# PROSIDING

## SEMINAR SERANTAU PERADABAN ISLAM
## (2018)

**PENERBIT**

**Institut Islam Hadhari (IIH)**
**Kompleks Tun Abdullah Mohd Salleh**
**Universiti Kebangsaan Malaysia**
**43600 UKM Bangi, Selangor**
**MALAYSIA**
**No Tel: (+6) 03-89216988 / 6989 / 6991 / 6994**
**Fax: (+6) 03-89216990**
**E-mail: pghiih@ukm.edu.my**

# PROSIDING

## SEMINAR SERANTAU PERADABAN ISLAM

©Urusetia Seminar Serantau Peradaban Islam 2018,
Institut Islam Hadhari (IIH), Kompleks Tun Abdullah Mohd Salleh, Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 UKM Bangi, Selangor, MALAYSIA.
2018

Hak cipta terpelihara. Tiada bahagian daripada terbitan ini boleh diterbitkan semula, disimpan untuk pengeluaran atau ditukarkan ke dalam sebarang bentuk atau dengan sebarang alat juga pun, sama ada dengan cara elektronik, gambar, serta rakaman dan sebagainya tanpa kebenaran bertulis daripada Sekretariat Seminar Serantau Peradaban Islam 2018, Institut Islam Hadhari, Kompleks Tun Abdullah Mohd Salleh, Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 UKM Bangi, Selangor, MALAYSIA.

Perpustakaan Negara Malaysia Data Pengkatalogan-dalam-Penerbitan

Seminar Serantau Peradaban Islam (2018 : Selangor)
PROSIDING SEMINAR SERANTAU PERADABAN ISLAM : Tema: PERADABAN ISLAM DALAM DUNIA MELAYU, Tarikh: 14-15 November 2018 / 6-7 Rabiulawal 1440H, Tempat: Bilik Majlis, Aras 5, Bangunan Canselori, Universiti Kebangsaan Malaysia / PENYUNTING: Norshariani Abd Rahman, Muhammad Hilmi Jalil.
ISBN 978-967-15103-5-3
1. Islamic civilization--Congresses.
2. Islam and state--Congresses.
3. Government publications--Malaysia.
I. Norshariani Abd Rahman.
II. Muhammad Hilmi Jalil.
909.09767

ISBN 978-967-15103-5-3

9 789671 510353

# PROSIDING

## SEMINAR SERANTAU PERADABAN ISLAM 2018: PERADABAN ISLAM DALAM DUNIA MELAYU

Dianjurkan oleh:
Urusetia Seminar Serantau Peradaban Islam 2018,
Institut Islam Hadhari (IIH), Kompleks Tun Abdullah Mohd Salleh,
Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 UKM Bangi, Selangor, MALAYSIA
14th - 15th November 2018
Universiti Kebangsaan Malaysia
MALAYSIA

**PENERBIT**

**Institut Islam Hadhari (IIH)**
**Kompleks Tun Abdullah Mohd Salleh**
**Universiti Kebangsaan Malaysia**
**43600 UKM Bangi, Selangor**
**MALAYSIA**
**No Tel: (+6) 03-89216988 / 6989 / 6991 / 6994**
**Fax: (+6) 03-89216990**
**E-mail: pghiih@ukm.edu.my**

**2018**

**PENYUNTING**

**Norshariani Abd Rahman**
**Muhammad Hilmi Jalil**

Pihak Penganjur iaitu Institut Islam Hadhari (IIH), Kompleks Tun Abdullah Mohd Salleh, Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 UKM Bangi, Selangor, MALAYSIA merakamkan ucapan terima kasih kami kepada semua penaja atas sumbangan mereka kepada Seminar Serantau Peradaban Islam 2018 iaitu:

Kursi Syeikh Abdullah Fahim.

Projek Penyelidikan CP-2017-010/3: Indikator Sosial untuk Persijilan Vaksin Halal

Projek Penyelidikan GUP-2016-026: Pembentukan Profil Semasa Akidah Remaja Muslim Malaysia: Kajian Penyelesaian Masalah Kerapuhan Akidah

**PENYUNTING**

**Norshariani Abd Rahman**
**Muhammad Hilmi Jalil**

# KATA PENGANTAR

Assalamualaikum Warahmatullahi Wabarakatuh

Bersyukur kepada Allah SWT, segala pujian hanyalah untuk-Nya, Yang Maha Pemurah dan Pengasih. Alhamdulillah dengan rahmat dan berkat-Nya dapat kita sama-sama berada di majlis yang penuh bermakna ini iaitu Seminar Serantau Peradaban Islam dengan tema Peradaban Islam dalam Dunia Melayu, pada 6 & 7 Rabiulawal 1440H bersamaan 14 & 15 November 2018 bertempat di Universiti Kebangsaan Malaysia. Alhamdulillah ramai sarjana dari pelbagai latar belakang hadir untuk berkongsi tentang penemuan penyelidikan terkini dalam bidang peradaban Islam.

Dikesempatan ini, kami ingin mengucapkan setinggi-tinggi terima kasih kepada semua tetamu, penyelidik dan ahli akademik dari Malaysia, Indonesia, dan Singapura yang menyertai Seminar Serantau Peradaban Islam 2018. Seminar ini adalah seminar pertama yang julung kalinya diadakan, menghimpunkan pakar-pakar dari negara serantau dalam satu wadah untuk berkongsi, bertukar pandangan, dan seterusnya bekerjasama dalam bidang akademik, penyelidikan dan penerbitan tentang isu-isu yang berkaitan peradaban Islam.

Alhamdulillah terdapat 51 kertas kerja yang disumbangkan oleh para penyelidik dari seluruh rantau Nusantara untuk kali pertamanya ini. Kami berharap majlis ini menjadi wadah untuk jaringan akademik para ilmuwan dalam bidang peradaban Islam di Dunia Melayu.

Bagi pihak jawatankuasa penganjur Universiti Kebangsaan Malaysia, kami ingin mengucapkan berbanyak terima kasih kepada semua mereka yang telah menjayakan seminar ini. Terutamanya kepada para peserta seminar, sesungguhnya penglibatan para peserta ini yang menjayakan Seminar Serantau Peradaban Islam 2018. Untuk memanfaatkan segala buah fikiran yang dibentangkan dalam seminar, pihak penganjur telah bersepakat menerbitkan prosiding ini agar dapat dimanfaatkan oleh mereka yang tidak dapat ikut serta seminar ini. Semoga prosiding ini memberi manfaat ke arah memberikan pandangan tentang isu-isu dan cabaran peradaban Islam dan Dunia Melayu pada masa kini.

Sekian, terima kasih. Wassalam.

**Prof. Dato' Dr. Mohd Yusof Hj Othman FASc;**
Penasihat Seminar Serantau Peradaban Islam 2018
16 Safar 1440H bersamaan 25 Oktober 2018

# KATA-KATA ALUAN

Assalamualaikum Warahmatullahi Wabarakatuh

Syukur kepada Allah SWT, segala pujian hanyalah untuk-Nya, Yang Maha Pemurah dan Pengasih kerana dengan rahmat-Nya kita berpeluang untuk berkumpul di persidangan yang bermanfaat dan julung kali diadakan ini. Seminar Serantau mengenai Peradaban Islam dengan tema Peradaban Islam di Dunia Melayu diadakan dari 14 November hingga 15 November 2018 dan disertai oleh para sarjana daripada negara-negara di rantau Asia Tenggara dengan pelbagai latar belakang untuk berkongsi penemuan penyelidikan terkini dalam bidang Peradaban Islam.

Saya bagi pihak jawatankuasa penganjur ingin mengambil peluang ini bagi merakamkan ucapan setinggi terima kasih kepada semua tetamu, penyelidik dan ahli akademik dari rantau Asia Tenggara kerana menjadikan Seminar Serantau Peradaban Islam 2018 ini satu kenyataan.

Seminar serantau ini merupakan platform yang sangat baik untuk menggabungkan pakar-pakar dalam bidang Peradaban Islam dari rantau Asia Tenggara dalam satu persidangan untuk berkongsi dan bertukar-tukar pandangan dan seterusnya berkolaborasi dalam aktiviti penyelidikan dan penerbitan mengenai isu-isu yang berpusat pada Peradaban Islam di Dunia Melayu.

Penganjur seminar ini ialah Institut Islam Hadhari (IIH), Kompleks Tun Abdullah Mohd Salleh, Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 UKM Bangi, Selangor, MALAYSIA. Bagi pihak penganjur, saya ingin merakamkan ucapan terima kasih kami kepada semua penaja dan penyokong dengan sumbangan mereka yang menjadikan seminar ini satu kenyataan.

Penganjur telah berjaya menjemput dua orang tokoh terkemuka dalam bidang Peradaban Islam di Dunia Melayu iaitu Prof. Dato' Dr. Mohd Yusof Hj. Othman dan Dato' Wira Dr. Ismail Ibrahim untuk berkongsi pandangan mereka ke arah meningkatkan wacana akademik dalam bidang Peradaban Islam di Dunia Melayu. Ini ditambah dengan lebih daripada 51 kertas kerja yang disumbangkan oleh penyelidik dari rantau Asia Tenggara. Saya bagi pihak penganjur berharap seminar ini akan menjadi tempat yang mantap dan subur untuk menghubungkan penyelidik bidang Peradaban Islam di rantau ini dan membincangkan isu-isu yang berkaitan terutama di era Revolusi Industri ke-4 ini.

Bagi pihak jawatankuasa penganjur, saya ingin mengucapkan terima kasih kepada semua tetamu kehormat dan peserta Seminar Serantau Peradaban Islam 2018. Wassalam.

**Prof. Madya Dr. Mashitoh Yaacob**
Pengerusi Seminar Serantau Peradaban Islam 2018
16 Safar 1440H bersamaan 25 Oktober 2018

**KANDUNGAN**

KATA PENGANTAR

KATA-KATA ALUAN

PEMBANGUNAN MODAL INSAN DALAM ERA REVOLUSI INDUSTRI KE 4 (4IR) 1
*Mohd Yusof Hj Othman & Muhammad Hilmi Jalil*

KAJIAN TINJAUAN KEBOLEHUPAYAAN PENGELUARAN TANAMAN BERKATEGORIKAN BUAH-BUAHAN *SUNNAH* DI MALAYSIA 16
*Asmaddy Haris, Aimi Fadzirul Kamarubahrin, Siti Nurazira Mohd Daud, Zurina Kefeli@Zulkefli, Nursilah Ahmad, Syadiyah Abdul Shukor & Nurul Aini Muhamed*

TUNTUTAN DRAMA ISLAMIK PATUH SYARIAH MOTIF VISUAL MIOR HASHIM MANAP MELALUI BUSANA DAN SOLEKAN 35
*Wawarah binti Saidpudin*

KAEDAH PENGAJARAN DAN PEMBELAJARAN TARANNUM HAJI YAHAYA BIN DAUD: ANALISIS KAJIAN AWAL 51
*Wan Hilmi Wan Abdullah & Ahmad Junaidi Che Ariffin*

KOSMOLOGI ISLAM MELAYU DAN PENTINGNYA KESEIMBANGAN EKOLOGI: STUDI PEMIKIRAN HAMZAH FANSURI 62
*Humaidi*

ANALISIS TELEOLOGI PENYELIDIKAN SAINS BERDASARKAN MUKADIMAH ADIKARYA BEBERAPA SAINTIS DALAM PERADABAN ISLAM 81
*Mohd Syahmir Alias*

PENGARUH SOKONGAN SOSIAL TERHADAP PEMULIHAN KEAGAMAAN BANDUAN WANITA 95
*Siti Jamiaah Binti Abdul Jalil, Rozmi Ismail & Yusmini Md. Yusoff*

KEADILAN PROSES DALAM MENGURUS SISTEM GANJARAN SEBAGAI FAKTOR PENGGERAK TERHADAP KOMITMEN ORGANISASI BERDASARKAN PANDANGAN ISLAM DAN EMPIRIKAL 108
*Fatmawati Abdin , Nor Azima Ahmad , Azman Ismail & Mohamad Sabri Haron*

PERSPEKTIF MAQASID SYARIAH TENTANG PANCASILA DI INDONESIA 117
*Duski Ibrahim*

PENGARUH PERMAINAN SMART AL-FATIHAH TERHADAP MOTIVASI PELAJAR DALAM PEMBELAJARAN TERJEMAHAN KOSAKATA BAHASA AL-QURAN 134
*Muhammad Nazir Bin Mohammed, Khalid 2Hafiza Ab Hamid, Mohd Firdaus Khalid, Khairil Bariyyah Binti Hassan & Muhammad B. Daoh*

KEPIMPINAN BERETIKA DAN KESANNYA TERHADAP IKLIM ETIKA DALAM ORGANISASI BERDASARKAN PERSPEKTIF ISLAM DAN EMPIRIKAL 146
*Umi Hamidaton Mohd Soffian Lee, Azman Ismail, Nor Azima Ahmad & Razaleigh Muhamat @ Kawagit*

PERBANDINGAN KOSMOLOGI CAHAYA DALAM PERSPEKTIF ISLAM DAN SAINS 153
*Wan Qashishah Akmal Wan Razali, Shahidan Radiman, Abdul Latif Samian & Ahmad Fakhrurrazi Mohammed Zabidi*

KONSEP INTEGRASI ILMU NAQLI DAN AQLI DALAM PEMBINAAN PERADABAN ISLAM 166
*Mahyuddin Hashim, Adnan Mohamed Yusof, Nurul Asiah Fasehah Muhammad, Noornajihan Ja'afar & Norakyairee Mohd. Raus*

PENGURUSAN RISIKO PEMBIAYAAN PEMBANGUNAN ASET WAKAF KORPORAT: SOROTAN LITERATUR 180
*Wan Mohd Al Faizee Wan Ab Rahaman & Salmy Edawati Yaacob*

PENGARUH HUBUNGAN SOSIAL TERHADAP PERBELANJAAN *TAHSINIYYAT* DENGAN WANG PINJAMAN DAN NIAT MENAMBAH HUTANG 199
*Dicky Wiwittan Toto Ngadiman, Salmy Edawati Yaacob & Hairunnizam Wahid*

TANGGAPAN SOKONGAN MAJIKAN DAN PENGLIBATAN AKIVITI SOSIAL B40 MUSLIM TERHADAP USAHA PEMBENTUKAN HARGA DIRI DAN HUBUNGAN SOSIAL 214
*Dicky Wiwittan Toto Ngadiman, Salmy Edawati Yaacob & Hairunnizam Wahid*

GANGGUAN JIWA DAN MENTAL SERTA RAWATANNYA MENURUT PRESPEKTIF WAHYU ILAHI 227
*Muhammad Masruri*

TOLERANSI BERAGAMA DALAM KALANGAN BELIA MELAYU 241
*Khadijah Muda, Khairul Anwar Mastor & Fazilah Idris*

TANGGAPAN SOKONGAN ORGANISASI MENINGKATKAN GELAGAT PEKERJA YANG POSITIF BERDASARKAN PERSPEKTIF ISLAM DAN BUKTI EMPIRIKAL 247
*Dicky Wiwittan Toto Ngadiman, Salmy Edawati Yaacob & Hairunnizam Wahid*

RAWATAN PENYAKIT MATA DALAM PERUBATAN ISLAM DAN PERUBATAN MELAYU TRADISIONAL: KAJIAN TERHADAP MANUSKRIP *TAYYIB AL-IHSAN FI TIBB AL-INSAN* 254
*Norhasnira binti Ibrahim*

ISLAM DAN PERUBATAN: ANALISIS METODE RAWATAN *TIBB AL-NABAWI* BERDASARKAN HADITH *SAHIH AL-BUKHARI* 267
*Norhasnira binti Ibrahim*

CIRI-CIRI PENDIDIKAN TAUHIDIK UNTUK PEMULIHARAAN ALAM SEKITAR (PENTAS) 281
*Norshariani Abd Rahman*

MANIFESTASI *AL-FALAH* DALAM AKAL BUDI GOLONGAN KELAS MENENGAH PROFESIONAL MELAYU DARI PERSPEKTIF DATO' DR MOHD FADZILAH 291
*Mashitah Sulaiman, Nurul Ayunni Hamdi, Mohd Nazir Ahmad, Suhailiza Md. Hamdani, Marina Munira Abdul Mutalib, Khatijah Othman, Roslizawati Mohd Ramly, Adibah Sulaiman @Mohamad, Latifah Abdul Latif, Robiatul Adawiyah Mohd@ Amat, Azlina Abdullah, Mimi Hanida Abdul Mutalib, Norazimah Zakaria, Siti Salwa Jamaldin & Rosma Derak*

ISU VAKSIN HALAL 308
*Mashitoh Yaacob*

MALU DAN AKHLAK DALAM AKAL BUDI MELAYU 313
*Zarina Muhammad, Ratna Roshida Ab Razak & Akmaliza Abdullah*

PENEROKAAN TERHADAP PERSEPSI PELAJAR TAHFIZ TENTANG PENGUASAAN KEFAHAMAN BAHASA ARAB DALAM MENGHAFAZ AL-QURAN 324
*Abd Aziz Mahayudin, Ashraf Ismail & Nurul Hudaa Hassan*

MATLAMAT *MAQĀSID AL-SHARI'AH* DAN PENDEKATAN "*TAZKIAH AN NAFS*" DALAM AMALAN KAUNSELING MENURUT PERSPEKTIF ISLAM 334
*Abd Aziz Mahayudin*

REFLEKSI DIRI USAHAWAN *AL-FALAH* DALAM DUNIA KEUSAHAWANAN: SATU PERBINCANGAN 343
*Shuhairimi Abdullah, Noor Salwani Husssin, Abdul Jalil Ramli, Jamsari Jamaluddin, Suhana Abd Mutalib, Ahmad Fahmi Mahamood & Tengku Kastriafuddin Shah Tengku Yaakob*

GERAKAN DI DUNIA ISLAM DAN KESANNYA TERHADAP MASYARAKAT MELAYU DI MALAYSIA, 1957-2000 355
*Siti Ruzana Ab Ghani, Rahilah Omar, Azlizan Mat Enh & Russli Kamaruddin*

MODEL IMPLEMENTASI BUDAYA KERJA ISLAMI BENCHMARKING PEJABAT KAKITANGAN UNIVERSITI MALAYA DAN UIN ARRANIRY BANDA ACEH 382
*Amri Darwis*

APLIKASI FIQH AL-TA'AYUSH YANG BERORIENTASIKAN PRINSIP WASATIYYAH DALAM MEMBINA KEHARMONIAN MASYARAKAT MAJMUK DI MALAYSIA 390
*Mohammad Naqib Hamdan, Mohd Anuar Ramli, Syamsul Azizul Marinsah, Rahimin Affandi Abdul Rahim, Muhd Imran Abdul Razak & Muhammad Izzul Syahmi Zulkepli*

KECENDERUNGAN PEMASARAN PRODUK TAKAFUL KELUARGA: KAJIAN DI TAKAFUL IKHLAS 406
*Kamaliah Abdul Karim, Nasrul Hisyam Nor Muhamad & Mohd Khairy Kamaruddin*

E-KANDUNGAN MOOC TAMADUN ISLAM DAN TAMADUN ASIA (MOOC TITAS) DALAM ERA REVOLUSI INDUSTRI KE-4 412
*Adlina Hj. Ab. Halim, Ahmad Nasir Mohd Yusof, Arfah Ab.Majid, Normala Othman & Atirah Ab. Samat*

HUBUNGAN PENGETAHUAN DAN PENGHAYATAN PEMBELAJARAN PENDIDIKAN ISLAM DALAM KALANGAN PELAJAR SEKOLAH MENENGAH AGAMA SWASTA DI SELANGOR 422
*Noorkharilhuda Ibrahim & Adlina Hj. Ab. Halim*

ISU-ISU SOSIO-AGAMA DALAM KHUTBAH AHMAD SONHADJI MOHAMAD TAHUN 70-AN HINGGA 80-AN 436
*Mohamed Qusairy Bin Thaha & Wan Nasyrudin Bin Wan Abdullah*

PERBANDINGAN RESOLUSI PERUBATAN ANTARA MAJMA' AL-FIQH AL-ISLAMI AL-DUWALI DENGAN AL-MAJMA' AL-FIQH AL-ISLAMI: ANALISIS PADA METODE PENTARJIHAN RESOLUSI BERKAITAN PERANCANGAN KELUARGA DAN TRANSPLAN ORGAN 450
*Mohammad Naqib Hamdan & Mohd Anuar Ramli*

AMALAN PENGENDALIAN MAKANAN HALALAN TAYYIBAN 462
*Nurul Asmida Saad & Mohd Anuar Ramli*

ETNIK, PRIMORDIALISME DAN MODENISASI DI MALAYSIA: PEMERHATIAN KE ATAS ISU-ISU ETNIK DAN AGAMA PASCA PRU14 473
*Ab Bassit Husain & Mohd Mahadee Ismail*

PERANAN UNDANG-UNDANG DALAM MEMPENGARUHI AMALAN PEMBERIAN HIBAH DI MALAYSIA 491
*Mohd Khairy Kamarudin, Nasrul Hisyam Nor Muhamad & Kamaliah Abdul Karim*

PENYELARASAN SEMULA HAD UMUR PERKAHWINAN DALAM UNDANG-UNDANG KELUARGA ISLAM 503
*Samirah Shamsudin & Abdul Basir Mohamad*

ANALISIS KEPERLUAN BAHASA ARAB DALAM KALANGAN PELAJAR KEWANGAN ISLAM DI UNIVERSITI SULTAN AZLAN SHAH 514
*Ahmad Farid Fadhli Mustafa & Muhammad Anas Al Muhsin*

PEMERKASAAN GOLONGAN GELANDANGAN DALAM MEMBENTUK KESEJAHTERAAN SOSIAL DARI PERSPEKTIF MAQASID AL-SHARI'AH 527
*Muhammad Ammar Harith Idris & Mohd Anuar Ramli*

IBN KHALDUN DAN PERANCANGAN BANDAR 541
*Nor Syafinaz Md.Safar, Shamsul Azhar Yahya & Ismar MS Usman*

ISLAM SEBAGAI AGAMA PERSEKUTUAN: TAFSIRAN MASYARAKAT PELBAGAI AGAMA DI MALAYSIA 550
*Zatul Himmah Adnan, Ismi Arif Ismail, Dzuhailmi Dahalan, Nobaya Ahmad, Nurul Akhtar Kamarudin, Asnarulkhadi Abu Samah, Haslinda Abdullah, & Dahlia Zawawi*

# Pembangunan Modal Insan dalam Era Revolusi Industri Ke-4 (4IR)

Mohd Yusof Hj Othman* & Muhammad Hilmi Jalil
*Pengarang perhubungan: myho@ukm.edu.my
*Institut Islam Hadhari, Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi, Selangor, MALAYSIA*

**Abstrak**

Banyak isu yang ditimbulkan berhubung dengan pembangunan modal insan di era Revolusi Industri ke 4 (4IR). Dari segi sejarah, sistem sosial berubah dari suatu zaman ke zaman yang lain; dari sistem feudal ke sistem sosialis, kemudian ke sistem kapitalis, dan kini ke sistem pasaran bebas dan terbuka di era pasca modernisme. Perubahan kepada sistem sosial dan pembangunan modal insan ini memberi kesan langsung kepada evolusi sains dan teknologi. Kertas ini dimulakan dengan melakukan tinjauan secara sepintas lalu tentang evolusi sistem sosial dalam membina sistem nilai dalam pembangunan peradaban. Era Revolusi Industri ke-4 atau 4IR (Schwab, 2017) adalah era pembangunan sistem ekonomi pasaran bebas dan terbuka dengan bantuan pesat oleh pembangunan dalam bidang sains angkasa, teknologi maklumat dan komunikasi serta pembangunan teknologi nano yang menyokong sistem siber fizikal. Era ini adalah era dunia tanpa sempadan (Ohmae, 1999); era maklumat dan produk bergerak dengan pantas yang mendekatkan hubungan antara manusia (Greider, 1998); era kecemerlangan tanpa roh (excellence without a soul) (Lewis 2006) di mana nilai budaya dan agama diabaikan dalam pembangunan modal insan (Vitz, 2009). Untuk mengekalkan jati diri dan nilai budaya, sastera dan persuratan, modal insan berbudaya tinggi berteraskan nilai agama perlu menjadi budaya utama insan untuk membangun bidang sains dan teknologi. Penggunaan modal insan berbudaya tinggi dalam pembangunan sains dan teknologi akan memastikan sahsiah, keperibadian, jati diri dan nilai masyarakat tersebut dapat dimantapkan, dipupuk dan dibangunkan seiring dengan kemajuan sains dan teknologi itu sendiri. Oleh kerana pembangunan sains dan teknologi dalam peradaban Barat bersifat sekular, terpisah daripada sistem nilai budaya dan agama, ianya dapat dijadikan wahana untuk pembangunan sains dan teknologi dalam tamadun di alam Melayu, tetapi nilai-nilai teras utama modal insan berteraskan agama makin terhakis. Kertas ini membincangkan kemampuan pendekatan Islam dalam pembangunan modal insan di era 4IR yang didokong oleh ledakan sistem siber fizikal.

Kata kunci: Modal Insan; Khalifah; Globalisasi; 4IR; Pembangunan

© 2018 Diterbitkan oleh HADHARI-UKM.

## Pengenalan

Manusia adalah makhluk yang membangunkan sains dan teknologi. Kemajuan sains dan teknologi di sepanjang zaman berkembang dari satu tahap ke satu tahap yang lebih maju. Lebih tinggi kefahaman manusia tentang tabii alam, lebih hebat produk yang mereka hasilkan, lebih tinggilah kemajuan yang mereka capai. Manusia juga adalah makhluk bersosial, berinteraksi sesama mereka dan melakukan aktiviti penempatan, pertanian dan memanfaat segala sumber alam yang ada.

Bermula dengan aktiviti penempatan seperti pembinaan rumah untuk kediaman dan keselamatan keluarga, mereka juga membina sistem pengangkutan untuk bergerak dari satu tempat ke tempat yang lain, membangunkan aktiviti pertanian untuk makanan yang secukupnya dan juga pembinaan monumen dan rumah ibadat untuk memenuhi keperluan spiritual mereka. Manusia terus meneroka untuk mengejar kemajuan dengan pelbagai aktiviti saintifik. Sains dan teknologi menjadi alat yang digunakan untuk membangun.

Bermula dengan membangun rumah kediaman secara primitif untuk menjaga keselamatan penguhuninya, kini manusia mendirikan rumah dengan pelbagai kelengkapan yang memudahkan urusan rumah tangga mereka. Di sektor pertanian pula, manusia yang pada mulanya menggunakan tenaga dari otot (manusia dan binatang), hari ini dengan bantuan sains dan teknologi, manusia menggunakan pelbagai mesin untuk menggantikan tenaga otot, membangunkan pelbagai jenis baja, racun dan bahan kimia untuk menyuburkan tanah dan hasil ladang mereka. Mereka juga membangunkan kaedah saintifik yang dapat membantu mereka menghasilkan tanaman yang lebih berkualiti dengan kuantiti yang lebih banyak untuk memenuhi permintaan makanan.

Di sektor pengangkutan pula, mereka membangunkan teknologi kenderaan yang canggih (sama ada di darat, di laut, mahupun di udara) yang dapat memindahkan barang dan juga produk yang mereka hasilkan dari satu tempat ke tempat yang lain dengan cepat, mudah dan selamat. Hari ini teknologi maklumat dan komunikasi telah mendekatkan jarak di dunia, dan menjadikan dunia suatu perkampungan tanpa sempadan (Ohmae, 1999). Maklumat berada di masa sahaja dan manusia dapat melakukan pelbagai transaksi di mana sahaja mereka berada dengan menggunakan sistem yang terdapat di tapak tangan mereka. Zaman ini juga merupakan era maklumat dan produk bergerak dengan pantas yang mendekatkan hubungan antara manusia (Greider, 1998).

Dalam sejarah peradaban manusia pula, sudah berlaku beberapa fasa evolusi tamadun. Dari zaman feudal di mana segala urusan negara adalah milik mutlak raja, dan raja sahajalah yang menentukan sistem tadbir urus dan sistem pemerintahan negaranya. Raja juga yang melantik '*lords*' dan '*nobbles*' (penguasa dan pentadbir) yang mengurus rakyat jelata untuk membantunya. Rakyat tidak ada hak memberikan pandangan dalam urusan masyarakat dan negara. Sistem feudal inilah yang digunakan dalam sistem pemerintahan dan pentadbiran oleh Firaun di Mesir dan juga sistem dinasti di negara China. Walaupun sistem feudal ini nampak menzalimi rakyat jelata, namunnya sistemnya kekal sehingga beribu tahun lamanya.

Fasa peradaban seterusnya adalah fasa sosialis/komunis, di mana sistem beraja ditumbangkan dan digantikan dengan sistem pentadbiran berpusat. Secara umumnya rakyat atau masyarakat majoriti tidak mempunyai kebebasan dalam aktiviti yang berhubung dengan sistem tadbir urus negara dan sistem ekonomi. Birokrasi dalam pengagihan kekayaan kepada rakyat jelata amat ketat supaya kekayaan negara dapat diagihkan dan dibahagikan kepada rakyat secara adil dan sama rata. Setiap rakyat mempunyai hak memiliki kekayaan secara sama rata, tetapi ditentukan oleh pemerintah melalui agensi pusat. Rakyat tidak boleh memiliki hartanah seperti tanah ladang atau rumah, sebab hartanah adalah milik agensi pusat yang memerintah. Semua kilang dan industri juga milik pemerintah yang ditentukan oleh agensi pusat.

Peradaban yang dibangunkan oleh sistem sosialis/komunis tidak kekal lama seperti sistem peradaban feudal sebelumnya. Banyak alasannya kenapa sistem sosialis/komunis ini tidak kekal

lama, tetapi perbincangan mengenainya adalah di luar daripada skop kertas kerja ini. Maklumat lanjut tentang perkara ini boleh dibaca dalam penulisan Hagger (2008).

Sistem peradaban selepasnya adalah sistem kapitalis/demokrasi. Dalam sistem demokrasi, pemimpin dipilih oleh rakyat ramai yang dewasa. Rakyat dan masyarakat boleh memiliki rumah, tanah dan harta. Mereka boleh memperkasakan diri mereka dengan berusaha meningkatkan ilmu, kemahiran dan kepakaran dalam pelbagai bidang yang mereka ingini. Mereka memilih kerjaya mereka sendiri. Agensi pusat hanya menjadi 'penyelaras' dan pembuat polisi dan dasar dalam pembangunan negara agar rakyat boleh hidup dalam aman dan sejahtera. Setiap warga negara mempunyai hak untuk membangunkan dirinya dan membangun ekonomi. Pemerintah memperkenalkan sistem cukai untuk membiayai program pembangunan prasarana dan juga sistem sosial negara. Secara teorinya setiap orang boleh ikut serta dalam membangunkan negara. Hak individu dihormati. Sistem ekonomi dipacu dan ditentukan oleh kuasa pasaran.

**Ciri Pascamodenisme**

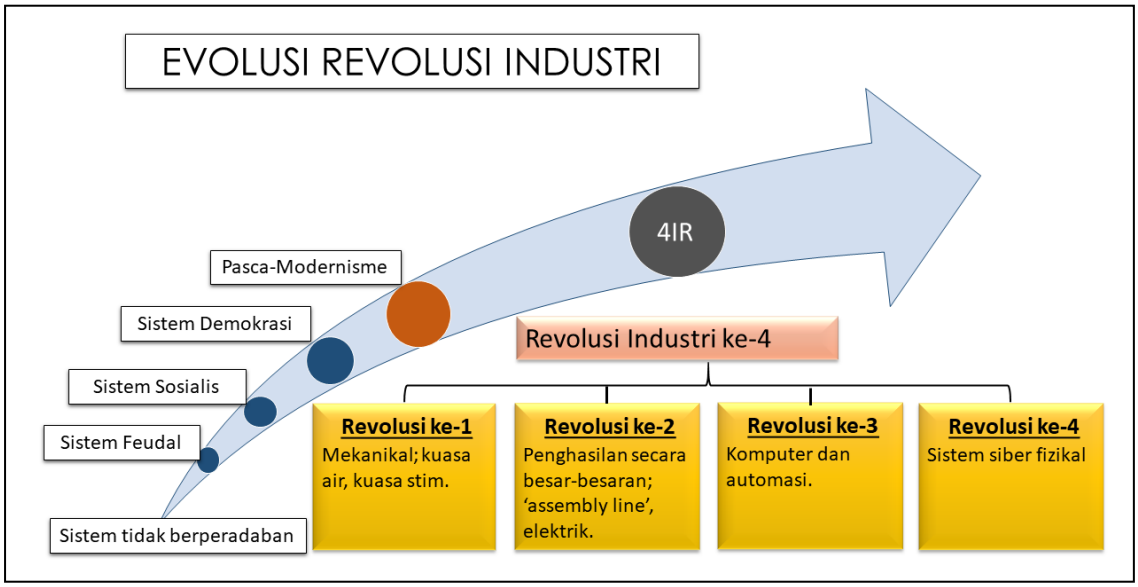
Dalam era pascamoden, setiap individu terus diberikan kebebasan untuk membangun dirinya. Agensi swasta dan badan bukan kerajaan juga diberikan peluang dan kebebasan yang lebih untuk membangun peradaban. Peranan pemerintah dalam memajukan ekonomi dan sistem masyarakat dikurangkan. Menurut Fukuyama (2008), era pasca modernisme ini diperkenalkan oleh pentadbiran Reagan di Amerika Syaraikat dan pentadbiran Thatcher di United Kingdom di awal tahun 1980. Mereka memperkenalkan '*new vision of capitalism to generate wealth and new world order*' dengan memperkenalkan dua unsur penting dalam era pasca modernisme. Pertama, pengurangan cukai dan memudahkan peraturan; Kedua, meliberalkan sistem ekonomi yang ada. Ini bererti para pengusaha industri diberikan ruang yang lebih besar untuk untuk membangunkan sektor ekonomi negara. Sistem ini dilaksanakan dengan harapan negara Eropah dan Amerika Syarikat akan bersedia untuk berhadapan dengan cabaran sistem sosialis dari Rusia dan China yang dijangkakan akan membuka pasaran mereka dengan lebih luas. Walaupun cadangan ini mendapat kritikan dan tentang banyak kalangan di peringkat awal, tindakan yang diambil oleh Reagan dan Thatcher dianggap bijak di peringkat awalnya. Malangnya, wawasan baru kapitalisme ini membolehkan para pengusaha dan sektor industri dengan mudah membuang dan mengambil para pekerja mereka.

Rakyat dan masyarakat awam juga turut diberi kebebasan seoptimum mungkin sehingga mereka diberik hak kebebasan sepenuhnya. Maka lahirkan aktivis hak asasi manusia yang berusaha untuk membebaskan diri mereka daripada ikatan tradisi dan budaya termasuk agama. Ilmu yang berdasarkan kepada pengetahuan subjektif seperti budaya dan agama tidak lagi merupakan ilmu aliran utama (arus perdana), tetapi sedikit demi sedikit digantikan dengan ilmu objektif, saintifik dan yang amat mementingkan hujah rasional; sebarang hujah agama dan budaya

tertolak. Dalam masyarakat pasca modernisme, manusia perlu meliberasikan dirinya daripada nilai budaya dan agama yang dianggap mengganggu proses pembangunan.

**Era Revolusi Industri Ke-4 (4IR)**

Idea Revolusi Industri ke 4 (4IR) diperkenalkan oleh Klauss Schwab (2017), pengasas kepada World Economic Forum yang berpusatkan di Davos, Switzerland. Evolusi industri sepanjang zaman dapat digambarkan seperti dalam Rajah 1. Sebelum berlaku revolusi industri pembangunan berlaku dengan bantuan tenaga otot yang diperoleh melalui proses pemakanan dan juga tenaga biojisim dengan membakar kayu seperti yang dibincangkan di atas. Tenaga manusia dan binatang yang dijinakkan digunakan dengan meluas terutamanya dalam sektor pertanian dan peperangan. Dalam zaman tersebut manusia diperdagangkan melalui sistem hamba.




Penghasilan stim pada awal tahun 1800, tenaga otot telah digantikan dengan tenaga mekanik. Natijahnya terhasillah kenderaan seperti keretapi, kapal di laut dan juga kenderaan di jalan raya. Bahan bakar utamanya adalah arang batu. Tenaga mekanik ini telah menghasilkan Revolusi Industri Pertama (1IR).

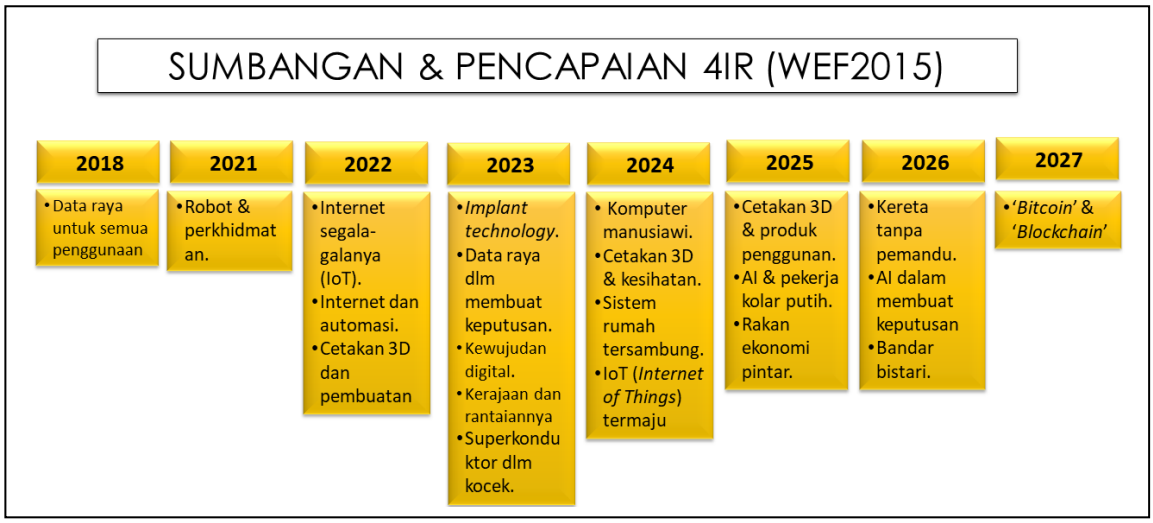
Apabila konsep cas ditemui, tenaga elektrik mula diperkenalkan. Tenaga mekanik yang disepadukan dengan tenaga elektrik telah membolehkan tenaga elektrik dialir dalam kabel elektrik. Proses pemindahan tenaga menjadi semakin mudah, dan akhirnya pembuatan produk dapat dilakukan melalui barisan pemasangan (*assembly line*) yang dapat dilakukan dengan mudah dan proses penghasilan produk juga menjadi semakin cekap dan cepat. Tenaga elektrik digunakan dengan meluas yang kemudiannya mencetus Revolusi Industri ke-2 (2IR).

Penggunaan tenaga elektrik memerlukan medium untuk menghantar maklumat dan tenaga. Penggunaannya juga masih terbatas. Kajian sains seterusnya telah menyumbang kepada penggunaan gelombang elektromagnet dan bahan termaju dengan meluas yang menyebabkan terledaknya teknologi pengkomputeraan dan teknologi maklumat dan komunikasi (TMK) secara meluas. Maklumat yang banyak dapat disimpan dalam sebuah cip yang amat kecil; angkasa raya menjadi medan untuk menyalurkan data raya. Maka tercetuslah Revolusi Industri ke-3 (3IR) yang didasarkan kepada sistem komputer, komunikasi dan sistem data raya yang berasaskan kepada sistem digital.

Hari ini kita berada di ambang Revolusi Industri ke-4 yang memulakan era sistem siber fizikal – suatu sistem komunikasi elektronik secara fizikal. Sistem ini dijangkakan akan berkembang denga lebih pesat lagi dalam era 4IR nanti (Schweb, 2017). Antara perkembangan teknologi yang akan menyumbang kepada ledakan Revolusi Industri ke empat adalah seperti berikut yang akan direalisasikan sebelum menjelang tahun 2030 akan datang,

- '*Big Data*' atau data raya yang menjadi asas kepada sistem fizikal siber.
- Cetakan 3D yang membolehkan manusia menghantar arca objek dalam 3 dimensi dalam masa yang singkat di tempat yang jauh.
- Teknologi kenderaan tanpa manusia (*Unman Air Vehicle UAV*) yang telah berkembang dengan pesat hari ini dan akan dimajukan lagi dalam bidang teknologi '*drone*' – kenderaan tanpa dipandu manusia secara jarak jauh.
- Teknologi kenderaan tanpa pemandu.
- *BRAINnet*; singkatan daripada Brain Research And Integrative Neuroscience Network, yakni suatu kajian tentang jaringan bersepadu neurosains.
- *Humanoid* atau robot yang dapat berfungsi sebagai manusia.
- *Bitcoin* adalah matawang kripto (cryptocurrency) yang dapat diguna secara meluas di serata dunia.

Rajah 2 menunjukkan perubahan pembangunan sains dan teknologi yang akan berlaku menjelang tahun 2030 akan datang yang akan menjelmakan 4IR sepenuhnya. Kemuncak kepada era 4IR adalah usaha untuk menggantikan manusia dengan robot yang boleh berfungsi sebagai manusia yang dikenali sebagai *humanoid*.




Rajah 2 Sumbangan dan pencapaian sains dan teknologi dalam 4IR.

Senario sepintas lalu di atas memberikan gambaran kepada kita bahawa semua tugas dan peranan yang dilakukan oleh manusia akan dilakukan oleh mesin di era 4IR. Malah '*decision making*' atau proses membuat keputusan juga akan dilakukan oleh mesin, sebab intervensi manusia dalam membuat keputusan adalah tidak objektif dan ia akan dipengaruhi oleh nilai budaya dan agama seseorang. Persoalannya, apakah peranan dan kedudukan manusia di era 4IR? Kalau tanggungjawab manusia sudah diambil alih oleh humanoid, apa pula peranan bahasa, budaya dan agama kepada seseorang? Untuk itu kita juga perlu lihat perbezaan antara manusia dengan humanoid dari segi sains dan pengaruhnya terhadapa agama seseorang terutamanya agama Islam.

Jadual 1 Menerangkan tentang ciri fizikal dan saintifik antara manusia dengan humanoid dari perspektif Islam.

MANUSIA & HUMANOID DARI PERSPEKTIF SAINS

| MANUSIA | HUMANOID |
|---|---|
| • Tiada 2 manusia yang sama. | • Semua humanoid adalah sama. |
| • Akan tua. | • Sentiasa muda. |
| • Ada perasaan atau emosi. | • Tiada perasaan atau emosi. |
| • Semakin lemah. | • Sentiasa bermaya. |
| • Lapar dan dahaga. | • Tidak perlukan makan minum. |
| • Terdedah dengan kesilapan. | • Bergantung kepada arahan. |
| • Memahami 'makna'. | • Tidak memahami 'makna'. |

MANUSIA & HUMANOID DARI PERSPEKTIF ISLAM

| MANUSIA | HUMANOID |
|---|---|
| • Khalifah Allah – mampu mengurus alam. | • Diciptakan manusia – membantu mengurus alam. |
| • Mempunyai *Roh*, *Qalb*, *Nafs*, *Aql* & *Jasad*. | • Tidak mempunyai *Roh*, *Qalb*, *Nafs*. |
| • Memahami 'makna' alam ciptaan Tuhan. | • Tidak memahami 'makna' alam. |
| • Mempunyai kecerdasan 'kerohanian'. | • Tidak mempunyai kecerdasan 'kerohanian'. |

Jadual 1: (a) Ciri fizikal dan saintifik antara manusia dan humanoid.
(b) Ciri kerohanian antara manusia dan humanoid.

Terdapat perbezaan yang amat ketara antara manusia dengan humanoid secara fizikal (Jadual 1: (a)) dan secara kerohaniannya (Jadual 1: (b)). Tidak ada dua manusia yang mempunyai sifat dan ciri yang sama, tetapi manusia dapat membangunkan sebilangan humaniod yang

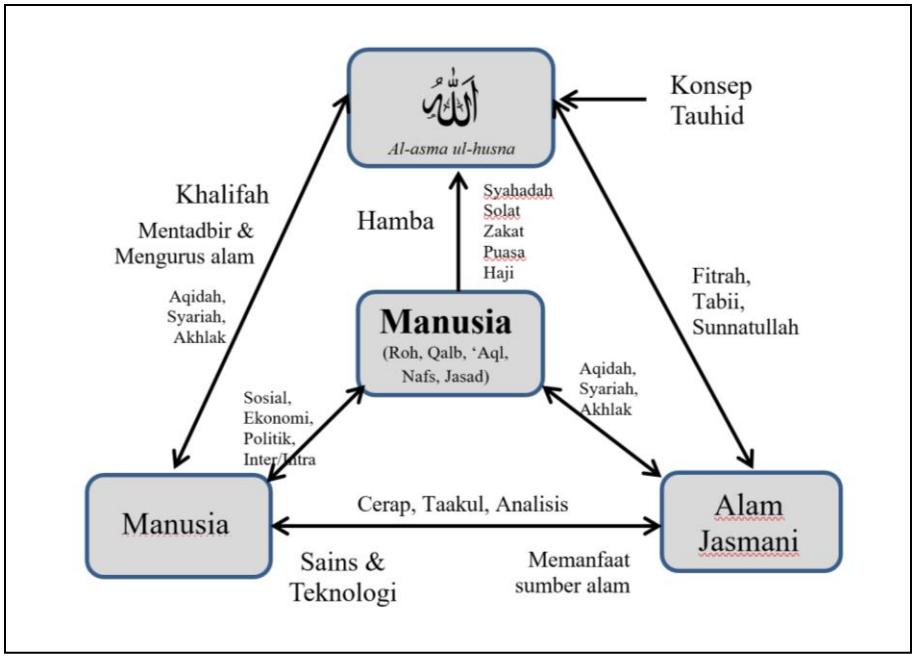
mempunyai sifat sama dan seiras. Manusia akan melalui proses penuaan, semakin lemah, terlupa dan terdedah kepada lapar dan dahaga, perlukan qaza hajad dan boleh memahami makna kepada setiap fenomena yang berlaku di persekitarannya, manakala semua perkara ini tidak berlaku kepada humanoid. Manusia juga terdedah kepada kesilapan dan kealpaan, tetapi humanoid dapat diprogramkan agar ianya tidak silap dan tidak alfa. Manusia mungkin melakukan perkara keji seperti berjudi, terima rasuah, tidak amanah dan sebagainya, tetapi humanoid tidak. Ini bererti sekiranya manusia dapat mencipta humanoid yang boleh memasak, humanoid akan masak dengan tepat dan jitu dan tanpa melakukan pembaziran. Maknanya kemampuan humanoid akan mengatasi kemampuan manusia.

Dalam Islam, manusia adalah khalifah Allah SWT (al-Baqarah (2); 30) yang mempunyai keupayaan untuk mentadbir dan mengurus alam ini, manakala humanoid tidak mampu. Manusia juga mempunyai *roh* (al-Israaq (17); 85), *qalb* (al-A'raf (7); 179), *naf* (al-Fajr (89); 27), *aql* (ar-Ruum (30); 24) dan jasad untuk mengenali, memahamai dan memberi makna tentang objek atau perkara yang didengar dan dilihatnya (al-A'raf (7); 179), sedangkan humanoid hanya mempunyai jasad dan akal yang terhad secara rasional sahaja. Pastinya humanoid bukan khalifah Allah SWT yang tidak dapat memberikan makna secara kerohanian, emosi dan qalb tentang apa yang dicerap.

Manusia amat memerlukan kepada bahasa yang penuh dengan nilai sastera, budaya dan kerohanian yang tinggi sedang humanoid tidak memerlukan segalanya ini.

**Pembangunan Modal Insan**

Dalam Islam, pembangunan modal insan melibatkan tiga entiti utama sebagaimana yang dibicarakan oleh al-Qur'an: Tuhan, manusia dan alam jasmani. Secara ringkasnya hubungan di antara ketiga-tiga entiti ini dapat digambarkan seperti Rajah 3 berikut (Mohd Yusof, 2016a).




Rajah 1: Hubungan antara entiti Tuhan, manusia dan alam jasmani dalam pembangunan modal insan yang sepadu.

Secara ringkasnya, kita dapat terangkan hubungan antara ketiga-tiga entiti ini seperti berikut (Mohd Yusof 2016a),

*Hubungan antara Manusia dengan Allah SWT*

Hubungan antara manusia dengan Allah SWT mengambil dua bentuk. Bentuk pertama manusia sebagai hamba Allah. Sebagai hamba Allah, manusia perlu menyembah tuhannya (surah Huud (11): 50). Dalam Islam, proses menyembah Allah secara khusus dilaksanakan melalui ibadah khusus yang terdapat dalam rukun Islam, yakni mengucap syahadah, mendirikan solat, berpuasa di bulan Ramadhan, mengeluarkan zakat dan mengerjakan haji di tanah haram Makkah al-Mukarromah. Ibadah ini dilaksanakan seadanya sebagaimana yang telah diajar dan ditunjukkan oleh Rasulullah SAW tanpa sebarang tambahan atau pengurangan, serta dilaksanakan tanpa soal.

Hubungan bentuk kedua adalah sebagai khalifah Allah SWT di muka bumi ini (surah al-Baqarah (2): 30). Sebagai khalifah manusia dipertanggungjawab untuk mengurus alam ini, yakni mengurus sesama manusia dan mengurus alam jasmani di persekitarannya. Inilah yang membezakan antara makhluk yang bernama manusia dengan makhluk-makhluk yang lain.

Kedua-dua tugas ini (hamba dan khalifah) dapat dilaksanakan dengan sebaik mungkin oleh manusia kerana Allah SWT telah membekalkan manusia dengan unsur *roh*, *qalb*, *naf*, akal dan jasad jasmani (Mohd Yusof 2016b) yang setiap satunya mempunyai potensi yang berbeza tetapi

berada dalam diri manusia yang satu secara sepadu. Dalam pembangunan modal insan kesemua unsur ini perlu dibangunkan.

Untuk mengurus manusia dan alam jasmani, Islam telah menggariskan konsep utama yang perlu difahami setiap manusia, yakni konsep akidah yang merupakan falsafah, konsep dan dasar kepada ajaran Islam itu sendiri; konsep syariah yang merupakan set peraturan atau perundangan hidup yang perlu dipatuhi oleh manusia yang melibatkan juga konsep halal, haram, sunnat, harus dan makhruh; dan konsep adab (tingkah laku dan perlakuan) dan akhlak (nilai-nilai keinsanan yang terpuji) yang perlu dimiliki oleh setiap manusia.

*Hubungan Manusia Sesama Manusia*

Selain daripada hubungan manusia dengan Allah SWT, Islam juga menggariskan tuntutan untuk menjalinkan hubungan sesama manusia. Supaya wujud kemesraan dan keharmonian sesama manusia, Allah memberikan panduan kepada manusia agar mereka mengikut adab dan tertib peraturan hidup. Antaranya adalah sebagaimana firman Allah SWT dalam surah as-Saff (61: ayat 2 & 3) *"Wahai orang-orang yang beriman, mengapa kamu memperkatakan apa yang kamu tidak melakukannya. Amat besar kebenciannya di sisi Allah – kamu memperkatakan sesuatu yang kamu tidak melakukannya"*, surah al-Hujuraat (49: 6, 11 & 12) *"Wahai orang-orang yang beriman, janganlah sesuatu puak (dari kaum lelaki) mencemuh dan merendah-rendahkan puak lelaki yang lain, (kerana) harus puak yang dicemuhkan itu lebih baik daripada mereka; dan janganlah pula sesuatu puak dari kaum perempuan mencemuh dan merendah-rendahkan puak perempuan yang lain, (kerana) harus puak yang dicemuhkan itu lebih baik daripada mereka; dan janganlah setengah kamu menyatakan keaiban setengahnya yang lain; dan janganlah pula kamu panggil memanggil antara satu dengan yang lain dengan gelaran yang buruk. (Larangan-larangan yang tersebut menyebabkan orang yang melakukannya menjadi fasik, maka) amatlah buruknya sebutan nama fasik (kepada seseorang) sesudah ia beriman. Dan (ingatlah), sesiapa yang tidak bertaubat (daripada perbuatan fasiknya) maka merekalah orang-orang yang zalim. Wahai orang-orang yang beriman! Jauhilah kebanyakan dari sakaan (supaya kamu tidak menyangka sangkaan yang dilarang) kerana sesungguhnya sebahagian dari sangkaan itu adalah dosa, dan janganlah kamu mengintip atau mencari-cari kesalahan dan keaiban orang; dan janganlah setengah kamu mengumpat setengahnya yang lain. Adakah seseorang dari kamu suka memakan daging saudaranya yang telah mati? (Jika demikian keadaan mengumpat) maka sudah tentu kamu jijik kepadanya. (Oleh itu, patuhilah larangan-larangan yang tersebut) dan bertakwalah kamu kepada Allah; sesungguhnya Allah Maha Penerima taubat, lagi Maha Mengasihani"*. Ini adalah di antara beberapa prinsip asas, adab dan akhlak bergaul dan bersosial sesama manusia yang diajar oleh al-Qur'an kepada manusia.

Untuk membangunkan sejahteraan kehidupan manusia, kita juga diminta untuk membangunkan sistem sosial yang baik sesama manusia, membangunkan sistem ekonomi agar

sumber alam dapat dimanfaatkan sepenuhnya dan membangunkan sistem politik dan kepimpinan yang baik. Ketiga-tiga unsur kesejahteraan ini mestilah dibangunkan berdasarkan akidah, syariat dan akhlak yang diajar oleh Islam.

*Hubungan Antara Alam Dengan Allah Swt*

Hubungan alam jasmani (selain manusia, malaikat dan jin) dengan Allah SWT juga digambarkan seperti dalam Rajah 1 di atas di sebelah kanan. Yang dimaksudkan dengan alam jasmani di sini boleh sahaja merupakan alam mikro atau nano seperti alam zarah, alam atom atau dalam bahasa sainstifiknya disebut alam zarah-zarah asas (*elementary particles*); alam dunia kehidupan kita seharian (kadang-kadang disebut sebagai alam klasik) dan juga alam angkasaraya atau cakerawala.

Ketiga-tiga alam ini (alam nano, klasik dan cakerawala (supermakro)) mempunyai tabii tersendiri yang dijadikan dalam bentuk fitrahnya yang tersendiri, dan mengikuti kehendak Allah (*sunnatullah*) yang tidak pernah melepaskan dirinya daripada pengetahuan, kekuasaan dan kehendak Allah SWT. Dalam al-Qur'an disebut kesemua alam ini bertasbih kepada Allah SWT setiap masa dan ketika sebagaiman firman Allah SWT dalam surah an-Nur (24: 41) dan surah al-Israa' (17: 44) yang menerangkan bagaimana semua makhluk di bumi ini sentiasa bertasbih dan mengikut segala arahan Allah SWT. Bertasbih (dengan ucapan *al-Hamdulillah*) bermaksud memuji dan bersyukur kepada Allah SWT dengan cara mereka yang tersendiri yang berdasarkan kepada tabii alam dan ketentuan Ilahi yang telah dijadikan Allah SWT kepada mereka. Segala perlakuan mereka secara tabiinya yang bertasbih sentiasa diketahui oleh Allah SWT.

Tabii alam adalah menurut fitrah mereka yang telah ditentukan Allah SWT. Misalnya tabii objek yang dilepaskan daripada suatu ketinggian akan jatuh ke bumi. Tabii api yang panas membakar. Tabii pisau yang tajam memotong. Tabii dawai tembaga mengalir haba dan elektrik. Tabii getah tidak mengalir haba dan elektrik. Tabii burung boleh terbang di udara. Tabii ikan boleh berenang di air, dan sebagainya.

Dalam perspektif sains Barat, tabii alam ini dikaji dan difahami secara bersistem, mantik dan objektif dengan mengadakan suatu kaedah tertentu (yang dinamakan sebagai kaedah sains) untuk meningkatkan pengetahuan mereka tentang tabii alam tadi (Medawar, 1984; Shaharir, 2000). Kajiannya berterusan dan terperinci, tetapi masih bergantung kepada pemurnian pemerhatian, yakni tidak mutlak. Mengikut sarjana Barat tabii alam adalah bebas dari sebarang 'campur tangan' Tuhan. Dengan demikian, sains yang dibangunkan oleh sarjana Barat adalah terpisah dengan fahaman agama.

*Hubungan Manusia Dengan Alam Jasmani*

Akhir sekali, sebagaimana yang digambarkan dalam Rajah 1 di atas, entiti yang perlu difahami adalah hubungan manusia dengan alam jasmani yang berada di persekitarannya (digambarkan di bahagian bawah rajah tersebut). Berbeza dengan makhluk yang lain yang dibekali oleh Allah SWT dengan fitrah dan tabiinya, manusia adalah makhluk yang dibekali dengan *roh, qalb, akal, nafs* dan jasad. Dengan semua unsur yang dibekalkan Allah SWT ini, manusia mempunyai kemampuan untuk memahami tabii alam jasmani yang berada di sekitarnya untuk diurus dan ditadbir dengan sebaik-baiknya.

Allah SWT juga menerangkan tentang sifat tabii alam jasmani, dan tuntutan kepada manusia untuk memerhati, mencerap, mengkaji dan mengambil iktibar dan manfaat daripada fitrah fenomena alam jasmani ini seperti dalam surah al-Qamar (54: 49). Dalam ayat ini Allah SWT menyatakan tabii alam jasmani dan fitrahnya mempunyai kadar tertentu seperti suatu objek yang dilepaskan daripada sesuatu ketinggian mengambil masa tertentu untuk jatuh ke bumi.

Seterusnya Allah SWT menyatakan tentang keseimbangan tabii alam jasmani yang diciptakan-Nya seperti yang dinyatakan dalam surah al-Mulk (67: 3). Dalam surah Yaasiin (36: 40) Allah SWT menerangkan tentang pergerakan matahari dan bulan yang dilihat dari bumi, manakala dalam surah al-Anbiyaa (21: 30) Allah SWT menerangkan tentang asal usul permulaan kejadian alam angkasa raya. Allah SWT juga menamakan mereka yang memerhatikan fenomena kejadian malam dan siang dengan tadabbur dan sentiasa mengingati Allah SWT sebagai *ulul al-bab* sebagaimana firman-Nya dalam surah Ali ‘Imran (3: 190 & 191).

Ahli sains yang memahami kejadian fenomena air hujan yang menumbuhkan tumbuh-tumbuhan di bumi, yang memahami geologi tentang gunung-ganang, yang menguasai ilmu tentang kemanusiaan dan bintang liar dan binatang ternak dan patuh kepada perintah Allah digelar oleh Allah SWT sebagai *ulama’* sebagaimana firman-Nya dalam surah Faathir (35: 27 & 28).

Dalam ayat di atas (Ali ‘Imran (3: 190 & 191)), Allah SWT menyebut orang yang memerhati dan mencerap tabii alam jasmani tersebut dengan kalimah ‘*orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri atau duduk atau dalam keadaan berbaring’* sambil berkata *“Ya Tuhan kami, tiadalah Engkau menciptakan ini dengan sia-sia. Maha Suci Engkau, maka peliharalah kami dari seksa neraka”*. Maknanya dalam Islam, ilmu yang berhubung dengan memahami tabii alam jasmani, yakni yang dikenali hari ini sebagai ilmu sains amat penting dipelajari, tetapi ilmu sains tersebut mestilah yang tidak melupakan kita kepada tanggungjawab yang menciptakan tabii alam jasmani berkenaan, yakni Allah SWT. Dengan kata lain, Islam amat menyuruh umatnya menguasai sains dan teknologi, tetapi menguasai ilmu sains tidak boleh dilaksanakan sehingga melupai tanggungjawab kepada Allah SWT.

## Cabaran Pembangunan Modal Insan Di Era 4IR

Dalam perbincangan di atas ternyata insan dan humanoid adalah dua makhluk yang amat berbeza dari segi objektif mereka dijadikan. Perbezaan asasnya adalah insan adalah makhluk yang dijadikan untuk mengurus dan mentadbir manusia dan alam ini berteraskan kepada kemampuan yang diberikan Allah SWT; *roh, qalb, nafs, akal* dan *jasad*. Manakala humanoid adalah makhluk yang dibangunkan oleh manusia untuk membantu menjalankan tugas mereka sebagai khalifah Allah SWT. Humanoid tidak memiliki roh, qalb, dan nafs.

Humanoid melakukan sebarang tugas yang diberikan kepadanya berdasarkan kepada arahan semata-mata, manakala manusia melakukan tugas berdasarkan kepada sifat *ta'abud* (kehambaannya kepada Allah SWT), mempunyai gagasan dan wawasan, mampu merancang, mempunyai kemampuan untuk memberi makna dan membuat kesimpulan secara insani.

Manusia membangunkan sains sehingga mereka mampu memahami tentang fenomena kejadian alam semesta dan alam jagat raya. Mereka juga dapat memahami alam di skala nano yang membolehkan mereka memahami 'unsur zarah' yang amat kecil ini yang memungkin mereka menghasilkan bahan-bahan berfungsi dan termaju untuk kegunaan mereka. Mereka juga dapat memahami 'dunia kehidupan' di alam nano seperti sel, molekul, DNA, dan sebagainya di peringkat kehidupan sel ringkas. Dengan pemahaman ini mereka membangunkan teknologi untuk menggunakan kefahamn sains mereka.

Hasilnya, di era 4IR nanti (jangkaannya sekitar tahun 2030-2050 (Schwab, 2017)), para saintis dan teknologis akan dapat membina alat atau mesin yang dapat menggantikan fungsi manusia sebagaimana yang dibincangkan di atas. Apabila sudah ada mesin yang menggantikan tugas manusia di rumah kediaman sehinggalah ke robot yang berskala mega, membantu dalam setiap sektor pengangkutan, pertanian, perubatan dan kesihatan, kewangan, komunikasi dan sebagainya, apakah peranan manusia waktu itu? Di manakah fungsi manusia sebagai khalifah Allah SWT di bumi ini di waktu itu? Bolehkah tugas ini diserahkan kepada humanoid atau sistem robot yang lain?

Beberapa pandangan awal tentang kesan pembangunan sains dan teknologi tanpa pembangunan rohani telahpun diberikan oleh Harry Lewis (2006) melalui bukunya *Excellence without a Soul*. Beliau mempersoalkan sistem pendidikan di universiti di Amerika Syarikat yang terlalu mementingkan kecerdasan intelektual (sains dan teknologi) sehingga mengabaikan kecerdasan emosi dan rohani. Ulasannya juga telah diberikan oleh Poul Vitz (2009) terhadap buku yang ditulis oleh Lewis (2006) ini. Vitz (2009) juga berpendapat pendidikan tanpa pembangunan rohani (*soul*) hanya akan melahirkan insan ekstrem sekularisme yang buta budaya, tradisi dan agama. Melahirkan insan individualistik yang lebih mementingkan dirinya sehingga mengabaikan

tanggungjawab mereka dengan masyarakat. Menuntut hak kebebasan sehingga melanggar nilai-nilai insani yang murni.

## Kesimpulan

Pembangunan sains dan teknologi yang bertujuan menjadi alat untuk membantu manusia menjalankan tanggungjawab adalah suatu kebaikan. Tetapi membangunkan sains dan teknologi untuk membangunkan alat yang akan menggantikan peranan manusia adalah suatu kesilapan dankesalahan yang besar. Menyedari tentang cabaran besar dalam pembangunan modal insan yang merangkumi pembangunan *roh, qalb, nafs*, akal dan jasad di era 4IR, dan menyedari juga tentang peranan manusia sebagai khalifah Allah menjadi semakin mencabar, kita dapat simpulkan cabaran pembangunan modal insan di era 4IR berdasarkan kepada hakikat berikut,

- Tidak ada dua manusia yang mempunyai ilmu, cara berfikir, perasaan, rasa hati dan cita rasanya yang sama, tetapi semua humanoid mempunyai sifat yang sama dan boleh dihasilkan dengan banyak secara seiras.
- Humanoid tidak akan tua, tetapi manusia akan menjadi tua, lemah dan tidak bermaya.
- Humanoid tidak perlu kepada makan dan minum untuk dapatkan tenaga untuk 'hidup', tetapi manusia amat memerlukan makan, minum dan kesihatan yang baik untuk hidup.
- Humanoid tidak perlu kepada qada hajat (ke bilik air untuk membuang kumbahan), tetapi manusia mesti mengeluarkan sisa-sisa makanan yang berlebihan yang tidak diperlukan oleh badannya.
- Humanoid hanya dapat menerima maklumat yang diberikan kepadanya, tetapi manusia dapat memberikan pentafsiran dan makna kepada maklumat yang diterimanya.
- Humanoid bertindak di atas perintah yang diperintahkan kepadanya, tetapi manusia bertindak di atas keluhuran budi pekerti dan wawasan yang dipandu hati nurani.
- Humanoid akan 'mati' sekiranya tidak diberikan bekalan elektrik, manusia akan mati sekiranya 'jiwa'nya kosong.
- Humanoid bertindak di atas arahan yang diberikan kepadanya, tetapi manusia bertindak di atas pemikiran yang waras yang dipandu dengan kebenaran.
- Humanoid tidak mungkin lupa dan khilaf, tetapi lupa dan khilaf adalah sebahagian daripada sifat manusia.
- Humanoid tidak menipu dan perasuah, tetapi manusia adalah makhluk yang terdedah kepada penipuan dan rasuah.
- Humanoid tidak dilahirkan sebagai khalifah Allah SWT, tetapi manusia bertanggungjawab dengan Allah SWT di atas segala tindakannya.
- Humanoid membantu manusia untuk menjalankan tugas mereka sebagai khalifah Allah, tetapi manusia memerlukan panduan dari Ilahi dan Rasulullah SAW untuk menjadi pengurus dan pentadbir yang baik di bumi ini.

Dengan demikian, menggantikan sepenuhnya peranan manusia kepada humanoid adalah satu kesalahan yang besar kerana melarikan diri daripada menjalankan tugas sebagai khalifah

Allah SWT di bumi ini. Salah seorang saintis kontempori yang terkenal di abad ini, Isaac Einstein pernah menyebut (2018),

> *"Science without religion is blind, religion without science is lame."*
> "Sains tanpa agama buta, agama tanpa sains tempang"
> *"I fear the day that technology will surpass our human interaction, the world will have a generation of idiots"*
> "Saya bimbang apabila tiba masanya teknologi melampaui interaksi manusia, dunia akan mempunyai genarasi Pandir"

**Penghargaan**

Penulis ingin mengucap setinggi-tinggi penghargaan kepada Universiti Kebangsaan Malaysia yang membolehkan kertas ini ditulis di bawah pembiayaan dana penyelidikan DPP-2018-001 dan STEM-2014-002.

**Rujukan**

<u>Catatan</u>

Semua terjemahan al-Qur'an dalam rencana ini dirujuk kepada Tafsir Pimpinan Ar-Rahman oleh Abdullah Basmeith (2010), Tafsir Pimpinan Ar-Rahman kepada Pengertian Al-Qur'an, Kuala Lumpur Darul Fikir yang mendapat keizinan daripada Jabatan Kemajuan Islam Malaysia.

Abdullah Basmeith, 2010. *Tafsir Pimpinan Ar-Rahman kepada Pengertian Al-Qur'an*. Kuala Lumpur, Darul Fikir.

Einstein A., 2018. Wise Albert Einstein Quotes (Words Of Wisdom), *400 Albert Einstein Quotes That Will Move (And Surprise You)*; http://wisdomquotes.com/albert-einstein-quotes/ dilayari pada 10 Oktober 2018.

Fukuyama, F., 2008. *The Fall of America, Inc*. dalam Newsweek, 13 Oktober. m.s. 24-28

Greider, W., 1998. *One World Ready or Not: The Manic Logic of Global Capitalism*. N. York, Simon & Schuster.

Hagger N., 2008. *The Rise and Fall of Civilizations*. London, John Hunt Publishings Ltd.

Lewis, H.R., 2006. *'Excellence without a soul – 'Does Liberal Education Have a Future?'*.

Medawar P., 1984. *The Limits of Science*, Oxford University Press, UK.

Mohd Yusof Hj Othman, 2016a. *Sains dari Perspektif al-Quran*. Bangi, Penerbit UKM.

Mohd Yusof Hj Othman, 2016b. *Pengenalan Sains Tauhidik*. Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka.

Ohmae, K, 1999. *The Borderless World – Power and Strategy in the Interlinked Economy*. N. York, HarperCollin Publishers.

Schwab, K., 2017. *The Fourth Industrial Revolution*. London, Penguin Random House. Philadelphia, USA, Public Affairs Pub.

Shaharir Mohamad Zain, 2000. *Pengenalan Sejarah dan Falsafah Sains*. Bangi, Penerbit Universiti Kebangsaan. Hlm 25.

Vitz P. C., 2009. *Excellence without a Soul: A Response to the Problem of the Modern University*, 24 Ogos. http://christianpsych.org/wp_scp/2009/08/24. Dilayari pada 20 Disember 2016.

# Kajian Tinjauan Kebolehupayaan Pengeluaran Tanaman Berkategorikan Buah-Buahan *Sunnah* di Malaysia

Asmaddy Haris, Aimi Fadzirul Kamarubahrin*, Siti Nurazira Mohd Daud,
Zurina Kefeli@Zulkefli, Nursilah Ahmad, Syadiyah Abdul Shukor & Nurul Aini Muhamed
*Pengarang perhubungan: aimi_fadzirul4@yahoo.com
*Fakulti Ekonomi dan Muamalat, Universiti Sains Islam Malaysia, 71800 Nilai, Negeri Sembilan, MALAYSIA*

**Abstrak**

Kadar kebergantungan jumlah import yang tinggi terhadap buah-buahan sunnah seperti kurma, buah tin, labu dan tembikai telah menyebabkan ketidakseimbangan dalam nilai perdagangan negara. Ini adalah disebabkan permintaan yang tinggi dari masyarakat Malaysia terutama dari penganut agama Islam di mana mereka merupakan golongan majoriti bagi penduduk di Malaysia dan penganut agama Islam juga mengamalkan sunnah Nabi Muhammad s.a.w dalam menjalani kehidupan seharian mereka. Disamping itu juga, kekurangan pengeluaran dan penghasilan tempatan terhadap buah-buahan berkategorikan makanan sunnah ini telah menyebabkan negara Malaysia sangat bergantung pada pengimportan buah-buahan ini. Oleh itu, tinjauan ini adalah bagi melihat potensi dan kebolehupayaan negara Malaysia dalam mengeluarkan produk pertanian tanaman berkategorikan buah-buahan sunnah seperti kurma, buah tin, labu dan tembikai. Kajian tinjauan ini menggunakan kaedah analisis dokumen dan pemerhatian. Tanaman pokok berkategorikan buah-buahan ini sangat membantu dalam melestarikan alam sekitar. Kerana tanaman buah-buahan sunnah ini mempunyai banyak manfaat kepada manusia dan juga alam sekitar sebagaimana yang telah dinyatakan di dalam Al-Quran dan juga Hadis.

Kata kunci: Kebolehupayaan; Tanaman; Buah-buahan; Sunnah; Alam sekitar

© 2018 Diterbitkan oleh HADHARI-UKM

## Pendahuluan

Malaysia merupakan sebuah negara yang mengalami iklim yang panas dan lembap sepanjang tahun, disebabkan ia terletak pada kawasan Khatulistiwa. Iklim yang stabil sepanjang tahun ini membolehkan penanaman pelbagai jenis tanaman buah-buahan, yang dinamakan buah-buahan tropika. Buah-buahan di Malaysia boleh dikelaskan kepada 2 kategori, iaitu buah-buahan bermusim dan tidak bermusim. Sebahagian daripadanya ditanam secara komersial untuk nenambahkan hasil pendapatan negara, dan sebahagian lagi adalah ditanam untuk keperluan penduduk tempatan, dan ini dikenali sebagai buah-buahan tempatan (Poorni, 2010). Antara buah-buahan yang biasa ditanam di Malaysia ialah pisang (*Musa spp*), durian (*Durio zibethinus L*.), nangka (*Artocarpus heterophyllus Lam*.), Manggis (*Garciniamangostana L*.), pepaya (*Carica papaya L*.), nanas (*Ananas comosus L*.), pitaya (*Hylocereus spp*.), pomelo (*Citrus maxima [Burm.] Merr*.), rambutan (*Nephelium lappaceum L*.), dan tembikai (*Citrullus lanatus [Thunb] Matsum & Nakai*) (Hock Eng Khoo et al., 2016).

Malaysia merupakan sebuah negara yang mana majoriti penduduk menganut agama Islam, dan agama Islam juga merupakan agama rasmi bagi negara Malaysia (Wan Ahmad Fauzi Wan Husain, 2017). Umat Islam berpegang pada kitab Al-Quran dan ajaran para Rasul. Ajaran para Rasul menjadi rujukan umat Islam dan setiap perkara yang dilakukan pasti mendahului *sunnah* Nabi Muhammad s.a.w dalam menjalani kehidupan. Tidak mengira sama ada dari segi perbuatan sehinggalah kepada pemakanan yang telah di titik beratkan oleh Nabi Muhammad s.a.w. Pemakanan *sunnah* telah menjadi perkara yang rutin bagi umat Islam yang sentiasa ingin mencontohi sifat dan keperibadian Nabi Muhammad s.a.w. Baginda Rasulullah s.a.w sentiasa memberikan panduan melalui Hadis yang di sampaikan oleh para sahabat terdahulu dan setiap apa yang di makan oleh Nabi Muhammad s.a.w adalah sentiasa mengenai makanan terbaik bagi kesihatan tubuh badan manusia seperti buah-buahan *sunnah* iaitu buah kurma, tembikai, labu dan buah tin. Namun begitu, buah-buahan ini amat jarang dilihat tanamanya di negara Malaysia oleh kerana faktor asal tanaman ini adalah berasal dari Timur Tengah. Oleh itu, disebabkan permintaan yang tinggi dan kekurangan pengeluaran tempatan telah menyebabkan negara Malaysia bergantung dengan mengimport buah-buahan *sunnah* ini.

Walau bagaimanapun, hasil kajian saintifik dan penyelidikan yang dilakukan mendapati bahawa tanaman buah-buahan *sunnah* adalah boleh untuk di tanam di negara Malaysia dan terdapat beberapa kes di laporkan mengenai kejayaan tanaman buah-buahan *sunnah* ini di Malaysia Namun begitu, tanaman yang dilakukan hanyalah berskala kecil dan sederhana dan tidak mampu untuk memenuhi tuntutan komersial yang tinggi terhadap buah-buahan *sunnah* ini. Oleh itu, kajian tinjauan ini adalah bagi melihat potensi dan kebolehupayaan negara Malaysia dalam mengeluarkan produk pertanian tanaman berkategorikan buah-buahan *sunnah* seperti kurma, buah tin, labu dan tembikai. Kertas ini dibahagikan kepada beberapa bahagian. Bahagian kedua membincangkan secara ringkas permasalahan kajian. Bahagian ketiga membincangkan kajian literatur. Bahagian ke empat menjelaskan metodologi kajian. Bahagian kelima membentangkan hasil kajian, manakala bahagian ke enam merumuskan hasil kajian dan bahagian ketujuh adalah penghargaan.

## Permasalahan Kajian

Jumlah import negara Malaysia terhadap produk berkategorikan buah-buahan *sunnah* seperti kurma, buah tin, labu dan tembikai adalah tinggi dan jumlah ini meningkat setiap tahun. Ini adalah disebabkan permintaan yang tinggi dari masyarakat Malaysia terutama bagi umat Islam yang mana merupakan golongan majoriti bagi penduduk di Malaysia. Umat Islam di Malaysia mengamalkan *sunnah* Nabi Muhammad s.a.w bagi memperoleh syafaat di akhirat kelak. Ini dengan jelas bahawa kepercayaan umat Islam terhadap pengamalan *sunnah* Nabi Muhammad s.a.w melalui Al-Quran di dalam surah Al-Ahzab ayat 21 yang menyatakan:

"*Sungguh, telah ada bagi kalian pada diri Rasulullah suri teladan yang baik, yaitu bagi barang siapa yang mengharap (pertemuan dengan) Allah dan Hari Akhir, serta banyak mengingat Allah*."
(Al-Quran: Al-Ahzab: 21).

Selain itu, Nabi Muhammad s.a.w juga berpesan di dalam hadis yang menyatakan mengenai kepentingan untuk mengamalkan *sunnah* baginda iaitu:

"*Sungguh, barang siapa hidup sepeninggalku, dia akan mendapati perselisihan yang banyak. Maka dari itu, wajib atas kalian mengamalkan sunnahku dan sunnah khulafa'ur rasyidin yang mendapat petunjuk. Berpegangteguhlah padanya dan gigitlah dia dengan gigi geraham kalian. Waspadailah perkara-perkara baru dalam agama, karena setiap perkara baru dalam agama adalah bid'ah, dan setiap bid'ah adalah kesesatan*."
(Hadis Riwayat Abu Dawud: 4607)

Oleh itu, umat Islam di Malaysia seperti dituntut oleh Allah S.W.T di dalam ayat Al-Quran dan hadis yang dinyatakan untuk mencontohi segala sifat dan perbuatan Nabi Muhammad s.a.w sehinggalah terhadap aspek pemakanan yang di ambil oleh baginda Nabi Muhammad s.a.w. Namun begitu, di sebalik permintaan yang tinggi terhadap buah-buahan *sunnah* ini, kekurangan pengeluaran tanaman tempatan secara skala besar bagi produk buah-buahan berkategorikan *sunnah* ini menyebabkan negara Malaysia berterusan bergantung dengan mengimport buah-buahan *sunnah* berkenaan. Namun begitu, hasil penemuan saintifik dan kajian lapangan yang dilakukan di beberapa buah negeri di Malaysia mendapati bahawa buah-buahan berkategorikan *sunnah* ini boleh ditanam dan mampu untuk mengeluarkan hasil buah. Oleh itu, kajian ini akan meninjau kebolehupayaan negara Malaysia dalam mengeluarkan produk pertanian tanaman berkategorikan buah-buahan *sunnah*.

## Kajian Literatur

### *Pokok Kurma*

Pengetahuan mengenai sejarah evolusi dari tanaman pokok kurma telah meningkat secara mendadak sejak beberapa tahun kebelakangan ini. Sejarah pokok kurma masih jauh lebih dikenali di Timur Tengah dan Mesir berbanding di rantau lain, dan Timur Tengah merupakan tempat di mana tanaman pokok kurma berasal (Tengberg, 2012; Terral et al., 2012). Tanaman pokok kurma adalah tanaman yang tumbuh di kawasan negara yang beriklim panas. Buah kurma (*Phonix Dactylifera L.*) adalah antara tanaman buah utama di Timur Tengah dan telah berzaman digunakan sebagai makanan asasi oleh masyarakat di Timur Tengah (Aimi Fadzirul et al., 2018; Asmaddy et al., 2017; Mohd Anim Hosnan, 2011). Tanaman pokok kurma dipanggil "*nakhl*" dan buah kurma dipanggil "*tamr*" di dalam bahasa Arab. Buah kurma (*Pheonix dactylifera L.*) tergolong dalam

keluarga *Arecaceae* (*syn. Palmaceae*), dan *Phoenix* mengandungi 12 jenis spesies. Buah kurma adalah spesies yang paling penting dari segi nilai komersial dan penggunaan kepada manusia.
Buah kurma merupakan salah satu buah yang penting bagi seorang muslim kerana mengikut *sunnah* Nabi Muhammad s.a.w (iaitu mengamalkan atau makan apa yang dimakan atau diminum oleh Nabi Muhammad s.a.w). Selain itu juga, Allah S.W.T berfirman di dalam Al-Quran bahawa:
"*Di dalam kedua-duanya (syurga) juga terdapat buah-buahan serta pohon kurma dan delima*,"
(Al-Quran: Surah al Rahman: Ayat 68).

Terdapat satu hadis Nabi Muhammad s.a.w yang menyatakan bahawa:
"*Buah kurma adalah buah yang datang dari syurga*"
(Hadis Riwayat Al-Tirmidhi: No.2068)

Jelas dinyatakan di dalam Al-Quran dan Hadis bahawa tanaman pokok kurma mempunyai *baraqah* ke atas umat manusia dan juga bumi. Buah kurma telah dikenal pasti sebagai makanan yang sangat berkhasiat dengan banyak faedah dan berfungsi untuk kesihatan manusia. Buah kurma telah dikaji berkaitan dengan komposisi proksimat, mineral dan fitokimia, dan terdapat beberapa penulis telah mengkaji berkenaan dengan nilai buah kurma sebagai makanan yang sihat (Al-Farsi & Lee, 2008; Vayalil, 2012). Buah kurma kaya dengan beberapa vitamin, mineral dan serat. Ia mengandungi minyak, kalsium, sulfur, besi, kalium, fosforus, mangan, tembaga dan magnesium. Penggunaan buah kurma juga boleh memberi kelegaan dari sembelit, gangguan usus, masalah jantung, anemia, cirit-birit, kanser perut dan banyak lagi keadaan lain. Ia juga dikenal pasti sebagai antioksidan dan anti-mutagenik dan mampu untuk mengurangkan penyakit jantung (Ismail et al., 2006).

***Pokok Tin***

Pokok tin atau nama saintifik *Ficus carica* merupakan sejenis buah daripada keluarga *Moraceae* (Vallejo et al., 2012). Ia merupakan tumbuhan yang didapati natif dari kawasan Asia Barat. Terdapat pelbagai jenis pokok tin yang ditanam. Brown Turkey adalah jenis terbaik yang mempunyai kulit coklat kemerahan, isi berwarna merah dan rasa manis. Kulit luar buah tin sangat lembut dan nipis. Pokok tin ini dapat di kesan atau di temui dalam sejarah di sebut di dalam Alkitab dan tulisan-tulisan kuno yang lain. Mereka telah mula menanam pokok tin di Egypt Mesir. Mereka menyebarkan ke ancient Crete dan kemudian seterusnya, sekitar Sebelum Masihi (SM) abad ke-9, ke Greece purba, di mana ia menjadi makanan ruji dalam diet tradisional. Kebanyakan buah tin ditanam dikawasan Mediterranean seperti Turki, Iran dan Mesir dan juga beberapa negara seperti Portugal, Sepanyol dan Greece. Kini telah dikormesialkan dan berkembang di Amerika Syarikat, Argentina dan Australia (Wojdyło et al., 2016). Penanaman pokok Tin telah mula diusahakan di kawasan yang beriklim tropika termasuk kawasan Asia Tenggara iaitu Malaysia, Thailand dan Indonesia. Buah tin merupakan buah yang sangat istimewa kerana merupakan buah yang disebut didalam Al-Quran didalam surah At-Tin ayat pertama yang berbunyi:

"*Demi buah tin dan zaitun*".

(Al-Quran: Surah At-Tin: Ayat 1)

Nama buah tin juga tersemat didalam satu hadis Nabi Muhammad s.a.w yang berbunyi:

"*Sekiranya aku katakan, sesungguhnya buah yang turun dari syurga maka aku katakan inilah buah (tin), sesungguhnya buah syurga tiada keraguan*.

(Hadis Riwayat Abu Darba; Suyuti)

Jelas dinyatakan di dalam Al-Quran dan Hadis bahawa tanaman pokok tin mempunyai *baraqah* ke atas umat manusia dan juga bumi. Buah tin telah dikenal pasti sebagai makanan yang sangat berkhasiat dan mempunyai banyak faedah dan berfungsi sebagai kesihatan manusia. Ibn al-Qayyim juga mengatakan bahawa buah tin lebih berkhasiat berbanding dengan buah-buahan yang lain. Ibn al-Qayyim juga menyatakan bahawa memakan buah tin yang segar boleh menghalang perkembangan urotoksisitas (kualiti air kencing) dan boleh membersihkan buah pinggang dan pundi kencing. Buah tin yang segar adalah lebih sihat dan lebih baik daripada buah tin yang kering dan boleh memberi manfaat kepada tekak dan dada. Beliau menyebutkan bahawa buah tin kering bermanfaat untuk saraf dan memakan buah tin kering dan dicampur dengan badam dan walnut ketika perut kosong pada waktu pagi adalah sangat bermanfaat dalam membuka saluran pencernaan (tiub yang berjalan melalui badan, dari mulut ke akhir usus besar). Buah tin mempunyai potensi yang sangat besar kepada manusia dan juga tanah di bumi.

***Buah Labu***

Buah labu (*Cucurbita moschata*) adalah sejenis buah yang bulat, dengan kulit yang licin, sedikit mengerutu dan berwarna kuning dan oren. Kulit buah labu yang tebal mengandungi buah dan biji. Tanaman buah labu adalah berasal dari Amerika Utara. Bukti tertua berkenaan penemuan buah labu adalah bertarikh antara 7000 dan 5500 sebelum masihi (SM), di peroleh di negara Mexico (The Pumpkin Patch, 2015). Setelah itu, buah labu ditanam ke Argentina dan Chile dan seterusnya merebak ke benua Eropah, Asia dan Amerika Barat (Yadav et al., 2010). Buah labu terdiri daripada kira-kira 25 jenis spesies, yang sebahagiannya penting sebagai sumber ekonomi, seperti *Cucurbita maxima, Cucurbita moschata* dan *Cucurbita pepo* (Mayor et al. 2007). Buah labu adalah sumber pemakanan yang baik kerana mempunyai banyak nutrien penting, termasuk kalsium, vitamin C, folat dan serat (CDC, 2011). Selain itu juga, labu mengandungi polisakarida, protein dan peptida, asid benzoik para-amino, sebatian fenolik, terpenoid dan sterol (Kuhlmann et al., 1999). Labu terbukti secara perubatan sebagai sumber mengurangkan risiko kanser prostat, melindungi terhadap radang sendi, mengurangkan kedutan pada wajah, merangsang fungsi ginjal dan lain-lain. Buah labu juga merupakan salah satu sumber yang tersenarai sebagai makanan *sunnah* seperti yang dinyatakan di dalam Al-Quran dan Hadis:

"*Kami tumbuhkan untuknya (untuk melindunginya) pokok daripada sejenis labu*."

(Al-Quran: Surah As-Saffat 37:146)

Diriwayatkan daripada Anas bin Malik r.a. menceritakan: Seorang tukang jahit menjemput Rasulullah s.a.w untuk menikmati makanan yang dimasaknya. Anas menceritakan,

*"Lalu aku pergi bersama Rasulullah s.a.w. Dihidangkan kepada Baginda; roti, kuah sup bersama labu dan qadid. Aku melihat Nabi Muhammad s.a.w mencari-cari labu di sekitar (makanan dalam) talam, Anas berkata, sejak hari itu berterusanlah aku menyukai labu"*

(Riwayat al-Bukhari, Kitab al-Buyu: No. 5379).

Jelas dinyatakan di dalam Al-Quran dan Hadis bahawa tanaman buah labu mempunyai *baraqah* ke atas umat manusia dan juga bumi. Buah labu telah dikenal pasti sebagai makanan yang sangat berkhasiat dan mempunyai banyak faedah dan berfungsi sebagai kesihatan manusia. Buah labu dianggap sebagai memberi manfaat kepada kesihatan kerana ia mengandungi pelbagai komponen aktif biologi seperti polysaccharides, para-amino benzoic acid, fixed oils, sterols, proteins and peptides. Buah-buahan adalah sumber karotenoid yang baik dan mempunyai asid gamma-aminobutyric Biji buah labu dinilai kerana mempunyai kandungan protein yang tinggi dan jumlah kandungan asid lemak penting seperti asid linoleik (Yadav et al., 2010). Selain itu, buah labu juga memberi manfaat kesihatan seperti mampu untuk memberikan penglihatan yang tajam, mengurangkan berat badan, mengurangkan kolesterol, mengurangkan risiko kanser, melindungi kulit dan meningkatkan sistem imun (Klein, 2014). Buah labu adalah kaya dengan karotena, vitamin, mineral, serat pemakanan, pektin dan beberapa kandungan yang bermanfaat untuk kesihatan manusia (Djutin 1991).

***Buah Tembikai***

Tembikai (*Citrrullus lunatus*) adalah sejenis buah-buahan popular dari keluarga Cucurbitaceae yang sangat popular diseluruh dunia sebagai buah yang diminati oleh pelbagai peringkat golongan masyarakat. Tanaman buah tembikai berasal dari kawasan benua Afrika sebelum diperluaskan penanamannya di kawasan Mediterenean dan kini di kawasan benua Asia serta seluruh dunia. Buah tembikai telah ditanam di Afrika selama lebih dari 4000 tahun. Benih dan bahagian tumbuhan yang terdapat di makam Mesir menunjukkan bahawa tembikai ditanam secara meluas di lembah Nil sebelum tahun 2000 SM. Negara China merupakan pengeluar utama tembikai dunia dengan penanaman seluas 1.83 juta hektar dan meenghasilkan sebanyak 66.23 billion tan metrik diikuti dengan negara Turki seluas 150,000 hektar dan Iran 135,962 hektar (Mohd Anim Hosnan, 2015).

Tanaman buah tembikai adalah buah-buahan yang tumbuh setiap tahun. Buah tembikai adalah bulat, bujur atau memanjang dengan saiz biasanya antara 1.5 hingga 15 kg. Kulitnya berwarna hijau gelap dengan pelbagai corak. Isi dalamannya berkisar dari putih, hijau, kuning, oren hingga merah, walaupun para pengguna mengaitkan kualiti dalaman dengan merah, merah jambu atau kuning, selain rasa yang manis (Kyriacou, M.C et al., 2018). Tembikai secara meluas ditanam dan dimakan di seluruh dunia adalah buah yang terkenal dan penting kepada manusia dan juga haiwan (Liu, L et al., 2018; Rubatzky, 2001; Wehner et al., 2001). Buah tembikai juga terkenal sebagai salah satu sumber rujukan bagi perubatan dalam agama Islam.

Menurut Ibn Qayim Al Jawziyyah dalam buku perubatan *sunnah*, Nabi Muhammd s.a.w memakan buah tembikai Bersama dengan buah kurma untuk mengimbangi kesan makanan ini, kurma panas dan lembab, manakala tembikai pula sejuk dan basah. Sementara itu, Aishah r.a menceritakan bahawa:

"*Nabi Muhammad s.a.w memakan tembikai bersama dengan kurma*".

(Hadis Riwayat Abu Daud dan Al-Tirmidhi)

Di dalam Hadis Tirmidhi dan riwayat yang lain, ada menjelaskan berkaitan perkara ini:
"*Kesan sejuk (tembikai) menghilangkan panas yang lain, dan panas seseorang menghilangkan kesan sejuk yang lain*."

(Hadith Al-Tirmidhi: 189: 2).

Nabi Muhammad s.a.w sangat menggalakan para sahabat dan memberi panduan kepada umat Islam tentang manfaat dan kebaikan buah tembikai (Ahmad, 2013). Buah tembikai adalah kaya dengan vitamin A dan C, asid folik, magnesium, zink dan pelbagaijenis galian yang lain adalah bermutu tinggi dalam perubatan. Tembikai juga dikenali sebagai *Citrrullus lunatus* amat mujarab untuk menyembuhkan pelbagai jenis penyakit antaranya sakit kepala, penyakit paru-paru dan masalah kulit. Jus tembikai juga memberi tenaga dan kekuatan dikalangan orang-orang tua serta memulihkan sistem tubuh yang lemah bagi mereka yang baru sahaja sembuh daripada penyakit atau menjalani pembedahan. Disamping itu, penyakit artritis, gout serta keracunan uremik berlaku akibat kehadiran asid urik yang berlebihan (Saiful Asyraf, 2016). Selain itu juga, jus tembikai boleh membantu menyembuhkan penyakit-penyakit ini dengan menghapuskan kesan-kesan toksik dalam tubuh. Kehadiran asid yang berlebihan dalam darah dapat diatasi dengan mengamalkan pengambilan jus tembikai kerana ia dapat bertindak membantu melancarkan pengaliran darah.

### *Tanaman Pokok Buah-Buahan di Malaysia*

Malaysia mempunyai hutan hujan tropika dengan pelbagai pokok buah-buahan. Pokok-pokok ini malar hijau dan tumbuh sepanjang tahun. Banyak pokok ini menghasilkan buah yang boleh dimakan untuk haiwan yang tinggal di dalam hutan dan beberapa buah ini juga digunakan sebagai sumber makanan, bahkan digunakan oleh masyarakat setempat dalam perubatan tradisional mereka (J. Kulip, 2003). Sejak berabad-abad yang lalu, manusia mula menyemai spesies tumbuhan yang berbeza untuk menuai buah-buahan yang boleh dimakan mereka sebagai sumber makanan. Di zaman dahulu, penanaman pokok buah-buahan hanya dilakukan dengan menanamnya di sebelah rumah atau sekitar kawasan perumahan. Oleh itu, buah-buahan dapat dikutip hasil dengan mudah apabila musim penuaian tiba. Setelah itu, ladang berskala besar telah diperkenalkan dan dimulakan bagi mengkomersialkan buah-buahan tropika akibat dari peningkatan permintaan pasaran.

Pada masa kini, banyak buah-buahan tropika telah dikomersialkan. Buah-buahan ini adalah pisang (*Musa spp*), durian (*Durio zibethinus L*.), nangka (*Artocarpus heterophyllus Lam*.), Manggis (*Garciniamangostana L*.), pepaya (*Carica papaya L*.), nanas (*Ananas comosus L*.), pitaya (*Hylocereus spp*.), pomelo (*Citrus maxima [Burm.] Merr*.), rambutan (*Nephelium lappaceum L*.), dan tembikai (*Citrullus lanatus [Thunb] Matsum & Nakai*) (Hock Eng Khoo et al., 2016). Walau bagaimanapun, dalam abad ini, beberapa tanaman buah-buahan yang sebelum ini kurang terdapat pengeluaran di dalam negara kini telah terdapat. Ini termasuk buah kurma (*Phoenix Dactylifera L*.), buah tin (*Ficus carica*), labu (*Cucurbita moschata*) dan tembikai (*Citrullus lanatus [Thunb] Matsum & Nakai*). Kesemua buah-buahan ini adalah merupakan buah-buahan yang pernah di makan oleh Nabi Muhammad s.a.w dan merupakan makanan *sunnah*. Tanaman pokok berkategorikan buah-buahan *sunnah* sememangnya terdapat di negara Malaysia. Namun begitu, jumlah dan skala pengeluaran yang dihasilkan tidak mampu untuk memenuhi permintaan dalam negara disamping faktor ketidak sesuaian dan serangan penyakit terhadap tanaman ini menyukarkan penjagaan dan pertumbuhan bagi tanaman berkategorikan buah-buahan *sunnah* di Malaysia. Oleh itu, kajian ini akan meninjau kebolehupayaan negara Malaysia dalam mengeluarkan produk pertanian tanaman berkategorikan buah-buahan *sunnah*.

## Metodologi

Kajian ini bersifat kualitatif iaitu menggunakan kaedah exploratory melibatkan kajian perpustakaan dan analisis dokumen. Kaedah kajian perpustakaan digunakan sebagai teorikal asas perbincangan awal mengenai dapatan kajian iaitu kebolehupayaan tanaman berkategorikan buah-buahan *sunnahi* di Malaysia. Kaedah ini berlaku dengan merujuk kepada bahan-bahan primer dan sekunder yang berkaitan dengan tajuk. Bahan bacaan seperti tesis, jurnal, kertas kerja, seminar, buku, artikel dan lain-lain lagi diperolehi dari beberapa sumber seperti Jurnal, Google Scholar, perpustakaan dan carian di laman sesawang. Penyelidik juga menggunakan kaedah dokumentasi.

Kaedah dokumentasi didefinisikan sebagai proses pengumpulan data dan fakta dengan menggunakan dokumen-dokumen yang berhubung dengan masalah yang akan dibincangkan dalam penulisan ini. Dokumen bererti bahan bertulis yang dapat memberikan pelbagai keterangan dan membantu dalam menghasilkan kajian ilmiah ini. Antara sumber kajian berbentuk dokumentasi seperti rekod institusi atau organisasi serta laporan atau rekod pentadbiran. Kajian terhadap dokumen adalah penting untuk memperolehi maklumat secara mendalam terhadap sesuatu perkara. Dan kaedah pemerhatian dilakukan dengan melihat situasi terkini berkaitan dengan penemuan-penemuan terhadap hasil dapatan kajian.

## Hasil Kajian

### *Kebolehupayaan Tanaman Pokok Kurma di Malaysia*

Secara lazimnya, tanaman pokok kurma dikaitkan dengan negara beriklim panas dan kering di Asia Barat seperti Arab Saudi, mesir, Turki, Iran dan Iraq. Namun begitu, hasil dari pemerhatian, temu bual dan analisis dokumen yang dilakukan. Tanaman pokok kurma juga mampu untuk tumbuh dan boleh mengeluarkan hasil di Malaysia. Terdapat beberapa lokasi tanaman pokok kurma di Malaysia seperti di Kelantan, Terengganu dan Johor dan ada di antaranya yang telah mengeluarkan hasil. Tanaman pokok kurma di Malaysia ini dilakukan secara kecil-kecilan. Kebanyakan pengusaha tanaman mengusahakan di sekitar kawasan rumah dan terdapat juga pengusaha yang mengusahakan secara perladangan sederhana. Menurut Agrohias (2015), terdapat seorang pengusaha di negeri Kelantan yang mengusahakan tanaman pokok kurma di belakang rumah dan telah mengeluarkan hasil. Pokok kurma yang ditanam sejak lebih 8 tahun itu telah mengeluarkan hasil yang lebat dan juga boleh di makan secara terus. Selain itu juga, hasil pemerhatian yang di lakukan di negeri Kelantan terdapat beberapa lokasi lain tanaman pokok kurma yang mula mengeluarkan hasil seperti pokok kurma yang di tanam oleh pihak berkuasa tempatan di sekita bandar Kota Bharu yang mana telah mencuri perhatian penduduk tempatan dengan berbuahnya pokok kurma tersebut. Pokok kurma yang di tanam sekitar bulan Disember 2008 itu adalah bertujuan bagi menaik taraf landskap pusat bandar tersebut. Sebanyak 37 pokok kurma yang di tanam dan terdapat 10 buah pokok yang telah berbuah pada tahun 2014. Menyedari potensi kurma sebagai tanaman komersial, kerajaan negeri Kelantan berhasrat untuk memperkenalkan pokok tersebut sebagai sumber ekonomi baru bagi petani di negeri berkenaan. Ia akan menjadi tanaman baru yang bakal menyumbang kepada pendapatan petani. Projek perintis tanaman kurma telah diusahakan di tanah seluas 8,000-meter persegi di Limbongan, Pasir Puteh sejak tiga tahun lalu dan kini mula mengeluarkan hasil. Benih anak pokok kurma diambil dari negara Thailand (Agrohias, 2015).

Hasil temu bual yang dilakukan terhadap seorang pengusaha tapak semaian pokok kurma di RPT Pengkalan Pegoh Seberang, Ipoh, Perak, iaitu En. Mohd. Syful Rizan Abd. Manap. Menurut beliau, pokok kurma mampu tumbuh subur dalam apa jua keadaan tanah melainkan tanah

liat. Beliau yang menjalankan tanaman kurma sejak tujuh tahun lalu itu berpendapat, cuaca panas dengan taburan hujan sederhana menjadikan iklim negara ini sesuai untuk tumbuhan oasis itu. Beliau menjalankan usaha penanaman pokok kurma menerusi pelbagai teknik percambahan biji kurma bagi mendapatkan benih yang sesuai. Melalui pelbagai eksperimen yang dilakukan, beliau akhirnya berjaya mencambahkan biji kurma dengan campuran kandungan tanah merah, tanah gambut dan pasir selain menggunakan baja organic. Disamping itu juga, pokok kurma tidak berbuah jika ditanam secara bersendirian dan perlu ditanam secara berkelompok memandangkan tanaman itu terdiri daripada pokok jantan dan betina. Bunga daripada pokok berlainan jantina ini akan mengeluarkan debunga yang berbeza apabila mencapai umur antara dua hingga tiga tahun. Pendebungaan untuk menghasilkan buah kurma yang berkualiti, ia mesti 'disenyawakan' oleh tangan manusia dan bukannya menerusi agen pendebungaan lain seperti angin dan haiwan. Bagi memastikan proses ini berhasil, seorang petugas perlu memanjat pokok kurma betina dan 'mengahwinkan' debunga pokok itu dengan debunga jantan menerusi teknik sapuan tangan. Tandan bunga betina akan ditepuk-tepuk dan disapu dengan beberapa ranting bunga jantan. Menerusi cara ini, debunga betina akan disenyawakan secara semula jadi. Tidak banyak debunga jantan yang diperlukan untuk proses persenyawaan. Bunganya boleh disimpan di tempat yang kering untuk kegunaan berulang kali selagi debunganya masih ada, debunga pada satu dahan pokok kurma jantan boleh digunakan untuk proses pendebungaan kepada lebih 50 batang pokok kurma betina. Bunga pokok kurma jantan mengeluarkan debunga yang lebih halus berbanding betina. Pohon kurma jantan lebih tinggi dan berdaun keras berbanding pokok kurma betina yang lebih rendah dan mempunyai daun yang merendang ke tanah. Pokok kurma mempunyai jangka hayat sehingga 90 tahun, pokok kurma boleh berbuah selepas lima hingga tujuh tahun dialih tanam daripada beg poli ke tanah lapang (Syful Tamar, 2018).

Mengikut data perangkaan negara Malaysia, jumlah import dan eksport kurma di Malaysia seperti di tunjukan di dalam Jadual 1 yang mana jumlah import mempunyai jurang yang besar berbanding dengan jumlah eksport buah kurma. Malaysia merupakan negara pengimport buah kurma, dan ianya meningkat berkali ganda semasa bulan Ramadan (Mohd Anim Hosnan, 2015). Hal ini dapat dipastikan bahawa jumlah eksport produk buah kurma itu adalah datang dari penambahbaikan atau nilai tambah (*add value*) terhadap produk asli buah kurma. Melalui ini telah menyumbang kepada salah satu produk pengeluaran negara melalui *add value* terhadap buah kurma.

Jadual 1**:** Jumlah Import dan Eksport Kurma Malaysia.

| **Import dan Eksport (Ribu tan)** | **2010** | **2011** | **2012** | **2013** | **Jumlah** |
|---|---|---|---|---|---|
| **Import** | 17,980 | 16,236 | 20,394 | 19,421 | **74,031** |
| **Eksport** | 4,268 | 3,906 | 2,430 | 1,654 | **12,258** |

Sumber: DOS (2014); FAO (2015)

Oleh itu, tanaman pokok kurma adalah dicadangkan dan perlu dilakukan penanaman berbentuk perladangan secara komersial bagi memperluaskan lagi sektor pengeluaran produk dalam negara di samping mampu untuk menjana sumber baharu terhadap ekonomi negara Malaysia melalui penghasilan dan pengeluaran kurma tempatan. Tidak hanya dengan mengeluarkan produk kurma yang telah melalui proses nilai tambah, tetapi tanaman pokok kurma yang menghasilkan buah ini juga mampu untuk menyediakan dan memenuhi keperluan dalaman negara. Kurma adalah buah-buahan *sunnah* yang mendapat permintaan yang sangat tinggi terutama oleh umat Islam di Malaysia. Oleh itu, tanaman pokok kurma harus di usahakan secara meluas melalui kerjasama dan bantuan dari agensi-agensi kerajaan dan juga syarikat swasta yang mana buah kurma tempatan ini akan dapat menjadi satu industry baru buah-buahan tempatan dan negara Malaysia tidak lagi bergantung pada pengimportan kurma melalui penghasilan dan pengeluaran buah kurma tempatan. Selain itu, kebolehupayaan tanaman kurma di Malaysia ini juga adalah hasil dari penemuan sains dan teknologi yang dilakukan terhadap kesesuaian tanah melalui kajian yang dilakukan oleh pihak MARDI. Penemuan hasil tinjauan yang dilakukan membuktikan bahawa negara Malaysia berkeupayaan dalam mengeluarkan tanaman dan menghasilkan kurma tempatan.

***Kebolehupayaan Tanaman Pokok Tin di Malaysia***

Penanaman pokok Tin telah mula diusahakan di kawasan yang beriklim tropika termasuk kawasan Asia Tenggara iaitu negara Malaysia. Pokok tin atau figs ini mula ditanam di Malaysia dan mendapat sambutan kerana ia merupakan pokok yang perlukan cahaya matahari dan suhu yang panas serta sesuai ditanam dikawasan tropika. Cara penanaman pokok tin ini Nampak mudah tetapi memerlukan penyelengaraan dan penjagaan yang betul kerana pokok tin ini adalah sensitif dan perlu diberi perhatian yang secukupnya sehingga menghasilkan buah. Di Malaysia, kaedah pembiakan menggunakan keratan batang, dan juga kaedah tut. Kaedah ini adalah lebih berpotensi menghasilkan baka yang serupa dengan induk dan peratus pertumbuhannya adalah lebih tinggi berbanding dengan biji benih. Ramai pengusaha sekarang mengunakan keratan batang atau tut (air layering) untuk menanam pokok tin kerana risikonya adalah rendah (Khadijah Salleh, 2016).

Menurut Agrohias (2015), terdapat seorang pengusaha tanaman pokok buah tin yang melakukan secara sampingan iaitu Encik Shahrul Nizam. Beliau telah mengusahakan tanaman pokok buah tin di sekitar kediaman beliau iaitu di Gua Semanggol, Perak. Uniknya pengusaha ini membiakkan pokok benih menggunakan kaedah tradisional iaitu pembiakan biji benih. Ratusan anak benih yang dihasilkan. Pokok hasil cambahan biji benih ini mengambil masa yang agak lama untuk pokok mengeluarkan buah iaitu hingga menjangkau 6 bulan lebih.

Hasil penemuan lain juga mendapati terdapat beberapa pengusaha yang menanam tanaman ini secara suka-suka dan mengkomersialkannya secara kecil-kecilan. Seperti di Besut, Terengganu seorang pengusaha telah menjalankan projek ini bermula sejak bulan Februari 2015. Kini terdapat

kira-kira 30 pokok Tin dari pelbagai spesis dan kesemuanya baka dari luar negara. Pohon Tin yang paling mahal berharga kira-kira RM 1600 sepokok diperolehi daripada negara Spanyol (Agrohias, 2015). Terdapat pengusaha tanaman pokok buah tin ini yang memasarkan benih atau anak pokok dan hasil buah secara *online*. Anak pokok yang dijual adalah berharga sekitar RM100 – RM400 mengikut jenis dan sepsis pokok.

Negara Malaysia telah mengorak langkah awal dalam mempelopori tanaman pokok buah tin ini. Sebagai contoh, negeri Perlis bakal menjadi pengeluar terbesar buah tin di Asia Tenggara apabila 16,000 batang pokok itu telah ditanam di kawasan seluas 10 hektar di tapak projek Segitiga Pertumbuhan Indonesia, Malaysia dan Thailand (IMT-GT) Chuping, Perlis. Projek penanaman buah itu diusahakan secara bersama antara kerajaan negeri dengan sebuah syarikat swasta di Pulau Pinang. Pokok tin mula ditanam sejak Disember 2016 dan sejak tempoh itu, buah berkenaan mendapat permintaan yang tinggi khususnya melibatkan negara anggota ASEAN. Malah, buah tin di ladang ini telah mula dituai sejak April tahun 2017. Purata buah tin yang dikutip di ladang projek itu adalah empat tan dalam tempoh sebulan. Manakala, harga pasaran buah tin di negara ini adalah sebanyak RM120 sekilogram (Kosmo, 2018).

Selain itu, data perangkaan negara Malaysia seperti di Jadual 2 menunjukan jumlah import dan eksport buah tin juga begitu ketara akibat dari kurangnya pengeluaran dari dalam negara. Jumlah import yang meningkat setiap tahun dan begitu ketara jumlahnya berbanding dengan jumlah eksport bagi buah tin. Hal ini jelas menunjukan bahawa perlunya keseimbangan bagi negara Malaysia dalam menghasilkan tanaman pokok tin berskala besar bagi memenuhi permintaan dalam negara di samping dapat membantu menjana sumber ekonomi yang baharu.

Jadual 2: Jumlah Import dan Eksport Buah Tin Malaysia.

| **Import and Eksport (Ribu tan)** | **2010** | **2011** | **2012** | **2013** | Jumlah |
|---|---|---|---|---|---|
| **Import** | 180 | 209 | 222 | 252 | **863** |
| **Eksport** | 18 | 19 | 21 | 35 | **93** |

Sumber: FAO (2017).

Justeru itu, hasil penemuan kajian ini menunjukan bahawa tanaman pokok tin mampu untuk ditanam dan menjana hasil yang lumayan bagi pengusaha tanaman buah-buahan tempatan. Disamping dapat memperoleh keberkatan dengan mengusahakan tanaman buah-buahan berkategorikan *sunnah*, pengusaha juga dapat menjana satu industri yang baharu di Malaysia dengan memperkenalkan tanaman buah-buahan berkategorikan *sunnah*. Oleh itu, galakan dan inisiatif yang sewajarnya adalah perlu digerakan oleh agensi-agensi kerajaan yang terlibat dalam mempelbagaikan lagi sumber pengeluaran dalam negara melalui tanaman pokok tin yang mampu memberi hasil yang positif. Semoga tanaman pokok tin ini akan berkembang menjadi salah satu sumber pertumbuhan ekonomi baharu kelak. Penanaman pokok tin di Malaysia masih lagi di tahap percubaan dan kebanyakan adalah sebagai hobi. Sehingga kini, belum ada kajian teknikal

mengenai tanaman pokok tin secara komersial di Malaysia. Pokok tin amat berpotensi untuk ditanam di Malaysia dengan adanya kajian lanjut oleh pihak penyelidikan.

***Kebolehupayaan Tanaman Buah Labu di Malaysia***

Di Malaysia terdapat dua jenis buah labu yang ditanam ia adalah dari jenis *Cucurbita moschata* dan *Cucurbita moschata Duchesne* (Margaret et al., 2016; Norshazila et al., 2014). Tanaman buah labu adalah sangat mudah dan pantas untuk berkembang, tempoh untuk menuai hasil adalah sekitar dua hingga tiga bulan. Tanaman buah labu adalah sangat digalakkan untuk ditanam di Malaysia (Mohd Anim Hosnan, 2017).

Di Malaysia, terdapat 138 hektar tanaman buah labu dengan pengeluaran 6,240 tan metrik pada tahun 2014 yang dianggarkan bernilai RM 7.3 juta (DOA, 2016). Negeri pengeluar buah labu utama di Malaysia ialah Johor, Terengganu, Kelantan dan Kedah (MARDI, 2014). Menurut Zaharah et al. (2006), kawasan ladang tanaman buah labu di Malaysia adalah sekitar 138 hektar, di mana buah labu ditanam di Kelantan (79.6 hektar), Terengganu (59.6 hektar) dan Johor (93.5 hektar). Seperti yang ditunjukkan dalam Jadual 1 di bawah adalah jumlah pengeluaran buah labu di Malaysia bagi tahun 2011 hingga 2015. Permintaan untuk buah labu semakin meningkat. Faktor utama yang menyumbang kepada permintaan yang tinggi adalah disebabkan kesedaran pengguna terhadap pengamalan gaya hidup yang sihat, kebimbangan terhadap apa yang di makan, dan faktor globalisasi rantaian bekalan makanan (Muhammad dan Masdek, 2018).

Data perangkaan di Jadual 3 jelas menunjukan jumlah pengeluaran labu di Malaysia bagi tahun 2011 hingga tahun 2015. Data jelas menunjukan bahawa negara Malaysia mempunyai pengeluaran labu yang tinggi setiap tahun. Namun begitu, pengeluaran ini secara jelas adalah bagi kegunaan dalam negara dan di jadikan sebagai produk skunder yang telah ditambah nilai melalui inovasi yang dilakukan terhadap produk buah labu. Oleh itu, penggalakan terhadap tanaman buah labu perlu menjadi tumpuan oleh agensi-agensi kerajaan dan syarikat swasta dalam mempromosi buah labu sebagai salah satu buah-buahan yang tersenarai dalam pemakanan *sunnah* serta mempunyai potensi dan kebolehupayaan untuk di tanam secara skala besar di Malaysia. Tindakan lanjut dari segi penyelidikan perlu dilakukan bagi melihat potensi buah labu secara menyeluruh dalam usaha mempelbagaikan sumber baharu ekonomi negara Malaysia.

Jadual 3: Jumlah Pengeluaran Labu di Malaysia.

| **Buah/Tahun** | **2011** | **2012** | **2013** | **2014** | **2015** | **Jumlah** |
|---|---|---|---|---|---|---|
| **Labu (Ribu tan metrik)** | 3,340 | 3,280 | 4,430 | 6,240 | 6,510 | **23,800** |

Sumber: DOA (2016).

***Kebolehupayaan Tanaman Buah Tembikai di Malaysia***

Keluasan tanaman buah tembikai di Malaysia adalah di anggarkan seluas 13,814 hektar dengan pengeluaran sebanyak 238,050 metrik tan (Rasmuna et al., 2016). Tembikai yang ditanam di Malaysia adalah bagi keperluan pasaran domestik dan juga pasaran eksport. Antara destinasi pasaran eksport buah tembikai dari Malaysia adalah negara Singapura, Hong Kong, China, Jepun dan juga ke beberapa negara Timur Tengah (Mohd Anim Hosnan, 2012). Tanaman tembikai di Malaysia memerlukan tempoh masa sekitar 65 - 75 hari untuk dituai bergantung kepada kaedah dan proses penanaman, cara pengurusan tanaman dan juga sedikit berkait dengan faktor cuaca. Tembikai (*Citrullus lanatus*) adalah buah yang terkenal di kalangan rakyat Malaysia. Buah tembikai berwarna merah dan kuning, kebanyakannya dipilih sebagai pencuci mulut dan boleh didapati sepanjang tahun di pasaran tempatan. Tembikai dalam nama saintifik yang dikenali sebagai *Citrullus lanatus* adalah tanaman buah-buahan di Malaysia dengan jumlah kawasan seluas 13,814 hektar (Rasmuna et al., 2016).

Untuk memenuhi permintaan penggunaan yang semakin meningkat di seluruh dunia, monokultur menjadi sistem penanaman utama untuk pengeluaran tembikai. Di Malaysia, kira-kira 11,270 hektar ditanam pada tahun 2009 menghasilkan 228,880 juta tan tembikai. Kebanyakan kawasan yang ditanam dengan tembikai ialah Rompin, Pahang (2,543 hektar) diikuti oleh Kluang, Johor (1,119 ha) dan Mersing, Johor (828 ha). Negeri-negeri lain yang menjalankan aktiviti menanam tembikai adalah Kelantan (1,006 hektar), Pahang (1,777 hektar) dan Terengganu (1,128 hektar) (FAMA, 2014). Pengeluaran tembikai di Malaysia adalah untuk kegunaa pasaran domestic dan antarabangsa, permintaan tembikai sepanjang tahun meningkat terutama sekali apabila tiba musim panas dan bulan puasa iaitu bulan bagi umat Islam berpuasa di siang hari. Kebanyakan tembikai dari Malaysia dieksport ke Singapura, Hong Kong dan Brunei (Mohd Anim Hosnan, 2015). Pengeluaran tembikai adalah untuk pasaran domestik dan eksport seperti yang ditunjukkan dalam Jadual 5 di bawah.

Jadual 4: Jumlah Import and Eksport Buah Tembikai.

| **Import and Eksport (Ribu tan)** | **2010** | **2011** | **2012** | **2013** | **Total** |
|---|---|---|---|---|---|
| **Import** | 1347 | 558 | 781 | 553 | 3239 |
| **Eksport** | 54977 | 50643 | 49591 | 50688 | 205,899 |

Sumber: FAO (2017).

Data perangkaan di Jadual 4 jelas menunjukan jumlah pengeluaran buah tembikai di Malaysia bagi tahun 2011 hingga 2015. Data jelas menunjukan bahawa negara Malaysia mempunyai pengeluaran buah tembikai yang tinggi setiap tahun. Namun begitu, pengeluaran ini adalah bagi kegunaan dalam negara dan sebahagian lagi di eksport ke luar negara setelah menjalani proses tambah nilai atau inovasi ke atas buah tembikai. Oleh itu, galakan dan motivasi terhadap tanaman buah tembikai perlu dijadikan tumpuan oleh agensi-agensi kerajaan dan syarikat swasta

dalam mempromosi buah tembikai sebagai salah satu buah-buahan yang tersenarai dalam pemakanan *sunnah* serta mempunyai potensi dan kebolehupayaan untuk di tanam secara skala lebih besar di Malaysia. Tindakan lanjut dari segi penyelidikan perlu dilakukan bagi melihat potensi buah labu secara menyeluruh dalam usaha mempelbagaikan sumber baharu ekonomi negara Malaysia dan seterusnya mampu meningkatkan pendapatan para pegusaha buah tembikai.

## Kesimpulan

Sebagai kesimpulan, negara Malaysia mempunyai potensi untuk menjadi peneraju dalam pengeluaran buah-buahan *sunnah*. Melihat kepada setiap aspek seperti ketersediaan projek dan ladang-ladang berskala sederhana dan hasil pengeluaran yang telah direkodkan setiap tahun, tanaman buah-buahan *sunnah* ini boleh dan berkeupayaan untuk ditanam di Malaysia. Usaha penyemaian anak pokok secara berkelompok dan sistematik perlu di lakukan oleh agensi-agensi kerajaan dalam usaha untuk memperbanyakan lagi baka atau anak pokok buah-buahan *sunnah* ini bagi tujuan projek tanaman berskala besar di setiap negeri. Disamping itu, penyelidikan yang berterusan terhadap kesuburan hasil buah yang dapat dituai tanpa perlu menunggu musim adalah perlu bagi memastikan pengeluaran buah-buahan *sunnah* tempatan tidak terganggu apabila permintaan yang semakin meningkat di dalam dan luar negara. Oleh itu, pihak berkuasa dan syarikat-syarikat korporat perlu memainkan peranan dalam menggalakan industry ini untuk menjadi sumber ekonomi baharu dan seterusnya menyumbang kepada peningkatan hasil pendapatan rakyat dalam usaha memajukan negara. Selain itu juga, tanaman pokok berkategorikan buah-buahan *sunnah* ini akan dapat menjaga alam sekitar yang mana berdasarkan ayat di dalam Al-Quran dan sumber Hadis yang menyatakan bahawa buah-buahan *sunnah* ini datangnya dari syurga. Oleh itu ia akan memberi banyak manfaat kepada manusia dan alam sekitar. Tanaman pokok berasaskan buah-buahan *sunnah* akan dapat memelihara alam sekitar dari tercemar kerana proses kitaran yang saling bergantungan tidak kira kepada manusia atau alam sekitar. Keupayaan negara Malaysia hasil dari bukti kajian tinjauan yang dilakukan terhadap tanaman berkategorikan buah-buahan *sunnah* sememangnya boleh dilaksanakan. Penyelidikan yang berterusan di masa akan datang di dalam sektor tanaman bersaskan buah-buahan *sunnah* ini akan menjadikan negara Malaysia sebagai tempat rujukan dan seterusnya akan dapat menarik para pelabur dalam mengembangkan ekonomi negara.

## Penghargaan

Kajian ini dibiayai oleh Kementerian Pengajian Tinggi Malaysia (KPT) di bawah Skim Geran Penyelidikan *Niche Research Grant Scheme* (USIM/NRGS_P6/FEM/52113/8406), Fakulti Ekonomi dan Muamalat, Universiti Sains Islam Malaysia.

## Rujukan

Agrohias. (2015). Pokok Tin. (Akses Online pada 4 Jun 2018). http://agrohias.blogspot.com/2015/08/pokok-tin-koleksi-rakan- rakan-dan-anak.html.

Ahmad. (2013). Tembikai Buah Kesukaan Rasulullah s.a.w. http://tintasufi313.blogspot.com/2013/10/tembikai-buah-kesukaan-rasulullah-saw.html. (Akses Online pada 5 Jun 2018).

Aimi Fadzirul Kamarubahrin, Muhammad Iqmal Hisham Kamaruddin, Asmaddy Haris, Siti Nurazira Mohd Daud, Zurina Kefeli @ Zulkefli, Nursilah Ahmad, Syadiyah Abdul Shukor, Nurul Aini Muhamed. (2018). Dates Palm Farming in Malaysia: Current Challenges and Future Baraqah. International Seminar on Islam & Science 2018. Contemporary Issues: Islam & Science. Chapter in Book:25. ISBN 9789674404383

Al-Farsi, M., Alasalvar, C., Al-Abid, M., Al-Shoaily, K., Al-Amry, M., & Al-Rawahy, F. (2007). Compositional and Functional Characteristics of Dates, Syrups, and Their By-Products. Food Chemistry, 104(3), pp.943-947.

Asmaddy Haris, Zurina Kefeli @ Zulkefli, Nursilah Ahmad, Siti Nurazira Mohd Daud, Nurul Aini Muhamed, Syadiyah Abdul Shukor & Aimi Fadzirul Kamarubahrin. (2017). Consumers' Intention to Purchase Dates: Application of Theory of Reasoned Action (TRA). Malaysian Journal of Consumer Family Economics, 20, pp.1-15.

CDC. (2011). Strategies to Prevent Obesity and Other Chronic Diseases: The CDC Guide to Strategies to Increase the Consumption of Fruits and Vegetables. Atlanta, U.S: Centers for Disease Control and Prevention (CDC). Department of Health and Human Services.Djutin,

K. E. (1991). Pumpkin: Nutritional Properties. Potatoes and Vegetables, 3, 25-26.

DOS. (2014). Total Import and Export Dates Fruit Malaysia. Putrajaya: Department of Statistics Malaysia (DOS).

DOS. (2014). Department of Statistics of Malaysia. Statistik Utama Pemasaran FAMA 2014. Lembaga Pemasaran Pertanian Persekutuan (FAMA). Kementerian Pertanian dan Industri Asas Tani.

DOA. (2016). Department of Agriculture Malaysia. Perangkaan Agromakanan 2015 (Buah-Buahan). Putrajaya: Department of Agriculture. Available [Online] at, http://www.data.gov.my/data/ms_MY/dataset/ bea7af36-8745-4a97-b9c5-99b52a4a866b/resource/608c2746-ee18-40ba-b044 74a62eebc10e/download/jad-3.4---bpam-2015---buah-buahan06-jun-2016.xlsx (Akses Online pada 16 Januari 2018).

FAMA. (2014). Statistik Utama Pemasaran FAMA 2014 (Edaran Umum). Selangor: Lembaga Pemasaran Pertanian Persekutuan (FAMA). Available [Online] at, http://www.fama.gov.my/documents/10157/f3d27dd0-f3a3-4d94-ac01-bf5dd08022ec (Akses Online pada 12 January 2018).

FAO. (2015). FAO Statistical Pocketbook 2015 (World Food and Agriculture). Rome: Food Agriculture Organization (FAO). Available [Online] at, http://www.fao.org/3/a-i4691e.pdf

(Akses Online pada 12 Januari 2018).

FAO. (2017). Food Agriculture Organization. (2017). Crops and livestock products: Pumpkin; Figs; Watermelons. http://www.fao.org/faostat/en/#data/TP. (Akses Online pada 30 Mei 2018).

Hock Eng Khoo, Azrina Azlan, KinWeng Kong and Amin Ismail. (2016). Phytochemicals and Medicinal Properties of Indigenous Tropical Fruits with Potential for Commercial Development. Volume 2016, Article ID 7591951, 20 pages. http://dx.doi.org/10.1155/2016/7591951.

Ismail, B., Haffar, I., Baalbaki, R., Mechref, Y., & Henry, J. (2006). Physico-Chemical Characteristics and Total Quality of Five Date Varieties Grown in United Arab Emirates. International Food Science and Technology, 41(8), pp.919-926.

J. Kulip. (2003). "An ethnobotanical survey of medicinal and other useful plants of Muruts in Sabah, Malaysia," Telopea, vol. 10, no. 1, pp. 81–98, 2003.

Khadijah Salleh. (2016). TANAMAN BUAH TIN. http://myagri.com.my/2016/03/tanaman-buah-tin/. (Akses Online pada 4 Jun 2018).

Klein, S. (2014). 8 Impressive Health Benefits of Pumpkin. Available [Online] at, https://www.huffingtonpost.com/2014/09/04/pumpkin-healthbenefits_n_1936919. html (Akses Online pada 12 April 2018).

Kuhlmann, H. K., Koetter, U., & Theurer, C. (1999). Sterol Contents in Medicinal Pumpkin (Cucurbita Pepo Convar. Citrullinina Var. Styriaca). In International Symposium of Cucurbits, 492, 175–178.

Kosmo. (2018). Perlis bakal pengeluar buah tin terbesar di Asia Tenggara. http://www.kosmo.com.my/negara/perlis-bakal-pengeluar-buah-tin-terbesar-di-asia-tenggara-1.601303. (Akses Online pada 4 Jun 2018).

Kyriacou, M.C, Daniel I. Leskovar, Giuseppe Colla, Youssef Rouphael. (2018). Watermelon and Melon Fruit Quality: The Genotypic and Agro-Environmental Factors Implicated. Scientia Horticulturae (2018), https://doi.org/10.1016/j.scienta.2018.01.032.

Liu, L., Shuhua Chen, Jun Zhao, Xing Zhou, Baoying Wang, Yunlong Li, Guoqiang Zheng, Jinbo Zhang, Zucong Cai, Xinqi Huang. (2018). Watermelon Planting is Capable to Restructure the Soil Microbiome That Regulated by Reductive Soil Disinfestation. Applied Soil Ecology (2018). https://doi.org/10.1016/j.apsoil.2018.05.004.

MARDI. (2014). Statistik Utama Pemasaran FAMA 2014 (Edaran Umum). Selangor: Lembaga Pemasaran Pertanian Persekutuan (FAMA). Available [Online] at, http://www.fama.gov.my/documents/10157/f3d27dd0-f3a3-4d94-ac01-bf5dd08022ec (Akses Online pada 12 January 2018).

Margaret Chan Kit Yoka, Seraphina Anak Dominic Gisong, Beatrice Anak Modon, Rogaya Rusim. (2016). Creating New Market in Integrated Agriculture Development Area in Samarahan, Sarawak, Malaysia – Case Study in the Supply Chain of Cucurbita sp. 10.1016/j.sbspro.2016.05.428.

Mayor, L., Moreira, R., Chenlo, F., & Sereno, A. M. (2007). Osmotic Dehydration Kinetics of Pumpkin Fruits using Ternary Solutions of Sodium Chloride and Sucrose. Drying Technology, 25(10), 1749–1758.

Mohd Anim Hosnan. (2015). Tembikai. http://animhosnan.blogspot.com/2012/10/tembikai-part-4.html. (Akses Online pada 5 Jun 2018).

Mohd Anim Hosnan. (2011). Kurma. Available [Online] at, http://animhosnan. blogspot.my/2011/04/kurma.html (Akses Online pada 11 January 2018).

Muhammad, R. M. & Masdek, N. R. N. M. (2016). Overview of Melon Industry in Malaysia. Selangor: Malaysian Agricultural Research and Development Institute (MARDI).

Norshazila, S., Irwandi, J., Othman, R. and Yumi Zuhanis, H. H. (2014). Carotenoid content in different locality of pumpkin (Cucurbita moschata) in Malaysia. International Journal of Pharmacy and Pharmaceutical Sciences ISSN- 0975-1491 Vol 6, Suppl 3, 2014.

Pintaud, J.-C., Ludeña, B., Aberlenc-Bertossi, F., Zehdi, S., Gros-Balthazard, M., Ivorra, S., Terral, J.-F., Newton, C., Tengberg, M., Abdoulkader, S., Daher , A., Nabil, M., Saro Hernández, I., González-Pérez, M.A., Sosa, P., Santoni, S., Moussouni, S., Si-Dehbi, F. and Bouguedoura, N. (2013). Biogeography Of The Date Palm (Phoenix Dactylifera L., Arecaceae): Insights On The Origin And On The Structure Of Modern Diversity. Acta Hortic. 994, 19-38. DOI: 10.17660/ActaHortic.2013.994.1. https://doi.org/10.17660/ActaHortic.2013.994.1.

Poorni. (2010). Buah-Buahan Tempatan. https://poorni1989.wordpress.com/2010/12/03/buah-buahan-tempatan/. (Akses Online pada 4 Jun 2018).

Rasmuna Mazwan Muhammad and Nik Rozana Nik Mohd Masdek. (2016). Overview of Melon Industry in Malaysia. Malaysian Agricultural Research and Development Institute, MARDI.

Rubatzky, V.E., (2001). Origin, distribution, and uses. In: Maynard, D.N. (Ed.), Watermelons: Characteristics, Production and Marketing. ASHS Press, Alexandria, pp. 21–26.Syful

Tamar. (2018). Pokok Kurma "Made in Malaysia". Available [Online] at, http://syfultamar.blogspot.my/. (Akses Online pada 11 Januari 2018).

Saiful Asyraf. (2016). Khasiat Dan Kelebihan Buah Tembikai. http://akhiasyraf.blogspot.com/2016/06/khasiat-dan-kelebihan-buah-tembikai.html.

(Akses Online pada 5 Jun 2018).

Tengberg M., (2012). Beginnings and early history of date palm garden cultivation in the Middle East. J. Arid Environ. 86: 139–147.

Terral J.-F., Newton C., Ivorra S., Gros-Balthazard M., de Morais C. T., et al., (2012). Insights into the historical biogeography of the date palm (Phoenix dactylifera L.) using geometric morphometry of modern and ancient seeds. J. Biogeogr. 39: 929–941.

Vallejo, F., Marín, J.G., Tomás-Barberán, F.A., (2012). Phenolic compound content of fresh and dried figs (Ficus carica L.). Food Chem. 130, 485–492. http://dx.doi.org/10. 1016/j.foodchem.2011.07.032.

Vayalil, P. K. (2012). Date Fruits (Phoenix Dactylifera Linn): An Emerging Medicinal Food. Critical Reviews in Food Science Nutrition, 52(3), pp.249-271.

Wan Ahmad Fauzi Wan Husain. (2017). Persetujuan Islam agama Persekutuan. https://www.bharian.com.my/node/289235. (Akses Online pada 5 Jun 2018).

Wehner, T., Shetty, N.V., Elmstrom, G.W., (2001). Breeding and seed production. In: Maynard, D.N. (Ed.), Watermelons: Characteristics, Production and Marketing. ASHS Press, Alexandria, pp. 27–76.

Wojdyło, A., Nowicka, P., Carbonell-Barrachina, Á.A., Hernández, F., (2016). Phenolic compounds, antioxidant and antidiabetic activity of different cultivars of Ficus carica L. fruits. J. Funct. Foods 25, 421–432. http://dx.doi.org/10.1016/j.jff.2016.06.015.

Yadav. M., Jain, S., Tomar, R., Prasad, G. B. K. S., & Yadav, H. (2010). Medicinal and Biological Potential of Pumpkin: An Updated Review. Nutrition Research Reviews, 23(2), 184–190.

Zaharah, A., Wan Azman, W. I., & Albahari, S. (2006). Planting of Pumpkin on Bris Soil. Buletin Teknologi Tanaman, 3, 35–42.

# Tuntutan Drama Islamik Patuh Syariah: Motif Visual Mior Hashim Manap Melalui Busana dan Solekan

Wawarah binti Saidpudin
wawarah@kuis.edu.my
*Fakulti Pengurusan dan Muamalah, Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor, Bandar Seri Putra, 43000 Kajang, Selangor, MALAYSIA*

**Abstrak**

Seseorang pengarah drama mempunyai kawalan yang sepenuhnya untuk menentukan motif elemen visual yang dikehendaki termasuklah pemilihan syot, kesan cahaya, komposisi dalam *frame*, pergerakan kamera, busana, solekan dan juga reka bentuk set penggambaran yang menyampaikan makna tertentu. Bagi drama Islamik motif elemen-elemen ini perlu mematuhi syariah Islam selari dengan mesej penyampaian dakwah tersebut. Maka, kajian ini bertujuan untuk memfokuskan motif visual Mior Hashim Manap dari segi elemen busana dan solekan yang mematuhi tuntutan syarak dalam menghasilkan drama Islamik patuh syariah. Kajian ini menggunakan kaedah analisis kandungan terhadap ketiga-tiga drama Islamik arahan Mior Hashim Manap yang disiarkan di TV Al-Hijrah bertajuk *Cinta Kun Fayakun*, *Warkah Cinta*, dan *Cinta dan Wahyu*. Kajian ini turut menemubual secara mendalam bersama Mior Hashim Manap, kru drama, pelakon, dan ahli akademik bagi membincangkan isu ini. Hasil kajian menemui Mior Hashim Manap berusaha untuk memenuhi tuntutan syarak dari segi busana dan solekan walaupun pelbagai cabaran yang dihadapi terutama makna dalaman pengarah yang berbeza daripada kru drama. Kesimpulannya untuk menghasilkan drama Islamik patuh syariah, busana dan solekan adalah salah satu elemen fizikal yang perlu dititik beratkan oleh pengarah dan kru drama selain daripada mesej dan jalan cerita dakwah yang mematuhi syarak. Tuntutan ini boleh direalisasikan sekiranya terdapat kerjasama dari pihak agamawan dan pengkarya seni dalam menerjemahkan mesej dakwah melalui drama seiring dengan motif dalaman pengarah yang bersandar kepada tanggungjawab sebagai hamba Allah SWT.

Kata kunci: Pakaian; Tatarias; Drama Islamik; Patuh syariah; Pengkarya seni; Menutup aurat

© 2018 Diterbitkan oleh HADHARI-UKM

## Pendahuluan

Hamzah (1996) menjelaskan drama Melayu di peringkat permulaan kewujudannya terkenal dengan istilah wayang kulit dan Mana Sikana (2006) turut menjelaskan bahawa ia merupakan drama tradisional Melayu yang pertama dan tertua yang kemudiannya diikuti dengan permainan Mak Yong yang menggunakan manusia sebagai watak utama. Kedatangan penjajah barat telah merubah dunia drama Melayu dengan wujudnya persembahan bangsawan yang berasal daripada wayang Parsi.

Saparman (1982) menjelaskan bahawa drama adalah lakonan dari sebuah skrip yang dilakonkan di khalayak ramai. Manakala Hamzah (1996) pula memberi penakrifan drama sebagai

suatu aksi yang dilakonkan di hadapan penonton melalui media persuratan dan elektronik untuk menyampaikan sebuah cerita termasuklah dialog, nyanyian, tarian dan lakonan. Drama yang ditulis itu mempunyai tujuannya, perlu dibangunkan unsur kemanusiaan di dalamnya, mempunyai hubungan yang dekat dengan penonton dan bentuknya dipengaruhi oleh zaman semasa (Mana Sikana 1985).

Drama juga berasaskan suatu peristiwa yang diolah daripada keadaan realiti ataupun hanya khayalan penulis semata-mata. Mana Sikana (2006) dan Said Halim (1988) turut menjelaskan bahawa drama merupakan lanjutan daripada skrip yang telah dihasilkan iaitu terjemahan teks ke pentas, kreativiti pengarahan, sistem lakonan, kostum, rias, cahaya, muzik, skrip, watak, babak, pelakon, lokasi, skrip kamera, rakaman, suntingan, grafik dan dabing. Drama televisyen terbahagi kepada beberapa bahagian seperti yang dijelaskan oleh Schreibman (2006) antaranya adalah telefilem (penerbitan bajet rendah dan jadual penggambaran yang pendek), drama televisyen bersiri (menggunakan satu kamera dan bersambung secara mingguan), sitkom (*situations comedian* yang berepisod dan setengah jam penayangan) dan *soap operas* (penayangan yang lebih dari 30 minit dan dimainkan setiap hari).

Manakala drama Islamik adalah instrumen dakwah untuk membina insan yang soleh dengan memaparkan mesej penceritaan dari segi nilai yang baik yang tercakup di dalamnya unsur-unsur al-bir (kebajikan) dan at-Taqwa (Aminudin et al. 2009). Menurut Siti Rugayah et al. (2012) drama dakwah adalah sebuah drama yang bertujuan untuk menyebarkan mesej dakwah mengenai didikan dan nilai Islam yang indah. Apabila tujuannya ingin menyampaikan dakwah ia perlu disampaikan dengan cara yang benar dan mematuhi syariah Islam kerana dakwah bertujuan untuk menyelamatkan manusia daripada kemungkaran.

Tujuan drama Islamik yang mematuhi syariah ini bagi melindungi etika Islam dan adab melalui keseluruhan proses penghasilan drama dari mana-mana pencemaran terhadap tujuan sebenar mesej dakwah tersebut. Allah S.W.T telah menjadikan syariah ini terbina berdasarkan hikmah-hikmah dan justifikasi yang tercapai dek akal manusia dan tidak berbeza oleh kerana perbezaan bangsa dan adat (Jasser Auda 2014).

Firman Allah S.W.T

> *Kemudian Kami jadikan kamu (Muhammad) berada di atas suatu syariat (peraturan) dari urusan (agama) itu; maka ikutilah syariat itu, dan janganlah kamu ikuti hawa nafsu orang-orang yang tidak mengetahui. (Al Jaatsiyah, 45:18)*

Patuh syariah di dalam drama Islamik adalah bertujuan untuk menghasilkan drama yang dapat menggambarkan hukum hakam Islam yang sebenar seperti yang dijelaskan oleh Marina Munira et al. (2011) meliputi kandungan drama yang mampu memperkukuhkan pembentukan aqidah, akhlak dan sahsiah seorang muslim kerana ia mempunyai pengaruh yang cukup besar terhadap

pembentukan pemikiran penonton dan juga bersifat mematuhi perintah yang ditetapkan oleh Allah S.W.T (Mohamad Sabri 2009). Patuh syariah dalam drama Islamik ini juga adalah bersumberkan kepada al-Quran kerana al-Quran menyediakan informasi asas yang serasi dengan fitrah kemanusiaan (Mohd Safar 2009) dan juga penjelasnya sunnah Rasulullah S.A.W (Al-Jauzi 2010).

Siti Rugayyah (2002) telah menggariskan beberapa ciri-ciri dakwah dan patuh syariah yang perlu ada dalam sesebuah drama Islamik iaitu:

a) Meninggalkan unsur-unsur bercanggah dengan aqidah Islam;
b) Tidak bercanggah dengan syariah Islam;
c) Tidak meninggalkan dan melalaikan kewajipan yang diperintahkan dalam agama
d) Kewajipan menutup aurat;
e) Memelihara perhubungan dan adab pergaulan sesama manusia;
f) Mengelakkan unsur-unsur pergaduhan dan permusuhan;
g) Mengelakkan unsur-unsur menyakit dan merosakkan;
h) Mengelakkan unsur-unsur perjudian;
i) Mengelakkan unsur pembaziran; dan
j) Meninggalkan ungkapan berbentuk kekufuran.

Maka, kajian ini bertujuan untuk melihat motif visual yang dipersembahkan oleh Mior Hashim Manap melalui busana dan solekan yang diselarikan dengan ciri-ciri dakwah dan patuh syariah dalam drama islamik seperti yang digariskan oleh Siti Rugayah Tibek (2009).

**Metodologi**

Kajian ini menggunakan dua kaedah iaitu analisis kandungan kualitatif dan temubual mendalam. Kaedah analisis kandungan kualitatif ini bertujuan untuk mengkaji makna yang ingin disampaikan oleh pengarah di sebalik teknik penerbitan drama dan sejauh mana drama tersebut mematuhi syariah dan menyampaikan dakwah melalui motif visual busana dan solekan yang diarahkan oleh Mior Hashim Manap. Busana dan solekan setiap pelakon juga dianalisis untuk melihat sejauh mana ia menutup aurat dan juga bersesuaian dengan babak (N.M.AQuraishi 2003).

Manakala temu bual bertujuan untuk mengetahui dengan lebih mendalam motif utama beliau sebagai seorang pengarah yang menghasilkan drama Islamik terutama melalui visual busana dan solekan pelakon yang dipaparkan. Selain daripada Mior Hashim Manap, pengkaji juga menemu bual beberapa krew yang terlibat dalam drama-drama ini seperti Penulis Skrip, Pereka Seni, Penolong Pengarah dan juga Pelakon serta ahli akademik dari bidang syariah dan komunikasi sebagai sokongan dan maklumat tambahan untuk saling menguatkan data yang diperolehi daripada analisis kandungan drama dan temu bual mendalam bersama Mior Hashim Manap.

## Hasil Kajian

Hasil kajian melalui analisis kandungan dan tembual mendalam mendapati busana yang ditetapkan oleh pengarah mempunyai ciri-ciri patuh syariah Islam dan menyampaikan dakwah kepada penonton apabila pakaian yang digunakan oleh pelakon wanita adalah menutup aurat seperti baju kurung, blouse yang labuh, jubah, tudung dan juga purdah. Manakala bagi pelakon lelaki, pakaian mereka pula tertumpu pada kesesuaian watak misalnya kemeja, songkok dan baju kot apabila ke pejabat, manakala jubah, baju Melayu atau serban jika babak di masjid dan kemeja t ataupun kain pelekat bila di rumah. Solekan untuk kesemua pelakon juga adalah solekan yang tidak berlebihan (*natural* dan *naked*). Berikut adalah hasil kajian yang diperolehi melalui analisis kandungan dan temubual mendalam bagi ketiga-tiga drama yang dikaji dalam kajian ini.

### *Busana dan Solekan dalam drama Cinta Kun Fayakun*

Melalui analisis kandungan, watak utama yang dilakonkan oleh pelakon wanita dilihat memelihara aurat mereka mengikut kepada syariat Islam dengan memakai pakaian seperti baju kurung, jubah, atau kemeja lengan panjang dan labuh serta tudung sama ada di dalam rumah atau di luar rumah. Bagi watak sampingan seperti pelajar Mesir, wanitanya dilihat memakai tudung labuh dan purdah seperti babak mereka turun dari bas. Pelakon utama wanita juga dilihat memakai sarung tangan untuk memelihara aurat tangan mereka dari terdedah. Solekan untuk watak wanita juga dilihat tidak keterlaluan dan berlebih-lebihan.

Manakala bagi watak utama lelaki iaitu Rahman busananya cenderung kepada pemakaian baju Melayu, kopiah dan serban ketika di Mesir. Mior ingin menunjukkan peribadi Rahman yang masih kekal dengan jati diri Melayu walaupun bermusafir di negara orang. Selain itu, pemakaian untuk di pejabat, misalnya Dato' Borhan yang merupakan seorang usahawan perniagaan akan memakai serban, kot dan kemeja sebagai urusan rasmi.

Gambar 1 Busana yang dipakai oleh pelakon wanita dan lelaki

Analisis kandungan ini disokong melalui temubual mendalam bersama Yu Che Boon yang turut menjadi ketua bahagian seni berkongsi mengenai solekan dan busana yang telah ditetapkan oleh Mior sama ada pelakon lelaki atau wanita. Antara cara Mior menetapkan busana adalah mengikut kepada kesesuaian babak tetapi masih mengekalkan imej Islamik itu sendiri melalui busana dan solekan yang *natural*.

> *"Saya dah berbincang dengan Mior, sama ada lelaki atau wanita, bahasa kita orang kita akan kata naked makeup. So maksud dia lebih natural. Kalau busana contohnya watak ayah Heliza, perwatakan dia memang nampak islamik, tapi En Mior tak nak nampak sangat dia Islamik. Contohnya bila Islamik je kena pakai jubah, serban. Kita cuba ikut kesesuaian dengan tempat dan kesesuaian dengan babak. Tapi ciri-ciri Islamik ini tetap kita kekalkan."*
>
> (Yu Chee Boon, Temu bual, 3 Disember 2014)

Berkongsi sedikit cabaran, pada mulanya penata busana yang ditugaskan, tidak memahami konsep Islamik yang ingin dibawa oleh Mior namun Mior menjelaskan kepada penata busana agar memastikan busana dan solekan yang dipakaikan kepada pelakon mematuhi hukum agama kerana ia salah satu cara berdakwah. Apabila pengkaji bertanya mengenai warna pakaian wanita, Mior menjawab dia akan memastikan warna pakaian yang dipakai itu mengikut emosi watak untuk sesebuah babak. Namun, terdapat beberapa warna pakaian yang dirasakan tidak bersesuaian namun beliau terlepas pandang akibat mengejar masa untuk menyempurnakan penggambaran.

> *"Saya tak cakap patuh syariah tapi hah yela pada aurat, bukan sahaja warna sahaja tapi bentuk juga. Sebab busana ni bukan dari pada kalangan agama, pada peringkat awal memang dia suruh pakai yang tu saya tegur, seorang agamawan kalau kita melihat dari sudut hukum agama, tak kena warna ni untuk watak ni, bila kita pakai warna-warni sebenarnya dah dia cuba memikat orang untuk memikat dia. Itu dah lari dari tujuan asal berdakwah dan patuh syariah. Pada mulanya dia letak warna begini, ini kamu nak gambarkan dia fesyen atau tutup aurat. Pada mulanya dia cakap apa pengarah ni? Saya kata itu hukum, kalau kita tengok cerita Iran, perempuan dia takde pakai warna begini, hitam, gelap, bertudung semua."*
>
> *"Saya katakan cerita ni kita nak berdakwah, selepas kamu pastikan hukumnya, kamu fikirkan pula dengan keadaan dia muram apa warna yang sebaiknya dia pakai, kalau latar belakang cerah apa yang sesuai. Ada dua tiga babak yang saya tak berkenan busananya, tapi itulah dia halangan kepada seorang pengarah, sebab bila kita di set sebabnya constraintnya time, jadi kadang-kadang tu yang terlepas pandang."*
>
> (Mior Hashim Manap, Temu bual, 1 Disember 2014)

Perkara ini disokong melalui analisis kandungan di mana satu babak yang memperlihatkan seorang pelakon tambahan iaitu pegawai bank yang masih memakai tudung tetapi tudungnya agak

singkat dan tidak dilabuhkan ke bawah dada seperti yang disarankan di dalam Islam. Begitu juga dengan babak yang melibatkan Fatimah dan neneknya yang sedang memasak, neneknya masih memakai tudung dan baju kurung di rumah cuma sewaktu dia mengacau masakannya di dalam kuali, baju lengannya tersingkap dan menampakkan aurat di bahagian lengannya.

Berdasarkan kepada cabaran tersebut, Dr. Mohd Mustaffa Jusoh, pensyarah daripada bidang syariah memberi pandangan bahawa untuk memastikan syariah dipatuhi dalam drama secara mutlak dalam realiti kini mungkin agak sukar tetapi pengarah perlu belajar dari kesilapan dan memulakan langkah dari awal supaya ia bertambah baik dari masa ke semasa hingga ke tahap yang sebaiknya.

> *"Sebaik-baik guru adalah pengalaman, jadi benda tu nanti difikirkan apa penambahbaikan. Kita tak boleh nak ubah 100% dalam sekelip mata tapi ada tak penambah baikan kalau kiranya kita lihat dan tak rasa satu kesalahan, maknanya tak adalah penambahbaikan itu."*
> (Dr. Mohd Mustaffa Jusoh, Temu bual, 23 Disember 2014)

***Busana dan Solekan dalam drama Warkah Cinta***

Melalui analisis kandungan, bagi pakaian watak lelaki Mior memilih untuk mereka memakai jubah, serban, baju Melayu dan kopiah. Sebagai contoh pakaian yang dikenakan oleh Amir, Rahim dan Zaki ketika di sekolah agama kebanyakannya adalah berjubah dan berserban. Manakala apabila Amir melanjutkan pelajaran di Universiti Al-Azhar, Amir, Izudin dan Rozmi memakai pakaian formal untuk pelajar universiti Al-Azhar seperti baju Melayu, baju Raihan dan Kopiah. Tetapi, Apabila Amir menghidapi penyakit tumor otak dan mengakibatkan rambutnya gugur Amir dipakaikan serban untuk menutupi kepalanya seperti di episod akhir.

Bagi pakaian watak wanita, ketika di sekolah Mior memilih mereka untuk memakai baju kurung sekolah dan tudung labuh contohnya pakaian yang dikenakan oleh Tasnim dan Wardah di episod 2 hingga 6. Manakala ketika Wardah dan Tasnim melanjutkan pelajaran di Universiti Malaya bermula di episod 7 mereka turut memakai tudung labuh dan tudung segitiga dan berbaju kurung. Bagi watak utama seperti Wardah, ketika dia di kampung kebanyakannya dia memakai baju t-shirt Muslimah yang labuh contohnya babak Wardah menolong ibunya mencanting batik di kilang batik ataupun ketika dia meluangkan masa berjalan di tepi pantai.

Melalui temubual mendalam, bagi busana dan solekan untuk drama *Warkah Cinta*, Mior menjelaskan beliau mengikut peralihan bagi perkembangan sesebuah watak tersebut namun masih lagi berpaksikan kepada pakaian yang menutup aurat terutama wanita. Hal ini dilakukan untuk membuatkan penonton dapat menerima logik perubahan tersebut agar mengikut kesesuaian babak.

*"Kalau dari segi perempuan, dari zaman sekolah dia pakai baju kurung kalau dah masuk kerja dia nak kena pakai untuk tunjuk moden nak kena buang ke? Kalau peringkat saya, saya nak pakai jubah, tapi ada yang cakap En Mior, nak jubah je ke? Saya tanya ustaz dia cakap tak apa, asalkan tutup aurat."*

(Mior Hashim Manap, Temu bual, 1 Disember 2014)

Gambar 2 Busana yang dipakai oleh pelajar wanita (ep. 4)

Bagi watak tambahan seperti pekerja di kilang mencanting batik juga Mior memastikan semuanya memakai tudung dan baju yang menutup aurat. Manakala watak tambahan bagi kebanyakan pelajar wanita yang belajar di Universiti Al-Azhar, mereka memakai tudung labuh dan ada yang berpurdah seperti di episod 10, 11 dan 12. Namun dalam drama ini juga ada satu babak di episod 5, ketika Amir melanggar Balqis, Amir telah meminta bantuan daripada seorang peniaga makanan wanita di tepi jalan untuk membantu mereka. Pakaian peniaga tersebut memakai apron, baju kemeja lengan panjang dan seluar, walaubagaimanapun ketika dia membantu Balqis, baju di lengannya tersingkap yang menampakkan aurat tangannya.

Begitu juga dengan watak utama perempuan Balqis, dia turut memakai purdah yang diubahsuai daripada selendang yang dipakainya. Mior juga bijak bermain dengan *trick camera* untuk membuatkan penonton tertanya-tanya wajah sebenar Balqis dan hanya di episod akhir baru ditunjukkan wajah sebenar Balqis. Sebelum itu, ketika di biliknya, Mior hanya bermain dengan *back syot* Balqis dan *extreme close up* mata dan *close up* bibir yang dikaburkan seperti di episod 1, 10 dan 12.

Gambar 3 *Extreme Close Up* Mata Balqis (ep. 12)

Busana yang ditetapkan oleh Mior perlu dipatuhi oleh krew dan Yu Chee Boon menyokong busana untuk watak disesuaikan dengan peralihan setiap babak tersebut dan juga berdasarkan kepada emosi yang dibawakan oleh watak.

> *"Watak Amir, memang dia nampak comel jadi saya kena nampakkan dia macam budak. Warna dia pun seperti hijau, putih, warna alam sekitar. Bila dia grad dari Maahad Tahfiz saya pilihkan warna garang seperti merah, biru gelap. Kalau watak Heliza pula saya pilih warna ceria untuk di hadapan cerita, jadi di penghujung cerita, bila dia berkahwin dengan Syamsul, jadi dah masuk mood sedih jadi saya pilih warna gelap. Kalau watak Balqis, memang dia berpurdah. Cuma untuk babak dia buka purdah tu En Mior nak last minit masa tu juga. Sebab sebenarnya saya pun tak tahu kenapa."*
>
> (Yu Chee Boon, Temu bual, 3 Disember 2014)

Bagi Mior, ideanya yang agar purdah Balqis dibuka di episod akhir adalah kerana untuk menerangkan purdah itu adalah suatu pilihan dan ia bukannya sesuatu yang wajib. Ia juga adalah cara untuk wanita Muslim yang ingin menyembunyikan keindahan dan kecantikan wajahnya daripada lelaki asing.

> *"Secara tak langsung dalam agama juga tak semestinya perlu berpurdah. Boleh, untuk tak berpurdah dan ada tempat-tempatnya dan boleh berpurdah ada tempat-tempatnya. Itu dari segi hukum. Saya ingin menampilkan keinginan misteri kenapa ye wajah dia ni. Orang tertanya-tanya untuk melihat sehingga last sekali baru dia bukak. Orang pun cakap cantiknya wajah dia ni. Dari segi hukum kita nak gambarkan Islam lebih. Berpurdah atau tidak asalkan batas aurat terjaga. Kalau dari segi drama pula saya nak nampakkan tidak kah ini satu keindahan, kalau saya pakai macamni ishhh, tak cantikla tak seksi la,, sesetengah perempuan yang dah berfikiran barat atau sekular. Walhal kalau dia pakai tudung lagi manis. Itu indahnya agama. Yang misteri ini tak semua dapat. Yang dilihat kalau*

*berpakaian begini tak cantiklah. Kalau pemikiran dari Barat mata biasa begini, kalau perempuan rambut basah menarik semua tu pandangan Barat. Kalau pandangan Islam kita dah rosakkan diri dia dan watak tu kan. Kerana itu Islam tu disembunyikan keindahannya. Itulah keindahan wanita Islam, kalau dah terdedah semua apa yang menariknya."* (Mior Hashim Manap, Temu bual, 1 Disember 2014)

Bagi solekan pelakon wanita kebanyakannya adalah tidak berlebihan kerana watak wanita seperti Balqis hanya mengenakan celak di atas mata sahaja. Bagi solekan pula Boon memberikan ulasan mengenai solekan kepada pelakon lelaki dan wanita serta celak yang dikenakan kepada Balqis adalah kerana untuk menghidupkan watak Balqis tersebut disebabkan ekspresi wajahnya yang diselindungi melalui purdah tersebut.

*Untuk lelaki saya rasa biasa la. Untuk perempuan saya rasa quite naked la sebab saya nak naked, Cuma saya nak kuatkan solekan pada mata, jadi saya nak kuatkan pada mata, jadi saya letak celak. Sebab pada Balqis, nak kuatkan lakonan dia sebab itu sahaja tempat nak deliver mesej.* (Yu Chee Boon, Temu bual, 3 Disember 2014)

Manakala pendapat daripada pelakon cerita ini, Mardiana Alwi menggambarkan busana yang dipakaikan oleh semua pelakon menutup aurat dan kerjasama yang diberikan oleh krew dan pelakon sangat baik terutama kepada kemusykilan mengenai agama dalam sesebuah lakonan itu.

*"Busana yang menutup aurat seperti memakai sarung tangan (handsocks), memakai stokin, tudung yang labuh dan baju yang longgar. Solekan pula memang sudah sedia maklum sangat natural. Dan lakonan antara hubungan watak lelaki dan perempuan mempunyai batas. Pertama kali saya bergandingan dengan Heliza Helmi, Imam Muda Nazrul, dan para pelakon lain, Alhamdulillah semuanya saling membantu dan saling ingat mengingati. Apatah lagi pelakon utama lelaki nya adalah IM Nazrul, jadi segala kekeliruan dan kemusykilan dalam sesuatu perkara, kami terus ajukan kepada beliau, juga kepada Abang Mior selaku pengarah."*

(Mardiana Alwi, Temu bual melalui e-mel, 11 Disember 2014)

***Busana dan Solekan dalam drama Cinta dan Wahyu***

Analisis kandungan drama ini menemui, pakaian yang digunakan oleh pelakon lelaki di dalam drama ini adalah bersesuaian dengan babak yang dipaparkan dan menutup aurat. Pakaian lelaki berjubah dan berserban terutama ketika ingin menunaikan solat. Contohnya apabila menunaikan solat di masjid Amir akan berpakaian jubah dan serban seperti di episod 3. Jika Amir ingin melakukan aktiviti senaman, dia akan memakai kemeja dan seluar sukan yang panjang seperti di episod 2 & 3.

Rahim pula lebih kepada pemakaian baju Melayu putih dan kain pelekat serta serban untuk menunjukkan perwatakan pelajar pondok yang hadir ke pengajian seperti di episod 2 ataupun ketika dia berjalan di sekitar bandar seperti episod 1,2,3 dan 4. Manakala Bakar yang merupakan pengusaha makanan sunnah sebelum dia belajar di pondok dia hanya memakai kemeja dan seluar sahaja iaitu dari episod 1 hingga 8. Namun, selepas menghadiri kelas pondok dia mengenakan pakaian baju Melayu dan serban selepas episod ke 8, walaupun ke kerja sebagai cara Mior menunjukkan penghijrahan yang berlaku dalam diri Bakar.

Gambar 4 Antara busana yang dipakai oleh pelakon lelaki (ep. 4)

Bagi watak wanita dalam drama ini pula mereka dipakaikan dengan baju kurung, tudung yang labuh dan sarung tangan untuk menutup aurat. Dalam drama ini pelakon tambahan walaupun mereka yang bekerja di perusahaan keropok pun turut dipakaikan sarung tangan ketika bekerja adalah cara Mior ingin mengelakkan daripada tersingkapnya lengan baju dan menampakkan aurat. Manakala bagi watak utama wanita iaitu Balqis, oleh kerana dia memakai purdah, Balqis disesuaikan dengan pakaian gelap seperti warna hitam. Jika dia bersama sahabat wanita dan anak-anak yatim, Balqis akan membuka purdah seperti di episod 5. Balqis juga turut memakai sarung tangan. Cuma di akhir episod sahaja ketika babak majlis nikah Amir dan Balqis, Balqis dipakaikan dengan pakaian berwarna putih.

Bagi watak Amelia, yang merupakan pelajar doktor pergigian ketika menuntut ilmu di USM, Amelia disesuaikan dengan baju kurung dan tudung labuh serta kot putih seperti di episod 8. Manakala selepas Amelia belajar di pondok, selain daripada memakai tudung dan jubah, dia turut memakai purdah dalam episod 11&12. Begitu juga dengan pelajar wanita di pondok mereka memakai tudung labuh dan baju kurung dan ada yang berpurdah. Solekan bagi kesemua pelakon juga adalah tidak berlebihan.

Gambar 5 Antara busana yang dipakai oleh pelakon wanita (ep.7)

Bagi pemilihan busana watak wanita dan lelaki dalam drama ini, Yu Chee Boon memberitahu ia mempunyai tujuan tertentu apabila ada perubahan misalnya kepada Amir yang daripada berjubah di rumah tetapi memakai kemeja dan kot di pejabat. Bagi watak wanita semuanya dikawal agar menutup aurat termasuklah pelakon tambahan dan Balqis dikenakan dengan pakaian hitam adalah atas kehendak Mior cuma di akhir episod Balqis memakai baju berwarna putih bertujuan sebagai simbol yang dia sudah pun berkahwin.

> *"Untuk watak Amir, kat sini dia akan ada walaupun dia seorang, memang background dia seorang Islamik yang kuat, kalau kat pejabat taknak nampak dia berjubah baju melayu, nampak sangat dia ustaz. Jadi saya cuba bermain la tukarkan kopiah kepada songkok, sebab dia sebagai orang Malaysia, macam manusia biasa. Sebab ramai la, ramai yang jurang antara ustaz dan orang ramai, jadi saya cuba nak dekatkan jurang ni."*
>
> *"Memang pelakon tambahan seperti pekerja kita cari, di lokasi, semualah yang masuk dalam cerita kita orang, saya kawal ketat. Saya dah pesan dengan wardrobe saya terutama aurat memang semua kena tutup.*
>
> *Watak Balqis memang kehendak En Mior untuk dia hitam sepanjang masa cuma waktu dia kahwin, itu idea saya, masa saya nak colour yang lain tapi tidak menonjol, warna silver macam tu sebab saya nak tunjuk dari single kepada berkahwin."*
>
> (Yu Chee Boon, Temu bual, 3 Disember 2014)

Manakala bagi pihak Mior, beliau menceritakan tujuan utama mengapa Balqis dipakaikan dengan pakaian hitam atau gelap adalah simbol kepada akhlak dan kesederhanaan watak Muslimah yang dimainkan oleh Balqis dan akhirnya kerana sifat zuhudnya itu, dia disatukan dengan lelaki yang baik akhlaknya iaitu Amir Mukhlis.

*"Saya nak tunjukkan bahawa satu-satu watak dalam drama ini, dia tak ghairah dengan dunia, biar dia seorang sahaja yang gelap, tidak ada tarikan dari segi pemakaian. Mungkin tarikan dari segi akhlak. Jadi bila dia kahwin tu bagi saya dia nak menunjukkan hari kemenangan dia. Walaupun dia berpakaian suram begitu, ada orang terikat. Tak perlu kita bergaya. Kita dengan suram begitu, kita kekalkan dengan akhlak dan akhirnya ada orang yang nak meminang kita dan ustaz pula tu. Bukankah ia satu kemenangan tu?"*

(Mior Hashim Manap, Temu bual, 1 Disember 2014)

***Cabaran Visual Busana dan Solekan bagi Drama Islamik Patuh Syariah***

Bukan perkara yang mudah untuk mengarah drama Islamik yang mematuhi syariah dan menyampaikan dakwah terutama dari segi visual busana dan solekan. Maka dengan kesedaran dan niat untuk menyampaikan drama yang berdakwah dan mematuhi syariah, Mior akan merujuk kepada agamawan seperti ustaz-ustaz untuk hukum hakam agar apa yang diterjemahkan ke dalam layar televisyen tidak bertentangan dengan agama Islam.

*"Kerana itu, kalau saya buat cerita ini saya rujuk ustaz-ustaz bila berlaku keadaan yang tidak mengizinkan dalam patuh syariah. Contohnya tutup aurat, dalam peringkat ini ustaz akan jelaskan ini hukumnya, kalau hukum ini tidak dapat penuhi ambil dalil kedua, kalau hukum ini tidak dapat, ambil dalil yang lemah, tapi tidak galakkan."*

(Mior Hashim Manap, Temu bual, 1 Disember 2014)

Pengalaman ini dikongsikan oleh Aisyah Razi apabila dia menyaksikan ketegasan Mior dalam memimpin krewnya untuk berusaha memastikan drama ini mematuhi syariah. Yu Chee Boon turut memberi pendapat bahawa seharusnya drama yang mengangkat tema Islamik harus mengikut kepada pembawakan Islam yang sebenar. Hal ini adalah untuk mengambil peluang bagi menyampaikan mesej kepada seluruh masyarakat dan bukan mendatangkan kekeliruan mengenai agama Islam.

*"Saya sendiri merasai dan nampak bagaimana penata busana ni argue dan bercanggah pendapat dengan Mior dan penulis skrip itu sendiri. Sebab pemahaman dia selama ni berbeza sebab selama ni dia menjaga busana untuk bukan drama Islamik. Jadi kalau dia kata dia nak dia nak la, lantak la kalau orang busana tu marah kat belakang ke apa kan."*

(Aisyah Razi, Temu bual, 10 Disember 2014)

*Bagi saya, sepatutnya benda ni sepatutnya lah. Sebab media ni boleh pergi kepada ramai orang, media ni boleh deliver mesej kepada semua orang dari kecik sampai besar. Jadi bila nak buat cerita pasal Islam, buatlah proper, buatlah betul-betul, jangan buat Islam ni Islam macamtulah. Bagi sayalah memang betul apa yang Mior buat tu.*

(Yu Chee Boon, Temu bual, 3 Disember 2014)

Cabaran ini turut dikongsikan oleh Ustaz Ubai selaku penulis skrip drama ini apabila beliau berpendapat Mior telah memberikan komitmen yang baik dalam memastikan drama-drama ini mematuhi syariah namun, tidak semua perkara dapat direalisasikan dengan sempurna atas sebab kekangan luaran. Beliau berpendapat untuk menjayakan drama Islamik, bukan sahaja dengan pengarah yang bagus dan bersemangat dalam menerbitkan drama Islamik tetapi haruslah mendapat kerjasama dari setiap krew dan kumpulan yang bagus.

> *"Saya akui ia suatu usaha yang sangat baik. Saya tidak nafikan bahawa terdapat banyak kekangan dan kesukaran dari segi wardrobe, pemilihan pelakon dan juga proses menyiapkan skrip. Namun, sepanjang yang saya perhatikan En Mior memang berusaha keras untuk mempastikan drama itu sepenuhnya islamik dan patuh syariah. Saya kira, dari aspek ini saya amat berpuas hati."*
>
> (A. Ubaidillah Alias, Temu bual melalui e-mel, 11 Disember 2014)

Mior turut berpendapat bahawa seharusnya, dalam menghadapi cabaran untuk kembali kepada fitrah Islam yang sedia ada, pekerja produksi, pelakon, stesen ataupun penonton, seharusnya perlu berani dalam menegakkan syiar Islam dan ia bukan penghalang untuk berkreativiti.

> *"Apapun patuh syariah kita tak perlu takut, sepatutnya kita ke arah itu. Kita tak boleh kata juga patuh syariah tu sebagai penghalang kepada pembikin sedangkan itulah sebenarnya sedang memurnikan kita ke arah patuh syariah. Harapan supaya kita lakukan kita dapat cuci kesilapan. Kita tak boleh pandang serong pada patuh syariah."*
>
> (Mior Hashim Manap, Temu bual, 1 Disember 2014)

Sehubungan dengan itu, motif utama visual Mior dalam ketiga-tiga drama ini dikenal pasti melalui ketegasan Mior untuk penjagaan aurat pelakon ketika berlakon yang menyokong ciri-ciri dakwah dan patuh syariah daripada kajian Siti Rugayah (2000) iaitu kewajipan menjaga aurat. Motif Mior ini juga terserlah melalui cabaran yang dihadapi apabila dia perlu memastikan drama ini mematuhi syariah tetapi dalam masa yang sama kekurangan pemahaman oleh krew dan pelakon mengenai kepentingan patuh syariah ini juga boleh mengakibatkan usaha Mior untuk mematuhi syariah itu mempunyai celanya. Ini menjawab kepada analisis kandungan yang menemui ciri-ciri tidak mematuhi syariah dari aspek pemakaian pelakon tambahan wanita kerana menampakkan aurat wanita iaitu lengan seperti dalam drama Cinta Kun Fayakun dan Warkah Cinta. Tetapi, seperti hasil temu bual bersama Mior, cabaran itu sebenarnya sudah pun diatasi oleh beliau dengan menjelaskan kepada pelakon dan krew agar mematuhi syariah Islam dan jika ada hukum yang tidak dipatuhi oleh krew dan Mior terlepas pandang, sekurang-kurangnya Mior sudah menjalankan tanggungjawab dengan memberitahu kepada mereka bahawa beliau tegas menginginkan drama Islamik yang mematuhi syariah. Ia juga disokong dengan kenyataan daripada Dr. Mohd Mustaffa

bahawa pengalaman itu boleh dijadikan sebagai proses pembelajaran untuk Mior memberi penambahbaikan drama Islamiknya sehingga ia mematuhi syariah yang sebenar.

Perkara ini dibuktikan melalui analisis drama *Cinta dan Wahyu,* yang mana keseluruhan watak wanita sama ada utama atau tambahan termasuklah mereka yang bekerja di perusahaan keropok untuk memenuhi *frame* dilihat memelihara auratnya melalui pemakaian sarung tangan, menunjukkan Mior peka terhadap kelemahan dan hukum yang beliau terlepas pandang dalam dua drama arahannya sebelum itu. Ini juga membuktikan Mior memandang serius terhadap motif kepentingan menutup aurat yang ingin disampaikan melalui dramanya dan juga perasaan amanahnya sebagai hamba Allah. Selain itu, drama ini juga lambang penceritaan rentetan kehidupan bagaimana Mior yang bukan seorang agamawan tetapi kerana keinginan beliau untuk menghasilkan drama Islamik beliau berusaha untuk memastikan drama Islamiknya mematuhi syariah. Kesilapan itu sebenarnya mengajar beliau untuk lebih peka terhadap kepentingan menjaga hukum hakam terhadap peraturan Islam ini dan proses pembelajaran itu dapat dilihat melalui ketiga-tiga drama ini yang semakin bertambah baik dari satu drama ke satu drama mengenai hukum yang mematuhi syariah terutamanya mengenai aurat wanita yang menjadi motif utama beliau.

## Kesimpulan

Walaupun mengalami pelbagai cabaran seperti perbezaan mentaliti krew yang terlibat, kehendak stesen, pemikiran dan mentaliti masyarakat yang menganggap patuh syariah ini seolah-olah adalah baru, namun Mior berusaha untuk meneruskan jalan dakwahnya secara perlahan-lahan kerana prinsipnya jika seseorang itu membuat sesuatu kerana agama Islam dia akan mendapat 2+1 iaitu kejayaan di dunia dan akhirat. Bekerjasama dengan agamawan adalah perkara yang penting baginya dalam menentukan hukum hakam bagi penyampaian visual dalam sesebuah drama. Hal ini adalah kerana falsafah hidupnya yang juga ingin diterangkan kepada semua pengamal media dalam industri seni termasuklah stesen, pelakon ataupun masyarakat sendiri, jika kejayaan itu tidak diperolehi di dunia seperti pangkat, nama, atau keuntungan tetapi kejayaan di akhirat sedang menanti kita kerana usaha dakwah yang kita jalankan kerana Allah. Kesimpulannya untuk menghasilkan drama Islamik patuh syariah, busana dan solekan adalah salah satu elemen fizikal yang perlu dititik beratkan oleh pengarah dan kru drama selain daripada mesej dan jalan cerita dakwah yang mematuhi syarak. Tuntutan ini boleh direalisasikan sekiranya terdapat kerjasama dari pihak agamawan dan pengkarya seni dalam menerjemahkan mesej dakwah melalui drama seiring dengan motif dalaman pengarah yang bersandar kepada tanggungjawab sebagai hamba Allah SWT.

## Rujukan

Al-Jauzi, Abul Faraj Abdurrahman. 2010. *Shaid Al Khatir:Nasihat bijak Penyegar Iman.*Terj. Abdul Majid. Yogyakarta:Darul Uswah

Aminudin Basir @ Ahmad, Mohamad Sabri Haron & Nik Yusri Musa 2009. Kebebasan media komunikasi menurut perspektif Islam. *Jurnal Hadhari*, 1(2): 65-82.

Hamzah Ismail. 1996. Sandiwara sebagai genre drama moden Malaysia. Tesis Sarjana Sastera Fakulti Sains Kemasyarakatan dan Kemanusiaan. Universiti Kebangsaan Malaysia.

Jasser Auda. 2014. *Mudahnya Maqasid Syariah.* Terj. Marwan Bukhari. PTS Islamika Sdn Bhd: Batu Caves.

Mana Sikana. 2006. *Drama Melayu Tradisional, Moden dan Pasca Moden.* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Mana Sikana. 1985. *Mendekati Drama.* Subang Jaya: Penerbitan Sarjana(M) Sdn Bhd.

Mohamad Sabri Haron. 2009. Konsep dan Falsafah Islam dalam Media. Dlm Mohd Safar Hashim dan Zulkiple Abd Ghani (pnyt*). Komunikasi Di Malaysia : Satu Penelitian Awal Pendekatan Islam Hadhari.* Bangi: Institut Islam Hadhari.

Mohd Safar Hashim .2009. Islam sebagai Asas Falsafah Komunikasi. Dlm. Mohd Safar Hashim & Zulkiple Abd. Ghani. *Komunikasi di Malaysia: Suatu Penelitian Awal Pendekatan Islam Hadhari*, hlm.21-34. Bangi:UKM

N.M.A. Quraishi. 2003. Menganalisis sebuah filem. Dlm. Ramli Mohamed (pnyt.). *Sinema dan Penontonan di Malaysia,* hlm. 1-14. Pulau Pinang : Universiti Sains Malaysia.

Said Halim Said Nong. 1988. *Drama Melayu Televisyen Malaysia: Satu Penilaian Perkembangan dan Peranan.* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Saparman Bakri. 1982. *Alam Teater.* Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka.

Schreibman,M.A. 2006. *The Film Director Prepares.* New York: Watson-Guptill.

Siti Rugayah Hj. Tibek. 2000. Peranan drama dalam dakwah : kajian drama dakwah TV1 dan TV3. Tesis Kedoktoran. Jabatan Dakwah dan Pembangunan Insan. Universiti Malaya.

Siti Rugayah Tibek, Jawiah Dakir, Zamri Ariffin, Fariza Md. Sham, Wan Fariza Alyati Wan Zakaria, Abdul Ghafar Don, Razaleigh Muhamat @ Kawangit, Salasiah Hanin Hamjah, Badlihisham Mohd.Nasir, Muhammad Faisal Asha'ari, Zainab Ismail, Ideris Endot, Anuar Puteh, A'dawiyah Ismail, Mohd Zulkipli Abd Ghani. 2012. The Islamic Value In Malaysian Television Drama On Channel 1. *Advances in Natural & Applied Sciences,* 6(4) : 552-560.

*Temubual Mendalam*

Ahmad Ubaidillah Alias. 2014. Pengalaman penulis skrip drama Islamik arahan Mior Hashim Manap. Temu bual melalui e-mel, 11 Disember.

Aisyah Razi. 2014. Pengalaman kru drama Islamik arahan Mior Hashim Manap. Ampang. Temu bual, 10 Disember.

Mardiana Alwi. 2014. Pengalaman Pelakon drama Islamik arahan Mior Hashim Manap. Temu bual melalui e-mel, 11 Disember.

Mior Hashim Manap. 2014. Pengarah Drama Islamik. Kuala Lumpur. Temu bual, 1 Disember.

Mohd Mustaffa Jusoh. 2014. Patuh syariah dalam drama Islamik. Bangi. Temu bual, 23 Disember.

Yu Chee Boon.2014. Pengalaman kru drama Islamik arahan Mior Hashim Manap. Kuala Lumpur. Temu bual, 3 Disember.

*Analisis Kandungan Drama*

Mior Hashim Manap. *Cinta dan Wahyu*. 2013. Drama bersiri. Kuala Lumpur: Alkahfi Pictures Sdn Bhd

Mior Hashim Manap. *Cinta Kun Fayakun. 2013.* Telefilem. Kuala Lumpur: Alkahfi Pictures Sdn Bhd

Mior Hashim Manap. *Warkah Cinta*. 2012. Drama bersiri. Kuala Lumpur: Alkahfi Pictures Sdn Bhd

# Kaedah Pengajaran dan Pembelajaran Tarannum Haji Yahaya bin Daud: Analisis Kajian Awal

Wan Hilmi Wan Abdullah* & Ahmad Junaidi Che Ariffin
*Pengarang perhubungan: hjmiey@ukm.edu.my
*Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi, Selangor, MALAYSIA*

**Abstrak**

Haji Yahaya bin Daud adalah satu nama besar yang tidak asing dalam dunia tilawah al-Quran di Malaysia, Singapura, Indonesia dan Brunei. Ketokohan beliau dalam bidang ini adalah amat membanggakan dalam kalangan para qari dan qariah. Manakala sumbangan beliau telah melahirkan ramai qari dan qariah pelapis yang mahir dan hebat. Penulisan artikel ini bertujuan untuk menjelaskan latar belakang serta kaedah pengajaran dan pembelajaran yang diterapkan oleh Tuan Haji Yahaya Daud dalam seni tarannum. Penulisan artikel ini adalah sebuah kajian lapangan yang memperoleh data daripada instrumen temubual dan pemerhatian terhadap proses p&p yang berlaku antara guru dengan murid. Hasil kajian dapat mengenalpasti kaedah pengajaran dan pelajaran yang digunapakai oleh beliau telah memberi kesan yang besar terhadap perkembangan bacaan al-Quran secara tarannum di Malaysia secara khasnya dan umumnya seluruh dunia. Kaedah p&p yang aplikasikan telah memberi panduan kepada seluruh qari dan qariah untuk membentuk satu bacaan yang bagus dan menarik secara lengkap dan menyeluruh.

Kata kunci: Tilawah; Qari

© 2018 Diterbitkan oleh HADHARI-UKM

## Pendahuluan

Negara Malaysia amat terkenal dengan tokoh-tokoh qari sama ada di Nusantara khasnya dan di dunia amnya. Jasa tokoh-tokoh ini memperkenal dan menyebarkan ilmu telah memberi kesan dan pengaruh positif dalam ilmu berkaitan al-Quran khusus ilmu yang berkaitan seni tarannum. Ketokohan mereka dalam bidang tarannum sememangnya tidak dapat dipertikaikan lagi. Pengaruh positif ini telah tersebar dengan cepat ke seluruh Malaysia dan Nusantara serta memberi kesan besar dalam pemantapan bacaan al-Quran. Oleh itu, penulisan ini akan membincang dan mengkaji mengenai kaedah dan pendekatan pengajaran dan pembelajaran taranum dalam tilawah al-Quran yang diamalkan oleh Haji Yahaya bin Daud iaitu salah seorang daripada tokoh-tokoh taranum di Malaysia yang sememangnya tidak asing lagi terutama dalam seni tarannum al-Quran.

**Biodata Beliau**

Haji Yahaya bin Daud dilahirkan di kampung Kajang Sebidang di dalam daerah Tumpat, Kelantan pada tanggal 26 Februari 1963. Beliau anak kedua dari lima beradik. Haji Yahaya Daud mendapat pendidikan awal dalam bidang bacaan al-Quran daripada bapanya. Semasa beliau menetap di kampung Beris Kubor besar Bachok Kelantan, Haji Yahaya bin Daud telah bertugas sebagai Pegawai Penyelaras Tahfiz di Yayasan Islam Kelantan (YIK).

**Pendidikan Formal**

Pendidikan awal Haji Yahaya Daud bermula pada tahun 1970 di Sekolah Kebangsaan Bendang Pak Yung, berhampiran dengan pekan Pengkalan Kubur, Tumpat Kelantan sehingga tamat darjah enam.

Seterusnya beliau melanjutkan pelajaran ke Sekolah Menengah Agama Nurul Huda Tumpat pada tahun 1977 dan menamatkan pelajarannya dengan memperoleh Sijil Rendah Pelajaran pada tahun 1979. Selepas itu, beliau menyambung pelajarannya di Mahaad Muhammadi Lelaki Kota Bahru bermula dari tahun 1980 hinggalah ke tahun 1983. Di Mahaad tersebut beliau bermula dengan belajar di tingkatan empat dan tamat tingkatan enam atas. Kemudian beliau melanjutkan pelajarannya ke Maktab Perguruan Kota Bharu dengan mengikuti Kursus Perguruan Dalam Cuti (KDC) untuk melayakkan beliau menjadi seorang ustaz. Setelah tamat KDC, beliau ditempatkan di Mahaad Muhammadi, Kota Bharu, Kelantan.

**Pendidikan Tidak Formal**

Haji Yahaya Daud seorang yang gigih berusaha dalam mengikuti kelas-kelas pengajian al-Quran bertaranum secara terbuka walaupun di mana sahaja ia diadakan khas untuk orang ramai di seluruh daerah di Negeri Kelantan. Kelas-kelas ini biasanya dikendalikan oleh para guru Quran yang beredar dari masjid ke masjid terutamanya di Daerah Kota Bharu. Akhirnya, kelas terbuka telah di tempatkan di Masjid Telipot, Kota Bharu. Di masjid pengajian tarannumnya bebas tanpa mengira harakat dan para peserta tidak terikat dengan mana-mana halaqah.

Beliau juga sering mengikuti kelas belajar tarannum pada waktu malam dengan bekas-bekas qari Musabaqah al-Quran seperti Haji Abdullah Hijazi di Kampung Sirih, Kota Bharu. Selain itu, beliau juga mengikuti kelas-kelas secara individu dengan bekas juara tilawah al-Quran peringkat Antarabangsa iaitu Haji Ahmad bin Matsom (Pergau) dan Haji Hassan bin Musa yang bertempat di Masjid Pengkalan Chepa, Kota Bharu pada setiap malam Ahad.

Bermula dari tahun 1985 hingga 1999, beliau mula melipat gandakan usaha untuk terus maju dalam bidang tarannum dengan mengikuti pelbagai kursus atau kelas-kelas pengajian

tarannum al-Quran 'secara bergerak' yang diadakan di Balai Islam Kota Bharu. Selama 14 tahun bermula tahun 1985 hingga 1999, beliau telah belajar dengan ramai guru al-Quran. Antara guru-guru yang pernah mengajar Haji Yahaya Daud di Balai Islam Kota Bharu ialah;

i. Haji Abdul Rahman bin Husin - Tarannum
ii. Haji Razali bin Hasbullah - Tarannum
iii. Haji Ismail bin Yusuf - Tajwid

**Bidang Kerjaya**

Dalam bidang kerjaya, Haji Yahaya bin Daud lebih tertumpu kepada bidang pengajaran dan pembelajaran al-Quran. Beliau pernah bertugas di Mahaad Muhammadi Kota Bharu dan Maahad Amir Indra Petra Beris Kubur Besar, Bachok Kelantan. Kini, beliau bertugas sebagai Pegawai Penyelaras Tahfiz al-Quran di Yayasan Islam Kelantan.

Beliau juga telah dilantik menjadi salah seorang tenaga pengajar bagi kursus untuk mendapat Sijil Tinggi Tarannum kelolaan Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM)[1] antara tahun 2007 hingga 2009. Selain itu, terkini beliau telah dilantik menjadi tenaga pengajar atau pengkursus khas bagi qari-qari di peringkat Kementerian Pelajaran Malaysia[2] bermula dari tahun 2018 dan berakhir 2019.

Pernah dilantik menjadi pengkursus tahsin qari dan qariah peringkat negeri Perak pada tahun 2007, 2008 dan 2009. Manakala untuk negeri Terengganu, Melaka, Johor, dan Kuala Lumpur bermula pada tahun 2007 2008 dan berakhir tahun 2009, beliau juga telah dilantik menjadi pengkursus tahsin al-Quran qari dan qariah bagi negeri-negeri seperti Terengganu, Melaka dan Johor. Selain itu, Haji Yahaya Daud ini juga telah bertugas sebagai Hakim Tilawah al-Quran peringkat Negeri Kelantan sejak tahun 2000 hingga kini.

**Penglibatan Dalam Dunia Tilawah al-Quran**

Pendidikan awal al-Quran secara bertajwid dan bertarannum diterima daripada bapanya bermula seawal usianya lagi. Selain berguru dengan bapanya, beliau juga pernah berguru dengan guru-guru al-Quran tersohor terutamanya di negeri Kelantan. Dalam bidang tarannum, ia bermula dengan mewakili sekolah semasa beliau dalam darjah tiga lagi. Bermula dari situ, pencapaian beliau dalam bidang taranum dan bacaan al-Quraan terus berkembang dan akhirnya ia berjaya mendapat tempat

[1] Darul Quran Jakim, kursus Sijil Tinggi Tarannum tahun 2007-2009.

[2] Kursus Qari-qari Kementerian Pelajaran Malaysia tahun 2008-2009.

ketiga peringkat negeri selama tiga tahun berturut-turut iaitu pada tahun 1970, 1971 dan tahun1972.[3]

Antara guru-guru al-Quran yang pernah beliau berguru ialah Haji Hassan bin Che Musa, Dato' Haji Nik Jaafar bin Isma'il dan Dato' Hajah Faridah binti Mat Saman. Pada tahun 1977 semasa berumur 14 tahun, beliau telah terpilih mengikuti kelas khas tarannum al-Quran di bawah anjuran Kerajaan Negeri Kelantan. Hanya 14 orang peserta yang terpilih bagi mengikuti kursus tersebut dan beliau merupakan salah seorang pelajar terpilih dan yang termuda dalam kalangan peserta. Kelas pengajian tersebut bertempat di madrasah Mahaad Muhammadi Kota Bahru.[4]

**Sumbangan dalam Dunia Tilawah al-Quran**

Haji Yahaya bin Daud merupakan salah seorang pemberi kursus-kursus tahsin tarannum, hakim tilawah al-Quran peringkat negeri Kelantan dan facilitator setiap kursus tahsin bacaan al-Quran yang bertempat di Balai Islam Kota Bharu semenjak dari tahun 2000 hingga kini.
Beliau juga telah mengambil inisiatif dengan menganjur dan mengadakan kelas tarannum di kediamannya bersendiri[5], bertujuan untuk membangun dan mengembangkan ilmu al-Quran dalam kalangan masyarakat setempat dan juga diluaskan kepada seluruh masyarakat dan umat Islam serta pencinta tarannum di Malaysia. Selain itu, beliau juga pernah memperdengarkan bacaan ayat-ayat suci al-Quran sempena persidangan Menteri Luar OIC 2000 dan tahun 2003 (Pertubuhan Negara-negara Islam) dan juga di Muktamar Haji peringkat Antarabangsa sebagai qari jemputan. Beliau mempunyai kelas pengajian tarannum al-Quran yang dijalankan di rumahnya sendiri. Selain itu, beliau juga sering menerima undangan sebagai penceramah dan jurulatih tarannum sama ada dalam Negeri Kelantan, Negeri-negeri di semenanjung Malaysia dan juga Borneo.[6]

**Pengiktirafan Yang Pernah Diterima**

Atas penglibatan beliau dalam bidang al-Quran ini, pada tahun 2000 Haji Yahaya Daud telah dianugerahkan Anugerah Bintang Kebesaran Kerajaan Negeri Kelantan dengan Anugerah Ahli Kelantan (A.K) bersempena hari keputeraan Ke Bawah Duli Yang Maha Mulia Al Sultan Kelantan.[7]

---

[3]Temubual dengan Haji Yahaya Daud, mantan qari antarabangsa bagi Tilawah Peringkat Antarabangsa pada tahun 1999 di kediaman beliau di Pt 3196 Kampung Derdap, Limbat 16150 Kota Bharu Kelantan.
[4] Sekolah *Maahad Muhammadi Lelaki* jalan Pengkalan Chepa, 15400 Kota Bharu, Kelantan.
[5]Kelas beliau tiap-tiap hari hari Jumaat malam Sabtu bermula pukul 9.00 malam -12 malam.
[6]Temubual dengan Mohamad Raffe bin Ghalil Abbas, bertugas di Jabatan Pendidikan Negeri Sembilan Darul Khusus. Pada hari selasa 24 april 2018.masa 3.00pm.
[7] Hari kelahiran Sultan Kelantan pada tahun 2000.

Pada tahun 1999 merupakan satu detik yang bersejarah dalam hidup beliau apabila dinobatkan sebagai Johan Tilawah al-Quran peringkat Negeri Kelantan dan seterusnya beliau telah mewakili negeri Kelantan dalam tilawah al-Quran peringkat Kebangsaan dan peringkat Antarabangsa[8] . Selain itu, beliau juga telah dilantik sebagai Hakim tilawah al-Quran peringkat Daerah dan Negeri pada tahun 2000 hingga sekarang. Beliau dilantik sebagai tenaga pengajar di Akademi al-Quran di Bandar Satelit, Pasir Tumbuh Pada Tahun 2018.

**Kaedah Pengajaran dan Pembelajaran**

Haji Yahaya bin Daud telah mempraktikkan kaedah pengajaran dan pembelajaran tarannum yang tersendiri terutama dalam mengatur dan menyusun kaedah bacaan dan kaedah tarannum dengan keterbukaan *uslub* tarannum. Kaedahnya tidak terikat dengan satu *uslub* sahaja bagi memudahkan qari dan qariah yang bertalaqqi untuk mengusai ilmu tarannum dalam tempoh masa yang ditetapkan.

Menurut Amirahman bin Abbas[9] yang merupakan antara murid Haji Yahaya Daud mengatakan bahawa Haji Yahaya Daud mempunyai seni bacaan yang tersendiri dan sangat berlainan daripada gaya bacaan oleh qari-qari yang ada di Malaysia. Pengajaran dan pembelajaran beliau dalam tarannum masih lagi menggunakan kaedah talaqqi dan musyafahah dengan memberi contoh-contoh bacaan untuk diikuti oleh pelajar beliau. Contoh-contoh itu dipelbagaikan versi dan gaya sebagai menambah koleksi seni dan kaedah bacaan bagi menyesuaikan dengan kebolehan pelajar yang berbeza.

Amirahman Abbas menjelaskan lagi, bacaan Haji Yahaya Daud juga mengikut kaedah seni bacaan Arab Mesir. Bacaan tersebut telah mempengaruhi bacaan beliau kerana beliau banyak bertaklid bacaan kepada Syeikh Mustafa Isma'il, Syeikh Syahat Anwar dan Syeikh Taha al-Fashni. Justeru, pembawakan seni lagu dalam bacaan beliau terikut dengan seni tilawah Arab Mesir, atau seperti mana yang dibawakan oleh qari-qari Mesir yang muktabar iaitu melalui cara bacaan yang mengikut satu-satu *madrasah* atau *uslub qiraah* ataupun jalan bacaan mengikut penyesuaian kaedah mereka. Cara-cara bacaan ini dijadikan satu kaedah kepada beliau dalam menyesuaikan dengan sifat suara beliau di mana gerak suara beliau sangat berbeza daripada gerak suara qari-qari yang lain. Beliau mempunyai suara gerak *urab* asli yang sangat rapat dan kecil. Ini memudahkan lagi beliau membuat banyak alunan gerak suara di dalam satu-satu potongan lagu yang menjadikan bacaan beliau berlahjah kearaban melalui model seni tilawah *ala Misr*.

---

[8] Johan qari dalam Majlis Tilawah al-Quran peringkat Kebangsan1999 dan Antarabangsa tahun 1999.

[9] Temubual dengan Amirahman Abas. Guru di *Sekolah Menengah Agama Persekutuan Labu*: Kilometer 11, Jalan *Labu*: 71900, *Labu*: *Negeri Sembilan*, Malaysia dan johan qari peringkat Antarabangsa tahun 2011.

Menurut Mohamad Raffe bin Ghalil Abbas[10] juga murid kepada Haji Yahaya Daud yang merupakan salah seorang qari yang sedang meningkat naik di Malaysia, beliau menyatakan bahawa *uslub* bacaan Haji Yahaya Daud penuh kesenian dan kelembutan setanding bacaan para *qurra'* Mesir muktabar. Beliau juga menjelaskan bahawa antara teknik yang sering digunakan dalam pengajaran dan pembelajarannya ialah talaqi dan musyafahah (berkumpulan dan individu), *al-tikrar* (pengulangan), *tadriji* (beransur-ansur) dan sebagainya. Pengajarannya mudah difahami dan diikuti terutama bagi mereka yang telah mempunyai asas-asas Tarannum al-Quran. Bacaan Haji Yahaya Daud amat berseni dengan lahjah dan suara kearaban yang baik setanding dengan bacaan para qari dari Mesir.[2]

Manakala Mahyudin Daud[11] berpendapat bacaan al-Quran bertarannum yang betul yang dibaca oleh Haji Yahaya bin Daud adalah sangat istimewa dan berbeza dengan bacaan qari-qari lainnya khusus di Kelantan dan amnya di Malaysia. Ini kerana ciri-ciri utama bacaan Haji Yahaya Daud adalah sangat mirip dengan bacaan qari dari Arab khususnya dari Mesir. Keistimewaan yang paling menyerlah dalam bacaan beliau ialah mengikuti gaya *turuq* bacaan oleh Syeikh Mustafa Isma'il di mana bunga-bunga suara ('*urab*) yang halus dan cepat yang dipraktikkan sepanjang bacaan.

Dalam konteks pengajaran dan pembelajaran, pengkaji melihat kaedah beliau meneruskan tradisi pengajian tarannum secara bertalaqqi dan musyafahah sebagaimana yang diamalkan oleh guru-guru al-Quran sebelumnya. Istimewa dalam pembelajaran tarannum ini, bacaan itu diterima daripada mulut ke mulut dan bersambung dengan guru yang mahir. Di Malaysia kita dapati orentasi pembelajaran tarannum al-Quran adalah menurut rangkap lagu yang sudah siap disusun contoh harakat-harakat lagunya. Tetapi Haji Yahaya Daud dalam pembelajaran dan pengajarannya, beliau tidak mengikat pembacaan dengan harakat-harakat tersebut. Maknanya pembacaan beliau tidak terikat dengan harakat bahkan beliau mengambil pendekatan dengan mempraktikkan secara berhenti (lagu) dan menyambung kembali (sesuai dengan tali suara dan lagu). Ini salah satu ciri pembelajaran Haji Yahaya Daud dan kaedah bacaan al-Quran berlagu sebagaimana yang diajar beliau.[12]

Keberkesanan kaedah bacaan yang diguna pakai oleh Haji Yahaya Daud adalah menggunapakai panduan bacaan-bacaan qari-qari dari Mesir seperti Syeikh Mustafa Isma'il,

---

[10] Seorang qari peringkat negeri dan kebangsaan yang bertugas di Jabatan Pendidikan Negeri Sembilan, Jalan Dato' Hamzah Karung Berkunci No. 6 70990 Seremban *Negeri Sembilan Darul Khusus.*

[11] Seorang qari, bertalaqqi tarannum dengan Syeikh Fathi Hasan Maliji, Syeikh Dr. Ahmad Nu'ina, Syeikh Darwish Farj di Mesir pada tahun 2004-2006, juga Hakim tilawah peringkat negeri Kelantan dan berkhidmat sebagai Pensyarah di Akademi Pengajian Islam (API) Universiti Malaya Nilam Puri, Kelantan.

[12] Temubual dengan Dr. Mahyudin Daud, 22 April 2018 di Akademi Pengajian Islam, Nilam Puri, Kota Bharu, Kelantan .

Syeikh Shahat Anwar dan Syeikh Dr. Ahmad Nuina. Ilmu-ilmu yang diambil dari qari-qari dipraktikkan dalam bacaan beliau sendiri dan diajar kepada murid-murid beliau.

Menurut Wan Hilmi Wan Abdullah[13], antara kaedah pengajaran dan pembelajaran yang dilaksanakan semasa proses pengajaran dan pembelajaran kepada murid-murid beliau, dapatlah disimpulkan seperti berikut[14]:

a. Teknik-teknik suara seperti *ʿurab* (bunga-bunga) halus, kecil, kasar, cepat, jarang, banyak dan lain-lain.
b. Memenuhi ruang-ruang dalam bacaan dengan bunga-bunga lagu agar ianya tidak kosong dan membiarkan begitu sahaja tanpa sebarang manfaat.
c. Penekanan suara ke atas huruf-huruf dengan cermat dan tidak gelojoh supaya bacaan itu lembut.
d. Pemilihan suara yang sesuai dengan maksud ayat.
e. Memelihara hukum tajwid adalah suatu keutamaan dalam bacaan.
f. Memberi penekanan dalam menyesuaikan bentuk alunan tarannum berpandukan wakaf dan ibtida.
g. Ketepatan menyebut huruf dan membunyikan baris dan hukum-hukam tajwid.
h. Lantunan suara yang yang dikeluarkan adalah secara langsung dan spontan (*irtijal*) dan bersifat kelakian (*rujulah*).
i. Penggunaan kaedah vocal suara quran (tangga suara) iaitu *sulalim nazul* dan *suʿud*[15] bagi memastikan bacaan ada turun naik, dan fungsi *tabaqah* suara mengikut ayat semasa.
j. Menerapkan kompenen-kompenen tambahan seperti *wuslah*, *qitʿah*, *mahattah*, *ikhtilal al-lahn* dan *takrir*[16] dalam persembahan.
k. Mempelbagaikan jenis-jenis suara dalam bacaan seperti suara mematah, ketajaman, meletup, buka tutup, goncang, sorong tarik, menghentak, sumbang suara, menekan, membulat, kegeraman, menangis dan banyak lagi.
l. Mempelbagaikan alunan lagu dalam setiap *harakat* dan tidak terikat asalkan ada penyesuaian suara dan maqam lagu.
m. Mengunakan segala potensi suara.
n. Unsur-unsur tarannum yang dialunkan adalah mengikut ala Misri muktabar.
o. Memberi penekanan kepada eleman suara bercirikan kelembutan, kemanisan, kekemasan, kelincahan, ketegasan, kelunakan, kemantapan, keunikan dan kesenian.
p. Langkahan gerak suara yang mudah, ringan dan cepat.

---

[13] Seorang qari, bertalaqqi tarannum dengan Syeikh Fathi Hasan Maliji, Syeikh Dr. Ahmad Nu'ina, Syeikh Darwish Farj dari Mesir pada Tahun 2004-2006.

[14] Wan Hilmi Wan Abdullah. 2010. Fann Tilawah al-Quran. Fakulti Pengajian Islam, UKM: Jabatan Pengajian al-Quran dan al-Sunnah.

[15] Wan Hilmi Wan Abdullah. 2010.

[16] Wan Hilmi Wan Abdullah. 2010.

Berikut adalah kaedah pengajaran dan pembelajaran yang diketengahkan oleh Ustaz Yahaya Daud merangkumi enam kriteria utama iaitu;

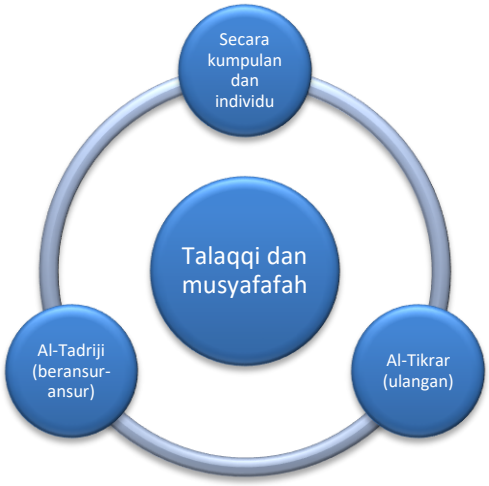
Rajah 1: Kaedah Pengajaran dan Pembelajaran oleh Ustaz Yahaya Daud

**Kaedah Pengajaran dan Pembelajaran Secara Berkumpulan dan Secara Individu**

| Secara Berkumpulan | Secara Individu |
|---|---|
| untuk pelajar-pelajar baru. | yang telah ada asas. |
| penekanan diberi kepada bentuk mengenal suara masing-masing. | perkenalkan lagu dan harakat lagu dan bentuk alunan harakat mengikut kemampuan dan kesesuaian murid dengan mengekalkan edintiti asal. |
| keutamaan diberikan kepada cara mengeluarkan suara memyebut huruf dan kalimah. | tutorial dan latih tubi. |
| bagaimana memulakan bacaan dengan pemilihan lorong suara dan tabaqah suara yang betul. | menggunakan kaedah ulangan dan berterusan. |
| bimbingan dalam bentuk gerak suara dalam satu ayat dalam harakat (mahatah gerak lagu dalam satu-satu ayat). | mengenal pasti potensi yang ada pada murid untuk Menerangkan bentuk alunan yang sesuai dengan kemampuan |
| pendekatan kaedah latih tubi untuk memastikan pelajar-pelajar baru dapat membaca dengan baik | manakala bagi pelajar baru, kaedah dan teknik tertumpu kepada memperkenalkan asas vocal suara dari segi pemilihan lorong suara, *tabaqah* suara, tali suara dan juga cara menyusun suara. |

| | |
|---|---|
| | memperkenalkan asas tarannum bagi semua jenis lagu secara secara beransur-ansur. |
| | pengaplikasikan suara dalam tarannum untuk memastikan murid mengolah tarannum dengan betul. |

Proses talaqqi dan musyafahah berlaku melalui tiga kaedah utama iaitu;




Rajah 2: Proses Talaqqi dan Musyafahah Menurut Ustaz Yahaya Daud

**Kaedah Pengajaran dan Kesan terhadap Pembelajaran**

| Perkara | Kaedah Pengajaran | Impak / Kesan |
|---|---|---|
| Pengenalan *tabaqah* suara | bagi contoh murid dengar dan ikut.<br>Murid cuba buat.<br>guru mengesan dan perbetulkan. | murid-murid boleh kenal pasti suara masing-masing.<br>murid boleh baca ayat ikut irama dan *tabaqah* suara dengan betul. |
| Pengenalan lorong suara | bermula pada lafaz isti'azah dan basmalah dengan memastikan murid-murid menggunakan lorong dan corong suara yang betul.<br>ketepatan lorong suara adalah mengikut potensi dan kemampuan murid. | murid bolih menentukan ketepatan lorong suara masing-masing<br>murid-murid boleh mencuba bacaan mengikut lorong suara masing. |
| Asas bunyi setiap maqam lagu | perkenalkan bunyi asas setiap jenis lagu.<br>kombinasikan gerak suara dalam menentukan ketepatan alunan. | murid cuba ikut secara kumpulan /individu. |

| | | |
|---|---|---|
| | | murid ikut setiap gerak lagu yang diberikan mengikut cerakinkan dalam ayat. |
| Asas harakat lagu. | perkenal asas bunyi setiap harakat lagu. | Pelajar-pelajar boleh membaca asas lagu dengan baik. |
| Susunan harakat lagu | Memperkenalkan disipilin susunan harakat bagi semua jenis tarannum. | Pelajar dapat memastikan setiap susunan harakat lagu mengikut disipilin susunan harakat. |
| Susunan gerak lagu | Memperkenalkan setiap lagu dalam harakat secara potongan ayat. | Murid dapat mengikut setiap gerak dalam harakat.<br>murid cuba membaca satu ayat penuh mengikut susunan gerak. |
| Penerapan nilai seni | Menerapkan komponen-komponen seni dalam bacaan sama ada pada lagu dan suara. | pelajar boleh membuat harakat lagu dengan pengisian elemen seni yang berkaitan. |

## Kesimpulan

Pendekatan ini menjelaskan latar belakang Haji Yahaya bin Daud dan kaedah pembelajaran dan pengajaran beliau dalam tilawah al-Quran di Malaysia. Pembelajaran dan pembelajaran tarannum yang dibawa beliau adalah salah satu cara dan kaedah yang mudah dan berkesan untuk dipraktikkan oleh para qari dan qariah. Ini kerana kaedah pembelajaran dan pengajaran beliau terdiri daripada konsep belajar secara kumpulan dan secara individu. Paduan antara konsep ini telah dibuktikan amat berkesan setelah lahir ramai qari dan qariah yang mahir dalam bacaan tarannum. Kajian ini juga telah memberi panduan kepada qari dan qariah sebagai rujukan utama dalam memahami bacaan al-Quran secara berlahjah keraban. Satu kajian yang lebih terperinci boleh dilakukan bagi pengkaji-pengkaji dalam bidang ini agar dapat memperkembangkan lagi cara dan kaedah tarannum yang betul dan tepat menurut penerimaan konsep talaqqi yang sahih sebagaimana al-Quran diturunkan. Hasil kajian ini dapat memudahkan para qari dan qariah membentuk bacaan secara lebih sistematik dan berkesan.

## Rujukan

Ahmad Shafiq Mat Razali et. All. 2015. *Implikasi Ketokohan Qari-Qari Tanah Melayu Terhadap Kewujudan Program Tarannum Di Malaysia*. E-Jurnal https://ejurnalfp. wordpress.com/jurnalpendidikan/jilid-1/.

Al-Quran al-Karim.

Che Yahaya Daud. 2007. Tarannum. *Kertas Kerja Kursus Tahsin Bacaan al-Quran Peringkat Zon Tengah* 10-13 september 2007, JAKIM.

Jabatan Hal Ehwal Agama Islam Kelantan (JAHEIK). 2013. *Tradisi Keunggulan Qari Dan Qariah Negeri Kelantan*.

Jabatan Kemajuan Islam Jakim (JAKIM). 2003. *Sejarah Majlis Tilawah al-Quran Peringkat Kebangsaan dan Antarabangsa*.Cet. Pertama.

Jabatan Kemajuan Islam Jakim (JAKIM). 2007. *Astaka Majlis Tilawah alQuran Peringkat Kebangsaan*. Cet. Pertama.

Jabatan Kemajuan Islam Jakim (JAKIM). 2007. *Biografi Qari Qariah di Malaysia*.

Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM). 2008. *50 Tahun Tilawah alQuran Malaysia*. Cet. Pertama.

Nik Jaaafar Nik Isma'il. 1998. *Buku Qawa'id Tarannum, Cara Berlagu*. Kuala Lumpur: Darul Fikr.

Wan Hilmi Wan Abdullah. 2010. *Fann Tilawah al-Quran*. Fakulti Pengajian Islam, UKM: Jabatan Pengajian al-Quran dan al-Sunnah.

Wan Hilmi Wan Abdullah. 2012. *Ketokohan Syeikh Mustafa Isma'il dan Sumbangan Beliau dalam Dunia Tilawah al-Quran*. Prosiding Seminar Antarabangsa Ilmu Wahyu dan Turath dalam Peradaban Islam. 24 & 25 November 2012. Riau: Universiti Islam Negeri Sultan Sharif Kasim.

Wan Hilmi Wan Abdullah. 2014. *Pengaruh Tarannum Qari-qari Mesir Terhadap Qari-qari di Malaysia*. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia

Wawancara

Temubual dengan Haji Yahaya Daud, mantan qari antarabangsa bagi tilawah peringkat Antarabangsa pada tahun 1999 di kediaman beliau di Pt 3196 Kampung Derdap, Limbat 16150 Kota Bharu Kelantan Pada 21 april 2018, masa 2.00 petang.

Temubual dengan Amirahman Abas, 24 april 2018, Guru di Sekolah Menengah Agama Persekutuan Labu: Kilometer 11, Jalan Labu: 71900, Labu: Negeri Sembilan, Malaysia dan Johan Qari peringkat antarabangsa 2011.

Temubual dengan Mohamad Raffe bin Ghalil Abbas, 25 april 2018, Bertugas di Jabatan Pendidikan Negeri Sembilan, Jalan Dato' Hamzah Karung Berkunci No. 6 70990 Seremban Negeri Sembilan Darul Khusus.

Temubual dengan Dr. Mahyudin Daud, 27 April 2018. Hakim tilawah negeri Kelantan, Pensyarah di Akademi Pengajian Islam (API) Universiti Malaya, Nilam Puri 16010 Kota Bharu, Kelantan.

# Kosmologi Islam Melayu dan Pentingnya Keseimbangan Ekologi: Studi Pemikiran Hamzah Fansuri

Humaidi
humaidias97@gmail.com
*STFI Sadra, Jakarta-Indonesia*

**Abstrak**

Alam semesta dan seluruh elemen-elemennya digambarkan sebagai realitas yang terpisah dan berbeda dengan wujud manusia. Pandangan ini bersal dari filsafat Barat modern yang dimotori oleh Rene Descates (1596-1650) yang hidup pada abad ke-17. Implikasi dari pandangan ini adalah munculnya krisis ekologi, krisis lingkungan hidup, dan krisis kosmologi. Pandang filsafat Barat tentang hubungan alam dan manusia berbeda dengan prinsip kosmologi Islam yang berkembang di Melayu pada abad yang sama. Hamzah Fansuri, seorang ulama Melayu, menggambarkan hubungan alam dan manusia sebagai entitas yang satu, menyatu, dan tidak terpisah. Keduanya saling tekait dan saling bergantung. Dua entitas ini berasal dari asal yang sama yaitu Tuhan yang qadim dan menjadikan alam dari al-Rahman dan al-Rahim. Alam semesta dan manusia merupakan manifestasi langsung dari Tuhan melalui perantara nama-nam-Nya. Inilah corak, karakteristik, dan basis kosmologi Islam yang berkembang di Melayu pada abad ke-17, suatu pandangan yang meniscayakan adanya hubungan harmonis antara manusia dengan lingkungan sekitarnya termasuk dengan alam semesta secara umum. Artikel ini akan menganalisa prinsip-prinsip konsmologi berdasarkan pada nilai-nilai Islam yang dikembangkan oleh Hamzah Fansuri dan relevansinya dalam menyelesaikan krisis ekologi.

Kata kunci: Ekologi; Harmoni; Kosmologi Islam; Alam; Manusia; Tuhan

© 2018 Diterbitkan oleh HADHARI-UKM

## Pendahuluan

Sejak tahun 2009, kerajaan Malaysia yang dipimpin oleh Abdullah Ahmad Badhawi berusaha untuk mengintegrasikan nilai-nilai keislaman dengan kebijakan pemerintah dalam mengatasi persoalan lingkungan dan ekologi. Integrasi tersebut melalui konsep Islam Hadhari, Islam yang bertamadun, yang memiliki 10 prinsip dan salah satu dari sepuluh prinsip tersebut adalah menjaga lingkungan hidup, *protection of the envorenment*.[17] Dari prinsip-prinsip tersebut kemudian diturunkan menjadi bentuk kebijakan pemerintah kerajaan Malaysia termasuk dalm menjaga dan mengatasi krisis lingkungan.

[17] Osman Bakar, Environmental Wisdom for Planet Earth: The Islamic Heritage, (Kuala Lumpur: Center for Civilizational Dialogue University of Malaya, 2007), 11.

Terlepas dari pro dan kontra terkait dengan Islam Hadhari,[18] prnsip menjaga dan melestarikan lingkungan hidup dan seluruh sistem ekologi merupakan bagian integral dari ajaran Islam. Lahirnya Islam Hadhari merupakan salah satu usaha untuk menghadirkan nilai-nilai universal Islam dalam kehidupan dan kebudayaan masyarakat Melayu. Di samping itu, Islam Hadhari juga dimaksudkan sebagai jawaban terhadap pandangan bahwa nilai-nilai Barat bersifat universal dan dapat diterapkan di berbagai tempat. Mahatir Muhammad, pendahulu dari Abdullah Badawi, merespon argumen tersebut melalui konsep Islam Hadhari ini.[19] Menurutnya, konsep manusia dalam Islam berbeda dengan pandangan Barat. Islam mengajarkan bahwa manusia menjadi bagian dari alam itu sendiri, sementara Barat menganggap manusia lebih suprior dibandingkan alam. Walaupun penciptaan alam semesta ditujukan untuk manusia, tetapi bukan dalam arti manusia dapat memperlakukan alam sebagai objek yang harus dihancurkan, tetapi sebagi sahabat dan teman yang harus dijaga dan dipelihara agar alam terus lestari dan memberikan manfaat kepada manusia.

Sebagaimana disebutkan dalam Alquran bahwa kerusakan di muka bumi dan di lautan karena disebabkan oleh tindakan dan perilaku manusia (QS. Al-Rum:41**)**. Secara epistemologis, menurut Seyyed Hossein Nasr, kerusakan lingkungan karena disebabkan oleh sekularisasi carapandang manusia modern dalam melihat dirinya termasuk lingkungannya. Sekularisasi ini adalah adanya keterputusan sumber pengetahuan dengan sesuatu yang bersifat Absolut, Suci, dan Sakral, dan memisahkan alam dengan asal usulnya, yaitu Tuhan Yang Maha Esa.[20]

Implikasi dari carapandang sekuler telah mengakibatkan beragam kerusakan alam dan lingkungan. Berdasarkan pada catatan Kementrian Kehutanan Republik Indonesia, sedikitnya 1,1 juta hektar atau 2% dari hutan Indonesia menyusut tiap tahunnya. Disebutkan juga bahwa dari 130 juta hektar hutan yang tersisa di Indonesia, 42 juta hektar diantaranya sudah hilang. Penyebab dari kerusakan tersebut karena beberapa faktor seperti penebangan liar, alih fungsi hutan menjadi perkebunan, eksploitasi hutan untuk pengembangan pemukiman dan industri.[21]

Ketika hutan rusan, maka beragam hewan pun musnah. Menurut hasil penelitian Djoko T. Iskandar dan Walter R. Erdelen menunjukkan bahwa 16% dari amfibi dan reptil dunia terdapat di Indonesia, yang berjumlah lebih dari 1100 jenis dan bahkan jumlah tersebut masih jauh lebih dari keadaan yang sebenarnya. Walaupun demikian, dalam kurun waktu 70 tahun terakhir spesies

---

[18] Lihat, Mohd Azizuddin Mohd Sani, "A Comprative Analysis of Asian Values and Islam Hadhari in Malaysia," Jurnal Kemanusiaan bil. 15, June 2010, www.fppsm.utm.my/jurnal-kemanusiaan.html.

[19] Lihat, Mohd Azizuddin Mohd Sani, A Comprative Analysis of Asian Values and Islam Hadhari in Malaysia," Jurnal Kemanusiaan bil. 15, June 2010, www.fppsm.utm.my/jurnal-kemanusiaan.html.

[20] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred, (New York: State University of New York Press, 1989), 37-41.

"Kehutanan"*https://www.wwf.or.id/tentang_wwf/upaya_kami/forest_spesies/tentang_forest_spesies/__kehutanan/*, diakses pada, 1 Agustus 2018.

hewan telah merosot dengan rata-rata sekitar 50%-60%.[22] Dengan hancurnya hutan yang begitu cepat dan punahnya beragam spesies hewan telah mengundang keprihatinan Martin Gorke dengan menyebut spesies-spesies di planet kita sedang menuju kematiannya, *The Death of Our Planet's Species.*[23]

Untuk mengantisipasi dan mengatasi kehancuran alam dan lingkungan, maka perlu adanya nilai-nilai etika yang dapat membangun kesadaran bahwa alam bukan musuh manusia, dan alam bukan realitas yang terpisah dari manusia. Ulama Melayu, Hamzah Fansuri, yang hidup pada abad ke-16 atau 17 masehi melalui karya-karyanya sudah mengajarkan nilai-nilai tersebut. Menurutnya, alam semesta dan seluruh sistem ekologisnya, seperti hubungan antara Tuhan, alam dan manusia, merupakan satu kesatuan utuh yang tidak terpisahkan. Alam dan manusia merupakan manifestasi, *tajalli*, Tuhan melalui sifat dan nama-nama-Nya. Seluruh eksistensi dan elemen di alam semesta saling terkait satu sama lain dan merupakan satu rangkaian entitias yang selalu menyatu dan harmoni.

Ajaran Hamzah Fansuri di atas dapat menjadi sumber nilai dalam mengatasi problem-problem lingkungan maupun problem ekologi yang sedang dunia hadapi hari ini, termasuk di Indonesia dan Malaysia. Walaupun demikian, perlu dicatat bahwa pemikiran kosmologi dan ekologi Hamzah Fansuri bukan seperti pembahasan dalam ilmu modern yang empiris-sistematis, tetapi nilai-nilai etika dan moral yang dapat dijadikan landasan dalam mengatasi krisis kosmologi dan juga ekologi.

## Kajian Literatur

Dari hasil penelitian penulis, sedikitnya ada dua artikel yang terkait dengan studi kosmologi Islam Melayu berdimensi Islam. Pertama adalah karya Lamazi, yang berjudul, "*Kosmologi Melayu: Studi Pada Arsitektur Masjid Kesultanan Sambas*."[24] Dalam artikel ini disebutkan bahwa kosmologi merupakan bidang ilmu tentang alam semesta, seperti darimana asal usulnya, bagaimana proses tercipta atau munculnya, elemen-elemen yang terkandung di dalam alam semesta, hubungan antar bagian-bagiannya, serta peristiwa-peristiwa lain yang berkaitan dengan alam semesta secara umum.

Walaupun diawali dengan definisi kosmologi, tetapi hal tersebut hanya sebagai pengantar kepada objek utama yaitu bentuk karya seni bangunan Masjid yang dibangun pada masa kejayaan

---

[22] Djoko T. Iskandar and Walter R. Erdelen, "Conservation of Amphibians and Reptails in Indonesia: Issues and Problem," Amphibian and Reptails Conservaion 4, 10:60-87, Desember 2006, Volume 4, Number 1.

[23] Martin Gorke, The Death of Our Planet's Species: A Challenge to Ecology and Ethics, (Washington: Island Press, 2003), XI dan 1.

[24] Lamazi, "Kosmologi Melayu: Studi Pada Arsitektur Masjid Kesultanan Sambas," Jurnal Khatulistiwa-Journal of Islamic Studies, Volume 5 Nomor 1 Maret 2015.

kesultanan Sambas. Menurutnya, arsitektur Masjid Sambas tidak bisa dilepaskan dari nilai-nilai budaya yang berkembang pada masanya. Bentuk dan artsitekturnya, secara kosmologis, merupakan menifestasi dari pengetahuan individu masyarakat yang dipengaruhi dari pemaknaan terhadap alam semesata. Oleh karena itu, disimpulkan bahwa arsitektur masjid jami' Sambas merupakan representasi akulturasi nilai-nilai lokal dengan nilai-nilai universal Islam seperti sikap terbuka, toleran dan pandang yang terbuka terhadap adanya perubahan sosial masyarakat.

Penelitian kedua yang terkait dengan ide kosmologi Melayu ditulis oleh Mohd Syukri Yeoh Abdullah dengan judul, "*Kosmologi dalam Welstanschuung Ulama Sufi Melayu (Cosmology in Malay Sufi Scholars Welstanchuung).*" Di dalam artikel ini dijelaskan mengenai proses penciptaan alam semesta melalui terori *tajalli,* yaitu penampakan diri Tuhan di alam semesta. Menurut para ulama sufi Melayu bahwa alam semesta terdiri daripada empat tingkatan: alam *jabarut*, alam *malaku*t, alam *mithal* dan alam *ajsam*. Proses kejadian alam semesta melalui empat tahapan tersebut merupakan proses *tajalli*, yaitu penampakan diri Tuhan secara terus-menerus tanpa awal dan akhir dan tidak terbatas jumlahnya.[25]

Di dalam artikel ini juga disebutkan tokoh-tokoh yang dianggap sebagai ulama sufi Melayu sebanyak sepuluh orang, yaitu; Hamzah Fansuri, Shamsuddin al-Sumatrani, Nuruddin al-Raniry, Abdul Rauf Ali al-Fansuri al-Singkili, Muhammad Nafis Albanjari, Abdul al-Samad al-Falimbani, Mohd Daud al-Fatani, Muhammad Yusuf al-Makassari, Raden Ngabehi Ranggowarsito, dan Syed Muhammad Naquib al-Attas. Walaupun judulnya disebutkan ulama-ulama Melayu, tetapi dalam struktur tulisannya lebih banyak berdasarkan pada sistem pemikiran filsafat Ibn 'Arabi.

Dari sepuluh yang disebutkan, hanya ada empat karya ulama Melayu yang dijadikan sumber rujukan dalam menkonsepsikan terori kosmologi, yaitu Naquib al-Attas, Ranggowarsito, dan Muhammad Nafsir al-Banjari, dan al-Fatani. Selebihnya adalah pemikiran-pemikiran ibn Arabi yang dikutip dari berbagai tulisan dan referensi seperti karya William C. Chittick, Afifi, dan Juga Kautsar Azhari Noer. Sementara itu, pemikiran Hamzah Fansuri, Nuruddin al-Raniri, Syamsuddin al-Sumatrani, Abdul Rauf al-Singkili, dan Yusuf al-Makassari tidak ditemukan.

Oleh karena itu, walaupun pada redaksi judul memiliki kesamaan dengan dua penelitian di atas, kosmologi Islam Melayu, tetapi dari aspek konten memiliki perbedaan. Objek penelitian ini akan fokus pada pemikiran kosmologi Hamzah Fansuri yang menurut sejarawan hidup pada akhir abad ke-16 dan awal abad ke-17 dan kontekstualisanya dalam kehidupan saat ini khususnya terkait dengan problem-problem ekologis, problem lingkungan hidup, yang sedang dihadapi oleh dunia Islam termasuk Malaysia dan Indonesia.

---

[25] Mohd Syukri Yeoh Abdullah, "Kosmologi dalam Welstanschauung Ulama Sufi Melayu (Cosmology in Malay Sufi Sholars Welstanscahuung)," Akademika 67 (Januari) 2006: 5-23.

Sementara itu, terkait dengan penelitian yang khusus menjelaskan pemikiran Hamzah Fansuri di atantaranya adalah karya Rohami Rastam, Yusri Mohamad Ramli, dan Mohd Syukri Yeou Abdullah, *"Penilaian Terhadap Pengajaran Syariat Islam oleh al-Hallaj, Hamzah al-Fansuri, dan Shamsuddin al-Sumatra'i"*;[26] Ismail, *"Falsafah Wujudiyah Hamzah Fansuri: Pemikiran dan Pengaruhnya di Dunia Melayu Nusantara"*;[27] Mira Fauziyah, *"Pemikiran Tasawuf Hamzah Fansuri*";[28] Abdollah Vakily, Sufism, *"Power Politics, and Reform: Al-Raniri's Opposition to Hamzah Fansuri's Teaching Reconsidered*";[29] V. Braginsky, *"Some Remaks on the Structure of the Syair Perahu by Hamzah Fansuri.*"[30] Dari karya-karya tersebut tidak ada satupun artikel yang menjelaskan pemikiran kosmologi Hamzah Fansuri. Karya-karya tersebut lebih banyak menjelaskan tentang pemikiran Hamzah pada aspek tasawuf, kandungan syair-syairnya seacara umum, dan biografinya yang dipersonifikasikan sebagai ulama Melayu yang ahli dalam bidang sastra sufi.

## Metodologi

Model penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan, library reseach. Oleh karena itu, data-data yang dijadikan objek kajian adalah bahan-bahan pustaka seperti buku, jurnal, dan bahan literatur lainnya. Data primer dalam penelitian ini adalah karya Hamzah Fansuri Zinatul Wahidin, Minuman Para Pecinta, Sidang Ahli Suluk, Burung Pingai, dan Laut Maha Tinggi. Data-data tersebut dibaca menggunakan pendekatan hermeneutikdan diolah menggunakan metode filsafat.[31] Metode hermeneutik digunakan untuk membaca dan menafsirkan karya-karya, ungkapan atau pernyataan Hamzah Fansuri yang belum jelas maksudnya dengan bantuan litaratur lain dari data sekunder. Penggunaan hermeneutika sebagai pendekatan merupakan gabungan dari hermeneutika objektif Schleiemacher-Dilthey dan hermeneutika fenomenologis-kontekstual Heidigger-Gadamer-Ricouer atau heremeneutika double movement Fazlur Rahman.

Metode filsafat digunakan untuk meramu, mempresentasikan, dan menjelaskan pemikiran-pemikiran Hamzah Fansuri. Metode ini, menurut M. Amin Abdullah, bersifat fundamental-kritis-

---

[26] Rohaimi Rastam, dkk, "Penilaian terhadap Pengajaran Syariat Islam oleh al-Hallaj, Hamzah al-Fansuri, dan Shamsuddin al-Sumatra'i," International Journal of Islamic Thought, Vol. 12: (Dec) 2017.

[27] Ismail, "Falsafah Wujudiyah Hamzah Fansuri: Pemikiran dan Pengaruhnya di Dunia Melayu Nusantara," Manhaj, Vol. 4, Nomor 3, September-Desember 2016.

[28] Mira Fauziyah, "Pemikiran Tasawuf Hamzah Fansuri," Jurnal Substansia Vol. 15, No. 2, Oktober 2013.

[29] Abdullah Vakily, "Sufism, Power Politics, and Reform: al-Raniri's Oppostion to Hamzah al-Fansuri's Teaching Reconsidered," Studi Islamika, Vol. 4, No, 1 1997.

[30] V. Braginsky, "Some Remakts on the Structure of the Syair Perahu by Hamzah Fansuri," Bijdragen tot de Taal-,Land-en Volkenkunde 131 (1975), No: 4, Leiden, 407-236.

[31] Hermeneutika secara umum dapat didefinisikan sebagai suatu teori atau filsafat tentang interpretasi makna. Kata hermeneutika itu sendiri berasal dari kata kerja Yunani hermenenuien, yang memiliki arti menafsikan, menginterpretasikan atau menerjemahkan. Lihat, Ahmala, "Hermeneutika: Mengurai Kebuntuan Metode Ilmu-ilmu Sosial," dalam Nafisul Atho dan Arif Fahrudin, ed., Hermeneutika Transendental: Dari Konfigurasi Filosofis Menuju Praksis Islamic Studies (Yogyakarta: IRCISoD, 2003), 14.

inklusif, artinya, meminjam bahasa Karen Amstrong, *the faylasuf believed the rationalism represented the most advanced form of religion and had evolved a higher notion of God than the revealed God of Scripture*. Pendekatan ini, menurutnya, mengikuti metode al-Farabi yang disebut sebagai pendekatan *al-falsafah al-ula'*, yang dibedakan dengan *al-'ilm al-Ilahi*, dan mengikuti istilah yang digunakan oleh Wilhem Dupre dengan sebutan *fundamental philosophy*.[32]

Dalam prosesnya, metode filsafat ini melalui dua tahapan: pertama, melalui proses ideasasi, *ideation*,[33] atau rasionalisasi dan kedua melalui proses transendensi. Ideasasi berarti kemampuan akal untuk membentuk, memilih dan menganalisa ide-ide pemikiran Hamzah Fansuri yang sesuai dengan tema penelitian. Adapun proses transendensimerupakan proses resakralisasi penagetahuan, yaitu proses untuk menghubungkan pengetahuan dengan sumbernya yang Sakral, *the Sacred*, atau *the Holy* dalam pemikiran Rudolf Otto.[34] Makna transendensi merupakan satu bentuk perkawinan antara realitas fisik dan metafisik dan proses pengembalian semua aktivitas intelektual dan spiritual kepada yang Maha Suci dan Maha Tinggi.

## Hasil dan Perbincangan

Dari hasil penelitian penulis didapatkan bahwa, pertama, teori kosmologi dan pentingnya hidup harmonis secara ekologis telah diajarkan oleh Hamzah Fansuri seperti yang terdapat dalam karya-karyanya. Kedua, Menurut pandangan kosmologi Hamzah Fansuri, seluruh elemen di alam semesta -seperti manusia, hewan, tumbuhan, bebatuan, langit dan bumi- merupakan satu rangkaian utuh dan padu. Dengan kepaduan tersebut telah menciptakan satu bentuk sistem ekologi yang teratur dan harmoni. Struktur pemikiran Hamzah Fansuri tersebut merupakan ciri khas dari sistem kosmologi Melayu yang memiliki akarnya pada nilai-nilai Islam dan berbeda dengan teori kosmolog Barat yang sekuler. Berikut poin-poin dari struktur pemikiran kosmologi Hamzah Fansuri.

### *Hamzah Fansuri dan Islam Melayu*

Vladimir I. Braginsky merupakan salah satu peneliti yang mencoba menguraikan biografi Hamzah Fansuri. Penulisan tersebut berdasarkan pada karya-karya C. Snouck-Hurgronje (1906), H. Kraemer (1921), Doorenbos (1933), Nieuwenhuijze (1945), Naquib al-Attas (1966), Brakel

---

[32]M. Amin Abdullah menggunakan metode ini adalah sebagai tawaran alternatif di atara metodologi-metodologi lain seperti doktrin-teologis dan kultural-sosiologis, untuk memberikan pemahaman yang lebih bersifat inklusif terhadap realitas keberagamaan manusia yang sangat majemuk di Indonesia. Lihat, Amin Abdullah, Dkk., Rekonstruksi Metodologi Ilmu-ilmu Keislaman (Yogyakarta: Suka Press dan LPKM Introspektif, 2003), 23.

[33]Fauzan Saleh, Modern Trends in Islamics Theological Discourse in Twentieth Century Indonesia: A Critical Survey (Leiden: Brill, 2001), 14.

[34]Seyyed Hossen Nasr, The Need for A Sacred Knowledge (United Kingdom: Curzon Press, 1993) dan Rudolf Otto, The Idea of The Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational (London: Oxford University Press, 1936).

(1969), dan yang terbaru adalah karya G.W.J. Drewes Brakel (1986). Dari hasil penelitiannya disimpulkan bahwa Hamzah Fansuri hidup pada masa kesultanan Alauddin Ri'ayat Syah (1589-1604), yaitu pada awal abad ke-17. Salah satu bukti dari kesimpulan ini adalah Syair Bahr al-Nisa karya Hamzah Fansuri yang didedikasikan kepada Sultan Alauddin.[35] Walaupun demikian, sampai saat ini belum ada informasi yang sepenuhnya dapat dipercaya tentang kehidupan Hamazah Fansuri. Bahkan, tanggal kelahiran dan kematiannya tidak diketahui, meskipun tidak diragukan lagi bahwa ia hidup pada sekitar paruh kedua abad ke-16 dan awal abad ke-17.

Secara eksplisit, Hamzah Fansuri menyebut dirinya sebagai orang Melayu sebagaimana termaktub dalam syairnya; *"Hamzah Fansuri di negeri Melayu, tempatnya kapur di dalam kayu, asalnya manikam di manakan layu, dengan ilmu dunia di manakan payu."*[36] Pernyataan tersebut dipertegas dengan menyebutkan bahwa ia bukan orang orang Arab atau Persia, bukan 'Ajami' lagi 'Arabi. 'Ajami biasanya diartikan sebagai orang yang bukan dari Arab, seperti istilah Ibrahim yang berasal dari bahasa Ibrani dan kemudian dibahasa arabkan.

Dengan mengutip Tome Pires, Abdul Hadi WM meyebutkan bahwa Barus, tempat tinggal Hamzah, merupakan kerajaan yang kaya makmur. Kerajaan ini merupakan pusat perniagaan di pulau Sumatera sebelum berdirinya kerajaan Aceh Darussalam yang membangun pelabuhan Sumtera yang menghadap ke Selat Malaka dan dianggap lebih strategis karena langsung terhubung dengan jalur perdagangan dunia.[37]

Disebutkan pula bahwa salah satu tanda bahwa Hamzah Fansuri merupakan orang Melayu adalah syair dan puisi-puisinya yang menggunakan simbol alam dan tempat, seperti nama Barus, tempat di mana Hamzah Fansuri hidup.[38] Hal tersebut, lanjut Abdul Hadi, merupakan bukti keakraban Hamzah Fansuri dengan masyarakat dan lingkungan alam sekitar, dengan sistem ekologi, baik ekologi sosial maupun ekologi alam.

Selain itu, Hamzah Fansuri juga melakukan apa yang disebut sebagai indegeniusasi atau pribumisasi pandangan dunia dan nilai-nilai Islam universal ke dalam kebudayaan dan tradisi Melayu. Demikian juga sebaliknya, yaitu universalisasi dan mengabstraksi kebudayaan Melayu melalui saluran nilai-nilai dan pandangan dunia Islam khususnya yang bercorak mistik filosofis.[39]

Menurut Vladimir I. Braginsky, Hamzah Fansuri merupakan pencetus tulisan-tulisan religio-mistis dalam bahasa Melayu. Karya Hamzah merupakan sintesa dari tiga tradisi yaitu

---

[35] Vladimir I. Braginsky, "Toward the Biography of Hamzah Fansuri. When Did Hamzah Live? Data From His Poems and Early European Account," Arachipel 57, Paris, 1999, pp. 135-175.

[36] Abdul Hadi WM, Hermeneutika Estetika dan Religiusitas: Esai-Esai Sastra Sufistik dan Seni Rupa (Jakarta: Sadra Press, 2016), 104

[37] Abdul Hadi WM, Hermeneutika Estetika dan Religiusitas, 105-106.

[38] Abdul Hadi WM, Hermeneutika Estetika dan Religiusitas, 102-103.

[39] Abdul Hadi WM, Hermeneutika Estetika dan Religiusitas, 103.

Melayu, Arab, dan Persia. Ia juga merupakan penyair pertama yang memperkenalkan pemikiran-pemikiran Islam berdimensi filosofis dan mistis dalam tradisi ilmiah Melayu sekaligus memperkenalkan genre utama syair klasik ke dalam bahasa Melayu.[40] Dengan demikian dapat dikatakan bahwa Hamzah Fansuri merupakan orang pertama dan menjadi pioner dalam membangun tradisi ilmiah Islam melalui penulisan karya-karya sastra Islam yang bersifat mistis dan filosofis.

### *Prinsip Kosmologi Hamzah Fansuri*

Kosmologi terdiri dari dua suku kata, *cosmos* dan *logy*. Kosmos dalam bahasa Melayu merupakan terjemahan dari bahasa Inggris, *cosmos*, yang mana kata tersebut memiliki arti 'harmoni' atau 'keteraturan' *order*, dan dibedakan dengan kekacauan, *disorder*, yang juga sinonim dengan ketiadaan.[41] Sedangkan kata kosmos yang berarti ‘keteraturan’ dan ‘harmoni’ sama dengan keberadaan atau eksistensi. Berdasarkan pada arti literlek *cosmos* dan *logy*, maka kosmologi diartikan sebagai ilmu tentang alam semesta, yang meliputi proses penciptaan, asal usul, tatanan, fungsi dam manfaat alam semesta, serta kaitannya dengan berbagai elemen yang terdapat di alam semesta.

Menurut Seyyed Hossein Nasr, ilmu kosmologi sangat erat kaitannya dengan pewahyuan, karena alam adalah wahyu itu sendiri. Pandangan kosmologi yang seperti ini menjadi ruh dari munculnya suatu peradaban karena wahyu telah mengarahkan kehidupan umat manusia yang menyatu dengan alam. Dalam peradaban semacam itu, ilmu kosmologi memadukan berbagai fenomena alam ke dalam skema konseptual yang mencerminkan prinsip-prinsip pewahyuan itu sendiri. [42] Dalam sistem pemikiran tradisional Islam tersebut, penjelasan tentang kosmologi meliputi tiga dimensi utama, yaitu Tuhan, alam, dan manusia walaupun makna kosmologi itu sendiri adalah studi tentang alam yang biasanya didefinisikan sebagai segala sesuatu selain Tuhan, *kullu ma siwa Allah.*

Pandangan kosmologi tradisional di atas berbeda dengan carapandang modern tentang alam semesta. Jika dalam kosmologi Islam tidak hanya berbicara mengenai tatanan kosmos yang bersifat inderawi, fisik, tetapi juga meliputi yang non-fisik, maka alam dalam pandangan sains modern hanya memiliki aspek-aspek yang tersusun dari materi fisik dan menolak realitas supra inderawi.[43] Kosmologi modern ini sudah dimulai sejak Copernicus memperkenalkan konsepnya

---

[40] Vladimir I. Braginsky, “Toward the Biography of Hamzah Fansuri. When Did Hamzah Live? Data From His Poems and Early European Account,” Arachipel 57, Paris, 1999, 135-175.

[41] Mohamed Haj Yousef, Ibn ‘Arabi-Time and Cosmology, (New York: Routledge, 2008), 1 dan Titus Burckhardt, Mirror of The Intellect, (New York: State Univbersity of New York Press), 1.

[42] Seyyed Hossein Nasr, An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, (Colorado: Shambala Publication, Inc, 1978), 1.

[43] Totus Burchkardt, Mirror of The Intellect, (New York: New York Press, 1987), 21-22 dan Mulyadhi Kartanegara, Reaktualisasi Tradisi Ilmiah Islam, (Jakarta: Baitul Ihsan, 2006), 158-159.

bahwa pusat alam semesta adalah matahari atau yang dikenal dengan teori heliosentris. Pandangan tersebut kemudian diperkuat secara filosofis oleh Rene Descartes melalui konsep dualisme antara tubuh dan jiwa. Sedangkan Isac Newton menyempurnakan dasar-dasar kosmologi modern melalui teori hukum determinisme mekanik.[44]

Pandangan kosmologi modern seperti di atas banyak mempengaruhi carapandang umat Islam termasuk di dunia Melayu. Fakta tersebut salah satunya dapat dilihat dari buku-buku yang menjadi referensi pengajaran di sekolah-sekolah, terutama di Indonesia, mulai dari tingkat sekolah dasar (SD) sampai pada tingkat perguruan tinggi. Osman Bakar dalam bukunya, "*Tauhid dan Sains,"* telah menunjukkan bukti dominasi carapandang Barat atas dunia Islam yang sudah dimulai sejak abad kesembilan belas.[45] Bahkan, menurut Richar C. Foltz, krisis lingkungan paling parah menmpa masyarakat Muslim, seperti di Malasysia.[46] Dengan dominasi tersebut, umat Islam menjadi impoten dan lemah saat mengahadapi pandangan sekuler Barat termasuk dalam hubungan manusia dan alam semesta.

Pemikiran kosmologi Melayu yang berkembang pada abad ke-17 merupakan baagian dari kosemologi tradisional sebagaimana disebutkan oleh Seyyed Hssein Nasr di atas. Hal tersebut dapat dilihat dari pemikiran-pemikiran Hamzah Fansuri dan ulama-ulama setelahnya. Hamzah, dalam dalam karya-karyanya, menjelaskan bahwa alam semesta termanifestasikan dari Tuhan melalui perantara nama-nama-Nya seperti al-Rahman dan al-Rahim, *"Tuhan kita bernama qadim, pada sekalian makhluq terlalu karim, tandannya qadir lagi hakim; menjadikan alam dari al-Rahman dan al-Rahim*."[47] Di tempat lain Hamzah Fansuri juga mengemukakan bahwa sifat dan nama-nama Tuhan seperti al-Rahman dan al-Rahim tidak terpisah dengan zat Tuhan itu sendiri, antara sifat dan zat-Nya merupakan satu kesatuan utuh dan tidak terpisahkan, *"Rahman itulah bernama sifat, tiada bercerai dengan kunhi Dzat."* Bahkan sifat tersebut adalah wujud itu sendiri, *"Rahman itulah yang bernama wujud.*"[48]

Hamzah Fansuri secara ontologis mengurutkan proses penciptaan alam semesta melalui lima. Proses tersebut dimulai dari Wujud Tertinggi dan Absoulut yang disebut sebagai Kunhi Dzat menurun sampai ke tingkat terendah, alam materi. Penghubung antara Kunhi Dzat dengan alam material disebut *a'yan al-thabitah*, entitas-entitas yang tetap, yang bersifat ruhani.

---

[44] Mulyadhi Kartanegara, Menembus Batas Waktu: Panorama Filsafat Islam, (Bandung: Mizan, 2002), 145-146.

[45] Osman Bakar, Tauhid dan Sains: Perspektif Islam tentang Agama dan Sians, diterjemahkan oleh Yulianto Liputo dan M. S. Nasrullah, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2009), 327-328.

[46] Richard C. Foltz, Kriris Lingkungan di Dunia Muslim, dalam, Fcachruddin M. Mangunjaya, ddk, (ed.), Menanam Sebelum Kiamat: Islam, Ekologi, dan Gerakan Lingkungan Hidup, (Jakarta: ICAS-Coservation International Indonesia, 2007), 66.

[47] Hamzah Fansuri, "Zinatul Wahidin," di dalam Abdul Hadi WM, Hamzah Fansuri: Risalah Tasawuf dan Puisi-puisinya, 85.

[48] Hamzah Fansuri, "Minuman Para Pecinta," di dalam Abdul Hadi WM, Hamzah Fansuri: Risalah Tasawuf dan Puisi-puisinya, (Bandung: Mizan, 1995), 113.

Sementara itu, Naquin al-Attas menjelaskan Kunhi Dzat melalui sifat utama. Pertama, Ia merupakan satu-satunya Dzat yang absolut, Keesaan yang mutlak terkait dengan diri-Nya. Keabsolutan ini terkait dengan dimensi batin dari Dzat itu sendiri. Kedua, dari aspek lahirnya, Ia memiliki sifat wahidiyyah dan dari aspek inilah muncul empat sifat utama yaitu pengetahuan, wujud, melihat, cahaya. Dan melalui sifat-sifat ini pulalah tercipta entitas-entitas yang tetap, a‘yan al-thabitah, ruh penghubung, dan nur Muhammad. Menurut al-Attas, nama dan sifat-sifat Tuhan serta a‘yan al-thabitah dan ruh penghubung adalah mata rantai yang menghubungkan dan mengharmoniskan antara kesatuan dalam keragaman, termasuk juga dengan alam-alam material.[49]

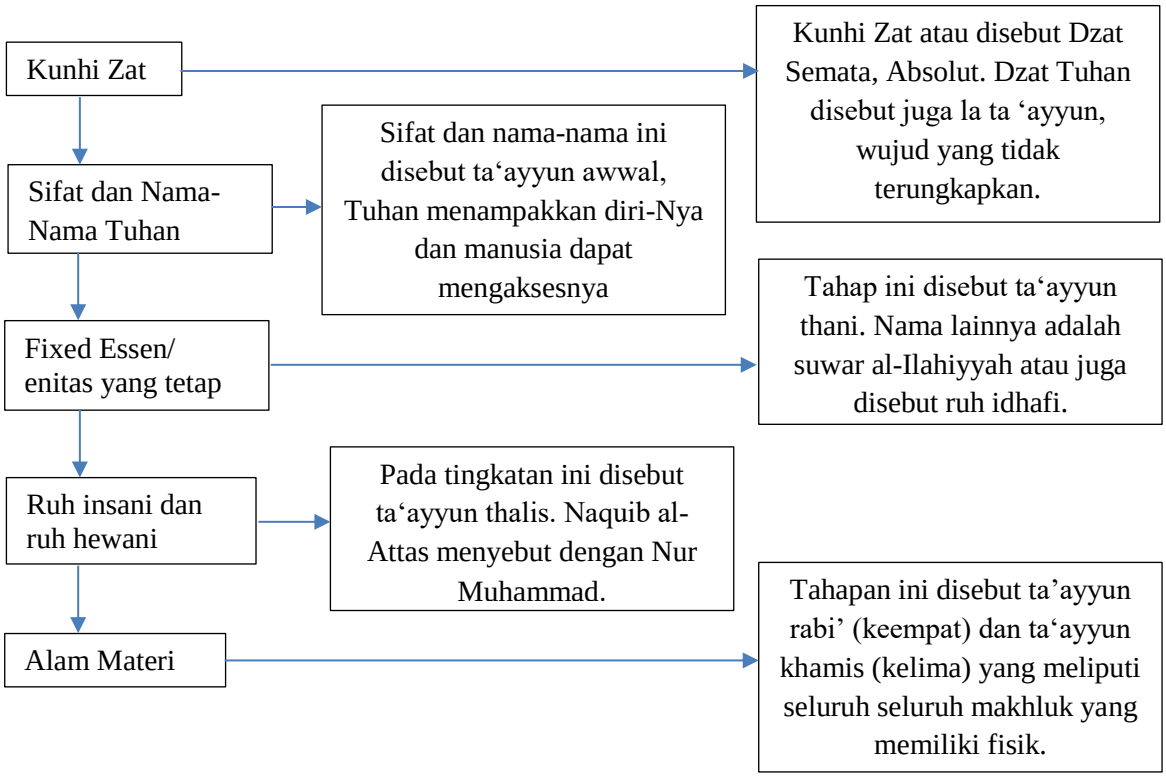
Titik sentral kosmologi Hamzah Fansuri adalah penekanannya pada hubungan transendensi Tuhan dan imanensi alam semesta. Menurunya, alam semesta sebagaimana dirinya tidak bisa dianggap sebagai entitas yang berdiri sendiri dan terpisah dari penciptanya. Sebagaimana disebutkan dalam Alquran bahwa alam semesta merupakan tanda, ayat, dari sesuatu dibalik alam semesta itu sendiri (Ali ‘Imran/3:190-191). Disebut ayat-ayat Allah karena alam adalah sarana yang melaluinya Tuhan berkomunikasi dengan manusia, sebagaimana juga Alquran yang juga disebut ayat-ayat Allah. Alqur'an menyebut alam natural atau kosmos sebagai sistem integral yang diatur oleh seperangkat hukum abadi berdasarkan perintah Tuhan (*‘amr*). Fenomena dan gerak alam telah ditentukan oleh suatu sistem yang ketat dalam kerangka kesamaan dan keseragaman berdasarkan pada hukum-hukum Tuhan. Alquran juga menyebukan bahwa kosmos hadir untuk menyuburkan, mendukung, dan menopang proses kehidupan - semua kehidupan, dan khususnya kehidupan manusia.[50]

---

[49] Syed Muhammad Naquib Al-Attas, The Mysticism of Hamzah Fansuri, (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970), 72.

[50] S. Nomanul Haq, “Islam and Ecology: Toward Retrieval and Reconstruction,” Daedalu; Fall 2001; 130, 4: ProQuest Agriculture Journals, 141.

Proses penciptaan alam semesta menurut Hamzah dapat diilustrasikan sebagai berikut:




Selain menjelaskan tentang proses penciptaan alam semesta atau yang disebut makrokosmos, Hamzah Fansuri juga menjelaskan tentang proses penciptaan manusia atau mikrokosmos. Sebagaimana disebutkan dalam syairnya, “*Subhanallah terlalu kamil, menjadikan insan alim dan jahil, dengan hamba-Nya da’im Ia wasil, itulah mahbub bernama adil.*”[51] Dalam syair tersebut disebutkan bahwa manusia memiliki dua sifat yaitu alim dan jahil atau bodoh. Manusia juga disebut sebagai hamba yang selalu tergantung kepada tuannya dan dalam syairnya sering disebut sebagai Raja atau Sultan. Makna dari kata Raja atau Sultan dalam syair-syair Hamzah Fansuri tidak lain adalah Tuhan Yang Maha Esa.

Hamzah Fansuri menggambarkan hubungan antara Tuhan, manusia dan alam semesta, atau yang disebut trilogi metafisika dalam pemikiran Mulyadhi Karanegara, sebagai hubungan yang saling terkait dan harmonis, sebagaimana disebutkan dalam syairnya, *“jika kau kenal dirimu bapai, elokmu itu tiada berbagai, hamba dan Tuhan da’im berdamai, memandang diri jangan kau lalai.*”[52] Braginsky menyebutkan bahwa Hamzah Fansuri melalui karya-karya, selain menceritakan tentang pengalaman sepritiul pribadinya, ia juga menjelaskan tentang kehidupan di dunia, yaitu kehidupan alam, manusia dan seluruh elemen yang terkait dengan keduanya melalui

[51] Hamzah Fansuri, “Minuman Para Pecinta,” 106.
[52] Hamzah Fansuri, “Minuman Para Pecinta,” 121.

metafor-metafor dan alegoris.[53] Oleh karena itu, pemikirannya tidak hanya terkait dengan ilmu tasawuf, tetapi juga terkait dengan ilmu-ilmu yang lain seperti kosmologi dan juga ekologi.

### *Dimensi Ekologi dalam Pemikiran Hamzah Fansuri*

Koesnadi Harjasoemantri dalam bukunya, *Hukum Tata Lingkungan*, menyebutkan bahwa secara etimologi, kata ekologi berasal dari bahasa Yunani, *"oicos"* yang berarti rumah tangga, dan *"logos"* yang berarti ilmu.[54] Walaupun secara etimologis merupakan ilmu tentang keluarga, tetapi arti dari ekologi adalah ilmu yang mempelajari hubungan antara satu organisme dengan organisme lain, antara satu organisme dengan lingkungannya. Oleh karena itu, secara harfiah, ekologi merupakan ilmu tentang makhluk hidup dalam rumahnya atau dalam rumah tangga makhluk hidup, *ecology is the study of the relationships among organisms as well as the relationships between them and their physical environment*.[55]

Dalam tradisi Islam, ekologi dikenal dengan istilah '*ilm al-bi'ah* atau *'im al-tabayyu'*. Kata ini merupakan bentuk isim dari kata kerja *bawwa'a,* yang berarti rumah atau tempat tinggal. Secara terminologi, *'ilm al-bi'ah* berarti ilmu yang mempelajari tentang lingkungan. Dari definisi tersebut dapat dikatakan bahwa *'ilm al-bi'ah* adalah studi tentang lingkungan hidup dan keseluruhan ekosistem yang tercakup di dalamnya.[56]

Dari beberapa definisi dan makna tentang ekologi disimpulkan bahwa ekologi mempelajari tentang interaksi antara manusia dengan manusia, interaksi manusia dengan lingkungan sekitarnya seperti hewan dan tumbuhan; interaksi antara hewan dan tumbuhan maupun sebaliknya, serta interaksi manusia dengan seluruh ekosistem yang berkaitan dengannya seperti bumi, langit, gunung, air, udara, dan seluruh elemen yang ada di alam semeta.

Kesatuan sistem pemikiran ekologi tersebut sangat mudah ditemukan dalam pemikiran Hamzah Fansuri yang juga banyak menggunakan dimensi-dimensi alam semesta, sistem kehidupan di alam semesata, dalam menyampaikan pengalaman spiritual dan kehadiran Tuhan. Kata 'hutan' dan 'gunung' misalnya, sebagaimana syair beriktu; *Astananya di puncak gunung, jalannya banyak berlurung-lurung, pada rahmatnya kau minta tulung, supaya dapat ke dalam tudung."* Dalam syair tersebut majaz gunung digunakan untuk menggambarkan posisi Tuhan yang

---

[53] Vladimir I. Braginsky, "Toward the Biography of Hamzah Fansuri. When Did Hamzah Live? Data From His Poems and Early European Account," Arachipel 57, Paris, 1999, 135-175.

[54] Koesnadi Harjasoema, Hukum Tata Lingkungan (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1994), cet. 11, 1-2.

[55] P.H. Collin, Dictionary of Environment and Ecology, Fifth Editon, (London: Bloomsbury Publishing Plc., 2004), 69

[56] Nur Arfiyah Febriani, Ekologi Berwawasan Gender dalam Perspektif Alquran, (Bandung: Mizan, 2014), 45 dan Atabil Ali dan Ahmad Zuhdi Muhdlor, Kamus Kontemporer Arab-Indonesia, (Yogyakarta: Multi Karya Grafika, 2003), 363 dan 1315.

Maha Tinggi sedangkan hutan sebagai perjalanan sunyi spiritual. Di tempa lain ia juga menyebutkan, *"Hamzah di dalam hutan, pergi uzlat berbulan-bulan, akan qiblatnya picik dan jawadan, itulah lambat mendapat Tuhan.*[57]

Istilah lain yang digunakan oleh Hamzah Fansuri sebagai simbol keharmonisan alam semesta dan sebagai satu ekosistem utuh yang saling terkait antara satu elemen dengan elemen lain yaitu kata "perahu" dan "laut." Ia menyebutkan dalam syairnya, "*Anak mu'allim tahu akan jalan, da'im berlayar di laut nyaman, markabmu tiada berpapan, olehnya itu tiada berlawan.*" Dan juga syairnya, *"Kerjamu itu hai anak dagang, pada ahl al-ma'rifah terlalu malang, markbat tauhid, yogya kau pasang, di tengah laut yang tiada berkarang."*[58]

Selain itu, Hamzah Fansuri menggunakan simbol laut sebagai judul dari beberapa syairnya baik dalam bahasa Melayu maupun dalam bahasa Arab, seperti istilah *Bahr al-butun, bahr al-qadim, bahr al-'amiq, bahr al-'ulya,* atau gabungan dari bahasa Arab dan Melayu seperti *laut 'ulya.* Penggunaan laut sebagai majaz adalah dalam rangka menjelaskan Tuhan yang maha luas dan tidak bertepi. Demikianlah gambaran Tuhan yaitu, *"alam ini pada laut yang maha luas itu seperti buah kecil sebiji."*[59]

Selain perahu dan laut, Hamzah Fansuri menyebut lautan diiringi dengan sebutan ombak, seperti dalam syairnya; "*Bahr al-butun tiada bermula, ombaknya makhfi tiada bernama, olehnya ahad belum terbuka, adanya quddus suatu juga; kuntu kanzan mulanya nyata, hakikat ombak di sana ada, adanya itu tiada bernama, majnun dan layla ada di sana*." Simbol laut dan ombaknya yang selalu bersama digunakan untuk menjelaskan hubungan antara pencipta dan yang diciptakan, antara Tuhan dan alam semesta, atau Zat dan sifat-Nya yang selalu bersama-sama. Ia berkata, "*Dzat dan sifat bersama-sama, keduanya itu tiada berantara, datang taufan ombaknya nyata, pada kun fa yakun bangatlah kata*."[60]

Demikian juga, dimensi ekologi dalam pemikiran Hamzah Fansuri dapat ditemukan dalam arti rumah tangga, seperti penggunaan istilah bapak dan ibu, sebagaimana yang terdapat dalam syairnya, *"Hikmatnya berbagai-bagai, menjadi ibu dan bapak, olehnya Ia tahu memakai, itulah orang banyak terlalai."* Selain menyandingkan bapak dan ibu sebagai simbol keluarga, Hamzah Fansuri juga menyandingkan "ibu dan anak' sebagai satu kesatuan utuh, misalnya, *"awwal dan akhirnya asmanya jarak, zahir dan batin rupanya banyak, sungguhpun dua ibu dan anak,*

---

[57] Hamzah Fansuri, "Minuman Para Pecinta," 106, 120, dan 122.

[58] Hamzah Fansuri, "Minuman Para Pecinta," 124 dan 128.

[59] Hamzah Fansuri, "Zinatul Wahidin," di dalam Abdul Hadi WM, Hamzah Fansuri: Risalah Tasawuf dan Puisi-puisinya, 79.

[60] Hamzah Fansuri, "Laut Mahatinggi," di dalam Abdul Hadi WM, Hamzah Fansuri: Risalah Tasawuf dan Puisi-Puisinya, 136.

*keduanya cahaya dari sanak nyarak."*[61] Dalam syair ini, hubungan ibu dan anak sebagai simbol hubungan sifat-sifat Tuhan yang tak terpisahkan seperti Dia Yang Awal dan juga Yang Akhir.[62]

Bapak dan ibu tidak lahir begitu saja, tetapi memiliki asal usul yang disebut nenek. Alam semesta, seperti bapak dan ibu, juga memiliki asal yang disebut sebagai Raja yang Ahad, *"Asalmu itu terlalu nyata, tiada jauh dang(an) cita rasa, Ahad jua baharu dan lama Nenek dan morang ibu dan bapak."*[63] Adapun dimensi ekologi yang lebih luas dibandingkan dengan lautan, ombak, perahu, bapak, ibu, dan anak, adalah simbol langit dan bumi. Keduanya, selain menunjukkan hubungan yang harmonis dan seimbang, langit dan bumi adalah simbol dari kehidupan. Dan secara sepiritual, langit dan bumi adalah teman dan sahabat bagi manusia dalam mengarungi perjalanan untuk mencapai tujuannya, meraih kesuksesan dan perjumpaan dengan Tuhannya. Hamzah Fansuri menyebutkan, "*Bumi langit akan sangkarnya, Makah Madinah akan pangkalnya, Bait Allah nama badannya, Di sana bertemu dengan Tuhannya.*[64]

Menurut Sachiko Murata, langit mewakili sifat maskulin sedangkan bumi mewakili sifat feminim.[65] Langit adalah sumber dari apa yang telah diturunkan Tuhan ke bumi dan kepada manusia seperti air. Sementara bumi adalah menumbuhkan bahan-bahan makanan yang dibutuhkan oleh manusia. Secara kualitatif, langit adalah tinggi, aktif, dan kreatif, sedangkan bumi adalah rendah, reseptif, dan subur.[66] Dengan melihat cara langit dan bumi saling berhubungan dan saling melengkapi menjadi gambaran keseimbangan dari hukum-hukum ekologis yang terdapat di alam semesta secara keseluruhan.

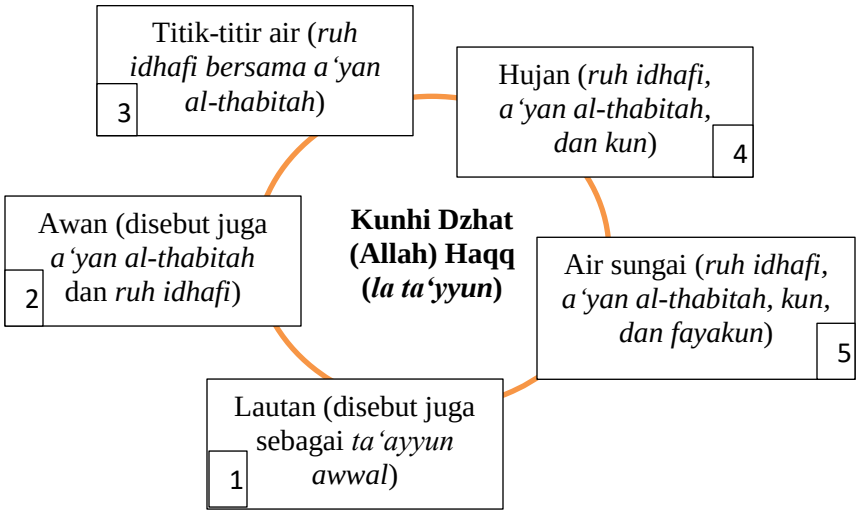
### *Mengatasi Krisis Menuju Keseimbangan Ekologi*

Hamzah Fansuri memberikan keterhubunganan antara satu elemen dengan elemen lain melalui laut yang luas dan tidak bertepi. Lautan yang dipenuhi dengan air merupakan entitas yang sangat luas dan tidak bertepi. Dengan laut maka muncul gelombang atau ombak dan dari ombak tersebut lahirlah hembusan angin. Demikian juga, laut dapat melahirkan awan yang diperoleh melalui proses penguapan air dan uap air tersebut kamudian naik dari permukaan bumi menuju atmosfer, dan di sinilah uap tersebut berubah bentuk menjadi air melalui proses kondensasi. Titik-titik air yang bersama awan ketika jatuh ke bumi disebut air hujan, dan air tersebu mengalir dan kembali lagi ke laut yang merupakan asal usulnya.

---

[61] Hamzah Fansuri, "Minuman Para Pecinta," 105 dan 108.
[62] Hazah Fansuri, "Burung Pingai," 127.
[63] Hamzah Fansuri, "Laut Mahatinggi," 137.
[64] Hamzah Fansuri, "Burung Pingai," 129-130.
[65] Sachiko Murata, The Tao of Islam: Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam, diterjemahkan oleh Rahmani Astuti dan M. S. Narullah, (Bandung: Mizan, 2004), cet. IX, 181.
[66] Sachiko Murata, The Tao of Islam, 174

Sebagaimana laut yang keberadaannya sangat luas dan tidak bertepi, maka demikian juga eksistensi Tuhan yang menjadi asal dan akhir dari segala sesuatu. Alam semesta berasal dari Tuhan dan akan kembali kepada-Nya, dan air berasal dari luat akan kembali ke laut. Dengan terciptanya alam semesta, maka kekuasan Tuhan tidak akan bertambah dan juga tidak akan berkurang. Penjelasan dan gambaran Tuhan dalam alam semesta dalam pemikiran Hamzah Fansuri bukan hanya menunjukkan adanya keseimbangan dalam tatanan kosmologi secara vertikal, tetapi juga keterhubungan yang erat dan menyatu pada tatanan ekologi secara horizontal. Berikut ilustrasi gerak melingkar air menurut Hamzah Fansuri:




Keseimbangan dan adanya keterhubungan yang tidak terputus, baik pada tatanan kosmologi maupun ekologi dalam sistem pemikiran Hamzah Fansuri, tidak bisa dilepaskan dari fondasi pemikiran itu sendiri yang berlandaskan pada nilai-nilai Tauhid dan ayat-ayat Alquran. Osman Bakar menegaskan bahwa Alquran merupakan sumber gagasan, prinsip, dan sumber nilai terkait ekologi. Di dalam Alquran terdapat pengertian dan pesan universal untuk melakukan kajian, studi, dan sekaligus mengelola alam semesta. Bagi siapapun yang membaca Alquran akan mendapatkan kekayaan ide yang sangat beragam tentang masalah ini.[67]

Bahkan, umat Islam dalam mempelajari keharmonisan dan kesejahteraan lingkungan dan keseimbangan ekologi tidak melalui pengalaman pahit pencemaran dan kerusakan lingkungan seperti yang terjadi di Barat, tetapi melalui ajaran agama, melalui wahyu Tuhan yang diturunkan kepada Nabi Muhammad.[68] Bagi mereka, kebijaksanaan ekologis merupakan komponen integral dari keyakinan agama, karena alam itu sendiri merupakan ayat-ayat Tuhan. Ia menjadi teman, sahabat, dan partner dalam perjananan menuju Tuhan.

[67] Osman Bakar, Environmental Wsidom for Planet Earth: The Islamic Heritage, 31.
[68] Osman Bakar, Environmental Wisdom for Planet Earth: The Islamic Heritage, 5.

Nur Arfiyah Febriani telah mengklasifikasikan beberap prinsip dan nilai-nilai etika terkait dengan ekologi dalam Alquran seperti antara laki-laki dan persempuan sebagai identitas gender yang seimbang baik yang berlaku pada manusia atau yang disebut ekologi manusia, maupun tumbuhan dan hewan yang disebut sebagai ekologi alam.[69] Jika filsuf modern menyebutkan bahwa antara tubuh dan fisik saling bertentangan, antara manusi dan alam saling menegasikan, maka Hamzah Fansuri adalah sebaliknya, yaitu antara tubuh merupakan satu kesatuan utuh, menjadi suluh, dan tidak saling bermusuhan, "*Hamzah 'uzlat di dalam tubuh; romanya habis sekalian luruh; zahir dan batin menjadi suluh, olehnya itu tiada bermusuh."*[70]

Cara pandang kosmologi dan ekologi modern berasal dari pandangan dunia Cartesian-Newtonian, istilah yang disandarkan kepada pandangan Rene Descarates dan Isac Newton, yang menganggap bahwa Tuhan berhenti untuk campur tangan sesaat setelah alam tercipta untuk pertama kalinya. Pandangan ini dikenal dengan teori *clock maker theory*, satu cara pandang yang menganggap bahwa alam seperti jam raksasa yang berjalan dengan sendiri setelah tercipta.[71]

Berbeda dengan pandangan dunia Cartesian-Newtonian, nilai-nilai kesatuan dan transendensi sangat jelas dalam pandangan alam orang Melayu, termasuk dalam pemikiran Hamzah Fansuri. Alam dan seluruh elemen-elemennya tidak lain adalah manifestasi dari tindakan kreatif Allah yang memiliki sifat Maha Kreatif, *Khaliq*.[72] Cara pandang Islam Melayu berpijak pada keyakinan bahwa ada kesatuan dan harmoni dalam struktur alam semesta dan konstituennya, termasuk dalam hubungan manusia dengan manusia atau yang disebut masyarakat.

Prinsip kesatuan Hamzah Fansuri dalam seluruh eleman di alam semesta dan pada sistem ekologinya tidak lepas dari konsep ontologinya yang berdasarkan pada argumentasi *wahdah al-wujud*, kesatuan wujud.[73] Pandangan ini menyebutkan bahwa wujud Tuhan dan wujud alam semesta secara eksistensial adalah satu atau tunggal, yang membedakan adalah manifestasinya, penampakannya. Pandangan Hamzah Fansuri tentang kesatuan waujud dipengaruhi oleh Ibn 'Arabi dan juga Abd al-Karim al-Jilli. Dengan mengikuti struktur pemikiran Ibn 'Arabi, Hamzah Fansuri mengatakan bahwa segala sesuatu berada dalam pikiran Tuhan dalam bentuk potensi yang selalu siap untuk mengaktual dalam bentuk kehidupan, dan potensi tersebut menjadi aktual berdasarkan pada perintah Tuhan, *kun! fayakun*.[74]

Disebut seimbang dan harmoni secara ontologis adalah adanya titik temu, persamaan, antara satu elemen dengan elemen lain, dan karena titik temu itulah maka tercipta ikatan yang

---

[69] Nur Arfiyah Febriani, Ekologi Berwawasan Gender dalam Perspektif Alquran, 133-186.

[70] Hamzah Fansuri, "Minuman Para Pecinta," 124.

[71] Hosein Heriyanto, Paradigma Holistik: Dialog Filsafat, Sains dan Kehidupan Menurut Shadra dan Whitehead, (Jakarta: Teraju, 2003), 28-54.

[72] A. L Samian, "Unity and Social Cohesion in Malay Akal Budi," Agathor, Volume 9, Issue 1 (16): 53-59.

[73] Syed Muhammad Naquib al-Attas, The Mysticism of Hamzah Fansuri, 78.-79

[74] Syed Muhammad Naquib al-Attas, The Mysticism of Hamzah Fansuri, 78.

selalu menyatukan dan mempermetukan. Secara epistemologis, harmoni dan seimbang dapat bermakna adanya kesadaran untuk sama-sama memahami dan merasakan. Dengan kesadaran tersebut maka lahirlah rasa tanggungjawab untuk saling membantu, menjaga, dan memelihara, tolong menolong untuk meraih kebahagiaan dan kesempurnaan. Keharmonisan dan keseimbangan ini bukan hanya karena adanya kesamaan dari jenis dan spesiesnya, tetapi karena adanya inti atau dasar yang menyatukan itu sendiri, yaitu Tuhan Yang Maha Esa. Dengan adanya pandangan yang harmonis dan seimbang di alam semesta, maka tidak ada celah untuk melakukan penghancuran terhadap alam dan juga lingkungan. Sehingga tidak akan terjadi krisis lingkungan, krisis ekologi, dan juga kerisis kemanusiaan secara umum.

## Kesimpulan

Berdasarkan uraian dan analisa di atas dapat disimpulkan bahwa corak kosmologi Islam Melayu, sebagaimana yang terdapat dalam pemikiran Hamzah Fansuri, merupakan kosmologi itegral yang memadukan antar nilai-nilai Transenden, nilai-nilai Ketuhanan, dan sekaligus imane, yaitu berdasarkan pada nilai-nilai keutamaan manusia dan kesucian alam. Alam semesta tidak dilihat sebagai entitas yang berdiri sendiri, tetapi menjadi bagian dari wujud Tuhan, sebagai mansifestasi-Nya. Secara teologis, seluruh elemen di alam semesta merupakan makhluk Tuhan yang memiliki fungsi dan peran untuk saling meraih kebahagiaan sesuai dengan tingkatannya. Demikian juga, posisi manusia ketika berhadapan dengan alam, tidak diposisikan sebagai dua makhluk yang saling bermusuhan, tetapi sebagai dua makhluk yang saling kerjasama untuk meraih kesempurnaan. Implikasi dari kosmologis integratif ini tidak hanya akan melahirkan kehidupan harmoni secara ekologis, tetapi akan mampu mengatasi problem-problem kemanusiaan dan krisis lingkungan.

## Rujukan

Abdullah, Amin, Dkk. 2003. Rekonstruksi Metodologi Ilmu-ilmu Keislaman. Yogyakarta: Suka Press dan LPKM Introspektif.

Ahmala. 2003. Hermeneutika: Mengurai Kebuntuan Metode Ilmu-ilmu Sosial. Dalam Nafisul Atho dan Arif Fahrudin, (ed). Hermeneutika Transendental: Dari Konfigurasi Filosofis Menuju Praksis Islamic Studies, hlm. 14. Yogyakarta: IRCISoD.

Ali Atabil dan Ahmad Zuhdi Muhdlor. 2003. Kamus Kontemporer Arab-Indonesia. Yogyakarta: Multi Karya Grafika.

Bakar, Osman. 2007. Environmental Wisdom for Planet Earth: The Islamic Heritage. Kuala Lumpur: Center for Civilizational Dialogue University of Malaya.

Bakar, Osman. 2009. Tauhid dan Sains: Perspektif Islam tentang Agama dan Sains, Diterjemahkan oleh Yulianto Liputo dan M. S. Nasrullah. Bandung: Pustaka Hidayah.

Braginsky, V. 1975. Some Remakts on the Structure of the Syair Perahu by Hamzah Fansuri. Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde 131(4):407-236.

Braginsky, Vladimir I. 1999. Toward the Biography of Hamzah Fansuri. When Did Hamzah Live? Data From His Poems and Early European Account. Arachipel (57):135-175.

Burckhardt, Titus. 1987. Mirror of The Intellect, (New York: State Univbersity of New York Press.

Collin, P. H. 2004. Dictionary of Environment and Ecology, Fifth Editon. London: Bloomsbury Publishing Plc.

Fansuri, Hamzah. 1995. Burung Pingai, Dalam Abdul Hadi WM, Hamzah Fansuri: Risalah Tasawuf dan Puisi-puisinya. Hlm.127. Bandung: Mizan.

Fansuri, Hamzah. 1995. Laut Mahatinggi. Dalam Abdul Hadi WM, Hamzah Fansuri: Risalah Tasawuf dan Puisi-puisinya. Hlm.137. Bandung: Mizan.

Fansuri, Hamzah. 1995. Minuman Para Pecinta. Dalam Abdul Hadi WM, Hamzah Fansuri: Risalah Tasawuf dan Puisi-puisinya. Hlm. 113. Bandung: Mizan.

Fansuri, Hamzah. 1995. Zinatul Wahidin. Dalam Abdul Hadi WM, Hamzah Fansuri: Risalah Tasawuf dan Puisi-puisinya. Hlm.79. Bandung: Mizan.

Fauziyah, Mira. 2013. Pemikiran Tasawuf Hamzah Fansuri. Jurnal Substansia 15(Oktober):289-304.

Febriani, Nur Arfiyah. 2014. Ekologi Berwawasan Gender dalam Perspektif Alquran. Bandung: Mizan.

Foltz, Richard C. Kriris Lingkungan di Dunia Muslim. Dalam, Fcachruddin M. Mangunjaya, ddk, (ed.). Menanam Sebelum Kiamat: Islam, Ekologi, dan Gerakan Lingkungan Hidup. Jakarta: ICAS-Coservation International Indonesia, 2007.

Gorke, Martin. 2003. The Death of Our Planet's Species: A Challenge to Ecology and Ethics. Washington: Island Press.

Hamzah Fansuri. 1995. Laut Mahatinggi. Dalam Abdul Hadi WM, Hamzah Fansuri: Risalah Tasawuf dan Puisi-puisinya. Hlm.136. Bandung: Mizan.

Haq, S. Nomanul. 2001. Islam and Ecology: Toward Retrieval and Reconstruction. ProQuest Agriculture Journals. 130(4):141.

Harjasoema, Koesnadi. 1994. Hukum Tata Lingkungan. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

Heriyanto, Hosein.2003. Paradigma Holistik: Dialog Filsafat, Sains dan Kehidupan Menurut Shadra dan Whitehead. Jakarta: Teraju.

Iskandar, Djoko T. and Walter R. Erdelen. 2006. Conservation of Amphibians and Reptails in Indonesia: Issues and Problem. Amphibian and Reptails Conservaion 4(10):60-87

Ismail. 2016. Falsafah Wujudiyah Hamzah Fansuri: Pemikiran dan Pengaruhnya di Dunia Melayu Nusantara. Manhaj, 4(September-Desember):239-252.

Kartanegara, Mulyadhi. 2002. Menembus Batas Waktu: Panorama Filsafat Islam. Bandung: Mizan.

Kartanegara, Mulyadhi. 2006. Reaktualisasi Tradisi Ilmiah Islam. Jakarta: Baitul Ihsan.

Kehutanan, https://www.wwf.or.id/tentang_wwf/upaya_kami/forest_spesies/tentang_forest_spesies/_kehutanan/ [1 Agustus 2018].

Lamazi. 205. Kosmologi Melayu: Studi Pada Arsitektur Masjid Kesultanan Sambas. Jurnal Khatulistiwa-Journal of Islamic Studies, 5(1):50-59.

Mohd Sani, Mohd Azizuddin. 2010. A Comprative Analysis of Asian Values and Islam Hadhari in Malaysia. Jurnal Kemanusiaan bil. 15(6):

Murata, Sachiko. 2004. The Tao of Islam: Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam. diterjemahkan oleh Rahmani Astuti dan M. S. Narullah. Bandung: Mizan.

Naquib Al-Attas, Syed Muhammad. 1970. The Mysticism of Hamzah Fansuri. Kuala Lumpur: University of Malaya Press.

Nasr, Seyyed Hossen. 1993. The Need for A Sacred Knowledge. United Kingdom: Curzon Press.

Nasr, Seyyed Hossein. 1978. An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. Colorado: Shambala Publication, Inc.

Nasr, Seyyed Hossein. 1989. Knowledge and the Sacred. New York: State University of New York Press, 1989.

Otto, Rudolf. 1936. The Idea of The Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational. London: Oxford University Press.

Rastam, Rohaimi dkk. 2017. Penilaian terhadap Pengajaran Syariat Islam oleh al-Hallaj, Hamzah al-Fansuri, dan Shamsuddin al-Sumatra'i. International Journal of Islamic Thought, 12(Dec):

Saleh, Fauzan.2001. Modern Trends in Islamics Theological Discourse in Twentieth Century Indonesia: A Critical Survey. Leiden: Brill.

Samian, A.L tt. Unity and Social Cohesion in Malay Akal Budi. Agathor, 9(16): 53-59.

Seyyed Hossein Nasr, Vakily, Abdullah. 1997. "Sufism, Power Politics, and Reform: al-Raniri's Oppostion to Hamzah al-Fansuri's Teaching Reconsidered." Studi Islamika, 4(1):113-135.

WM, Abdul Hadi. 2016. Hermeneutika Estetika dan Religiusitas: Esai-Esai Sastra Sufistik dan Seni Rupa. Jakarta: Sadra Press.

Yeoh Abdullah, Mohd Syukri. 2006. Kosmologi dalam Welstanschauung Ulama Sufi Melayu (Cosmology in Malay Sufi Sholars Welstanscahuung). Akademika 67(Januari): 5-23.

Yousef, Mohamed Haj. 2008. Ibn 'Arabi-Time and Cosmology. New York: Routledge.

# Analisis Teleologi Penyelidikan Sains Berdasarkan Mukadimah Adikarya Beberapa Saintis dalam Peradaban Islam

Mohd Syahmir Alias
syahmir@usm.my
*Bahagian Falsafah dan Tamadun, Pusat Pengajian Ilmu Kemanusiaan, Universiti Sains Malaysia, 11800 Pulau Pinang, MALAYSIA*

**Abstrak**

Dalam pandangan alam Islam, tauhid merupakan tunjang bagi segala perkara yang dilakukan oleh seseorang Muslim. Perkara-perkara sedemikian ini dengan jelas disampaikan melalui al-Quran dan hadis-hadis Rasulullah SAW. Oleh itu, kertas kerja ini berhujah bahawa saintis Muslim silam mempunyai keimanan yang mendalam dan meletakkan matlamat akhir bahawa semua ilmu adalah milik Allah SWT. Dalam peristilahan falsafah, kajian yang menjurus kepada matlamat akhir ini diistilahkan sebagai teleologi. Bagi mengembalikan semula sains yang bertunjangkan tauhid kepada Allah SWT, kertas kerja ini cuba meneliti pemikiran beberapa orang saintis Muslim silam dalam menyingkap matlamat penyelidikan sains dan penulisan mereka. Sampel data yang dikutip hanyalah dihadkan kepada mukadimah atau prakata adikarya, manakala adikarya saintis Muslim silam yang dimaksudkan diskopkan kepada karya al-Khawarizmi, Ibn al-Haytham dan al-Biruni. Hasil daripada analisis kandungan yang dilakukan, kertas kerja ini mendapati keinginan mereka untuk memperoleh kebenaran dan keberkatan dalam penyelidikan menjadi asas yang menghubungkan kajian mereka dengan kefahaman teleologi sains dalam Islam.

Kata kunci: Teleologi Islam; Matlamat ilmu; Adikarya; Saintis Muslim; al-Biruni.

© 2018 Diterbitkan oleh HADHARI-UKM.

## Pengenalan

Menurut Sarton (1927:16-17), penyelidikan yang dikembangkan oleh ahli sains Barat kini pada awalnya banyak dipiawaikan oleh saintis daripada tamadun di Timur terutamanya kajian-kajian pada Zaman Kegemilangan Islam. Buktinya, dari abad kesembilan sehingga abad ke-14 M, terdapat ramai cendekiawan Islam yang membuat penyelidikan saintifik. Antaranya seperti Jabir al-Hayyan, al-Khawarizmi, al-Biruni, Ibn Sina dan Ibn Khaldun. Mereka menguasai pelbagai bidang ilmu pengetahuan dan menjadikan Islam sebagai teras utama (Mohd Yusof Othman, 2004:7-8). Oleh itu, penyelidikan yang berlaku pada abad tersebut bersifat holistik kerana saintis Muslim pada waktu itu menggabungkan antara ilmu *naqliyyah* dengan ilmu *'aqliyyah* yang bersepadu antara satu sama lain (Abdul Rahman Abdullah, 2010:39).

Pada masa yang sama, Zaman Kegelapan Eropah turut berlaku. Ketika inilah karya ilmu antaranya dari tamadun Yunani, India dan Parsi diterjemahkan, dipelajari dan asas-asasnya dianalisis oleh para saintis Muslim (Mat Rofa Ismail, 1997:9; Hairudin Harun, 1992:102). Hal ini bertitik tolak daripada peranan pihak pemerintah yang bertanggungjawab memberikan sokongan moral dan membiayai dana untuk usaha penterjemahan karya-karya asing ke dalam bahasa Arab.

Seterusnya, mereka mengkritik dan mendalami malah mengasaskan ilmu pengetahuan baharu dalam bidang tertentu (Mohd Yusof Othman, 2013:38). Kejayaan para saintis Muslim ini antaranya adalah hasil dorongan daripada al-Quran untuk mengkaji ciptaan-ciptaan Allah SWT (Diyan Yulianto & M. Saifullah Rohman, 2011:187). Misalnya, mereka telah berusaha menyahut seruan wahyu pertama yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW iaitu lima ayat pertama dalam Surah al-'Alaq. Firman Allah SWT yang bermaksud:

> "*Bacalah dengan (menyebut) nama Tuhanmu yang menciptakan. Dia telah menciptakan manusia daripada segumpal darah. Bacalah dan Tuhanmu yang Maha Pemurah, yang Mengajar (manusia) dengan perantaraan pena. Dia mengajarkan manusia perkara yang tidak diketahuinya.*" (al-'Alaq, 96:1-5)

Para saintis Muslim silam mempelajari ilmu daripada tamadun lain dan menyatukannya dengan pelbagai sumber (Hairudin Harun, 1992:103). Pada abad pertengahan itu juga, para saintis dilahirkan berdasarkan suruhan al-Quran. Oleh yang demikian, terbinalah sebuah revolusi saintifik yang telah menghubungkan jurang seribu tahun antara zaman Yunani purba dengan Zaman Pembaharuan di Eropah. Banyak inovasi yang sebelum ini dikatakan sebagai mercu tanda sains Barat sebenarnya dikongsi bersama keintelektualan cendekiawan Islam (Mohd Yusof Othman, 2009:30). Contohnya, ahli astronomi Islam meletakkan asas-asas model heliosentrik dalam sistem suria sebelum ia dicadangkan oleh Copernicus (Mat Rofa Ismail, 2006:88).

Secara dasarnya, para sarjana kontemporari dalam bidang sains Islam meyakini wujudnya hubungan antara kegiatan saintifik dengan pandangan alam Islam. Antaranya ialah Syed Muhammad Naquib al-Attas (1987:3-5), Ziauddin Sardar (1992:33) dan Açıkgenç (1996:38). Menurut Mohd Yusof Othman (2009:58), sains merupakan ilmu yang berpaksi pada kemampuan insan yang memerhati dan mencerap secara sistematik fenomena alam semula jadi yang berjalan menuruti fitrahnya. Selanjutnya, cerapan tersebut dianalisis secara mantik dan berobjektif melalui kaedah uji kaji dan bandingan teori-teori sedia ada. Semua ini bertujuan memperkayakan khazanah ilmu pengetahuan sejagat. Sehubungan dengan itu, Ziauddin Sardar (1992:33) menjelaskan metodologi saintifik yang digunakan dalam penyelidikan oleh para saintis terdahulu adalah berasaskan kerangka tauhid.

Oleh yang demikian, kertas kerja ini berhasrat meneliti pemikiran beberapa orang saintis Muslim silam iaitu Abu 'Abdu'Llah Muhammad bin Musa al-Khawarizmi, Abu 'Ali al-Hasan bin al-Hasan bin al-Haytham dan Abu Rayhan Muhammad bin Ahmad al-Biruni dalam menyingkap matlamat penyelidikan sains dan penulisan mereka. Pemilihan al-Khawarizmi adalah kerana beliau merupakan pengasas kepada ilmu algebra ('Ali Mustafa Mushrifah & Muhammad Mursi Ahmad, 1937:12). Ibn al-Haytham pula dipilih kerana beliau merupakan antara saintis terawal yang melakukan penyelidikan sains dengan menggunakan kaedah induktif (Abdelhamid I. Sabra, 1989:10). Akhir sekali, pemilihan al-Biruni disebabkan kedalaman dan ketelitian metodologi yang

beliau bangunkan dalam mengkaji satu-satu bidang saintifik (Kamar Oniah Kamaruzzaman, 2003:44). Kertas kerja ini pertama sekali menyorot karya-karya terdahulu untuk melihat konsep teleologi dalam Islam, kemudian membincangkan metodologi penyelidikan yang digunakan, serta membentangkan hasil dan perbincangan.

**Sorotan Karya**

Teleologi berasal daripada gabungan dua perkataan Yunani iaitu '*telos*' yang bermaksud kesudahan; dan '*logos*' yang bererti kajian atau teori (Ghazali Basri, 2012:25). Secara terminologinya, teleologi bererti kajian mengenai matlamat terakhir atau turut dikenali sebagai teori kesudahan alam (al-Faruqi, 2000:13 & 69). Walau bagaimanapun, secara lebih terperinci, Audi (1999:905) menjelaskan teleologi merupakan suatu doktrin falsafah bahawa seluruh alam tabii atau sekurang-kurangnya agen berkesedaran ialah sesuatu yang bermatlamat atau terorganisasi dengan fungsi tertentu. Menurut beliau lagi, ahli teologi menggunakan doktrin ini untuk menjelaskan bahawa semua fenomena alam berasaskan kepada niat Tuhan yang Maha Tahu, Maha Pemurah dan Maha Kuasa.

Justeru, perbincangan mengenai teleologi sains dalam konteks saintis Muslim dapat dilihat secara tidak langsung dengan persoalan matlamat pencarian ilmu oleh para saintis menurut pandangan alam Islam. Hal ini kerana, dalam sebuah hadis Rasulullah SAW yang bermaksud:

> "*Sesiapa yang menempuh suatu jalan untuk mencari ilmu, maka Allah akan memudahkan baginya jalan menuju syurga dan sesungguhnya para malaikat membentangkan sayapnya kerana reda terhadap orang yang mencari ilmu.*" (Riwayat Ahmad, no. hadis: 20723; Riwayat Ibn Majah, no. hadis: 219)

Berdasarkan hadis ini, Allah SWT secara jelas akan memberi balasan kebaikan bagi orang yang bersungguh-sungguh mencari ilmu. Dalam Surah al-Haqqah (69:19-33), dijelaskan bahawa syurga dan neraka ialah dua matlamat terakhir yang merupakan pembalasan kepada manusia berdasarkan perbuatan yang dilakukan di alam fizikal atau alam dunia. Syurga merupakan anugerah kejayaan (*al-falah*) yang diberikan oleh Allah SWT setelah manusia berjaya meraih keredaan-Nya (*mardati'Llah*) (Mohd Shukri Hanapi, 2012:411). Hal ini dapat diperhatikan daripada firman Allah SWT yang bermaksud:

> "*Dan orang-orang yang sabar kerana mengharapkan keredaan Tuhan mereka semata-mata dan mendirikan sembahyang, serta mendermakan daripada apa yang Kami kurniakan kepada mereka, secara bersembunyi atau secara terbuka dan mereka pula menolak kejahatan dengan cara yang baik; mereka itu semuanya disediakan balasan yang sebaik-baiknya pada hari akhirat, iaitu syurga yang kekal yang mereka akan memasukinya bersama-sama orang-orang yang mengerjakan*

*amal soleh daripada ibu bapa mereka dan isteri-isteri mereka serta anak-anak mereka; sedang malaikat-malaikat pula akan masuk kepada mereka dari tiap-tiap pintu.*" (al-Ra'd, 13:22-23)

Matlamat utama penerokaan ilmu pengetahuan seperti sains dalam kerangka teleologi Islam adalah untuk mendapatkan keredaan Allah SWT. Perkara ini turut dijelaskan secara kontrapositif dalam sebuah hadis, Rasulullah SAW bersabda yang bermaksud:

"*Sesiapa yang mempelajari sesuatu ilmu daripada jenis-jenis ilmu yang tujuannya untuk mencapai keredaan Allah (*wajha'Llah*), sedangkan dia tidak mempelajarinya melainkan untuk mendapatkan sesuatu bahagian daripada dunia, nescaya dia tidak akan dapat mencium bau syurga pada hari kiamat kelak.*" (Riwayat Ibn Hibban, no. hadis: 78)

Al-'Uthaymin (2006:26-27) dalam menghuraikan hadis ini menyatakan bahawa perlunya pencari ilmu mengikhlaskan niatnya dalam pencarian ilmu kerana mencari ilmu merupakan sebahagian daripada perintah Allah SWT. Hal ini selaras dengan hadis pertama yang diriwayatkan oleh al-Bukhariy (no. hadis: 1) iaitu Rasulullah SAW menegaskan bahawa setiap amalan itu bergantung kepada niat dan setiap manusia akan dibalas sepadan dengan niatnya. Selain itu, terdapat sebuah lagi hadis yang diriwayatkan oleh al-Nasa'iy (no. hadis: 3089) iaitu sabda Baginda yang bermaksud: "*sesungguhnya Allah tidak menerima sesuatu amal kecuali dilakukan ikhlas semata-mata mengharapkan wajah-Nya (*wajhuh*)*" iaitu keredaan-Nya.

Selain daripada matlamat utama pencarian ilmu yang diperoleh daripada al-Quran dan hadis ini dalam rangka teleologi Islam, kedua-dua sumber ini juga menerapkan satu lagi matlamat jangka masa panjang pencarian ilmu iaitu memperoleh hikmah. Hal ini berdasarkan sebuah ayat al-Quran dan hadis yang bermaksud:

"*Allah memberikan hikmah kebijaksanaan (ilmu yang berguna) kepada sesiapa yang dikehendaki-Nya (menurut aturan yang ditentukan-Nya). Dan sesiapa yang diberikan hikmah itu maka sesungguhnya dia telah diberikan kebaikan yang banyak. Dan tiadalah yang dapat mengambil pengajaran (dan peringatan) melainkan orang-orang yang menggunakan akal fikirannya (*ulu'l-albab*).*" (al-Baqarah, 2:269)

"*Kalimah hikmah (*al-kalimatu'l-hikmah*) itu ialah sesuatu barang yang hilang bagi seorang mukmin, mana-mana jua dia mendapatkannya, maka dialah yang lebih berhak ke atasnya.*" (Riwayat al-Tirmidhiy, no. hadis: 2611; Riwayat Ibn Majah, no. hadis: 4159)

Malik Ibn Anas r.a. dan Ibn al-Qasim mentakrifkan hikmah sebagai mengetahui secara mendalam, memahami dan berfikir mengenai jalan hidup yang ditetapkan oleh Allah SWT (*din Allah*), serta pelaksanaannya secara praktis (al-Qurtubiy, 2006:356). Oleh itu, al-Qurtubiy (2006:356-357) mentafsirkan ayat Surah al-Baqarah (2:269) bahawa Allah SWT memberikan manusia yang dikehendakinya (*ulu'l-albab*) kebaikan yang banyak melalui kefahaman terhadap ayat-ayat al-Quran, kebijaksanaan akliah, dan menghalanginya daripada kejahilan dan perbuatan buruk. Malah golongan ini juga tidak merendahkan dirinya semata-mata untuk keuntungan duniawi. Oleh yang demikian, hadis yang diriwayatkan al-Tirmidhiy (no. hadis: 2687) menyarankan manusia yang bijaksana agar mencintai pencarian hikmah, sungguhpun ia diperoleh daripada orang yang bukan ahlinya seterusnya dipraktikkan (Muhammad Nuruddin Marbu al-Banjari, 2009:15).

Perkara ini turut memberi implikasi kepada matlamat jangka masa pendek dalam pencarian ilmu. Islam turut menganjurkan umatnya untuk mencapai matlamat di dunia dengan syarat tidak menyalahi syariat dan memberi kemaslahatan kepada manusia (Jawatankuasa Fatwa Kebangsaan, 2011). Hal ini dapat dibuktikan melalui sebuah hadis Rasulullah SAW yang bermaksud:

> "*Sesungguhnya Rasulullah SAW melalui sekelompok kaum yang sedang mengacukkan tanaman, maka Baginda bersabda: 'Kalau kamu tidak melakukannya itu adalah terbaik'. (Maka mereka meninggalkan amalan kacukan tersebut) lalu ia mengeluarkan tamar yang belum masak. Kemudian Baginda melalui tempat mereka dan bersabda: 'Apa yang terjadi dengan tanaman tamar kamu?' Lalu mereka berkata: 'Rasulullah kamu telah berkata begini dan begini'. Rasulullah pun bersabda: 'Kamu lebih mengetahui tentang urusan duniamu'.*" (Riwayat Muslim, no. hadis: 4358)

Menurut Jawatankuasa Fatwa Kebangsaan (2011), hadis ini merupakan galakan Rasulullah SAW untuk mengembangkan lagi bidang ilmu pengetahuan empirikal. Walau bagaimanapun, ia tidak bermaksud pembangunan ilmu ini dilakukan sebebasnya tanpa batasan. Allah SWT yang mengurniakan akal kepada manusia untuk memikirkan penyelesaian bagi sebarang permasalahan empirikal, turut menurunkan wahyu-Nya sebagai pengawalan prinsip dasar dan akhlak (Abdul Hayei Abdul Sukor, 2010). Justeru, matlamat jangka masa pendek pencarian ilmu adalah untuk menyelesaikan permasalahan urusan duniawi dalam kerangka melakukannya demi mencapai matlamat utama iaitu keredaan Allah di akhirat kelak.

## Metodologi

Kaedah pengumpulan data yang digunakan dalam kertas kerja ini ialah kajian dokumen kerana penulis menggunakan karya-karya bertulis sebagai sumber asasi (Saunders, Lewis & Thornhill, 2009:258). Secara lebih terperinci, sampel data yang dikutip dihadkan kepada pada bahagian

prakata karya-karya saintis Muslim. Manakala, karya-karya saintis Muslim silam yang dimaksudkan diskopkan kepada adikarya-adikarya berikut. Pertama, karya al-Khawarizmi (1937) iaitu *Kitab al-Jabr wa al-Muqabalah* dalam versi bahasa Arab, manakala terjemahan bahasa Melayunya dilihat dalam al-Khawarizmi (2014) bertajuk *Algebra*. Kedua, karya Ibn al-Haytham (t.t.) iaitu *Kitab al-Manazir* dalam versi bahasa Arab, manakala terjemahan bahasa Inggerisnya bertajuk *The Optics of Ibn al-Haytham, Book I-III: On Direct Vision* yang dilihat dalam Ibn al-Haytham (1989). Ketiga, karya al-Biruni (1958) iaitu *Kitab al-Biruni fi Tahqiq ma li al-Hind min Maqulah Maqbulah fi al-'Aql aw Mardhulah* dalam versi bahasa Arab, manakala terjemahan bahasa Inggerisnya bertajuk *Alberuni's India* yang diperoleh daripada al-Biruni (1910).

Selain itu, kajian-kajian sistematik seperti tesis dan artikel dalam jurnal serta kertas kerja seminar yang telah dihasilkan oleh penyelidik terdahulu juga digunakan sebagai sumber data. Disebabkan data yang dikumpulkan adalah daripada buku, tesis, artikel jurnal dan kertas kerja, justeru data dianalisis melalui analisis kandungan (*content analysis*). Hal ini kerana, analisis kandungan melibatkan usaha merekod dan mengkaji secara sistematik kandungan sesuatu medium yang telah dikomunikasikan seperti dokumen (Neuman, 2011:49).

## Hasil dan Perbincangan

Melalui pengumpulan data dan penganalisisan yang dijalankan terhadap mukadimah atau prakata adikarya, kertas kerja ini membincangkan pandangan teleologi ketiga-tiga saintis Muslim silam ini mengikut kronologi zaman kehidupan mereka. Pertama ialah al-Khawarizmi yang meninggal pada tahun 846; kedua, Ibn al-Haytham yang meninggal pada tahun 1021; dan ketiga, al-Biruni yang meninggal pada tahun 1050 (Mahmood Zuhdi Ab. Majid, 2003:24-55). Dalam bahagian sorotan karya sebelumnya, kertas kerja ini telah meneliti secara ringkas mengenai konsep teleologi ilmu mengikut pandangan alam Islam iaitu berdasarkan al-Quran dan hadis. Justeru, dalam bahagian ini pula, kertas kerja ini meneliti sejauh mana ketiga-tiga saintis ini menerapkan pandangan alam Islam dalam mukadimah atau prakata adikarya mereka bagi menjelaskan kefahaman mereka terhadap konsep teleologi ilmu Islam.

Menurut Abdul Rahman Abdullah (2005), pandangan alam sains yang tidak jelas akan memberi natijah sains yang mengelirukan. Oleh yang demikian, pandangan alam Islam penting dalam membentuk sistem kepercayaan para saintis Muslim. Malah, menurut Shaharir Mohamad Zain (2012:37), penaksiran terhadap teori-teori yang diterbitkan oleh para saintis mesti berlandaskan sistem kepercayaan mereka. Secara umumnya, ketiga-tiga saintis ini memulakan penulisan mereka dengan menulis lafaz *basmalah* atau kalimah "*dengan nama Allah yang Maha Pemurah, lagi Maha Penyayang*". Sebagai tambahan, al-Khawarizmi (1937) secara jelas memasukkan puji-pujian kepada Allah SWT dan selawat kepada Nabi Muhammad SAW. Hal ini menunjukkan tidak ada ilmu yang sia-sia dan tidak ada jarak pemisah antara pandangan alam Islam dengan kajian saintifik mereka. Perkara ini bertepatan dengan hadis Rasulullah SAW yang

bermaksud: "*semua perkara penting yang tidak dimulai dengan memuji Allah adalah sia-sia.*" (Riwayat Ibn Majah, no. hadis: 1884). Seterusnya, al-Khawarizmi (1937) dalam adikaryanya, *Kitab al-Jabr wa al-Muqabalah* menulis seperti berikut:

> "*Para ilmuwan pada zaman ini dan sebelumnya sentiasa giat menulis kitab-kitab daripada pelbagai bidang ilmu dan hikmah untuk generasi selepas mereka dan mengharapkan pahala dengan kudrat tenaga (mereka itu). Mereka juga mengharapkan usaha itu diterima, menjadi aset dan ingatan, serta berkekalan sebagai kata-kata yang jujur (*al-sidq*) meskipun di sisi masyarakat ia tidak seberapa berbanding kesukaran dan beban yang ditanggung ke atas diri mereka dalam menyingkap rahsia dan kekaburan ilmu.*" (al-Khawarizmi, 1937:15)

Berdasarkan petikan ini, dapat disimpulkan bahawa nilai kejujuran adalah penting untuk mencapai kebenaran dalam penyelidikan sains. Ia juga merupakan bukti kesungguhan seseorang pengkaji menyingkap sesuatu pengetahuan. Selain itu, pengkaji yang beragama pasti tidak akan mengelak daripada memperakui bahawa asas kajiannya bertitik tolak dengan matlamat terakhir iaitu Allah SWT (Shaharir Mohamad Zain, 2012:28). Sekiranya berlaku dakwaan yang bertentangan, ia secara akarnya berpunca daripada hawa nafsu (Rahmat Abdul Rahman, 1995:26; al-Qardawiy, 2011:99).

Al-Khawarizmi (1937:15) kemudiannya menyebut bahawa Khalifah al-Ma'mun memberi galakan kepadanya untuk menyusun *Kitab al-Jabr wa al-Muqabalah* supaya dapat memberi pencerahan kepada generasi seterusnya. Dalam tradisi sains Islam yang lampau juga, dapat diperhatikan bahawa perbelanjaan dana kerajaan turut diberikan kepada golongan saintis silam. Namun, ia tidaklah bertujuan untuk membanggakan kekuatan ilmu pada negaranya, tetapi untuk mengembangkan lagi ilmu pengetahuan. Hal ini mempunyai berbeza dengan matlamat penyelidikan sains abad ini. Kini, sesetengah negara turut bersaing sesama sendiri untuk menghasilkan gagasan Sains Besar (*big science*) sebagai tanda prestij negara masing-masing. Motif untuk menghasilkan gagasan Sains Besar yang dianjurkan oleh negara secara tidak langsung menunjukkan penyelidikan sains masa kini mempunyai kecenderungan politik yang tertentu (Letherby, Scott & Williams, 2013:62).

Malah, dalam tamadun Islam yang lalu, penganut agama lain juga diberikan peluang oleh kerajaan untuk mengembangkan lagi penyelidikan di institusi sains silam (Hairudin Harun, 1992:103-104). Perkara ini menunjukkan pentingnya pihak pemerintah dan para saintis Muslim mempunyai niat yang ikhlas untuk pengembangan ilmu pengetahuan manusia melalui penyelidikan saintifik. Tidak dinafikan lagi, nilai keikhlasan ini memang wujud secara khusus dalam diri al-Khawarizmi. Al-Khawarizmi (1937) menjelaskan hal ini seperti berikut:

> "*Saya awali penulisan ini dengan niat yang baik dan mengharapkan ia sampai kepada golongan ilmuwan (*ahl al-adab*) dan dengan kelebihan yang ada pada mereka, mereka mendoakan saya dengan kemuliaan yang terdapat di sisi mereka daripada nikmat Allah Taala yang Maha Agung dan Maha Indah kurniaan-Nya. Dengan nama Allah saya memohon taufik untuk urusan ini dan pada urusan lain. Kepada-Nya saya bertawakal dan Dia-lah Pemilik Arasy yang agung. Selawat jua ke atas para nabi dan rasul.*" (al-Khawarizmi, 1937:16)

Menurut Abu Sa'id al-Kharraz (1937:4), seseorang yang ikhlas ialah mereka yang melakukan sesuatu kerana Allah SWT melalui hati yang mengawal akalnya, berhati-hati dengan tujuannya, dan memohon bantuan Allah SWT dalam setiap urusan. Setiap ciri-ciri ini terdapat pada ungkapan al-Khawarizmi (1937:16) tersebut. Nilai keikhlasan secara idealnya dapat menghasilkan kejayaan kepada seseorang agar berusaha mencapai matlamat menemui kebenaran dan keadilan (Haron Din, 1991:41; Shuhairimi Abdullah, 2000:67).

Walau bagaimanapun, karya beliau yang pada asalnya ingin memudahkan cara penyelesaian masalah wasiat dan muamalat umat Islam, disingkirkan unsur tersebut apabila diterjemahkan ke dalam bahasa Eropah pada kurun ke-13. Keadaan sedemikian melahirkan algebra yang bebas nilai seperti yang terdapat dalam pengajian matematik moden (Mat Rofa Ismail, 2012:115). Meskipun begitu, hasil penyelidikan al-Khawarizmi masih lagi diambil manfaat dan berkembang sehingga ke masa ini dalam kalangan saintis. Oleh itu, matlamatnya untuk membantu masyarakat dalam urusan harian mereka melalui ilmu algebra dilaksanakan dengan penuh kejujuran dan keikhlasan.

Sebagaimana al-Khawarizmi (1937) menjelaskan tawakalnya kepada Allah SWT, hal ini juga berlaku kepada Ibn al-Haytham. Dalam pemikiran Ibn al-Haytham (1989), beliau memahami bahawa matlamat dalam penyelidikan sains bersifat misteri dan tersembunyi, maka beliau meletakkan kebergantungannya kepada Allah SWT. Pada mukadimah adikaryanya iaitu *Kitab al-Manazir*, Ibn al-Haytham (1989) menyatakan pernyataan yang berikut:

> "*Oleh sebab kebenaran ialah misteri, matlamatnya tersembunyi, keraguannya banyak, kefahamannya tidak jelas, kriterianya bercanggah, dan premis-premisnya diperoleh daripada deria dan deria secara adatnya tidak lekang daripada kesilapan, maka, jalan penyelidikan menerima kesannya dan pengkaji yang gigih sekalipun tidaklah maksum daripada kesilapan. Apatah lagi kajian terhadap perkara-perkara seni (*al-latifah*), maka semakin bertambah kekeliruan, berbagai pandangan, bersimpang-siur persangkaan, berbeza-beza kesimpulan dan sukarnya mencapai keyakinan… Kita tidak boleh melepaskan diri daripada kelemahan yang merupakan tabiat manusia, namun kita perlu berusaha dengan kudrat yang*

> *dikurniakan dan daripada Allah kita memohon pertolongan dalam setiap pekerjaan.*" (Ibn al-Haytham, 1989:3-6)

Berdasarkan pernyataan Ibn al-Haytham (1989:3-6), matlamat dalam penyelidikan sains yang bersifat rentan (mudah mendapat kritikan) dapat diatasi apabila seseorang saintis berusaha bersungguh-sungguh dalam menjalankan kajian dan bertawakal kepada Allah SWT dengan memohon bantuan-Nya. Pada pandangan Ibn al-Haytham, cerapan deria sememangnya mustahak dalam sains, namun ia tidak bersifat mutlak. Justeru, tawakal dapat menghindarkan para pengkaji daripada sebarang bentuk ketidakyakinan dan memperteguhkan hati kepada keyakinan (al-Kaylaniy, 1996:37). Sebenarnya, usaha menyelidik dan bertawakal ini berlaku secara bersepadu kerana tawakal merupakan rangkaian usaha untuk mencapai sesuatu objektif (Ummu Ihsan & Abu Ihsan al-Atsari, 2013:189).

Di samping kebergantungan dengan Allah SWT, Ibn al-Haytham (1989) turut menekankan nilai keadilan bagi mencapai matlamat penyelidikannya meneliti objek alam tabii. Beliau menjelaskan hal ini seperti berikut:

> "*Kemudian kami lakukan pengkajian dan penaakulan secara berperingkat dan tersusun bersama kritikan premis-premis dan berhati-hati dalam menyimpulkan, dan kami jadikan matlamat kami supaya kesemua pengujian dan pencarian kami berasaskan keadilan (*al-'adl*), tidak mengikut hawa nafsu (al-hawa) serta mengambil kira perkara yang kami nilai dan kritik yakni yang dipelajari kebenarannya dan tidak terpengaruh dengan pendapat.*" (Ibn al-Haytham, 1989:5-6)

Berdasarkan petikan tersebut, keadilan (*al-'adl*) adalah nilai penting dalam memastikan supaya fakta dapat diteliti dengan berhati-hati, tidak terpengaruh dengan hawa nafsu (*al-hawa*) dan pendapat orang lain (*al-'ara'*). Perkara ini dipersetujui oleh al-Qardawiy (2011:47 & 82) bahawa fakta ialah perkara yang disingkapi tanpa diselubungi hawa nafsu. Hawa nafsu menjauhkan seseorang pengkaji daripada fakta dan kebenaran tentangnya. Mengikut keinginan hawa nafsu dapat memberi kesan terhadap pemerolehan fakta secara tidak adil. Malah, ia dapat membawa kezaliman seperti penolakan hakikat ketuhanan, objek-objek metafizik, dan kewibawaan para rasul (Wan Mohd. Nor Wan Daud, 1991:37). Justeru, keinginan Ibn al-Haytham mencapai kebenaran dalam sains dipengaruhi oleh sifat tawakal dan adil.

Persamaan antara pencapaian matlamat sains dalam pemikiran Ibn al-Haytham dengan al-Biruni terletak pada nilai keadilan kedua-dua saintis ini, manakala persamaan antara pemikiiran al-Khawarizmi dengan al-Biruni terletak pada nilai kejujuran. Menurut Mahmoud Fathi el-Kastawy (2006:214), al-Biruni berpandangan bahawa pelaporan fakta secara telus dan objektif mengenai sejarah dan agama satu-satu masyarakat yang berbeza dengan pegangan sendiri,

merupakan satu tindakan yang adil dan jujur. Beliau sendiri menjelaskannya kedua-dua nilai ini dalam adikaryanya *Kitab al-Biruni fi Tahqiq ma li al-Hind min Maqulah Maqbulah fi al-'Aql aw Mardhulah* seperti berikut:

> "*Dan sebagaimana keadilan (*al-'adl*) terhadap penulisan yang tidak jujur dicintai kerana kualitinya dan didambakan kerana kebaikannya, begitu juga dengan kejujuran (*al-sidq*), kecuali pada sesiapa yang tidak pernah merasai kemanisannya atau mengetahui kebenarannya... Saya telah melakukannya, dan menulis buku ini tentang doktrin-doktrin Hindu, tidak pernah membuat tuduhan yang tidak berasas terhadap mereka yang berlawanan dengan agama kita, dan pada masa yang sama tidak menganggapnya tidak tekal dengan tugas saya sebagai seorang penyampai kebenaran untuk mengutip kata-kata mereka sendiri dengan penuh ketika saya fikir mereka akan menyumbang untuk menjelaskan suatu subjek.*" (al-Biruni, 1958:3-5)

Selain maklumat atau fakta yang diterima daripada informan, pemerolehan fakta juga berasal daripada pemerhatian dan penulisan. Dalam hal ini, kajian sosiologi agama yang dilakukan oleh al-Biruni (1958) memberi sedikit pencerahan mengenai perihal fakta berkenaan agama dan budaya masyarakat Hindu. Beliau selanjutnya menyatakan matlamat lain yang ingin diperoleh melalui penulisan kitabnya iaitu:

> "*Kitab ini bukanlah buku hujah-hujah dan perdebatan sehingga penuh di dalamnya hujah-hujah penentang dan pembantah yang menyimpang daripada kebenaran. Sesungguhnya ia adalah sebuah buku sejarah yang merekod fakta agama Hindu sebagaimana adanya, dan saya tambah kepadanya fakta orang-orang Yunani sebagai misalan bagi mengetahui hubungan yang wujud antara keduanya.*" (al-Biruni, 1958:5)

Perkara penting yang dijelaskan oleh al-Biruniy (1958:5) daripada petikan tersebut ialah fakta merupakan perkara yang bersabit dengan pelaporan "sebagaimana adanya" *('ala wajhih*) dan tidak terkesan dengan pendapat penulis terdahulu yang bertentangan atau mungkin bersalahan fakta kerana kebencian. Syed Muhammad Naquib al-Attas (2015:14) menjelaskan bahawa keadilan merupakan refleksi kepada kebijaksanaan atau hikmah dan adab yang menghasilkan tindakan yang benar. Hikmah terbahagi kepada dua iaitu hikmah intelektual dan hikmah praktikal. Dari sudut intelektual, hikmah ialah kebijaksanaan rasional dan kecerdasan jiwa yang merangkumi pengetahuan tentang ketuhanan dan kemanusiaan. Pengetahuan ini yang memberi kefahaman tentang tindakan yang sepatutnya dilakukan ataupun yang tidak sepatutnya (Ibn Miskawayh, 1968:16). Dalam konteks hikmah praktikal pula, seseorang perlu mempertimbangkan tindakan terhadap masyarakat berasaskan pengetahuan tentang Islam dari sudut moral, prinsip perundangan dan peraturan agama (Syed Muhammad Naquib al-Attas, 2015:9-10).

Justeru, dalam pemikiran al-Biruni, jelas bahawa matlamatnya untuk menjelaskan fakta tentang agama dan budaya masyarakat Hindu menjadikannya bertindak mengikut kebijaksanaan iaitu beliau sepatutnya menerangkan perkara yang benar tentangnya. Beliau dan kedua-dua saintis Muslim sebelumnya secara dasarnya mengharapkan kebaikan daripada ilmu sains yang dikaji dan menyampaikan kebenaran melalui penulisan mereka. Dalam pandangan alam Islam, kebaikan ini yang dikenali sebagai keberkatan. Pengharapan para saintis Muslim ini agar apa jua yang mereka selidiki, mengembalikan manfaatnya kepada mereka. Keberkatan ialah hasil yang diperoleh daripada sesuatu yang bermanfaat dan mampu memberi panduan kepada manusia lain (Nor Hanani Ismail, 2015:191). Pengembangan atau penambahan ilmu inilah juga menjadi unsur keberkatan yang merupakan kebaikan yang ditentukan oleh Allah SWT (Mohd Shukri Hanapi, 2012:381).

## Kesimpulan

Secara keseluruhannya, kertas kerja ini telah mencapai tujuan untuk menganalisis elemen teleologi dalam pemikiran saintis Muslim terpilih iaitu al-Khawarizmi, Ibn al-Haytham dan al-Biruni melalui mukadimah adikarya mereka. Pada dasarnya, penyelidikan saintifik yang mereka jalankan adalah demi mencapai kebenaran dan kebaikan yang berpanjangan atau dikenali sebagai keberkatan. Dengan matlamat yang diletakkan sedemikian rupa, mereka melakukan kajian dengan penuh kejujuran, keikhlasan, kebergantungan kepada Allah SWT (tawakal) dan berasaskan keadilan. Kesemua perkara ini adalah untuk mencapai matlamat tertinggi yang lebih abadi iaitu keredaan Allah SWT. Oleh yang demikian, sains Islam yang digagaskan dengan elemen tauhid kepada Allah SWT akan mengembalikan semua ilmu kepada suatu matlamat iaitu memperoleh reda-Nya.

## Penghargaan

Penghargaan khas ditujukan kepada pihak Universiti Sains Malaysia yang telah membiayai pembentangan makalah ini melalui Geran Penyelidikan Jangka Pendek, Universiti Sains Malaysia (2018-2020) [304/PHUMANITl/6315177] dalam penyelidikan yang bertajuk *Konsep Objektiviti dalam Falsafah Penyelidikan Islam: Kajian Pemikiran Al-Biruni dan Sadr Ad-Din Shirazi*.

## Rujukan

1. Buku

Al-Qur'an al-Karim.

Abdelhamid I. Sabra. 1989. *The optics of Ibn al-Haytham, book I-III: On direct vision (part II: Introduction, commentary, glossaries, concordance, indices)*. London: Warburg Institute, University of London.

Abdul Rahman Abdullah. 2005. *Wacana falsafah ilmu: Analisis konsep-konsep asas dan falsafah pendidikan negara*. Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors.

Abdul Rahman Abdullah. 2010. *Wacana falsafah sains: Sejarah dan pemikiran*. Pulau Pinang: Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam, Universiti Sains Malaysia.

Abdullah Muhammad Basmeih. 2001. *Tafsir pimpinan ar-rahman kepada pengertian al-Qur'an* (semakan Muhammad Noor Ibrahim). Kuala Lumpur: Darul Fikir.

Abu Sa'id al-Kharraz, Ahmad 'Isa. 1937. *The book of truthfulness: Kitab al-sidq* (terj. A. J. Arberry). London: Oxford University Press.

Açıkgenç, A. 1996. *Islamic science: Towards a definition*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilisation.

Al-'Uthaymin, Muhammad Salih. 2006. *Panduan lengkap menuntut ilmu disertai 119 tanya jawab* (terj. Abu Haidar al-Sundawy). Bogor: Pustaka Ibnu Katsir.

Al-Biruniy, Abu Rayhan Muhammad Ahmad. 1910. *Alberuni's India* (Vol. I, terj. E. C. Sachau). London: Kegen Paul, Trench, Trübner & Co.

Al-Biruniy, Abu Rayhan Muhammad Ahmad. 1958. *Kitab al-Biruniy fi tahqiq ma li al-hind min maqulah maqbulah fi al-'aql aw mardhulah*. Hyderabad: Matbu'ah Da'irah al-Ma'arif al-'Uthmaniyyah.

Al-Faruqi, Isma'il Raji. 2000. *Al-tawhid: Kesannya terhadap pemikiran dan kehidupan* (terj. Unit Terjemahan Modal Perangsang). Selangor: International Institute of Islamic Thought & Thinker's Library.

Al-Kaylaniy, Ibrahim Zayd. 1996. *Falsafah ketuhanan menurut al-Qur'an dalam Surah al-An'am* (terj. Muhammad Baihaqi). Selangor: Pustaka Ilmi.

Al-Khawarizmiy, Muhammad Musa. 1937. *Kitab al-jabr wa al-muqabalah* (semakan 'Ali Mustafa Musyrifah & Muhammad Mursi Ahmad). Kaherah: Matba'at Bul Barbiyah.

Al-Khawarizmiy, Muhammad Musa. 2014. *Algebra: Kitab al-jabr wa al-muqabalah* (terj. Nik Rahim Nik Wajis & Ahmad Taufek Zakaria). Kuala Lumpur: Institut Terjemahan dan Buku Malaysia.

Al-Qardawiy, Yusuf. 2011. *Manusia dan kebenaran* (terj. Mohd Fairooz Mohd Fathillah & Rosli Mokhtar). Selangor: Jawatankuasa Tarbiah Pertubuhan IKRAM Malaysia.

Al-Qurtubiy, Abi 'Abd Allah Muhammad Ahmad. 2006. *Al-jami' li ahkam al-Qur'an al-juz' al-rabi'* (semakan 'Abd Allah 'Abd al-Muhsin). Beirut, Lubnan: Mu'assasah al-Risalah.

Audi, R. 1999. *The Cambridge dictionary of philosophy* (2nd ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

Diyan Yulianto & M. Saifullah Rohman. 2011. *Sumbangan karya sains hebat Islam abad pertengahan* (terj. Noraini Abdullah). Selangor: Al-Hidayah.

Ghazali Basri. 2012. *Falsafah pendidikan Islam: Huraian konsep dan aplikasi*. Negara Brunei Darussalam: Pusat Penerbitan Kolej Universiti Perguruan Ugama Seri Begawan.

Hairudin Harun. 1992. *Daripada sains Yunani kepada sains Islam*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya.

Haron Din. 1991. *Manusia dan Islam* (Jld. II). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Ibn al-Haytham, al-Hasan al-Hasan. 1989. *The optics of Ibn al-Haytham, book I-III: On direct vision* (terj. Abdelhamid I. Sabra). London: Warburg Institute, University of London.

Ibn Miskawayh. 1968. *The refinement of character* (terj. C. K. Zurayk). Beirut, Lubnan: The American University of Beirut.

Kamar Oniah Kamaruzzaman. 2003. *Early Muslim scholarship in religionswissenschaft: The works and contributions of Abū Rayān Muḥammad ibn Aḥmad al-Bīrūnī*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization.

Letherby, G., Scott, J. & Williams, M. 2013. *Objectivity and subjectivity in social research*. London: SAGE.

Mahmood Zuhdi Ab. Majid. 2003. *Tokoh-tokoh kesarjanaan sains Islam*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Mat Rofa Ismail. 1997. *Mantik dalam babak pemikiran ilmiah tamadun manusia*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Mat Rofa Ismail. 2006. *Falsafah sains pendekatan kualitatif*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Mohd Yusof Othman. 2004. *Agenda pemerkasaan bangsa: Konteks sains dan teknologi*. Selangor: Institut Perkembangan Minda.

Mohd. Yusof Othman. 2009. *Sains, masyarakat dan agama*. Kuala Lumpur: Utusan.

Muhammad Nuruddin Marbu al-Banjari. 2009. *Martabat ilmu dan ulama serta adab-adab penuntutnya* (terj. Farhan Hasyiri al-Manduri). Kedah: Pustaka Darus Salam.

Neuman, W. L. 2011. *Social research methods: Qualitative and quantitative approaches* (7th ed.). Boston: Pearson Education.

Rahmat Abdul Rahman. 1995. *Bagaimana memelihara hati dan anggota lahir*. Johor: Perniagaan Jahabersa.

Sarton, G. 1927. *Introduction to the history of science (vol. I): From Homer to Omar Khayyam*. Baltimore: The Williams and Wilkinson Company.

Saunders, M., Lewis, P. & Thornhill, A. 2009. *Research methods for business students* (5th ed.). Edinburgh: Pearson Education.

Syed Muhammad Naquib al-Attas. 2015. *On justice and the nature of man: A commentary on Surah al-Nisa' (4):58 and Surah al-Mu'minun (23):12-14*. Kuala Lumpur: IBFIM.

Syed Muhammad Naquib al-Attas. 1987. "Menuju Ke Arah Menjelmakan Pandangan Sains Islam", *ASASAINS* (2), hlm. 3-6.

Ummu Ihsan & Abu Ihsan al-Atsari. 2013. *Aktualisasi akhlak Muslim: 13 cara mencapai akhlak mulia*. Jakarta: Pustaka Imam Asy-Syafi'i.

Wan Mohd. Nor Wan Daud. 1991. *Penjelasan budaya ilmu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Ziauddin Sardar. 1992. *Hujah sains Islam* (terj. Abdul Latif Samian). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

2. Bab dalam Buku

'Ali Mustafa Mushrifah & Muhammad Mursi Ahmad. 1937. Al-Khawarizmi wa kitab fi al-jabr wa al-muqabalah. Dlm. Muhammad Musa Al-Khawarizmi. *Kitab al-jabr wa al-muqabalah*. hlm. 10-14. Kaherah: Matba'ah Bul Barbiyah.

Mat Rofa Ismail. 2012. Penguasaan ilmu mantik dan matematik sebagai tuntutan agama: Memanfaatkan sejarah keilmuan islam. Dlm. Azrina Sobian (Ed.), *Membina kekuatan sains di Malaysia*. hlm.107-140. Kuala Lumpur: Penerbit Institut Kefahaman Islam Malaysia.

Shaharir Mohamad Zain. 2012. Tabii kaedah sains. Dlm. Abdullah Hassan (Ed.), *Shaharir Mohamad Zain: Ahli matematik Melayu*. hlm. 23-37. Selangor: PTS Akademia.

3. Sumber elektronik/internet

Abdul Hayei Abdul Sukor. 2010. Ulasan hadis (1): Dunia kamu urusan kamu, apa tafsirannya? http://www.drhayei.com/2010/07/dunia-kamu-urusan-kamu-apa-tafsirannya _07.html. [19 Januari 2016].

Ibn al-Haytham, Abu 'Ali al-Hasan al-Hasan. t.t. *Kitab al-manazir*. http://al-hakawati.net/arabic/Civilizations/ booksindex3.asp [1 Mac 2016].

Jawatankuasa Fatwa Kebangsaan. 2011. *Hukum mengadakan pameran spesimen anatomi manusia*. http://www.e-fatwa.gov.my/fatwa-kebangsaan/hukum-mengadakan-pameran-spesimen-anatomi-manusia [19 Januari 2016].

Lidwa Pusaka. t.t. Ensiklopedi hadits kitab 9 imam versi online. http://app.lidwa.com/ [18 Januari 2016].

4. Tesis

Mahmoud Fathi el-Kastawy. (2006). *Biruni's methodological approach to the study of religion and human cultures*. Tesis Dr. Fal., The University of Exeter.

Mohd Shukri Hanapi. (2012). *Tasawur pembangunan dalam al-Qur'an: Kajian tafsir al-mawdu'iy*. Tesis Dr. Fal., Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam, Universiti Sains Malaysia.

Nor Hanani Ismail. (2015). *Kaedah naqd Hadith sebagai kaedah penentu kesahan data bagi penyelidikan berkaitan Islam*. Tesis Dr. Fal., Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam, Universiti Sains Malaysia.

5. Majalah

Mohd. Yusof Othman. 2013. Agama tanpa sains tempang. *Dewan Tamadun Islam, 1*(1), 36-41.

# Pengaruh Sokongan Sosial Terhadap Pemulihan Keagamaan Banduan Wanita

[1]Siti Jamiaah Binti Abdul Jalil*, [2]Rozmi Ismail & [3]Yusmini Md. Yusoff
*Pegawai perhubungan: sitijamiaah82@ukm.edu.my
[1] *Pusat Kesejahteraan Insan & Komuniti, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi, Selangor, MALAYSIA*
[2] *Pusat Kesejahteraan Manusia & Masyarakat, Fakulti Sains Sosial & Masyarakat, Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi, Selangor, MALAYSIA*
[3] *Jabatan Dakwah Dan Pembangunan Insan, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 50603 Kuala Lumpur, MALAYSIA*

**Abstrak**

Islam menekankan bahawa setiap individu mempunyai hak untuk mendapat sokongan sosial daripada insan yang berada di sekelilingnya. Apatah lagi jika individu tersebut berada dalam kesempitan sama ada dari aspek fizikal, emosi, spiritual dan lain-lain lagi sebagaimana golongan banduan. Walaupun, kesedaran ahli keluarga dan individu yang signifikan dalam memberi sokongan sosial kepada banduan semakin meningkat, namun masih ada dalam kalangan mereka yang tidak mengetahui secara jelas bahawa peri pentingnya sokongan mereka dalam membantu proses pemulihan penghuni di penjara. Oleh yang demikian, kajian ini cuba mengenal pasti pengaruh sokongan sosial terhadap pemulihan keagamaan banduan wanita. Kajian ini memberi tumpuan terhadap pemulihan keagamaan, memandangkan Jabatan Penjara Malaysia (JPM) telah menggunakan pendekatan keagamaan sebagai modul utama dalam pemulihan banduan wanita. Hal ini kerana, penghayatan agama didapati mampu membentuk peribadi seseorang insan yang lebih positif. Reka bentuk kajian rentas dengan metode soal selidik digunakan dan data dianalisis menggunakan kaedah korelasi dan regresi. Hasil kajian mendapati sokongan sosial mempunyai hubungan positif yang signifikan dengan nilai keagamaan banduan wanita ($r=.206$, $p<0.05$). Sokongan ahli keluarga ($r=.203$, $p<0.05$), rakan-rakan ($r=.260$, $p<0.05$) dan kakitangan JPM ($r=.174$, $p<0.05$) mempunyai hubungan positif yang signifikan dengan nilai akidah. Oleh itu, sokongan sosial kepada banduan wanita adalah penting untuk membantu proses pemulihan mereka terutama dalam menguatkan akidah mereka yang menjadi tunjang keimanan mereka kepada Allah SWT. Implikasinya pihak JPM perlu membuka ruang dan peluang kepada ahli keluarga untuk memberikan sokongan sosial kepada banduan wanita dan menggalakkan para banduan untuk saling bantu-membantu dan memupuk nilai persaudaraan antara mereka.

Kata Kunci: Hak kemanusiaan; Sokongan Sosial; Penghayatan agama; Banduan wanita; Pemulihan.

© 2018 Diterbitkan oleh HADHARI-UKM.

## Pengenalan

Sokongan sosial sangat penting dalam pembentukan hidup manusia yang sejahtera. Menurut Feldman, sokongan sosial sebagai satu pertalian yang saling bantu-membantu serta memberi perhatian dan sokongan di antara satu sama lain.[75] Sokongan sosial juga berkait dengan pertukaran

[75] Feldman, R. S. 2006. Understanding Psychology, 7th ed. New York: McGraw Hil, 509.

antara perseorangan dalam mana seseorang itu memberikan pertolongan kepada orang lain.[76] Manusia yang normal adalah orang yang dapat mencapai tabii sosialnya. Dia juga manusia yang diperlukan oleh orang lain sebagaimana dia juga akur bahawa dia memerlukan orang lain. Kejayaan sesuatu hubungan sosial itu berasaskan kasih sayang, persefahaman, saling hormat menghormati dan saling percaya mempercayai.[77]

Daripada perspektif Islam, hubungan baik di antara sesama manusia sangat dititik beratkan. Hubungan baik yang dimaksudkan antaranya adalah memudahkan jalan ketika dalam kesulitan, bantu-membantu, dan menutup aib sesama manusia.[78] Sehinggakan, hubungan baik atas dasar persaudaraan boleh mendatangkan nikmat daripada Allah SWT.[79] Hal ini menunjukkan Islam mengajar perlunya bantu-membantu dan membina hubungan yang saling menyokong sesama manusia tidak kira latar belakang sama ada keluarga sendiri, kawan mahupun lawan.

Bentuk bantuan dan hubungan sesama manusia dijelaskan oleh al-Ghazali dalam hak-hak persaudaraan dan persahabatan yang perlu dipenuhi oleh orang mukmin.[80] Hak-hak persaudaraan tersebut meliputi pertama, hak dalam harta iaitu memberi bantuan ketika mereka mengalami kesulitan tanpa menunggu diminta sehingga ke tahap mengutamakan kepentingan sahabat melebihi kepentingan sendiri. Kedua, hak dalam memberikan pertolongan dengan tenaga dan lain-lain dengan rasa senang hati berdasarkan rasa perikemanusiaan dan rasa hormat. Ketiga, hak dalam lidah dan hati dengan cara berdiam tidak menyebut keburukan orang lain dan tidak bertengkar atau diperdebatkan tentang hal ehwal orang lain. Berdiam diri lebih baik dengan meninggalkan perbuatan kata-kata dan perbuatan yang menyakiti sahabatnya. Keempat, hak dalam lidah dengan cara bercakap iaitu sentiasa mengeluarkan kata-kata yang baik serta meluahkan rasa cinta dan kasih. Rasa tidak senang di atas kesusahan yang dilalui sahabat perlu juga diluahkan dengan kata-kata bagi mengeratkan hubungan di antara satu sama lain. Bukan itu sahaja, sekiranya saudara atau sahabat melakukan sesuatu perkara yang tidak mengikut panduan ilmu sama ada ilmu dunia atau akhirat yang sebenar, maka wajiblah dinasihatinya dengan cara yang berhemah.

Seterusnya yang kelima, hak memberikan pengampunan dan menahan diri sendiri dengan sabar dengan menganggap bahawa kesalahannya itu timbul kerana kurang pengetahuan dan hendaklah berfikiran baik dengan apa sahaja yang berlaku. Keenam, hak dalam doa pula menggalakkan umatnya agar mendoakan perkara yang baik-baik terhadap sesama manusia lebih-

---

[76] Ma'rof Redzuan. 2001. Psikologi Sosial. Serdang: Penerbit Universiti Putra Malaysia, 324.

[77] Othman Hj. Talib. 2006. Pengawalan Dorongan dan Emosi daripada Perspektif Islam. Dlm. Fariza Md. Sham, Siti Rugayah Tibek, & Othman Talib (ed.). Dakwah dan Kaunseling di Malaysia. Bangi: Penerbit UKM, 59-64.

[78] Al-Syeikh Mukammad Jamaluddin Al-Qasimi Ad-Dimasqi. 2009. Mutiara Ihya' Ulumuddin Hak Milik Muslim: Imam al-Ghazali, terj.Norzuzilawati, et al. Shah Alam: Illusion Network, 455.

[79] Al-Quran, Surah Ali Imran (3):103

[80] al-Ghazālī, Abī Hāmid, 2010. Ihyā' 'Ulūm al-Dīn, ketua taḥqīq & takhrīj al-Shīkh As'ad al-Ṣāgharji, Jil. 3. Dimashq: Dār al-Faihā', 40

lebih lagi kepada sesama Islam. Ketujuh, hak dalam memenuhi janji dan keikhlasan perlu dilakukan secara berterusan sehingga kepada waris iaitu anak-anak. Perjanjian yang berbentuk kasih sayang yang berlandaskan keikhlasan wujud sekiranya seseorang itu berani menegur dan menasihati sahabatnya yang menyeleweng daripada kebenaran dengan cara yang baik dan hikmah. Bukan itu sahaja, dalam memenuhi janji setia persahabatan seseorang tidak mendengar apa-apa yang disampaikan oleh orang lain yang beleh menimbulkan perasaan benci kepada sahabatnya. Akhir sekali, yang kelapan, hak memberikan keringanan, tidak membebankan atau paksaan iaitu tidak menyusahkan mereka malah lebih memudahkan dan memberi keselesaan mengikut kemampuan.

**Sokongan Sosial Terhadap Pemulihan Banduan Wanita**

Berdasarkan penjelasan di atas, menunjukkan bahawa golongan banduan wanita juga antara individu yang mempunyai hak persaudaraan yang perlu dilaksanakan oleh individu yang mempunyai hubungan dengan mereka. Mereka juga berhak untuk mendapatkan keperluan sosial untuk membentuk diri mereka supaya selari dengan golongan normal yang lain. Apatah lagi, hidup dan tinggal di dalam penjara bukanlah sesuatu yang mudah. Kajian mendapati banduan wanita lebih merasa keperitan berbanding banduan lelaki kerana terpaksa berpisah dengan keluarga dan orang yang tersayang terutama anak-anak.[81] Kajian Greer juga mendapati berlaku perubahan terhadap corak hubungan interpersonal banduan wanita berbanding lelaki. Hubungan interpersonal banduan wanita kurang kukuh dan kurang kemesraan berbanding sebelumnya yang menyebabkan mereka menghabiskan banyak masa untuk bersendirian.[82]

Oleh itu, sebagaimana orang lain, banduan wanita juga memerlukan sokongan sosial daripada individu di sekelilingnya. Mereka memerlukan sokongan yang positif daripada orang yang signifikan untuk membina kembali aspek dalaman diri untuk membuat perubahan dalam diri menuju hidup yang lebih sejahtera. Sokongan sosial yang diperoleh daripada individu-individu yang mempunyai hubungan yang signifikan seperti keluarga dan saudara mara di samping individu-individu yang terlibat dalam proses pemulihan mereka seperti pegawai-pegawai Jabatan Penjara Malaysia (JPM) dan tenaga pengajar bertujuan memberi motivasi kepada proses perubahan diri mereka.

Menurut Jiang, sokongan sosial dapat membantu mereka menyesuaikan diri di penjara dan mengurangkan tekanan dalam melalui kehidupan yang begitu terbatas, terasing dan penuh dengan peraturan. Selain itu, sokongan sosial juga dapat membantu banduan meletakkan diri mereka

---

[81] Jones, R. 1993. Coping With Separation: Adaptive Responses of Women Prisoners. Women and Criminal Justice 5: 71-97.

[82] Greer, K.R. 2000. The Changing Nature of Interpersonal Relationship in a Women's Prison. The Prison Journal 80: 442-468.

dalam keadaan yang lebih selamat di dalam komuniti penghuni. Keadaan ini memberi keselesaan kepada banduan wanita untuk mengikuti setiap aktiviti di dalam penjara.[83]

Di samping itu, berdasarkan kajian-kajian lalu menunjukkan sokongan sosial menjadi penyumbang kepada kejayaan sesuatu proses pemulihan dengan membawa kepada perubahan diri yang positif termasuk pemulihan ketagihan barangan terlarang seperti dadah[84] dan minuman keras[85]. Kajian Ruhani, Abdullah dan Nor Ezdianie mendapati golongan penagih yang menjalani pemulihan di Pusat Pemulihan Penagihan Narkotik (PUSPEN) berasa gembira dan seronok bila menerima kunjungan ahli keluarga. Perasaan gembira dan seronok dapat membantu penagih ini berkongsi perkara yang dilakukan semasa melalui program pemulihan. Perkongsian bersama ahli keluarga berupaya membantu mereka membezakan perkara yang memberikan kebaikan dan keburukan.[86]

Begitu juga kajian yang dilakukan oleh Liu dan Chui yang mendapati sokongan sosial memberi kesan positif kepada penyesuaian diri banduan wanita di China. Hasil kajian tersebut turut menunjukkan, banduan lebih menghargai sokongan daripada keluarga berbanding dua golongan penyumbang sokongan sosial yang lain iaitu rakan-rakan dan individu signifikan. Seterusnya, diikuti dengan sokongan daripada individu signifikan antaranya terdiri daripada kakitangan penjara dan sukarelawan sosial. Namun, mereka agak kurang untuk menghargai sokongan daripada rakan-rakan terutama rakan-rakan banduan.[87] Laporan ini menunjukkan sokongan daripada keluarga dan individu signifikan dapat membantu banduan wanita dalam menyesuaikan diri di penjara. Beberapa kajian juga mendapati, keterlibatan banduan di dalam program bersama keluarga mengurangkan keterlibatan mereka dalam pelanggaran undang-undang berbanding dengan banduan yang tidak terlibat dengan program bersama keluarga.[88]

Selain itu, dari aspek pembentukan tingkah laku, Stephanie dan rakan-rakan mendapati terdapat hubungan di antara kualiti sokongan sosial dengan tingkah laku berisiko. Di mana, peningkatan kualiti sokongan sosial akan mengurangkan kecenderungan banduan terhadap tingkah

---

[83] Jiang, S. 2006. Social support, gender, and inmate adjustment to prison life. The Prison Journal 86(1): 32-55.

[84] Fernandez, M. E., & Mutran, E. J. 1998. Moderating the Effect of Stress on Depressive symptoms. Research on Aging 20: 175-186.

[85] Bishop, G., Rumpt, H. J., Hapke, U., Meyer, C., & John, U. 2000. Maintainance Factors of Recovery From Alchol Dependence In Treated and Untreated Individuals. Alcoholism: Clinical and Experimental Research 24: 1773-1777.

[86] Ruhani Mat Min, Abdullah Mohamed, & Nor Ezdianie Omar. 2012. Keperibadian dan sokongan sosial penghuni puspen: implikasi terhadap program pemulihan. Jurnal Kemanusiaan 20: 56-66.

[87] Liu, L. & Chui, W. H. 2013. Social support and chinese female offenders' prison adjustment. The Prison Journal 94 (1): 30-51.

[88] Howser, J., Grossman, J., & MacDonald, D. 1984. Impact of Family Reunion Programs on Institutional Dicipline. Journal of Offender Counselling, Services and Rehabilitation 8: 27-36. Rujuk juga Howser, J. & MacDonald, D. 1982. Maintaining Family Ties. Corrections Today 44: 96-98.

laku berisiko.[89] Colvin Cullen dan Vander Ven telah memperkenalkan satu teori yang berkaitan kesan sokongan sosial kepada tingkah laku banduan. Teori itu dikenali sebagai *Differential Coercion and Social Support* (DCSS).[90] Teori ini menyentuh keperluan sokongan sosial terhadap pembentukan diri golongan banduan. Menurut Cullen dan Ven, corak sokongan sosial yang diterima banduan merupakan aspek penting dalam membina emosi dan membentuk peribadi luaran. Corak sokongan sosial yang diterima secara konsisten oleh banduan dapat membina emosi yang positif dan membentuk individu yang terarah kepada moral yang baik dan keperibadian yang kuat. Ikatan sosial terbina hasil daripada komitmen moral yang tinggi dan keupayaan kawalan diri yang baik. Kesan daripada sokongan sosial yang konsisten juga, dapat meningkatkan tahap tingkah laku pro-sosial yang tinggi dan dapat meminimumkan tingkah laku devian atau dorongan dalam melakukan jenayah

Dari aspek kesihatan mental, kajian yang telah dilakukan oleh Siti Jamiaah, Rozmi dan Yusmini mendapati sokongan sosial mempunyai hubungan negatif dengan tahap kemurungan banduan wanita. Semakin tinggi sokongan sosial yang diterima banduan wanita semakin rendah tahap kemurungan banduan wanita. Sebaliknya semakin rendah sokongan sosial yang diterima banduan wanita maka semakin tinggi tahap kemurungan mereka. [91] Malah, kajian ini turut menyokong kajian-kajian lain, bahawa sokongan sosial sangat penting dalam menentukan tahap kesihatan mental banduan wanita. Maka jelas di sini, peranan sokongan sosial amat penting dalam membantu menjayakan sesuatu proses pemulihan khususnya kepada golongan banduan.

Selain daripada itu, tanpa sokongan sosial hidup banduan wanita di penjara akan menyebabkan mereka rasa sunyi dan rasa disisihkan. Keadaan ini berbahaya untuk kesihatan mental mereka. Hal ini kerana kajian yang dilakukan oleh Rohany dan rakan-rakan menunjukkan kesunyian boleh membawa kepada kemurungan.[92] Menurut Luo, apabila seseorang itu merasa sunyi boleh meningkatkan tanda-tanda kemurungan.[93] Oleh itu, menurut Rohany dan rakan-rakan, sokongan sosial antara pendekatan yang mampu mengelakkan individu mengalami kemurungan dan kesunyian.[94]

---

[89] Spohr, S. A., Suzuki, S., Marshall, B., Taxman, F. S., & Walters, S. T. 2016. Social Support Quality and Availability Affects Risk Behaviors in Offenders", Health & Justice 4(2): *Terbitan online 25 Feb 2016 doi: 10.1186/s40352-016-0033-y* dari online Springer Open Journal dicapai pada 1 Ogos 2016.

[90] Colvin, M. 2007. Applying Differential Coercion and Social Support Theory to Prison Organizations: The Case of the Penitentiary of New Mexico. The Prison Journal 87: 367-387.

[91] Siti Jamiaah Abdul Jalil, Rozmi Ismail & Yusmini Md. Yusoff. 2015. Peranan sokongan sosial dan terapi bina insan dalam mengurangkan kemurungan banduan wanita di Malaysia. Prosiding Persidangan Antarabangsa Psikologi Malaysia 2015, 307-325.

[92] Rohany Nasir, et. al. 2016. Hubungan antara kesunyian dan sokongan sosial terhadap kemurungan dalam kalangan wanita hamil tanpa nikah. Jurnal Psikologi Malaysia 30 (1): 152-159.

[93] Luo, Y., et. al. 2012. Loneliness, health, and mortality in old age: A national longitudinal study. Social Science & Medicine 74(6): 907-914.

[94] Rohany Nasir, et. al. 2015. Tahap pengherotan kognitif, kesunyian, kemurungan, penghargaan kendiri, dan sokongan sosial dalam kalangan wanitahamil luar nikah. Jurnal Psikologi Malaysia 29(2): 1-10.

**Pendekatan Keagamaan Dalam Pemulihan Banduan**

Di Malaysia, pendekatan keagamaan merupakan antara modul utama dalam pemulihan banduan.[95] Modul agama ini dikenali sebagai Modul Halaqah yang dilaksanakan kepada banduan wanita yang berada di Fasa 2 yang dikenali sebagai Fasa Pengukuhan Sahsiah. Kebiasaannya, banduan di Fasa 2 ini terdiri daripada banduan yang telah menghuni di dalam penjara lebih daripada 2 bulan iaitu setelah melalui Fasa 1 yang merupakan Fasa Pembinaan Disiplin.[96] Modul Halaqah merangkumi 5 skop teras pengajian Islam iaitu al-Quran, fikah, tauhid, sirah dan akhlak. Kaedah pelaksanaan adalah seperti tazkirah, kelas pengajian, bengkel ibadah, kelas mengaji al-Quran, ceramah dan lain-lain.

Objektif pelaksanaan Modul Halaqah adalah untuk memberi ilmu pengetahuan agama Islam kepada penghuni khususnya berkenaan fardu ain. Selain itu, agar penghuni dapat mempraktikkan ajaran Islam yang sebenar serta melahirkan penghuni yang mempunyai jati diri Muslim. Pelaksanaan modul keagamaan ini juga bagi membantu JPM dalam program pemulihan terhadap penghuni. Semua ini bagi mencapai visi untuk melahirkan penghuni yang mempunyai daya ketahanan diri yang mantap, menginsafi dan tidak akan mengulangi kesilapan silam berlandaskan syariat Islam serta berguna kepada agama, bangsa dan tanah air.[97]

Pelaksanaan pendekatan keagamaan dalam pemulihan banduan dipercayai mampu membentuk perubahan positif dalam diri mereka. Hal ini terbukti apabila banyak negara telah mengimplementasikan pendekatan agama dalam modul pemulihan di penjara. Sebagai contoh badan koreksional Amerika Syarikat mendapati bahawa kepercayaan agama memberi pengaruh yang besar dalam proses pemulihan banduan. Semenjak tertubuhnya penjara pertama di Amerika Syarikat, pendekatan agama secara berterusan memainkan peranan penting dalam proses pemulihan banduan termasuk mereka yang pernah terlibat dengan jenayah berat. Kewujudan program pemulihan berasaskan doktrin dan aktiviti keagamaan kepada banduan di penjara menjadi salah satu langkah dalam mengintegrasikan semula mereka ke dalam masyarakat.[98]

Begitu juga dengan langkah yang diambil oleh Jabatan Perkhidmatan Koreksional, Australia Selatan dengan menawarkan kursus keagamaan kepada para banduan yang dikenali sebagai *Kairos Short Course*. *Kairos Short Course* merupakan kursus perintis bagi memperkenalkan peserta kepada cara hidup Kristian. Kursus ini ditawarkan bertujuan untuk melibatkan peserta dalam refleksi diri, meditasi dan perkongsian pengalaman dalam komuniti yang dibentuk terdiri daripada banduan dan ahli kumpulan *Kairos*. Kursus ini dilaksanakan selama 3

[95] Ab. Aziz Md. Zin, et. al. 2011. Program keagamaan terhadap golongan devian di Malaysia. Prosiding Seminar Serantau Usuluddin Di Institusi Pengajian Tinggi Abad 21: Cabaran Dan Prospek, 279-296.
[96] Ibid.
[97] Program Halaqah: Di Institusi Penjara. (Dokumentasi JPM tidak diterbitkan)
[98] Clear, T.R., & Sumter, M.T. 2002. Prisoners, Prison, and Religion. Journal of Offender Rehabilitation 35(3), Retrieved from http://dx.doi.org/10.1300/J076v35n03_07.

hari kepada banduan lelaki dan perempuan yang telah dikenal pasti berpotensi menjadi pemimpin di *Institution of Correctional, Kairos Prison Ministry Australia*. Antara pendekatan yang digunakan ialah kaedah refleksi, perbincangan, dan kerja kumpulan berdasarkan hubungan dengan tuhan melalui renungan masa lalu dan cara pemikiran serta perasaan semasa, dan juga tingkah laku tertentu.[99]

Rentetan peri pentingnya aspek sokongan sosial dalam membantu proses pemulihan banduan dan keperluan penghayatan agama dalam membentuk peribadi dan perilaku yang positif, maka kajian ini merupakan satu usaha mengenal pasti pengaruh sokongan sosial terhadap pemulihan keagamaan banduan wanita.

## Metodologi

Kajian ini merupakan kajian kuantitatif berbentuk tinjauan melalui soal selidik. Dua instrumen digunakan iaitu *Multidimensional Scale of Perceived Social Support (MSPSS)* [100] untuk mengukur sokongan sosial dan Skala Asas Nilai Agama Devian (SANAD) untuk mengukur nilai agama responden. Bagi instrumen MSPSS sedikit perubahan dilakukan untuk disesuaikan dengan kajian. Setiap responden menjawab sendiri soal selidik tersebut sambil dipandu oleh pengkaji. Responden yang terlibat dalam kajian ini adalah seramai 141 orang. Mereka merupakan banduan wanita warganegara Malaysia yang beragama Islam daripada 5 buah penjara wanita di Malaysia.

Kaedah analisis korelasi digunakan bagi melihat hubungan sokongan sosial dan nilai keagamaan. Sokongan sosial yang diukur melibatkan sokongan daripada ahli keluarga, rakan-rakan iaitu dalam kalangan penghuni penjara (banduan), kakitangan JPM sama ada anggota JPM atau tenaga pengajar awam/ustazah, dan individu istimewa iaitu mereka yang bukan daripada ahli keluarga, rakan-rakan, dan anggota JPM. Manakala nilai keagamaan yang diukur merangkumi aspek pemahaman, penghayatan, akidah, syariat dan akhlak.

## Hasil Kajian

Dalam Jadual 1, hasil kajian menunjukkan bahawa terdapat hubungan positif yang signifikan di antara sokongan sosial dan nilai keagamaan banduan wanita ($r=.206$, $p<0.05$). Ini menunjukkan bahawa semakin tinggi sokongan sosial yang diterima oleh banduan wanita maka semakin tinggi nilai keagamaan mereka. Aspek nilai keagamaan yang mempunyai hubungan dengan sokongan sosial ialah penghayatan ($r=.274$, $p<0.05$), akidah ($r=.246$, $p<0.05$), dan syariat ($r=.181$, $p<0.05$). Namun, tiada hubungan yang signifikan di antara sokongan sosial dengan aspek pemahaman

[99] Gerace, A. & Day, A. 2010. Criminal Rehabilitation: The Impact of Religious Programming. Journal of Psychology and Christianity 29 (4): 317-325.

[100] Zimet, G.D., Gahlem, N. W., Zimet, S. G., & Farley, G. K. 1988. The Multidimensional Scale of Perceived Social Support. Journal of Personality Assessment 52: 30-41.

(r=.091, p>0.05) dan syariat (r=.101, p>0.05). Ini menunjukkan semakin tinggi sokongan sosial yang diterima semakin meningkat penghayatan banduan wanita terhadap agama, serta semakin meningkat nilai akidah dan syariat mereka. Walau bagaimanapun, tiada hubungan sokongan sosial dengan pemahaman agama dan nilai akhlak banduan wanita.

Jadual 1: Korelasi Pearson Bagi Nilai Keagamaan, Pemahaman Agama, Penghayatan Agama, Akidah, Syariat, Akhlak Dan Sokongan Sosial

| | | Nilai Keagamaan | Pemahaman | Penghayatan | Akidah | Syariat | Akhlak |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Sokongan Sosial | Pearson Korelasi | .206* | .091 | .274** | .246** | .101 | .181* |
| | Sig. (*2-tailed*) | .014 | .282 | .001 | .003 | .233 | .032 |

* Signifikan pada aras 0.05 (2-tailed). ** Signifikan pada aras 0.01 (2-tailed).

Jadual 2 di bawah menunjukkan hubungan sokongan ahli keluarga terhadap nilai keagamaan banduan wanita. Hasil kajian mendapati terdapat hubungan positif yang signifikan di antara sokongan ahli keluarga dengan nilai keagamaan banduan wanita (r=.198, p<0.05). Dapatan ini menunjukkan semakin tinggi sokongan daripada ahli keluarga semakin tinggi nilai keagamaan banduan wanita. Sebaliknya, semakin rendah sokongan ahli keluarga maka semakin rendah nilai keagamaan mereka. Hubungan positif ini juga melibatkan antara sokongan keluarga dengan aspek penghayatan (r=.215, p<0.05), akidah (r=.203, p<0.05), dan syariat (r=.198, p<0.05). Manakala, tiada hubungan yang signifikan di antara sokongan ahli keluarga dengan pemahaman dan akhlak.

Jadual 2: Korelasi Pearson Bagi Nilai Keagamaan, Penghayatan Agama, Akidah, Syariat Dan Sokongan Keluarga

| | | Nilai Keagamaan | Penghayatan | Akidah | Syariat |
|---|---|---|---|---|---|
| Sokongan keluarga | Pearson Korelasi | .198* | .215* | .203* | .198* |
| | Sig. (*2-tailed*) | .019 | .010 | .016 | .019 |

* Signifikan pada aras 0.05 (2-tailed). ** Signifikan pada aras 0.01 (2-tailed).

Selain daripada sokongan ahli keluarga, sokongan rakan-rakan dalam kalangan penghuni juga didapati mempunyai hubungan positif yang signifikan dengan nilai keagamaan banduan wanita (r=.285, p<0.05). Dapatan ini menunjukkan semakin tinggi sokongan rakan-rakan maka semakin tinggi nilai keagamaan banduan wanita. Sebaliknya, semakin rendah sokongan rakan-rakan semakin rendah nilai keagamaan mereka. Merujuk Jadual 3 di bawah, didapati kesemua aspek nilai keagamaan yang diukur iaitu pemahaman (r=.186, p<0.05), penghayatan (r=.320, p<0.05), akidah (r=.260, p<0.05), syariat (r=.206, p<0.05), dan akhlak (r=.249, p<0.05) mempunyai hubungan positif yang signifikan dengan sokongan rakan-rakan.

Jadual 3: Korelasi Pearson Bagi Nilai Keagamaan, Pemahaman Agama, Penghayatan Agama, Akidah, Syariat, Akhlak Dan Sokongan Kawan

| | | Nilai Keagamaan | Pemahaman | Penghayatan | Akidah | Syariat | Akhlak |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Sokongan kawan | Pearson Korelasi | .285** | .186* | .320** | .260** | .206* | .249** |
| | Sig. (*2-tailed*) | .001 | .027 | .000 | .002 | .014 | .003 |

* Signifikan pada aras 0.05 (2-tailed). ** Signifikan pada aras 0.01 (2-tailed).

Berdasarkan Jadual 4 di bawah hanya aspek akidah sahaja yang mempunyai hubungan positif dengan sokongan kakitangan JPM (r=.246, p<0.05). Dapatan ini menunjukkan bahawa semakin tinggi sokongan kakitangan JPM semakin tinggi nilai akidah banduan wanita. Sebaliknya semakin rendah sokongan kakitangan JPM semakin rendah nilai akidah mereka.

Jadual 4: Korelasi Pearson Bagi Akidah Dan Sokongan Kakitangan JPM

| | | Akidah |
|---|---|---|
| Sokongan kakitangan JPM | Pearson Korelasi | .246** |
| | Sig. (*2-tailed*) | .003 |

* Signifikan pada aras 0.05 (2-tailed). ** Signifikan pada aras 0.01 (2-tailed).

## Perbincangan

Berdasarkan analisis di atas menunjukkan sokongan sosial dapat membantu dalam proses pemulihan banduan wanita. Dapatan kajian ini menunjukkan sokongan sosial mempunyai peranan terhadap peningkatan penghayatan agama yang baik. Khususnya dalam menguatkan akidah serta meningkatkan nilai syariat mereka seperti solat dan puasa. Oleh sebab itu, Islam amat menggalakkan umatnya agar saling tolong-menolong, bantu-membantu serta menunjukkan keprihatinan di antara sesama manusia terutama kepada golongan yang lemah. Sebagaimana yang telah digariskan oleh al-Ghazali tentang hak-hak sesama saudara yang perlu dilaksanakan oleh orang Islam yang beriman.[101] Di dalamnya terkandung hikmah yang mampu membawa kesejahteraan dan kebahagiaan bukan sahaja di akhirat malah di dunia lagi. Apabila kita saling tolong-menolong dan sokong-menyokong dalam mencapai kebaikan, maka terbinalah masyarakat yang cenderung kepada kebaikan. Keadaan ini akan membuatkan kehidupan kita akan rasa lebih aman dan rasa selamat.

Oleh yang demikian, dalam membina kembali nilai positif dalam diri banduan wanita, sokongan daripada ahli keluarga sangat penting. Dapatan kajian menunjukkan sokongan daripada ahli keluarga mempunyai perkaitan dengan penerimaan banduan wanita terhadap modul pemulihan yang disediakan oleh pihak JPM. Mereka yang mendapat sokongan yang baik dari ahli keluarga mudah atau lebih terdorong untuk menerima dan melakukan kebaikan berbanding yang kurang menerima sokongan dari keluarga. Dapatan ini selari dengan kajian Howser yang

[101] Al-Ghazālī, Abī Hāmid, 2010. Ihyā' 'Ulūm al-Dīn, ketua taḥqīq & takhrīj al-Shīkh As'ad al-Ṣāgharji, Jil. 3. Dimashq: Dār al-Faihā', 40.

mendapati kunjungan keluarga mengurangkan mereka untuk terlibat dengan pelanggaran undang-undang berbanding dengan banduan yang kurang menerima kunjungan ahli keluarga.[102] Begitu juga kajian Ruhani, Abdullah dan Nor Ezdianie yang mendapati penghuni pusat pemulihan berasa gembira dan seronok menerima kunjungan ahli keluarga.[103] Sudah pasti emosi positif ini meningkatkan motivasi dalam diri individu untuk melakukan kebaikan.

Tidak sekadar ahli keluarga, kajian ini juga mendapati sokongan rakan-rakan dalam kalangan penghuni juga berperanan penting bagi meningkatkan nilai positif dalam diri banduan wanita. Dapatan kajian mendapati sokongan rakan-rakan penghuni mempunyai hubungan dengan semua aspek keagamaan yang diukur iaitu pemahaman, penghayatan, akidah, syariat dan akhlak. Hal ini menunjukkan betapa pentingnya peranan individu-individu yang hampir dan berada di sekeliling dalam membina nilai diri banduan wanita. Faktor kesamaan dan kebersamaan menyebabkan mereka sangat mempengaruhi di antara satu sama lain. Mereka bersama belajar agama, bersama melakukan solat bersama dalam melakukan aktiviti harian, bersama dalam menghayati nilai agama dan tinggal bersama dalam satu bumbung. Kesamaan status sebagai banduan menjadikan mereka lebih memahami di antara satu sama lain dan kemungkinan lebih memahami daripada ahli keluarga sendiri. Walau bagaimanapun, dapatan ini agak kurang selari dengan dapatan kajian Liu dan Chui yang mendapati banduan wanita agak kurang untuk menghargai sokongan daripada rakan-rakan terutama rakan-rakan banduan.[104]

Selain daripada itu, sokongan daripada kakitangan JPM mampu memberi kesan kepada nilai akidah banduan wanita. Hal ini berkait dengan sokongan, dorongan dan bimbingan daripada kakitangan JPM dalam melaksanakan modul agama terhadap banduan wanita yang sudah tentu memberi motivasi untuk mereka mendalami ilmu yang disampaikan. Oleh itu, semakin tinggi komitmen dan sokongan yang diberikan oleh kakitangan JPM terhadap banduan wanita, maka semakin kuat akidah mereka kepada Allah SWT kerana mereka merupakan da'i yang berperanan menyampaikan ajaran tauhid kepada penghuni-penghuni di penjara.

Apa yang perlu diberi perhatian, berdasarkan analisis di atas, apa yang dapat dilaporkan, kesemua jenis sokongan iaitu sokongan daripada keluarga, rakan-rakan, dan kakitangan JPM mempunyai hubungan dengan nilai akidah banduan wanita. Ini menunjukkan sokongan sosial mempunyai peranan dalam meningkatkan atau memulihkan nilai akidah seseorang yang menjadi tunjang keimanan kepada Allah SWT. Namun keadaan ini hanya berkait dengan sokongan sosial daripada individu yang signifikan dan berautoriti sahaja. Memandangkan hasil kajian turut

---

[102] Howser, J., Grossman, J., & MacDonald, D. 1984. Impact of Family Reunion Programs on Institutional Dicipline. Journal of Offender Counselling, Services and Rehabilitation 8: 27-36. Rujuk juga Howser, J. & MacDonald, D. 1982. Maintaining Family Ties. Corrections Today 44: 96-98.

[103] Ruhani Mat Min, Abdullah Mohamed, & Nor Ezdianie Omar. 2012. Keperibadian dan sokongan sosial penghuni puspen: implikasi terhadap program pemulihan. Jurnal Kemanusiaan 20: 56-66.

[104] Liu, L. & Chui, W. H. 2013. Social support and chinese female offenders' prison adjustment. The Prison Journal 94 (1): 30-51.

mendapati tiada hubungan sokongan daripada teman istimewa dengan nilai agama banduan wanita.

## Kesimpulan

Dapatan kajian ini jelas menunjukkan betapa pentingnya peranan sokongan sosial terhadap pemulihan banduan wanita khususnya terhadap pemulihan nilai keagamaan mereka. Malah, sokongan sosial yang diterima juga mampu meningkatkan nilai akidah banduan wanita. Oleh itu, ahli keluarga perlu memberi sokongan yang kuat agar para penghuni penjara khususnya banduan wanita dapat melalui proses pemulihan dengan baik. Rakan-rakan penghuni pula perlu saling bantu-membantu agar sama-sama dapat membina diri ke arah yang lebih positif. Manakala, peranan kakitangan JPM dalam membimbing dan menjaga golongan banduan haruslah dipuji dan dihargai kerana mereka telah berusaha dan berkorban bagi membina sinar baru dalam diri banduan di penjara untuk kembali sebagai individu yang lebih positif daripada sebelumnya.

Implikasinya pihak JPM sebagai pihak yang berautoriti, perlu membuka ruang dan peluang kepada ahli keluarga untuk memberikan sokongan sosial kepada banduan wanita dan menggalakkan para banduan untuk saling bantu-membantu dan memupuk nilai persaudaraan antara mereka.

## Penghargaan

Penghargaan diberikan kepada pihak Jabatan Penjara Malaysia (JPM) atas kerjasama yang diberikan. Begitu juga kepada Program MyBrain15 di bawah Kementerian Pendidikan Tinggi Malaysia yang telah menyediakan perbelanjaan sepanjang pengajian untuk menyiapkan penyelidikan ini.

## Rujukan

Ab. Aziz Md. Zin, et. al. 2011. Program keagamaan terhadap golongan devian di Malaysia. Prosiding Seminar Serantau Usuluddin Di Institusi Pengajian Tinggi Abad 21: Cabaran Dan Prospek, 279-296.

Al-Ghazālī, Abī Hāmid, Ihyā' 'Ulūm al-Dīn, ketua taḥqīq & takhrīj al-Shīkh As'ad al-Ṣāgharji, Jil. 3. Dimashq: Dār al-Faihā', 2010.

Al-Quran al-Karim.

Al-Syeikh Mukammad Jamaluddin Al-Qasimi Ad-Dimasqi. 2009. Mutiara Ihya' Ulumuddin Hak Milik Muslim: Imam al-Ghazali. Norzuzilawati, et al. (terj.). Shah Alam: Illusion Network.

Bishop, G., Rumpt, H. J., Hapke, U., Meyer, C., & John, U. 2000. Maintainance Factors of Recovery From Alchol Dependence In Treated and Untreated Individuals. Alcoholism: Clinical and Experimental Research 24: 1773-1777.

Clear, T.R., & Sumter, M.T. 2002. Prisoners, Prison, and Religion. *Journal of Offender Rehabilitation*, *35*:3. Retrieved from http://dx.doi.org/10.1300/J076v35n03_07.

Colvin, M. 2007. Applying Differential Coercion and Social Support Theory to Prison Organizations: The Case of the Penitentiary of New Mexico. The Prison Journal 87: 367-387.

Feldman, R. S. 2006. Understanding Psychology, 7th ed. New York: McGraw Hill.

Fernandez, M. E., & Mutran, E. J. 1998. Moderating the Effect of Stress on Depressive symptoms. Research on Aging 20: 175-186.

Gerace, A. & Day, A. 2010. Criminal Rehabilitation: The Impact of Religious Programming. Journal of Psychology and Christianity 29 (4): 317-325.

Greer, K.R. 2000. The Changing Nature of Interpersonal Relationship in a Women's Prison. The Prison Journal 80: 442-468.

Howser, J. & MacDonald, D. 1982. Maintaining Family Ties. Corrections Today 44: 96-98.

Howser, J., Grossman, J., & MacDonald, D. 1984. Impact of Family Reunion Programs on Institutional Dicipline. Journal of Offender Counselling, Services and Rehabilitation 8: 27-36.

Jiang, S. 2006. Social support, gender, and inmate adjustment to prison life. The Prison Journal 86(1): 32-55.

Jones, R. 1993. Coping With Separation: Adaptive Responses of Women Prisoners. Women and Criminal Justice 5: 71-97.

Liu, L. & Chui, W. H. 2013. Social support and chinese female offenders' prison adjustment. The Prison Journal 94 (1): 30-51.

Luo, Y., Hawkley, L. C., Waite, L. J., & Cacioppo, J. T. 2012. Loneliness, health, and mortality in old age: A national longitudinal study. Social Science & Medicine 74(6): 907-914.

Ma'rof Redzuan. 2001. Psikologi Sosial. Serdang: Penerbit Universiti Putra Malaysia.

Othman Hj. Talib. 2006. Pengawalan dorongan dan emosi daripada perspektif Islam. Dlm. Fariza Md. Sham, Siti Rugayah Tibek, & Othman Talib (ed.). Dakwah dan Kaunseling di Malaysia. hlm. 59-64. Bangi: Penerbit UKM. Program Halaqah: Di Institusi Penjara. (Dokumentasi JPM tidak diterbitkan)

Rohany Nasir, Zainah Ahmad Zamani, Rozainee Khairudin, Wan Shahrazad Wan Sulaiman, Mohd Norahim Mohd Sani, & Aizan Sofia Amin. 2016. Hubungan antara kesunyian dan sokongan sosial terhadap kemurungan dalam kalangan wanita hamil tanpa nikah. Jurnal Psikologi Malaysia 30 (1): 152-159.

Rohany Nasir, Zainah Ahmad Zamani, Rozainee Khairudin, Wan Shahrazad Wan Sulaiman, Mohd Norahim Mohd Sani, & Aizan Sofia Amin. 2015. Tahap pengherotan kognitif, kesunyian, kemurungan, penghargaan kendiri, dan sokongan sosial dalam kalangan wanita hamil luar nikah. Jurnal Psikologi Malaysia 29(2): 1-10.

Ruhani Mat Min, Abdullah Mohamed, & Nor Ezdianie Omar. 2012. Keperibadian dan sokongan sosial penghuni puspen: implikasi terhadap program pemulihan. Jurnal Kemanusiaan 20: 56-66.

Siti Jamiaah Abdul Jalil, Rozmi Ismail & Yusmini Md. Yusoff. 2015. Peranan sokongan sosial dan terapi bina insan dalam mengurangkan kemurungan banduan wanita di Malaysia. Prosiding Persidangan Antarabangsa Psikologi Malaysia 2015, 307-325.

Spohr, S. A., Suzuki, S., Marshall, B., Taxman, F. S., & Walters, S. T. 2016. Social Support Quality and Availability Affects Risk Behaviors in Offenders. Health & Justice 4(2): Terbitan online 25 Feb 2016 doi: 10.1186/s40352-016-0033-y [1 Ogos 2016]

Zimet, G.D., Gahlem, N. W., Zimet, S. G., & Farley, G. K. 1988. The Multidimensional Scale of Perceived Social Support. Journal of Personality Assessment 52: 30-41.

# Keadilan Proses dalam Mengurus Sistem Ganjaran Sebagai Faktor Penggerak Terhadap Komitmen Organisasi Berdasarkan Pandangan Islam dan Empirikal

[1]Fatmawati Abdin* [1]Nor Azima Ahmad, [1,2]Azman Ismail & [1,2]Mohamad Sabri Haron
*Pengarang perhubungan: fatmalinks@gmail.com
[1]*Institut Islam Hadhari, Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi, MALAYSIA*
[2]*Fakulti Ekonomi dan Pengurusan, Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi, MALAYSIA*

**Abstrak**

Kebanyakan kajian literatur sistem ganjaran mengketengahkan kebaikan konsep keadilan proses berdasarkan perspektif barat, tetapi mengabaikan kebaikan konsep keadilan proses berdasarkan pendekatan Islam dalam model pengurusan sistem ganjaran organisasi. Menurut kajian literatur keadilan organisasi berdasarkan perspektif Islam, keadilan proses biasanya dilaksanakan dalam dua bentuk: keadilan interaksi dan keadilan prosedur. Keupayaan pengurusan mengamalkan dua jenis keadilan ini secara teratur dalam mengurus sistem ganjaran dapat meningkatkan komitmen pekerja terhadap organisasi. Sungguhpun, sifat hubungan ini telah banyak dikaji, namun saiz kesan dan peranan keadilan proses sebagai faktor penggerak yang mendorong komitmen organisasi diabaikan dalam model pengurusan ganjaran organisasi. Oleh itu, kajian ini dilaksanakan untuk menilai perhubungan di antara keadilan proses dalam mengurus sistem ganjaran dan komitmen organisasi menggunakan borang soal selidik yang dikumpulkan daripada pekerja di sebuah agensi audit awam di Malaysia. Keputusan analisis SmartPLS menunjukkan bahawa keadilan interaksi dan keadilan prosedur adalah pemboleh ubah yang berupaya meningkatkan komitmen pekerja terhadap organisasi dalam sampel kajian. Seterusnya, perbincangan, implikasi dan kesimpulan turut dibincangkan.

Kata kunci: Keadilan prosedur; Keadilan interaksi; Komitmen organisasi

© 2018 Diterbitkan oleh HADHARI-UKM

## Pengenalan

Ganjaran adalah konsep multidimensi dan boleh ditafsirkan berpaksikan kepada sumber tamadun Islam dan konvensional. Berdasarkan perspektif tamadun Islam, ganjaran ditakrifkan berpandukan istilah *ajr'* iaitu upah atas sesuatu pekerjaan. Al-Tabari (1995) menafsirkan *ajr'* dalam surah Saba' sebagai istilah *al-ju'l* atau upah. Selain itu, istilah lain bagi *ajr'* adalah *jaza'* iaitu balasan buruk dan *thawa'b* iaitu ganjaran (Kamus al-Quran 2015). Istilah *ajr'* yang bermaksud upah disebut dalam firman Allah SWT seperti dibawah:

> *Dan datanglah ahli-ahli sihir itu kepada Firaun lalu berkata: "Sungguhkah kami akan beroleh upah, kalau kami dapat mengalahkannya?"* (al-A'raf 7:113)

Di dalam pengurusan sistem ganjaran (PSG) terkandung prinsip keadilan. Keadilan PSG dalam perspektif Islam tidak termaktub kepada majikan sahaja namun turut menekankan peranan

pekerja dalam mengamalkan prinsip amanah untuk mendapatkan ganjaran yang diberkati. Ciri-ciri seorang pekerja yang amanah yang patut diambil khidmatnya adalah *al-Qawi* dan *al-Amin*. Ibn Abbas menjelaskan bahawa maksud *al-Qawi* ialah kuat dalam menjaga amanah yang ditugaskan, manakala *al-Amin* ialah amanah terhadap apa yang diamanahkan kepadanya (Tafsir Maudhu'iy 2014).

Menurut Imam al Baghawi yang menafsirkan ayat 8 surah al-Ma'idah yang bermaksud: *"Hendaklah kamu berlaku adil terhadap kawan dan lawan kamu, kerana yang demikian itu lebih dekat dengan ketakwaan"* ayat ini mengambarkan bahawa keadilan dalam Islam tidak mengenal keturunan, warna kulit, dan agama. Orang beriman diperintahkan agar berlaku adil sungguhpun terhadap musuh, apatah lagi kepada orang beriman yang lain. Keadilan yang ditegakkan adalah suatu tanda ketaatan kepada Allah SWT. Ini bermakna pemimpin atau ketua yang adil adalah yang taat dan bertakwa kepada Allah SWT. Sebaliknya, kezaliman adalah perbuatan menderhaka perintah Allah SWT ( Tafsir Maudhu'iy 2014).

Pengurusan sistem ganjaran dalam Islam menerapkan hukum wajib dalam pemberian ganjaran kepada pekerja. Sesebuah organisasi yang mengambil individu sebagai pekerja, diwajibkan memberi ganjaran kepada individu tersebut keatas apa yang telah dikerjakannya. Jika majikan tersebut tidak memberi ganjaran kepada pekerja tersebut maka menjadi satu kesalahan sama ada disisi undang-undang dunia mahupun agama (Maruwiah 2013).

Menurut perspektif konvesional, ganjaran menjurus kepada pengurusan sumber manusia yang strategik meliputi isu gaji, upah, saraan, gaji bersistem dan insentif kewangan (Bergman & Scarpello 2002, Milkovich & Newman 2008). Ganjaran turut ditakrifkan meliputi semua kategori pengurusan faedah monetari, perkhidmatan ketara dan faedah lain yang diterima oleh pekerja sebagai sebahagian daripada hubungan kerja dengan organisasi. Ganjaran juga terdapat dalam bentuk psikologi iaitu penghargaan dan pengiktirafan kepada pekerja atas peningkatan tahap kecekapan dalam melaksanakan tugas (Jehangir et al. 2016).

Penelitian terhadap kajian literatur yang terkini berkaitan dengan pengurusan sistem ganjaran (PSG) menunjukkan bahawa amalan keadilan dalam PSG memainkan peranan penting terhadap komitmen organisasi. Amalan keadilan dalam PSG adalah keadilan prosedur dan keadilan interaksi (Hanne Berthelsen, Paul Maurice Conway & Thomas 2018, Ruri Fitria Hayunintyas et al. 2018, Kanwal et al. 2013, Zia et al. 2015, Muhammad & Zahir 2014; A.Rahman et al. 2015). Keadilan prosedur merujuk kepada tindakan atau keputusan yang tepat berdasarkan moral dan etika dalam proses membuat keputusan tanpa bias pada pegangan agama, berdasarkan ekuiti dan undang-undang yang jelas (Bies & Moag 1986, Colquitt et al. 2001, Cropanzano & Greenberg 1997). Keadilan interaksi pula bererti adil dalam melibatkan aspek-aspek interaksi yang tidak ditentukan dengan prosedur dan berdasarkan dua subkategori iaitu keadilan informasional dan keadilan interpersonal (Folger & Cropanzano 1998).

Kajian terkini berkaitan pengurusan sistem ganjaran mendapati bahawa keadilan prosedur dan keadilan interaksi dapat mempengaruhi komitmen organisasi (Abdul Razak Kamaruddin et al., 2008, Gabris & Ihrke 2001, Ruri Fitria Hayunintyas et al. 2018). Komitmen organisasi didefinisikan secara umum sebagai pekerja yang mempunyai tanggungjawab kerja terhadap organisasi. Secara khususnya, komitmen organisasi dilihat daripada aspek kepercayaan seseorang pekerja terhadap matlamat dan nilai organisasi, keinginan untuk kekal sebagai pekerja dan memberi kesetiaan terhadap organisasi (Mowday et al. 1982, Hackett et al. 2001, Maume 2006).

Walaupun sifat perhubungan ini telah banyak dikaji, namun amalan keadilan dalam pengurusan sistem ganjaran sebagai sebagai faktor penggerak terhadap komitmen organisasi tidak dikupas secara mendalam dalam model pengurusan sistem ganjaran (Kanwal et al. 2013, Zia et al. 2015). Kebanyakan sarjana berpendapat bahawa keadaan ini mungkin disebabkan oleh beberapa faktor: pertama, kajian lepas terlalu banyak menggunakan ciri-ciri dalaman pengurusan sistem ganjaran berdasarkan perspektif Islam dan komersial secara berasingan dalam menghuraikan konsep, tujuan, jenis dan fungsi (Ab Aziz Yusof 2000, Konovsky 2000, Cropanzano & Ambrose 2001). Kedua, kajian lepas berdasarkan perspektif Islam dan konvensional terlalu banyak menggunakan kaedah korelasi mudah, iaitu menilai persepsi responden terhadap jenis-jenis amalan keadilan dalam pengurusan sistem ganjaran dan menilai kesan jenis-jenis amalan keadilan dalam pengurusan sistem ganjaran terhadap sikap dan gelagat pekerja. Sebaliknya, saiz kesan amalan keadilan dalam pengurusan sistem ganjaran sebagai faktor penggerak terhadap komitmen organisasi diabaikan dalam model kajian lepas.

Oleh yang demikian, pendekatan kajian di atas tidak berupaya menghasilkan maklumat yang mencukupi untuk dijadikan panduan yang berguna oleh pengamal bagi memahami kerumitan konsep keadilan proses dalam pengurusan sistem ganjaran dan juga merangka pelan-pelan tindakan strategik bagi meningkatkan keberkesanan pengurusan sistem ganjaran dalam organisasi yang dinamik (Kanwal et al. 2013, Zia et al. 2015).

## Kajian Literatur

Pengaruh keadilan interaksi dan keadilan prosedur terhadap komitmen organisasi adalah konsisten dengan idea utama yang dikemukakan dalam teori berasaskan tauhid iaitu Teori Keadilan Ibn Rusyd (Gilang Ramadhan 2011). Teori ini mengutarakan bahawa amalan keadilan dapat direalisasikan apabila wujud aspek kebajikan iaitu kesederhanaan, cenderung kepada kebenaran, jiwa yang luhur, dan bijak mengurus bagi meningkatkan komitmen individu. Idea daripada teori ini diadaptasi oleh pengkaji Barat iaitu Teori Jangkaan oleh Vroom (1964), Teori Kesamaan oleh Adam (1963), dan Teori Identiti Sosial Tyler & Smith (1998) teori ini menyuarakan kepentingan jangkaan, kesaksamaan dalam layanan mahupun pengurusan dan nilaian keadilan apabila seseorang individu dihargai dalam kumpulan ramai yang diamalkan dalam organisasi. Apabila pekerja dalam organisasi berkenaan merasa dihargai dan diiktiraf dalam kumpulan organisasi

dengan pelaksanaan prosedur dan interaksi yang adil maka ini menyebabkan pekerja berkenaan lebih komitmen terhadap organisasi. Aplikasi teori-teori tersebut dalam model pengurusan sistem ganjaran menunjukkan bahawa amalan keadilan dalam pengurusan sistem ganjaran berasaskan kaedah, teknik, undang-undang, sistem, interaksi interpersonal dan informasional yang adil dan saksama memberi kesan positif terhadap komitmen organisasi (Hanne Berthelsen, Paul Maurice Conway, & Thomas Clausen 2018 dan Ruri Fitria Hayunintyas et al. 2018).

Saranan teori di atas turut mendapat sokongan daripada kajian literatur keadilan organisasi. Beberapa sorotan kajian lepas yang dijalankan telah mengkaji amalan keadilan dalam pengurusan sistem ganjaran berdasarkan sampel yang berbeza seperti persepsi melibatkan 900 orang jururawat dan doktor yang berkhidmat di sebuah organisasi berkaitan pergigian bertempat di negara Sweden (Hanne Berthelsen, Paul Maurice Conway, & Thomas Clausen 2018) dan persepsi 188 orang pekerja yang berkhidmat di sebuah industri berkaitan ternakan ayam di Indonesia (Ruri Fitria Hayunintyas et al. 2018). Keputusan kajian tersebut melaporkan bahawa keadilan prosedur dan keadilan interaksi dalam menguruskan sistem ganjaran memberi kesan kepada komitmen organisasi (Hanne Berthelsen, Paul Maurice Conway, & Thomas Clausen 2018 dan Ruri Fitria Hayunintyas et al. 2018).

Berdasarkan perbincangan di atas maka hipotesis yang akan dikaji adalah:

$H_1$: Keadilan interaksi mempengaruhi komitmen organisasi
$H_2$: Keadilan prosedur mempengaruhi komitmen organisasi

## Metodologi

### *Rekabentuk Kajian*

Kajian ini menggunakan kaedah kajian rentas. Kaedah ini berupaya membantu penyelidik mengumpul data yang lebih tepat, mengelakkan unsur bias dan dapat meningkatkan kualiti data yang dikumpul (Cresswell, 2008; Sekaran & Bougie, 2010). Kajian ini dilaksanakan di agensi audit awam, Malaysia.. Borang soal selidik juga telah diterjemah balik ke dalam Bahasa Melayu dan Bahasa Inggeris bagi memastikan kesahan dan kebolehpercayaan dapatan kajian (Cresswell, 2008; Sekaran & Bougie 2008).

### *Alat Pengukuran*

Borang soal selidik mengandungi tiga bahagian utama: pertama, keadilan interaksi mengandungi 8 item yang diubahsuai daripada kajian literatur berkenaan keadilan pengurusan sistem ganjaran (Neihoff & Moorman, 1993). Kedua, keadilan prosedur mengandungi 4 item yang diubahsuai daripada kajian literatur berkenaan keadilan pengurusan sistem ganjaran (Neihoff & Moorman,

1993; Ismail et al. 2011). Ketiga, komitmen organisasi mengandungi 6 item yang diubahsuai daripada kajian literatur berkenaan keadilan pengurusan sistem ganjaran daripada skala komitmen organisasi oleh (Allen&Meyer 1996). Semua item yang digunakan dalam borang soal selidik diukur menggunakan skala tujuh jawapan pilihan bermula daripada " sangat tidak setuju" hingga " sangat setuju".

*Sampel*

Kaedah persampelan mudah digunakan melibatkan 100 orang responden yang bekerja di agensi audit awam, Malaysia.. Kaedah persampelan mudah telah dipilih kerana pihak pengurusan tidak dapat memberikan senarai responden atas alasan maklumat sulit dan rahsia. Keadaan ini tidak membenarkan pengkaji untuk memilih responden menggunakan kaedah rawak. Seterusnya, pakej SmartPLS version 3.2 telah digunakan untuk menentukan kesahan dan kebolehpercayaan instrumen dan menguji hipotesis-hipotesis kajian (Ringle et al., 2005; Henseler et al., 2009).

**Dapatan Kajian**

Daripada sampel profil, majoriti responden adalah wanita (69.7%), berumur di antara 25 hingga 34 tahun, memperoleh pencapaian diploma (43.4%), di dalam jawatan kumpulan teknikal (61.0%), bekerja di sektor kewangan (50.2%), telah berkhidmat selama 5 hingga 14 tahun (70.6%), merupakan pegawai tetap (98.9%), berpendapatan bulanan di antara RM2000 hingga RM3999 (37.4%), perbelanjaan bulanan di antara RM2500 hingga RM3999 (33.8%).

Jadual 1 menunjukkan nilai pemberat faktor dan pemberat silang untuk konstruk yang berbeza. Item-item bagi setiap konstruk telah mencapai piawai analisis kesahan dan kebolehpercayaan kerana mempunyai nilai 0.7 (Fornel & Larker, 1981; Gefen & Straub, 2005; Henseler et al., 2010). Seterusnya, nilai kebolehpercayaan komposit melebihi 0.80, ini menunjukkan instrumen yang digunakan di dalam kajian mempunyai ketekalan dalaman yang tinggi (Chua, 2006; Henseler et al., 2009).

Jadual 1: Jadual 1 Nilai pemberat faktor dan pemberat silang untuk konstruk yang berbeza

| Konstruk | Bil. Item | Nilai Muatan Faktor/Cross Factor Loading | Kebolehpercayaan Komposit |
|---|---|---|---|
| Keadilan interaksi | 5 | 0.844 – 0.973 | 0.958 |
| Keadilan prosedur | 4 | 0.728 – 0.825 | 0.870 |
| Komitmen organisasi | 6 | 0.787 – 0.969 | 0.777 |

Jadual 2 menunjukkan nilai AVE bagi setiap konstruk adalah lebih besar daripada 0.5 dan mengesahkan bahawa konstruk-konstruk tersebut mampu menerangkan purata perubahan varian dakam item-item (Fornel & Larcker, 1981; Gefen & Straub 2005; Henseler et al., 2009). Seterusnya, dapatan kesahan diskriminan menggunakan *Heterotrait-Monotrait Ration* (HTMT) bagi setiap konstruk adalah kurang daripada 0.85 (Clark & Watson, 1995; Henseler et al., 2015), maka konstruk kajian tersebut telah memenuhi kriteria kesahan diskriminan yang telah ditetapkan (Barclay et al., 1995; Henseler et al., 2009).

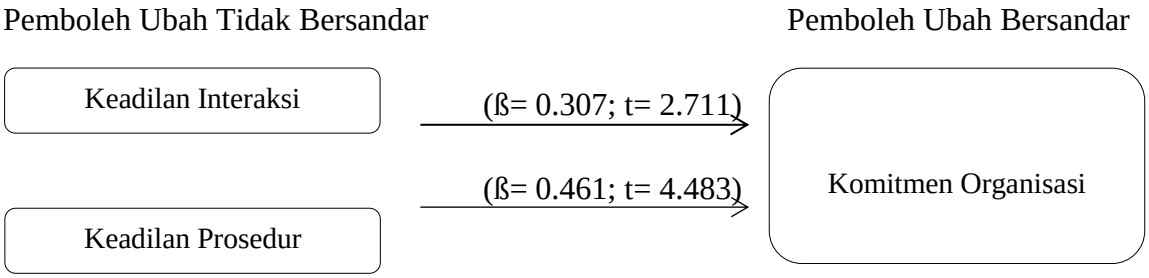
Jadual 2: Keputusan ujian Kesahan Diskriminan dan Kesahan Konvergen

| Konstruk | AVE | Keadilan Interaksi | Keadilan Prosedur | Komitmen Organisasi |
|---|---|---|---|---|
| Keadilan Interaksi | 0.821 | **0.906** | | |
| Keadilan Prosedur | 0.626 | 0.697 | **0.791** | |
| Komitmen Organisasi | 0.777 | 0.628 | 0.675 | **0.881** |

*Hasil Ujian Hipotesis*

Rajah 1 laluan SmartPLS pemboleh ubah tidak bersandar telah menyumbang sebanyak 50 peratus kepada perubahan dalam pemboleh ubah bersandar. Keputusan pengujian hipotesis menggunakan analisis model laluan SmartPLS telah menghasilkan dua penemuan penting; petama, keadilan interaksi mempunyai hubungan yang positif dan signifikan dengan komitmen organisasi (ß= 0.307; t= 2.711), oleh itu H1 diterima. Kedua, keadilan prosedur mempunyai hubungan yang positif dan signifikan dengan komitmen organisasi (ß= 0.461; t= 4.483), maka H2 diterima. Secara

keseluruhannya, keputusan ini mengesahkan bahawa keadilan interaksi dan keadilan prosedur merupakan peramal yang penting kepada komitmen organisasi dalam organisasi kajian.




## Hasil dan Perbincangan

Dapatan kajian ini menunjukkan bahawa amalan keadilan interaksi dan keadilan prosedur dalam pengurusan sistem ganjaran mampu bertindak sebagai peramal yang penting kepada komitmen organisasi. Selain itu, kajian ini memberi tiga implikasi penting iaitu kepada teori, kaedah penyelidikan dan pengamal. Dari segi sumbangan terhadap teori, kajian ini telah menemukan dua dapatan yang penting; pertama kebolehan pihak pengurusan dalam interaksi pengurusan sistem ganjaran mampu meningkatkan komitmen pekerja terhadap organisasi. Kedua, amalan keadilan prosedur yang dilaksanakan oleh pihak pengurusan juga mampu meningkatkan komitmen pekerja terhadap organisasi (Bakshi, Kumar dan Rani, 2009; Rahman et al., 2016).

Manakala dari segi kaedah penyelidikan, boring soal selidik yang telah digunakan dalam kajian ini telah mencapai piawai kesahan dan kebolehpercayaan yang telah ditetapkan. Ini dapat menghasilkan dapatan kajian yang lebih tepat dan boleh dipercayai. Daripada segi pengamal pula, dapatan kajian ini dapat digunakan sebgai panduan dalam penambahbaikan pengurusan system ganjaran berdasarkan keadilan. Objektif kajian ini dapat dicapai sekiranya pihak pengurusan organisasi kajian memberi perhatian bagi aspek pelaksanaan agihan ganjaran yang selaras antara tugas dan ganjaran. Kedua, menyampaikan maklumat secara jelas dan telus dengan amalan interaksi yang baik bagi menghasilkan keadilan interaksi dalam pengurusan system ganjaran. Pelaksanan keadilan dalam pengurusan sistem ganjaran juga memberi kesan positif kepada organisasi melalui peningkatan produktiviti apabila pekerja memberi komitmen kepada organisasi.

## Kesimpulan

Sebagai kajian awal, pengkaji telah disarankan oleh ketua-ketua jabatan dalam organisasi kajian supaya menemu bual pegawai-pegawai di bawahnya yang terlibat secara langsung dalam membantu mereka merancang amalan keadilan dalam pengurusan sistem ganjaran. Bagi menambahbaik penyelidikan ini, pada masa mendatang, pengkaji harus memastikan lebih ramai pegawai sama ada di peringkat atasan, pertengahan dan bawahan supaya dapat membandingkan

pendapat mereka dan ini akan dapat memberi gambaran yang lebih jelas, tepat dan menyeluruh bagi organisasi kajian ini. Selain itu, kajian akan datang perlu menambah pembolehubahpembolehubah baharu supaya ia dapat menggambarkan peranan penyelia dalam meningkatkan keberkesanan amalan keadilan dalam pengurusan sistem ganjaran.

**Rujukan**

Al-Quran. 2010. Tafsir Al-Quran Per Kata: Dilengkapi dengan Asbabun Nuzul & Terjemah Edisi Bahasa Melayu. Perak: Maghfirah Pustaka Al-Madani Enterprise.

Al Qamus. 2016. http://alqamus.moe.edu.my/ealqamus/v4/utama.aspx. [3 Januari 2016].

Adams, J., Khan, H.T.A. & Raeside, R. 2014. Research Methods for Business and Social Science Students. 2nd Edition. New Delhi: Sage Publications.

Adams, J.S. 1963. Towards an understanding of inequality. Journal of Abnormal and Normal Social Psychology 67: 422-436.

Tafsir Maudhu'iy. Arieff Salleh Rosman 2014. Dewan Bahasa dan Pustaka

Baharom Mohammad, Ahmad Esa, Mohd Noor Hashim, Mohd Yusop Ab Hadi, Jamaludin Hashim, Nur Fadzillah Hussin. 2008. Pendekatan tauhid dalam kepemimpinan pendidikan. Seminar Kebangsaan Pengurusan Pendidikan PKPGB 2008, 16 Oktober 2008, UTHM.

Barclay, D.W., Higgins, C. & Thompson, R. 1995. The partial least squares approach to causal modeling: personal computer adoption and use as illustration. Technology Studies 2(2): 285-309.

Chin, W.W. 1998. The Partial Least Squares approach to Structural Equation Modelling, dalam Hoyle, R.H. (peny) Statistical strategies for small sample research (ms 307-341). California: Sage Publication, Inc.

Chua, Y.P. 2006a. Kaedah penyelidikan. Kuala Lumpur: McGraw Hill.

Chua, Y.P. 2006b. Kaedah dan Statistik Penyelidikan: Asas Statistik Penyelidikan Buku 2. Edisi ke-2. Malaysia: Mc Graw Hill Education.

Clark, L.A. & Watson, D. 1995. Constructing validity: Basic issues in objective scale development. Psychological Assessment 7(3): 309-319.

Gilang Ramadhan 2011. Konsep Keadilan dalam Pandangan MH.Kamali Suatu Tinjauan Filsafat Hukum Islam. lib.ui.ac.id

Hair, J.F., Hult, G.T.M., Ringle, C.M. & Sarstedt, M. 2017. A Primer on Partial Least Squares Structural Equation Modeling (PLS-SEM). Second Edition. Los Angeles. Sage.

Henseler, J. 2010. On the convergence of the partial least squares path modeling algorithm. Computational Statistics 25(1): 107-120.

Henseler, J., Ringle, C.M. & Sarstedt, M. 2015. A new criterion for assessing discriminant validity in variance-based structural equation modeling. Journal of the Academy Marketing Science 43: 115-135.

Henseler, J., Ringle, C.M. & Sinkovics, R.R. 2009. The use of the partial least squares path modeling in international marketing. New Challenges to International Marketing Advances in International Marketing 20: 277-319.

Kamus Arab Dinar. 2010. Seribu Dinar Sdn. Bhd.

Kamus Dewan. 2016. Edisi ke-4. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Neuman, W.L. 2005. Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches. 6th ed. USA: Allyn & Bacon.

New Oxford English-English-Malay Dictionary. 2006. Second Edition (Updated Version). Oxford Fajar Sdn. Bhd.

Sekaran, U. 2003. Research Methods for Business: A Skill Building Approach. 4th ed.United States of America. John Willey & Sons, Inc.

Sekaran, U. & Bougie, R. 2010. Research methods for business: A skill building approach. New York: John Wiley & Sons, Inc.

# Perspektif Maqasid Syariah Tentang Pancasila di Indonesia

Duski Ibrahim
Duski_uin@radenfatah.ac.id
*M.Ag. Sumatera Selatan Indonesia*

**Abstrak**

Pancasila adalah dasar negara Republik Indonesia yang disepakati semua golongan rakyat Indonesia, baik nasionalis Islam maupun maupun nasionalis sekular. Kata Pancasila terambil dari bahasa Sanskerta yang bermakna lima dasar, yaitu: Ketuhanan Yang Maha Esa, Kemanusiaan Yang Adil dan Beradab, Persatuan Indonesia, Kerakyatan Yang Dipimpin Oleh Hikmah Kebijaksaan dalam Permusyawaratan/Perwakilan, dan Keadilan Sosial Bagi Seluruh Rakyat Indonesia. Kelahiran Pancasila ini melalui proses yang panjang dan terjadi perdebatan sengit antara golongan nasionalis Islam dan nasionalis sekular, hingga terwujud kesepakatan. Akhir-akhir ini ada sekelompok orang yang mencoba mempertanyakan keberadaan Pancasila sebagai dasar negara, bahkan ingin menyingkirkan dan menggantinya dengan dasar lain, baik terang-terangan maupun latent. Dengan bersemangat mereka telah mencoba mengemukakan berbagai argumen, termasuk dalil-dalil agama, baik Al-Qur`an maupun Sunnah. Inilah alasan mengapa kajian ini perlu dilakukan dalam perspektif maqasid syariah, yang esensinya adalah mewujudkan kemaslahatan manusia, baik di dunia ini maupun di akhirat nanti, dengan memelihara lima prinsip yang dikenal al-kulliyat al-Khams, yaitu: memelihara agama, jiwa, akal, keturunan termasuk kehormatan, dan memelihara harta. Kajian ini bertujuan memberikan jawaban akademik atas pendapat sekelompok orang yang masih mempertanyakan keberadaan Pancasila sebagai dasar negara Republik Indonesia. Data kajian adalah Pancasila dan interpretasinya yang telah dirumuskan oleh para ahli hukum tatanegara Indonesia, yang dikumpulkan melalui studi literatur atau kepustakaan. Analisis data bersifat deskriptif kualitatif. Setelah dilakukan penyelidikan berdasarkan tolok ukur maqasid syariah, maka hasil kajian menunjukkan bahwa Pancasila itu sejalan dengan prinsip atau kaidah maqasid syariah. Sebab itu, di satu sisi Pancasila sebagai dasar negara Republik Indonesia dapat tetap dipertahankan, dan di sisi lain masyarakat Indonesia dapat berkreasi dalam memajukan peradaban Islam.

Kata Kunci: Pancasila; Dasar negara; Maqasid syariah

© 2018 Diterbitkan oleh HADHARI-UKM

## Pengenalan

Pancasila adalah ciri khas bangsa Indonesia, yang berbeda dari negara-negara lain di dunia. Ia menjadi dasar dalam membangun dan memakmurkan rakyatnya. Ia menjadi perekat dan pemersatu masyarakat Indonesia yang majemuk dalam nilai-nilai kultur, subkultur, entitas, adat istiadat, terutama agama yang memiliki ajaran yang berbeda. Ada lima agama yang diakui di Indonesia,

yaitu Islam, Kristen, Katholik, Hindu, Budha dan Khonghucu.[105] Disamping itu, ia menjadi stamina spiritual yang luar biasa mendalam antar-masyarakat Indonesia.[106]

Kata Pancasila terambil dari bahasa Sanskerta yang bermakna lima dasar, yang terdiri dari: (1) Ketuhanan Yang Maha Esa, (2) Kemanusiaan Yang Adil dan Beradab, (3) Persatuan Indonesia, (4) Kerakyatan Yang Dipimpin Oleh Hikmah Kebijaksaan dalam Permusyawaratan/Perwakilan, (5) Keadilan Sosial Bagi Seluruh Rakyat Indonesia. Bernald Arief Sidharta yang dikutip oleh Krisnayuda mengatakan bahwa *"Pandangan hidup (way of life) Pancasila dirumuskan dalam kesatuan lima sila yang masing-masing mengungkapkan nilai fundamental dan sekaligus menjadi lima asas operasional dalam menjalani kehidupan, termasuk dalam penyelenggaraan kegiatan negara dan pengembangan hukum praktis."*[107] Oleh karena itu, sejak awal para perumus dan pendiri negara memang telah menjadikan Pancasila sebagai titik berangkat dalam melakukan pembangunan untuk kemakmuran rakyat.

Tetapi, akhir-akhir ini ada sebagian atau kelompok orang yang mencoba mempertanyakan keberadaan Pancasila sebagai dasar negara Republik Indonesia, baik secara terang-terangan maupun *latent*, bahkan ingin menyingkirkan dan menggantinya dengan dasar negara yang lain. Nilai-nilai Pancasila dianggap tidak dapat memberikan semangat atau spirit dalam melakukan pembangunan untuk memajukan kesejahteran umum dan mencerdaskan kehidupan bangsa. Keberadaan Pancasila sebagai dasar negara menjadikan pemerintah tidak mampu untuk mensejahterakan rakyat Indonesia. Contoh yang sering dikemukakan adalah nilai sila kelima dari Pancasila "Keadilan Sosial bagi seluruh rakyat Indonesia" tidak dapat mewujudkan keseimbangan sektor ekonomi. Ini tentu saja bagian dari dari bentuk pengkhianatan struktural terhadap Pancasila.[108] Demikian juga jargon "Ekonomi Pancasila" yang dianggap dapat mensejahterakan rakyat belum terwujud, sekalipun dengan semangat kekeluargaan, karena dikalahkan oleh neoliberalisme. Tidak hanya itu, bumi, air dan udara, berserta seluruh kekayaan sumber daya manusia (SDA) sudah dikapling-kapling oleh kekuatan modal dan diakusisi oleh asing.[109]

---

[105] Berdasarkan sensus terakhir tahun 2010, agama Islam (87,18%), Kristen (6,95%), Katholik (2, 91%), Hindu (1,69%), Budha (0,72%) dan Konghucu (0,05%) (Akhsan dan Hendry Syaputra, Kewarganegaraan, Suku Bangsa, Agama dan Bhasa Sehari-hari Penduduk Indonesia; Hasil Sensus Penduduk 2010 (Jakarta: Bdan usat Statistik, 2011), 9.

[106] Ahmad Syafii Maarif, "Menimbang Kembali Keindonesiaan dalam Kaitannya dengan Masalah Keadilan, Kamanusiaan, Kebinekaan dan Toleransi" dalam Wawan Gunawan Abd. Wahid, dkk (Ed.), Fikih Kebinekaaan (Bandung: Mizan dan Maarif Institue, 2015), 20.

[107] Krisnayuda, Backy 2017. Cet. Ke 1. *Pancasila & Undang-Undang : Relasi dan Transformasi Keduanya Dalam Sistem Ketatanegaraan Indonesia,* Jakarta: kencana, 10-12.

[108] Krisnayuda, Backy, Dr., S.H., M.H. 2017. Cet. Ke 1. Pancasila & Undang-Undang : Relasi dan Transformasi Keduanya Dalam Sistem Ketatanegaraan Indonesia, Jakarta: kencana, 21.

[109] Zakiyuddin Baidhwy, Negara Pancasila Negara Syariah, Maarif, 10 (Agustus, 2015), 41.

Penolakan Pancasila tersebut, umpamanya terlihat pada kelompok-kelompok seperti NII, Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Majelis Mujahaidin Indonesia (MMI), Jamah Ansharut Tauhid (JAT) dan sebagainya.[110] Mereka ini, banyak yang bersemangat untuk mengganti negara Kesatuan Republik Indonesia dengan pemerintahan *khilafah Islamiyah* dan juga mengganti Pancasila dengan syariat Islam sebagai dasar negara.[111] Sedangkan sebagian lagi, ada yang ingin mengembalikan sila pertama Pancasila, seperti yang ada dalam Piagam Jakarta.[112] Artinya, mereka tetap ingin mempertahankan Pancasila sebagai dasar negara, tetapi sila pertama harus mengikuti yang tercantum dalam Piagama Jakarta, yang bunyinya: *Ketuhanan, dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya.*

Sekaitan dengan hal di atas, Hotmangaraja Panjaitan menyatakan bahwa ada kelompok yang ingin mengubah dasar Pancasila, dan ingin menggantinya dengan dasar lain. Adanya konflik keagamaan, mereka jadikan sebagai jalan untuk mengganti dasar Pancasila. Upaya ini dilakukan setelah reformasi bergulir, dengan merusak dasar Pancasila. [113] Demikian juga Agus Budiarta menyatakan, bahwa ada dua fakta menarik berkaitan dengan keperihatinan terhadap generasi muda, mulai dari pelajar sampai dengan mahasiswa, yang tidak menerima pancasila sebagai dasar negara. *Pertama*, pernyataan Ihdam Samawi, yang prihatin karena Pancasila sebagai dasar bangsa akhir-akhir ini dikesampingkan. Ini berdasarkan adanya data dari lembaga ilmu pengetahuan Indonesia (LIPI), yang mengatakan sebanyak 86 persen mahasiswa di lima perguruan tinggi terkemuka di pulau jawa menolak pancasila[114]. *Kedua,* temuan fakta lapangan di beberapa kota, Liberius menyampaikan tentang adanya kepunahan nilai-nilai pancasila di kalangan generasi muda.[115] Penolakan terhadap Pancasila ini karena sistem hukum yang tidak efektif, dengan bukti banyaknya unsur kepemerintahan yang berlaku tidak adil kepada masyarakat; orang yang kaya semakin kaya dan orang yang miskin semakin miskin, akibat sistem kapitalis yang diterapkan di Indonesia. Untuk itu, sistem Pancasila perlu diubah dengan sistem khilafah, suatu sistem yang dapat menekan unsur kapitalisme dan ketidakadilan.[116]

---

[110] Zakiyuddin Baidhawy, Pancasila Tauhid Sosial dalam Kehidupan Berbangsa dan Bernegara, Maarif, (11 Juni, 2006), 42.

[111] Haedar Nashir, Islam Syariat: reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesai (Bandung: Mizan dan Maarif Institue, 2013).

[112] Ahmad Asroni, Pemikiran Ahmad Syafii Maarif Tentang Negara dan Syariat Islam di Indonesia, Millah, 9 (Juli, 2011), 358.

[113] Sesmenko Polhukam, Letjen (Purn) Hotmangaraja Panjaitan, Diskusi di Gedung Joang 45, Menteng Jakarta Pusat, sabtu, 27 04 2013).

[114] Ihdam Samawi, Harian "Kedaulatan rakyat", 10 September 2012.

[115] Liberius, Harian Kompas, 10 September 2012.

[116] https:brainly. Co.id. Diakses tanggal 20 Agustus 2018

Menarik dikemukakan, bahwa mereka yang meragukan keberadaan Pancasila sebagai dasar negara Republik Indonesia adalah orang-orang yang mempunyai pengetahuan agama yang cukup memadai. Ini dibuktikan, dengan bersemangat mereka telah mencoba mengemukakan berbagai argumen dan alasan berupa dalil-dalil Al-Qur`an dan Sunnah[117], termasuk kaidah-kaidah agama Islam lainnya.[118] Apakah benar dasar Pancasila itu tidak sejalan atau bahkan bertentangan dengan ajaran Islam, sehingga keberadaannya masih perlu dipertanyakan? Apakah dengan dasar Pancasila Indonesia tidak akan dapat mewujudkan kesejahteraan rakyat? Apakah dengan dasar Pancasila Indonesia tidak akan dapat mengembangkan peradaban Islam. Sebab itu, perlu dilakukan suatu kajian untuk menguji Pancasila tersebut dengan kaidah maqasid syariah, yang esensinya adalah mewujudkan kemaslahatan manusia, baik di dunia ini maupun di akhirat nanti (*tahqiq masalih an-nas ad-dunyawiyah wa al-ukrawiyah*), dengan memelihara lima prinsip yang dikenal *al-kulliyat al-Khams*, yaitu: memelihara agama (*hifz ad-din*), memelihara jiwa (*hifz an-nafs*), memelihara akal (*hifz al-'aql*), memelihara keturunan (*hifz an-nasl*), dan memelihara harta (*hifz al-mal*).[119]

Kajian ini bertujuan memberikan wawasan akademik atas pandangan atau pendapat sekelompok orang yang masih mempertanyakan keberadaan Pancasila sebagai dasar negara di Indonesia, sehingga ingin menggantinya dengan dasar negara yang lain. Wawasan akademik semacam ini dianggap penting, dalam rangka menghindari pemahaman terhadap Pancasila dengan cara membenturkannya dengan dalil-dalil agama yang parsial (*juz`iyah*), tanpa melihatnya dengan tolok ukur tujuan umum syariat, yaitu mewujudkan kemaslahatan manusia secara umum.

## Kajian Literatur

Keberadaan Pancasila sebagai dasar negara ini, secara historis, melalui proses yang panjang dan berliku, bahkan tidak jarang terjadi perdebatan yang sengit antara golongan nasionalis Islam dan nasionalis sekular, terutama tentang sila-sila yang terdapat di dalamnya. Mengenai hal ini telah dikemukakan oleh para penulis, umpamanya Ubaedillah & Abdul Rozak, A.[120] yang diringkas sebagai berikut:

Dalam sejarah kelahirannya banyak ditemukan versi dari dasar negara yang disebut Pancasila tersebut. Pada tanggal 29 Mei 1945, Mr. Moh. Yamin, mengusulkan bahwa Pancasila

---

[117] Umpamanya Q. Q. 39 Fathir: 39; Q. 24 An-Nur: 55; Kemudian hadits tentang kepemimpinan dalam sejarah.

[118] Umpamnya kaidah fiqih yang berbunyi: **مالايتم الواجب إلابه فهوواجب**

[119] Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. t.t. al-Mustashfa min 'ilm al-Usul, 1: 287.

[120] Ploriberta Aning (Penyunting), 2006. *Lahirnya Pancasila: Kumpulan Pidato BPUPKI*, Yogyakarta, amedia Pressindo.Ubaedillah & Abdul Rozak, A. 2015, cet. Keduabelas. Pancasila, Demokrasi, HAM, dan Masyarakar Madani, Jakarta: kencana., hal. 38-41

itu adalah sebagai berikut: (1) Perikebangsaan, (2) Perikemanusiaan, (3) Periketuhanan, (4) Perikerakyatan, dan (5) Kesejahteraan rakyat. Tetapi, Pancasila dalam pembukaan Rancangan UUD yang juga dibacakan oleh Mr. Moh. Yamin pada tanggal 29 Mei 1945, adalah: (1) Ketuhanan Yang Maha Esa, (2) Kebangsaan Persatuan Indonesia, (3) Rasa Kemanusiaan yang adil dan beradab, (4) Kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksaan dalam permusyawaratan/perwakilan, dan (5) Keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia.

Selanjutnya, Ir. Soekarno, yang disampaikannya pada tanggal 1 Juni 1945, mengusulkan bahwa Pancasila adalah: (1) Kebangsaan Indonesia, (2) Internasionalisme atau perikemanusiaan, (3) Mufakat atau demokrasi, (4) Kesejahteraan sosial, dan (5) Ketuhanan Yang Maha Esa.

Dalam Piagam Jakarta, rumusan Pancasila berbunyi: (1) Ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya (2) Menurut dasar kemanusiaan yang adil dan beradab, (3) Persatuan Indonesia, (4) Kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksaan dalam permusyawaratan/perwakilan, dan (5) Mewujudkan Keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia. Rumusan piagam Jakarta ini tidak disetujui oleh rakyat Indonesia bagian Timur, dan mereka bersikap untuk memisahkan diri dari negara Kesatuan Republik Indonesia kalau dasar semacam ini diberlakukan.

Selanjutnya, rumusan Pancasila yang disepakati adalah yang terdapat di dalam Pembukaan UUD 1945, yaitu: (1) Ketuhanan Yang Maha Esa, (2) Kemanusiaan yang adil dan beradab, (3) Persatuan Indonesia, (4) Kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksaan dalam permusyawaratan/perwakilan dan (5) Keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia. Pancasila yang telah disepakati inilah yang diperyanyakan kembali oleh sebagian kelompok masyarakat, seperti yang teah dikemukakan.

Sekaitan dengan hal di atas, para ahli telah banyak menulis tentang Pancasila ini yang sila-sila-nya yang telah disepakati ini. Tetapi, kajian literatur yang banyak tersebut, sepanjang yang saya dapatkan, dapat dibagi kepada tiga kategori sebagai berikut:

*Pertama,* kajian yang membicarakan tentang Pancasila sebagai dasar dan sumber hukum atau undang-undang negara Republik Indonesia. Kebanyakan buku atau karya tentang Pancasila membahasnya sebagai landasan dan dasar pembangunan negara di berbagai bidang, baik fisik maupun mental, yang sifatnya umum.[121] *Kedua,* kajian yang membicarakan tentang Pancasila dari aspek-aspek khusus, seperti aspek sejarah lahirnya Pancasila, menjaga eksisten Pancasila,

[121]Umpamanya, Daman, Rozikin, Drs. 1992, cet. Pertama, Panacasila Dasar Falsafah Negara, Jakarta: Rajawali Press.; Krisnayuda, Backy, Dr., S.H., M.H. 2017. Cet. Ke 1. *Pancasila & Undang-Undang : Relasi dan Transformasi Keduanya Dalam Sistem Ketatanegaraan Indonesia,* Jakarta: kencana; Ubaedillah & Abdul Rozak, A. 2015, cet. Keduabelas. *Pancasila, Demokrasi, HAM, dan Masyarakat Madani,* Jakarta: kencana; Salam, H. Burhanuddin, Drs. 1996, cet. Ketiga, *Filsafat Pancasilaisme*, Jakarta: Rineka Cipta

Pancasila sebagai Falsafah Padangan Hidup, usaha aktualisasi Pancasila sebagai landasan politik hukum, Pancasila sebagai falsafah integrasi pendidikan, Pancasila menangkal Radikalisme, hubungan Pancasila dengan Islam, dan lain sebagainya.[122] *Ketiga*, kajian tentang pengaruh Pancasila terhadap penerapan syariah Islam di Indonesia. Umpamanya, yang dilakukan oleh Al-Habib Muhammad Rizieq bin Husein Syihab dalam bentuk disertasi.[123] Dalam kesimpulannya, ia mengatakan bahwa Pancasila selama ini ditafsirkan oleh rezim penguasa masing-masing, namun penerapan syariah sangat tergantung dengan kemauan dan keinginan rakyat Indonesia.

## Metodologi

Kajian atau penyelidikan ini akan difokuskan untuk menguji lima sila atau lima dasar dari Pancasila dengan alat uji atau tolok ukur maqasid syariah. Adapun data penelitian atau penyelidikan ini adalah Pancasila atau lima dasar yang telah disepakati di atas dan interpretasi-interpretasinya yang telah tercantum dalam buku undang-undang dasar negara republik Indonesia yang telah banyak dicetak dan diedarkan. Data tersebut dikumpulkan melalui studi literatur atau kepustakaan yang relevan dengan penyelidikan yang dilakukan. Kemudian data tersebut diselidiki berdasarkan tolok ukur maqasid syariah, diperkaya dengan analisis melalui kaidah-kaidah, baik kaidah *lughawiyah*, kaidah *syar'iyah*, kaidah *fiqhiyah*, maupun kaidah-kaidah atau prinsip-prinsip *maqasihd* itu sendiri, dan pemahaman yang tidak bertentangan dengan dasar-dasar atau prinsip-prinsip syariah.

Seperti dikemukakan oleh al-Gazali[124] dan asy-Syatibi[125], bahwa dalam menilik suatu masalah, baik pernyataan lisan atau tulisan dari perspektif maqasid syariah, maka ada

---

[122] Umpamanya Asmaroini, 2017. Menjaga Eksistensi Pancasila dan Penerapannya Bagi Masyarakat di Era Globalisasi. Jurnal Pancasila dan Kewarganegaraan 1(2): 50-64; Pratama, Andhika Yudha. 2015. Pelaksanaan Desentralisasi Asimetris Dalam Tata Kelola Pemerintahan Daerah di Era Demokrasi. Jurnal Pendidikan Pancasila dan Kewarganegaraan 28 (1) : 6-14; Ridwan, Nur Khalik. 2012. Pancasila dan Deradikalisasi Berbasis Agama. Jurnal Pendidikan Islam 1 (2): 173- 196; Amir, Syafruddin. 2013. Pancasila As Integration Philosophy of Education And National Character. International Journal of Scientific & Technology Research 2 (1) : 54-57.; Wahyudi, Agus. 2006. Ideologi Pancasila: Doktrin Yang Komprehensif Atau Konsepsi Politis? Jurnal Filsafat UGM 39 (1) : 95-115; Rahayu, Derita Prapti. 2015. Aktualisasi Pancasila Sebagai Landasan Politik Hukum Indonesia. Jurnal Yustisia UBL 4 (1) : 190- 202; Nugroho, Iwan. 2010. Nilai-Nilai Pancasila Sebagai Falsafah Pandangan Hidup Bangsa Untuk Peningkatan Kualitas Sumber Daya Manusia dan Pembangunan Lingkungan. Jurnal Konstitusi FH Universitas Widyagama Malang 3 (2) : 107-128;Ruslan, Idrus. 2013. Membangun Harmoni Kehidupan Berbangsa dan Bernegara Dengan Nilai-Nilai Islam Dalam Pancasila. Jurnal TAPIs 9 (2) : 1-16; Zakiyuddin Baidhawy, "Pancasila Tauhid Sosial dalam Kehidupan Berbangsa dan Bernegara", Maarif, (11 (Juni, 2006), 42.

[123] Al-Habib Muhammad Rizieq Bin Husein Syihab, 2012. Pengaruh Pancasila Terhadap Penerapan Syariah Islam di Indonesia. Karya yang diajukan untuk memenhi Keperluan Bagi Ijazah Sarjana Syariah Bahagian II (Secara Disertasi). Jabatan Fiqh dan Usul Akademi Pengajian Universitas Malaya Kuala Lumpur.

[124] Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. t.t. al-Mustashfa min 'ilm al-Usul, 1: 287.

[125] asy-Syatibi, Ibrahim bin Musa, 1977. Al-Muwafaqat fi Usul asyari'ah, tahqiq Abdullah Darraz, 2: 7-8.

kemungkinan *involved* dua atau tiga dari prinsip maqasid syariah yang lima itu. Selanjutnya, ketika kita menyoroti Pancasila dari perspektif maqasid syariah, tentu pemikiran kita tertuju pada ada atau tidaknya kemaslahatan manusia, baik kemaslahatan aspek agama, jiwa, akal, keturunan (termasuk kehormatan) dan harta. Umpamanya, kemaslahatan terkait kebebasan memeluk agama dan beribadah sesuai dengan keyakinannya adalah dalam rangka mewujudkan kemaslahatan dari aspek agama; kebahagiaan dan kemaslahatan inividu dan masyarakat adalah dalam rangka mewujudkan kemaslahatan jiwa dan kehidupan individu dan sosial; penataan sistem kehidupan, interaksi sosial dan sistem keamasyarakatan adalah b adalah dalam rangka mewujudkan kemaslahatan agian dari upaya mememelihara dan mewujudkan kemaslahatan dari aspek keturunan; upaya memakmurkan bumi dalam suatu negara atau bangsa adalah dalam rangka memelihara harta; demikian juga upaya mencerdasakan bangsa sesuai dengan aspek pemeliharaan akal.

## Hasil dan Perbincangan

Penelusuran lima sila dari Pancasila dari perspektif maqasid syariah memperlihatkan adanya kesejalanan atau sekurangnya tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dalam maqasid syariah. Pancasila memberikan arah untuk melakukan pembangunan nasional. Ia adalah pedoman dalam melakukukan berbagai aktivitas di berbagai bidang dalam rangka memakmurkan rakyat Indonesia. Manakala sila-sila dari Pancasila itu ditafsirkan dengan benar, diamalkan, dipedomani, maka ia dapat dijadikan sebagai kompas untuk mewujudkan kemaslahatan dan kebahagian manusia, baik secara individu maupun sosial, dapat memelihara sistem kekerabatan dan hubungan atau berinteraksi dengan orang lain, baik seagama atau beda agama. Di samping itu, Pancasila dapat dijadikan pedoman dalam melakukan pembangunan untuk kemakmuran rakyat di dunia ini dan keselamatannya di akhirat nanti. Ringkasnya, dengan mengamalkan dan mempedomani Pancasila, maka permbangunan peradaban Islam dapat dilakukan dengan baik. Untuk itu, perlu dilakukan diskusi lebih lanjut tentang temuan-temuan atau hasil semacam ini dengan tolok ukur maqasid syariah.

Lima sila atau lima dasar negara Republik Indonesia inilah yang akan kita uji dengan prinsip-prinsip maqasid syariah.

### 1. Ketuhanan Yang Maha Esa

Secara kebahasaan, istilah Ketuhanan berasal dari kata dasar Tuhan. Tuhan adalah Pencipta alam semesta dan sebab pertama dari segala yang ada. ungkapan Yang Maha Esa menunjukkan sifat bagi Tuhan, yaitu Esa, baik zat, sifat maupun perbuatan-Nya. Termasuk dalam pengertian ini,

Tuhan itu Maha Sempurna, baik zat, sifat, mapun perbuatan dan ciptaan-Nya. Tidak ada yang menyamai apalagi mengatasi kesempurnaan-Nya itu.[126]

Sila atau dasar Ketuhanan Yang Maha Esa dalam Pancasila ini mengandung pengertian bahwa : Di Indonesia, baik pemerintah atau warga tidak boleh ada paham anti agama atau atheisme; negara menjamin kebebasan kepada setiap warga untuk memeluk agama dan beribadah menurut keyakinannya; di Negara Indonesia tidak ada paksaan dalam agama. Dengan demikian, pada dasarnya sila pertama menjelaskan bahwa bangsa Indonesia dan setiap warganya harus mengakui adanya Tuhan.[127]

Selanjutnya, mengingat Pancasila adalah *way of life* dan jiwa bangsa, maka setiap warga negara: wajib mengakui dan berkeyakinan terhadap agama dan bertakwa terhadap Tuhan Yang Maha Esa; dan mengingat banyak agama yang diakui oleh negara, maka setiap warga negara wajib memperlihatkan toleransi terhadap kebebasan memeluk agama dan beribadah menurut agama dan keyakinnya itu. Sila yang pertama ini memberikan spirit, bimbingan dan petunjuk keagamaan dalam melaksanakan sila-sila yang lain.[128]

Maqasid syariah dengan prinsip pentingnya memelihara agama (*hifzh ad-din*) memandang sila Ketuhanan Yang Maha Esa di atas sebagai dasar keimanan sebagai warga negara muslim. Menurut maqasid syariah bahwa dimensi keimanan terletak pada *qalb* individu masing-masing. Oleh karena itu, seseorang tidak dibolehkan melakukan paksaaan terhadap orang lain untuk meyakini keyakinan tertentu. Ini dipahami dari ayat Al-Quran yang artinya: *"Tidak ada paksaan dalam agama, sesungguhnya telah jelas antara jalan yang benar dengan jalan yang sesat..."* (Q.S. al-Baqarah, 2. 256). Dalam perspektif maqasid syari'ah dapat dipahami bahwa tidak ada paksaan dalam menganut agama Islam, karena bagi orang yang berakal akan segera mengetahui mana yang benar dan mana yang sesat. Ayat ini, dengan demikian, melarang orang melakukan penekanan terhadap orang lain supaya mengikuti keimanan tertentu dalam kondisi terpaksa.

Diyakini bahwa suatu paksaan membuat seseorang berada dalam pengaruh luar, bukan dari hati nuraninya, sehingga pilihannya tidak dapat dipertanggungjawabkan. Paksaaan bertentangan dengan kehendak asy-Syari', sebab tidak akan menyampaikan manusia kepada pencapaian kebenaran. Bukan hanya itu, paksaan juga bertentangan dengan akal, karena paksaan itu tidak akan dapat mewujudkan kemaslahatan. Sedangkan tujuan umam atau maqasid syariah 'ammah adalah untuk mewujudkan kemaslahatan dan menolak kemudharatan.

---

[126] Salam, H. Burhanuddin, Drs. 1996, cet. Ketiga, *Filsafat Pancasilaisme*, Jakarta: Rineka Cipta, hal. 28

[127] Daman, Rozikin, Drs. 1992, cet. Pertama, *Panacasila Dasar Falsafah Negara*, Jakarta: Rajawali Press., hal. 97

[128] Daman, Rozikin, Drs. 1992, cet. Pertama, *Panacasila Dasar Falsafah Negara*, Jakarta: Rajawali Press., hal. 98

Seperti diketahui bahwa dengan prinsip memelihara agama (*hifzh ad-din*), secara internal maqasid syari'ah mengandung pengertian bahwa substansi syariah adalah memelihara akidah atau keyakinan, ibadah individual atau sosial sebagai pengejawantahah *habl min Allah* dan *habl min an-nas*, termasuk *habl min al-alam*). Selanjutnya, secara eksternal, terhadap pihak beda agama dan beda pemahaman keagamaan, prinsip di atas juga bermakna bahwa Islam mengajarkan toleransi.

### 1. Kemanusiaan Yang Adil Dan Beradab

Istilah kemanusiaan berasal dari kata dasar manusia, yakni makhluk yang memiliki akal-budi, memiliki potensi pikir, rasa, karsa dan cipta. Dikarenakan ada potensi semacam ini, maka manusia menduduki martabat yang tinggi, berkebudayaan, dan menyadari nilai-nilai atau norma-norma. Inilah suatu esensi dan identitas, yang karenanya manusia itu disebut *human dignity*. Istilah adil mengandung makna bahwa suatu tindakan atau keputusan yang diambil didasarkan atas norma-norma yang objektif, bukan dilakukan atas dasar subjektifitas atau kesewenang-wenangan (*zalim*). Sedangkan istilah beradab berarti berbudaya, yakni dalam suatu tindakan atau keputusan yang diambil haruslah selalu berdasarkan nilai-nilai budaya, norma-norma hukum, kesusilaan-kesopanan, norma sosial, norma keagamaan.[129]

Dengan demikian, sila "Kemanusiaan yang adil dan beradab" menegaskan suatu kesadaran sikap dan perbuatan manusia yang didasarkan kepada potensi budi manusia dalam hubungan dengan norma-norma dan kebudayaan umumnya, baik terhadap diri pribadi, sesama manusia maupun terhadap alam dan binatang. Tegasnya, Kemanusiaan yang adil dan beradab adalah sikap dan perbuatan manusia yang sesuai dengan hakikat manusia yang berbudi, sadar nilai, sadar norma dan berbudaya.

Setiap orang, apapun ras dan warna kulitnya, memiliki potensi kemanusiaan. Masing-masing bermartabat yang tinggi, sehingga harus diperlakukan sesuai dengan nilai-nilai kemanusiaan, sesuai dengan fitrahnya sebagai makhluk Tuhan yang mulia. Kemanusiaan yang adil dan beradab, juga berarti bahwa setiap warga negara mempunyai kedudukan yang sama, mempunyai kewajiban dan hak-hak yang sama.[130] Oleh karena itu, setiap warga negera dijamin hak dan kebebasannya dalam hubungan dengan Tuhan, sesama manusia, dengan negara, dengan masyarakat. Termasuk dalam hal ini, dijamin kebebasannya dalam menyatakan pendapat dan memperoleh kehidupan yang layak sesuai dengan hak asasi manusia. Ini berarti bahwa kemanusiaan yang adil dan beradab bagi bangsa Indonesia bersumber dari ajaran Tuhan Yang Maha esa, sesuai dengan kodrat manusia sebagai ciptaannya.

---

[129] Salam, H. Burhanuddin, Drs. 1996, cet. Ketiga, *Filsafat Pancasilaisme*, Jakarta: Rineka Cipta, hal. 29

[130] Salam, H. Burhanuddin, Drs. 1996, cet. Ketiga, *Filsafat Pancasilaisme*, Jakarta: Rineka Cipta, hal.30

Maqasid syariah memandang bahwa sikap adil dan beradab itu termasuk ajaran pokok Islam. Banyak ayat yang memerintahkan kita untuk berbuat adil dan sejauh itu adab dalam arti akhlak adalah misi utama Nabi Muhammad saw diutus oleh Allah. Dengan sikap adil dan berakhlak ini, maka akan terwujud perdamaian dan harmoni; yakni keakraban, kerukunan dan saling pengertian. Sila kedua ini mengajarkan kepada kita untuk saling menjunjung tinggi nilai-nila kemanusia dengan memperlakukan manusia secara adil dan jujur, sehingga akan melahirkan manusia yang beradab, sopan santun, humanis, baik dalam tindakan maupuan ucapan.

Prinsip memelihara akal (*hifz al-'aql*) dalam maqasid syariah mengajarkan kepada kita untuk memelihara dan mengembangkan potensi berpikir dan berkreasi, supaya manusia itu berlaku adil, mengambil keputusan secara objektif, tidak sewenang-wenang (*zalim*). Dengan akal, maka manusia akan bertindak dan mengambil keputusan berdasarkan nilai-nilai budaya, norma-norma hukum, kesusilaan-kesopanan, norma sosial, norma keagamaan.

Selanjutnya, dengan prinsip memelihara keturunan dan kehormatan (*hifzh an-nasl wa al-'irdh*), maqasid syari'ah memandang bahwa manusia itu mempunyai kedudukan yang sama, memiliki kewajiban dan hak-hak yang sama; kemudian syariah menjamin hak-hak asasinya, baik untuk mewujudkan dan mengembangkan aktualisasi dirinya maupun interaksinya dengan Tuhan, sesama manusia, dengan negara, dengan masyarakat; selanjutnya syariah menjamin kebebasannya dalam menyatakan pendapat dan memperoleh kehidupan yang layak.

Dalam Al-Qur`an disebutkan: "*Dan sungguh, Kami telah memuliakan anak cucu Adam...*" (Q. 17. Al-Isra`: 70). Mengingat manusia itu adalah makhluk mulia, maka kita hendaklah saling mengormati satu sama lain, supaya tercapai hidup yang hidup tenteram, hidup damai bersama orang lain. Selain itu, kita hendaklah bergaul secara baik, bergaul dengan sopan sesuai dengan norma-norma agama.dan sesuai dengan aklak yang baik. Nabi pernah bersabda, yang artinya: *"Pergaulilah orang lain dengan akhlak yang baik".* Hadits singkat ini mengandung makna yang sangat mendalam, yaitu supaya kita mengamalkan inti dari ajaran Islam berupa akhlak. Dengan berakhlak, kita tidak akan saling fitnah antara satu sama lain, tidak akan mengeluarkan pernyataan bohong. Dengan berakhlak, maka dalam berinterkasi dengan orang lain dalam masyarakat tidak akan muncul sifat dengki, suka berengketa dan berselisih paham, sehingga akan dapat mencapai ketenteraman jiwa dan kenyamanan hidup dalam masyarakat yang majemuk. Sejauh itu, dalam maqasid syariah, kemaslahatan-kemaslahatan dengan cara menjaga *muru`ah*, yakni berpegang dengan tradisi, norma dan kesusilaan sosial masyarakat, dan juga berpegang dengan akhlak-akhlak yang mulia.

### 3. Persatuan Indonesia

Istilah persatuan berasal dari kata satu, yang berarti utuh, tidak pecah belah dan tidak terbagi-bagi. Dalam konteks ini, persatuan berarti bersatunya berbagai macam corak atau beraneka ragam

menjadi satu kesatuan. Istilah Indonesia, diartikan sebagai bangsa yang ada di dalam wilayah yang dikenal dengan Indonesia. Persatuan Indonesia, dengan demikian, adalah persatuan bangsa Indonesia yang mendiami wilayah Indonesia, yang merdeka, bersatu dan berdaulat.[131]

Sila ketiga ini pada prinsipnya menjelaskan bahwa bangsa Indonesia adalah suatu Negara Kebangsaan. Bangsa yang memiliki kehendak untuk bersatu, memiliki persatuan perangai karena persatuan nasib. Dalam istilah persatuan mengandung makna adanya keragaman, bukan berarti memaksakan persamaan, yaitu bhinneka tunggal ika. Persatuan dalam hal ini adalah persatuan kebangsaan Indonesia yang dibentuk atas bersatunya beragam latar belakang sosial; budaya, politik, agama, suku bangsa, dan ideologi yang berada di wilayah Indonesia.[132]

Persatuan Indonesia bertujuan memajukan kesejahteraan umum, mencerdaskan kehidupan bangsa serta ikut mewujudkan perdamaian abadi. Persatuan Indonesia adalah perwujudan dari paham kebangsaan Indonesia yang dijiwai oleh Ketuhanan Yang Maha Esa, dan Kemanusiaan yang adil dan beradab. Oleh karena itu paham kebangsaan Indonesia tidaklah sempit, tetapi dalam arti menghargai bangsa lain sesuai dengan sifat kehidupan bangsa itu sendiri.[133]

Sekaitan dengan hal di atas, maqasid syariah memandang bahwa sila ketiga dari Pancasila ini sejalan dengan ajaran Islam. Dalam prinsip *hifz an-nasl* dipahami bahwa Islam mengajarkan menyikapi keanekaragaman masyarakat dan bangsa di dunia dengan baik, mengingat manusia itu pada dasanya adalah bersaudara. Islam mengajarkan suatu persaudaraan universal, tanpa mempedulikan warna kulit, identitas etnis, budaya dan agama yang dianut oleh masing-masing. Dalam Al-Qur`an disebutkan: *"Semua muslim adalah bersaudara"* (Q. 10. Yunus: 4). Juga disebutkan: *"dan umat manusia adalah umat yang satu."* (Q. Al-Baqarah: 213).

Dalam rangka membangun dan memelihara persatuan, Islam mengajarkan adanya *ta'aruf*. *Ta'aruf* dimaksudkan adalah suatu usaha dua arah untuk saling mengenal dan saling memahami satu sama lain. Dalam Al-Qur`an disebutkan, yang artinya: "*Wahai manusia! Sungguh, Kami telah Menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, kemudian Kami Jadikan kamu berbangsa-bangsa san besukur-suku agar kamu saling mengenal. Sungguh, yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa. Sunggguh, Allah Maha Mengetahui, Maha Teliti."* (Q. 49. al-Hujurat: 13).

Al-Qur`an sangat realistis, bahwa warga satu negara dengan warga negara lain, akan mengalami pertemuan dan perjumpaan, akan ada pertemuan dunia multikultural. Melalui

---

[131] Salam, H. Burhanuddin, Drs. 1996, cet. Ketiga, *Filsafat Pancasilaisme*, Jakarta: Rineka Cipta, hal.31

[132] Hayat, Bahrul, Mengelola Kemajemukan Umat Beragama (Jakarta: PT. Saadah Pustaka Mandiri, 2015), 25.

[133] Salam, H.Burhanuddin, Drs. 1996, cet. Ketiga, *Filsafat Pancasilaisme*, Jakarta: Rineka Cipta, hal.32.

perjumpaan manusia yang berbeda agama, etnik, budaya atau kultur, maka warga negara suatu negara, termasuk Indonesia, akan mendapatkan pengalaman multi-kultural. Pengaalaman semacam ini, akan dapat mengantarkan warga negara mampu berintrospeksi dan mengevaluasi diri untuk mengambil langkah ke depan. Namun, harus diakui, bahwa sila ini untuk mewujudkan kemaslahatan yang khusus (*maslahah khashshah*) untuk rakyat Indonesia, berbeda dari dua sila sebelumnya.

### 4. Kerakyatan Yang Dipimpin oleh Hikmat Kebijaksanaan Dalam Permusyawaratan/ Perwakilan

Istilah Kerakyatan berasal dari kata dasar rakyat, yakni sekelompok manusia yang berdiam dalam suatu wilayah tertentu. Menurut ilmu tata negara, rakyat adalah bagian penting dalam pembentukan suatu negara, dimana tanpa rakyat tidak ada negara. Sejauh itu, rakyat adalah subjek penentu terbentuknya negara dan kehidupan negara. Sebab itu, kerakyatan di sini bermakna bahwa kekuasaan yang tertinggi di dalam negara berada di tangan rakyat. Inilah yang dikenal dengan kedaulatan rakyat atau demokrasi, yakni rakyat yang berkuasa atau rakyat yang memerintah.[134]

Kata hikmat berasal bahasa Arab, yang berarti bijaksana. Kata hikmat dan kata kebijaksanaan sebenarnya sama, yakni menunjuk pada sikap, perilaku, perbuatan bijaksana. Dalam konteks sila keempat dari Pancasila ini, istilah hikmat kebiajaksaan berarti penggunaan pikiran atau rasio yang sehat dengan selalu mempertimbangkan persatuan dan kesatuan bangsa, kepentingan rakyat dan dilaksanakan secara sadar, jujur dan baik, sesuai dengan hati nurani.[135]

Kata permusyawaratan yang berasal dari kata dasar musyawarah (bahasa Arab) secara sederhana berarti suatu media atau tata cara untuk memutuskan atau merumuskan suatu hal/masalah berdasarkan kehendak bersama (kehendak rakyat), hingga tercapai keputusan yang berdasar kebulatan pendapat atau mufakat.

Perwakilan yang berasal dari kata dasar wakil dimaksudkan sebagai suatu sistem atau tatacara mengusahakan turut sertanya rakyat mengambil bagian dalam kehidupan bernegara, sesuai dengan hak-hak dan kewajiban-kewajiban yang dimiliki rakyat, antara lain melalui Lembaga-Lembaga Perwakilan Rakyat.

Dengan demikian, "Kerakyatan Yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan dalam permusyawaratan/perwakilan", berarti "bahwa rakyat dalam menjalankan kekuasaannya melalui sistem perwakilan dan keputusan-keputusannya diambil dengan jalan musyawarah berdasarkan pikiran yang sehat serta penuh tanggung jawab, baik kepada Tuhan Yang Maha Esa maupun kepada rakyat yang diwakilinya."

---

[134] Salam, H.Burhanuddin, Drs. 1996, cet. Ketiga, *Filsafat Pancasilaisme*, Jakarta: Rineka Cipta, hal. 33

[135] Salam, H. Burhanuddin, Drs. 1996, cet. Ketiga, *Filsafat Pancasilaisme*, Jakarta: Rineka Cipta, hal.33

Melalui sila keempat ini, bangsa Indonesia akan terus memelihara dan mengembangkan semangat bermusyawarah untuk mencapai mufakat; memelihara asas demokrasi. Hal ini dimaksduakan adalah untuk menghindari arogansi, baik individu maupun kelompok, yang ingin memaksanakan suatu kebijakan. Dengan asas "kerakyatan", maka negara menjamn bahwa setiap warga negara memiliki kedudukan yang sama di muka hukum dan pemerintahan.

Sila keempat ini merupakan landasan dalam sistem pemerintahan demokrasi di Indonesia. Mengingat sistem demokrasi yang dikembangkan adalah Demokrasi Pancasila, maka demokrasi tersebut harus diintergarsikan dengan sila-sila dalam Pancasila; harus selalu disertai dengan rasa tanggungjawab kepada Tuhan Yang Maha Esa menurut keyakinan agama masing-masing, haruslah menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan, haruslah menjamin dan memperkokoh persatuan bangsa, dan harus dimanfaatkan untuk mewujudkan keadilan sosial.[136]

Maqasid syariah memandang bahwa sila keempat ini seirama dengan ajaran- ajaran Islam, baik yang berdimensi duniawi maupun ukhrawi, yaitu dalam rangka memelihara kepentingan rakyat (*hifz an-nafs*). Dalam jenis hukum semacam ini, penyelesaiannya diserahkan kepada *ahl asy-syura* atau *ulil amri*, yakni orang-orang yang memiliki kapasitas dan kapabilitas di bidangnya. Melalui ijtihad bersama (ijtihad jama'i), mereka membuat berbagai aturan yang dibutuhkan oleh masyarakat, dengan tujuan untuk mewujudkan kemaslahatan dan menolak kerusakan (*jalb al-maslahah wa daf' al-mafsadah*), yang senantiasa berubah dan berkembang seoring dengan perubahan dan perkembangan tempat, waktu dan situasi.[137]

Permusyawaratan perwakilan, yakni permusyawaratan oleh ahl *asy-sura* atau *ulil amri* ini memang mendapat legitimasi dari ayat-ayat Al-Qur`an. *Pertama*, ayat Al-Qur`n dalam surat asy-Sura ayat 38, yang artinya: *"Sedang urusan mereka (dipuryskan) dengan msuayawarah antara mereka."*. *Kedua*, ayat Al-Qur`an dalam surat an-Nisa` ayat 83, yang artinya: *"Dan apabila datang kepada mereka satu berita tentang keamanan ataupun ketakutan, mereka lalu menyiarkannya. Jika mereka menyerahkannya kepada Rasul dan Ulil Amri di antara mereka, tentulah orang-orang yang ingin mengetahui kebenarannya (akan dapat) mengetahinya dari mereka (Rasul dan Ulil Amri).*

Dari ayat-ayat di atas dipahami bahwa adanya perintah dari Al-Qur`an untuk melakukan permusyawaratan tentang persoalan yang dihadapi oleh rakyat atau masyarakat, supaya ditemukan solusinya. Selanjutnya, permusyawaratan itu dilakukan oleh suatu lembaga yang disebut *ulil amri*, yakni orang yang memiliki kemampuan (*ahl asy-syura*) yang mewakili rakyat atau masyarakat negara, sekalipun di antara angota lembaga musyawarah tersebut ada yang tidak beragama Islam. Sebab, yang terpenting dalam perspektif maqasid syariah, adalah bahwa hasil keputusan tersebut

[136] Daman, Rozikin, Drs. 1992, cet. Pertama, Panacasila Dasar Falsafah Negara, Jakarta: Rajawali Press., hal.102
[137] az-Zuhaily, Wahbah. 1995. Al-Wajiz fi Usul al-Fiqh, Beirut. Dar al-Fikr al-Mu'ashir, hal. 218.

dapat menegakkan atau mewujudkan kemaslahatan dan menolak kemudharatan, dan sejauh itu tidak bertentangan dengan dasar-dasar syariah.

### 5. Keadilan Sosial Bagi Seluruh Rakyat Indonesia

Istilah Keadilan sosial dapat dimaknai sebagi keadilan yang berlaku dalam masyarakat di segala bidang kehidupan baik materil maupun spirituil. Istilah Seluruh rakyat Indonesia berarti setiap orang yang menjadi Rakyat Indonesia, baik yang berada di wilayah negara Republik Indonesia maupun warga negara Indonesia yang sedang berada di luar negeri.[138] Dengan demikian, "Keadilan Sosial bagi seluruh Rakyat Indonesia" dapat diartikan bahwa "setiap orang Indonesia mendapat perlakuan yang adil dalam semua segi kehidupan dan hajat hidupnya, seperti bidang sosial, ekonomi, politik, hukum dan kebudayaan. Keadilan sosial ini mencakup bidang bidang jasmani (materil) dan bidang rohani atau moral spirituil.[139]

Keadilan bidang kebutuhan kehidupan jasmani umpamanya keadilan di bidang papan, pangan dan sandang, termasuk pekerjaan dan penghidupan yang layak bagi kemanusiaan. Keadilan bidang rohani, umpamanya perlakuan dengan sikap adil, penghormatan terhadap hak-hak orang lain. Termasuk pengertian keadilan umpamanya hubungan yang berkeadilan antara masyarakat, bangsa dan negara terhadap warga negara dan sebaliknya, serta sesama antara warga negara, sehingga dalam mewjudkan keadilan sosial, harus dijiwai, dilandasi oleh sila-sila yang lain. Keadilan sosial yang menjadi tujuan bangsa Indonesia adalah masyarakat adil makmur berdasarkan Pancasila (dimana sila pertama Ketuhanan Yang Maha Esa) di dalam wadah Negara Kesatuan Republik Indonesia.[140] Jadi, cara-cara yang ditempuh untuk mewewujudkannya juga dengan memperhatikan nilai-nilai moral etik berdasarkan Pancasila, tidak menghalalkan segala cara (*the end justifies the main*).

Ringkasnya, sila keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia ini menegaskan bahwa sejatinya tidak akan ada kemiskinan di Indonesia. Sebab, secara khusus, keadilan sosial menekankan prinsip keadilan dan kesejahteraan ekonomi. Adanya persamaan, emansipasi dan partisipasi yang diinginkan bangsa bukan hanya bidang politik, tertapi juga di bidang perkonomian, bahkan inilah intik dari tujuan sila terakhir ini.

Maqasid syariah memandang bahwa keadilan dan kemaslahatan, terutama di bidang ekonomi ini, adalah bagian terpenting dari tujuan disyariatkan hukum kepada manusia. Secara garis besar, tujuan ekonomi Islam adalah sebagai berikut, yaitu: Mewujudkan pertumbuhan ekonomi negara; mewujudkan kebahagiaan manusia, dan meminimalkan *gap* antara kaum *the have*

---

[138] Salam, H.Burhanuddin, Drs. 1996, cet. Ketiga, *Filsafat Pancasilaisme*, Jakarta: Rineka Cipta, hal. 34

[139] Daman, Rozikin, Drs. 1992, cet. Pertama, Panacasila Dasar Falsafah Negara, Jakarta: Rajawali Press., hal. 103.

[140] Daman, Rozikin, Drs. 1992, cet. Pertama, Panacasila Dasar Falsafah Negara, Jakarta: Rajawali Press., hal. 103

dan kaum *the have not*, dalam pendistribusian kekayaan.[141] Semua itu adalah untuk mewujudkan *baldatun thoyyibatun wa rabbun ghafur*. Dengan demikian, maka yang dikandung dalam sila kelima ini sejalan dengan prinsip *hifz al-mal* dalam maqasid syariah.

## Kesimpulan

Kesimpulan kajian tentang Pancasila dari tolok ukur maqasid syariah adalah bahwa secara keseluruhan, Pancasila sejalan atau tidak bertentangan dengan lima prinsip atau maqasid syariah. Sila pertama sejalan dengan prinsip *hifz ad-din*, sebab secara internal menjadi dasar keimanan, dan secara eksternal, adalah dasar *tasamuh* (toleransi) dalam kehidupan bermasyarakat. Sila kedua, sejalan dengan prinsif *hifz al-'aql*, karena ia mengajarkan supaya manusia itu berpengathuan dalam rangka bersikap adil dan beradab. Juga sejalan dengan prinsip *hifz an-nasl wa al-'irdh*, karena ia mengjarkan kita untuk saling menghormati keturunan anak adam, sehingga harus berbuat adil, beradab atau berakhlak. Sila ketiga, juga sejalan dengan prinsip *hifz a-nasl wa al-'ird*, karena mengajari kita tata cara menghadapi keberagaman manusia dalam rangka mewujudkan kemaslahatan rakyat Indonesia. Sila keempat, sejalan dengan *hifz an-nafs*, adanya ajaran bermusyawarah dalam menyelamatkan jiwa rakyat ketika menghadapi berbagai persoalan, baik dalam urusan keluarga, maupun urusan negara untuk mewujudkan kemaslahatan dan menolak kerusakan. Sila kelima, sejalan dengan prinsip *hifz al-mal*, menekankan terwujudnya keadilan sosial, terutama di bidang ekonomi dan penghasilan, sehingga tidak ada kemiskinan di Indonesia.

## A. Pengakuan atau Penghargaan

Kajian ini terbatas pada kajian Pancasila dengan tolok ukur maqasid syariah. Dalam kajian ini, kemungkinan terlihat ada pemaksaan ketika akan menyoroti sila-sila Pancasila dengan prinsip-prinsip atau kaidah-kaidah maqasid syariah. Sekaitan dengan ini, banyak pendekatan atau tolok ukur yang dapat digunakan dalam melihat atau menyoroti Pancaila sebagai dasar negara Republik Indonesia, selain yang telah penulis lakukan. Kendatipun demikian, saya merasa terima kasih kepada orang-orang yang telah melakukan kajian tentang pancasila di berbagai bidang, baik menyorotinya tentang keberdaannya sebagai dasar negara, maupun bagimana efektifitasnya dalam melakukan pembangunan dalam rangka mewujudkan kemakmuran dan kemaslahatan.

## Rujukan

Jurnal

Ahmad Asroni. 2008. Pemikiran Ahmad Syafii Maarif Tentang Negara dan Syariat Islam di Indonesia. *Millah*, 9 (Juli, 2011), 358.

Asmaroini, Ambiro Puji. 2017. Menjaga Eksistensi Pancasila dan Penerapannya Bagi Masyarakat

[141] Qal'ah Ji, Muhammad Rawwas, 2000, Mabahits fi al-Iqtisad al-Islami. Beirut: Dar an-Nafa`is, hal. : 34-52)

di Era Globalisasi. *Jurnal Pancasila dan Kewarganegaraan* 1(2): 50-64.

Pratama, Andhika Yudha. 2015. Pelaksanaan Desentralisasi Asimetris Dalam Tata Kelola Pemerintahan Daerah di Era Demokrasi. *Jurnal Pendidikan Pancasila dan Kewarganegaraan* 28 (1) : 6-14.

Ridwan, Nur Khalik. 2012. Pancasila dan Deradikalisasi Berbasis Agama. *Jurnal Pendidikan Islam* 1 (2): 173- 196.

Amir, Syafruddin. 2013. Pancasila As Integration Philosophy of Education And National Character. *International Journal of Scientific & Technology Research* 2 (1) : 54-57.

Wahyudi, Agus. 2006. Ideologi Pancasila: Doktrin Yang Komprehensif Atau Konsepsi Politis? *Jurnal Filsafat UGM* 39 (1) : 95-115.

Rahayu, Derita Prapti. 2015. Aktualisasi Pancasila Sebagai Landasan Politik Hukum Indonesia. *Jurnal Yustisia UBL* 4 (1) : 190- 202.

Nugroho, Iwan. 2010. Nilai-Nilai Pancasila Sebagai Falsafah Pandangan Hidup Bangsa Untuk Peningkatan Kualitas Sumber Daya Manusia dan Pembangunan Lingkungan. *Jurnal Konstitusi FH Universitas Widyagama Malang* 3 (2) : 107-128.

Ruslan, Idrus. 2013. Membangun Harmoni Kehidupan Berbangsa dan Bernegara Dengan Nilai-Nilai Islam Dalam Pancasila. *Jurnal TAPIs* 9 (2) : 1-16.

Zakiyuddin Baidhwy, Negara Pancasila Negara Syariah, *Maarif,* 10 (Agustus, 2015), 41.

Zakiyuddin Baidhawy, Pancasila Tauhid Sosial dalam Kehidupan Berbangsa dan Bernegara, *Maarif,* (11 Juni, 2006), 42.

Buku

Ahmad Syafii Maarif, Menimbang Kembali Keindonesiaan dalam Kaitannya dengan Masalah Keadilan, Kamanusiaan, Kebinekaan dan Toleransi, dalam Wawan Gunawan Abd. Wahid, dkk (Ed.), *Fikih Kebinekaaan* (Bandung: Mizan dan Maarif Institue, 2015), 20.

Anshari, Endang Saifuddin. 1986. *Piagam Jakarta 22 Juni 1945, dan Sejarah Konsensus Nasional antara Nasionalis Islami dan Nasionalis Sekular tentang Dasar Negara Republik Indonesia.* Jakarta: Rajawali.

Daman, Rozikin, Drs. 1992, cet. Pertama, Panacasila Dasar Falsafah Negara, Jakarta: Rajawali Press.

Haedar Nashir, *Islam Syariat:Rreproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesai* (Bandung: Mizan dan Maarif Institue, 2013).

Hayat, Bahrul, *Mengelola Kemajemukan Umat Beragama* (Jakarta: PT. Saadah Pustaka Mandiri, 2015), 25.

Krisnayuda, Backy, Dr., S.H., M.H. 2017. Cet. Ke 1. *Pancasila & Undang-Undang : Relasi dan Transformasi Keduanya Dalam Sistem Ketatanegaraan Indonesia,* Jakarta: kencana.

Ubaedillah & Abdul Rozak, A. 2015, cet. Keduabelas. *Pancasila, Demokrasi, HAM, dan Masyarakat Madani,* Jakarta: kencana.

Ploriberta Aning (Penyunting), 2006. *Lahirnya Pancasila: Kumpulan Pidato BPUPKI,*

Yogyakarta, amedia Pressindo.

Qal'ah Ji, Muhammad Rawwas, 2000, *Mabahits fi al-Iqtisad al-Islami,* Beirut : Dar an-Nafa`is.

Salam, H. Burhanuddin, Drs. 1996, cet. Ketiga, *Filsafat Pancasilaisme*, Jakarta: Rineka Cipta

Tesis

Rizieq, Al-Habib Muhammad, 2012. *Pengaruh Pancasila Terhadap Penerapan Syariah di Indonesia.* Tesis Dr. pada Jabatan Fiqh dan Usul Akademi Pengajian Islam, University Malaya Kuala Lumpur.

Surat Khabar/Harian Umum

Ibrahim Duski. 2018. Islam Rahmatan Lil Alamin. *Sumatera Express*, 26 Mei.

Ibrahim Duski. 2018 Preservasi Agama dan terorisme. *Sumatera Express*, 27 Mei

Ibrahim Duski. 2018 Preservasi Agama dan Toleransi. *Sumatera Express*, 28 Mei

Ibrahim Duski. 2018 Preservasi Jiwa dan Proteksi Hidup Bersama. *Sumatera Express*, 29 Mei

Ibrahim Duski. 2018 Preservasi Harta untuk Bangsa. *Sumatera Express*, 4 Juni

Ihdam Samawi. 2012. Pancasila di mata Generasi Muda *Kedaulatan rakyat*, 10 September 2012.

Panjaitan Hotmangaraja. 2012. Konflik keagamaan. *Kedaulatan Rakyat*. 10 September.

Liberius. 2012. Pancasila sebagai dasar bangsa akhir-akhir ini dikesampingkan. *Kompas*, 10 September.

# Pengaruh Permainan Smart Al-Fatihah Terhadap Motivasi Pelajar dalam Pembelajaran Terjemahan Kosakata Bahasa Al-Quran

Muhammad Nazir Bin Mohammed Khalid*, Hafiza Ab Hamid*, Mohd Firdaus Khalid, [4] Khairil Bariyyah Binti Hassan & [5]Muhammad B. Daoh

*Pengarang perhubungan: nazir@unisel.edu.my & hafiza@unisel.edu.my

*Pusat Pengajian Asasi dan Umum, Universiti Selangor, Kampus Bestari Jaya, 45600 Bestari Jaya, Selangor, MALAYSIA*

**Abstrak**

Kosakata merupakan asas dalam penguasaan bahasa terutamanya bahasa al-Quran. Penguasaan kosakata yang baik dapat membantu para pelajar menguasai pemahaman bahasa yang lain. Kosakata memainkan peranan penting dalam menentukan kejayaan para pelajar untuk menguasai al-Quran termasuk terjemahannya. Antara punca kelemahan dalam penguasaan kosakata al-Quran dalam kalangan pelajar adalah berpunca daripada proses pengajaran yang kurang menarik serta gagal merangsang motivasi pelajar dalam proses pembelajaran. Justeru, menjadi cabaran utama para guru dalam memilih kaedah pengajaran yang mampu merangsang motivasi pelajar. Antara kaedah pengajaran yang berkesan untuk diaplikasikan dalam proses P&P bagi merangsang motivasi pelajar ialah kaedah permainan bahasa. Justeru, kajian ini bertujuan untuk mengkaji pengaruh permainan Smart al-Fatihah (SaF) terhadap motivasi pelajar sekolah rendah dalam pembelajaran kosakata surah al-Fatihah serta terjemahannya. Kajian ini menggunakan reka bentuk kuasi eksperimen. Kajian ini menggunakan data-data yang dipungut menerusi instrumen soal selidik. Penumpuan diberikan kepada tiga aspek iaitu tahap motivasi secara keseluruhan, tahap motivasi berdasarkan konstruk, dan berdasarkan item soal selidik. Kajian ini melibatkan seramai 30 orang responden dalam kalangan pelajar Universiti Selangor peringkat diploma dan ijazah yang mengambil kursus Al-Quran. Dapatan kajian ini dianalisis menggunakan data deskriptif. Hasil dapatan kajian juga mendapati tahap motivasi secara keseluruhan berada pada tahap tinggi. Hasil dapatan kajian ini juga mendapati tahap motivasi berdasarkan konstruk dan berdasarkan item berada pada tahap tinggi.

Kata kunci: Permainan bahasa; Pembelajaran; Kosakata; Bahasa al-Quran; Motivasi; Smart al-Fatihah (SaF)

© 2018 Diterbitkan oleh HADHARI-UKM

## Pengenalan

Antara elemen utama yang amat ditekankan untuk memastikan kejayaan P&P dan penguasaan pelajar dalam pembelajaran bahasa terutamanya kosakata ialah motivasi. Hal ini kerana pembelajaran bahasa merupakan satu proses pembelajaran yang sukar. Para pelajar perlu berusaha untuk memahami, mengulangi, dan memanipulasi pemahaman bahasa yang dipelajari secara konsisten. Usaha ini memerlukan semangat dan motivasi bagi mengekalkan minat dan kesungguhan pelajar secara berterusan dan konsisten (Wright et al., 1984). Motivasi merupakan aspek penting dalam pembelajaran bahasa. Cara paling utama untuk meningkatkan motivasi pelajar adalah dengan mewujudkan suasana kelas yang aktif, di mana para pelajar dapat

melibatkan diri secara langung dalam aktiviti P&P. Keadaan ini boleh dicapai menerusi permainan bahasa. Hal ini kerana aktiviti permainan terutamanya yang melibatkan permainan bahasa mampu merangsang motivasi dan minda pelajar ke tahap optimum (Lightbown & Spada, 1999. Permainan bahasa juga dapat membangkitkan dan merangsang minat dan mendorong motivasi yang tinggi dalam kalangan pelajar untuk mempelajari bahasa. Aspek kompetitif yang terdapat dalam permainan memacu dan menggalakkan motivasi. Hal ini sekaligus menjadikan para pelajar bermotivasi dan asyik untuk mengikuti pembelajaran tanpa rasa jemu dan bosan (McCallum, 1980).

**Pernyataan Masalah**

Cabaran dan isu-isu dalam pengajaran dan pembelajaran bahasa al-Quran serta terjemahannya adalah amat rencam dan wujud dalam pelbagai konteks dan aspek. Meskipun pelbagai usaha yang telah dilaksanakan untuk mengatasi masalah ini, namun masih banyak masalah dan kekangan yang dihadapi oleh pelbagai pihak yang terlibat dalam pembelajaran bahasa al-Quran. Masalah dan kekangan ini memberi impak terhadap penguasaan kefahaman al-Quran dalam kalangan pelajar sekolah. Hasil kajian berkaitan masalah penguasaan kosakata al-Quran dalam kalangan pelajar di Malaysia menunjukkan tahap penguasaan pelajar adalah rendah.

Banyak faktor yang menjadi penghalang keberkesanan proses pengajaran dan pembelajaran bahasa tersebut khususnya dalam penguasaan kosakata. Pemilihan kaedah pengajaran yang kurang efektif telah dikenal pasti merupakan antara faktor utama kelemahan penguasaan kosakata dalam kalangan pelajar sekolah. Kegagalan dalam pemilihan kaedah pengajaran yang menarik dan bervariasi juga dikenal pasti menjadi penyebab P&P bahasa Arab (bahasa al-Quran) kurang berkesan dan tidak dapat menarik minat pelajar (Saifuddin, 2002). Hal ini menyebabkan para pelajar tidak dapat menguasai kosakata bahasa al-Quran dengan baik lantaran tidak bermotivasi untuk mempelajari bahasa tersebut. Kajian ini cuba mengetengahkan permainan SaF sebagai kaedah pengajaran dan pembelajaran yang mampu mempengaruhi motivasi pelajar dalam pembelajaran kosakata bahasa al-Quran dalam surah al-Fatihah.

Kejayaan P&P banyak bergantung kepada pendekatan, kaedah, dan teknik yang digunakan. Keperluan kepada kaedah-kaedah pengajaran yang betul dan berkesan tidak boleh dipandang ringan dalam satu-satu sistem pembelajaran yang ideal. Musa Daia (1992) berpendapat bahawa seseorang guru mesti mempunyai kemahiran yang cukup dalam menggunakan pelbagai kaedah pengajaran yang berbeza. Proses P&P sentiasa menuntut perubahan dan inovasi bagi mencapai objektif pembelajaran yang telah ditetapkan dan dirancang. Proses P&P pada asasnya bersifat dinamik dan seiring dengan keperluan dan kehendak semasa. Justeru, guru-guru dan pihak yang terlibat dalam bidang pendidikan perlu inovatif dan kreatif dalam menjana idea-idea untuk mengkaji dan mengetengahkan kaedah-kaedah pengajaran yang lebih kreatif dan releven dengan kehendak semasa para pelajar. Antara kaedah yang berkesan untuk diaplikasikan dalam P&P

khususnya dalam pembelajaran bahasa adalah melalui permainan bahasa. Hasil kajian sarjana-sarjana pendidikan telah membuktikan bahawa permainan merupakan kaedah yang berkesan dalam proses pembelajaran (Frost et al., 1990; Landreth et al.,1999; Macedonia, 2005; Morrison,1998). Aktiviti bermain dapat mengembangkan banyak kemahiran belajar dalam kalangan pelajar (Muhamad Hafiz, 2009).

Kanak-kanak mempunyai naluri semula jadi yang cenderung dan suka untuk bermain. Rentetan daripada itu, minat belajar boleh dipupuk melalui permainan. Kaedah permainan penting kerana ia boleh mengembangkan potensi pelajar dari segi kognitif, afektif, psikomotor, emosi, kreativiti, dan rohani (Elizebeth, 1996). Para pelajar di peringkat rendah terutamanya, perlu bermain bagi meningkatkan kemahiran psikomotor dan kemahiran sosial seperti interaksi, komunikasi, dan kemahiran-kemahiran berbahasa. Aktiviti permainan dalam pembelajaran merupakan satu platform atau medium yang mampu menggerakkan motivasi intrinsik para pelajar, memberi peluang mereka terlibat secara aktif, mendedahkan aktiviti sebenar kepada mereka, dan melatih mereka memberi fokus dalam pembelajaran. Hal ini dijelaskan oleh KPM seperti yang berikut:

*"Belajar melalui bermain adalah pendekatan yang terancang dan berstruktur bagi memberi peluang kepada pelajar belajar dalam suasana yang menggembirakan dan bermakna. Pendekatan belajar melalui bermain diberi penekanan khusus dalam proses P&P kerana bermain adalah fitrah kanak-kanak. Melalui bermain mereka gembira dan senang hati membuat penerokaan, penemuan dan pembinaan melalui pengalaman langsung secara semula jadi" (KPM, 2003).*

Justeru, permainan bahasa merupakan antara kaedah yang berkesan dan praktikal untuk diaplikasikan semasa proses P&P dalam pembelajaran bahasa. Pembelajaran bahasa perlu diajar dengan menggunakan pedagogi yang berbeza seperti permainan bahasa supaya ia kekal menarik dan tidak menjemukan. Kelesuan proses pembelajaran akan membantutkan penguasaan bahasa dalam kalangan pelajar. Kaedah yang menarik seperti permainan bahasa perlu diketengahkan dan diaplikasi di dalam kelas semasa proses P&P untuk mendorong para pelajar supaya lebih berminat dan bermotivasi dalam pembelajaran bahasa sekaligus memperkasakan kemahiran dan kemampuan mereka dalam penguasaan bahasa yang dipelajari. Justeru, melihat kepada kepentingan dan keberkesanan permainan bahasa dalam pembelajaran menjadi titik tolak kepada kajian ini dijalankan untuk melihat adakah permainan SaF juga berkesan dalam meningkatkan penguasaan kosakata bahasa al-Quran dari surah al-Fatihah dalam kalangan pelajar sekolah rendah yang masih terlalu sedikit kajian permainan bahasa yang memberi fokus kepada bahasa al-Quran.

## Objektif Kajian

Kajian ini bertujuan untuk mengkaji pengaruh perisian permainan bahasa terhadap motivasi pelajar dalam pembelajaran kosakata bahasa al-Quran. Objektif kajian ini ialah untuk mengenal pasti

tahap motivasi pelajar terhadap pembelajaran kosakata bahasa Arab setelah mengikuti proses P&P yang mengaplikasikan permainan bahasa sebagai kaedah pengajaran.

## Kaedah Penyelidikan

*Reka bentuk kajian*

Kajian ini berbentuk kuasi eksprimen di mana responden diajar menggunakan permainan SaF selama 2 jam waktu pengajaran. Setelah selesai tempoh pengajaran selama 2 jam, mereka diminta menjawab soalan soal selidik bagi melihat tahap motivasi mereka terhadap pembelajaran kosakata surah al-Fatihah setelah mengikuti proses P&P yang menggunakan permainan SaF.

*Persampelan*

Responden yang terlibat dalam penyelidikan ini ialah seramai 30 orang pelajar Universiti Selangor yang mengambil kursus al-Quran. Kajian ini menggunakan reka bentuk kuasi eksperimen, justeru pemilihan sampel secara rawak tidak dapat dilakukan. Sebaliknya pemilihan sampel melibatkan pelajar di dalam kelas sedia ada yang telah disusun oleh pihak fakulti.

*Instrumen kajian*

Instrumen kajian ini ialah soal selidik. Soal selidik ini dibina sendiri oleh penyelidik berpandukan kajian-kajian berkaitan serta hasil pembacaan penyelidik berkaitan permainan bahasa. Soalan soal selidik ini telah dirujuk kepada beberapa orang yang mempunyai kepakaran dan kemahiran dalam bidang pendidikan, penyelidikan dan pengajaran untuk memastikan kesahan muka dan kesahan isi kandungan. Instrumen soal selidik ini mengandungi dua bahagian, iaitu bahagian A dan bahagian B. Bahagian A merangkumi profil responden kajian seperti jantina dan tahap pendidikan ibu bapa. Bahagian B pula sepuluh item aspek motivasi. Skala Likert telah dipilih kerana ia sangat popular dalam soal selidik kerana ia mudah ditadbir serta mempunyai format yang mudah untuk menganalisis data kajian (Kamarul Shukri, 2009). Skala pengukuran yang digunakan dalam soal selidik kajian ini ialah sangat tidak setuju, tidak setuju, tidak pasti, setuju, dan sangat setuju. Bagi mengukur tahap amalan permainan SaF, soal selidik ini menggunakan kaedah penginterpretasian yang dicadangkan oleh Oxford (1990) sebagaimana yang ditunjukkan dalam Jadual 1. Berdasarkan Interpretasi Oxford (1990), skor min antara 3.5 hingga 5.0 adalah dianggap tinggi, skor min antara 2.5 hingga 3.4 adalah dianggap pertengahan atau sederhana, dan skor min 1.0 hingga 2.4 adalah dianggap rendah.

Jadual 1: Interpretasi Tahap Amalan KPB Berdasarkan Interpretasi Oxford (1990)

| **Tahap** | **Min Skor** |
|---|---|
| Rendah | 1.0 – 2.4 |
| Sederhana | 2.5 – 3.4 |
| Tinggi | 3.5 – 5.0 |

*Kajian rintis*

Kajian rintis telah dijalankan bagi menentukan kesahan dan kebolehpercayaan instrumen soal selidik ini. Responden yang terlibat dalam kajian rintis ini ialah seramai 30 orang pelajar diploma dan ijazah, Universiti Selangor. Sekolah dan responden dipilih kerana ia mempunyai ciri-ciri yang hampir sama dengan responden kajian sebenar. Hasil analisis menggunakan Alfa Cronbach menunjukkan instrumen soal selidik ini mempunyai nilai alfa yang tinggi iaitu 0.828.

**Dapatan Kajian**

Sebanyak sepuluh item yang terdiri daripada sembilan item positif dan satu item negatif dikemukakan kepada responden kajian untuk mengenal pasti bentuk tahap persepsi aspek motivasi dalam kalangan pelajar selepas amalan permainan SaF dilaksanakan. Item positif bermula dari item 1 hingga item 9, manakala item negatif hanya melibatkan satu item sahaja iaitu item 10. Item negatif telah melalui proses tranformasi data melalui operasi pengkodan semula sebelum analisis data dilakukan.

Jadual 2 menunjukkan keputusan min dan sisihan piawai aspek motivasi dalam kalangan pelajar keseluruhan dan berdasarkan konstruk selepas amalan permainan SaF dilaksanakan. Berdasarkan Jadual 2 min skor bagi aspek motivasi dalam kalangan pelajar secara keseluruhan ialah 3.6433 dengan nilai sisihan piawai 0.5061. Nilai min yang dicatatkan ini adalah tinggi berdasarkan Interpretasi Oxford (1990) (rujuk Jadual 1).

Seterusnya analisis deskriptif aspek motivasi berdasarkan konstruk juga berada pada tahap tinggi. Aspek motivasi bagi kajian ini mengandungi dua konstruk iaitu konstruk motivasi untuk mengikuti proses pembelajaran serta mempelajari bahasa al-Quran dan mempraktikannya dan konstruk motivasi untuk meningkatkan kemahiran interpersonal. Konstruk yang paling tinggi dicatatkan ialah konstruk motivasi untuk mengikuti proses pembelajaran serta mempelajari bahasa al-Quran dan mempraktikannya dengan nilai min dicatatkan ialah 4.19 dan sisihan piawai 0.44. Konstruk motivasi untuk mengikuti proses pembelajaran serta mempelajari kosakata bahasa al-Quran dan mempraktikannya diwakili oleh tiga item, iaitu item 1, 8, dan 10. Seterusnya diikuti oleh konstruk motivasi untuk meningkatkan kemahiran interpersonal dengan nilai min dicatatkan

ialah 3.85 dan sisihan piawai 0.46. Konstruk motivasi untuk meningkatkan kemahiran interpersonal pula diwakili oleh tujuh item iaitu item 2, 3, 4, 5, 6, 7, dan 9.

Jadual 2: Min dan Sisihan Piawai Aspek Motivasi Keseluruhan dan Berdasarkan Konstruk (N=60)

| Konstruk | Min | SP | Item | Min | Intrepretasi |
|---|---|---|---|---|---|
| Motivasi untuk mengikuti proses pembelajaran serta mempelajari bahasa Arab dan mempraktikannya | 4.19 | 0.44 | 1<br>8<br>10 | 4.23<br>3.77<br>4.58 | Tinggi |
| Motivasi untuk meningkatkan kemahiran interpersonal | 3.85 | 0.46 | 2<br>3<br>4<br>5<br>6<br>7<br>9 | 3.87<br>3.97<br>4.03<br>3.80<br>3.67<br>4.28<br>3.33 | Tinggi |
| **Keseluruhan** | **3.6433** | **0.5061** | | | **Tinggi** |

Seterusnya Jadual 3 memaparkan nilai min dan sisihan piawai bagi setiap item aspek motivasi selepas amalan permainan SaF dilaksanakan. Berdasarkan Jadual 3, kajian ini mendapati min-min bagi setiap item aspek motivasi berada pada julat antara 4.25 dan 4.67. Dapatan kajian menunjukkan bahawa item yang paling tinggi dicatatkan ialah item 1, iaitu aktiviti permainan SaF dapat menghilangkan rasa jemu dan bosan semasa P&P bahasa al-Quran (M=4.67). Dapatan ini disokong apabila seramai 63.3% responden menyatakan setuju dengan pernyataan ini dan seramai 30% responden amat bersetuju dengannya.

Dapatan kajian juga menujukkan item terendah yang dicatatkan bagi aspek motivasi ialah item 9 iaitu tidak lagi bermasalah untuk menterjemahkan ayat dari surah al-Fatihah kerana telah menguasai kosakata surah al-Fatihah semasa aktiviti permainan SaF (M=4.25). Walaupun mencatatkan keputusan min yang terendah namun nilai yang dicatatkan menunjukkan item ini berada pada tahap tinggi berdasarkan Interpretasi Oxford (1990) (rujuk Jadual 1). Dapatan ini disokong apabila seramai 30.0% responden menyatakan setuju dengan pernyataan ini dan seramai 6.7% responden amat bersetuju dengannya.

Jadual 3: Kekerapan (Dalam Peratusan), Min, dan Sisihan Piawai Aspek Motivasi Berdasarkan Item (N=60)

| No. Item | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | Min | S.P |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 1 | 0 | 0 | 0 | 32.2 | 22.1 | 4.67 | 0.47 |
| 2 | 0 | 0 | 0 | 32.6 | 21.1 | 4.63 | 0.46 |
| 3 | 0 | 0 | 0 | 32.5 | 20.1 | 4.42 | 0.49 |
| 4 | 0 | 0 | 0 | 32.7 | 22.1 | 4.32 | 0.46 |
| 5 | 0 | 0 | 0 | 32.4 | 21.6 | 4.32 | 0.46 |
| 6 | 0 | 0 | 0 | 32.6 | 19.7 | 4.37 | 0.48 |
| 7 | 0 | 0 | 0 | 32.7 | 19.3 | 4.28 | 0.45 |
| 8 | 0 | 0 | 0 | 32.7 | 20.7 | 4.48 | 0.50 |
| 9 | 0 | 0 | 0 | 33.1 | 20.8 | 4.25 | 0.43 |
| 10 | 0 | 0 | 0 | 41.3 | 58.3 | 4.58 | 0.49 |

**Perbincangan**

Hasil analisis deskriptif menunjukkan aspek motivasi dalam kalangan pelajar secara keseluruhan selepas amalan permainan SaF dilaksanakan adalah tinggi. Hasil analisis deskriptif juga menunjukkan kedua-dua konstruk aspek motivasi iaitu konstruk motivasi untuk mengikuti proses pembelajaran serta mempelajari bahasa al-Quran serta terjemahannya, dan konstruk motivasi untuk meningkatkan kemahiran interpersonal berada pada tahap tinggi. Hasil analisis deskriptif juga menunjukkan semua item aspek motivasi berada pada tahap tinggi.

Konstruk motivasi untuk mengikuti proses pembelajaran serta mempelajari bahasa al-Quran dan mempraktikkannya bagi kajian ini merujuk kepada motivasi pelajar untuk mengikuti proses P&P yang menggunakan permainan SaF sebagai kaedah pengajaran serta motivasi dan kecenderungan pelajar mempelajari kosakata bahasa al-Quran dan terjemahannya secara maksimum dalam aktiviti permainan yang dilaksanakan semasa proses P&P. Hasil analisis deskriptif yang tinggi menunjukkan persepsi responden terhadap konstruk ini selepas rawatan menunjukkan SaF mampu menggalakkan motivasi pelajar dalam pembelajaran menerusi aktiviti-aktiviti permainan yang menarik serta mempraktikkannya tanpa rasa gusar.

Konstruk motivasi meningkatkan kemahiran interpersonal bagi kajian ini merujuk kepada keupayaan dan kemampuan pelajar untuk meningkatkan keyakinan diri untuk menguasai bahasa al-Quran serta terjemahannya menerusi aktiviti permainan SaF. Dapatan kajian ini sekaligus menunjukkan bahawa pelajar yang mengikuti P&P yang melibatkan aktiviti permainan SaF, bermotivasi terhadap mata pelajaran yang diajar. Dapatan kajian sekaligus membuktikan bahawa permainan bahasa menghiburkan dan menyediakan elemen yang mampu meningkatkan motivasi pelajar terhadap proses pembelajaran. Dapatan kajian ini juga jelas menunjukkan bahawa

permainan SaF mampu mengurangkan kerisauan, menggalakkan pelajar yang pemalu untuk belajar, meningkatkan kemahiran sosial, dan meningkatkan kemahiran interpersonal.

Terdapat beberapa faktor yang mempengaruhi dapatan kajian ini. Antaranya ialah aktiviti permainan yang dilaksanakan dalam kajian ini menunjukkan pembelajaran secara santai berjaya menarik minat serta merangsang motivasi responden untuk melibatkan diri secara aktif dalam pembelajaran. Ini sekaligus mewujudkan persepsi positif bahawa permainan SaF amat menarik dan menyeronokkan. Ini sekaligus mempengaruhi dapatan kajian apabila responden memberi maklum balas yang positif dengan menanda skala yang tinggi dalam instrumen soal selidik.

Faktor seterusnya yang mempengaruhi dapatan kajian ini ialah selain menyediakan aktiviti permainan berbentuk individu, kajian ini juga melaksanakan aktiviti permainan berbentuk kumpulan serta berbentuk pertandingan. Aktiviti berkumpulan serta berbentuk pertandingan ini memerlukan responden bekerjasama dan bersaing sesama mereka. Pendedahan kepada sikap bekerjasama dan bersaing secara sihat ini mendorong mereka memberi maklum balas yang baik menerusi instrumen soal selidik dengan menanda skala yang baik. Justeru, ia mempengaruhi dapatan kajian ini.

## Kesimpulan

Berdasarkan perbincangan ini, dapat disimpulkan bahawa pemilihan kaedah yang tepat dan menarik seperti permainan SaF mampu memberi inovasi dan nafas baru dalam merangsang motivasi pelajar terhadap pembelajaran kosakata bahasa al-Quran. Peningkatan motivasi ini mampu membantu pelajar menguasai kosakata bahasa al-Quran, sekaligus meningkatkan kemampuan mereka dalam penguasaan kefahaman surah al-Fatihah. Cabaran-cabaran dalam pengajaran bahasa Arab perlu diberi perhatian yang khusus untuk mengatasinya. Permainan SaF merupakan satu kaedah yang tepat untuk mengatasi kelesuan pelajar dalam mempelajari kosakata bahasa al-Quran dari surah al-Fatihah. Permainan SaF nyata mampu merangsang elemem-elemen positif dalam pembelajaran seperti minat, motivasi, sikap positif dan kerjasama, dan persaingan sihat dalam kalangan pelajar sekolah rendah.

Kesimpulannya, kajian ini diharapkan dapat memberikan sumbangan yang cukup penting dan bermakna dalam meningkatkan kesedaran dan kefahaman masyarakat dalam memenuhi naluri pelajar yang memerlukan suasana pembelajaran yang menyeronokkan. Proses pembelajaran serta pengukuhan bagi memantapkan setiap ilmu dan kemahiran yang diajar memerlukan kaedah pengajaran yang bukan sahaja berkesan tetapi dapat memberi impak yang positif dalam diri pelajar. Oleh yang demikian, kajian permainan SaF ini mampu memainkan peranan yang penting dalam memberi penerangan dan kefahaman kepada masyarakat tentang kepentingan penggunaan kaedah pengajaran yang bukan sahaja mampu meningkatkan penguasaan pelajar dalam pelajaran mereka, bahkan juga dapat memenuhi naluri mereka. Justeru, ia sedikit sebanyak dapat memberi

sumbangan berbentuk maklumat berkenaan kaedah permainan bahasa kepada penggubal dasar dan sekaligus membantu mereka ke arah memperkemaskini dan memperkasakan kurikulum pembelajaran kosakata bahasa al-Quran yang bersesuaian serta bertepatan dengan kehendak dan keperluan pelajar sekolah. Selain itu, kajian ini juga diharapkan mampu memberi input berguna kepada ibu bapa tentang permainan bahasa khususnya permainan SaF mampu mendorong minat pelajar untuk mempelajari bahasa al-Quran. Dengan wujudnya hubungan dua hala antara ibu bapa dan anak-anak, pembelajaran bahasa menjadi lebih efektif, lebih mudah, dan menyeronokkan.

## Rujukan

Abd. Razak bin Abu Chik. (2004). Pendekatan Pengajaran Berasaskan Kata Serapan Bahasa. Melayu Untuk Meningkatkan Pemahaman Perbendaharaan Kata Bahasa Arab Tinggi, Tesis Dr. Fal, Fakulti Pendidikan Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi.

Elizebeth, W. (1996). Play, Learning and The Early Childhood Curriculum. London: Paul Chapman Publishing.

Frost, J.L., Bowers, L., & Wortham, S. (1990). The State of American Playgarounds. Journal of Physical Education, Recreation, and Dance. 61(8): 18-23.

Haifa Rashed Al Zaabi. (2007). "The Use of Memory and Guessing Games in Teaching Vocabulary to Young Learners" (atas talian) http://action research and initial teacher education.blogspot.com. Dicetak 20 April 2011.

Ilangko Subramaniam. (2014). Aktiviti Permainan Bahasa, Wahana Penguasaan Kosa Kata, Jurnal Pendidikan Bahasa Melayu. Universiti Kebangsaan Malaysia. (4) pp 1-9.

Issacs, R.H. (1979). Affective and Cognitive Changes in Using Hebrew Language Games with Thirtheen and Fourteen Year Student: An Exploratory Study. Education Dissertation. Colombia University Teacher College. New York.

Kamarul Shukri Mat Teh. (2009). Penggunaan Strategi Pembelajaran Bahasa Arab Dalam Kalangan Pelajar Sekolah Menengah Agama. Tesis Phd. Bangi: UKM.

Kementerian Pelajaran Malaysia. (2003). Huraian Kurikulum Prasekolah Kebangsaan.

Landreth G.L., Baggelly, J., & Tyndall, A.L. (1999). Beyond Adapting Adult Counseling Skills for Use With Children: The Paradigm Shift to Child-centeredd Play Therapy. Journal of Individual Psychology. 55(3): 272-288.

Lightbown, P.M. & Spada, N. (1999). How Languages Are Learned. New York: Oxford University Press.

Macedonia, M. (2005). Games and Foreign Language Teaching. Support for Learning. 20(3): 135-140.

McCallum, G.P. (1980). 101 Words Games. New York: Oxford University Press

Minoo Alemi. (2010). "Educational Games as a Vehicle to Teaching Vocabulary" (atas talian) http://www.mjal.org/journal/education. Dicetak 20 Jun 2012.

Mohd Arif Ismail. 1996. Permainan dan Simulasi Dalam Pengajaran dan Pembelajaran Bahasa Di Kalangan Guru-guru dan Pelajar-pelajar Sekolah Rendah di Daerah Hulu Langat Selangor:

Satu Tinjauan. Ijazah Sarjana Sains. Fakulti Pendidikan. Serdang: Universiti Putra Malaysia.

Morrison, G.S. (1998). Early Childhood Education Today. New Jersey: Prentice Hall.

Muhamad Hafiz Bakar. (2009). Keberkesanan Permainan Bahasa Dalam Mempertingkatkan Penguasaan Kata Kerja Al-Mudari Dalam Kalangan Pelajar. Tesis Sarjana. Serdang: Universiti Putra Malaysia.

Musa Daia. (1992). Kaedah dan Teknik Pengajaran. Johor Bharu: Badan Book Store Sdn. Bhd.

Osman Hj Khalid. (1993). Sejarah Peradaban Arab. Kuala Lumpur: Syarhat Nadhi

Oxford, R.L. (1990). Language learning strategies: what every teacher should know. New York: Newbury House.

Saifuddin Husin. (2002). Penguasaan Perbendaharaan Kata Bahasa Arab di Kalangan Pelajarpelajar Tingkatan Tiga: Satu Kajian Kes di Sekolah Menengah Kebangsaan Agama Negeri Melaka. Tesis Sarjana. Universiti Malaya.

Shu Yun Yu. (2005). The Effects of Games on the Acquisition of some Grammatical Features of L2 German on Students' Motivation and on Classroom Atmosphere. Doc. Thesis. Australian Catholic University.

Thiagarajan, S. 1999. Teamwork and teamplay: Games and activities for building and training teams. San Francisco: Jossey-Bass.

Wright, A., Betteridge, D. & Buckby, M. (1984). Games for Language Learning. New York: Cambridge University Press.

Zulqarnain Mohammad & Zamri Arifin. (1999). Pengajaran Kesusasteraan Arab: Masalah dan Cabaran. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.

## LAMPIRAN

**Soal Selidik**

**Bahagian A: Latar Belakang Responden**

ARAHAN : Tandakan (√) pada pilihan anda

1) **Jantina**: ☐ Lelaki ☐ Perempuan

2) **Taraf Pendidikan Bapa/ Penjaga**:

☐ Sekolah Kebangsaan
☐ Sekolah Menengah(PMR/SPM/STPM)
☐ Sijil/ Diploma Ijazah (Sarjana Muda/ Sarjana/ PhD)

3) **Taraf Pendidikan Ibu/ Penjaga**:

☐ Sekolah Kebangsaan
☐ Sekolah Menengah (PMR/SPM/STPM)
☐ Sijil/ Diploma Ijazah (Sarjana Muda/ Sarjana/PhD)

**Bahagian B: Aspek Motivasi**

| | | **STS** | **TS** | **TP** | **S** | **SS** |
|---|---|---|---|---|---|---|
| **1** | Aktiviti permainan SaF dapat menghilangkan rasa jemu dan bosan semasa P&P bahasa al-Quran | | | | | |
| **2** | Aktiviti permainan SaF membantu saya meningkatkan keyakinan diri untuk bergaul dengan rakan-rakan | | | | | |
| **3** | Saya lebih berkeyakinan untuk menyebut kosakata dalam bahasa Arab semasa menjalankan aktiviti permainan SaF | | | | | |
| **4** | Saya lebih berkeyakinan untuk bertanya guru berkaitan bahasa al-Quran semasa menjalankan aktiviti permainan bahasa | | | | | |
| **5** | Saya tidak risau untuk menggunakan bahasa Al-Quran semasa aktiviti permainan walaupun pengetahuan tatabahasa Arab saya agak lemah | | | | | |
| **6** | Saya lebih bermotivasi untuk bermain dengan rakan-rakan saya semasa aktiviti permainan bahasa walaupun saya seorang yang pemalu | | | | | |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| **7** | Saya lebih berkeyakinan untuk melontarkan pandangan dan idea melalui permainan bahasa | | | | | |
| **8** | Saya lebih bermotivasi untuk mempraktikkan penggunaan perkataan dalam bahasa Al-Quran ketika berinteraksi dengan rakan-rakan semasa aktiviti permainan bahasa | | | | | |
| **9** | Saya tidak lagi rasa gugup sekiranya diminta oleh guru untuk terjemahkab di hadapan kelas kerana telah biasa semasa aktiviti permainan bahasa | | | | | |
| **10** | Saya tidak bersemangat dan tidak bermotivasi untuk mempelajari kosakata bahasa al-Quran sekalipun guru membuat aktiviti permainan SaF | | | | | |

# Kepimpinan Beretika dan Kesannya Terhadap Iklim Etika dalam Organisasi Berdasarkan Perspektif Islam dan Empirikal

[1,5]Umi Hamidaton Mohd Soffian Lee*, [1,2]Azman Ismail, [1]Nor Azima Ahmad & [1,3] Razaleigh Muhamat @ Kawagit

*Pengarang perhubungan: hamidatonumi@gmail.com

[1] *Institut Islam Hadhari, Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi, Selangor, MALAYSIA*

[2] *Fakulti Ekonomi dan Pengurusan, Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi, Selangor, MALAYSIA*

[3] *Pusat Kesejahteraan Insan dan Komuniti, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi, Selangor, MALAYSIA*

[4]*Universiti Sains Islam Malaysia, 71800 Nilai, Negeri Sembilan, MALAYSIA*

**Abstrak**

Kepimpinan beretika merupakan isu yang kritikal dalam pentadbiran organisasi. Kajian yang dilaksanakan baru-baru ini menunjukkan bahawa keupayaan pemimpin melaksanakan etika dalam organisasi dapat memberi kesan yang signifikan terhadap iklim etika organisasi. Sungguh pun sifat perhubungan ini amat penting dalam memastikan organisasi mencapai matlamat dan strategi, namun peranan kepimpinan beretika sebagai pemboleh ubah peramal yang penting masih kurang dibincangkan secara terperinci dalam kajian literatur kepimpinan organisasi. Oleh itu, kajian ini dijalankan untuk mengupas amalan kepimpinan beretika dan kesannya terhadap iklim etika dalam organisasi. Data sekunder berdasarkan perspektif Islam dan empirikal merupakan sumber rujukan utama untuk membuktikan sifat perhubungan tersebut seterusnya mencadangkan sebuah model kepimpinan beretika dan jangkaan hasil kajian yang menggambarkan perkembangan semasa dalam abad ke 21.

Kata kunci: Kepimpinan Beretika; Pengambilan Keputusan; Komunikasi Dua Hala; Penguatkuasaan; Iklim Etika

© 2018 Diterbitkan oleh HADHARI-UKM.

## Pengenalan

Islam adalah agama wahyu dan ia menjadi kerangka serta acuan bagi setiap Muslim dalam menjalani kehidupannya. Dalam konteks sejarah peradaban manusia, Islam merupakan sebuah agama yang lengkap untuk menjadi rujukan dan ajaran mengenai pembangunan nilai dan etika manusia melalui integrasi hubungan dengan dirinya sendiri, dengan masyarakat, dengan alam semesta dan dengan Allah SWT (Muhammad Harfi Zuhdi 2014). Salah satu elemen yang tidak dapat dihindari dalam kehidupan manusia ialah berkaitan dengan kepimpinan yang melibatkan hubungan antara sesama manusia dan hubungan dengan Allah SWT. Dalam era globalisasi pada hari ini, telah menjadi fitrah manusia untuk membentuk sebuah komuniti berorganisasi dan ia memerlukan seorang pemimpin sebagai ketua sebagai individu yang membawa misi , visi dan tujuan (Razaleigh Muhamat 2010; Suraiya Ishak 2011; Muhammad Harfi Zuhdi 2014). Fenomena ini membentuk keperluan terhadap amalan kepimpinan beretika sebagai satu proses yang dapat menggerakkan manusia bagi menghasilkan suatu wawasan dan tujuan organisasi berlandaskan matlamat Islam (Berhanundin Abdullah 1997; Mohd Rumaizuddin Ghazali 2012) .

Kepimpinan beretika merupakan konstruk yang bersifat pelbagai dimensi dan ia boleh didefinisikan secara berbeza mengikut perspektif dan pandangan bahasa dan peradaban. Dalam bahasa Melayu, kepimpinan beretika merujuk kepada keupayaan seseorang untuk memimpin melalui kepatuhan dan pegangan kepada amalan-amalan yang baik dan bermoral (Kamus Dewan 2000) manakala dalam Bahasa Arab, kepimpinan beretika merujuk kepada pelbagai istilah bagi definisi kepimpinan iaitu *khalifah (wakil), Imam (pemimpin) dan Uli al-Amri (individu yang menjalankan tugas) (*Kamus Abqarie 2010). Manakala, perkataan beretika merujuk kepada *akhlak* yang bermaksud tabiat, tingkah laku dan perangai seseorang untuk melakukan sesuatu yang bermoral (Kamus Abqarie 2010). Seterusnya, dalam bahasa Inggeris kepimpinan beretika merujuk kepada keupayaan seseorang untuk mengetuai kumpulan atau individu melalui pematuhan dan amalan prinsip moral tertentu (Oxford English-English- Malay Dictionary 2016). Secara umumnya, kepimpinan beretika merupakan amalan seorang ketua atau pemimpin yang menurut cara-cara Islam seperti yang diasaskan oleh Rasulullah SAW iaitu bersumberkan wahyu dari Allah SWT.

Dalam konteks peradaban Islam, konsep kepimpinan beretika dibina berdasarkan pendekatan amalan *amar ma'ruf dan nahi mungkar* apabila nilai kepimpinan merupakan cerminan dari karakter atau perilaku pemimpinnya bagi memastikan pengikutnya berada dalam keadaan yang sentiasa dirahmati Allah dan mengikuti jalan yang dihalalkan oleh agama Islam (Muhammad Harfin 2014; Mohd Rumaizuddin Ghazali 2012). Firman Allah SWT (al-Anbiya' 21:73) yang bermaksud:

*'Dan kami jadikan mereka pemimpin-pemimpin (memimpin manusia) dengan perintah kami dan kami wahyukan kepada mereka melakukan kebaikan dan mengerjakan solat, serta menunaikan zakat dan mereka pula sentiasa beribadat kepada kami'.*

Menjadi tanggungjawab utama ketua memimpin, mengarah dan melaksanakan perkara-perkara tertentu dalam yang baik dan berusaha mencegah kemungkaran yang akan memberi implikasi terhadap pekerja dan organisasi dan ia dapat dilaksanakan melalui tiga elemen utama iaitu pengambilan keputusan, komunikasi dua hala dan penguatkuasaan (Razaleigh Muhamat 2010: Suraiya Ishak 2011; Muhammad Harfi Zuhdi 2014; Brown et al., 2006) . Di samping itu, al-Quran turut menegaskan tentang konsep kepimpinan beretika perlu didasarkan kepada pegangan dan nilai moral yang telah digariskan oleh Allah S.W.T . Firman Allah SWT (al-Saad: 39:26) yang bermaksud:

*' Wahai Daud, sesungguhnya kami telah menjadikanmu khalifah di bumi, maka hukumlah antara manusia dengan (hukum syariat) yang benar. Janganlah engkau mengikut hawa nafsu kerana akan menyesatkanmu daripada jalan Allah. Sesungguhnya orang yang sesat akan daripada jalan Allah akan mendapat azab yang dahsyat kerana mereka melupakan hari perhitungan itu'.*

Terdapat beberapa lagi ayat al-Quran yang menerangkan tentang amalan kepimpinan beretika dan memastikan kepimpinannya jauh dari perkara-perkara yang membawa kemungkaran

dan bercanggah dengan suruhan Allah SWT seperti yang ditegaskan dalam (al-Nahl:16:90), firman Allah S.W.T maksudnya:

'*Sesungguhnya, Allah menyuruh berlaku adil dan melakukan kebaikan, serta memberi bantuan kepada kaum kerabat dan melarang daripada melakukan perbuatan keji dan mungkar serta kezaliman'.*

Menurut pandangan organisasi, kepentingan dan tujuan kepimpinan beretika dalam Islam boleh diterjemahkan secara menyeluruh dalam sistem pengurusan etika organisasi apabila ketua dianggap sebagai individu yang memimpin hala tuju dan matlamat organisasi seterusnya membawa implikasi positif kepada model kepimpinan organisasi sekiranya ia dijalankan dengan kaedah yang betul (Umi Hamidaton Mohd Soffian Lee et al., 2018; Hamzah 2010: Wan Kamal Mujani 2017; Muhammad Hafrin 2014: Michael E. Brown & Linda K. Trevino 2006; Schminke et al. 2005). Malahan, ketua akan menjadi contoh tauladan yang baik serta *role model* kepada orang yang dipimpinnya (Ahmad Redzuan Mohd Yunos 2001). Menurut pandangan Islam, kepimpinan beretika ini bertujuan untuk mengukuhkan hubungan antara manusia dengan penciptanya (*hablun Min Allah*) dan sesama manusia (*hablun Min al-Nas*) (Razaleigh Muhamat 2010). Contohnya, apabila seseorang individu itu menjalankan tanggungjawab dan tugasannya dengan betul (hubungan sesama manusia) ia menggambarkan bahawa dia telah melaksanakan amanah yang dipegang dengan baik sebagai seorang ketua yang memberikan visi dan tujuan sesebuah organisasi.

Disebabkan kepimpinan beretika menjadi elemen penting dalam membentuk dan membangunkan etika organisasi, berperanan ketua dilihat turut mempengaruhi iklim etika organisasi bagi memastikan keberkesanan kaedah dan cara pimpinan yang dijalankan. Dalam konteks organisasi iklim etika merujuk kepada persepsi pekerja terhadap keadaan persekitaran organisasi yang akan mempengaruhi tindakan dan hasil mereka. Penelitian terhadap kajian literatur yang terkini berkaitan etika organisasi menunjukkan bahawa iklim etika sangat bergantung pada peranan ketua melalui tiga elemen utama iaitu pengambilan keputusan, komunikasi dua hala dan penguatkuasaan. Pengambilan keputusan merujuk kepada satu proses mengemukakan pandangan, pendapat untuk mendapatkan kata putus terhadap sesuatu perkara yang melibatkan ketua berdasarkan prinsip *al-Syura* (Muhammad Hafrin 2014). Manakala, komunikasi dua hala merujuk kepada hubungan interaksi antara pengantar dan penerima berdasarkan prinsip *Qaulan* (Ismail et al. 2015). Seterusnya, penguatkuasaan merujuk kepada tindakan mematuhi berdasarkan kepada prinsip kepatuhan dan ketaatan (Razaleigh Muhamat 2010). Kajian terkini berkaitan etika organisasi menunjukkan bahawa amalan beretika yang ditonjolkan oleh ketua melalui ketiga-tiga elemen ini dilihat mempengaruhi pembentukan iklim etika organisasi berasaskan tindakan, nilai yang dibangunkan oleh seorang ketua (Demirtas & Akdogan 2015; Park et al. 2014; Schminke et al. 2005 ).

Selain itu, iklim etika organisasi didefinisikan sebagai persepsi bersama tentang amalan, prosedur yang mengandungi nilai moral dan akhlak tentang apakah tingkah laku yang betul (Rizk

2016; Victor et al. 1988). Dalam model etika organisasi, pengkaji mentafsirkan kepimpinan beretika dan iklim etika sebagai konstruk yang berbeza namun ia mempunyai perkaitan yang kukuh dan kuat di antara satu sama lain. Agak menarik apabila kajian yang lebih mendalam akan dibuat untuk mengkaji hubungan ini dan mendapati bahawa peranan yang dimainkan oleh ketua dalam pengambilan keputusan, komunikasi dua hala dan penguatkuasaan memberi kesan positif terhadap iklim etika (Engelbrecht et al. 2013; Park et al. 2014; Wu 2017).

Meskipun hubungan ini menarik, namun pengaruh kepimpinan etika terhadap iklim etika melalui pengambilan keputusan, komunikasi dua hala dan penguatkuasaan kurang dibincangkan secara mendalam dalam pembangunan etika organisasi (Yukl et al. 2013; Brown & Trevino 2013). Ini disebabkan oleh kebanyakan kajian lepas lebih memberi penekanan terhadap tafsiran dan maksud kepimpinan beretika secara umum dan implikasinya terhadap iklim etika tidak dibincangkan secara terperinci (Michael E. Brown; Linda K. Trevino 2006; Mohd Rumaizuddin Ghazali 2012). Oleh itu, penemuan tersebut tidak mampu untuk menyediakan maklumat yang mencukupi untuk dijadikan rujukan serta panduan kepada pengamal bagi memahami secara jelas tentang peranan seorang ketua dalam melaksanakan kaedah kepimpinan yang betul dan bermoral bagi membantu perkembangan iklim etika yang bersesuaian dalam sebuah organisasi yang kompetitif dan dinamik. Oleh yang demikian, keadaan ini mendorong pengkaji untuk menerokai secara mendalam sifat perhubungan ini. Selain itu, kajian ini mempunyai tiga tujuan utama: pertama, menilai perhubungan di antara pengambilan keputusan dan iklim etika,. Kedua, menilai perhubungan di antara komunikasi dua hala dengan iklim etika. Ketiga, menilai perhubungan di antara penguatkuasaan dengan iklim etika.

## Kajian Literatur

Beberapa sorotan kajian lepas yang telah dilaksanakan mengkaji hubungan pelaksanaan kepimpinan beretika dengan iklim etika berdasarkan sampel yang berbeza seperti persepsi 728 pekerja di Korea Selatan (Park et al. 2014), persepsi 224 pekerja di Afrika Selatan (Engelbrecht et al. 2013) dan persepsi 147 pekerja di salah sebuah syarikat di Taiwan (Lu & Lin 2013). Keputusan kajian tersebut melaporkan bahawa kemampuan dan keupayaan amalan bermoral dan berakhlak seorang ketua memberi kesan terhadap iklim etika dalam organisasi.

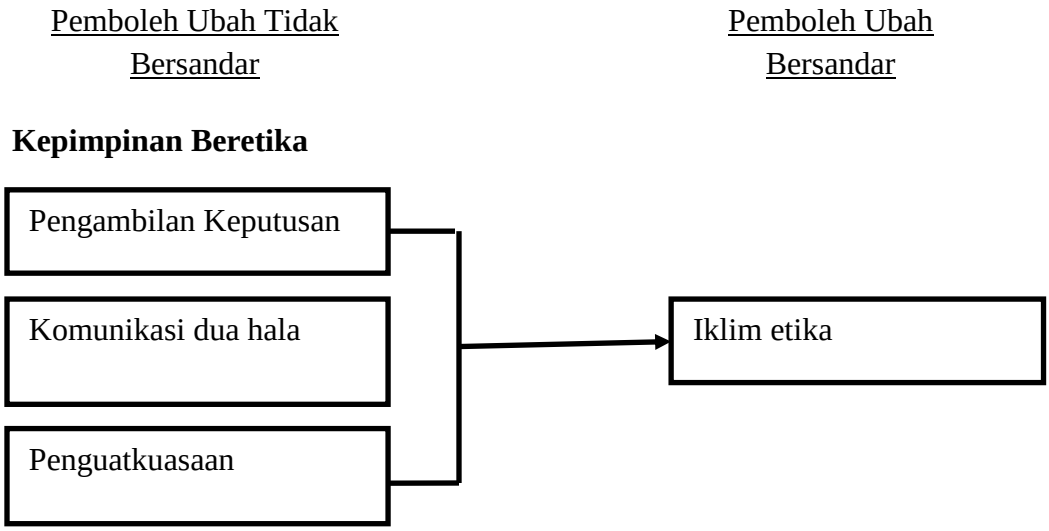
Dapatan kajian di atas selari dengan Teori Pembelajaran Sosial oleh Albert Bandura (1977,1986) dan teori kepimpinan Islam yang diketengahkan oleh Al-Mawardi dalam bukunya yang bertajuk *al-Ahkam al-Sutaniyyah Wa al-Wilayat al-Diniyyah* yang mengetengahkan peranan dan kriteria pemimpin adalah penting bagi memastikan organisasi dapat beroperasi dengan baik. Aplikasi teori-teori tersebut dalam pengamalan etika organisasi menunjukkan bahawa pembentukan iklim etika dicapai melalui peranan, nilai dan tindakan yang ditonjolkan oleh seorang ketua kerana ketua akan menjadi contoh serta *role model* kepada pekerja untuk mempelajari bagaimana untuk bertindak melalui persekitaran etika organisasi yang dibentuk iaitu iklim etika . Kajian literatur di atas menjadi panduan untuk membina hipotesis yang akan diuji seperti berikut:

H1: Terdapat hubungan positif antara pengambilan keputusan dan iklim etika

H2: Terdapat perhubungan positif antara komunikasi dua hala dan iklim etika

H3: terdapat perhubungan positif antara penguatkuasaan dan iklim etika

**Kerangka Konseptual bagi Model Kesan Langsung**




Rajah 1.1 Perhubungan antara kepimpinan beretika dan iklim etika

**Metodologi**

Bagi mengumpul data kajian untuk menilai hubungan di antara kepimpinan beretika dan iklim etika dalam organisasi, pengkaji bercadang untuk menggunakan kaedah keratan rentas kerana ia akan membenarkan pengkaji untuk menggunakan kajian literatur kepimpinan dalam organisasi manakala kajian rintis, borang kaji selidik dan temu duga tidak berstruktur akan dijadikan sebagai metodologi utama dalam proses pengumpulan data. Di samping itu, borang soal selidik akan diedarkan kepada golongan pekerja dalam organisasi korporat di Malaysia dengan tujuan untuk mengkaji hubungan perkaitan antara kepimpinan beretika dan iklim etika.

**Jangkaan Hasil Kajian**

Pengkaji menjangkakan hasil kajian ini dapat memberi sumbangan utama iaitu, sumbangan kepada teori, kaedah penyelidikan dan kepada pengamal dalam organisasi. Pertama, sumbangan kajian ini kepada teori, kajian ini dapat mengetengahkan tiga ciri-ciri kepimpinan etika yang disyorkan oleh al-Quran dan hadith, serta kajian literatur konvensional iaitu amalan pengambilan keputusan, penguatkuasaan dan komunikasi dua hala. Amalan kepimpinan ini dapat membantu melahirkan ketua yang berpegang teguh kepada nilai akhlak dan moral berdasarkan syariat Islam dan undang-undang organisasi tinggi, serta menjadi *role model (kudwah hasanah)* kepada orang bawahannya

untuk mengamalkan etika tersebut bagi mencapai tujuan dan strategi organisasi. Selain itu, dalam aspek kaedah penyelidikan, kajian berdasarkan data sekunder dapat meningkatkan ketepatan dan keboleh percayaan terhadap model kepimpinan beretika kerana ia dicadangkan berdasar amalan-amalan yang pernah dipraktikkan dalam organisasi-organisasi yang berjaya yang bermula daripada zaman Nabi Muhammad SAW, kerajaan-kerajaan Islam, organisasi milik orang Islam dan organisasi milik bukan orang Islam pada hari ini. Untuk memperkukuhkan hasil kajian ini, model kepimpinan beretika akan diuji dalam organisasi tertentu bagi menggunakan kaedah kuantitatif pada masa akan datang.

Seterusnya, dari perspektif pengamal, dapatan kajian ini dijangka dapat dijadikan panduan oleh majikan untuk menambah baik kaedah dan amalan kepimpinan organisasi. Pertama, membantu pekerja memahami dengan jelas amalan kepimpinan beretika yang berpengaruh dan ia boleh dijadikan ikutan untuk mencapai hala tuju dan objektif utama organisasi. Kedua, memupuk nilai-nilai etika Islam sebagai contoh dan teladan yang baik dalam melaksanakan kerja harian dan memenuhi kehendak dan pengharapan pelanggan. Akhir sekali, mewujudkan persekitaran organisasi yang mengamalkan amalan kepimpinan beretika berlandaskan al-Quran dan hadith bukan sahaja untuk menyelesaikan tanggungjawab bermuamalat di dunia ini, tetapi juga mendapat syurga Allah di negeri akhirat nanti.

## Kesimpulan

Pengkaji telah mencadangkan sebuah model kepimpinan beretika berdasarkan literatur berasaskan al-Quran and al-hadith serta kajian empirikal yang dijalankan oleh sarjana Islam dan Barat. Model kepimpinan beretika ini mengetengahkan tiga amalan beretika yang sangat penting iaitu pengambilan keputusan, komunikasi dua hala dan penguatkuasaan. Kesediaan pengurus dan pekerja untuk mematuhi etika tersebut akan dapat mempengaruhi menghasilkan sikap dan gelagat pekerja yang diredhai Allah SWT. Seterusnya, sikap dan gelagat yang positif ini boleh membantu meningkatkan dan mengekalkan daya saing dan prestasi organisasi dalam era ekonomi global yang bersifat mencabar dan tidak menentu.

## Rujukan

Ahmad Redzuwan Mohd Yunus. 2001. *Demokrasi dan Kepimpinan Islam Suatu Perbandingan*. Kuala Lumpur: Utusan Publications @ Distributors Sdn.Bhd.

Ainon Mohd. 2003. *Teori dan Teknik Kepimpinan Panduan Aplikasi di Tempat Kerja*. Pahang: PTS Publication @ Distributor Sdn.Bhd.

Berhanundin Abdullah. 1997. *Amal Jamaie dalam Organisasi Islam.* Besut: Zabib Enterprise.

al-Quran.

Demirtas, O. & Akdogan, A.A. 2015. The Effect of Ethical Leadership Behavior on Ethical Climate , Turnover Intention , and Affective Commitment. *Journal of Bussiness Ethics 130*(1): 59–67.

Engelbrecht, A.S., Wolmarans, J., Mahembe, B., Africa, S., Cape, W. & Africa, S. 2013. Effect of ethical leadership and climate on effectiveness 1–8.

Azman Ismail, Michael Kho Khan Jui, Fariza Md Sham, Faqih, Nor 'Ain Abdullah. 2015. Effect of Mentoring Program on Mentees ' Academic Performance from an Islamic Perspective. *Islamiyyat 37*(1): 29–38.

Lu, C.S. & Lin, C.C. 2013. The Effects of Ethical Leadership and Ethical Climate on Employee Ethical Behavior in the International Port Context. *Journal of Business Ethics 124*(2): 209–223.

Michael E. Brown; Linda K. Trevino. 2006. Ethical leadership: A review and future directions. *Leadership Quarterly 17*(6): 595–616.

Mohd Rumaizuddin Ghazali, M.A.M.& A.N.M. 2012. Etika Kepimpinan Menurut Pandangan al-Mawardi Menerusi Buku al-Ahkam al-Sultaniyyah Mohd Rumaizuddin Ghazali Pengenalan Sejarah Hidup Imam Al-Mawardi. *International Conference on Islamic Leadership-2 (ICIL)* 71–80.

Park, H., Kang, S. & Campus, S. 2014. the Influence of the Founder ' S Ethical Legacy on Organizational Climate : Empirical Evidence From South Korea. *SOCIAL BEHAVIOR AND PERSONALITY 42*(2): 211–222. 10.2224/sbp.2014.42.2.211.

Rizk, R.R. 2016. Back to basics : An Islamic perspective on business and work ethics Back to basics : an Islamic perspective on business and work ethics (March 2008)

Schminke, M., Ambrose, M.L. & Neubaum, D.O. 2005. The effect of leader moral development on ethical climate and employee attitudes. *Organizational Behavior and Human Decision Processes 97*(2): 135–151.

Suraiya Ishak. 2011. Model Kepemimpinan Etika Berlandas Sirah Nabi Muhammad Saw. *Jurnal Hadhari 3*(2): 23–44.

Victor, B., Cullen, J.B., Administrative, S., Quarterly, S., Mar, N., Victor, B. & Cullen, J.B. 1988. The Organizational Bases of Ethical Work Climates. *Administrative Science Quarterly 33*(1): 101. http://www.jstor.org/stable/2392857?origin=crossref.

Wu, Y.C. 2017. Mechanisms Linking Ethical Leadership to Ethical Sales Behavior. *Psychological Reports 120*(3): 537–560.

Yukl, G., Mahsud, R., Hassan, S., Prussia, G.E. & Prussia, G.E. 2013. Organizational Studies An Improved Measure of Ethical Leadership

Zuhdi, M.H. 2014. Konsep Kepemimpinan Dalam Perspektif Islam. *Jurnal Akademika 19*(1): 35–57. http://ejournal.staim-tulungagung.ac.id/index.php/EDUKASI/article/view/109/0.

# Perbandingan Kosmologi Cahaya dalam Perspektif Islam dan Sains

[1]Wan Qashishah Akmal Wan Razali*, [2]Shahidan Radiman, [1,3]Abdul Latif Samian
[4]Ahmad Fakhrurrazi Mohammed Zabidi
*Pengarang perhubungan: wanqashishahakmal91@gmail.com
[1]*Institut Islam Hadhari, Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi, Selangor, MALAYSIA*
[2]*Pusat Pengajian Fizik Gunaan, Fakulti Sains dan Teknologi, Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi, Selangor, MALAYSIA*
[3]*Institut Alam dan Tamadun Melayu (ATMA), Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi, Selangor, MALAYSIA*
[4]*Pusat Pengajian Quran dan Sunnah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi, Selangor, MALAYSIA*

**Abstrak**

Kosmologi cahaya merujuk kepada falsafah yang menyingkap tentang hakikat kewujudan cahaya di alam semesta ini. Perbincangan tentang makna sebenar cahaya ini terus berkembang sama ada dalam aspek agama, metafizik mahupun dalam aspek sains. Dalam Islam, cahaya difahami dengan makna yang lebih abstrak iaitu cahaya ketuhanan dan cahaya kenabian. Cahaya Ketuhanan dan cahaya kenabian ini diterangkan dalam konsep cahaya di atas cahaya, yang mana dengan pancaran cahaya ketuhanan dan kenabian ini terjadinya kewujudan segenap alam semesta. Konsep kosmologi cahaya atau asal usul kejadian alam ini digarapkan oleh golongan Islam Sufi yang dikenali sebagai fahaman *Nur Muhammad*. Meskipun konsep *Nur Muhammad* pernah menjadi kontroversi di Malaysia, namun doktrin ini terus berkembang dalam perkembangan ilmu. Manakala dalam bidang sains, cahaya yang dikenali sebagai gelombang elektromagnetik dilihat dalam aspek fizikal dan falsafahnya. Saintis moden telah mengkaji bahawa asal usul kejadian alam semesta ini berlaku berdasarkan teori letupan besar (*big bang*). Kemudiannya, teori letupan besar ini dilihat dalam perspektif Islam. Kedua-dua kosmologi tersebut diterangkan dengan melalui tiga fasa pertama iaitu penciptaan alam fizikal, kejadian galaksi dan evolusi kejadian alam semesta. Fasa-fasa ini diteliti untuk mendapatkan perbandingan dan dijangka mampu mendapatkan konsep rangka kerja yang baru.

Kata kunci: Kosmologi cahaya; Alam semesta; Konsep Nur Muhammad; Teori letupan besar.

© 2018 Diterbitkan oleh HADHARI-UKM.

## Pengenalan

Cahaya amat penting dalam kehidupan seharian dan menjadi sumber tenaga kepada seluruh alam semesta. Apabila tiada cahaya, mustahil wujudnya kehidupan. Kajian mengenai cahaya untuk mengetahui sifat-sifat, ciri-ciri cahaya mahupun metafizik cahaya terus berkembang sama ada dalam perkspektif Islam atau sains (Murtono 2008; Zwinkels 2015). Secara fizikal, ada yang beranggapan bahawa cahaya wujud sebagai gelombang dan ada juga yang berpendapat cahaya wujud sebagai zarah (Browne 2010). Menurut penelitian sains, cahaya merupakan gelombang elektromagnetik (foton dan graviton) yang bersifat seperti zarah dalam keadaan tertentu. Gelombang ini memiliki frekuensi, panjang gelombang dan tenaga tertentu di dalam spektrum elektromagnetik (Zwinkels 2015). Gelombang elektromagnetik ini juga boleh dirambat tanpa menggunakan medium. Oleh kerana itu, cahaya matahari dapat memancarkan cahayanya sampai

ke bumi dengan menembusi ruang angkasa vakum (tanpa medium) dengan kelajuan yang menghampiri $3 \times 10^8$ m/s (Penrose 2004). Walau bagaimanapun, hakikat cahaya yang sebenar tidak akan difahami melainkan dengan mempelajari ilmu kosmologi (Syihabul 2014). Dengan memahami kosmologi cahaya, bukan hanya terminologi cahaya dapat diteliti tetapi kejadian manusia dan alam semesta juga mampu diperhatikan.

Kosmologi secara umum merupakan sebuah disiplin untuk menjelaskan sejarah, evolusi dan asal usul kosmos atau alam semesta. Ilmu kosmologi bukan sahaja berkisar tentang dunia fizik tetapi juga meliputi dunia metafizik yang berpandukan ajaran-ajaran wahyu. (Nurjanah 2011). Manakala kosmologi cahaya pula merupakan kajian mengenai sejarah, evolusi dan asal usul cahaya yang mana dengan cahaya ini membawa manusia untuk mengenal asal usul diri dan hakikatnya (Shihabul 2014). Dalam perspektif Islam, kosmologi cahaya banyak dibincangkan dalam ilmu tasawwuf untuk memahami cahaya ketuhanan dan cahaya kenabian iaitu konsep '*Nur Muhammad*'. Walaupun konsep ini telah menimbulkan kontroversi di alam Melayu, Mesyuarat Lembaga Fatwa[142] telah mengeluarkan fatwa bahawa fahaman ini boleh diterima dengan penafsiran yang sewajarnya dan tidak semua fahaman ini sesat. Manakala dalam konteks sains pula, kosmologi cahaya di bahaskan dalam teori letupan besar (*big bang*). Secara konseptual, teori letupan besar ini turut dibincangkan dalam perspektif Islam dan dalam perspektif sains moden (Shahidan 2017). Dalam kajian ini, teori letupan ini diambil dalam perspektif Islam dengan menggunakan model piawai bagi teori letupan besar (*Standard model of Big Bang cosmology*) (Rich 2001). Oleh itu, perbandingan kedua-dua konsep atau teori ini dilihat secara harmoni.

Firman Allah (s.w.t) di dalam Al-Maidah 15;

Hai Ahli Kitab, sesungguhnya telah datang kepadamu Rasul kami, menjelaskan kepadamu banyak dari isi Al-Kitab yang kamu sembunyikan, dan banyak (pula yang) dibiarkannya. Sesungguhnya telah datang kepadamu Cahaya dari Allah, dan Kitab (Al-Quran) yang menerangkan.
Firman Allah (s.w.t) dalam surah surah.An-Nur 35 juga:

Allah cahaya langit dan bumi. Perumpamaan cahaya-Nya itu laksana sebuah *Misykaat*, di dalamnya ada lampu. Lampu itu di dalam sebuah kaca. Kaca itu laksana bintang yang gemerlapan. Dipasang dari sebatang kayu yang beroleh berkat, iaitu (minyak) pohon zaitun yang bukan sahaja disinari matahari semasa naiknya tetapi juga semasa turunnya. Hampir sahaja minyak itu bernyala-nyala walaupun ia belum disentuh oleh api. Cahaya di atas cahaya, (berlapis-lapis), Allah membimbing kepada cahayaNya siapa yang Dia kehendaki, dan Allah memperbuat perumpamaan-perumpamaan bagi manusia, dan Allah Maha mengetahui segala sesuatu.

[142] Lihat Fatwa oleh Mesyuarat Lembaga Fatwa Negeri Sarawak (JAKIM) kali ke 6 pada 8 Zulkaedah 1422H/22 Januari 2002M. Lihat juga Berita Harian, Perdebatan Ulama Melayu pada Wacana Bersiri 2016, Manuskrip Alam Melayu di UKM, Bangi yang dibahaskan oleh Sheikh Rohimuddin dan Dr Mohd Shukri Yeoh Abdullah.

Di dalam kitab *Misykaatul Anwar*[143] (Relung Cahaya) tulisan Imam Al-Ghazali, cahaya yang teragung adalah cahaya Ketuhanan dan diikuti pula cahaya kenabian. Berdasarkan ayat Al-Maidah 15, para Mufassirin seperti Imam Al-Razi, Imam As-Sa'labi, Imam At-Tabari, Imam Al-Qurthubi, Imam Al-Baidhawi, Imam As-Suyuthi, Imam Al-Alusi, Imam Ismail Haqqi, Imam Asy-Syaukani dan Imam Asy-Sya'rawi, mereka mentafsirkan '*telah datang*'[144] dengan erti '*Nur*' (cahaya) iaitu diri Rasulullah (s.a.w). Manakala dalam surah An-Nur 35, beberapa mufassirin (ahli tafsir) menafsirkan bahawa dengan Nur Rasulullah (s.a.w), Allah s.w.t) menerangi langit dan bumi. Dengan cahaya Muhammad inilah Allah (s.w.t) mencipta sekalian makhluk langit dan bumi, sesuai dengan firman Allah (s.w.t) dalam hadis Qudsi: "Jika bukan kerana engkau ya Muhammad, tiada ku jadikan sekalian makhluk langit dan bumi"[145]. Oleh itu, berdasarkan konsep *Nur Muhammad* yang terdapat di dalam Al-Quran dan Hadis inilah menyebabkan timbulnya fahaman *Nur Muhammad*.

Menurut ilmu tasawuf, *Nur Muhammad* merupakan makhluk pertama[146] yang diciptakan Allah (s.w.t). Hal ini bukan juga bermakna *Nur Muhammad* diciptakan daripada Nur Allah (s.w.t) dan sebahagian juzuk daripada Allah (s.w.t) sebagaimana salah faham oleh sebahagian kelompok (Mohd Solahuddin 2015; Yaacob Harun 2001). Nur Baginda merupakan kenyataan sifat Allah dan sifat kehambaan. Daripada cahaya ini, Allah (s.w.t) menciptakan alam semesta termasuk lauh mahfuz, arasy, kalam,kursi, syurga, neraka, ruh, tujuh petala langit, siang, malam, bumi, bulan, matahari, bukit, lautan dan semua unsur (Amin et al. 2017; Nur Fauzan 2010). Fahaman *Nur Muhammad* (kosmologi tradisional) yang sering dibahaskan oleh golongan sufi merupakan ilmu epistemologi (asal-usul kejadian kita) yang terangkum dalam ilmu martabat tujuh (Ibrahim 1998). Ilmu martabat tujuh merupakan penjelasan untuk memudahkan pemahaman Keesaan Allah melalui tujuh martabat (Ibrahim 2003). Konsep *Nur Muhammad* ini pula berada di peringkat keempat di dalam martabat tujuh. Meskipun pandangan sains mungkin tidak relevan, namun akal masih diperlukan untuk memahami ilmu ghaib ini sebagai analogi dan skema mahupun sains dan mantik (Shahidan 2016). Sebagai contoh lain, konsep yang diutarakan oleh Mulla Sadra[147] iaitu '*asalat al-wujud*'[148] atau '*gradation of being*' memang banyak terbukti dalam sains (Abbas & Mohd Zuhdi 2014). Oleh itu, konsep *Nur Muhammad* juga dijangka mampu dijelaskan dalam aspek sains, skema dan sebagainya.

---

[143] Misykat: Lubang di dinding rumah orang Arab, tempat untuk letak lampu, Anwar: Cahaya

[144] Perbahasan 'telah datang' oleh golongan mufassirin diambil di dalam kitab Hakikat Muhammad.

[145] Penjelasan ini dibenarkan dalam banyak riwayat. Riwayat lain, "Aku adalah moyang semua arwah dan aku berasal dari cahaya Allah dan orang-orang yang beriman terperciki oleh cahayaku "(Ruhul Bayan 1/403, 2/370, 3/129).

[146] `Abd al-Hayy al-Lucknawi menyebutnya dalam al-Athar al-marfu`a fi al-akhbar al-mawdu`a (ms.33-34) edisi Lahore dan berkata: "Keawalan (awwaliyya) cahaya Muhammadan (al-nur al-muhammadi) telah diperkukuhkan melalui perawian `Abd al-Razzaq, sebagai tetap mendahului semua kejadian". Kewibawaan `Abd al-Razzaq tidak disangsikan sebagai perawi. Bukhari mengambil 120 perawian daripada beliau manakala Muslim mengambil 400.

[147] Mulla Sadra merupakan seorang tokoh ilmuan sufi yang berfahaman Syiah

[148] Asal usul sesuatu alam, yang mana 'sebab musabab' menjadi asas penting.

Selain itu, pembentukan alam semesta melalui teori letupan besar perlu difahami untuk melihat kosmologi cahaya dalam konteks sains. Sebelum memahami teori ini, tokoh-tokoh ilmuan termasuk ilmuan Islam telah menunjukkan bahawa alam semesta ini dicipta dari ketiadaan (*creation ex-nihilo*) iaitu tiada tenaga, ruang dan masa yang kemudiannya berlaku evolusi (Shahidan 2017). Sehubungan itu, lahirlah pelbagai teori seperti teori letupan besar. Letupan besar atau dentuman besar merupakan satu model yang menerangkan bagaimana alam semesta berkembang dari keadaan kepadatan tinggi dan suhu tinggi secara terus menerus sejak 13.8 bilion tahun dahulu sehingga kini (*Discovery Science 2014*). Model ini menerangkan pelbagai fenomena termasuk unsur-unsur cahaya, latar belakang mikrob kosmik (*cosmic microwave background radiation*, *CMB* ), struktur berskala besar dan hukum Hubble (Komatsu 2009; Menegoni 2009). Hal ini boleh dikatakan bahawa teori letupan besar bermula daripada tiada dan kemudiannya timbul dengan pelbagai spekulasi seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuan.

Terdapat banyak spekulasi dan model dalam kosmologi letupan besar (Andre 2017; Kroupa et al. 2010). Namun, model yang paling mudah dan mengandungi pemalar kosmologi (*Lamda* Λ) ialah model jirim hitam sejuk lamda ΛCDM (*Lambda cold dark matter*) yang dapat menjelaskan pelbagai pengukuran dan pemerhatian yang berkaitan dengan kosmologi. Model ini dikenali juga sebagai model piawai kosmologi letupan besar dan merupakan model yang paling sesuai dengan data kosmologi yang ada, dan simpanan tenaga gelap yang hampir tiga perempat daripada jumlah keseluruhan tenaga jisim wujud di alam semesta (Astier et al. 2006). Model piawai ini dikatakan paling sesuai kerana mengambil kira (i) kewujudan dan struktur latar gelombang mikro kosmik (ii) struktur berskala besar dalam pengedaran galaksi iii) terdapat banyak hidrogen (termasuk deuterium), helium, dan litium dan iv) perkembangan pesat alam semesta yang diperhatikan dalam cahaya dari galaksi yang jauh dan supernova. Untuk kajian ini, perbandingan konsep Nur Muhammad dan teori letupan besar boleh dilihat di dalam pelbagai aspek (Shahidan 2016; 2017). Kajian ini memberi penekanan kepada lima fasa iaitu ; i) Fasa penciptaan alam fizikal ii) Fasa kejadian galaksi dan iii) Fasa evolusi alam semesta (makroskosmos) sebagaimana yang digambarkan dalam Jadual 1 berikut;

Jadual 1: Perbandingan konsep Nur Muhammad dan teori Model Piawai Teori Letupan

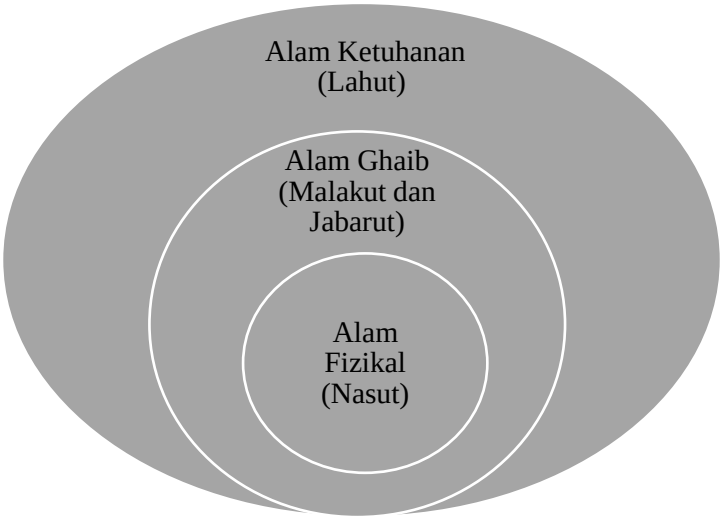
| **Nur Muhammad (Kosmologi tradisional)** | **Model Piawai Teori Letupan (Kosmologi moden)** |
|---|---|
| Fasa 1: Penciptaan Alam Fizikal<br>- Daripada Nur Muhammad tercipta alam Jabarut dan Malakut,. Kemudian, terlahirnya alam fizikal (Cahaya ≠ foton dan graviton) | Fasa 1: Penciptaan Alam Fizikal<br>- Alam Fizikal: Jirim dan anti-jirim (*baryogenesis*), (Cahaya ≠ Inflasi Higgs, Jirim gelap (*dark matter*) dan lain-lain). |
| Fasa 2: Kejadian Galaksi<br>- Ad-Dukhan (asap) | Fasa 2: Kejadian Galaksi<br>- Proses nukleosintesis |
| Fasa 3: Evolusi Alam Semesta (makrokosmos) - Terjadinya sistem planet termasuk bumi. | Fasa 3: Evolusi Alam Semesta (makrokosmos) - Wujudnya planet luar suria (*exoplanet*) |

**Fasa 1: Penciptaan Alam Fizikal**

Secara umumnya, konsep Nur Muhammad yang terkandung di dalam Martabat tujuh ini diasaskan oleh Ibnu ‘Arabi (Khudori 2004). Martabat Tujuh menurut Ibnu Arabi merujuk kepada penjelasan yang memudahkan pemahaman tentang Keesaan Allah melalui tujuh martabat iaitu Ahadiyyah (monisme), Wahdah (kesatuan), Wahidiyyah (Alam), Alam Arwah (kosmos), Alam Mithal (Alam), Alam Ajsam (Antropomorfisme), dan `Alam Insan (makhluk) (Amin Che Ahmat 2017; Abdillah 2001; Ibrahim 1998;2003). Manakala dalam kejadian alam semesta menurut ulama sufi Melayu pula memberikan pendapat bahawa alam semesta terdiri daripada empat dimensi alam iaitu: alam Jabarut, alam Malakut, alam Mithal dan alam ajsam. Manakala alam Jabarut (*Nur*) mengandungi tiga formasi, iaitu Formasi Ahadiyyah, Formasi Wahdah dan Formasi Wahidiyyah (Mohd Syukri Yeoh Abdullah 2006). Hal ini disokong oleh pandangan Syed Muhammad Naguib al-Attas (1963) bahawa falsafah kejadian alam semesta para ulama Melayu adalah hasil dalam mengekpresikan fahaman sufi Ibn Arabi. Oleh itu, berdasarkan kedua-dua perspektif sufi tersebut, istilah martabat juga boleh disinonimkan dengan dimensi alam semesta.

Dimensi atau formasi alam semesta sufi secara umumnya terdiri daripada tiga peringkat alam Ketuhanan, alam ghaib dan alam fizikal. Alam Ketuhanan merujuk kepada dimensi alam cahaya Ketuhanan (An-Nur 35). Ketiga-tiga alam tersebut memiliki perbezaan pandangan dalam kalangan ulama kerana pelbagai pengaruh tamadun Islam ke Alam Melayu (Mohd Syukri Yeoh Abdullah 2006). Sesetengah ulama ada yang berpandangan mengenai konsep alam iaitu alam Jabarut sebagai alam nur (alam Ketuhanan), alam Malakut sebagai alam Arwah (alam ghaib), alam Mithal sebagai perwujudan gambaran (alam ghaib) dan alam Ajsam sebagai alam jasad (alam fizikal) dalam memahami kosmologi ini (Syed Muhammad Naguib al-Attas 1990; Ibn Arabi 1994;

Abd. Al-Qadir t.th.). Namun, untuk memahami kajian kosmologi ini, konsep alam ini dirumuskan dengan menggunakan pandangan umum iaitu alam Lahut sebagai alam Ketuhanan, alam Jabarut (Mithal), Malakut (Ajsam) sebagai alam ghaib dan alam Nasut yang tercipta daripada alam Malakut sebagai alam fizikal, digambarkan dalam Rajah 1 (Shahidan 2016; 2017). Berdasarkan alam tersebut, cara pandang terhadap setiap alam tersebut berbeza-beza iaitu alam Ketuhanan dengan pandangan *sir*, alam ghaib dengan pandangan *qalb* dan alam fizikal dengan pandangan *shahadah* (Shahidan 2016). Justeru, perbentukan alam fizikal dalam kosmologi *Nur Muhammad* berasal dari alam Ketuhanan dan membentuk alam ghaib dan alam fizikal.




Rajah 1

Dalam fasa pertama, perbentukan alam fizikal dalam kosmologi *Nur Muhammad* dan teori letupan besar (*big bang*) bersifat paralelisme. Hal ini kerana teori letupan besar hanya boleh dicerap dan bermula di alam fizikal, tiada di alam-alam lain. Umat Islam percaya bahawa tidak semuanya bersifat fizikal. Oleh kerana alam semesta ini bermula dari tidak ada, yang mesti ada ialah kekuatan pra-semesta (alam) tersembunyi yang berasal dari Tuhan dan itulah Cahaya Muhammad (Shahidan 2016; 2017). Dalam hal ini, letupan besar ini merupakan 'ontologi kilat' yang menangkap inti dari 'Kuasa Allah yang tersembunyi' yang nyata (*tajalli*) dari dunia yang ghaib kepada dunia fizikal. '*Asalat al-wujud*' atau '*gradation of being*' merupakan dalam bentuk *tajalli* daripada alam yang paling kompleks menuju kepada alam yang paling mudah iaitu dari dunia Lahut ke Jabarut, kemudian Malakut ke Nasut (jasmani/fizikal) yang mana ia juga merupakan sinopsis sebelum proses dalam Letupan Besar (Shahidan 2017). Oleh itu, keselarian atau paralelisme dilihat secara jelas di antara kedua-dua konsep dan teori tersebut.

Untuk memahami proses letupan besar, perkara asas yang perlu dijelaskan ialah alam semesta ini dikelilingi medan Higgs boson[149] (Onyisi 2012). Tanpa medan Higgs, semua benda di alam semesta ini tiada jisim. Dengan interaksi Higgs, semua jirim hidup atau tidak hidup akan mempunyai jisim (Strassler 2012). Oleh kerana itu, Higgs boson dikenali sebagai 'zarah Tuhan' (Lederman & Christopher 2013). Walau bagaimanapun, zarah cahaya yang dikenali sebagai foton dan graviton berbeza dengan zarah lain kerana tidak berinteraksi dengan Higgs boson (Strassler 2012). Oleh kerana itu juga, foton dan graviton tidak mempunyai jirim. Hal ini menyokong pandangan bahawa semua makhluk termasuk manusia adalah bersifat dengan cahaya, yang mana cahaya ini berasal daripada *Nur Muhammad* iaitu penciptaan makhluk terawal. Meskipun demikian, sifat cahaya pada manusia hilang sebaik sahaja ada jisim. Keamatan cahaya pada makhluk-makhluk di alam semesta ini berbeza mengikut tahap masing-masing (Abdullah 2014). Dengan itu, benarlah cahaya di sini tidak sama dengan foton dan graviton (cahaya $\neq$ foton dan graviton sebagaimana dalam Jadual 1).

Semasa perbentukan awal alam semesta dalam teori letupan besar, proses fizikal hipotesis yang dikenali sebagai bariogenesis berlaku untuk menghasilkan lebih banyak jisim daripada antijisim. Proses ini menghasilkan asimetri barionik iaitu ketidakseimbangan bahan (barion) dan antimatter (antibarion) dalam alam semesta yang diamati (Dolgov 1997; Riotto 1998). Alam semesta terisi secara homogeni[150] dan isotropik dengan ketumpatan tenaga yang sangat tinggi, suhu dan tekanan yang besar serta sangat berkembang pesat dan menyejukan. Dalam proses pengembangan kira-kira $10^{-37}$, fasa peralihan menyebabkan inflasi kosmik, di mana alam semesta meningkat secara eksponen dan ketumpatan masa turun naik yang berlaku kerana prinsip ketidakpastian telah diperkuatkan ke dalam satu titik yang kemudiannya membentuk struktur berskala besar alam semesta (Guth 1988; Rubio 2018). Selepas inflasi berhenti, pemanasan semula berlaku sehingga alam semesta memperoleh suhu yang diperlukan untuk pengeluaran plasma kuark-gluon serta semua zarah asas lainnya (Schewe 2005). Suhu yang sangat tinggi sehingga gerakan rawak zarah berada pada kelajuan relativistik, dan pasangan zarah-antipartikel bagi semua jenis zarah terus dicipta dan dimusnahkan dalam perlanggaran. (*Discovery Science* 2014). Pada satu ketika, tindak balas yang dipanggil bariogenesis ini melanggar bilangan barion yang berada dalam pemuliharaan, yang menyebabkan lebihan kuark dan lepton daripada antikuark dan antilepton dari urutan satu bahagian dalam 30 juta (Kolb & Turner 1988). Hal ini mengakibatkan lebihan bahan jisim daripada antijirim di alam semesta.

[149] Higgs boson adalah zarah asas ditemui oleh seorang ahli Fizik iaitu Peter Higgs (1964) bersama enam saintis lain.

[150] Homogen bermaksud terdiri daripada bahagian-bahagian atau unsur-unsur yang sama jenis. Isotropik iaitu objek atau bahan yang mempunyai sifat fizikal atau nilai (magnitud) yang sama apabila diukur dalam arah yang berbeza.

**Fasa 2: Kejadian Galaksi**

Permulaan kejadian galaksi-galaksi dan bintang-bintang menurut Al-Quran ialah terdiri daripada asap dan kabus (Al-Baqarah 29; Fussilat 11; Al-Waqi'ah 43). Allah (s.w.t) memanggil 'asap' sebagaimana firmanNya;
Kemudian Dia menunjukkan kehendakNya ke arah (bahan-bahan) langit sedang langit itu masih berupa asap; lalu Dia berfirman kepadanya dan kepada bumi: Turutlah kamu berdua akan perintahKu, samada dengan sukarela atau dengan paksa! Keduanya menjawab: Kami berdua sedia menurut patuh dengan sukarela (Fussilat: 11).

Dialah (Allah) yang menjadikan untuk kamu segala yang ada di bumi, kemudian Dia menuju dengan kehendakNya ke arah (bahan-bahan) langit, lalu dijadikannya tujuh langit dengan sempurna dan Dia Maha Mengetahui akan tiap-tiap sesuatu (Al-Baqarah: 29).
Serta naungan dari asap hitam (Al-Waqi'ah: 43).

Hal ini menunjukan asal usul alam semesta ini bermula dengan kabus dan asap. Apabila nukleus atom mula terbentuk, proses bariogenesis di fasa 1 diikuti oleh proses sintesis nuklear letupan besar. Secara umumnya, proses ini merupakan pembentukan unsur-unsur kimia dalam perut bintang yang mana memerlukan teori fizik tenaga tinggi (Shahidan 2015). Proses ini ialah satu proses yang menghasilkan atom nukleus yang baru daripada nukleon-nukleon (terdiri daripada proton dan neutron) yang sedia ada. Dalam tiga minit selepas letupan besar, nukleus-nukleus pertama dihasilkan. Dalam waktu yang sama, hidrogen dan helium terhasil dengan nisbah yang tertentu, kemudiannya membentuk bintang-bintang terawal. Hidrogen membakar serta membentuk helium pada teras bintang (Micheal Zelik 2002). Komposisi bagi semua bintang adalah hampir sama iaitu didominasi oleh 90% hidrogen, 10% helium dan 0.1% unsur-unsur berat yang lain seperti besi dan nikel (A>57) (Kaler 1989). Bintang yang memiliki jisim yang lebih berat daripada jisim matahari akan meletup menjadi supernova. Manakala sisa supernova yang disingkirkan daripada letupan sejumlah besar gas dan debu ke ruang angkasa pula menghasilkan lohong hitam atau bintang neuron bergantung pada jumlah jisim pada teras bintang yang asal (Osama Ali Khader 2005).

Pada awal kurun ke 20, Chamberlain Moulton mengemukakan teorinya bahawa sistem suria pada permulaannya berupa kabus berpilin yang terdiri daripada jirim-jirim padat yang dingin. Jirim-jirim menjadi panas dan berputar-putar akibat daripada perlanggaran sesama sendiri dan kemudiannya bergabung membentuk planet-planet disebabkan oleh tarikan graviti (Fairbridge & Hetherington 1997). Selain itu, teori letupan besar juga diperkenalkan pada kurun yang sama. Teori ini bermula dari satu letupan besar oleh satu jisim yang mampat. Daripada serpihan jisim itu, akhirnya wujudnya planet, galaksi, dan semua benda di alam ini (Kragh 1996). Pada

pertengahan kurun ke 20 pula, teori Kant-Laplace[151] menyatakan bahawa gas atau kabus pada awalnya berkumpul membentuk bola raksasa yang sangat panas. Apabila bola ini menjadi dingin dan mengecut, putarannya menjadi lebih cepat pada pusatnya, kemudiannya mengecut serta membentuk planet-planet dan matahari (Gars 2011). Namun, berdasarkan ketiga-tiga teori yang disebut, teori letupan besar dianggap teori sains moden yang relevan kerana terdapat bukti yang paling sahih dan ramai penyokongnya.

**Fasa 3: Evolusi Alam Semesta (makrokosmos)**

Daripada asap dan kabus yang melalui pelbagai proses yang dibincangkan dalam teori letupan besar, alam semesta (makrokosmos) terus berevolusi membentuk galaksi-galaksi dan planet-planet termasuk bumi. Fasa ini bermula 300,000 tahun sehingga lebih kurang 1 bilion tahun selepas letupan besar. Pada peringkat ini, percantuman gas-gas hidrogen dan helium disebabkan oleh tarikan graviti melahirkan gumpalan-gumpalan raksasa. Daripada gumpalan-gumpalan asap kemudian lahirlah galaksi, manakala gumpulan-gumpalan yang kecil membentuk bintang-bintang (Aus Saqafi 2009).

Firman Allah (s.w.t) dalam surah Al-Anbiyaa'30;

Dan apakah orang-orang yang ingkar tidak mengetahui bahawasanya langit dan bumi itu kedua-duanya dahulu adalah suatu yang padu, kemudian Kami pisahkan antara kedua-keduanya. Dan daripada air Kami jadikan segala sesuatu yang hidup. Maka mengapakah mereka tiada juga beriman?

Berdasarkan ayat Al-Quran ini, perkataan arab '*ratq*' membawa maksud menyatukan, memadukan atau menggabungkan unsur-unsur dalam menjadikan satu entiti tunggal yang homogen. Kata akar bagi perkataan arab ini juga memberi makna memecahkan atau memisahkan. Jika istilah ini diluaskan maknanya, pecahan atau pemisahan ini melibatkan proses serakan hamburan sebagaimana keadaan taburan bintang-bintang yang terdapat di langit atau dengan cara letupan. Pemisahan berlaku secara sistematik untuk menghasilkan hukum-hukum fizikal dan peningkatan jirim Seterusnya, keseluruhan alam semesta, langit dan bumi tercantum di dalam satu unit. (Aus Saqafi 2009).

Pada fasa perkembangan alam semesta (makrokosmos) ini seterusnya membentuk bumi dan atmosfera. Evolusi ini bermula lebih kurang 9 bilion tahun selepas letupan besar iaitu 4.5 bilion tahun dahulu. Kemudian, lebih kurang 3.5 bilion tahun yang lepas lahirlah permulaan hidupan di atas bumi (Parker 1993). Penukaran bahan-bahan mentah seperti hidrogen dan helium kepada planet dan bintang berlaku sebaik sahaja perbentukan planet-planet dan bintang-bintang

[151] Hipotesis asal bagi permulaan sistem suria dicadangkan oleh Kant (1755) yang pertama dan kemudiannya oleh Laplace (1796).

bermula. Selain galaksi bima sakti yang terkandung banyak bintang dan planet termasuk bumi, terdapat banyak galaksi yang mengandungi bintang, planet dan lain-lain yang tidak terhitung jumlahnya (Aus Saqafi 2009). Planet yang terletak di luar sistem suria yang mengorbit bintang selain Matahari ini dikenali sebagai planet luar suria (*exoplanet*). Terdapat 3,851 planet luar suria, 2871 sistem planet, dan 636 sistem planet berganda telah dikenalpasti sehingga akhir September 2018 (*Interactive Extra-solar Planets Catalog*).

**Perbincangan dan Kesimpulan**

Idea-idea mengenai kosmologi cahaya sama ada dalam fahaman *Nur Muhammad* ataupun teori letupan besar terus berkembang seiring dengan zaman dan wilayah geografi. Namun, kedua-dua konsep ataupun teori ini jarang digandingkan bersama melalui kajian perbandingan. Konsep Nur Muhammad sering dibahaskan dalam ilmu kesufian Islam, manakala teori letupan besar pula dibincangkan dalam konteks kosmologi sains yang mana telah diterima oleh sesetengah sarjana Islam serta selari dengan Al-Quran. Oleh itu, jika kedua-dua aspek ini digabungkan, agama Islam secara tidak langsung dapat memperluas pengetahuan yang dicakup oleh rasional manusia dan kaedah sains. Hasilnya kaedah ini membawa kepada pengenalan dengan Allah (s.w.t) dan Nabi Muhammad (s.a.w) yang merangkumi alam ketuhanan dan alam ghaib. Nilai kerohanian sewajarnya perlu ada dalam bidang keilmuan sains dan teknologi dalam memahami agama Islam yang syumul melalui pendekatan logik akal.

Kajian ini sekali gus menggarapkan kepentingan terhadap pemahaman konsep *Nur Muhammad* dalam sains kemanusiaan. Manusia pada hakikatnya tidak mampu untuk menampung cahaya Ketuhanan melainkan dengan suatu perantaraan kerana keamatan cahayaNya yang amat tinggi. Perantaraan ini adalah cahaya Baginda Nabi Muhammad (s.a.w). Hal ini sama seperti cahaya matahari yang menggunakan perantaraan bulan untuk memantulkan cahayanya ke bumi pada waktu malam. Cahaya matahari tidak boleh memantulkan cahayanya secara terus kepada bumi kerana tingginya keamatan dan kuasanya. Begitu juga manusia yang berada dalam kegelapan memerlukan memerlukan Baginda Nabi (s.a.w) sebagai wasilah untuk mendapatkan keredhaan Allah (s.w.t).

Selain itu, manusia akan melihat prinsip *innalillahi wainna ilaihi rajiun* ini bukan sahaja memainkan peranan terhadap manusia (mikrokosmos), malahan terhadap alam semesta (makrokosmos). Dalam kajian ini, evolusi kejadian alam semesta dilihat selepas melalui dua fasa iaitu fasa penciptaan alam fizikal dan fasa kejadian galaksi. Fasa-fasa ini dibandingkan dalam perspektif sufi dan kosmologi sains, tetapi tidak dilihat dalam aspek ilmu kalam.

## Rujukan

Abbas Kharabi Masouleh & Mohd ZuhdiMarsuki Saeideh Sayar. 2014. Survey ofmulla sadra's interdisciplinary approach to ontological and epistemological issues. *World Applied Sciences Journal 30 (Innovation Challenges in Multidiciplinary Research Practice)*: 38-42. ISSN 1818-4952. DOI: 10.5829/idosi.wasj.2014.30.icmrp.6

Abd al-Qadir As-Sufi Ad-Darqawi, t.th. *The Hundred Steps*. Norwich: Diwan Press.

Abdillah, A.M. 2001.*Tasawuf Kontemporer Nusantara Integrasi Tasawuf Ibn `Arabi dan Al Ghazali, Ajaran Syekh Hizboel Wathony Mursyid Tarekat Khalwatiyah Akmaliyah*. Jakarta: PT. Ina Publikatama.

Abdullah Mahmud. 2014. Falsafah Iluminasionisme Menurut Shihabuddin Suhrawardi. *SUHUF*. 26 (2): 159-171.

Amin Che Ahmat, Che Zarrina Sa`ari, Nurul Hidayah Aziz & Shahril, Nizam Zulkipli. 2017. An Analysis on Doctrine of Nur Muhammadin Bahr Al-Lahut: A Corelation toMartabat Tujuh (Seven Echelon) *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, 7(11). ISSN: 2222-6990.

Andre, M. 2017. An Alternative to the ΛCDM Model: The Case of Scale Invariance. *The Astrophysical Journal*. 834 (2): 194. arXiv:1701.03964.doi:10.3847/1538 4357/834/2/194. ISSN 0004-637X.

Astier, P., Guy, J., Regnault, N., Pain, R. Aubourg, E. Balam, Basa, D.S., Carlberg, R.G., Fabbro, S., Fouchez, D., Hook, I. M. & et al. 2006. The Supernova Legacy Survey: measurement of Omega (M), Omega (Lambda) and w from the first year data set. *Astronomy & Astrophysics* 447. 31-U31.

Browne, M. (2010). *Chapter 36: de Broglie Waves*. Physics for Engineering and Science (2nd ed.). McGraw Hill/Schaum.ISBN 978-0-07-161399-6.

Christopher, H.T. & Lederman, L. M. 2013. *Beyond the God Particle*. Prometheus Books. ISBN 978-1-6161-4801-0.

Dolgov, A.D. 1997. Baryogenesis, 30 Years After. *Surveys in High Energy Physics*. 13:83–117. arXiv:hep-ph/9707419 Freely accessible [hep-ph].doi:10.1080/01422419808240874.

Fairbridge, R.W. & Hetherington, N.S. 1997. *Chamberlin, thomas chrowder (1843 1928); chamberlin-moulton planetesimal hypothesis*. Chapman & Hall. Encyclopedia of Planetary Science :93-94.

First Second of the Big Bang. How The Universe Works 3. 2014. Discovery Science. Electronic sources: http://www.hddocumentary.com/discoveryscience-how-
The universe-works-series-3-2014-4of9-first-second-of-the-big-bang/

Gars, S. L. 2011. *Kant–Laplace Cosmogonic Hypothesis*. Springer-Verlag Berlin Heidelberg (ed. Muriel Gargaud et al.). Encyclopedia of Astrobiology. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-642-11274-4_843

Guth, A. H. 1998. *The Inflationary Universe: Quest for a New Theory of Cosmic Origins*. Vintage Books. ISBN 978-0-09-995950-2.

Ibn ‘Arabi, Muhyiddin. 1994. *What The Seeker Needs (Essays on Spiritual: The One Alone: Majesty & Beauty*. Translated by Bayrak & Harris. Kuala Lumpur: S. Abdul Majeed & Co.

Ibrahim, A.F.H .2003. *Wahdat al-Wujud dan Penyerapan dengan cara Bathiniyah, in Kebatilan Dalam ajaran Kebatinan*. Kuala Lumpur: Kolej Universiti Islam Malaysia.

Ibrahim, A.F.H.1998. *Martabat Tujuh. Kuala Lumpur*: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia.

Interactive Extra-solar Planets Catalog. The Extrasolar Planets. Encyclopedia.Retrieved 1 September 2018. http://exoplanet.eu/catalog/

James Rich. 2001. *Fundamentals of Cosmology*. Springer-Verlag.

Kaler, J.B. 1989, *Stars and their Spectrum*. United Kingdom: Cambridge University Press, h.10.

Khudori Soleh, A. 2004. *Wacana Baru Filsafat Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Kolb & Turner.1988. *The Early Universe*. Addison-Wesley Publishing Company.

Komatsu, E. 2009. Five-Year Wilkinson Microwave Anisotropy Probe Observations: Cosmological Interpretation. *Astrophysical Journal Supplement*. 180: 330. doi:10.1088/0067-0049/180/2/330.

Komatsu, E., Dunkley, J., Nolta, M. R., Bennett, C. L., Gold, B., Hinshaw, G., Jarosik, N., Larson, D., Limon, M., Page, L., Spergel, D. N., Halpern, M., Hill, R. S., Kogut, A, Meyer, S. S., Tucker, G. S., Weiland, J. L., Wollack, E. & Wright, E. L. 2009. Five Year Wilkinson Microwave Anisotropy Probe Observations: Cosmological Interpretation. *The Astrophysical Journal Supplement* 180 (2): 330-376.

Kragh, H. 1996. *Cosmology and Controversy*. Princeton University Press : 318, 319.ISBN 978-0-691-02623-7.

Kroupa, P., Famaey, B., de Boer, K. S., Dabringhausen, J., Pawlowski, M. S., Boily, C. M., Jerjen, H., Forbes, D., Hensler, G. & Metz, M. 2010. Local-Group tests of dark-matter concordance cosmology. Towards a new paradigm for structure formation. *Astronomy & Astrophysics*. 523, 32. DOI: 10.1051/0004-6361/201014892

Maeder, Andre. 2017. An Alternative to the ΛCDM Model: The Case of Scale Invariance". *The Astrophysical Journal*. 834 (2): 194. arXiv:1701.03964. doi:10.3847/1538 4357/834/2/194. ISSN 0004-637X.

Menegoni, E., Galli, S., Bartlett, J. G., Martins, C. J. A. P. & Melchiorri, A. 2009. New constraints on variations of the fine structure constant from CMB anisotropies, *Physical Review D*. 80 (8). doi:10.1103/PhysRevD.80.087302

Micheal Zeilik. 2002. Astronomy: *The Evolving Universe*, c. 9. Cambrige, United Kingdom: Cambridge University Press, h. 354.

Mohd Shukri Yeoh Abdullah. 2006. Kosmologi dalam Welstanschauung Ulama Sufi Melayu. *Akademika* 67 (Januari): 5-23.

Mohd Solahuddin Shahruddin. 2015. *Konsep kejadian alam menurut Al-Raniri (m.1658m/ 1068h): Analisis kitab Bad’ Khalq Al-Samawat Wa Al-’Ard dari PerspektifPemikiran Islam*. Thesis, Department of Aqidah & Islamic Thought, Academy of Islamic Studies, University of Malaya.

Murtono 2008. Konsep Cahaya dalam Al-Quran dan Sains. *Kaunia*, 4(2), 147-15

Nur Fauzan Ahmad. 2010. *Paham Nur Muhammad dalam Hikayat Nur Muhammad keterkaitannya dengan teks Umdatul Anshab*. Tesis Hasil Penelitian Mandiri. Semarang: Jurusan Sastra Indonesia, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Diponegoro.

Onyisi, P. (23 October 2012). "Higgs boson FAQ". University of Texas ATLAS group. Retrieved 2013-01-08. Electronic sources: https://wikis.utexas.edu/display/utatlas/Higgs+boson+FAQ

Osama Ali Khader. 2005. The Qur'an and The Universe: From The Big Bang to The Big Crunch. *Beirut: Al-Maktabah al-'Asriyyah*, hlm. 689.

Parker, B. R. 1993. *The Vindication of the Big Bang: Breakthroughs and Barriers*, New York: Plenum Press NOVA Science Programming On Air and Online, Public Broadcasting Service (PBS) History of the Universe,

Riotto, A. 1998. *Theories of Baryogenesis*. arXiv:hep-ph/9807454 Freely accessible [hep ph/9807454]. CERN-TH/98-204.

Rubio, J. 2018. *Higgs Inflation*. arXiv:1807.02376v1 [hep-ph]

Schewe, P. 2005. Electronic sources:. https://www.phenix.bnl.gov/WWW/lists/phenix-news l/msg01619.html

Shahidan Radiman 2016. Ringkasan Martabat Tujuh dan Pengamatan Sains. *Etnosains Elemen Tradisi, Pengelasan dan Alternatif*. hlm. 99-107.

Shahidan Radiman 2017. Big Bang Universe From Islamic Viewpoint. *1st International Academic Conference on Islam and Muslim World*, 30-31 December 2017 at Markaz Knowledge City, Kaithapoil, Kozhikode, KL 673001, India

Strassler, M. (12 October 2012). The Higgs FAQ 2.0. ProfMattStrassler.com. Retrieved 2013-01-08. Why do particle physicists care so much about the Higgs particle? Electronic sources: https://profmattstrassler.com/articles-and-posts/the-higgs particle/the-higgs-faq-2-0/

Syed Muhammad Naguib al-Attas. 1963. *Some Aspects of Sufism As Understood Among The Malays*. Singapore: MSRI LTD.

Syed Muhammad Naguib al-Attas. 1990. *On Quiddity And Essence: An Outline of the Basic Islam Metaphysics.* Istac: Kuala Lumpur.

Syihabul Furqon, H. 2014. *Kosmologi Cahaya Al-Ghazali*. Diploma thesis, UIN Sunan Gunung Djati Bandung.

Yaacob Harun. 2001. *Kosmologi Melayu*. Akademi Pengajian Melayu, Universiti Malaya: Kuala Lumpur. hlm. 10-22.

Zwinkles, J. 2015. *Light, Electromagnetic Spectrum*. Springer Science Business Media New York 2015 R. Luo (ed.), Encyclopedia of Color Science and Technology.

# Konsep Integrasi Ilmu Naqli dan Aqli dalam Pembinaan Peradaban Islam

Mahyuddin Hashim*, Adnan Mohamed Yusof, Nurul Asiah Fasehah Muhammad, Noornajihan Ja'afar & Norakyairee Mohd. Raus

*Pengarang perhubungan: mahyuddin@usim.edu.my

[1]*Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia, 71800 Nilai, Negeri Sembilan, MALAYSIA*

**Abstrak**

Peradaban dan tamadun yang dibina pada zaman moden ini adalah berasaskan kepada pengasingan antara ilmu Naqli dan Aqli. Ia adalah kesan daripada pengaruh Barat yang memencilkan ilmu Naqli daripada menjadi rujukan dan panduan dalam kehidupan duniawi yang berasaskan akal. Implikasi kepada pengasingan ini membawa kepada pelbagai gejala sosial dan jenayah. Sejarah telah membuktikan bahawa peradaban Islam yang berasaskan integrasi ilmu Naqli dan Aqli telah berjaya membina keseimbangan antara rohani dan jasmani yang membawa kepada kesejahteraan di dunia dan juga akhirat. Kemunculan tokoh-tokoh ilmuan dan ilmu-ilmu baharu menjadi bukti keberkesanan integrasi antara dua ilmu ini. Justeru, kajian ini adalah untuk mencadangkan konsep integrasi ilmu Naqli dan Aqli dalam pembinaan peradaban Islam. Kajian ini mengguna pakai pendekatan kualitatif iaitu melalui kaedah analisis dokumen. Dapatan kajian ini telah menghasilkan konsep integrasi ilmu Naqli dan Aqli yang memberi solusi kepada pembinaan peradaban sebenar yang berasaskan Islam. Ia diharapkan dapat membangunkan sumber manusia yang seimbang dan menghasilkan nilai kepada negara, ummah dan manusia sejagat.

Kata kunci: Integrasi; Ilmu Naqli; Ilmu Aqli; Peradaban Islam.

© 2018 Diterbitkan oleh HADHARI-UKM.

## Pengenalan

Peradaban dan tamadun yang dibina pada zaman moden ini adalah berasaskan kepada pengasingan antara ilmu Naqli dan Aqli. Ia adalah kesan daripada pengaruh Barat yang memencilkan ilmu Naqli daripada menjadi rujukan dan panduan dalam kehidupan duniawi yang berasaskan akal. Implikasi kepada pengasingan ini membawa kepada pelbagai gejala sosial dan jenayah. Berlandaskan laporan statistik jenayah di Malaysia yang diterbitkan oleh Polis Diraja Malaysia (PDRM), kadar jenayah meningkat secara drastik dari 66 ribu kes pada tahun 1990 hingga 182 ribu kes pada tahun 2000. Tambahan pula, terdapat lebih kurang 210 ribu kes jenayah telah berlaku di sepanjang tahun 2009. Dengan kata lain, terdapat lebih kurang 575 kes jenayah berlaku di Malaysia bagi setiap hari atau lebih kurang 24 kes jenayah bagi setiap satu jam (Tang & Sezali, 2015).

Sejarah telah membuktikan bahawa peradaban Islam yang berasaskan integrasi ilmu Naqli dan Aqli telah berjaya membina keseimbangan antara rohani dan jasmani yang membawa kepada kesejahteraan di dunia dan juga akhirat. Kemunculan tokoh-tokoh ilmuan dan ilmu-ilmu baharu menjadi bukti keberkesanan integrasi antara dua ilmu ini (Ulwan, t.t). Justeru, kajian ini adalah untuk mencadangkan konsep integrasi ilmu Naqli dan Aqli dalam pembinaan peradaban Islam.

**Definisi integrasi ilmu Naqli dan Aqli:**

Definisi Integrasi ilmu Naqli dan Aqli adalah sebagaimana berikut:

- **Integrasi:** Menurut Kamus Dewan Edisi 4, makna 'integrasi' ialah proses mengharmonikan (Dewan Bahasa dan Perpustakaan, 2005). Dalam konteks integrasi ilmu Naqli dan Aqli, ia adalah proses harmoni, gabungan dan paduan antara kedua ilmu tersebut .

- **Ilmu**: Makna ilmu mengikut Kamus Dewan Edisi 4, ialah pengetahuan dlm perkara dunia, akhirat, zahir, batin, dan lain-lain. Berdasarkan makna ini, ilmu dan pengetahuan adalah sama (Dewan Bahasa dan Perpustakaan, 2005).

- **Ilmu Naqli**: Ilmu Naqli ialah ilmu bersumberkan al-Quran dan as-Sunnah seperti akidah, tafsir dan hadis (USIM, 2017).

- **Ilmu Aqli**: Ilmu Aqli ialah ilmu bersumberkan olahan akal manusia seperti falsafah, pengurusan, sains fizik, kimia dan kejuruteraan (USIM, 2017).

Justeru, Integrasi ilmu Naqli dan Aqli ialah penjanaan ilmu baharu Islami melalui proses paduan antara ilmu bersumberkan wahyu dengan ilmu berasaskan akal yang dilihat terpisah akibat fahaman Sekularisme.

**Sejarah hubungan antara ilmu Naqli dan Aqli:**

Islam adalah agama yang lengkap yang mencakupi dalam perkara kehidupan duniawi dan ukhrawi. Para nabi dan rasul yang diutuskan oleh Allah s.w.t. khususnya Nabi Muhammad s.a.w membawa ajaran yang holistik yang menggabungkan antara ilmu Naqli dan Aqli.

*Baitul Hikmah di zaman Kerajaan Abbasiyyah:*

Kesepaduan antara ilmu Naqli dan Aqli dapat dilihat khususnya pada zaman Kerajaan Abbasiyyah. Ketika di bawah pemerintahan Khalifah Harun al-Rashid dan penggantinya al-Ma'mun, ilmu Aqli yang berada di bawah naungan ilmu Naqli telah berkembang pesat apabila tertubuhnya Baitul Hikmah. Baitul Hikmah berfungsi sebagai pusat ilmu dan perpustakaan. Di situ para sarjana sering berkumpul untuk menterjemah dan berdiskusi masalah ilmiah dan saintifik (A.I. Sholihin, 2013).

Hasil daripada kesepaduan antara ilmu Naqli dan Aqli, umat Islam mengecapi zaman kegemilangannya yang hebat. Ia dapat dilihat melalui tokoh-tokoh yang wujud dalam pelbagai bidang ilmu umpamanya:

- **Falsafah** - Ibn Bajah, Ibn Rusyd, Ibn Tufail, Ibn Sina dan lain-lain.

- **Sejarah dan sosiologi** - At-Tobari, al-Masu'udi, Ibn Khaldun, Ibn Hayyan al-Qurtubi, ar-Razi, Ibn al-Khatib, al-Athir dan lain-lain. Ibn Khaldun adalah pengasas kepada ilmu Sosiologi.

- **Geografi pelayaran -** Ar-Razi, Abu Ubaid al-Bakri, al-Idrisi, Ibn Jubir, Ibn Batuta dan lain-lain. Al-Idrisi adalah orang yang pertama yang membina peta 'globe' yang kini masih tersimpan di Muzium Berlin.

- **Astronomi** - Saad bin Arib, Abbas bin Furnas.

- **Kejuruteraan** - Maslamah bin Abdullah al-A'rif, Ibn Haitham dan Muhammad al-Baghdadi

- **Matematik** - Al-Hasan bin al-Haitham, Ibn Sina, al-Khawarizmi dan Ibn al-Banna'.

- **Fizik** - Ibn Haitham.

- **Kimia moden** - Ar-Razi dan Ibn Jabir adalah pengasas kepada ilmu ini.

- **Perubatan -** Az-Zahrawi, Ibn al-Khatib, Abu Bakar ar-Razi dan Ibn Sina.

Umat Islam juga mempunyai tokoh-tokoh yang terkenal dalam bidang perindustrian, pertanian, farmasi, bahasa, kesusteraan dan lain-lain (Ulwan, t.t).

*Pengasingan ilmu Naqli dan Aqli bermula di Barat:*

Berdasarkan sejarah, pengasingan antara ilmu Naqli dan Aqli bermula di negara Barat apabila ilmu Aqli ditolak oleh pihak gereja. Penolakan ini membawa kepada pertembungan di antara ilmu Naqli Kristian dengan ilmu Aqli (Al-Qaradhawi, 1992).

Sejarah pertembungan ini berlaku apabila golongan paderi menganggap bahawa diri mereka berada pada kedudukan yang teratas dalam hiraki masyarakat. Mereka menguasai semua dan tidak ada sesiapa yang lebih tinggi daripada mereka. Tidak ada sesiapa pun yang boleh menghakimi mereka kerana mereka sahaja yang boleh menghakimi orang ramai, tidak sebaliknya (Fauzi N.M, 2016 & Ulwan, t.t).

Pope Gregory XII berkata: "Gereja mempunyai kekuasaan ke atas seluruh alam yang diberikan oleh Tuhan secara langsung. Gereja telah menganugerahkan kekuasaan tersebut kepada para raja dan pemerintah di muka bumi. Pope mempunyai kedudukan yang tiada bandingannya di

dunia ini. Dia yang melantik biskop dan memecatnya. Dia juga mempunyai hak untuk memecat raja kerana dia adalah ketua mereka yang tidak ditanya tentang apa yang dia lakukan" (Ulwan, t.t).

Pada zaman Pope Lancet III, beliau telah mengisytiharkan kemarahannya kepada raja John, Raja England dan kemudian mengisytiharkan perang Salib ke atas England. Beliau telah meminta Raja Perancis, Philip August untuk menyerang England. Raja England akhirnya terpaksa meminta maaf kepada Pope dan Pope telah memaafkannya. Raja England telah memberikan hadiah sebagai tanda tunduk kepada Pope dan bersumpah memberikan ketaatan kepadanya (Ulwan, t.t).

Dakwaan Gereja bahawa ia mempunyai kekuasaan ke atas seluruh alam dan menganugerahkan kekuasaan tersebut kepada para raja serta boleh memecatnya menunjukkan bahawa gereja menguasai masyarakat Barat ketika zaman kegelapan. Ia menjadi faktor kepada kemunduran kerana gereja menggunakan kuasa mereka untuk menolak ilmu Aqli.

*Barat berada dalam zaman kegelapan di bawah kekuasaan gereja:*

Di bawah kekuasaan dan pengaruh gereja, Barat berada dalam zaman kegelapan dan kemunduran. Kejahilan menguasai negara barat pada waktu tersebut walaupun negara Islam pada masa yang sama telah berjaya membina tamadunnya yang hebat.

Stanley Lane Poole (2012) dalam bukunya *The Story of The Moors in Spain* berkata: "Eropah yang tidak tahu membaca dan menulis kaya dengan kejahilan dan kelemahan. Ada pun Andalus membawa kepimpinan ilmu dan bendera pengetahuan di dunia."

Orientalis Belanda, Dozy berkata: "Di setiap tempat di Andalus tidak ada orang yang tidak tahu membaca dan menulis. Ada pun di Eropah, tidak ada orang yang tahu membaca dan menulis sebagai pengetahuan awal kecuali lapisan atasan paderi-paderi" (Ulwan, t.t).

Ibrahim bin Yaakub Al-Israeli At-Tortusi, pengembara Andalus yang hidup pada kurun ke 4 Hijriah menceritakan tentang kaum yang tinggal di Utara Sepanyol bahawa mereka penduduk yang rendah akhlaknya, mereka tidak membasuh dan mandi dalam setahun kecuali sekali atau dua kali sahaja dengan air yang bersih. Mereka tidak membasuh pakaian mereka semenjak ia dipakai sehinggalah ia koyak. Mereka mendakwa bahawa kekotoran daripada peluh mereka memberi kesihatan kepada tubuh mereka" (Ulwan, t.t).

Gustave Le Bon (2013) dalam bukunya *La Civilisation des Arabes*: "Pusat-pusat pengetahuan di Barat adalah menara-menara yang didiami oleh kucing-kucing liar yang berbangga bahawa mereka tidak tahu membaca."

Victor Robinson pula ketika membuat perbandingan antara Tamadun Islam di Andalus dengan keadaan di Eropah berkata: "Eropah berada dalam kegelapan malam selepas terbenamnya matahari tetapi Cordova telah disinari dengan cahaya-cahaya lampu. Eropah kotor tetapi Cordova dibina dengan seribu bilik mandi. Eropah diselubungi dengan kutu tetapi penduduk Cordova adalah lambang kebersihan. Eropah tenggelam dalam becak tetapi Cordova jalan-jalannya berturap

... Golongan bangsawan Eropah tidak mampu menandatangani nama-nama mereka kerana tidak bersekolah tetapi kanak-kanak Arab Cordova pergi ke sekolah" (Ulwan, t.t).

*Pemindahan ilmu Aqli Islam ke Barat:*

Kemajuan yang dinikmati oleh negara-negara Islam hasil integrasi ilmu Naqli dan Aqli telah menyebabkan Barat yang dilanda dengan kejahilan dan kemunduran membuka mata. Mereka mencedok dan mempelajari peradaban dan tamadun yang di bina di negara-negara Islam khususnya Seville, Cordova, Granada, Andalus, Sicily, Baghdad dan lain-lain. Mereka melarikan diri daripada kongkongan gereja untuk belajar di negara-negara Islam (Ulwan, t.t & A.Y. Al-Hasan, 2006).

Doiber, pensyarah di Universiti New York berkata: "Apabila Khilafah Islam berpindah kepada Khalifah al-Makmun pada tahun 813M, Baghdad telah menjadi ibu negara ilmu yang terbesar di dunia. Khalifah telah mengumpulkan kitab-kitab yang tidak terkira banyaknya ... Universiti-universiti Islam adalah terbuka untuk pelajar-pelajar daripada Eropah yang telah melarikan diri daripada negara-negara mereka untuk menuntut ilmu" (Ulwan, t.t).

Sedillot berkata: "Orang Islam pada zaman kurun pertengahan pakar dalam bidang Sains, Falsafah dan Seni. Mereka telah menyebarkannya di mana sahaja mereka letakkan kaki-kaki mereka. Ilmu-ilmu tersebut telah mengalir ke Eropah. Mereka adalah sebab kepada pembangunan dan kemajuan tamadun Eropah" (Ulwan, t.t).

Pemindahan ilmu Aqli daripada negara Islam ke Barat telah menyebabkan mereka mula mengembangkan ilmu tersebut di sana. Kajian dan penyelidikan dilakukan untuk menjana ilmu-ilmu baharu (Ulwan, t.t & A.Y. Al-Hasan, 2006).

*Pertembungan Gereja dengan ilmuan Sains:*

Pemindahan ilmu Aqli daripada negara Islam ke negara Barat telah menimbulkan pertembungan antara gereja dengan ilmuan Sains dan reformis agama. Pertembungan ini berlaku kerana golongan gereja yang berpegang kepada ilmu Naqli Kristian tidak dapat menerima ilmu Aqli yang dianggap bercanggah dengan pegangan mereka apatah lagi ia diambil daripada orang Islam (Ulwan, t.t & Fauzi N.M, 2016).

Akibat daripada pertembungan antara gereja dengan ilmuan Sains dan reformis agama ini, gereja telah menjatuhkan hukuman penjara atau hukuman mati bahkan membakar hidup-hidup mereka yang dikatakan terkeluar daripada ajaran gereja atau pun mendatangkan pandangan ilmiah yang pada pandangan gereja berlawanan dengan ajaran Injil (Ulwan, t.t & Fauzi N.M, 2016).

Pertembungan antara gereja dengan ilmu Aqli di Barat dapat dilihat melalui penolakan gereja terhadap teori Copernicus. Teori ini dikemukakan oleh Nicolous Copernicus (19 Feb 1473-24 Mei 1543) kepada masyarakat Kristian di Eropah yang menyatakan bahawa bumi dan planet lain mengelilingi matahari. Kenyataannya ini berlawanan dengan dakwaan pihak gereja yang

mengatakan bahawa bumi menjadi titik pusat cakerawala. Semua benda yang bertebaran di angkasa mengelilingi bumi (J.W. Draper, 1875 & Fauzi N.M, 2016).

Gereja telah membakar hidup-hidup para ilmuan seumpama Jan Hus, Jerome of Prague, Joan of Arc, Giordano Bruno dan ratusan yang lain lagi. Gereja juga telah menjatuhkan hukuman penjara kepada Abelard, Roger Bacon, Galileo dan ratusan yang lain. Ada antara mereka yang dibuang negeri dan dibakar mayat mereka selepas mati (Ulwan, t.t.).

Galileo Galilei dipenjara kerana menyokong teori Copernicus bahawa matahari adalah pusat alam semesta, bukan bumi sebagaimana dakwaan gereja. Bapa Tommaso Caccini (1574-1648) mengutuk pendapat-pendapat Galileo terhadap pergerakan Bumi dan menganggap pendapatnya sebagai bidaah yang berbahaya dan hampir menyeleweng. Pada tahun 1632, beliau telah dijatuhkan hukuman pengutukan dan dipaksa bersumpah akan meninggalkan fahaman yang dianggap menyeleweng tersebut. Beliau dikurung di Siena atas kesalahannya itu (J.W. Draper, 1875, An-Nadawi, 1965 & Fauzi N.M, 2016).

Roger Bacon (1214 – 1294) juga telah dipenjara ketika hidupnya akibat pertembungan antara gereja dengan ilmu Aqli di Barat. Beliau telah menulis buku Opus Majus (Kerja Besar), Opus Minus (Kerja Kecil), dan Opus Tertium (Kerja Ketiga) secara rahsia kerana terikat dengan larangan undang-undang menerbitkan buku dan risalah tanpa kebenaran. Beliau dipercayai telah dipenjarakan kerana pandangan-pandangan beliau berkenaan doktrin ilmu Astrology. Tidak diketahui berapa lama tempoh dia dipenjarakan (*Baynes, 1878)*.

Antara mangsa pertembungan juga ialah Giordano Bruno (1548 –1600). Pope Clement VIII telah menjatuhkan hukuman bakar sehingga mati terhadap beliau kerana dianggap berpegang kepada ajaran yang terpesong daripada Gereja. Antara sebab beliau dijatuhkan hukuman tersebut kerana menyokong teori Copernicus dalam ilmu Cosmology yang mempercayai bahawa matahari adalah pusat alam cakerawala (J.W. Draper, 1875, An-Nadawi, 1965 & Fauzi N.M, 2016).

Sebahagian ahli sejarah telah menganggarkan bilangan korban hasil pertembungan ini semenjak kurun ke 13 hingga akhir kurun ke 18 tidak kurang daripada 9 juta orang. Gereja bukan sahaja mengambil tindakan kepada ilmuan dan ahli sains ini, bahkan mereka membakar buku-buku mereka supaya orang ramai tidak boleh merujuknya (An-Nadawi, 1965 & Ulwan, t.t.).

*Pertembungan membawa pengasingan antara ilmu Naqli dan Aqli:*

Pertembungan ini akhirnya membawa kepada masyarakat Barat bangkit dan menolak golongan gereja sehingga mengasingkan antara ilmu Naqli Kristian dengan ilmu Aqli sehingga terhasilnya fahaman Sekularisme. Mereka membina tamadun dengan menolak nilai ketuhanan dan berpegang kepada nilai kebendaan semata-mata (An-Nadawi, 1965, Al-Attas, 2000, N. A. Fasehah. 2015).

Fahaman Sekularisme mengikut Kamus Dewan edisi keempat ialah faham (doktrin, pendirian dsb.) yg menolak nilai-nilai keagamaan dlm kehidupan sosial manusia (Dewan Bahasa

dan Perpustakaan, 2005). *Encyclopedia Britannica* pula mentakrifkannya sebagai suatu gerakan sosial yang bertujuan memalingkan manusia daripada mementingkan persoalan akhirat kepada mementingkan kehidupan duniawi semata-mata. Kecenderungan tersebut telah berkembang sepanjang sejarah moden kepada sebuah fahaman sekularisme sebagai gerakan yang menolak agama dan ajaran Kristian.

Mengikut Dr. Yusuf al-Qaradhawi (1992) dalam bukunya *Al-Islam wal Ilmaniyyah*, Sekularisme ialah tiada agama (اللادينية). Tiada agama di sini menurut beliau bukan bermaksud lawan kepada akhirat tetapi ia bermakna lebih khusus iaitu perkara yang tidak ada hubungan dengan agama. Justeru, fahaman Sekularisme adalah fahaman yang menganggap bahawa perkara duniawi tidak mempunyai hubungan dengan agama.

Berdasarkan takrifan di atas, jelas bahawa fahaman Sekularisme menolak agama yang bersumberkan ilmu wahyu dalam kehidupan duniawi yang bersumberkan akal. Fahaman ini telah mengasingkan antara kedua-dua ilmu tersebut. Ilmu berasaskan wahyu telah dipencilkan daripada menjadi rujukan dan panduan dalam kehidupan duniawi yang berasaskan akal.

Justeru, walaupun negara Barat sangat maju melalui ilmu Aqli sebagaimana yang dilihat pada hari ini tetapi kemajuan itu daripada sudut luarannya sahaja, kosong daripada sudut dalamannya. Ia tidak ada nilai ketuhanan dan maknawi insani. Ia telah membawa kehancuran kepada manusia. Kehancuran tersebut boleh dilihat sebagaimana yang berlaku kepada Soviet Union yang berpegang kepada ideologi Komunisme dan Sosialisme, ideologi yang berasaskan kepada ilmu Aqli semata-mata. Barat juga sedang menuju kehancuran melalui ideologi Kapitalisme dan mereka hari ini sedaya upaya cuba untuk mempertahankannya agar tidak terus runtuh (An-Nadawi, 1965 & Al-Qaradhawi, 1992).

Perkara ini diakui sendiri oleh pengkaji Barat seperti Naomi dan Erik (2014) dalam buku mereka, *The Collapse of Western Civilization*:

> *Our historian concludes that a second Dark Age had fallen on Western civilization, in which denial and self-deception, rooted in an ideological fixation on "free" markets, disabled the world's powerful nations in the face of tragedy.*

Walaupun demikian, sebahagian orang Islam masih terpengaruh dengan Barat untuk membina tamadun mereka dengan mengasingkan antara ilmu Naqli dan Aqli. Mereka telah memenjarakan agama Islam dalam masjid sebagaimana Barat memenjarakan agama Kristian dalam gereja. Mereka menjadikan akidah hanya sebagai kepercayaan individu yang tidak boleh mempengaruhi kehidupan seharian. Mereka lupa bahawa umat Islam terdahulu telah meninggalkan legasi kemajuan dan tamadunnya yang hebat dengan mengintegrasikan antara dua ilmu tersebut. Agama Islam telah dijadikan rujukan dalam kehidupan kerana ilmu Naqli Islam

adalah mesra ilmu Aqli, tidak sebagaimana agama Kristian yang dipengaruhi gereja (Al-Qaradhawi, 1992 & Al-Attas, 2000).

**Metodologi**

Kajian ini mengguna pakai pendekatan kualitatif, iaitu menggunakan kaedah analisis dokumen (Thompson, 2002) . Sampel yang digunakan ialah Buku *Maza Khasiral 'aalam fi inhitotil Muslimin* (An-Nadawi, 1965), *Al-Islam wa al-'Ilmaniyyah: Wajhan liwajhin* (Al-Qaradhawi, 1992) dan *Ma'alim al-Hadhoroh fil Islam wa atharuha fi an-Nahdhah al-Urubbiyyah* (Ulwan, t.t).

Buku *Maza Khasiral 'aalam fi inhitotil Muslimin* (An-Nadawi, 1965) membicarakan tentang zaman sebelum kedatangan Islam, zaman Islam, zaman Eropah dan zaman kebangkitan alam islami. Buku *Al-Islam wa al-'Ilmaniyyah: Wajhan liwajhin* (Al-Qaradhawi, 1992) pula merupakan tulisan yang melihat secara khusus kepada fahaman Sekularisme dan kesannya. Selain itu ia memaparkan pertentangan di antara Islam dan fahaman Sekularisme. Buku *Ma'alim al-Hadhoroh fil Islam wa atharuha fi an-Nahdhah al-Urubbiyyah* (Ulwan, t.t) mengungkap tentang peradaban Islam, kunci dan kesannya sehingga pemindahannya ke Barat.

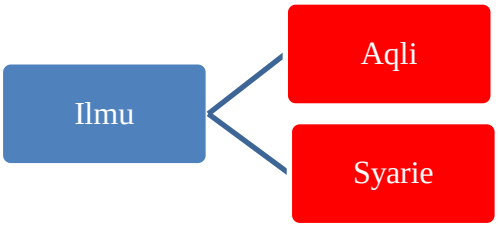
Ketiga-tiga buku ini dipilih sebagai sampel kajian bagi memahami sejarah peradaban Islam dan pengasingan antara ilmu Naqli dan Aqli akibat fahaman Sekularisme. Ia juga bertujuan untuk melihat sejauh mana pertentangan Sekularisme dengan Islam serta kesannya terhadap masyarakat.

**Hasil dan perbincangan:**

Kerangka konsep integrasi ilmu Naqli dan Aqli dalam pembinaan peradaban Islam adalah berdasarkan pandangan Imam Ghazali (2014) dalam kitab Ihya' Ulumuddin. Beliau berkata:

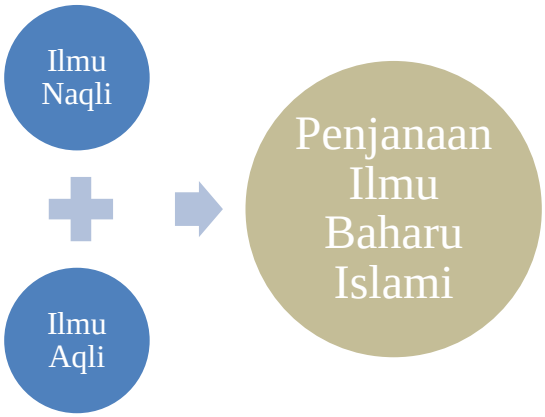
> "الداعي إلى محض التقليد مع عزل العقل الكلية جاهل، والمكتفي بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور. فإياك أن تكون من أحد الفريقين، وكن جامعا بين الأصلين."
>
> "*Seseorang yang menyeru kepada taklid semata-mata dengan* ***mengasingkan akal*** *(ilmu Aqli) secara keseluruhan adalah seorang yang jahil. Seseorang yang* ***berpada dengan akal (ilmu Aqli)*** *semata-mata pula* ***tanpa cahaya al-Quran dan as-Sunnah (ilmu Naqli)*** *adalah seorang yang tertipu. Berhati-hatilah daripada menjadi salah satu daripadanya. Jadilah kamu orang yang* ***mengintegrasikan*** *di antara dua perkara tersebut."*

Imam Ghazali (2014) telah membahagikan ilmu kepada Aqli dan Syarie.




Rajah 1: Klasifikasi ilmu Imam Ghazali

Klasifikasi ilmu Imam Ghazali di atas diadaptasi bagi membentuk kerangka konsep integrasi Ilmu Naqli dan Aqli bersandarkan tujahan USIM sebagaimana di bawah:

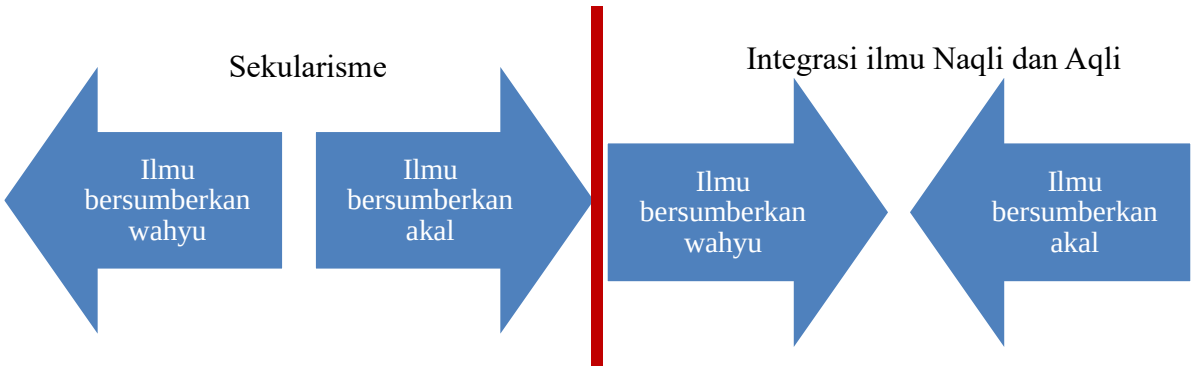



Rajah 2: Kerangka konsep integrasi ilmu Naqli dan Aqli

*Konsep integrasi ilmu Naqli dan Aqli solusi kesilapan Sekularisme:*

Konsep integrasi ilmu Naqli dan Aqli adalah untuk menggabungkan antara ilmu bersumberkan wahyu dengan ilmu bersumberkan akal yang dilihat terpisah oleh fahaman Sekularisme. Ia merupakan solusi dan penyelesaian kepada pemisahan dan pengasingan antara kedua ilmu tersebut oleh fahaman Sekularisme.

Tuntasnya, pemahaman terhadap konsep integrasi, maksud ilmu Naqli dan ilmu Aqli mesti bertitik tolak daripada kesedaran untuk menggabungkan antara kedua-dua ilmu tersebut yang dilihat terpisah oleh Barat dan golongan Sekular bahkan sebahagian umat Islam.




Rajah 3: Integrasi ilmu Naqli dan Aqli solusi penyelesaian kesilapan Sekularisme

*Tidak ada dikotomi antara ilmu Naqli dan Aqli dalam Islam:*

Secara teorinya dalam Islam tidak ada pemisahan dan dikotomi antara ilmu Naqli dan ilmu Aqli. Kedua-dua ilmu tersebut adalah satu kerana dalam ilmu Naqli terdapat ilmu Aqli dan ilmu Aqli pula adalah berakar daripada ilmu Naqli. Tidak ada pertembungan di antara kedua-duanya. (An-Nadawi, 1965 & Al-Qaradhawi, 1992).

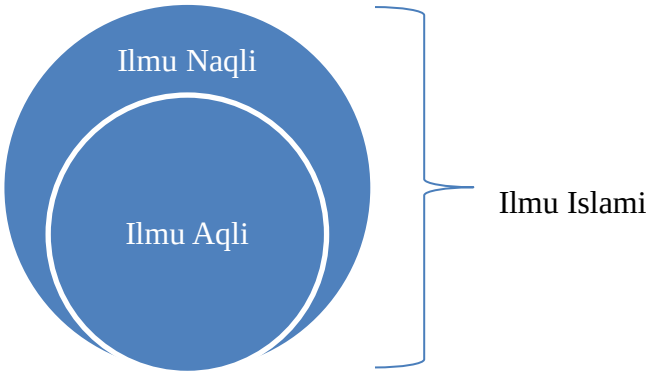
Secara realitinya, dikotomi ilmu berlaku akibat daripada fahaman Sekularisme yang tersebar dalam masyarakat hari ini yang berpegang bahawa kedua-dua ilmu tersebut adalah terpisah. Ia adalah bercanggah dengan Islam (An-Nadawi, 1965 & Al-Qaradhawi, 1992).

Dikotomi ilmu yang berlaku ini boleh dilihat contohnya melalui kajian dan penyelidikan yang dibuat oleh ahli sains kini. Mereka melakukan kajian dan penyelidikan dalam keadaan bergantung kepada akal semata-mata tanpa ingin merujuk kepada ilmu Naqli. Ini kerana mereka menganggap ilmu Naqli tidak mempunyai hubungan dengan kajian mereka. Kesannya terdapat kajian-kajian yang menghasilkan penemuan-penemuan yang terkeluar daripada batas agama dan *maqasid syar'iyyah* seperti teori Darwin, teori-teori dalam sistem Kapitalisme, Sosialisme dan lain-lain (An-Nadawi, 1965 & Al-Qaradhawi, 1992).

Begitu juga kita lihat dalam masyarakat hari ini yang memisahkan antara pendidikan aliran agama dengan pendidikan aliran akademik (sekular) sehingga tertubuhnya sekolah-sekolah yang mengasingkan antara kedua-dua aliran tersebut. Selain itu, mata pelajaran pendidikan Islam dilihat dari perspektif yang begitu sempit serta tiada kepentingannya untuk disepadukan dalam mata pelajaran yang lain (Zetty, 2016).

Kesimpulannya, secara teorinya tidak dinafikan bahawa tidak ada pengasingan dan dikotomi antara ilmu Naqli dan Aqli tetapi realitinya hari ini berlakunya pengasingan antara kedua ilmu tersebut akibat fahaman Sekularisme yang yang berakar dalam masyarakat. Justeru, konsep integrasi Ilmu Naqli dan Aqli ini adalah sebagai solusi terhadap pengasingan tersebut bagi

menghapuskan dikotomi antara kedua-dua ilmu ini. Konsep ini ditampilkan sebagai usaha dan agenda menyelesaikan masalah ummah sehingga berlakunya pelbagai gejala dan keruntuhan dalam sistem hidup manusia.




Rajah 2: Secara teori tiada dikotomi Ilmu dalam Islam

***Perbezaan antara integrasi ilmu Naqli dan Aqli dengan Islamisasi:***

Bagi memahami perbezaan antara Integrasi Ilmu Naqli dan Aqli dengan Islamisasi, adalah sangat penting untuk kita memahami terlebih dahulu makna Islamisasi. Terdapat keterangan yang jelas dalam buku IIUM Policies & Guidelines on Islamisation (CENTRIS, 2013) berkenaan dengan Islamisasi dan kaitannya dengan *Islamicisation* sebagaimana berikut:

> *Although the phrase "Islamisation of human knowledge" is in the Constitution, it does not exclude the use of another word, "Islamicisation" to refer to the same mission. The word "Islamicisation" is derived from the adjective "Islamic" while the word "Islamisation" is derived from the verb "Islamise". To "Islamicise" is to make something "Islamic" which means, among others, to be in accordance, in harmony or agreeable with the values and norms of Islam, even if it is the product or the practice of non-Muslim people, cultures, societies, systems or civilisations.*
>
> *The verb "to Islamise" originally implies "to convert to Islam", hence "Islamisation" used to refer to the process of conversion to Islam. It is not surprising that some people perceive "Islamisation of human knowledge" as a process of conversion of human knowledge to Islam. While the phrase "Islamicisation of human knowledge" may be understood to be similar to "Islamisation of human knowledge", it has connotation of inclusivity from the adjective "Islamic" which has a variety of meanings, one of which is the readiness and the openness to recognise, to acknowledge, to adopt or to accept anything produced, practised by or originating from non-Muslim traditions, cultures, societies, systems or institutions which is considered to be in harmony with or not opposed to the worldview, principles, values and norms of Islam.*

> *Hence the phrase "Islamicisation of human knowledge" has cropped up in I.I.U.M in the last several years to convey that sense of inclusivity. One may therefore use it in preference to the terminology used in the Constitution without making any judgement as to which one is "right" or "wrong". No dogmatic assertion is implied in the usage of either of two terms. Therefore, in this document, the word "Islamicisation" is also used side by side with "Islamisation". It should also be made clear that neither "Islamisation" nor "Islamicisation" implies the desire to convert non-Muslims to Islam or to impose the beliefs, worldview, systems, perspectives, values and norms of Islam upon non-Muslims. The terminology emphasises the necessity of Muslims to live, work and act in accordance with the Aqidah (creed), the Shariah (Devine Way) and Akhlaq (ethics) of Islam, to achive the goals of "al-hasanah fi al-dunya (wellbeing in this world) and "al-hasanah fi al-Akhirah" (wellbeing in the Hereafter).*

Berdasarkan keterangan di atas, jelas bahawa Islamisasi berkait dengan apa yang dihasil, diamal oleh atau berasal daripada orang bukan Islam. Ia boleh diterima selepas disaring agar selari dengan Islam. Contohnya sistem demokrasi, walaupun ia datang daripada Barat iaitu daripada orang bukan Islam, ia diterima dan boleh diamalkan di kalangan orang Islam kerana ia tidak bercanggah dengan *worldview*, prinsip, nilai dan norma-norma Islam.

Ada pun Integrasi ilmu Naqli dan Aqli, ia tidak tertumpu kepada apa yang dihasil, diamal oleh atau berasal daripada orang bukan Islam sahaja bahkan juga daripada orang Islam. Setiap perkara yang terhasil daripada akal yang selari dengan Islam sama ada daripada orang Islam atau bukan Islam akan diintegrasikan dengan ilmu Naqli sehingga ia menjadi ilmu baharu Islami. Ia berteraskan kepada sumber dan metodologi ilmu yang selari dengan kerangka ajaran Islam.

Contohnya ilmu Sosiologi yang diasaskan oleh Ibn Khaldun adalah ilmu hasil pemikiran akal dan selari dengan Islam. Begitu juga ilmu kewangan Islam yang terhasil daripada kajian akal terhadap Quran dan Hadis. Walaupun ilmu-ilmu ini bukan lahir daripada Barat atau daripada orang bukan Islam, ia tidak terkeluar daripada tujahan integrasi Ilmu Naqli dan Aqli.

## Kesimpulan

Kesimpulannya, konsep integrasi ilmu Naqli dan Aqli ini adalah solusi penyelesaian terhadap kesilapan fahaman Sekularisme. Dapatan kajan ini memberi implikasi kepada usaha untuk membina peradaban Islam.

## Penghargaan

Kumpulan penulis mengucapkan ribuan terima kasih dan penghargaan kepada Universiti Sains Islam Malaysia yang telah menyediakan Geran Penyelidikan USIM (Kod Projek: PPP/USG-0116/FPQS/30/12516).

**Rujukan**

1. Jurnal

Tang, C.F & Sezali. 2015. Penentu Makroekonomi Kadar Jenayah di Malaysia. *Jurnal Ekonomi Malaysia* 49(2): 53 – 60

Fauzi N.M. 2016. Descartes dan Kerasionalan Kewujudan di dalam "A Discourse On The Method". *Jurnal Peradaban*, Jil. 9, 73-82

2. Buku

A.I. Sholihin. 2013. *Buku Pintar Ekonomi Syariah.* Indonesia: Gramedia Pustaka Utama.

A.Y. Al-Hasan. 2006. *Transfer of Islamic Science to the West.* Manchester: FSTC Limited.

Al-Attas, Mohd Naquib. 2000. *Mudakhalat falsafiyyah fi al-Islam wa al-a'lmaniyyah.* Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization. Penterjemah: Muhammad at-Tohir al-Misawi

Al-Ghazali, Abu Hamid. 2014. *Ihya' 'Ulum al-Din*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.

Al-Qaradhawi, Yusuf. 1992. *Al-Islam wal Ilmaniyyah; wajhan liwajhin.* Beirut: Muassasah Risalah.

An-Nadawi, Abul Hasan. 1965. *Maza khasiral al-'aalam bi inhitotil muslimin.* Beirut: Darul Kutub al-'Arabi.

*Baynes, T.S., ed. 1878. "*Roger Bacon*", Encyclopædia Britannica, **3** (9th ed.), New York: Charles Scribner's Sons.*

Center for Islamisation (CENTRIS). 2013. *IIUM Policies & Guidelines on Islamisation*, Kuala Lumpur.

Dewan Bahasa dan Pustaka. 2005. *Kamus Dewan edisi ke-4*, Kuala Lumpur.

Gustave Le Bon. 2013. *La Civilisation des Arabes*, Kaherah: Muassasah Hindawi litta'lim wa at-thaqafah. Diterjemah oleh: Adil Za'iter dengan tajuk: Hadharatul Arab.

J.W. Draper. 1875. *History of the conflict between religion and science.* New York: D. Appleton and company.

Naomi & Erik. 2014. *The Collapse of Western Civilization*: *A View from the Future*, New York: Columbia University Press.

Stanley Lane Poole (2012) *The Story of The Moors in Spain*, Kaherah, Kalimat Arabiyyah littarjamah wan Nasyr. Diterjemah oleh: Ali al-Jarim Bek dengan tajuk: Qissatul arab fi Isbania.

Thompson, A. R. 2002. *Qualitative Research Methods in Mental Health and Psychotherapy: A Guide for Students and Practitioners.* United Kingdom: Wiley

Ulwan, Abdullah Naseh (t.t), *Ma'alim al-Hadhoroh fil Islam wa atharuha fi an-Nahdhah al-Urubbiyyah*, Kaherah: Darus Salam.

Universiti Sains Islam Malaysia. 2017. *Merintis Kampus Barakah*, Bandar Baru Nilai: Pusat Perancangan Korporat dan Pengurusan Kualiti (PPKPK).

3. Tesis

N. A. Fasehah. 2015. *Pengaruh tahap kepercayaan epistemologi Islam dan tahap konsep kendiri terhadap tahap amalan pengajaran guru pendidikan Islam.* Tesis Ph.D. Fakulti Pendidikan, Universiti Kebangsaan Malaysia.

Zetty N. R. 2016. *Amalan Pengintegrasian Ilmu Sains Dan Al-Quran Dalam Pengajaran Pendidikan Islam Di Maahad Tahfiz Sains Negeri Selangor*. Tesis Ph.D. Fakulti Pendidikan, Universiti Kebangsaan Malaysia.

# Pengurusan Risiko Pembiayaan Pembangunan Aset Wakaf Korporat: Sorotan Literatur

[1]Wan Mohd Al Faizee Wan Ab Rahaman*, [1,2]Salmy Edawati Yaacob
*pengarang perhubungan: faizeerahaman@gmail.com
[1] *Institut Islam Hadhari, Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi, Selangor, MALAYSIA*
[1,2] *Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi, Selangor, MALAYSIA*

**Abstrak**

Risiko dalam pembiayaan pembangunan aset tidak dapat dipisahkan seperti yang dihuraikan dalam teori kewangan dan kaedah fikah. Pengurusan risiko merupakan sebahagian daripada tadbir urus yang efektif bertujuan untuk mengatur strategi pembangunan aset, mengenal pasti, menentukan dan mengawal risiko yang wujud. Dilema pemegang amanah wakaf untuk memelihara modal di samping memenuhi tuntutan benefisiari menyebabkan pilihan kaedah pembangunan aset hanya berskala kecil, berhadapan dengan risiko inflasi serta kekangan kecairan yang rendah. Justeru**,** timbul persoalan apakah kaedah pengurusan risiko yang efektif serta mendorong kepada pembiayaan pembangunan aset wakaf korporat yang sejajar dengan kehendak dan keperluan semasa. Oleh yang demikian, kertas kerja ini bertujuan untuk menyoroti kajian lepas berkaitan pengurusan risiko dalam kewangan Islam serta pembangunan aset wakaf korporat melalui instrumen sukuk dan saham yang efektif dalam konteks semasa. Kajian ini berbentuk kualitatif dengan mengguna pakai analisis deskriptif. Hasil sorotan kajian ini mendapati terdapat beberapa risiko yang wujud dalam pembiayaan pembangunan aset wakaf korporat dan memerlukan kepada satu bentuk pengurusan risiko yang sesuai hasil daripada adaptasi pengurusan risiko yang telah wujud dalam perbankan Islam serta pasaran modal Islam semasa.

Kata kunci: Pengurusan risiko; Wakaf korporat; Sukuk; Saham; *Non Profit Organization* (NPO); MAIN.

© 2018 Diterbitkan oleh HADHARI-UKM.

## Pengenalan

Risiko dalam pelaburan merupakan aspek yang tidak dapat dipisahkan bahkan menjadi antara penyumbang kepada peningkatan pelaburan. Kaedah fikah الغنم بالغرم serta الخراج بالضمان menjadi teras kepada pembangunan pengurusan risiko. Pengurusan risiko adalah kaedah untuk membentuk, menyelenggarakan, mengurangkan dan mengawal proses risiko. Ketiadaan proses ini bakal mengakibatkan kesan negatif terhadap pengurusan (Lahsasna 2014). Penjanaan aset melalui pelaburan bertujuan untuk meningkatkan kecairan dana kerana kekangan jumlah dana untuk membangunkan aset tidak alih yang *idle*. Walau bagaimanapun, wakaf sebagai sebuah entiti *Non Profit Organization* (organisasi tidak berasaskan keuntungan) tertakluk kepada syarat-syarat khusus iaitu *tahbis al-asal* (menahan serta menjaga modal aset yang diwakafkan daripada hilang atau rosak) dan *tasbil al-thamarat* iaitu (mengagihkan manfaat kepada *mawquf alaih* (benefisiari wakaf)).

Oleh sebab syarat yang ketat, kebanyakan Majlis Agama Islam Negeri (MAIN) selaku pemegang amanah tidak memilih pelaburan yang berisiko kerana khuatir berlaku kerugian. Di dalam teori pelaburan, konsep *high risk high gain* jelas tidak dipraktiskan oleh MAIN dan ia menimbulkan persoalan tentang apakah halangan terhadap kaedah tersebut. Tambahan pula, praktis semasa menunjukkan MAIN telah pun terdedah kepada risiko inflasi yang bakal memberikan kesan negatif kepada modal asal wakaf (Syahnaz & Aznan 2016). Walau pun begitu, terdapat pemegang amanah wakaf seperti MAIJ dan MAINS yang telah melaksanakan pelaburan berisiko tinggi. Tambahan pula, praktis pembangunan aset melalui pelaburan korporat mengguna pakai instrumen sukuk, saham, unit amanah dan ekuiti swasta dibincangkan oleh pengkaji-pengkaji seperti Tunku Alina (2010), (Hydizulkifli & Asmak (2016), Syahnaz (2017) dan Nurdin Ngadimon, (2018)). Namun, praktis yang menyeluruh masih belum dilaksanakan walaupun secara teorinya bakal meningkatkan dana cair aset wakaf. Menurut laporan Harvard dan Yale endowment (2018), pembangunan aset melalui ekuiti umum atau swasta telah menghasilkan pulangan yang kompetitif.

Sebagai sebahagian praktis tadbir urus yang terbaik, pengurusan risiko yang efektif merupakan asas yang berfungsi untuk memastikan akauntabiliti dan ketelusan di antara pengurus dan pemegang amanah harta. Pengurusan wakaf akan berdepan dengan pelbagai risiko kerana faktor interaksi, turun naik keadaan ekonomi, keadaan politik dan sosial seterusnya akan memberikan kesan kepada kedudukan kewangan, individu, program dan perbelanjaan modal. Portfolio pembangunan aset wakaf melalui pelaburan korporat turut terdedah secara langsung dengan risiko-risiko yang berlaku dalam pasaran modal seperti risiko kerugian, risiko kredit, risiko kecairan dan risiko strategik (Asyraf & Nurdianawati 2014). Analisis risiko dalam kewangan Islam telah dibahaskan secara komprehensif oleh pengkaji seperti Chapra & Khan (2000, 2001), Ali Arsalan (2004), Rifki (2004) dan Fahimah & Shamsiah (2011) namun belum wujud kajian secara khusus yang melibatkan aset-aset wakaf. Analisis ini penting untuk membangunkan satu sistem pengurusan yang risiko yang strategik untuk merealisasikan hala tuju organisasi tersebut. Hal ini kerana, aktiviti-aktiviti pengurusan seperti penyusunan organisasi, pengawalan susun atur, perancangan dan penyeliaan merupakan bahagian penting sesebuah pengurusan risiko.

Justeru, persoalan timbul apakah kedudukan risiko dalam pembangunan aset wakaf korporat. Selain itu, bagaimanakah bentuk pengurusan risiko yang sesuai bagi mengawal selia aset wakaf sedia ada di samping menyediakan segmen pembangunan melalui pelaburan yang efektif dan strategik bagi memenuhi keperluan benefisiari dan objektif organisasi wakaf. Oleh yang demikian, literatur perlu dilakukan untuk menganalisis kajian-kajian lepas berkenaan konsep dan pengaplikasian risiko dan pengurusan risiko bagi mengenal pasti masalah dan penyelesaian untuk memperkasakan kedudukan wakaf korporat.

## Kajian Literatur

Isu-isu yang dibentangkan dalam kajian ini adalah menjurus kepada persoalan mengenai kewujudan risiko dalam pembangunan aset wakaf korporat, pengurusan risiko yang sesuai, bentuk-bentuk instrument korporat yang sesuai sekali gus cadangan prospek mekanisme pengurusan risiko yang bersesuaian. Bagi mendapatkan hasil lanjut kajian, penulis meneliti dan menganalisis beberapa kajian terdahulu dengan bidang kajian ini. Oleh yang demikian, sorotan literatur ini akan dibahagikan kepada tiga sub topik yang menjurus kepada persoalan kajian iaitu kewujudan risiko dalam pembangunan aset wakaf korporat, instrument pembangunan aset wakaf korporat yang relevan dan pengurusan risiko dalam institusi kewangan yang sesuai untuk diadaptasi dalam pembiayaan pembangunan aset wakaf korporat.

a) Risiko dalam Pembiayaan Pembangunan Aset Wakaf Korporat

Secara umumnya, konsep risiko dalam konteks kewangan merupakan istilah baru dalam bahasa Arab. Hal ini kerana, peniaga dan pedagang yang menggunakan kontrak *mudarabah*, *syirkah* dan *salam* tidak menitik beratkan kewujudan risiko berbanding transaksi pada hari ini (Nor Fahimah & Shamsiah 2011). Ibn Taimiyah dan ulama-ulama kontemporari telah memfokuskan definisi serta pembahagian risiko dalam konteks kewangan Islam. Selain itu, perbahasan pembiayaan pembangunan aset wakaf korporat juga merupakan perbahasan ulama kontemporari berdasarkan ijtihad Imam Zufar. Penekanan kajian terhadap risiko dalam pembiayaan pembangunan aset wakaf adalah kerana faktor praktis semasa pembiayaan pembangunan aset wakaf yang tidak efisien, kekurangan dana cair dan pendekatan pelaburan yang bersesuaian. Analisis risiko dalam pembangunan aset wakaf dibincangkan secara umum oleh pengkaji lepas seperti Rahisam et al (2015), Mohd Ashrof et al (2016), Hydizulkifli & Asmak (2016) dan Syahnaz & Aznan (2016).

Kedudukan kontrak dalam shariah bertujuan menghindarkan unsur-unsur *gharar*, penipuan maklumat, risiko atau spekulasi yang membawa kesan negatif kepada keuntungan. Shariah memberikan kebebasan dalam membangunkan kontrak selagi mana berada dalam lingkungan kepatuhan terutama bebas daripada unsur riba dan *gharar*. Tambahan pula, Islam turut mengiktiraf risiko yang terhasil daripada perusahaan kewangan dan perdagangan serta elemen luar jangkaan dalam strategi perniagaan. Umumnya, semua organisasi yang membangunkan aset termasuk wakaf mudah terdedah kepada bahaya risiko bagi mencapai objektif organisasi.

Syarak bukan sahaja mengiktiraf kewujudan risiko bahkan menggalakkan aktiviti mengawal dan mengurus risiko bagi mencapai objektif pensyariatan iaitu pemuliharaan harta (Nor Fahimah & Shamsiah 2011). Kontrak-kontrak Islam mempunyai karakter tersendiri serta ciri-ciri risiko yang khusus. Antara faktor yang mempengaruhi kewujudan risiko dan kontrak adalah struktur produk, risiko perniagaan, risiko kewangan dan kualiti pengurusan (Khadijah Iskandar 2016). Oleh sebab risiko sangat berkait rapat dengan *return* atau tahap keuntungan, iaitu perbezaan

antara harga jual dan harga beli serta ditambah kos lain seperti dividen, terdapat keperluan untuk menganalisis risiko dalam projek pembiayaan pembangunan aset wakaf korporat supaya risiko-risiko dapat diuruskan serta segmen-segmen pelaburan dapat ditentukan.

Al-Quran telah membicarakan perihal risiko dalam surah al-Baqarah (2:195):

> *dan belanjakanlah (harta bendamu) di jalan Allah, dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri ke dalam kebinasaan, dan berbuat baiklah, karena Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berbuat baik.*

Allah melarang hambanya membiarkan diri berada dalam kebinasaan. Perkataan kebinasaan mempunyai maksud yang hampir dengan maksud risiko yang mana terdedah kepada kebinasaan. Al-Quran telah merekodkan konsep risiko melalui larangan Allah yang akan membawa kepada natijah yang negatif.

Umumnya, risiko mempunyai maksud yang pelbagai merujuk kepada disiplin bidang. Kamus Dewan edisi keempat mendefinisikan risiko sebagai kemungkinan atau bahaya kerugian dan juga merujuk kepada hasil yang tidak diharapkan bidang-bidang tertentu dalam setiap aktiviti yang telah dirancang. Misman dan Bhatti (2010) memberikan definisi risiko dalam ekonomi sebagai ketidaktentuan yang wujud terhadap hasil mendatang yang mana kemungkinan pendapatan lebih daripada jangkaan dan sumber yang tidak diketahui. Risiko dalam kewangan pula didefinisikan sebagai kemungkinan pulangan pelaburan yang rendah daripada setiap pulangan yang dijangka. Elgari (2003) telah memperincikan maksud risiko dalam kewangan Islam berdasarkan konsep *mukhatarah* (risiko) sebagai situasi yang melibatkan kemungkinan penyelewengan dari jalan yang membawa kepada hasil yang diharapkan serta kemungkinan kerugian. Selain itu, konsep risiko turut dilihat dari sudut frasa bahasa Arab yang mana berasal dari perkataan *mukhatir*, *mukhatarah* atau *khatar* (Ibn Manzur t.th). Kebanyakan ulama memilih maksud *khatr* sebagai *maysir*, *gharar* atau pampasan. Elgari telah menggunakan pendekatan bahasa dengan memperkenalkan perkataan *khatar* yang mempunyai maksud yang sama seperti perkataan *risk* dalam bahasa Inggeris.

Elgari (2003) telah menekankan dua elemen dalam definisi risiko iaitu perbuatan yang membolehkan manusia membuat keputusan yang tidak menyimpang dan keadaan yang membawa manusia daripada jalan yang betul. Pengkaji-pengkaji telah menekankan perbincangan yang lebih sistematik antaranya Elgari (2003), Dusuki dan Smolo (2009), Ismail dan Ahmad (2010) dan Bougatef (2015). Mereka telah memperincikan risiko berdasarkan kepada prinsip *qawaid fiqhiyah*. Prinsip ini telah menunjukkan hubungan perkadaran langsung di antara risiko dan pulangan. Hal ini kerana, ulama dalam mazhab Hanafi telah mendefinisikan maksud *dhaman* sebagai syarat kewajipan untuk membayar ganti rugi terhadap kerosakan. Justeru, keperluan untuk memastikan keseimbangan di antara risiko dan faedah di dalam transaksi dipastikan berlaku. Al-Suwailem (2013) menegaskan bahawa pendedahan terhadap risiko berlebihan adalah tidak diingini kerana

saiz kemungkinan kerugian wujud dan jika terus berlaku kesannya akan mengakibatkan bahaya kepada organisasi sosial.

Risiko juga seharusnya tidak menjadi faktor larangan di dalam kontrak selagi mana ia tidak berkaitan dengan aktiviti yang mendatangkan isu-isu *gharar*. Hal ini seperti yang dijelaskan oleh Ibn Taimiyyah dalam Fatawa al-Misriyyah. Menurut beliau, Allah dan Nabi Muhammad membenarkan semua risiko kerana tidak semua transaksi yang melibatkan kebarangkalian kerugian atau hasil adalah dilarang. Larangan terhadap risiko adalah yang melibatkan ciri-ciri mudarat terhadap sesebuah aset dan jika sesuatu aktiviti tersebut tidak melibatkan risiko tetapi mengandungi unsur-unsur mudarat ia turut dilarang (Ibn Taimiyyah 1987). Knight (1964) membezakan antara risiko dan ketidakpastian kerana ketidakpastian memberikan peluang untuk keuntungan yang tidak wujud dalam situasi yang mana risiko boleh diambil kira.

Kajian risiko dalam kewangan Islam telah diperincikan oleh ramai pengkaji seperti Khan dan Ahmad (2001), Sundarajan dan Errico & Akkizidis (2002), Elgari (2003), Tariq (2004), Khandelwal (2008) Greuning dan Iqbal (2008), Siddiqui (2012), Febianto Eid dan Kamal (2012) dan Al-Suwailem (2013). Kajian-kajian tersebut memfokuskan kepada kepentingan memilih kaedah bagi mengawal, mengurus dan mengurangkan kesan-kesan buruk dalam membuat keputusan yang melibatkan risiko. Keadaan ini menuntut untuk mengetahui kewujudan risiko serta kesan negatif yang memberikan kesan kepada kontrak.

Kedudukan risiko dilihat dari sudut Islam, syariah dan ekonomi. Hal ini menyebabkan risiko telah dibahagikan kepada beberapa bahagian mengikut latar disiplin risiko tersebut dikupas. Umumnya, dalam konteks pembiayaan pembangunan aset wakaf korporat, risiko dilihat dalam Institusi Kewangan Islam. Ini kerana, komponen-komponen pelaburan aset wakaf berada dalam sektor tersebut. Ibn Taimiyah (1996) telah mengkategorikan risiko kepada dua kelompok iaitu risiko komersial dan risiko perjudian. Asyraf (2009) pula membahagikan kepada risiko yang mesti ditanggung, risiko yang diharamkan dan risiko yang boleh dielakkan. Pembahagian risiko juga dirujuk dari perspektif ekonomi dan pembahagian ini diklasifikasikan bergantung pada keputusan, sumber kerugian atau kebergantungan tabiat (*nature*) risiko tersebut (Elsefy 2007).

Dalam urus niaga sekuriti pasaran modal, risiko dikategorikan kepada risiko sistematik dan tidak sistematik. Risiko sistematik merupakan risiko yang bersumberkan kepada pergerakan seluruh ekonomi, tahap pertumbuhan industri dan segala yang dianggap menyeluruh dan dapat menjejaskan tahap harga seperti perubahan kadar faedah, kemelesetan dan peperangan. Ia tidak dapat dielakkan walaupun melalui kepelbagaian aset, maka disebut *non diversifible risk* (Kaufman & Scott 2003). Manakala risiko tidak sistematik (*unsystematic risk)* adalah risiko yang dapat dikawal atau dielakkan melalui proses diversifikasi atau kepelbagaian. Faktor terjadinya risiko tidak sistematik adalah pengurusan yang lemah, kedudukan kewangan dan perolehan. Risiko dapat

dikesan melalui pembacaan dan membuat analisis terhadap data dan maklumat syarikat (Salihin Ramli 2000).

Terdapat empat jenis risiko yang dihadapi oleh Institusi Kewangan Islam iaitu risiko kewangan (*financial risk*), risiko perniagaan (*business risk*), risiko treasury (*treasury risk*) dan risiko urus tadbir (*governance risk*). Risiko perniagaan muncul daripada tabiat perniagaan seperti risiko pasar, risiko kredit dan risiko kecairan (Tariqullah Khan & Habeb Ahmad 2001). Risiko kewangan pula daripada kebarangkalian kerugian dalam pasaran kewangan disebabkan oleh pergerakan pemboleh ubah kewangan (*financial varaibles*) seperti risiko kadar tukaran wang asing, risiko ekuiti, risiko kadar faedah dan risiko harga komoditi (Jorion, Phillippe & Sarkis J. Khoury, 1996). Risiko treasury pula terdiri daripada risiko pengurusan liabiliti aset dan risiko lindung nilai. Risiko urus tadbir dibahagikan kepada risiko operasi, risiko reputasi, risiko transparensi, risiko kepatuhan syariah dan risiko fiduisari. Risiko turut dibahagikan kepada risiko primer dan risiko sekunder. Risiko primer adalah risiko yang tidak boleh dielakkan dan saling berkaitan antara setiap perniagaan. Risiko sekunder pula boleh dihapuskan atau dilindung nilai dengan menggunakan instrumen derivatif kewangan (Al-Saati 2002).

Model pengurusan risiko pembiayaan pembangunan aset wakaf boleh diadaptasi daripada model pengurusan risiko dalam kewangan (Rahisam et al 2015). Hal ini seperti yang telah diputuskan oleh Institute Financial Services Board (IFSB 2005). Rahisam et al (2015) telah menggariskan 12 elemen risiko yang lain untuk membentuk kerangka pengurusan risiko wakaf pendidikan tinggi iaitu tadbir urus, kerjasama agensi, keyakinan masyarakat, kepakaran tenaga kerja, perundangan, kewangan, operasi, strategik, pengurusan, persekitaran, teknologi maklumat dan integriti. Ashrof et al (2016) mengenal pasti ruang lingkup dan aktiviti pelaburan wakaf yang mudah terdedah kepada risiko seperti dalam jadual:

| No. | Bahagian | Aktiviti |
|---|---|---|
| 1 | Aktiviti-aktiviti kewangan | Penggunaan dana dan pembahagian kewangan, individu, penyelenggaraan modal tertunda, kos program dan perkhidmatan, pengurusan aset wakaf dan kos teknologi dan kepenggunaan sumber. |
| 2 | Aktiviti Pengoperasian | Sistem yang berkaitan dengan kewangan, teknologi, dan pentadbiran dan melibatkan pengawalan dalaman, sekuriti, akses internet, rekod elektronik (pangkalan data waqif) dan sumber manusia. |
| 3 | Kepatuhan | Akautabiliti dan Undang-undang. |
| 4 | Reputasi | Kesilapan-kesilapan dalam aktiviti-aktiviti di atas yang membawa kepada kerosakan atau mengurangkan reputasi institusi wakaf. |

Jadual 1 (Adaptasi Mohd Ashrof et al 2016)

Pembiayaan pembangunan aset wakaf melalui kaedah pelaburan korporat dilihat bersesuaian namun memerlukan analisis terhadap risiko-risiko yang wujud atau yang akan datang bertujuan sebagai proses penyeliaan dan pengawasan risiko. Selain itu, mekanisme pengurusan risiko yang bersesuaian perlu bagi mengenal pasti ruang pelaburan yang berimpak terhadap pembangunan aset wakaf. Hal ini selari dengan pandangan Ahmad Muqorabin (t.th) yang telah menegaskan aspek pengurusan risiko bukan sekadar meminimumkan risiko dan kerugian tetapi juga menitikberatkan usaha untuk mengoptimumkan pulangan dalam operasi.

Bagi menganalisis kewujudan operasi dalam operasi pembiayaan pembangunan aset wakaf, kerangka CAMEL yang dicadangkan oleh Basel Committee on Banking Supervision pada tahun 1988 diguna pakai bagi menganalisis risiko dalam institusi kewangan konvensional (Dash & Das 2009). Ia dilihat sesuai untuk diadaptasi dalam pembiayaan pembangunan aset wakaf kerana aspek-aspek penganalisisan wujud dalam institusi wakaf seperti modal, aset, pengurusan, pendapatan dan kecairan. Antara faktor MAIN kurang memilih pelaburan korporat yang berisiko adalah kerana MAIN masih mengharapkan bantuan daripada pihak kerajaan. Selain itu, kekhuatiran pihak mutawalli terhadap risiko kerugian yang bakal memberikan kesan kepada modal wakaf. Walau bagaimanapun, praktis semasa pembangunan aset wakaf oleh MAIN melalui deposit bank telah terdedah kepada risiko inflasi (Syahnaz & Aznan 2016).

Kewujudan risiko dalam operasi Institusi Kewangan Islam boleh merencatkan usaha untuk mencapai objektif organisasi. Walau bagaimanapun, langkah-langkah pengurusan risiko diambil untuk mengenal pasti kewujudan risiko seterusnya mengawal risiko sama ada untuk tujuan penghindaran atau pengurangan risiko dapat mengelakkan daripada terlibat dalam kerugian. Namun, operasi pembiayaan pembangunan aset wakaf tidak berlaku seperti dalam pengoperasian Institusi Kewangan Islam. Timbul persoalan, mengapakah tiada usaha-usaha untuk mewujudkan pengurusan risiko dalam pembangunan aset wakaf? Bagaimanakah pendekatan MAIN dalam menghadapi risiko pembangunan aset wakaf? Apakah kaedah yang bertepatan untuk menguruskan risiko dalam pembangunan institusi tidak berasaskan keuntungan seperti institusi wakaf?

**b) Instrument Pembiayaan Pembangunan Aset Wakaf Korporat yang Relevan**

Pelaburan merupakan penggunaan wang atau dana lain bagi menjalankan aktiviti tertentu untuk mendapatkan hasil (keuntungan) yang lebih pada masa hadapan (Othman Yong 2007). Pelaburan merupakan penanaman modal dalam jangka masa panjang bagi pembelian aset tetap atau pembelian surat berharga seperti saham dan sukuk. Peranan institusi kewangan, seperti pasaran wang dan pasaran modal amat diperlukan, terutama peranan yang dimainkan oleh institusi perbankan yang akan membantu pelabur atau peniaga bagi melakukan pelaburan (As-Syarqowi (1985). Majma' al-Fiqh telah mencapai resolusi keharusan pelaburan terhadap harta wakaf walaupun tiada syarat yang telah ditetapkan oleh pewakaf. Hal ini kerana, aktiviti pembangunan harta wakaf dapat memastikan tujuan asal pewakaf tercapai serta pengagihan manfaat harta wakaf akan berterusan (Majalah Majma' al-Fiqh al-Islami t.th).

Pembangunan aset wakaf melalui pelaburan diperlukan jika sekiranya nazir wakaf tidak mempunyai keupayaan dari sudut kewangan (Hydizulkifli & Asmak 2015). Tambahan pula, wakaf tidak sekadar sebagai institusi filantropi yang mengharapkan sumbangan dari orang ramai tetapi mempunyai keupayaan menjana pendanaan kendiri (*self sustained financing*) bagi memastikan institusi wakaf tidak bergantung pada mana-mana sumber (JAWHAR 2014). Objektif penubuhan wakaf iaitu bagi memastikan harta wakaf kekal telah mendorong umat Islam bertindak secara kreatif dan inovatif mentransformasikan wakaf melalui kaedah pembangunan dan pelaburan yang efisien (Magda 2014). Namun realitinya di Malaysia banyak harta wakaf belum dimajukan kerana ketiadaan sumber dana (Syahnaz & Aznan 2016). Penglibatan institusi wakaf dengan instrument pelaburan korporat dalam pasaran modal menuntut penulis untuk menganalisis risiko-risiko yang berkaitan dalam pembangunan aset wakaf. Hal ini kerana, keperluan penganalisisan risiko yang wujud dalam *Non Profit Organization* (NPO) seperti institusi wakaf berasaskan faktor berikut:

1) NPO perlu untuk melindungi organisasi daripada disastrous outcomes yang boleh memberikan ancaman kepada survival dan usaha untuk mencapai misi dan objektif kedudukan mereka.
2) NPO mempertimbangkan langkah alternatif bagi mencapai misi-misi dan kebiasaannya mereka akan mendapati capaian-capaian yang menjanjikan impak yang maksimum di samping risiko yang berkaitan.

Pasaran modal (*capital market*) merupakan tulang belakang kepada dunia ekonomi sesebuah negara (Neal Larry 1990). Kewujudan pasaran modal Islam telah menjadi alternatif kepada kewangan konvensional dengan mengguna pakai instrument kewangan yang patuh syariah seperti sukuk (bon Islam). Hal ini menjadikan pasaran modal Islam sebagai tempat paling sesuai untuk pelabur melaburkan lebihan dana agar dapat dikembangkan (Asyraf 2006). Institusi wakaf yang kekurangan dana boleh menjadikan pasaran modal Islam sebagai sumber utama untuk mendapatkan dana pembangunan terhadap aset wakaf (Hydizulkifli & Asmak 2015).
Terdapat dua pendekatan pembangunan aset wakaf iaitu melalui pendekatan tradisional dan moden. Pendekatan tradisional dalam membangunkan aset wakaf adalah seperti *al-hukr, al-khuluw, al-ijaratain, istibdal, al-musaqah dan al-muzaraah* (Anas Zarqa' 1984, Monzer Khaf 1998, Abu Zuhra 1972). Manakala pendekatan moden pula terbahagi kepada 4 iaitu:

1) Pembiayaan harta wakaf secara kredit
2) Secara perkongsian bersama
3) Pelaburan korporat
4) Harta wakaf secara langsung

Syahnaz & Aznan (2016) mendapati aspek pengurusan pelaburan dana wakaf yang kurang efisien kerana dana wakaf tunai atau saham wakaf disimpan dalam akaun simpanan atau simpanan tetap Islam bertempoh dengan pulangan tiga peratus dengan alasan kemungkinan kerugian jika dilaburkan dalam segmen ekuiti berisiko. Kebanyakan pemegang amanah wakaf di Malaysia tidak mengambil risiko untuk membiayai pembangunan aset wakaf melalui segmen pelaburan yang

berisiko tinggi. Menurut Tahir et al (2016), pemegang amanah wakaf seperti MAIJ, MAINS dan MAIM memilih kaedah pembiayaan secara langsung iaitu melalui saham wakaf. Hal ini bagi mengelak daripada sebarang caj serta melindungi hak milik wakaf. Selain itu, kebergantungan terhadap kerajaan untuk membangunkan aset wakaf turut menjadi sebab mutawali tidak perlu berisiko tinggi dalam usaha-usaha pembangunan. Tambahan pula, terdapat sesetengah mutawali yang tidak biasa dengan produk-produk kewangan Islam. Senario ini jelas berbeza dengan dapatan Cizakca (t.th) yang membuktikan lebih daripada 20% wakaf tunai Empayar Turki Uthmaniah kekal lebih 100 tahun. Mekanisme pembangunan wakaf melalui kaedah kontemporari seperti sukuk telah meningkatkan pulangan kepada aset dan meningkatkan nilai semasa aset. Singapura dan Arab Saudi telah menunjukkan contoh dengan penyerlahan nilai aset serta pulangan pelaburan yang lumayan dan konsisten (Shamsiah 2010).

Kejayaan yang memberangsangkan telah dibuktikan oleh institusi wakaf luar negara seperti Kuwait dan Singapura serta endowment pendidikan di Barat seperti Harvard dan Yale Endowment melalui inisiatif strategi pelaburan dinamik bagi penjanaan pendapatan yang konsisten. Pelaburan berasaskan kelas aset (*asset classes*) dengan penekanan aspek pengurusan risiko yang disusun bersama pengurusan aktif (*active management*) dan pengimbangan semula portfolio (*portfolio rebalancing*) penting demi memastikan kelestarian modal wakaf secara menyeluruh (Yale Endowment 2018). Strategi pelaburan yang bertitik tolak daripada garis panduan pengurusan risiko seperti yang ditonjolkan oleh Kuwait Awqaf Public Foundation (KAPF) dengan mengambil kira aspek pematuhan syariah, kajian terhadap prestasi ekonomi, diversifikasi pelaburan berasaskan kedudukan geografi, diversifikasi instrument pelaburan dan sektor-sektor pelaburan (Al-Busharah 2012). Hal ini penting dan bertepatan dengan pepatah yang sinonim dalam dunia pelaburan iaitu "*don't put your eggs in one basket*" kerana pempelbagaian pelaburan dapat mengawal pelaburan jika pulangan kurang memuaskan atau mengalami kerugian (SIDC 2009).

Kajian-kajian ini membuktikan bahawa pemilihan instrument dan kaedah pelaburan adalah bertitik tolak daripada aspek pengurusan risiko yang komprehensif berasaskan prinsip "*al-ghunmu bi al-ghurmi*". Namun, praktis pembiayaan pembangunan aset wakaf di MAIN tidak efisien kerana kekhuatiran terhadap kerugian. Timbul persoalan, bagaimana pihak MAIN menguruskan pelaburan wakaf tunai dan saham dalam perbankan Islam yang turut terdedah kepada risiko inflasi? Mengapakah MAIN tidak melaburkan dalam segmen pelaburan lain yang terkawal risikonya? Adakah instrument sukuk dan saham dalam pembiayaan pembangunan aset wakaf bersesuaian atau terdapat instrument lain yang efektif dan dapat mencapai matlamat utama wakaf?

**c) Pengurusan risiko yang relatif dalam pembiayaan pembangunan aset wakaf korporat**

Pengurusan risiko merupakan proses untuk mengenal pasti sebarang kemungkinan keburukan kepada organisasi terutama yang melibatkan risiko ahli lembaga pengarah, pekerja, program dan aktiviti, perkhidmatan yang ditawarkan, operasi, teknologi dan pengurusan kewangan.

Kelemahan-kelemahan dalam organisasi yang telah dianalisis oleh pihak pengurusan mampu untuk dihubungkan dengan portfolio risiko bagi mencapai objektif organisasi seterusnya mampu untuk meningkatkan gerak kerja bagi menghalang risiko secara efisien dalam semua keadaan. Al-Quran telah memberikan panduan bagaimana untuk menguruskan risiko secara umum. Hal ini telah dijelaskan melalui petunjuk Nabi Yaacob (12:67):

> *dan Ya'qub berkata: "Hai anak-anakku janganlah kamu (bersama-sama) masuk dari satu pintu gerbang, dan masuklah dari pintu-pintu gerbang yang berlain-lain; Namun demikian aku tiada dapat melepaskan kamu barang sedikitpun dari pada (takdir) Allah. keputusan menetapkan (sesuatu) hanyalah hak Allah; kepada-Nya-lah aku bertawakkal dan hendaklah kepada-Nya saja orang-orang yang bertawakkal berserah diri".*

Kemampuan institusi wakaf untuk menggalas misi dan mencapai visi yang ditetapkan adalah bergantung pada strategi untuk mengintegrasikan di antara gerak kerja korporat dan urus tadbir shariah, pelan strategik dan pengurusan risiko dan dalam masa yang sama meletakkan keseimbangan di antara tuntutan untuk mencapai pertumbuhan dan memberikan fokus kepada risiko yang berkaitan. Proses untuk mengenal pasti dan menyusun pelan strategik organisasi merupakan satu perkara biasa dalam pembangunan organisasi. Institusi wakaf perlu mempunyai satu kerangka urus tadbir yang berkesan termasuk kualiti program, kapasiti fizikal institusi, demografi *stakeholder* dan ketelusan. Selain itu, pengurusan wakaf mampu untuk menganalisis dan mengenal pasti bahagian yang terdapat risiko yang terkait dengan institusi berdasarkan kepada pelan strategik organisasi yang telah diterjemahkan. Menurut Zeti Akhtar (2004), pengurusan risiko dalam kewangan memerlukan elemen urus tadbir korporat dan penambahbaikan terhadap piawaian pengurusan risiko.

Kegagalan untuk menguruskan risiko akan mengurangkan keyakinan pewakaf terhadap pemegang amanah dan mengganggu pembangunan aset wakaf (Lahsasna 2014). Model pengurusan risiko wakaf boleh diadaptasi daripada model pengurusan risiko dalam kewangan. Pengurusan risiko dalam kewangan memerlukan elemen urus tadbir korporat dan penambahbaikan standard pengurusan risiko (Rahisam et. al 2015). Rangka kerja pengurusan risiko bagi menjamin kestabilan kewangan dan usaha-usaha pengawalseliaan. Perkembangan pelaburan korporat yang dipengaruhi oleh turun naik pasaran kewangan memerlukan infrastruktur pengurusan risiko yang efisien untuk memudahkan pengenalpastian, pengawasan dan pengawalan risiko terhadap kaedah pembiayaan pembangunan aset wakaf. Pengurusan risiko merupakan asas yang penting dalam transaksi kewangan. Selain itu, keperluan untuk mewujudkan pengurusan risiko merupakan salah satu daripada objektif *maqasid syariah* iaitu memelihara harta (*hifz a-mal*).

Objektif utama untuk memastikan institusi kewangan Islam mematuhi ketetapan syariah termasuk larangan penetapan *interest* (bunga) merupakan elemen utama untuk melaksanakan

teknik pengurangan risiko yang mematuhi syariah. Selain itu, teknik tersebut perlu mengikut garis panduan Basel Committee on Banking Supervision's (BCBS) (ElTiby, 2011) dan Institute Financial Services Board (IFSB 2005). Usaha untuk merangka pengurusan risiko yang efisien melalui strategi tradisional pengurusan risiko iaitu dengan memindahkan risiko kepada pihak lain, mengelakkan risiko, mengurangkan kesan dan kebarangkalian negatif terhadap risiko dan menerima segala kesan terhadap sesetengah risiko yang besar (Hanafi 2005). Langkah-langkah ini diambil bagi mematuhi undang-undang dan prinsip syariah, juga memberi jaminan laporan kepada pihak yang berwajib (bahagian kewangan dan risiko) adalah mencukupi supaya risiko berlandaskan syariah boleh dipantau setiap masa. Proses penilaian dan pengukuran risiko bertujuan untuk memhami karekter risiko dengan lebih baik. Teknik yang digunakan dalam proses ini adalah dengan membuat perkiraan kebarangkalian risiko. Walau bagaimanapun, setiap risiko melalui kaedah yang berbeza seperti kadar *interest* diukur melalui teknik durasi. Risiko pasaran pula diukur dengan menggunakan VAR (*Value at Risk*). Setelah analisis dan penilaian dibuat, risiko perlu dikelola dengan pelbagai cara seperti penghindaran, ditahan, diversifikasi atau dipindahkan ke tempat lain.

Namun, perkembangan pesat dunia kewangan serta impak krisis kewangan dunia telah mengubah corak pengurusan risiko. Sistem pengurusan risiko tradisional dilihat silo serta skop dan aplikasinya terhad (Kleffner et al, 2003 and Hoyt et al, 2008). Kaedah pemindahan risiko melalui insurans dan produk-produk kewangan yang lain, kepelbagaian aset, kepelbagaian sumber pendapatan adalah tradisional dan kurang dimanfaatkan oleh NPO (Meulbroek, 2002; Doherty, 2000). Justeru, pendekatan moden melalui *Enterprise Risk Management* (ERM) terbukti memberikan impak kepada pembangunan NPO. Menurut (COSO 2004) ERM adalah satu proses yang dipengaruhi oleh pengurusan, ahli lembaga pengarah, dan individu-individu lain dari satu organisasi yang mana telah diterapkan set strategik yang mencakupi organisasi secara keseluruhan. Ia dirangka untuk mengenal pasti potensi-potensi yang mempengaruhi organisasi, mengelola risiko dan memberikan jaminan yang segera berkaitan pencapaian organisasi.

Berdasarkan kajian yang dilakukan, keperluan untuk pengkaji memperincikan lagi kajian yang telah dilakukan serta mencari alternatif yang sesuai bagi memastikan usaha-usaha untuk membangunkan aset wakaf korporat lebih berimpak sesuai dalam konteks semasa. Adaptasi model pengurusan risiko dalam institusi kewangan diharapkan dapat memberikan nafas baru kepada prospek pembiayaan pembangunan aset wakaf korporat.

## Analisis Sorotan Literatur

Bab ini dianalisis berdasarkan kepada tiga pecahan iaitu analisis terhadap risiko dalam pembiayaan pembangunan aset wakaf korporat, instrument pembangunan aset wakaf korporat yang relevan dan pengurusan risiko yang relatif dalam pembiayaan pembangunan aset wakaf korporat.

Berdasarkan sorotan kajian yang telah dilakukan, risiko dalam aktiviti ekonomi dan kewangan merupakan aspek yang perlu diambil kira untuk menentukan kejayaan atau kegagalan sesebuah institusi. Tambahan pula, syarak bukan sahaja mengiktiraf kewujudan risiko bahkan menggalakkan aktiviti pengawalan dan pengurusan risiko untuk mencapai objektif pemuliharaan harta. Usaha-usaha untuk membangunkan aset wakaf berhadapan dengan kekangan dana yang memaksa institusi wakaf menjana pendapatan melalui pelaburan. Walau bagaimanapun, perjalanan pembiayaan pembangunan aset wakaf masih perlahan dan kurang memberangsangkan. Persoalan yang timbul dalam usaha-usaha pembangunan aset wakaf adalah isu kewujudan risiko yang tidak diambil perhatian oleh mutawalli. Keperluan untuk meneliti risiko yang wujud dalam pembangunan aset wakaf penting bagi memperhalusi pengurusan risiko yang dihadapi. Selain itu, pengurusan risiko yang efisien membantu untuk mengenal pasti ruang pelaburan yang berimpak kepada institusi wakaf. Keperluan untuk melihat risiko dijalankan lebih terperinci bagi memastikan kontrak bersih dari sebarang unsur *gharar*, *maysir* dan *riba.*

a. Risiko dalam Pembiayaan Pembangunan Aset Wakaf Korporat

| No | Penulis | Hasil Kajian |
|---|---|---|
| 1 | Fahimah & Shamsiah 2011, Ibn Taimiyah (1987) | • Risiko merupakan perbahasan kontemporari kerana tidak menjadi perhatian pada zaman dahulu.<br>• Syarak mengiktiraf risiko dan menggalakkan aktiviti pengawalan dan pengurusan risiko untuk mencapai objektif pensyariatan.<br>• Larangan risiko melibatkan perkara mudarat dan tidak dihalang jika tidak mendatangkan isu gharar. |
| 2 | Khadijah Iskandar 2016 | • Faktor mempengaruhi kewujudan risiko dan kontrak adalah struktur produk, risiko perniagaan, risiko kewangan dan kualiti pengurusan. |
| 3 | Elgari (2003), Dusuki dan Smolo (2009), Ismail dan Ahmad (2010) dan Bougatef (2015) | • Risiko adalah perbuatan yang membolehkan manusia membuat keputusan tidak menyimpang dan keadaan yang betul.<br>• Risiko adalah berdasarkan prinsip qawaid fiqhiyah iaitu hubungan perkadaran langsung antara risiko dan pulangan. |
| 4 | Khan dan Ahmad (2001), Sundarajan dan Errico & Akkizidis (2002), Elgari (2003), | • Kepentingan memilih kaedah pengawalan, pengurusan dan pengurangan kesan-kesan |

| | | |
|---|---|---|
| | Tariq (2004), Khandelwal (2008) Greuning dan Iqbal (2008), Siddiqui (2012), Febianto Eid dan Kamal (2012) dan Al-Suwailem (2013). | buruk dalam keputusan yang melibatkan risiko. |
| 5 | Asyraf (2009), Elsefy (2007), Kaufman & Scott (2003), Salihin Ramli (2000), Tariqullah Khan & Habeb Ahmad (2001) | • Risiko dibahagikan kepada risiko yang mesti ditanggung, diharamkan dan dielakkan.<br>• Risiko dalam ekonomi bergantung pada keputusan, sumber kerugian atau kebergantungan tabiat risiko.<br>• Risiko dalam pasaran modal dikategorikan kepada risiko sistematik dan tidak sistematik.<br>• Risiko dapat dikesan melalui pembacaan dan analisis data maklumat syarikat.<br>• Risiko dalam kewangan Islam adalah risiko kewangan, risiko perniagaan, risiko treasury dan risiko urus tadbir. |
| 6 | Rahisam et al 2015 | • 12 elemen risiko dalam pembentukan kerangka pengurusan risiko wakaf pendidikan tinggi. |
| | Ashrof et al (2016) | • Empat bahagian dalam pengenalpastian ruang aktiviti pelaburan wakaf. |
| 7 | Dash & Das (2009) | • CAMEL analysis membantu menganalisis komponen-komponen dalam pembangunan aset wakaf. |

b. Instrumen Pembiayaan Pembangunan Aset Wakaf Korporat yang Relevan

| No | Penulis | Hasil Kajian |
|---|---|---|
| 1 | Hydizulkifli & Asmak (2015), Magda (2014). | • Pembangunan aset wakaf melalui pelaburan diperlukan jika nazir wakaf tidak mempunyai keupayaan kewangan.<br>• Transformasi wakaf melalui pembangunan dan pelaburan yang efisien dilakukan secara kreatif dan inovatif. |
| 2 | Syahnaz & Aznan (2016), Tahir et al (2016) | • Aspek pelaburan dana wakaf kurang efisien kerana dana wakaf tunai disimpan |

| | | |
|---|---|---|
| | | dalam akaun simpanan bertempoh dan pulangan yang rendah.<br>• Pemilihan melalui saham wakaf wakaf untuk mengelak sebarang caj dan melindungi hak milik wakaf. Selain itu, kebergantungan terhadap kerajaan kerana tidak memerlukan risiko yang tinggi. |
| 3 | Yale Endowment (2018), Al-Busharah (2012) | • Pelaburan berasaskan kelas aset dan penekanan pengurusan risiko bersama pengurusan aktif dan pengimbangan semula portfolio.<br>• Garis panduan risiko di KAPF mengambil kira aspek pematuhan syariah, kajian terhadap prestasi ekonomi, diversifikasi pelaburan, instrument pelaburan. |

c. Pengurusan risiko yang Relatif dalam Pembiayaan Pembangunan Aset Wakaf Korporat.

| No | Penulis | Hasil Kajian |
|---|---|---|
| 1 | Zeti Akhtar (2004), Lahsasna (2014), Rahisam et. al (2015) | • Pengurusan risiko dalam kewangan memerlukan urus tadbir dan penambahbaikan piawaian pengurusan.<br>• Kegagalan menguruskan risiko mengurangkan keyakinan pemegang amanah terhadap pembangunan aset wakaf.<br>• Pengurusan risiko dalam kewangan memerlukan elemen urus tadbir korporat dan penambahbaikan standard pengurusan risiko |
| 2 | ElTiby (2011) | • Objektif utama untuk memastikan institusi kewangan Islam mematuhi ketetapan syariah termasuk larangan penetapan *interest* (bunga) merupakan elemen utama untuk melaksanakan teknik pengurangan risiko yang mematuhi syariah dan perlu mengikut garis panduan Basel Committee on Banking Supervision's (BCBS). |
| 3 | Hanafi (2005) | • Usaha untuk merangka pengurusan risiko yang efisien melalui strategi tradisional |

| | | |
|---|---|---|
| | | pengurusan risiko iaitu dengan memindahkan risiko kepada pihak lain, mengelakkan risiko, mengurangkan kesan dan kebarangkalian negatif terhadap risiko dan menerima segala kesan terhadap sesetengah risiko yang besar. |
| 4 | Kleffner et al, (2003) and Hoyt et al (2008), Meulbroek (2002); Doherty (2000) | • Sistem pengurusan risiko tradisional dilihat silo serta skop dan aplikasinya terhad. |
| | | • Kaedah pemindahan risiko melalui insurans dan produk-produk kewangan yang lain, kepelbagaian aset, kepelbagaian sumber pendapatan adalah tradisional dan kurang dimanfaatkan oleh NPO. |
| 5 | COSO (2004) | • Pendekatan moden melalui *Enterprise Risk Management* (ERM) terbukti memberikan impak kepada pembangunan NPO |

**Kesimpulan**

Berdasarkan literatur terhadap kajian-kajian lepas, satu kajian perlu dilakukan bagi mengatasi masalah isu-isu yang membelenggu pengoperasian pembiayaan pembangunan aset wakaf korporat dengan mencari alternatif pengurusan risiko yang fleksibel dan koheren dengan situasi pasaran kewangan semasa. Justeru, kajian khas perlu dijalankan bagi memastikan pembiayaan pembangunan aset wakaf korporat memberikan impak kepada pengurusan institusi wakaf dan benefisiari yang terlibat.

**Rujukan**

1. Jurnal

Al-Saati, Abdul Rahim. 2002. Sharia Compatible Futures. *Journal of KAU: Islamic Econ*, 15. 3-25.

Al-Saati, Abdul Rahim. 2003. The Permissible Gharar (Risk) in Classical Islamic Jurisprudence. J.*KAU: Islamic Econ*.16( 2). 5-9.

Al-Suwailem, Sami. 1999. Towards an Objective Measure of Gharar in Exchange. *Islamic Economics Studies* 7(1 &2): 64-66.

Bougatef, K. 2015. The impact of corruption on the sound- ness of Islamic banks. *Borsa Istanbul Review*.15. 283-295.

Elgari, Mohamed Ali. (2003). Credit Risk in Islamic Banking and Finance. *Islamic Economics Studies*. Vol. 10, No. 2.

Ismail, A., & Ahmad, M. A. J. 2010. Krisis kredit menurut perspektif pengurusan risiko Islam: Bagaimana Syariah memberikan pengajaran bernilai untuk kapitalis. *Jurnal Muamalat*. 3. 47-75.

Kleffner, A., Lee, R., & McGannon, B. 2003. The effect of corporate governance on the use of enterprise risk management: Evidence from Canada. *Risk Management and Insurance Review*, 6, 1, pp. 53-73.

Mohd Ashrof Zaki et al. 2016. The Investment of Waqf Properties through Infrastructure Development According to Al-Hadith and Risk Management Perspective. *American Scientific Publishers*. Vol.22.

Meulbroek, L. M.2002. Integrated Risk Management for the Firm: A Senior Manager's Guide, *Journal of Applied Corporate Finance* 14(1): 56-70.

Magda Ismail Abdel Mohsin. 2010. Revitalization of Waqf Administration & Family Waqf Law". *US-China Law Review 7*. no. 6.

Shamsiah Abdul Karim 2010. 'Contemporary Shari'a Compliance Structuring for the Development and Management of Waqf Assets in Singapore. *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, 3/2: 143-164.

Syahnaz Sulaiman, Aznan Hasan. 2016. Pembangunan dan Pelaburan Lestari Harta Wakaf dari Perspektif Islam. *Jurnal Kanun*.

2. Buku

Al-Quran. 1998. *Tafsir Pimpinan ar-Rahman kepada Pengertian al-Quran*. Kuala Lumpur: Darulfikir.

Achene Lahsasna. 2014. *Shariah Non-Compliance Risk Management And Legal Documentation in Islamic Finance*. John Wiley & Sons Singapore Pte. Ltd.

Ali Arsalan Tariq. 2004. Managing Financial Risk of Sukuk Structures. Tesis Master Sains, Loughborogh University, UK.

Ahmad Muqorobin, M.A. t.th. *Peranan Pengurusan Risiko Kredit Untuk Mengurangkan Kerugian Di Perbankan Syariah*.

Al-Imam Malik bin Anas, t.th. *Al-Mudawwanah al-Kubra*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. Jilid 4, hlm. 452.

Al-'Alawanah, Raniyah Zaidan Syahadah. 2009. *Idarah al-Mukhatirah fi al-Masarif al-Islamiyah*. Amman: Dar 'Imad al-Din li al-Nasyr.

Al-Dharir, al-Sadiq Muhammad al-Amin. *al-Gharar wa Atharuhu fi al-'Uqud*. Beirut: Dar al-Jil.

Al-Darir, Siddiq M.A. 1997. *Al-Gharar in Contracts and Its Effects on Contemporary Transaction*. IRTI, IDB. Eminent Scholars Lecture Series No. 16.

As-Syarqowi. 1985. *Al Istithmar" al-Amwal al-Islamiyah*. p.14.

Al-Zarqa, Ahmad. 1997. *Ahkam al-Awqaf*. Amman: Dar Ammar, hlm. 10

Al-Zamakshari. 1364H. *al-Fa'iq fi Gharib al-Hadis*. Kaherah, vol. 1.

Asyraf Wajdi Dusuki (ed.). 2011. *Islamic Financial System: Principles and Operations*. Kuala Lumpur: International Shari'ah Research Academy for Islamic Finance (ISRA), hlm. 452-53.

Basel Committee of Banking and Supervision (BCBS). (2001). *The Standardise Approach to Credit Risk.* BCBS, Basel, Switzerland.

Elsefy, Hossam. 2007. *Islamic Finance: a Comparative Jurisprudential Study*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya.

Ibn Manzur. t.th. *Lisan al-'Arab*. Kaherah: Dar al-Ma'arif. Jil. 14.

Ibn Taimiyyah, Ahmad bin 'Abd al-Halim bin 'Abd al-Salam. 1996. *Tafsir Ayat Asykalatal* Riyad: Maktabah al-Rusyd.

Ibn Taimiyyah, Ahmad bin 'Abd al-Halim bin 'Abd al-Salam. 1987. *Al-Fatawa al-Misriyah*. Beirut: Dar al- Jil.

Jorion, Phillippe & Sarkis J. Khoury. 1996. *Financial Risk Management domestic and International Dimensions*. Cambridge: Blackwell Publishers.

Hanafi, M M., (2005). *Manajemen Keuangan*, Jakarta: Salemba Empat.

Hydizulkifli, Asmak. 2016. *Pembiayaan Pembangunan Harta Wakaf Menggunakan Sukuk*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya.

Lam, James. 2004. Enterprise Risk Management. Wiley.

Magda Ismail Abdel Mohsin. 2009. *Cash Waqf: A New Fincancial Product*. Petaling Jaya: Prentice Hall. 39.

Securities Industry Development Corporation (SIDC). 2009. *Soal Jawab Pelabur, Langkah Permulaan Pelaburan*. Kuala Lumpur: SIDC. 10.

Tariqullah Khan Habib Ahmed. 2001. *Risk Management An Analysis of Issues In Islamic Financial Industry*. Islamic Development Bank Islamic Research And Training Institute. Saudi Arabia.

Salihin Ramli. 2000. *Pasaran Niaga Hadapan: Melindung Nilai dan Spekulasi*. Kuala Lumpur : Utusan Publications & Distributors Sdn.Bhd.

Zeti Akhtar Aziz. 2004. *Menjamin Kestabilan Dalam Sistem Kewangan Islam*. Kuala Lumpur: Bank Negara Malaysia.

3. Bab dalam Buku

Al-Nadwi Ahmad. 2000. al-Qawa'id Al-Fiqhiyyah. Dlm. *Majallah al-Ahkam al-'Adliyyah*. 411; Artikel 87. Syria: Dar al-Qalam.

Dadang Muljawan. 2008. Risk Management in Islamic Finance Issues, Challenges and Strategies to Mitigate the Risk. Dlm. D. Bakar & E. R. A. Engku Ali (Eds.), *Essential Readings in Islamic Finance (h.381)*. Kuala Lumpur : Cert Publications.

4. Sumber elektronik/internet

Asyraf Wajdi Dusuki. 2009. Principles and Application of Risk Management and Hedging Instruments in Islamic Finance. http://www.iefpedia.com/english/wp-content/uploads/2012/07/Asyraf.pdf. 10 September 2018.

COSO. 2004. Enterprise Risk Management-Integrated Framework. https://www.coso.org/Documents/COSO-ERM-Executive-Summary.pdf. 12 Ogos 2018.

Dash, M., & Das, A. 2009. A CAMELS Analysis of the Indian Banking Industry. https://sci-hub.tw/https://dx.doi.org/10.2139/ssrn.1666900. 10 September 2018.

Eid, W., & Kamal, A. 2012. Mapping the risks and risk management practices in Islamic banking (Doctoral thesis). Durham University. http://etheses.dur. ac.uk/3582/

Hoyt, R.E., Moore, D. &.Liebenberg, A.P. 2008. The Value of Enterprise Risk Management: Evidence from the U.S Insurance. Industryhttp://www.ermsymposium.org/pdf/papers/hoyt.pdf. 12 Ogos 2018.

George G. Kaufman & Kenneth E. Scott, (2003) The Independent Review, v. VII, n. 3, Winter 2003, hlm. 371. http://www.independent.org/pdf/tir/tir_07_3_scott.pdf, 12 September 2018.

Larry Neal & Marc Weindenmier. 1990. Crices in the Global Economy from Tulips to Today. http://www.nber.org/chapters/c9596.pdf. 18 Ogos 2018.

Othman Yang. 2007. Investor Demand, Size Effect and Performance of Malaysian Initial Public Offerings: Evidence from Post-1997 Financial Crisis. http://ejournal.ukm.my/pengurusan/article/view/830. 28 Ogos 2018.

Yale Endowment. http://investments.yale.edu/endowment-update/. 10 September 2018.

Harvard Endowment. http://www.hmc.harvard.edu/about-hmc/performance-history.html. 10 September 2018.

https://www.ifsb.org/docs/IFSB-SPP2.pdf.

5. Prosiding

Al-Busharah. 2012. Kuwait Awqaf Public Foundation (KAPF) Developmental Social Experience and Prospects. *The Arab Forum Towards a New Welfare Mix: Rethinking the Role of the State, Market and Civil Society in the Provision of Basic Social Services*. hlm. 6.

Asyraf Wajdi Dusuki. 2009. Islamic Hedging : Rationale, Necessity and Challenges. Dlm. *Proceeding International Seminar on Muamalat, Islamic Economics and Finance 2009* (h.546). Bangi : Universiti Kebangsaan Malaysia.

Asyraf Wajdi Dusuki (2009). Konsep dan Operasi Swap Sebagai Mekanisme Lindung Nilai Dalam Institusi Kewangan Islam. *Kertas Muzakarah Cendekiawan Syariah Nusantara ke-3*.Jakarta. 25-26 Mei 2009.

Cizakca, Murat, 2000. A History of Philanthropic Foundations. *The Islamic World from the Seventh Century to the Present.* Istanbul: Bogazici University Press, hlm. 52.

Cizakca, Murat, 2011. The Waqf, its Contrıbutıon and Basic Operatıonal Structure. Kertas kerja Waqf Redefining Prosperity and Growth. *International Centre for Education in Islamic Finance (INCEIF)*, Kuala Lumpur, 15 Disember 2011.

Cizakca, Murat. 2012. A History of Philanthropic Foundations. The Islamic World From the Seventh Century to the Present, 52. *A New Welfare Mix: Rethinking the Role of the State, Market and Civil Society in the Provision of Basic Social Services*. Beirut, 19-20 Disember 2012).

Dusuki, A. W., & Smolo, E. 2009. Islamic hedging: Rationale, necessity and challenges. In *Proceeding International Seminar on Muamalat, Islamic Economics and Finance, 2009 (SMEKI' 09, pp. 533-552)*. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.

Elgari, Muhammad Ali. t.th. Hedging Mechanism in Islamic Financial Institutions. Kertas kerja dibentangkan di persidangan ke 7 bagi *Shariah Boards of the Islamic Financial Institutions- Auditing Unit for the Islamic Financial Institutions*.

Khan, Tariqullah & Ahmed, Habib. 2001. Risk Management; an Analysis of Issues in Islamic Financial Industry. *Occasional Paper* .Jeddah: Islamic Development Bank. *no. 5* .

Keputusan Majlis Penasihat Syariah Suruhanjaya Sekuriti. 2008. Kuala Lumpur: Suruhanjaya Sekuriti.

Jabatan Wakaf Zakat dan Haji. 2014. Rumusan dan Resolusi. *Seminar Waqaf Antarabangsa 2014*. Hotel Istana Kuala Lumpur, 8-10 Disember 2014.

Jorion, Phillippe and Sarkis J. Khoury. 1996. *Financial Risk Management Domestic and International Dimensions*. Blackwell Publishers. Cambridge: Massachusetts.

Magda Ismail. 2014. What We Can Do with Waqf Properties. *Roundtable Discusssion on Development Waqf Properties in Malaysia*. Sasana Kijang, Kuala Lumpur: Bank Negara Malaysia.

Misman, F. N., & Bhatti, M. I. (2010). Risks exposure in Islamic banks: A case study of Bank Islam Malaysia Berhad (BIMB). Australian Centre for Financial Studies–Finsia Banking and Finance Conference, 2010. Retrieved from http://ssrn.com/ abstract=1632849

Majma Fiqh al-Duwali. 2004. Keputusan No. 140 (6/15), Oman.11 Mac 2004.

Nor Fahimah Mohd Razif & Shamsiah Mohamad. 2011. Risiko-Risiko Dalam Kewangan Semasa: Penilaian Daripada Perspektif Islam. *International Conference on Management (ICM 2011).*

Rahisam et al. 2015. Model Pengurusan Risiko Dalam Mengendalikan Wakaf Pendidikan Tinggi: Satu Kerangka Konseptual. Dlm *Muktamar Wakaf Ilmi II 2015 Anjuran Pusat Pembangunan Pembiayaan Wakaf USIM* .

Shamsiah Abdul Karim. 2012. Contemporary Investment and Development of Waqf Assets in Singapore. *International Islamic Capital Market Forum*. Sasana Kijang, Kuala Lumpur.

Tahir et. Al. 2016. The Contemporary Model of Waqf Structure. The International Conference on Islamic Leadership and Management, Universiti Islam Sultan Sharif Ali, Brunei.

Tunku Alina Alias. 2011. Enterprise Waqf Fund: Waqf As A Financier To The Nonprofit Sector For Social Impact. 11th WIEF-UITM.

# Pengaruh Hubungan Sosial Terhadap Perbelanjaan *Tahsiniyyat* dengan Wang Pinjaman dan Niat Menambah Hutang

[1]Dicky Wiwittan Toto Ngadiman*,[2,3] Salmy Edawati Yaacob & [4]Hairunnizam Wahid
*pengarang perhubungan: dicky@polikk.edu.my
[1]*Politeknik Kota Kinabalu, 88450, Kota Kinabalu, MALAYSIA*
[2]*Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi, Selangor, MALAYSIA*
[3]*Institut Islam Hadhari Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi, Selangor, MALAYSIA*
[4]*Fakulti Ekonomi & Pengurusan, Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi, Selangor, MALAYSIA*

**Abstrak**

Budaya meminjam atau berhutang telah dianggap sinonim dalam kalangan kumpulan isi rumah berpendapatan rendah (B40). Tujuan mereka berhutang adalah untuk membeli barangan yang dapat memenuhi keperluan-keperluan mereka. Sekiranya ditinjau daripada hierarki keperluan yang diperkenalkan oleh Maslow (1954), terdapat lima tingkat keperluan yang perlu dipenuhi, termasuklah keperluan keperluan sosial. Kumpulan B40 dijangkakan berhutang untuk memenuhi keperluan asas dan untuk membiayai kos-kos asas harian. Namun disebabkan peredaran masa dan persekitaran, kemungkinan terdapat keperluan lain yang ingin dipenuhi oleh mereka. Oleh itu, kajian ini adalah untuk melihat pengaruh harga diri terhadap niat menambah pinjaman dan gelagat perberbelanjaan tahsiniyyat melalui pinjaman dijalankan dalam kalangan isi rumah B40 di Wilayah Felda Lahad Datu, Sabah. Kajian ini menggunakan instrumen soal selidik dan menganalisis data menggunakan perisian Smart PLS. Hasil kajian mendapati terdapat hubungan signifikan antara harga diri terhadap niat menambah pinjaman dan gelagat perbelanjaan tahsiniyyat melalui pinjaman. Beberapa implikasi dasar serta cadangan turut dibincangkan dalam kajian ini.

Kata kunci: Hubungan sosial; B40; Felda; Gelagat pembelian; Niat berhutang

© 2018 Diterbitkan oleh HADHARI-UKM.

## Pengenalan

Dewasa ini, kebergantungan masyarakat terhadap hutang amat membimbangkan dan ketara (Zakaria, 2013). Laporan Bank Negara Malaysia (BNM) 2010 merekodkan nisbah hutang isi rumah terhadap pendapatan negara telah meningkat dengan mendadak kepada 76.6 peratus pada tahun 2009 di mana ianya merupakan tertinggi di Asia (tidak termasuk Jepun). Nisbah hutang isi rumah terhadap pendapatan boleh guna individu mencatatkan 140.4 % pada tahun 2009, iaitu lebih tinggi daripada Singapura (105.3%) dan Amerika Syarikat (123.3%) (S.M. Mohamed, 2011 dalam Zakaria, 2013). Aktiviti masyarakat dalam penggunaan hutang ketika ini sebenarnya lebih menggambarkan sifat atau ciri-ciri masyarakat yang suka berhutang berbanding penggunaan tunai. Ini kerana mereka tidak perlu mengeluarkan sejumlah wang simpanan mereka (Hodari, Sarmidi, & Salleh, 2014). Penggunaan hutang sebenarnya adalah mengikut tujuan dan mempunyai matlamat tertentu, seperti bertujuan untuk membebaskan dirinya daripada kesempitan hidup (Syahnaz, 2011).

Teori Maslow (1954) menjelaskan bahawa terdapat lima keperluan yang ingin dipenuhi oleh setiap insan bermula daripada keperluan paling asas hinggalah keperluan tertinggi iaitu sempurna kendiri. Untuk orang miskin, meminjam untuk memenuhi keperluan pertama dan kedua iaitu keperluan asas dan keselamatan sudah menjadi lumrah dalam kehidupan mereka (Barba & Pivetti, 2008). Namun, kajian ini ingin melihat adakah faktor-faktor lain yang iaitu hubungan sosial merupakan faktor yang memotivasikan kumpulan berpendapatan rendah untuk berhutang.

Banyak kajian telah mendapati tahap hubungan sosial mempungaruhi tindakan seseorang samaada ke arah positif atau negatif. Menurut Noh (2006), kuasa sosial seperti rakan-rakan telah mempengaruhi individu, walaupun terhadap anak-anak. Kajian oleh Caplan (2007) dan Casale & Fioravanti (2015) mendapati keperluan sosial berhubung positif dengan gelagat negatif seperti penggunaan internet bermasalah. Perhubungan sosial yang rapat juga boleh mengundang kepada aktiviti negatif seperti dapatan kajian oleh Suari & Yahaya (2006) terhadap golongan remaja, mereka sanggup berkorban apa sahaja asalkan pasangan mereka bahagia. Untuk diterima atau disayangi oleh kelompok sosial seperti keluarga, seseorang perlu menguruskan permintaan daripada kelompok sosial seperti keluarga (Ten Brummelhuis, Oosterwaal, & Bakker, 2012). Menurut Ilhaamie (2005), hubungan dengan rakan sekerja merupakan faktor utama dalam mempengaruhi kepuasan pekerja. Dalam teori pengurusan, hubungan sosial yang baik di antara kakitangan organisasi samaada majikan dengan pekerja atau pekerja dengan pekerja amat penting dalam sesebuah organisasi. Pakpahan, Lumintang & Susanto (2006) mendapati sebanyak 88 peratus responden yang terdiri daripada nelayan (berpendapatan rendah) mendapati keperluan sosial (*relatedness*), iaitu keperluan untuk bermasyarakat dan bergaul dengan sesama anggota sistem sosial yang lain memotivasikan mereka untuk bekerja keras. Dengan wujudnya hubungan yang positif dalam kalangan pekerja, ia akan meningkatkan motivasi responden untuk bekerja dengan penuh komited bagi mencapai prestasi yang cemerlang yang bukan sahaja untuk diri sendiri, bahkan untuk organisasi.

## Sorotan Kajian

### *Hutang Dalam Islam*

Islam membenarkan berhutang untuk keperluan daruriyyat dan hajiyyat seperti yang dibincangkan oleh Tahir & Ahmad (2009). Berhutang dibenarkan dalam Islam apabila ia menjadi satu keperluan (Syahnaz, 2011; Mokhtar & Ismail, 2013) dan bukan untuk sesuatu yang tidak berfaedah. Hutang bagi tujuan bermegah adalah bertentangan dengan syariat Islam. Kejatuhan Kerajaan Khalifah Uthmaniyah adalah sebuah kerajaan yang boleh dijadikan sebagai contoh terhadap kejatuhan ekonomi berpunca daripada hutang. Kerajaan ini mencapai kegemilangan pada zaman Suleiman I namun telah mengalami kemerosotan ekonomi pada tahun 1566 Masihi dimana penguasaan politik dan ekonominya terhadap seluruh empayarnya tidak sekuat seperti abad sebelumnya. Salah satu faktor kejatuhan kerajaan Turki Uthmaniyah adalah apabila kerajaan menanggung hutang yang

kronik ketika era permerintahan Sultan Mahmud pada tahun 1808 sehingga 1839. Dengan mengangumi kemajuan Eropah pada ketika itu, seperti projek jaringan keretapi "Orient Railway" dan pembinaan Istana Dolmabahce yang megah menggantikan Istana Topkapi. Kesan dari pembinaan ini telah mengheret kepada kerajaan ini ke arah jerat hutang yang semakin bertambah, bunga hutang yang tinggi sekaligus telah menyebabkan Kerajaan Uthmaniyah hampir bankrap (Aminudin, 2015).

### *Konsep Hubungan Sosial*

Manusia memerlukan cinta, kepunyaan dan kasih saying (Maslow, 1954). Hubungan seperti persahabatan, ikatan romantis dan keluarga membantu memenuhi keperluan persahabatan dan penerimaan, seperti penglibatan dalam masyarakat sosial, komuniti atau kumpulan agama (Zakaria & Malek, 2014). Keperluan sosial mempunyai hubungan yang melibatkan 'keinginan untuk merasa berhubung dengan orang lain' (Deci & Ryan, 2000), iaitu untuk berasa dekat dengan orang lain (Baumeister & Leary, 1995). Keperluan untuk disayangi menyebabkan individu risau ditinggalkan dan sanggup melakukan apa sahaja untuk mendapatkan kasih sayang (Bartholomew & Horowitz, 1991). Hasil kajian oleh Shis (2011) keatas remaja mendapati dengan adanya rakan sebagai tempat penganti tentunya individu akan lebih mudah terpengaruh dengan rakan sebaya berbanding dengan mengikut ajaran yang telah diberikan oleh ibu bapa.

Menurut Ilhaamie (2005), hubungan dengan rakan sekerja merupakan faktor utama dalam mempengaruhi kepuasan pekerja. Hubungan sosial yang baik di antara kakitangan organisasi samaada majikan dengan pekerja atau pekerja dengan pekerja amat penting dalam sesebuah organisasi. Dengan wujudnya hubungan yang positif dalam kalangan pekerja, ia akan meningkatkan motivasi responden untuk bekerja dengan penuh komited bagi mencapai prestasi yang cemerlang yang bukan sahaja untuk diri sendiri, bahkan untuk organisasi. Perhubungan sosial yang rapat juga boleh mengundang aktiviti negatif. Kajian oleh Suari & Yahaya (2006) terhadap golongan remaja mendapati mereka sanggup berkorban apa sahaja asalkan pasangan mereka bahagia. Pendapat sebeginilah yang menyebabkan ramai individu terjebak dalam aktiviti yang tidak sihat seperti menagih, melanggar peraturan sekolah, terlibat dalam seks bebas dan sebagainya. Justeru tidak hairanlah sekiranya seseorang sanggup berhutang demi menjaga sebuah persahabatan.

Ismail, Mahfodz, & Sulaiman (2016) mendapati jaringan sosial dan kepercayaan merupakan ciri-ciri yang terdapat dalam modal sosial. Jaringan sosial merangkumi penglibatan dan hubungan individu dalam persatuan, kelab atau organisasi tertentu. Kebolehpercayaan pula merupakan hubungan antara keluarga, saudara mara, rakan dan kenalan, budaya dan agama (Seligman, 1997). Pengaruh hubungan sosial mempunyai pengaruh yang sangat kuat seperti kajian yang dijalankan oleh Shis (2011) ke atas remaja mendapati Ibubapa, guru, dan rakan sebaya merupakan orang yang rapat dengan pelajar dalam membentuk sifat dan gaya hidup seorang.

### *Pengambilan Hutang*

Kejayaan atau kegagalan seorang itu dapat disamakan dengan kejayaan atau kegagalan sahabat rapatnya juga kerana mereka saling terpengaruh antara satu dengan yang lain (Bakar et al., 2013). Maksudnya jika ingin melihat segala ciri yang ada pada seseorang itu, maka hendaklah melihat kepada sahabatnya atau dengan siapa dia berkawan. Ini kerana seseorang yang saling bersahabat dengan sangat rapat akan saling terpengaruh antara satu sama lain (Kraut, 2001). Aristotle menganggap sahabat itu umpama cermin kerana jika hendak melihat seseorang itu, boleh melihat sahabat karibnya sahaja, kerana mereka berdua itu adalah lebih kurang sama sahaja perwatakan mereka disebabkan masing-masing saling terpengaruh antara satu sama lain dan dilihat serupa tabiatnya.

Keinginan untuk kelihatan hidup selesa boleh mengundang untuk pengambilan hutang, lebih-lebih lagi apabila kemudahan untuk berhutang mudah diperolehi. Berdasarkan laporan Pertumbuhan dan Perkembangan Perbelanjaan Pengguna Malaysia, BNM (2010), perkembangan yang kian rancak dalam budaya hidup mewah telah didorong oleh akses kredit yang meluas serta mudah diperoleh. Natijahnya, peningkatan gejala perbelanjaan melebihi kemampuan dan pengurusan kewangan peribadi yang teruk serta pelaburan yang tidak bijak menyebabkan peningkatan hutang isi rumah di Malaysia (Othman & Sipon, 2014).

Banyak kajian mendapati hutang di kalangan rakyat Malaysia secara amnya bukan untuk keperluan asas, sebaliknya merupakan merupakan keperluan pelengkap dan nilai tambah dalam diri seperti pendidikan[152] (Azrina dan Siti Fatimah, 2010) dan keselesaan dalam kehidupan sebagai contoh mengambil pinjaman semata-mata untuk mengubah suai rumah mereka seperti yang dilaporkan dalam Utusan Malaysia bertarikh 6 Mac 2014 mendapati seramai 100,000 peneroka Felda mendapat manfaat daripada kemudahan pinjaman untuk membesarkan rumah sejak tahun 2005[153]. Terdapat segelintir individu berhutang kerana mahu menunjuk-nunjuk dan tidak kurang juga disebabkan terpaksa untuk memenuhi tuntutan hidup (Bank Negara, 2014)[154].

Banyak kajian mendapati terdapat segelintir individu yang sangat mengagumi barangan mewah dan mahal dan meletakkannya sebagai ukuran untuk harga diri seseorang. Ini dibuktikan oleh kajian Alidaniah et al. (2017) mendapati 62.3 peratus berpandangan bahawa barang mewah dapat membezakan status. Senario sebeginilah menjadi tekanan bagi segelindir individu yang menganggap diri mereka tidak setaraf dengan individu atau kumpulan lain. Mereka sangat takut apabila mereka disisihkan dan status mereka di pandang rendah pada pandangan masyarakat

---

[152] Bergantung kepada jenis pendidikan. Peringkat Master dan Phd juga kategori pendidikan yang memerlukan belanja yang besar.

[153] Artikel Penuh: http://ww1.utusan.com.my/utusan/Dalam_Negeri/20140306/dn_30/RM100-juta-skim-pinjaman-pembesaran-rumah-peneroka-FELDA---PM#ixzz4q8H7UDms

[154] Dalam tajuk Perangkap hutang. Sumber Buletin Ringgit. Julai 2014

setempat. Perasaan serba kekurangan pada diri sendiri akhimya akan menghalang hubungan sosial (Thalib, 2016). Terdapat juga segelintir individu yang mengasingkan diri dari persekitaran masyarakat ataupun mengelakkan diri dari bersosial kerana merasa rendah diri atau malu dengan keadaan mereka (Yuliyan Suryo, 2015)[155]. Kekurangan dalam aspek kebendaan boleh mewujudkan perasaan malu untuk bergaul dengan kelompok sosial (Dewi, 2005:133).

Hubungan diantara materisma dan hubungan sosial telah dibincangkan dalam banyak kajian seperti Gerstel, Riessman, & Rosenfield (1985). Kajian tersebut mendapati jika keadaan material, seperti pendapatan menurun dan kewajipan ibu bapa yang meningkat, menjelaskan hubungan sosial seperti peningkatan kadar perceraian. Hubungan sosial dengan kebendaan sudah pun tersemai sejak kecil lagi (Chan, 2004, 2006). Hubungan persahabatan dalam kalangan kanak-kanak wujud melalui perkongsian kebendaan (Goldberg & Gorn, 1974), begitu juga dengan hubungan diantara pemilikan kebendaan terhadap keseronokan dan persahabatan dikalangan usia muda. John (1999) mendapati pemilikan kebendaan akan membina hubungan sosial. Hubungan sosial dapat dipupuk melalui perantara materialisma seperti pemberian hadiah untuk meraikan peristiwa-peristiwa dalam hidup (Joy 2001).

## Metodologi

### *Populasi dan Sampel Kajian*

Responden bagi kajian ini adalah warga Felda yang tergolong dalam kumpulan B40. Kumpulan ini tidak mempunyai pendapatan tetap dan ssebahagian bergantung sepenuhnya kepada pinjaman sara hidup yang disediakan oleh pengurusan Felda Wilayah Lahad Datu, Sabah. Untuk memastikan saiz sampel minimum dicapai, cadangan Cohen (1992) telah digunakan. Di mana, 205 sampel diperlukan untuk mengesan minimum R2 = 0.10 untuk tahap signifikan 1% (Hair et al., 2014). Kajian ini mengambil sebanyak 378 sampel daripada 872 keluarga yang tinggal di rancangan Felda Lahad Datu. Penentuan bilangan sampel akan merujuk kepada Jadual Krejcie & Morgan (1970). Jumlah ini sudah mencukupi menurut Idris (2013) yang menyatakan bahawa 20 peratus persampelan sudah mewakili populasi sasaran kajian. Kajian ini memilih teknik persampelan pertimbangan (judgemental) yang juga dikenali dengan nama persampelan bertujuan (*purposive*) (Sekaran & Bougie) bagi memastikan soal selidik diberikan kepada responden yang betul. Teknik ini adalah amat dicadangkan apabila sesuatu kajian itu memerlukan responden yang mempunyai ciri-ciri khusus yang tertentu, paling tepat di dalam jawatan dan terbaik untuk memberikan maklumat. Ia juga diperlukan apabila populasi kajian adalah terhad dan khusus di mana dalam keadaan ini semua pensampelan berbentuk kebarangkalian adalah mustahil dan tidak boleh digunakan (Sekaran & Bougie, 2011). Analisis ini menggunakan teknik Pemodelan Persamaan Sisi-Sektarian-Structural Structural (PLS-SEM) dengan menggunakan perisian

[155] Dipetik dalam blog bertajuk Jadi Orang Miskin, Bangga atau Malu???. Lihat http://www.kompasiana.com/yansuryo/jadi-orang-miskin-bangga-atau-malu_55018eb8a333118d735131b3

SmartPLS 3.0 untuk menentukan hubungan antara pembolehubah. Dalam mendapatkan data primer, soal selidik adalah kaedah yang dipilih untuk analisis ini, dan tindak balas responden adalah berdasarkan kepada 5 skala Likert.

## Hasil Kajian

### *Profil Responden*

Sebelum perincian mengenai hasil kajian dibincangkan, adalah perlu untuk memulakan dengan menganalisis karakteristik responden untuk memahami struktur demografi mereka.

Jadual 4: Profil Responden

| Item | Kekerapan | Peratus (%) |
|---|---|---|
| **Jantina** | | |
| Lelaki | 255 | 67.5 |
| Perempuan | 123 | 32.5 |
| **Umur** | | |
| Kurang 25 tahun | 89 | 23.5 |
| 25-35 tahun | 122 | 32.3 |
| 36-45 tahun | 74 | 19.6 |
| 46-55 tahun | 51 | 13.5 |
| 56-60 tahun | 28 | 7.4 |
| lebih 60 tahun | 14 | 3.7 |
| **Status Perkahwinan** | | |
| Bujang | 154 | 40.7 |
| Berkahwin | 210 | 55.6 |
| Janda/Duda | 14 | 3.7 |
| **Pendidikan** | | |
| SPM dan ke bawah | 230 | 60.8 |
| Diploma/STPM | 75 | 19.8 |
| Ijazah Sarjana Muda | 24 | 6.3 |
| Tidak Bersekolah | 38 | 10.1 |
| Sekolah Pondok | 11 | 2.9 |
| **Jumlah Pendapatan Sebulan Isi Rumah** | | |
| Kurang RM 1000 | 137 | 36.2 |
| RM 1001 - RM 2000 | 178 | 47.1 |

| | | |
|---|---|---|
| RM 2001 - RM 3000 | 51 | 13.5 |
| RM 3001 - RM 3860 | 12 | 3.2 |
| **Jumlah Perbelanjaan Sebulan Isi Rumah** | | |
| Kurang RM 1000 | 232 | 61.4 |
| RM 1001 - RM 2000 | 109 | 28.8 |
| RM 2001 - RM 3000 | 34 | 9.0 |
| RM 3001 - RM 3860 | 3 | .8 |
| **Bilangan Tanggungan** | | |
| Tiada tanggungan | 151 | 39.9 |
| 1-4 orang | 156 | 41.3 |
| 5-8 orang | 60 | 15.9 |
| 9-11 orang | 9 | 2.4 |
| 12 orang dan ke atas | 2 | .5 |

***Pungutan dan Analisis Data***

Kaedah pengumpulan data telah digunakan, di mana beberapa soal selidik telah dihantar terus kepada responden. Proses pengedaran dan pengumpulan soal selidik telah dijalankan dalam tempoh tiga bulan. Sebanyak 378 borang soal selidik telah diterima dan digunakan untuk analisis ini. Data yang dikumpul dianalisis menggunakan Smart PLS 3.0 (Ringle, Wende dan Becker, 2015). Menurut Hair et. al (2017), terdapat dua tahap melakukan analisis model penyelidikan PLS. Tahap pertama adalah penilaian model pengukuran, dan tahap kedua adalah penilaian model struktur. Untuk tahap pertama, ia akan menilai aspek kesahan dan kebolehpercayaan model penyelidikan. Penilaian seperti kesahan konvergen, kesahan diskriminasi, kebolehpercayaan penunjuk dan kebolehpercayaan konsistensi dalaman konstruk akan dijalankan. Setelah memastikan model itu sah dan boleh dipercayai, maka tahap penilaian kedua dilakukan, iaitu model struktur. Di peringkat ini, ujian hipotesis dilakukan dengan menilai hubungan signifikan model jalan di antara pembinaan (Hair et. al, 2017).

***Penilaian Model Pengukuran***

**(a) Kesahan Kontruk (*Contruct Validity*)**

Kesahan konstruk memberi keterangan mengenai sejauh mana keputusan yang diperoleh daripada penggunaan pengukuran yang sesuai dengan teori-teori di sepanjang ujian yang ditetapkan (Sekaran & Bougie, 2010). Ini boleh dinilai melalui kesahihan konvergen dan diskriminan. Oleh itu, jika ada, item yang mempunyai muatan faktor *(factor loading)* lebih tinggi daripada 0.5 pada dua atau lebih faktor, maka item tersebut akan dianggap mempunyai muatan silang *(cross loading)* yang signifikan. Dari Jadual 5, penyelidik dapat melihat bahawa semua item yang mengukur

konstruk tertentu mempunyai nilai muatan faktor yang tinggi berbanding nilai muatan faktor yang rendah untuk kontruk lain, dengan itu mengesahkan kesahan konstruk. Nilai muatan faktor bagi setiap item adalah melebihi 0.7, menunjukkan bahawa item-item yang mewakili setiap konstruk telah mencapai piawai analisis keesahan dan kebolehpercayaan yang ditetapkan (Fornell & Larcker, 1981; Chin, 1998; Gefen & Straub, 2005). Walaupun begitu Menurut Hair et al. (2010), nilai muatan faktor mesti lebih tinggi daripada 0.5, dan idealnya adalah 0.7 atau lebih tinggi.

Jadual 5: Muatan Faktor dan Muatan Silang

| | **Hubungan Sosial** | **Niat Menambah Pinjaman** | **Perbelanjaan Tahsiniyyat** |
|---|---|---|---|
| **HS_1** | **0.829** | 0.304 | 0.271 |
| **HS_2** | **0.611** | 0.236 | 0.096 |
| **HS_3** | **0.785** | 0.315 | 0.371 |
| **D1** | 0.197 | **0.589** | 0.385 |
| **D2** | 0.362 | **0.898** | 0.333 |
| **G1** | 0.328 | 0.38 | **0.919** |
| **G2** | 0.34 | 0.44 | **0.924** |

*Nilai yang ditebalkan adalah beban bagi item yang melebihi nilai disyorkan sebanyak 0.5*

**(b) Ujian Kesahan Tumpuan *(Convergent Validity)***

Seperti yang dicadangkan oleh Hair et al. (2010), kajian ini menggunakan muatan faktor, kebolehpercayaan komposit, dan varians purata yang diekstrak untuk menilai kesahan konvergen. Muatan untuk semua item melebihi nilai yang disyorkan 0.5 (Hair et al., 2010). Nilai muatan faktor adalah antara 0.5952 hingga 0.9289. Jadual 6 menunjukkan nilai AVE bagi setiap indikator yang merujuk kepada kontruk laten. Varians purata diekstrak (AVE) harus lebih besar daripada 0.50 untuk setiap konstruk (Barclay et al., 1995). Varians purata yang telah diekstrak, berada dalam lingkungan 0.5507 dan 0.6091.

Jadual 6: Kesahan Tumpuan

| Model Kontruk | Item Pengukuran | Muatan | Nilai Kebolehpercayaan Komposit (CR) | AVE |
|---|---|---|---|---|
| **Hubungan Sosial** | HS_1 | 0.829 | 0.789 | 0.5990 |
| | HS_2 | 0.611 | | |
| | HS_3 | 0.785 | | |
| **Gelagat** | G1 | 0.589 | 0.724 | 0.577 |
| | G2 | 0.898 | | |
| **Niat** | D1 | 0.919 | 0.918 | 0.849 |
| | D2 | 0.924 | | |

**(c) Kesahan Diskriminan *(Discriminant Validity)***

Tujuan ujian kesahan diskriminan dijalankan adalah untuk mengukur sejauh mana item dapat dibezakan diantara konstruk atau mengukur konsep yang berbeza. Seperti yang ditunjukkan dalam Jadual 7, korelasi kuasa dua bagi setiap kontruk adalah kurang daripada varians purata yang telah diekstrak menunjukkan kesahan diskriminan yang mencukupi. Syarat bagi kesahan diskriminan telah ditepati yang mana semua nilai bagi pepenjuru adalah lebih besar daripada nilai di bawahnya. Secara keseluruhannya, model pengukuran menunjukkan kesahan konvergen dan diskriminan yang memadai.

Jadual 7: Kesahan Diskriminan

| | Gelagat | Hub. Sosial | Niat |
|---|---|---|---|
| **Gelagat** | 0.76 | - | - |
| **Hub. Sosial** | 0.385 | 0.747 | - |
| **Niat** | 0.445 | 0.363 | 0.922 |

**(d) Analisis Kebolehpercayaan *(Reliability Analisis)***

Nilai pada Kebolehpercayaan Komposit berada antara 0.748 hingga 0.9159 seperti yang ditunjukkan dalam Jadual 6. Nilai Kebolehpercayaan Komposit adalah 0.70 atau lebih besar dianggap boleh diterima (Fornell & Larcker, 1981). Oleh itu dapat disimpulkan bahawa pengukuran bagi kajian ini boleh diterima.

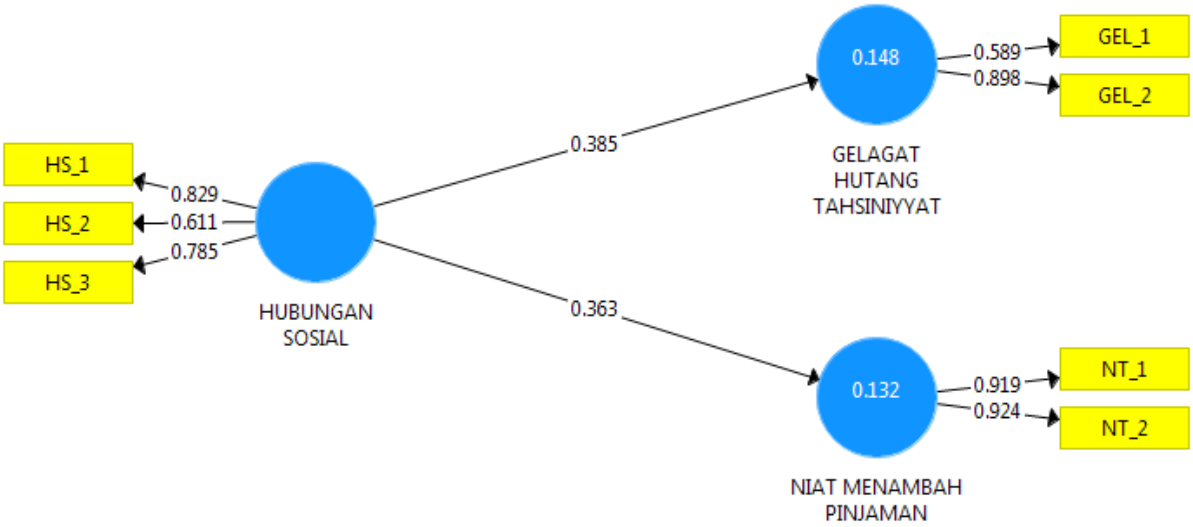
**Penilaian Model Struktur**

Kesahan hipotesis dan model struktur dalam kajian ini ditentukan dengan menilai *path coefficient* antara satu dan dua pemboleh ubah laten. Berdasarkan kajian yang telah dijalankan sebelum ini, nilai *path coefficient* perlu berada pada nilai 0.1 untuk menjelaskan kesan khusus dalam model (Hair et al., 2011; Wetzels et al., 2009). Apabila *path coefficient* dinilai dalam Jadual 8, didapati bahawa semua hipotesis disokong. Berdasarkan analisis, hipotesis yang disokong pada tahap signifikan 0.01.

Jadual 8: Penilaian Kesignifikanan dan Kerelevenan Hubungan dalam Model Struktur

| Hipotesis | Hubungan | β | Nilai-p | Nilai-t | Dapatan |
|---|---|---|---|---|---|
| H1a | Hubungan Sosial -> Niat Menambah Hutang | 0.365 | 0.01 | 7.580 | **Terima** |
| H1b | Hubungan Sosial -> Perbelanjaan Tahsiniyyat | 0.393 | 0.01 | 8.929 | **Terima** |

Seperti yang ditunjukkan oleh Jadual 8 dan Rajah 2, kajian berjaya mengenal pasti hubungan yang signifikan di antara harga diri dengan niat (t = 7.580, p <0.01) untuk menambah hutang dan gelagat perbelanjaan *tahsiniyyat* menggunakan pinjaman (t = 8.929, p <0.05). Daripada hasil analisis ini, dapat disimpulkan bahawa Hipotesis 1a dan Hipotesis 1b adalah disokong. Oleh itu, Niat untuk menambah hutang dan perbelanjaan *tahsiniyyat* menggunakan pinjaman telah dipengaruhi oleh pembolehubah bebas harga diri.




Rajah 2: Hasil Analisis

## Perbincangan

Analisis PLS-SEM membuktikan bahawa hubungan sosial mempunyai hubungan yang positif dengan keputusan untuk menambah pinjaman dan gelagat perbelanjaan *tahsiniyyat* menggunakan pinjaman bagi sekumpulan warga yang mempunyai pendapatan isu rumah yang rendah atau B40. Hasil dapatan menunjukkan tahap hubungan sosial warga Felda B40 yang berhutang adalah ditahap yang sederhana. Keadaan ini lebih baik daripada kajian oleh Norngainy (2009) ke atas penduduk rumah bertingkat di Malaysia mendapati penduduknya kurang bersosial dan agak sukar bekerjasama. Dapatan ini mempunyai kaitan dengan dapatan oleh Katungi, Machethe dan Smale (2007) antara faktor yang mempengaruhi isi rumah untuk melibatkan diri dalam sesebuah organisasi tempatan ialah ciri-ciri mereka termasuk umur, jantina, kekayaan isi rumah, pendidikan, status sosial, nisbah pengguna kepada pekerja dan akses kepada kemudahan berkomunikasi atau bersosial. Dapatan ini selari dengan kajian oleh Ismail, Mahfodz, & Sulaiman (2016) yang mendapati individu yang berpendapatan rendah terdorong untuk lebih banyak menghabiskan masa dengan bekerja keras bagi mendapatkan wang harian untuk menampung perbelanjaan harian mereka. Kajian oleh Shukri Ahmad et. al (2014) terhadap remaja di universiti juga mendapati mereka mengamalkan gaya hidup yang kurang bersosial, lebih suka menyendiri dan tidak suka bergaul. Keadaan ini amat membimbangkan kerana terdapat pelajar universiti yang melakukan hubungan seks sebelum nikah. Keadaan ini sebenarnya turut disumbangkan oleh persekitaran sosial masyarakat dan kemunculan era globalisasi yang menggalakkan pelajar berkelakuan sedemikian.

Pengaruh wang keatas hubungan sosial telah dibuktikan oleh kajian Hermann dan Mahieu (2012) ke atas 26 negara-negara Eropah yang mendapati modal sosial mempunyai hubungan yang positif dengan tingkat pendapatan individu tanpa mengira pekerjaan. Dapatan $R^2$ dalam kajian ini adalah 0.148 dan 0.13 menunjukkan bahawa pengambilan keputusan berhutang mempunyai faktor-faktor yang sangat banyak selain faktor hubungan sosial seperti yang dinyatakan dalam kajian Lea (1995), Cosma & Pattarin (2010) dan Watson (2009) yang mengatakan bahwa gelagat berhutang dipengaruhi oleh karakteristik individual, nilai-nilai individu, karakteristik demografi, dan sumber-sumber ekonomi lainnya, sehingga apabila seseorang membuat keputusan untuk mengambil pilihan berhutang maka terdapat berbagai faktor tersebut akan saling mempengaruhi dan menimbulkan kerumitan dalam pengambilan keputusan berhutang.

## Kesimpulan

Hubungan sosial merupakan keperluan yang sangat penting selari dengan kehendak Islam agar memelihara hubungan seseorang dengan orang lain *(hablum minnas)*. Hubungan dengan manusia juga dituntut sebagaimana hubungan dengan Allah s.w.t. Tidak dapat dinafikan bahawa terdapat insan yang akan cuba untuk menutup kelemahan masing-masing walaupun terpaksa berhutang. Melalui kajian ini, langkah-langkah yang boleh dilakukan oleh pelbagai pihak adalah dengan

memperkasa hubungan sosial, pihak pengurusan Felda dan komuniti setempat mempunyai peranan tertentu dicadangkan untuk menganjurkan program-program berbentuk kerohanian dan sosial yang dapat membantu untuk meningkatkan hubungan sosial. Di pihak individu pula, perlulah melapangkan masa untuk melibatkan diri dengan aktiviti-aktiviti tersebut agar pembentukan harga diri berasaskan prinsip-prinsip syariah dapat dibina.

## Rujukan

Alidaniah, N. A. R., Ahmad, S., Noor, M. A. M., & Moi, M. R. (2017). Gelagat hutang isi rumah mengikut kaum di Bandar Baru Bangi, Selangor (Malaysians in pursuit of the good life: A study of the nature of household debt by ethnic groups in Bandar Baru Bangi, Selangor). *Geografia-Malaysian Journal of Society and Space*, *11*(11).

Aminuddin, S. N. (2015). Pengaruh Dasar Monetari Terhadap Peningkatan Hutang Isi Rumah Di Malaysia. *PROSIDING PERKEM 10*, (2015) 539 – 546. ISSN: 2231-962X

Azrina, S. & Siti Fatimah, A. R. (2010). Pinjaman peribadi: Hasil kajian terhadap masyarakat Malaysia. Kuala Lumpur. *Penerbit IKIM*.

Bakar, I. A., Majid, A. A., & Bakar, M. S. A. (2013). Perspektif Aristotle Dan Al-Ghazali Terhadap Konsep Persahabatan (Perspective of Aristotle and Al-Ghazali on the Concept of Friendship). *Jurnal Hadhari: An International Journal*, 5(1), 21-36.

Bank Negara Malaysia (2010). *Pertumbuhan dan perkembangan perbelanjaan pengguna di Malaysia.* Retrieved from www.bnm.gov.my/files/publication/ar/.../2010/ cp01_001_ rencana. Pdf.

Barba, A., & Pivetti, M. (2008). Rising Household Debt: Its Causes And Macroeconomic Implications--A Long-Period Analysis. *Cambridge Journal Of Economics*, 33(1), 113–137. Doi:10.1093/Cje/Ben030.

Barclay, D. W., Thompson, R., Higgins, C. (1995). The partial least squares (PLS) approach to causal modeling: personal computer adoption and use an illustration. *Technol. Stud.*, *2*(2), 285-309.

Baumeister, R. F., & Leary, M. R. (1995). The need to belong: Desire for interpersonal attachments as a fundamental human motivation. *Psychological Bulletin*, 117, 497-528.

Boeree, C. George. (1998, 2006). Abraham Maslow and Theories of Personality. Retrieved from http://www.ship.edu/;cgboeree/maslow.html.

Casale, S., & Fioravanti, G. (2015). Satisfying needs through Social Networking Sites: A pathway towards problematic Internet use for socially anxious people?. *Addictive behaviors reports*, *1*, 34-39.

Chin, W. W. (1998). The partial least squares approach to structural equation modeling. *Modern methods for business research*, *295*(2), 295-336.

Chan, K. (2004), "Material world: attitudes towards toys in China", *Young Consumers*, Vol. 6 No.1, pp. 54-65.

Chan, K. (2006). Exploring children's perceptions of material possessions: a drawing study. Qualitative Market Research: *An International Journal*, 9(4), 352-366.

Chow, W. S., Chan, L. S. (2008). Social network and shared goals in organizational knowledge sharing. *Inf. Manag., 45*(7), 24-30.

Cohen, J. (1992), a power primer. *Psychological Bulletin*, 112(1), 155-159.

Cosma, S., & Pattarin, F. (2010). Attitudes, personality factors and household debt decisions: a study of consumer credit. *CEFIN Working Papers*, 1-35.

Deci, E. L., & Ryan, R. M. (1995). Human autonomy. In *Efficacy, agency, and self-esteem* (pp. 31-49). Springer, Boston, MA.

Dewi Morsala. 2005. Berbagai Masalah Anak Taman Kanak-Kanak. Jakarta: Depdiknas Diener, E., & Biswas-Diener, R. (2002). Will money increase subjective well-being? Social Indicators Research, 57, 119-169

Fornell, C., Larcker, D. F. (1981). Evaluating structural equation models with unobservable variables and measurement error. *J Mark Res, 18*(1), 39-50. Maslow, A. (1954) Motivation and Personality. New York: Harper

Gefen, D., & Straub, D. (2005). A practical guide to factorial validity using PLS-Graph: Tutorial and annotated example. *Communications of the Association for Information systems*, *16*(1), 5.

Gerstel, N., Riessman, C. K., & Rosenfield, S. (1985). Explaining the symptomatology of separated and divorced women and men: The role of material conditions and social networks. *Social forces*, 64(1), 84-101.

Goldberg, M. E., and Gorn, G. J. (1974), "Children's reactions to television advertising: An experimental approach", *Journal of Consumer Research*, Vol. 1, September, pp. 69-75.

Hair, Joseph F., Rolph E. Anderson, Ronald L. Tatham, and C. William Black. (2010). *Multivariate Data Analysis*.

Hair, J.F., Hult, G.T.M., Ringle, C.M., Sarstedt, M. (2014), *A Primer on Partial Least Squares Structural Equations Modeling* (PLS-SEM). Los Angeles: Sage.

Hair, J. F., Black, W. C., Babin, B. J., Anderson, R. E. (2011). *Multivariate data analysis*. Prentice-Hall, Upper Saddle River.

Hair, J.F., Hult, G.T.M., Ringle, C.M., Sarstedt, M. (2017). *A Primer on Partial Least Squares Structural Equation Modeling* (PLS-SEM). United Kingdom: Sage Publications.

Hermann D. and P. Mahieu. 2012. Community-based health insurance and social capital: A review. Health Economics Review 2(1): 1–5

Hodari, A. B., Sarmidi, T., & Salleh, N. H. M. (2014). Hutang dan golongan muda di Malaysia: Satu kajian Awal. *Prosiding Persidangan Kemajuan Ekonomi Malaysia Ke-9, 9*, 833-844.

Hudders L. (2015). How Buying Luxuries Makes You Feel Better. The Impact of the Purchase of Luxury on Self Esteem. Emac Leuven Belgium.

Idris, N. (2013). Penyelidikan dalam pendidikan. McGraw-Hill Education.

Ilhaamie, A. G. (2005). Kepuasan Kerja: Kajian Di Kalangan Pensyarah Di Akademi Pengajian Islam Dan Fakulti Bahasa Dan Linguistik. *Jurnal Syariah*, 113-124.

Ismail, R., Mahfodz, N. D., & Sulaiman, N. (2016). TAHAP DAN PENENTU INDEKS MODAL SOSIAL DI MALAYSIA. *Kajian Malaysia: Journal of Malaysian Studies*, *34*(2).

John, D. R. (1999), "Consumer socialization of children: A retrospective look at twenty-five years of research", *Journal of Consumer Research*, Vol. 26, December.

Joy, A. (2001), Gift Giving In Hong Kong and the Con-Tinuum Of Social Ties. *Journal of Consumer Research*, 28 (September), 239-256.

Katungi, E., C. Machethe and M. Smale. 2007. Determinants of social capital formation in rural Uganda: Implications for group-based agricultural extension approaches. *The African Journal of Agricultural and Resource Economics* 1(2):167–190.

Kraut, R. (2001). Aristotle's ethics.

Krejcie, R.V and Morgan, D.W. (1970). Determining Sample Size for Research Activities. *Educational and Psychological Measurement*. 30(3): 607-610.

Lea, S., Webley & Walker. (1995). Psychological factors in consumer debt: Money management, economic so socialization and credit use. *Journal of Economic Psychology*, 16, 681 – 701

Maslow, A. H. (1954). Personality and motivation. *Harlow, England: Longman*, *1*, 987.

Mokhtar, M., & Ismail, A. (2013). Shariah issues in managing household debt: The case of Malaysia. *Jurnal Pengurusan*, *37*, 63-76.

Naz, U., & Lohdi, S. (2016) Impact of Customer Self Concept and Life Style on Luxury Goods Purchases: A Case of Females of Karachi. *Arab J Bus Manage Rev*, 6: 192

Noh, C. H. C. (2006). Hubungan keluarga dari aspek komunikasi dan gaya keibubapaan. *Jurnal Kemanusiaan*, *4*(2).

Norngainy, M. T. (2009). *Penentuan amaun pukal tabung dana pengurusan perumahan bertingkat di Malaysia/Norngainy Mohd Tawil* (Doctoral dissertation, University of Malaya).

Othman, K., & Sipon, S. (2014). The relationship of financial stress and religious coping from Islamic perspective. *International Review of Management and Business Research*, *3*(1), 133.

Pakpahan, H. T., Lumintang, R. W., & Susanto, D. (2006). Hubungan motivasi kerja dengan perilaku nelayan pada usaha perikanan tangkap. *Jurnal Penyuluhan*, *2*(1).

Rosenberg, M. (1965). Rosenberg self-esteem scale (RSE). Acceptance and commitment therapy. *Measures package*, 61, 52.

Ringle C. M., Wende, S., & Becker, J. M. (2015). SmartPLS 3. www.smartpls.com

Rudich, E.A. and Gregg, A.P. (2007). Self-Esteem Moderates Preferences for Accepting Versus Rejecting Interaction Partners. *European Journal of Social Psychology*, 37, 955-967.

Sekaran, U., & Bougie, R. (2009). Research Methods for business 5th ed.

Shis, M. A. B. (2010). *Kajian gejala sosial dikalangan pelajar Institusi Pengajian Tinggi yang menetap di Kolej Sembilan (K9), Kolej Sepuluh (K10) dan Kolej Perdana (KP) di Universiti Teknologi Malaysia* (Doctoral dissertation, Universiti Teknologi Malaysia).

Siagian, S. P. (1989). *Teori motivasi dan aplikasinya*. Bina Aksara.

Shukri Ahmad, Y. D., Abdullah, W. A. R. K. W., Ibrahim, M. M., & Hussain, S. F. M. (2014). Penghayatan solat dan pengimarahan masjid: kajian dalam kalangan pelajar universiti utara Malaysia.

Syahnaz, S. (2009). Konsep pinjaman menurut perspektif Islam. *Jurnal Penyelidikan Islam.*

Srisayekti, W., & Setiady, D. A. (2015). Harga-diri (Self-esteem) Terancam dan Perilaku Menghindar. *Jurnal Psikologi*, 42(2), 141-156.

Suari, A., & Yahaya, A. (2006). *Fenomena Janjintemu, cinta, perlakuan Seks Dan Hubungannya Dengan Masalah Kebimbangan Sosial* (Doctoral dissertation, Universiti Teknologi Malaysia).

Tahir, H. M., & Ahmad, S. (2009). *Aplikasi fiqh muamalat dalam sistem kewangan Islam*. Pusat Penerbitan Universiti, Universiti Teknologi MARA.

Tahir, H. M., & Ahmad, S. (2009). *Seminar Muamalat, Ekonomi & Kewangan Islam* (SMEKI09). Maqasid Syariah Dalam Pengurusan Ekonomi, Kewangan dan Pembangunan Negara. Vol. 1. No. 33. Selangor: Universiti Kebangsaan Malaysia.

Ten Brummelhuis, L. L., Oosterwaal, A., & Bakker, A. B. (2012). Managing family demands in teams: The role of social support at work. *Group & Organization Management*, *37*(3), 376-403.

Truong, Y., & McColl, R. (2011). Intrinsic motivations, self-esteem, and luxury goods consumption. *Journal of Retailing and Consumer Services*, 18(6), 555-561.

Wang, Y., & Griskevicius, V. (2014). Conspicuous Consumption, Relationships, and Rivals: Women's Luxury Products as Signals to Other Women. *Journal of Consumer Research*, 40(5), 834-854.

Watson, J. J, & Barnao, J. (2009). Debt repayment: A typology. *International Business & Economics Research Journal*, 8, 1.

Wetzels, M., Odekerken-Schroder, G., & Van Oppen, C. (2009). Using PLS path modeling for assessing hierarchical construct models: Guidelines and empirical illustration. *MIS Quarterly*, 33(1), 177-195.

Ye, S. H., Liu, X. T., & Shi, S. Y. (2015). The Research of Status's Influence on Consumers' Self-Brand Connection with Luxury Brands: Moderating Role of Self-Esteem and Vanity. *Open Journal of Business and Management*, 3(01), 11.

Zakaria, R. H. B. (2013). Sikap isi rumah terhadap hutang dan keberhutangan: Kajian kes di Lembah Klang, Malaysia. *Jurnal Pentadbiran Sosial Malaysia.*, *9*(1), 59-86.

Zakaria, M., & Malek, N. A. A. (2014). Effects of human needs based on the integration of needs as stipulated in Maqasid Syariah and Maslow's hierarchy of needs on zakah distribution efficiency of Asnaf Assistance Business Program. *Jurnal Pengurusan (UKM Journal of Management)*, *40*.

Zuroni et al. (2010). Sikap Dan Amalan Perbelanjaan Pengguna Pada Musim Perayaan. *Jurnal Pengguna Malaysia*. Vol 15, 88-98

# Tanggapan Sokongan Majikan Dan Penglibatan Akiviti Sosial B40 Muslim Terhadap Usaha Pembentukan Harga Diri dan Hubungan Sosial

[1]Dicky Wiwittan Toto Ngadiman*, [2,3]Salmy Edawati Yaacob & [4]Hairunnizam Wahid
*pengarang perhubungan: dicky@polikk.edu.my
[1]*Politeknik Kota Kinabalu, 88450, Kota Kinabalu, MALAYSIA*
[2]*Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi, Selangor, MALAYSIA*
[3]*Institut Islam Hadhari Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi, Selangor, MALAYSIA*
[4]*Fakulti Ekonomi & Pengurusan, Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi, Selangor, MALAYSIA*

**Abstrak**

Majikan mempunyai peranan yang penting dalam usaha untuk membangunkan harga diri dan hubungan sosial warganya. Harga diri dan hubungan sosial merupakan keperluan yang penting seperti yang diterangkan oleh Maslow (1954). Justeru kajian ini dijalankan untuk menilai tanggapan terhadap sokongan majikan dan tahap penglibatan aktiviti sosial masyarakat Felda Kumpulan B40 yang dapat membantu pembentukan harga diri dan hubungan sosial. Sebanyak 378 sampel warga Felda Kumpulan B40 di Lahad Datu, Sabah yang berhutang terlibat dalam kajian ini. Kajian ini menggunakan instrumen soal selidik dan data dianalisis dengan menggunakan kaedah deskriptif dan nilai min skor. Hasil kajian mendapati tanggapan warga Felda B40 yang berhutang terhadap sokongan majikan adalah pada tahap sederhana. Begitu juga dengan penglibatan aktiviti kerohanian dan sosial adalah pada tahap sederhana. Impaknya, kajian ini dapat membantu majikan-majikan di Malaysia dan pihak-pihak lain untuk merangka pelan pembagunan insan bagi meningkatkan harga diri dan hubungan sosial dikalangan warga/ pekerjanya. Beberapa cadangan serta implikasi dasar turut dibincangkan dalam kajian ini.

Kata kunci: Sokongan Majikan; Aktiviti Kerohanian dan Sosial; Berpendapatan Rendah (B40); Felda

© 2018 Diterbitkan oleh HADHARI-UKM.

## Pengenalan

Islam menganjurkan majikan untuk memenuhi keperluan-keperluan pekerjanya termasuklah keperluan harga diri dan hubungan sosial yang disifatkan sebagai keperluan intriksik (dalaman). Dalam usaha untuk meningkatkan harga diri dan hubungan sosial, sokongan daripada majikan ataupun organisasi adalah sangat membantu (Maslow, 1954). Menurut Ali Usman (2010) dan Zaini dan Muhammad Zhafir (2014), untuk menjaga harga diri pekerja dan mendorong mereka terus berusaha, program-program berbentuk ganjaran dan memberi pengiktirafan perkhidmatan merupakan faktor yang paling berkesan. Contoh ganjaran intrinsik adalah seperti pelbagai cabaran, dan autonomi di dalam pekerjaan tersebut dan ganjaran ekstrinsik pula mengandungi unsur-unsur seperti gaji dan imbuhan, kenaikan pangkat atau peluang untuk maju dalam organisasi, iklim sosial, dan keadaan kerja fizikal (Randall dan Michael, 1999). Sistem pengurusan yang berkualiti pun perlu banyak menekankan aspek-aspek dalaman (*soft factors*) atau kemanusiaan dengan harapan mampu memberi kepuasan yang lebih tinggi terhadap para pekerja pada masa yang sama meningkatkan produktiviti dan kualiti (Rahman & Bullock, 2005; Fotopoulos & Psomas, 2009).

Keperluan harga diri termasuklah inginkan penghargaan atau pujian daripada majikan berupaya membantu menaikkan harga diri (Maslow, 1954). Menurut Zainal Abdul Aziz (2010), majikan perlu menggunakan elemen kebijaksanaan termasuk menawan hati dan minda tenaga kerja dengan mengiktiraf usaha mereka dan sentiasa menaikkan harga diri mereka. Usaha untuk meningkatkan harga diri sangat penting dan bukan sahaja dalam organisasi yang besar, malah di peringkat awal lagi. Misalnya, kajian oleh Yeo Kee Jiar & Siti Zamnah (2009) mendapati di peringkat sekolah juga mencadangkan agar guru-guru pula disarankan melaksanakan strategi untuk meningkatkan harga diri pelajar selain fokus terhadap isi kandungan subjek. Hal ini menunjukkan bahawa pihak-pihak yang berada di kedudukan atas perlu merangka starategi untuk meningkatkan harga diri dikalangan orang di bawah mereka. Dalam proses menggerakkan tenaga kerja ke arah matlamat akhir organisasi seperti untuk membasmi kemiskinan (seperti matlamat utama penubuhan Felda), langkah seperti menawan hati dan minda, mengiktiraf faktor manusia dan kebijaksanaan dalam pelaksanaan menjadi signifikan (Zainal Abdul Aziz, 2010).

Selain keperluan harga diri, manusia juga memerlukan cinta, kepunyaan dan kasih sayang (Maslow, 1954). Hubungan seperti persahabatan, ikatan romantis dan keluarga membantu memenuhi keperluan persahabatan dan penerimaan, seperti penglibatan dalam masyarakat sosial, komuniti atau kumpulan agama (Zakaria & Malek, 2014). Keperluan sosial mempunyai hubungan yang melibatkan 'keinginan untuk berhubung dengan orang lain' (Deci & Ryan, 2000), iaitu untuk berasa dekat dengan orang lain (Baumeister & Leary, 1995). Keperluan untuk disayangi menyebabkan individu risau ditinggalkan dan sanggup melakukan apa-apa sahaja untuk mendapatkan kasih sayang (Bartholomew & Horowitz, 1991). Menurut Ilhaamie (2005), hubungan dengan rakan sekerja merupakan faktor utama dalam mempengaruhi kepuasan pekerja. Hubungan sosial yang baik antara kakitangan organisasi samaada majikan dengan pekerja atau pekerja dengan pekerja amat penting dalam sesebuah organisasi. Dengan wujudnya hubungan yang positif dalam kalangan pekerja, ia akan meningkatkan motivasi responden untuk bekerja dengan penuh komited bagi mencapai prestasi yang cemerlang yang bukan sahaja untuk diri sendiri, bahkan untuk organisasi.

Berdasarkan perbincangan yang dibuat, harga diri dan hubungan sosial merupakan keperluan penting bagi individu. Oleh itu, kajian ini dijalankan untuk menilai terhadap sokongan majikan dan tahap penglibatan aktiviti kerohanian dan sosial yang dapat membantu dalam pembentukan harga diri dan hubungan sosial dalam kalangan warga Muslim Felda Kumpulan B40 di Sabah yang berhutang.

## Kajian Literatur

### *Sokongan Majikan*

Majikan boleh diibaratkan seperti sebuah rumah yang saling melengkapi antara satu sama lain. Oleh itu, pengurus mempunyai peranan seperti ketua isi rumah yang bertanggungjawab untuk menjaga dan memenuhi tuntutan pekerja bawahan secara saksama (Solahuddin, 2009). Banyak teori dan secara praktikalnya di dalam pengurusan sesebuah organisasi mencadangkan supaya pihak majikan perlu melakukan beberapa perkara untuk mendapatkan hasil dan prestasi yang terbaik daripada pekerjanya, disamping kesetiaan pekerjanya terhadap majikan tersebut. Antaranya ialah memberi kepuasan terhadap keperluan manusia seperti yang dicadangkan dalam Teori Maslow (1954). Oleh sebab harga diri dan sosial merupakan keperluan manusia yang dicadangkan dalam Teori Maslow, pihak majikan perlu mengambil berat keperluan tersebut. Sekiranya tidak, pekerja akan berhenti kerja dan meninggalkan organisasi. Selain itu, majikan juga perlu menyokong usaha warganya untuk mendapatkan keperluan tersebut. Kajian yang dijalankan oleh Wilson (2000) mencadangkan pihak penganjur (majikan) perlu menyediakan aktiviti dan program yang mampu merangsang individu melalui tiga aspek, iaitu rasa kekitaan, harga diri dan penghakikian diri. Perkara ini disokong oleh Siti Raba'ah, Turiman & Azimi (2015) yang mendapati faktor dalaman yang mempengaruhi individu untuk menyertai aktiviti sukarelawan kerana dapat meningkatkan keyakinan diri, menghilangkan rasa sunyi, meneroka bidang kerjaya yang diminati, membina rangkaian sosial dengan masyarakat dan meningkatkan harga diri. Kajian tersebut juga telah menyokong teori gelagat terancang oleh Ajzen (1991) yang menyatakan faktor motivasi (boleh merujuk kepada keperluan Maslow) merupakan kepentingan norma subjektif dalam diri individu untuk terlibat dengan aktiviti sukarelawanan (dipetik dalam kajian Siti Raba'ah, Turiman & Azimi, 2015).

Seterusnya, penghargaan dan nilai daripada majikan akan menentukan hala tuju prestasi pekerja. Apabila individu merasa dirinya dihargai dan disayangi, iaitu keperluan sosial dan harga diri dapat dipenuhi di tempat tersebut, motivasinya untuk bekerja di tempat tersebut akan meningkat. Kajian berkaitan hubungan organisasi dengan gelagat banyak dibincangkan dalam kajian-kajian lepas. Sekiranya dilihat pada kajian yang dijalankan oleh Rasidah dan Suryati (2010), dapatan menunjukkan wujud hubungan antara sokongan organisasi dan gelagat seperti persepsi sokongan organisasi terhadap hasil kerja yang positif (Hochwarter et al., 2003) seperti peningkatan komitmen yang efektif (Wayne et al. 2002), penurunan niat lantik henti dan ketidakhadiran (Eisenberger et al. 1986; Wayne et al. 1997), kepuasan kerja (Shore & Tetrick 1991), dan kelakuan kewargaan organisasi (Wayne et al. 1997; Wayne et al. (2002). Kajian meta-analisis yang dilaksanakan oleh Riggle, Edmondson dan Hansen (2008) menunjukkan persepsi sokongan organisasi mempunyai hubungan positif yang signifikan dengan komitmen organisasi dan kepuasan kerja. Kesemua kajian tersebut mempunyai kaitan dengan peranan organisasi terhadap kesejahteraan individu.

Menurut Rasidah, A. & Suryati, A.Z. (2010), tanggapan terhadap sokongan organisasi merujuk kepada tahap kepercayaan pekerja merasakan organisasi prihatin terhadap kebajikan dan kesejahteraan yang meliputi soal ganjaran, keperluan dan persekitaran pekerjaan. Managing Work Life Balance (2005) mendapati pelbagai usaha telah direncanakan dan dibangunkan oleh pihak majikan dan organisasi untuk meningkatkan kesejahteraan warganya seperti wujudnya dasar keseimbangan kerja kehidupan. Tahap persepsi sokongan organisasi yang tinggi akan memenuhi keperluan untuk pengesahan, penghargaan dan identiti sosial dan meletakkan jangkaan bahawa prestasi yang cemerlang dan kelakuan yang menjangkau peranan yang dilaksanakan di dalam organisasi akan diberikan pengiktirafan dan ganjaran (Eisenberger et al. 1997).

Di Malaysia, terdapat majikan yang langsung tidak menghargai pekerjanya. Perkara ini dibuktikan oleh wujudnya laporan oleh Sinar Online bertarikh 9 November 2017 yang ditulis oleh Atirah Hasli (2017) mengulas kenyataan Timbalan Menteri Sumber Manusia, Datuk Seri Ismail Abdul Muttalib terhadap majikan-majikan yang mendera pekerjanya untuk mengambil tindakan tindakan undang-undang ke atas majikan yang tidak menghargai pekerja mereka, yang langsung tidak tahu untuk berterima kasih, apatah lagi mendera pekerja yang selama ini banyak berkhidmat dan memberikan sumbangan kepada majikan mereka. Ini ditambah oleh kenyataan Presiden Kongres Kesatuan Pekerja-pekerja Dalam Perkhidmatan Awam (Cuepacs), Datuk Azih Muda dalam Sinar Online bertarikh 11 November 2017 oleh Atirah Hasli (2017), menyatakan terdapat aduan mengenai majikan memberikan markah penilaian prestasi rendah tanpa alasan yang munasabah. Mengulas perkara ini, beliau menyatakan terdapat majikan yang tidak mengambil kira situasi dan keadaan semasa pekerja bawahan, iaitu hanya dengan kesilapan kecil terus dapat markah penilaian yang rendah.Dengan perbincanganini serta berasaskan bukti empirikal yang kukuh, dapatlah disimpulkan bahawa, dalam usaha untuk meningkatkan harga diri, sokongan dan bantuan daripada majikan adalah sangat penting. Apabila majikan sentiasa menghargai usaha pekerjanya, ianya dapat membantu untuk meningkatkan harga diri dikalangan pekerjanya. Justeru, kesinambungan daripada tahap harga diri dan sosial seperti yang dibincangkan di atas, kajian ini perlu melanjutkan perbincangan untuk melihat bagaimanakah pesepsi warga Felda kumpulan B40 yang berhutang terhadap sokongan majikan mereka yang boleh meningkatkan harga diri dan hubungan sosial mereka. Justeru, hipotesisyang dicadangkan adalah seperti berikut:

H1a: Tahap sokongan majikan yang dapat membantu dalam pembentukan harga diri dan hubungan sosial di kalangan warga Felda Kumpulan B40 yang berhutang adalah tinggi.

***Penglibatan Aktiviti***

Penglibatan individu dalam aktiviti organisasi merupakan salah satu ukuran modal sosial (Rahmah, Noor Dzaharah & Noorasiah, 2016). Hubungan kekeluargaan, hubungan kemasyarakatan, dan penglibatan dalam organisasi dan aktiviti sosial merupakan modal sosial dan penting bagi isi rumah bagi menangani kemerosotan taraf kehidupan (Moser, C.O.N. 1998).

Hubungan seperti persahabatan, romantis, keluarga dan juga penglibatan dalam sosial, masyarakat atau kumpulan agama dapat membantu untuk memenuhi keperluan sosial (Maheran & Nur Ain, 2014).

Penglibatan individu dalam program-program kerohanian dan sosial sebenarnya dapat membantu invididu untuk mempekasakan harga diri dan hubungan sosial (Yahya & Sa'ari, 2016). Menurut Yahya & Sa'ari (2016) individu sewajarnyamenghayati dan mengaplikasikannya program zikrullah dan aktiviti kerohanian untukmenjana pembangunan spiritual dalammempertingkatkan ketaqwaan kepada Allah (s.w.t). Selain ini, program kerohanian merupakan pendekatan yang tepat danberkesan dalam mengatasi masalah sosial yang menyebabkanberlakunya keruntuhan akhlak dan moral dimana program kerohanian juga berupaya menjadi agenpembersihan jiwa dan rohani (Yahya& Sa'ari, 2016). Kekurangan dalam penglibatan ke program-program kerohanian boleh mengundang gelaga negatif kerana kurangnya pengetahuan agama dan penghayatan aqidah. Kajian oleh Ruslinawati (2014) di kalangan remaja mendapati terdapatan hubungkait kewujudan pelbagai gejala sosial hari ini dengan kurangnya penghayatan aqidah. Hasil kajian Fauziah et al. (2012) dalam (Yahya & Sa'ari, 2016) juga mendapati majoriti remaja bermasalah akhlak yang terlibat mempunyai kaitan dengan pengetahuan agama pada tahap sederhana. Penglibatan dalam program kerohanian perlu dipertingkatkan kerana dalam konteks sosial, penerapan akidah dalam program kerohanian memainkanperanan penting dalam melahirkan individuyang mempunyai keyakinan yang tinggi kepadaAllah (s.w.t) dan mampu membentuk jiwa yangtenang dan rohani seimbang (Ruslinawati, 2014).

Penglibatan dalam aktiviti kerohanian dan sosial secara langsung dapat mengeratkan hubungan sosial. Kajian Shukri Ahmad et al. (2014) terhadap pelajar Universiti Utara Malaysia mendapati mereka mengamalkan gaya hidup yang kurang bersosial, lebih suka menyendiri dan tidak suka bergaul. Hal ini menyebabkan mereka tidak mahu terlibat dalam aktiviti kerohanian dan aktiviti yang dianjurkan di masjid. Mereka juga didapati kurang berminat dengan muzik terutama irama nasyid. Ini bermakna pelajar lebih mengamalkan gaya hidup menyendiri dengan melayari internet dan bermain permainan video. Gaya hidup ini lebih membimbangkan jika pelajar melayari laman-laman sesawang yang tidak bermoral. Hal ini akhirnya akan memberi kesan pada pengimarahan masjid yang memerlukan mereka bergaul dengan orang ramai atau pelajar lain. Melihatkan masalah ini Shukri Ahmad et al. (2014) mencadangkan supaya menggalakkan penglibatan mahasiswa dalam program-program berbentuk sosial dan sukan di perkarangan masjid.

Penglibatan dalam aktiviti sosial sangat penting kerana menurut Anna et al. (2009), lebih banyak perhubungan dan jaringan dengan organisasi iaitu melalui penglibatan dalam aktiviti sosial, peningkatan keahlian dalam organisasi dan lebih luas kenalan, maka seseorang itu akan mendapat faedah melalui jaringan sosial dan kenalan penting misalnya mendapat pekerjaan yang baik atau untuk menjana pendapatan (Gazi Nurul Islam et al. 2011). Oleh kerana itu, peningkatan

modal sosial akan meningkatkan pendapatan isi rumah (Ahmed et al. 2010 & Gazi Nurul Islam et al. 2011).

Menurut Katungi, Machethe dan Smale (2007) antara faktor yang mempengaruhi isi rumah untuk melibatkan diri dalam sesebuah aktiviti organisasi tempatan ialah ciri-ciri mereka termasuk umur, jantina, kekayaan isi rumah, pendidikan, status sosial, nisbah pengguna kepada pekerja dan akses kepada kemudahan berkomunikasi atau bersosial. Siti Raba'ah, Turiman & Azimi (2015) menjelaskan bahawa faktor persekitaran seperti keluarga, jiran, rakan sebaya, masyarakat setempat dan institusi sekolah adalah sumber utama kepada tahap motivasi individu untuk terlibat dengan aktiviti sukarela.Justeru, memandangkan sebahagian besar warga Felda B40 tidak bekerja dengan terikat dengan waktu bekerja,perbincangan di atas membawa penyelidik untuk merumuskan hipotesis berikut:

H2b: Tahap penglibatan aktiviti sosial masyarakat Felda Kumpulan B40 yang dapat membantu dalam pembentukan harga diri dan hubungan sosial di kalangan warga Felda Kumpulan B40 yang berhutang adalah tinggi.

## Metodologi Kajian

### *Pengukuran Konstruk Kajian*

Dengan menggabungkan item skala yang diadaptasi daripada kajian lepas, kajian ini membangunkan 19 item skala untuk mengukur kedua-dua konstruk seperti yang ditunjukkan pada Jadual 1. 10 item bagi peranan majikan yang diadaptasi daripada Bergman et al (2002), Coyle-Shapiro et al (2005) dan Maurer (2003). Sementara item penglibatan aktiviti adalah daripada Masuriyati dan Che Zarrina (2016). Ukuran bagi item-item tersebut telah dijalankan dengan menggunakan skala lima mata, mulai dari (1) sangat tidak setuju dengan (5) sangat setuju.

Jadual 1: Konstruk dan Item Kajian,

| Konstruk | | Item |
|---|---|---|
| Persepsi Majikan | Sokongan | E1. Majikan saya menghargai usaha gigih saya |
| | | E2.Majikan saya tidak mengabaikan aduan saya |
| | | E3. Majikan saya mengambil berat tentang kesejahteraan hidup saya. |
| | | E4. Majikan saya sangat prihatin terhadap matlamat dan nilai saya |
| | | E5.Apabila saya perlukan bantuan, majikan saya bersedia menghulurkan bantuan. |
| | | E6. Majikan saya sentiasa bersedia untuk menghulurkan bantuan pinjaman apabila saya diperlukan. |
| | | E7.Majikan saya menyediakan pelbagai jenis pinjaman yang diperlukan. |

| | |
|---|---|
| | E8.Majikan saya tidak pernah menganjurkan program-program yang dapat meningkatkan harga diri |
| Penglibatan Aktiviti | F1.Ceramah<br>F2. Motivasi<br>F3.Qiamullail<br>F4.Usrah/ Tazkirah<br>F5.Bimbingan/ Kaunseling/ Khidmat Nasihat<br>F6.Bimbingan al-Quran<br>F7.Kelas Tausyih/ Zikir/ Hadrah<br>F8.Bengkel / Seminar<br>F9.Aktiviti Masyarakat |

**Sampel Kajian**

Responden bagi kajian ini adalah warga Felda Muslim yang tergolong dalam kumpulan B40. Kumpulan ini tidak mempunyai pendapatan tetap dan ssebahagian bergantung sepenuhnya kepada pinjaman sara hidup yang disediakan oleh pengurusan Felda Wilayah Lahad Datu, Sabah. Kajian ini mengambil sebanyak 378 sampel daripada 872 keluarga yang tinggal di rancangan Felda Lahad Datu. Penentuan bilangan sampel dalam kajian ini merujuk kepada Jadual Krejcie & Morgan (1970).Jumlah ini sudah mencukupi menurut Noraini Idris (2013) yang menyatakan bahawa 20 peratus persampelan sudah mewakili populasi sasaran kajian. Kajian ini memilih teknik persampelan pertimbangan (judgemental) yang juga dikenali dengan nama persampelan bertujuan (*purposive*) (Sekaran et at., (2011) bagi memastikan soal selidik diberikan kepada responden yang betul. Teknik ini adalah amat dicadangkan apabila sesuatu kajian itu memerlukan responden yang mempunyai ciri-ciri khusus yang tertentu, paling tepat di dalam jawatan dan terbaik untuk memberikan maklumat.Ia juga diperlukan apabilapopulasi kajian adalah terhad dan khusus di mana dalam keadaan ini semua pensampelan berbentuk kebarangkalian adalah mustahil dan tidak boleh digunakan (Sekaran et at., (2011).

***Pungutan Dan Analisis Data***

Kaedah pengumpulan data telah digunakan, iaitu beberapa soal selidik telah dihantar terus kepada responden. Proses pengedaran dan pengumpulan soal selidik telah dijalankan dalam tempoh tiga bulan. Sebanyak 378 borang soal selidik telah diterima dan digunakan untuk analisis ini. Data yang diperoleh daripada soal selidik dianalisis dengan menggunakan perisian SPSS. Data mengenai latar belakang umum sampel serta jawapan mereka dikira dan dibentangkan dalam peratusan. Skala Likert lima mata digunakan untuk mengukur tahap sokongan majikan dan penglibatan aktiviti. Skala tersebut digunakan dalam soal selidik untuk menentukan tahap perjanjian atau ketidaksetujuan berdasarkan kriteria berikut:

Jadual 2: Penerangan Tahap Skor Min

| **Julat Min** | **Penerangan** |
|---|---|
| 3.68 – 5.00 | Tahap Tinggi (T) |
| 2.34 – 3.67 | Tahap Sederhana (S) |
| 1.00 – 2.33 | Tahap Rendah (R) |

Source: Landell (1977)

**Hasil Kajian**

Secara umumnya, kajian ini mendapati bahawa dalam kalangan responden iaitu sebanyak 43% respondenmempunyai tanggapan yang tinggi, 56% ditahap sederhana dan hanya 1% ditahap rendah terhadap sokongan Felda dalam usaha untuk meningkatkan harga diri dan hubungan sosial di kalangan mereka iaitu min purata antara 3.68 hingga 5.00 pada Skala Likert. Ini dapat ditunjukkan seperti dalam Jadual 3. Sementara itu, tahap penglibatan responden terhadap aktiviti atau program kerohanian yang boleh membantu untuk meningkatkan harga diri dan hubungan sosial adalah sebanyak 11% di tahap tinggi (kerap dan sangat kerap), 56% peratus di tahap sederhana (kadang-kadang), manakala 33% di tahap yang rendah (jarang atau tidak pernah).

Jadual 3: Tahap Penglibatan Warga Felda Sabah B40 Terhadap Program Kerohanian

| **Item** | Skala Pengukuran | | | | | *MIN* |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | |
| **Tanggapan Sokongan Majikan (%)** | | | | | | |
| **E1** | 4.0 | 4.8 | 30.7 | 42.1 | 18.5 | *3.6640* |
| **E2** | 2.4 | 5.6 | 36.0 | 42.3 | 13.8 | *3.5952* |
| **E3** | 1.3 | 6.9 | 30.2 | 46.6 | 15.1 | *3.6720* |
| **E4** | 1.9 | 6.3 | 35.7 | 41.0 | 15.1 | *3.6111* |
| **E5** | 1.6 | 6.3 | 34.4 | 40.2 | 17.5 | *3.6561* |
| **E6** | 1.3 | 8.2 | 38.9 | 35.2 | 16.4 | *3.5714* |
| **E7** | 2.9 | 11.9 | 41.5 | 28.3 | 15.3 | *3.4127* |
| **E8** | 11.4 | 28.8 | 34.9 | 15.6 | 9.3 | *2.8254* |
| **E9** | 2.1 | 6.6 | 29.9 | 40.7 | 20.6 | *3.7116* |
| **E10** | 2.9 | 6.6 | 35.2 | 33.3 | 22.0 | *3.6481* |
| **Penglibatan Aktiviti Sosial dan Kerohanian (%)** | | | | | | |
| **F1** | 11.6 | 27.8 | 35.4 | 17.7 | 7.4 | *2.8148* |
| **F2** | 9.3 | 29.9 | 38.1 | 18.0 | 4.8 | *2.7910* |
| **F3** | 18.3 | 32.3 | 32.0 | 12.7 | 4.8 | *2.5344* |
| **F4** | 13.5 | 26.7 | 37.8 | 16.7 | 5.3 | *2.7354* |
| **F5** | 16.9 | 31.5 | 31.5 | 15.1 | 5.0 | *2.5979* |
| **F6** | 15.1 | 26.5 | 30.4 | 20.6 | 7.4 | *2.7884* |
| **F7** | 20.4 | 27.5 | 32.3 | 14.6 | 5.3 | *2.5688* |
| **F8** | 15.6 | 28.3 | 33.9 | 16.7 | 5.6 | *2.6825* |
| **F9** | 12.7 | 24.9 | 27.8 | 19.3 | 15.3 | *2.9974* |

Sumber: Analisis Data

Hasil kajian dalam peratusan seperti yang dipaparkan pada Jadual 2 dan Jadual 3 menunjukkan soalan-soalan yang merujuk kepada tanggapan sokongan majikan dan penglibatan aktiviti. ItemE1 hingga E10 merujuk kepada sokongan dari aspek penghargaan. Item-item ini selari aspek *Significance* (Keberartian) dalam harga diri iaitu kepedulian, perhatian, dan kasih sayang yang diterima individu dari orang lain, item tersebut juga merupakan penghargaan dan minat dari orang lain dan pertanda penerimaan dan popularitinya (Coopersmith, 1967).Tambahan lagi, Menurut Reasoner & Dusa (1991), komponen utama dari harga diri adalah *Sense of purpose* iaitu berkaitan dengan perasaan yang optimis dalam menetapkan dan mencapai tujuan seperti majikan dapat membantu warganya mereka untuk memiliki rasa tujuan dengan menyampaikan harapan dan mendorong menetapkan tujuan individu dan memiliki tujuan tinggi. Merujuk kepada Jadual 3, skor min bagi semua item tidak melebihi tahap tinggi (3.68). Item E3 menunjukkan skor yang tertinggi iaitu 3.6720, sementara item E8 menunjukkan skor yang terendah iaitu 2.8254.

Walaubagaimanapun tiada item yang berada pada tahap rendah. Dapat disimpulkan bahawa, secara amnya tanggapan warga Felda kumpulan B40 adalah ditahap yang sederhana.

Untuk tahap penglibatan aktiviti, keseluruhan skor item berada diantara 2.34 – 3.67 seperti yang ditunjukkan pada Jadual 3. Sekiranya diperhatikan pada Jadual 3, masih ramai individu yang jarang atau tidak pernah melibatkan diri dalam aktiviti yang dianjurkan oleh majikan. Skor yang tertinggi pada item penglibatan aktiviti adalah item F9 iaitu min sebanyak 2.9974 dan item F3 adalah item yang mempunyai skor yang terendah iaitu sebanyak 2.5344. Dapat disimpulan bahawa tahap penlibatan masing lagi ditahap yang rendah kerana skor item-item tidak melebihi 3.00.

**Perbincangan Dan Implikasi Dasar**

Aspek sokongan dalam kajian ini dapat dibahagikan kepada tiga dimensi. Dimensi pertama merujuk kepada sokongan intrinsik, sokongan kewangan dan penganjuran program dan aktiviti. Secara puratanya, dapatan kajian menunjukkan tahap sokongan intrinsik majikan adalah di tahap sederhana. Ini dapat diperhatikan bahawa kesemua skor min bagi 19 item adalah berada pada skala 2.34 – 3.67.

Majikan perlu berusaha untuk meningkatkan harga diri individu atau komuniti di kawasannya. Secara puratanya, dapatan kajian menunjukkan tahap bantuan kewangan oleh majikan adalah pada tahap sederhana. Ini dapat diperhatikan pada skor min yang berada pada skala 2.34 – 3.67. Institusi Felda dilihat mempunyai peranan dalam membantu warganya dari aspek kewangan, sebagai mana tujuan asal penubuhan Felda adalah untuk membasmi kemiskinan dan naik taraf hidup warga peneroka. Ini selari dengan pandangan oleh Worldwide dan Oxfam (2011) dan Devereux dan Vincent (2010) yang mendapati pemindahan wang tunai (untuk bantuan kewangan) dapat meningkatkan harga diri. Apabila tiada hasil akibat penanaman semula, Felda telah menawarkan elaun berupa pinjaman. Sekiranya warga inginkan rumah yang selesa, Felda telah menawarkan pinjaman untuk pembesaran dan ubah suai rumah semata-mata untuk melihat warganya hidup dalam selesa. Adalah perlu diberi perhatian bahawa sistem kewangan di Malaysia umumnya tidak inklusif kepada mereka yang miskin dan berpendapatan rendah seperti kumpulan B40 kerana kemampuan untuk pembayaran balik pinjaman adalah terhad. Justeru dengan bantuan kewangan berupa pinjaman tanpa faedah yang disediakan oleh Felda sebenarnya cukup memberi manfaat kepada banyak warganya disamping cara bayaran yang fleksibel mengikut pratusan gaji yang diterima. Pinjaman tidak seharusnya dipandang negatif tetapi perlu dipandang positif seperti bantuan pinjaman pendidikan keada pelajar miskin.

Majikan perlu menyediakan warga Felda menyertai aktiviti sosial dan kerohanian. Melalui aktiviti tersebut, konsep tauhid dapat diterapkan agar harga diri yang dibentuk selari dengan kehendak syariah.Wan Liz Ozman Wan Omar (1996) bersependapat bahawa dengan melaksanaan pendekatan tauhidterhadap organisasi memberi implikasi sepertimelahirkan insan yang mempunyai harga diri dan keyakinandiri yang paling tinggi. Disamping itu ianya dapat melahirkan

individu yang mempunyai tawadduk dan rasa rendah diri (Wan Liz Ozman Wan Omar, 1996) hanya kepada Allah SWT. Mereka akan memperkatakan sesuatu yang hak dan benar. Kajian Wilson (2000) yang mendapati bahawa pihak penganjur (dalam konteks kajian ini merujuk kepada majikan yang menganjurkan sebarang program) perlu menyediakan aktiviti dan program yang mampu merangsang individu melalui tiga aspek, iaitu rasa kekitaan, harga diri dan penghakikian diri. Kajian oleh Siti Raba'ah, Turiman & Azimi (2015) menunjukkan pemboleh ubah motivasi seperti meningkatkan keyakinan diri, menghilangkan rasa sunyi, meneroka bidang kerjaya yang diminati, membina rangkaian sosial dengan masyarakat dan meningkatkan harga diri menyumbang sebanyak 23% varians kepada penglibatan belia dalam aktivitisukarela.

## Kesimpulan

Majikan mempunyai peranan yang sangat penting dalam usaha untuk membangunkan harga diri dan hubungan sosial warganya. Harga diri merupakan keperluan yang sangat penting selari dengan kehendak Islam agar memelihara harga diri seseorang. Kurangnya harga diri seperti yang dibincangkan oleh kajian-kajian lepas mengundang najitih yang tidak baik dan boleh menjejaskan hubungan sosial seseorang. Tidak dapat dinafikan bahawa terdapat insan yang akan cuba untuk menutup kelemahan dengan pembelian barang hajiyyat walaupun terpaksa berhutang. Sepatutnya bagi kumpulan B40 yang tidak mempunyai pendapatan yang tetap, berhutang perlu dielakkan ataupun berhutang secara Islamik. Pemberian hutang bukan untuk keperluan penting harus dikawal. Oleh itu, pihak pengurusan Felda dan komuniti setempat mempunyai peranan tertentu seperti menganjurkan program-program berbentuk kerohanian dan sosial yang dapat membantu untuk meningkatkan dan memperkasakan harga diri. Di pihak individu pula, perlulah melapangkan masa untuk melibatkan diri dengan aktiviti-aktiviti tersebut agar pembentukan harga diri berasaskan prinsip-prinsip syariah dapat dibina.

## Rujukan

Ahmed, N., Troell, M., Allison, E.H., & Muir, J.F. (2010). Prawn Postlarvae Fishing in Coastal Bangladesh: Challenges For Sustainable Livelihoods. *Marine Policy*, 34, 218-227.

Ajzen, I. (1991). The theory of planned behavior. *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, 50, 179–211.

Atirah Hasli (2017). *Majikan sebabkan pekerja stres boleh kena tindakan*. Sinar Online. http://www.sinarharian.com.my/nasional/majikan-sebabkan-pekerja-stres-boleh-kena-tindakan-1.754959

Bartholomew, K., & Horowitz, L. M. (1991). Attachment styles among young adults: a test of a four-category model. *Journal of personality and social psychology*, 61(2), 226.

Baumeister, R. F., & Leary, M. R. (1995). The need to belong: Desire for interpersonal attachments as a fundamental human motivation. *Psychological Bulletin*, 117, 497-528.

Coopersmith, S. 1967. The Antecedents of Self-Esteem. San Francisco, CA: W. H. Freeman.

Deci, E. L., & Ryan, R. M. (1995). Human autonomy: The basis for true self-esteem. In M. Kemis (Ed.), *Efficacy, agency, and self-esteem* (pp. 31-49). New York: Plenum.

Devereux, S., & Vincent, K. (2010). Using technology to deliver social protection: exploring opportunities and risks. *Development in Practice*, 20(3), 367-379.

Fotopoulos, C. B., & Psomas, E. L. (2009). The impact of "soft" and "hard" TQM elements on quality management results. *International Journal of Quality & Reliability Management*, *26*(2), 150-163.

Gazi Md. Nurul Islam, Yew, T.S., Nik Mustapha R. Abdullah, & Viswanathan, K.K. (2011). Social Capital, Community Based Management, And Fishers' Livelihood In Bangladesh. *Ocean and Coastal Management,* 54, 173-180.

Hochwarter, W.A., Kacmar, C., Perrewe, P.L. & Johnson, D. 2003. Perceived organizational support as a mediator of relationship between politics perceptions and work outcomes. *Journal of Vacational Behavior* 63: 438-456

Ilhaamie, A. G. (2005). Kepuasan Kerja: Kajian Di Kalangan Pensyarah Di Akademi Pengajian Islam Dan Fakulti Bahasa Dan Linguistik. *Jurnal Syariah*, 113-124

Katungi, E., C. Machethe and M. Smale. 2007. Determinants of social capital formation in rural Uganda: Implications for group-based agricultural extension approaches. *The African Journal of Agricultural and Resource Economics* 1(2):167–190.

Landell, K. (1997). *Management By Menu*. 1. ed. London: Wiley and Sons Inc. 432 p.

Maslow, A. (1954) *Motivation And Personality*. New York: Harper.

Moser, C.O.N. (1998). The Asset Vulnerability Framework: Reassessing Urban Poverty Reduction Strategies. *World Development*. Vol 26 (1), 1-19.

Rahmah Ismail, Noor Dzaharah Mahfodz and Noorasiah Sulaiman (2016). Tahap Dan Penentu Indeks Modal Sosial Di Malaysia. Kajian Malaysia: *Journal of Malaysian Studies,* 34(2).

Rahman, S. U., & Bullock, P. (2005). Soft TQM, hard TQM, and organisational performance relationships: an empirical investigation. *Omega*, 33(1), 73-83.

Randall. D.M & Cote J.A (1991) *Interrelationships Of Work Commitment Constructs*. Work And Occupations 18: 194-211

Rasidah, A. & Suryati, A.Z. (2010). Tanggapan Sokongan Organisasi, Kepuasan Kerja, Komil~nen Dan Kelakuan Kewargaan Organisasi Pekerja: Peranan Politik Organisasi Sebagai Perantara. *Jurnal Pengurusan* 31 (2010) 83-92. Universiti Kebangsaan. Bangi.

Reasoner, R. W., & Dusa, G. S. (1991). *Building Self-esteem in the Secondary Schools: Teacher's Manual and Instructional Materials*. Consulting Psychologists Press.

Ruslinawati, A. G. (2014*). Penghayatan 'AqidahDalam Kalangan Pelajar Politeknik SultanAbdul Halim Mu'adzam Shah (POLIMAS): Satu Analisis*. Kedah: Jabatan Pengajian AmPoliteknik Sultan Abdul Halim Mu'adzam Shah.

Siti Raba'ah, Turiman & Azimi (2015). Pengaruh Kepercayaan, Motivasi dan Niat terhadap Golongan Belia dalam Aktiviti Sukarela di Malaysia. *International Journal of Education and Training (InjET)* 1(2) November: 1-10 (2015)

Solahuddin Ismail (2009). Pembentukan Organisasi Cemerlang: Pandangan Islam Dalam Melantik Pemimpin. *Jurnal Usuluddin*. 207-220

Shukri Ahmad, Y. D., Abdullah, W. A. R. K. W., Ibrahim, M. M., & Hussain, S. F. M. (2014). *Penghayatan solat dan pengimarahan masjid: kajian dalam kalangan pelajar Universiti Utara Malaysia.* In: 2nd International Conference on Social Sciences Research (ICSSR 2014), 9 - 10 June 2014, Kota Kinabalu, Sabah, MALAYSIA.

Wan Liz Ozman Wan Omar. (1996). *Pengurusan Islam Abad Ke-21*. *Kuala Lumpur*: Utusan Publications & Distributors Sdn. Bhd.

Wayne, S.J., Shore, L.M., Bommer, W.H. & Tetrick, L.E. 2002. The role of fair treatment and rewards in perceptions of organizational support and leader-member exchange. *Journal of Applied Psychology* 87(3): 590-598.

Wilson, J. (2000). Volunteering. *Annual Review of Sociology*, 26, 215–240. doi:10.1146/annurev.soc.26.1.215

Worldwide, C., & Oxfam, G. B. (2011). Walking the Talk: Cash transfers and gender dynamics. *Concern Worldwide and Oxfam*.

Yahya, M., & Sa'ari, C. Z. (2016). Program zikrullah dan aktiviti kerohanian asas pembangunan spiritual golongan belia perlu perhatian (PP) dalam merealisasikan gagasan Negara zikir Brunei Darussalam. *GJAT*, 6(1), 101-112.

Yeo Kee Jiar & Siti Zamnah (2009). *Hubungan Antara Harga Diri Dengan Pencapaian mata Pelajaran Matematik Dalam Kalangan Pelajar sekolah Menengah* (Doctoral dissertation, Universiti Teknologi Malaysia).

Zainal, A. A. (2010). *Marksman Abad Ke-21*. ITBM.

Zaini Jamaludin, Muhammad Zhafir Zawawi (2014). Kesan Ganjaran Dan Persekitaran Kerja Terhadap Komitmen Afektif Staf Sokongan. *E-proceedings of the Conference on Management and Muamalah (CoMM 2014)*, 26-27 May 2014 Synergizing Knowledge on Management and Muamalah (E-ISBN: 978-983-3048-92-2)

Zakaria, M., & Malek, N. A. A. (2014). Effects of human needs based on the integration of needs as stipulated in Maqasid Syariah and Maslow's hierarchy of needs on zakah distribution efficiency of Asnaf Assistance Business Program. *Jurnal Pengurusan (UKM Journal of Management), 40*.

Zuroni et al. (2010). Sikap Dan Amalan Perbelanjaan Pengguna Pada Musim Perayaan. *Jurnal Pengguna Malaysia*. Vol 15, 88-98.

# Gangguan Jiwa dan Mental serta Rawatannya Menurut Perspektif Wahyu Ilahi

Muhammad Masruri
muh9masry@gmail.com
*Institut Islam Hadhari, Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi, Selangor, MALAYSIA*

**Abstrak**

Manusia terdiri dari dua sisi; jasmani dan rohani, kedua-duanya yang wajib seimbang. Tetapi mereka kadang melupakan sisi rohani sehingga terjadi ketidakstabilan yang boleh menyebabkan gangguan jiwa dan mental. Masyarakat awam lebih cenderung berusaha mengatasi masalah gangguan jiwa dan mental menggunakan pendekatan psikologi barat dan amat sedikit yang menerapkan pendekatan agama. Kajian ini bertujuan untuk menjelaskan pendekatan al-Quran dan Sunnah dalam merawat gangguan jiwa dan mental. Kajian ini menggunakan conten analisis yang meliputi kajian kepustakaan. Setiap manusia normal mengalami gangguan rohani, jiwa dan mental. Gangguan jiwa dan mental merupakan antara masalah besar yang dihadapi masyarakat dewasa ini. Ianya amat menggangu dalam kehidupan. Antara gangguan tersebut adalah perbuatan dosa, kemurungan, tekanan perasaan, gila dan lainnya. Rawatan berasaskan al-Quran dan al-Sunnah merupakan antara kaedah yang bermanfaat bagi mengatasi masalah gangguan mental. Antara kaedah tersebut adalah berubat dengan bersabar, berubat dengan al-Quran, berubat dengan taubat, berubat dengan taharah dan berubat dengan solat.

Kata kunci: Rawatan; Kesihatan; Mental; Islam; al-Sunnah.

© 2018 Diterbitkan oleh HADHARI-UKM.

## Pengenalan

Sebagai makhluk sosial, manusia sentiasa berusaha untuk melakukan hubungan dan interaksi dengan alam di sekelilingnya. Semua itu tidak terlepas daripada tindakan penyesuaian diri dengan persekitaran. Setiap manusia mempunyai keperluan yang berkait dengan fizik, psikologi dan persekitaran mereka untuk mencapai kesejahteraan dan kebahagiaan hidup (Muhammad Othman Najati 2006).

Pada masa kini, persoalan berkait dengan kemanusiaan semakin membimbangkan, sebahagian orang telah melupakan aspek spiritual bagi mengisi kekosongan rohani dan psikiloginya. Perkara ini boleh membawa mereka mengalami ketegangan jiwa, kecemasan hati, gangguan mental, stress, kemurungan dan sebagainya. Seseorang yang tidak dapat menyesuaikan diri dengan persekitaran maka ianya boleh dikatakan telah mengalami gangguan kesihatan mental (al-Qusi 1970).

Penyakit jiwa dan mental merujuk kepada pelbagai keadaan gangguan kesihatan yang boleh menjejaskan emosi, pemikiran dan tingkah laku. Penyakit gangguan jiwa atau mental merupakan penyakit yang berpunca daripada sebab-sebab yang berkaitan dengan gangguan fungsi

jiwa atau mental yang ditandai oleh terganggunya emosi, proses berpikir, perilaku dan persepsi ($^{c}$Abd al-$^{c}$Aziz al-Qusi 1970).

Gangguan kesihatan jiwa dan mental merupakan masalah yang sering dihadapi oleh orang ramai dan masyarakat dari semasa ke semasa. Penyakit gangguan mental yang berterusan boleh menyebabkan tekanan jiwa dan menjejaskan fungsi keupayaan jiwa seseorang. Penyakit ini boleh menyebabkan seseorang mengalami masalah dalam kehidupan seharian, seperti masalah di tempat kerja atau dalam hubungannya dengan diri sendiri dan orang lain.

Kertas kerja ini bertujuan bagi menghuraikan pendekatan al-Sunnah dalam merawat penyakit gangguan mental.

## Kesihatan Mental

Setiap orang sentiasa mengharapkan kehidupan yang damai dan tenang, sihat jasmani, rohani, jiwa dan mental. Seseorang dikatakan sihat apabila dia tidak menghadapi sebarang penyakit dan menikmati suasana kesejahteraan sepenuhnya dari segi fizikal, mental dan social (Mohamed Hatta Shaharom et al. 2008). Kesihatan jiwa dan mental bukan sahaja sangat bernilai bagi setiap individu tetapi juga bagi orang lain, keluarga dan masyarakat. (Milton G.Thackeray et al. 1979). Kesihatan mental merupakan penyesuaian manusia dengan diri sendiri, individu lain, alam persekitaran serta penyesuaian dengan masyarakat bagi mencapai kebahagiaan. Ia bukan kepuasan hati menikmati kegembiraan, namun sebagai usaha untuk menjaga panas baran, pemikiran yang melampau, perilaku buruk, dan rasa gembira yang berlebihan. (Karl A. Menninger 1947). Kesihatan mental sebagai pemeliharaan terhadap semua faktor-faktor yang mempunyai hubungan dengan tingkah laku dan penyesuaian diri dengan lingkungan (D.B Klein 1944).

Hampir setiap manusia di dunia ini memerlukan satu jenis rawatan yang sesuai dengan masalah kesihatannya. Perubatan jiwa atau psikoterapi merupakan suatu cabang perubatan untuk menyelesaikan permasalahan yang berkait dengan gangguan jiwa dan mental, mengenal pasti serta mengendalikan diagnosis rawatan dan pencegahan gangguan jiwa serta mental (Mohamed Hatta Shaharom et al. 2008). Tehnik psikoterapi adalah usaha yang dilakukan seorang pakar dalam rawatan dan penyembuhan terhadap individu yang mengalami gangguan mental (Khairunnas Rajab 2012). Psikiatri mempertimbangkan diagnosis dan rawatan gangguan jiwa menerusi pengaruh sains tingkah laku manusia, teori personality, dan psikologi.

Dalam psikoterapi barat moden telah berkembang dua nilai yang menjadi pegangan mereka iaitu nilai sekuler dan nilai agama, namun nilai sekuler lebih berpengaruh dan mendominasi berbanding nilai agama seperti teori pragmatis dan humanitis. Penilaian teori pragmatis adalah pelaksanaan langsung system sosial dengan didomonasi budaya dan tamaddun (Khairunnas Rajab 2012). Manakala humanitis adalah suatu model yang memandang manusia sebagai makhluk sosial

dengan memberi penekanan khusus kepada kecenderungan alamiah manusia untuk mengatur diri sendiri dan memenuhi keperluan diri (Abd al-Hayy Allawy 2003).

Sigmund Freud merawat gangguan mental menggunakan beberapa teknik, antaranya teknik pendekatan asasiasi bebas iaitu dengan meminta kepada pesakit untuk membersihkan fikirannya daripada pemikiran dan renungan seharian, menafsirkan dan menganalisis mimpi yang dialami oleh pesakit, menganalisis pertahanan pesakit terhadap kegelisahan dan memberi dorongan pesakit menghidupkan kembali masa lalu, memberi pemahaman masa lalu serta menembus konflik yang mengganggu emosional pesakit yang terjadi pada masa lalu hingga sekarang (Gerald Corey 2000). Pendekatan ini sangat berfaedah bagi peningkatan kesedaran, pemahaman intelektual tingkah laku pesakit dan memahami makna perbagai fenomenologi (C.H. Petterson. 1973).

Teknik Humanistik yang diasakan oleh Abraham H Moslow merupakan teknik rawatan mental dengan memandang keperluan-keperluan diri sebagai persoalan yang sangat penting. Keperluan merupakan istilah yang dipakai untuk menjelaskan adanya kekurangan yang mendasar pada jasmani atau tuntutan yang dipelajari atau dari kedua-duanya sebagai motivasi (Jerry M. Berger 2000) Moslow menghubungkan masalah pemenuhan keperluan kepada motif, sebab musabab yang menjadi tuntutan hidupnya (Linda I. Davidoff 1988).

**Pandangan Islam mengenai kesihatan mental**

Al-Quran al-Karim sebagai petunjuk bagi umat manusia telah menjelaskan mengenai penyakit jiwa dan rawatannya. Manusia yang memiliki sifat ragu dan lemah iman dinilai sebagai orang yang memiliki penyakit gangguan jiwa dan mental.

Dalam al-Quran surah al-Ra$^{c}$d ayat 28 dijelaskan:

الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ اللَّهِ ۗ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ

Maksudnya:

> (Iaitu) orang-orang yang beriman dan tenang tenteram hati mereka dengan zikrullah. Ketahuilah dengan "zikrullah" itu, tenang tenteramlah hati manusia.

Kesihatan jiwa mempunyai makna lebih luas, lengkap, tidak terhad; berhubungan dengan kemampuan seseorang untuk menyesuaikan diri dengan dirinya sendiri dan masyarakat (Mustafa Fahmi 1995). Kesihatan mental merupakan kemampuan seseorang untuk menyesuaikan diri dengan diri sendiri, orang lain, masyarakat dan persekitaran tempat dia tinggal. Ianya juga bermaksud sebagai pengetahuan atau perbuatan yang bertujuan untuk mengembangkan dan

memanfaatkan segala potensi dan bakat dengan maksima sehingga memperoleh kebahagiaan serta terhindar daripada gangguan dan penyakit jiwa (Zakiah Daradjat 1979).

Ibnu Rushd mengertikan kesihatan jiwa dengan takwa manakala hawa nafsu adalah unsur rohani yang menyebabkan kehidupan jiwa mengalami gangguan dan sakit. Dalam pengertian ini orang yang sihat jiwanya adalah orang yang memiliki iman dan takwa. Ibnu Rashd menjadikan takwa sebagai konsep kesihatan jiwa, karena makna takwa itu luas dan tinggi (Ibn Rushd 1950).

Adapun al-Ghazali (t.th) memberi takrifan kesihatan jiwa sebagai pembersihan diri dengan iman dan takwa. Beliau memberi pengertian *tazkiyat al-nafs* sebagai ilmu penyakit jiwa dan penyebabnya, ilmu pembinaan dan pengembangan hidup jiwa manusia. Pengertian ini sesuai dengan penjelasan al-Qur'an surah al-Syams ayat 7-10:

وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا (7) فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا (8) قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا (9) وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا (10)

Maksudnya:

> Demi diri manusia dan yang menyempurnakan kejadiannya (dengan kelengkapan yang sesuai dengan keadaannya. Serta mengilhamkannya (untuk mengenal) jalan yang membawanya kepada kejahatan, dan yang membawanya kepada bertaqwa. Serta mengilhamkannya (untuk mengenal) jalan yang membawanya kepada kejahatan, dan yang membawanya kepada bertaqwa. Sesungguhnya berjayalah orang yang menjadikan dirinya - yang sedia bersih - bertambah-tambah bersih (dengan iman dan amal kebajikan), Dan sesungguhnya hampalah orang yang menjadikan dirinya - yang sedia bersih - itu susut dan terbenam kebersihannya (dengan sebab kekotoran maksiat).

Abi Zakaria al-Razi (1978) menyatakan bahawa rawatan mental boleh dilakukan oleh setiap orang yang berakal dengan mengambil petunjuk daripada dirinya sendiri menerusi kaedah melihat kekurangan dirinya sendiri.

Para psikoterapi Islam memberikan pandangan bahawa penyakit jiwa dan mental, meliputi penyakit yang berkait dengan keraguan dan penyakit gangguan syahwat/ hawa nafsu. Penyakit jiwa dan mental yang berkait dengan keraguan meliputi penyakit syirik, penyakit munafiq iaitu menzahirkan perkara baik dan menyembunyikan buruk dan penyakit bid'ah. Penyakit jiwa dan mental yang berkait dengan syahwat/ hawa nafsu yang meliputi; syahwat mencintai diri sendiri dan pangkat, syahwat kepada harta benda, syahwat perut dan syahwat kemaluan (Anas Ahmad Karzun 1998). Penyakit jiwa dan mental juga meliputi: histeria, kegelisahan, rasa mudah marah, tidak boleh menumpukan perhatian, tidak dapat tidur, merasa takut atau fobia, resah, waswas dan keadaan takut yang terus menerus (Mustafa Fahmi 1995; Ahmad Izzat Rajih 1978; $^{c}$Abd al-$^{c}$Aziz al-Qusi 1970).

**Peranan Agama Dalam Kesihatan Mental**

Ilmu pengetahuan yang tidak disertai keyakinan beragama, maka ia akan gagal memberikan kebahagiaan kepada pemiliknya. Demikian juga ilmu psikologi yang mempunyai hala tuju bagi merawat jiwa dan mental apabila tidak diimbangi dengan sisi spiritual rohani, ia juga akan kurang berkesan. Sehingga awal abad ke-19, psikiatri dan agama telah berhubung kait rapat. Institusi keagamaan bertanggungjawab menjaga penjagaan mental. Perubahan besar berlaku ketika Charcot dan muridnya Freud dikaitkan dengan histeria dan neurosis. (Simon Dein 2010; Koenig 2008). Agama dan keimanan boleh membawa kepada keamanan dan ketenangan hati, selamat daripada gelisah yang amat sangat, dan gangguan jiwa (Muhammad Othman Najati 2006). Agama adalah faktor psikologi dan sosial yang penting yang boleh berfungsi sebagai sumber penyembuhan (Koenig 2008).

Islam sebagai agama yang bersifat universal dan agama rahmat bagi alam semesta telah memberikan beberapa kaedah dalam merawat gangguan jiwa mental mengikut panduan al-Quran dan al-Sunnah. Kaedah ini dijadikan sebagai panduan yang digunakan oleh setiap orang Islam dalam merawat gangguan jiwa dan mental. Antara kaedah yang digunakan dalam merawat gangguan jiwa dan mental adalah rawatan dengan bersabar, taubat rawatan dengan al-Quran, rawatan dengan taharah dan dengan berpuasa.

**Rawatan gangguan jiwa dan mental dengan bersabar**

Sabar adalah sifat yang amat mulia dan sebahagian daripada iman. Sabar merupakan sifat yang amat dipuji bagi menahan diri dan mengendalikan nafsu manusia daripada kemahuan (Mukhlas asy-Syarkani 2013). Sabar terbahagi kepada sabar dalam melaksanakan segala yang diwajibkan Allah SWT dan meninggalkan segala yang diharamkanNya serta sabar terhadap takdir dan ketentuan Allah SWT (Anas Ahmad Kurzun 1997).

Sabar juga bermakna menahan diri daripada rasa gelisah, cemas dan marah, keluh kesah menahan anggota tubuh daripada kekacauan (Ibn Qayyim al-Jawziyyah 1998). Sabar merupakan antara asas dalam kesihatan jiwa dan mental kerana dengan sabar seorang individu mampu menanggung kesulitan hidup, berani menghadapi pelbagai bencana dan cobaan hidup. Orang yang mampu menghadapi pelbagai cobaan dan situasi sulit dengan kesabaran adalah orang yang memiliki akhlak yang baik serta mempunyai jiwa dan mental yang sihat. (Othman Najati 2006, 297) Antara penyebab utama timbulnya penyakit jasmani dan rohani adalah tidak sabar. Jiwa dan peribadi yang lemah merupakan jiwa yang tidak sabar. Sifat sabar merupakan jalan untuk memperolehi kejayaan (Ibn Qayyim al-Jawziyyah 2005). Hal ini sepertimana dijelaskan dalam firman Allah surah al-Baqarah ayat 177:

وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُون

Maksudnya:

Dan ketabahan orang-orang yang sabar dalam masa kesempitan, dan dalam masa kesakitan, dan juga dalam masa bertempur dalam perjuangan perang Sabil. orang-orang yang demikian sifatnya), mereka itulah orang-orang yang benar (beriman dan mengerjakan kebajikan); dan mereka itulah juga orang-orang yang bertaqwa.

Demikian juga Nabi SAW bersabda:

مَا يَكُنْ عِنْدِى مِنْ خَيْرٍ لاَ أَدَّخِرْهُ عَنْكُمْ ، وَإِنَّهُ مَنْ يَسْتَعِفَّ يُعِفُّهُ اللَّهُ ، وَمَنْ يَتَصَبَّرْ يُصَبِّرْهُ اللَّهُ ، وَمَنْ يَسْتَغْنِ يُغْنِهِ اللَّهُ ، وَلَنْ تُعْطَوْا عَطَاءً خَيْرًا وَأَوْسَعَ مِنَ الصَّبْرِ

Maksudnya:

Jika kami memiliki kebaikan, maka kami tidak akan menyimpannya daripada kalian semua, namun sesiapa merasa cukup maka Allah akan mencukupkan baginya, sesiapa berusaha sabar maka Allah akan menjadikannya sabar. Sesiapa merasa (berusaha) kaya maka Allah akan mengayakannya. Dan sungguh, tidaklah kamu diberi sesuatu yang lebik baik dan lebih lapang daripada kesabaran. (Al-Bukhari 1987, Sahih al-Bukhari, *kitab al-riqaq*, bab *al-sabr* $^{c}$*an maharim Allah*, vol. 8, no hadis 6470).

**Rawtan dengan Taubat**

Manusia menurut fitrahnya adalah suci dan baik, tetapi mereka tidak terlepas daripada kecenderungan untuk melakukan dosa, kesalahan, berbuat zalim, kafir, bersikap sombong, tergesa-gesa, berputus asa (Yahya Jaya 1989) sepertimana dijelaskan dalam al-Quran Ibrahim ayat 34:

إِنَّ الْإِنسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ

Maksudnya:

Sesungguhnya manusia (yang ingkar) sangat suka menempatkan sesuatu pada bukan tempatnya lagi sangat tidak menghargai nikmat Tuhannya.

Istighfar merupakan amalan yang boleh menghilangkan perasaan, susah, ragu, sedih dan takut. Berbuat maksiat dan keburukan boleh menimbulkan perasaan susah dan bimbang dan sedih. Antara kaedah bagi melapangkan semua perasaan tersebut adalah istighfar (Ibn Qayyim al-Jawziyyah 2005). Taubat pula adalah perasaan menyesal yang membawa azam dan tujuan untuk sentiasa bertakwa kepada Allah SWT serta meninggalkan perbuatan maksiat (Anas Ahmad Kurzun 1997). Hal ini sepertimana dijelaskan dalam hadis yang diriwayatkan oleh Abu Dawud menerusi Ibn $^{c}$Abbas, Rasulullah SAW bersabda:

مَنْ لَزِمَ الِاسْتِغْفَارَ جَعَلَ اللَّهُ لَهُ مِنْ كُلِّ هَمٍّ فَرَجًا، وَمِنْ كُلِّ ضِيقٍ مَخْرَجًا، وَرَزَقَهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ

Maksudnya:

> Sesiapa sentiasa beristighfar, nescaya Allah menjadikan untuk setiap kesedihannya kelapangan dan untuk setiap kesempitannya jalan keluar. Allah akan memberinya rezeki yang tidak diduga. (Ibn Majah 1997, Sunan Ibn Majah, kitab *al-Adab*, bab *al-istighfar*, vol.2, no hadis 3819).

Dosa dan kesalahan adalah masalah besar dalam Islam kerana ianya menyangkut hubungan manusia dengan Allah, dengan masyarakat, dengan persekitaran serta dirinya sendiri. Allah SWT memerintahkan kepada manusia untuk bertaubat dan meminta ampun atas segala perbuatan dosa dan kesalahan yang telah diperbuatnya.

Menurut William James (1958), kejahatan merupakan penyakit bagi jiwa, salah satu ubatnya adalah dengan taubat. Taubat yang baik adalah taubat yang dilakukan secara jujur dan ikhlas menuju arah perbuatan baik, serta melupakan dosa yang pernah dilakukan.

Taubat merupakan suatu konsep yang sangat berfaedah dalam merawat gangguan jiwa dan mental. Dengan bertaubat secara bersungguh-sungguh mengakui dan menyesali kesilapan dosa yang telah dibuat akan membuat hati menjadi tenang (Anas Ahmad Karzun 1997).

**Rawatan gangguan jiwa dan mental dengan al-Quran**

Al-Quran juga merupakan penawar daripada segala jenis penyakit yang meliputi penyakit jasmani, rohani, dan penyakit gangguan jiwa atau mental (Masruri 2017). Al-Quran juga boleh merawat penyakit hati seperti penyakit waswas, sedih yang amat sangat, bimbang, ragu, hasad dan lainnya (Samih ᶜAtif 1991). Al-Quran adalah ubat yang paling sempurna bagi mengubati semua jenis penyakit, sama ada penyakit jasmani ataupun penyakit jiwa dan mental (Ibn Qayyim al-Jawziyyah 2005) Sepertimana dijelaskan dalam firman Allah Surah al-Isra' ayat 82;

وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ۙ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا

*Maksudnya:*

> *Dan Kami turunkan dengan beransur-ansur dari Al-Quran Ayat-ayat Suci yang menjadi ubat penawar dan rahmat bagi orang-orang yang beriman kepadanya; dan (sebaliknya) Al-Quran tidak menambahkan orang-orang yang zalim (disebabkan keingkaran mereka) melainkan kerugian jua.*

Al-Razi (1981) memberikan pandangan bahawa seluruh al-Quran adalah penawar juga penyembuh bagi setiap orang mukmin. Ianya merupakan penawar bagi penyakit rohani dan jasmani. Penyakit rohani meliputi aqidah yang tidak benar dan sifat-sifat yang tidak terpuji. Al-Quran sebagai penawar penyakit jasmani, kerana bacaan al-Quran merupakan berkat yang amat

ampuh bagi menyembuhkan pelbagai penyakit fizikal dan penyakit yang mengenai badan zahir seseorang.

Al-Quran sebagai mukjizat Nabi SAW yang paling agung merupakan ubat dan penawar yang amat berkesan dalam rawatan hati, jiwa dan mental. Al-Quran merupakan metode rawatan dan penyembuhan yang amat berkesan untuk membawa jiwa dan rohani seorang Muslim menjadi tenang, nyaman, damai dan tenteram serta terhindar daripada sifat tertekan (Khairunnas Rajab 2012). Al-Quran merupakan penawar penyakit-penyakit rohani/jiwa dan penyakit jasmani. Al-Quran boleh merawat penyakit waswas, sedih yang amat sangat, bimbang, ragu, hasad dan lainya (Samih [c]Atif 1991).

Bacaan al-Quran merupakan ubat yang sangat mujarab dalam merawat segala penyakit gangguan jiwa dan mental, demikian juga penyakit jiwa yang timbul kerana dosa dan maksiat (Othman Najati 2006). Demikian juga dijelaskan dalam al-Quran Surah al-Taubah ayat 14, Firman Allah SWT:

وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ

Maksudnya:

Dan Ia akan memuaskan hati orang yang beriman.

Al-Tabari (2001) memberikan pandangan bahawa al-Quran adalah penawar bagi segala penyakit yang terdapat dalam hati setiap orang yang beriman kepada Allah SWT dan rasul-Nya. Pelbagai jenis penyakit jiwa dan penyakit hati boleh dirawat dengan kaedah bacaan al-Quran. Dengan membaca ataupun mendengarkan al-Quran, hati yang kotor dan penuh hasad dengki menjadi tenang dan damai (Ibn Qayyim t.th).

Al-Quran juga merupakan penawar dan petunjuk hidayah yang dapat menyingkap keraguan dan kebimbangan yang ada di dalam hati orang yang beriman. (Ibn Kathir 2002; Ibn Hayyan 1993; Quraish Shihab 2010).

Al-Quran adalan sebaik-baik ubat ataupun jampi bagi mengubati semua jenis penyakit jasmani ataupun penyakit rohani (al-Sindi 2010). Sepertimana dijelaskan dalam hadis yang diriwayatkan oleh Ibn Majah menerusi Ali ibn Abi Talib berkata: Rasulullah SAW bersabda:

خَيْرُ الدَّوَاءِ الْقُرْآنُ

Maksudnya:

*"Sebaik-baik ubat adalah al-Quran".* (Ibn Majah 1997, Sunan Ibn Majah, kitab *al-Tibb*,bab *al-istishfa bi al-Quran* vol. 2, hlm 1158, no. hadis 3501).

Memahami dan merenungkan makna al-Quran merupakan suatu kaedah bagi mengubati penyakit jiwa serta memudahkan penyembuhan penyakit (Abdul Hayie al Alawie 2006).

**Rawatan jiwa dan mental dengan taharah**

Taharah bermakna membersihkan diri daripada kekotoran yang zahir (terlihat) atau kekotoran jiwa (yang tak terlihat) seperti cela (al-Sharbini1998). Taharah boleh bermaksud melenyapkan kekotoran jasmani pada badan, pakaian, dan tempat dengan air, tanah ataupun batu, memelihara perbuatan maksiat dan dosa dengan beribadah, zikir, doa, dan taubat. Kebersihan zahir dan batin boleh membawa kepada ketenangan, ketentraman dan kebahagiaan jiwa dan mental (Yahya Jaya 1992). Agama Islam adalah agama yang menggalakkan kebersihan dan suci. Allah SWT menyukai orang yang bersuci, kerana suci dan bersih boleh mendatangkan badan yang kuat dan sihat serta jiwa yang sihat. Dalam wuduk terdapat beberapa perbuatan yang amat bermanfaat bagi kebersihan dan kesihatan (Sayyid al-Jumaili 1990). Rasulullah SAW bersabda:

اِذَا تَوضَّأَ الْعبْدُ الْمُسْلِم، أَو الْمُؤْمِنُ فغَسلَ وجْههُ خَرَجَ مِنْ وَجْهِهِ كُلُّ خطِيئةٍ نظر إِلَيْهَا بعينهِ مَعَ الْماءِ، أوْ مَعَ آخِرِ قَطْرِ الْماءِ، فَإِذَا غَسَل يديهِ خَرج مِنْ يديْهِ كُلُّ خَطِيْئَةٍ كانَ بطشتْهَا يداهُ مَعَ الْمَاءِ أَو مَعَ آخِرِ قَطْرِ الْماءِ، فَإِذَا غسلَ رِجليْهِ خَرجَتْ كُلُّ خَطِيْئَةٍ مشَتْها رِجْلاُه مَعَ الْماءِ أَوْ مَعَ آخِرِ قَطْرِ الْمَاءِ حَتَّى يخْرُج نقِياً مِنَ الذُّنُوبِ

Maksudnya:

> "Apabila seseorang hamba Muslim – atau Mukmin – berwuduk, apabila dia membasuh mukanya, keluar daripada mukanya setiap kesalahan yang dilihat dengan kedua-dua matanya bersama-sama air – atau bersama-sama titisan air yang terakhir, – apabila dia membasuh kedua-dua tangannya, keluar daripada kedua-dua tangannya itu setiap kesalahan yang dilakukan oleh tangannya bersama-sama air – atau bersama-sama titisan air yang terakhir – apabila dia membasuh kedua-dua kakinya, keluar semua kesalahan yang dijalani oleh kaki bersama-sama air – atau bersama-sama titisan air yang terakhir – sehingga dia keluar dalam keadaan bersih daripada dosa."

Demikian juga dijelaskan dalam sabda Nabi SAW:

منْ تَوَضَّأَ فَأَحْسَنَ الوضوءَ، خَرَجَت خَطَايَاهُ مِنْ جسَدِهِ حتَّى تَخْرُجَ مِنْ تحتِ أَظفارِهِ

Maksudnya:

> Sesiapa yang berwuduk lalu dia memperelok wuduknya, keluarlah kesalahan-kesalahan daripada jasadnya, sehingga kesalahan itu keluar dari bawah kukunya

**Rawatan gangguan jiwa dan mental dengan solat**

Kedudukan Solat dalam Islam adalah amat penting dan amat agung kerana ianya sebagai salah satu rukun Islam dan menjadi tiang agama. Solat merupakan ibadah yang paling mulia disisi Allah. Ianya merupakan hubungan seorang hamba kepada Tuhannya. Solat merupakan ibadah yang difardukan oleh Allah SWT di langit pada malam Israk dan Mikraj serta ibadah yang mula-mula dipertanyakan pada hari pembalasan (Masruri 2017). Solat merupakan amalan yang mula-mula ditanyakan oleh Allah pada hari kiamat, sepertimana dijelaskan dalam hadis Nabi SAW menerusi Abu Hurairah:

إِنَّ أَوَّلَ مَا يُحَاسَبُ بِهِ العَبْدُ يَوْمَ القِيَامَةِ مِنْ عَمَلِهِ صَلاَتُهُ، فَإِنْ صَلُحَتْ فَقَدْ أَفْلَحَ وَأَنْجَحَ، وَإِنْ فَسَدَتْ فَقَدْ خَابَ وَخَسِرَ

Maksudnya:

> Amalan pertama yang dihisab daripada seorang hamba pada hari kiamat adalah solat. Apabila baik maka dia berjaya dan selamat. Apabila rosak amalannya maka dia mendapat hina dan kerugian. (al-Tirmidhi. 1417. Sunan al-Tirmidhi, kitab *al-Solat* no hadis 413).

Solat amat berfaedah dalam menggembirakan hati dan menyegarkan jiwa.solat dapat mencegah perbuatan dosa, menghindarkan penyakit jasmani dan rohani, memperkuat fizikal dan jiwa, mengekang syahwat (Ibn Qayyim al-Jawziyyah 2005). Seorang yang melakukan solat sentiasa berusaha untuk mendapatkan khusuk dan menghadirkan dirinya sedang menghadap Sang Pencipta. Sikap khusuk dan menghadirkan hati ini boleh membawa kepada ketenangan jiwa, menjauhkan diri daripada maksiat dan melebur dosa (Anas Ahmad Karzun 1998). Solat sangat berkesan menyembuhkan penyakit kemurungan, Orang yang solat akan merasa tenang dan damai (Othman Najati 2008).

Solat dapat merawat gangguan mental apabila dilaksanakan dengan sempurna dengan menjaga rukun-rukun solat, tidak mengambil mudah mengenai solat serta mengikuti panduan al-Quran dan Sunnah. Demikian juga solat dilakukan dengan khusuk.

Kepentingan solat dan kesannya dalam rawatan jiwa dan mental.

1. Menjawab perintah Allah dan menzahirkan beribadah kepada Allsh SWT. Ketika seseorang solat, dia sedang merasa rendah diri dan hina dihadapan Allah. Perbuatan solat dengan khusuk akan menambah keimanan seorang. Ianya membawa jiwa yang tenang dan hati yang bersih sebagai asas rawatan jiwa. Sebaik-baik amalan mendakatkan diri dengan Allah adalah dengan sujud. Nabi SAW bersabda:

أَقْرَبُ مَا يَكُونُ الْعَبْدُ مِنْ رَبِّهِ، وَهُوَ سَاجِدٌ، فَأَكْثِرُوا الدُّعَاءَ

Maksudnya:

"Keadaan seorang hamba yang paling dekat dengan Tuhannya adalah ketika dia bersujud. Perbanyaklah berdoa". (Muslim, 2008, Sahih Muslim kitab *al-solat*, bab *ma yuqalufi al-ruku' wa sujud* no hadsi 215).

2. Munajat kepada seorang hamba kepada tuhannya. Bermunajat dan berdoa merupakan perkara yang menjadi asas rawatan jiwa kerana ketika beribadah seseorang akan menfokuskan dirinya terhadap ibadah dengan melupakan perkara yang menyibukkan dirinya dengan perkara dunia.

3. Hati tenang dan berehat. Dengan menunaikan solat, seorang merehatkan diri daripada urusan dunia dan hati menjadi tenang.

كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا حَزَبَهُ أَمْرٌ، صَلَّى

Maksudnya:

Apabila Nabi SAW mengahadapi suatu masalah, Baginda bersolat. (Abu Dawud, 1417, sunan Abi Dawud, kitab Solat bab waqt qiyam al-Nabi SAW, 1319).

4. Solat mencegah perbuatan dosa dan maksiat. Sepertimana dijelaskan dalam surah al-Ankabut ayat 45:

إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ

Maksudnya:

Sesungguhnya sembahyang itu mencegah dari perbuatan yang keji dan mungkar.

5. Solat menghapus kesalahan dan mengangkat darjat disisi Allah. Nabi SAW bersabda:

الصَّلَوَاتُ الْخَمْسُ، وَالْجُمْعَةُ إِلَى الْجُمْعَةِ، كَفَّارَاتٌ لِمَا بَيْنَهُنَّ

Maksudnya:

Solat lima waktu, Jumaat hingga jumaat berikut merupakan penghapus dosa diantara waktu tersebut. (Muslim, 2008, Sahih Muslim Kitab al-solat, bab *Solawat al-Khams* no hadis 233).

Didalam solat juga terdapat latihan jiwa dan sukan jasmani, kerana ianya memiliki banyak sekali gerakan-gerakan dan penyegaran tubuh; seperti berdiri tegak, rukuk, sujud dan sebagainya. (Ibn Qayyim al-Jawziyyah 2005).

**Puasa merawat gangguan kesihatan mental**

Puasa merupakan amalan ibadah dengan menjaga daripada perkara yang membatalkan puasa seperti makan, minum dan shahwat dengan niat ikhlas kerana Allah SWT daripada terbit fajar hingga matahari terbenam (Ibn Qudamah 1997).

Puasa boleh difahami secara aspek fizikal sebagai suatu amalan yang menuntut kepada keteguhan, kesabaran, keyakinan daripada makan, minum, dan hubungan seksual serta menahan untuk berkata-kata kotor. Manakala daripada aspek psokologi bermaksud menahan diri daripada sifat tercela, berdusta, takabbur, mengupat, hasad, iri hati dan riyak (AnasAhmad Karzun 1998; Khairunnas Rajab 2012). Puasa sebagai amalan menahan dan melemahkan hawa dan nafsu syahwat boleh menghasilkan sifat takwa dalam diri seseorang (al-Razi 1998).

Puasa merupakan suatu konsep untuk melatih kesabaran, ketekunan dan mengawal individu daripada melaksanakan dosa dan maksiat serta menguatkan keimanan seseorang. Puasa merupakan latihan jiwa dan mental seseorang dalam menyempurnakan ibadah, melatih sabar dan menghadapi cubaan dan kepayahan menahan segala keinginan jasmani dan rohani (Anas Ahmad Karzun 1998).

Kesan puasa bagi rawatan jiwa

1. Latihan jiwa dan nafsu beribadah dengan sempurna kepada Allah SWT. Kerana dalam puasa seseorang beribadah dengan menahan haus lapar dan lainnya.
2. Melatih kesabaran menghadapi kesusahan dan kepayahan. Rasulullah SAW bersabda:

   الصِّيَامُ جُنَّةٌ فَلاَ يَرْفُثْ وَلاَ يَجْهَلْ، وَإِنِ امْرُؤٌ قَاتَلَهُ أَوْ شَاتَمَهُ فَلْيَقُلْ: إِنِّي صَائِمٌ مَرَّتَيْنِ

   Maksudnya:

   > Puasa merupakan perisai maka (orang yang melaksanakannya) janganlah berbuat perkara keji dan jangan pula melakukan perbuatan orang jahil. Apabila ada orang yang mengajaknya bergaduh atau memakinya maka katakanlah aku sedang puasa (ia mengulang ucapannya dua kali). (al-Bukhari, 1981, Sahih al-Bukhari, kitab *sawm*, bab *fadl al-sawm*, no 1894).

3. Melatih mengawal nafsu.

   يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ مَنِ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ البَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ، وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ فَإِنَّهُ لَهُ وِجَاءٌ

   Maksudnya

   Wahai sekalian pemuda, sesiapa yang mampu daripada kamu untuk berkahwin, maka hendaklah dia berkahwin, Dan sesiapa yang tidak mampu, hendaklah dia berpuasa, kerana ia adalah perisai baginya. al-Bukhari, 1981, Sahih al-Bukhari, kitab *al-nikah*, bab *qawl al-nabi saw*, no hadis 5065).

## Kesimpulan

Penyakit gangguan mental merupakan suatu penyakit yang menjadi masalah besar pada dewasa ini. Para pakar psikologi memandang masalah kesihatan jiwa dan mental daripada sisi gangguan kejiwaan dan mental, dan amat sedikit mengaitkan dengan bidang agama, manakala Islam memandang masalah kesihatan jiwa dan mental daripada prespektif wahyu ilahi. Para psikoterapi barat memberikan panduan rawatan mental menggunakan kaedah secara psikologi. Dalam perkembangannya para psikoterapi moden mula mengaitkan hubungan psikologi dengan agama dalam merawat gangguan mental. Islam melalui al-Quran dan al-Sunnah telah memberikan tunjuk ajar mengenai rawatan gangguan jiwa dan mental. Dalam merawat penyakit gangguan jiwa dan mental Islam lebih menfokuskan kepada kaedah keimanan dan ibadah. Terdapat beberapa keadah yang digunakan dalam rawatan jiwa dan mental, antaranya kaedah rawatan dengan bersabar, dengan taubat, dengan al-Quran, dengan taharah, dengan solat dan puasa. Kaedah rawatan gangguan jiwa dan mental mengikut pendekatan al-Quran dan al-Sunnah merupakan kaedah rawatan yang perlu dijadikan panduan rawatan bagi setiap muslim.

## Rujukan


$^{c}$Abd al-$^{c}$Aziz al-Qusiy 1970. Asas al-Sihhah al-Nafsiyyah. Kuwait: Dar al-Qalam.

$^{c}$Abd al-Hayy Allawy. 2003. *Quranic concept of human psyche*. Terj Abdullah Ali. Bandung: Arasy

Abi Bakar al-Razi. 1978. al-Tibb al-Ruhani. Kaherah: Maktabah al-Nahdah al-Misriyyah

$^{c}$Abd al-Rahman Muhammad Isawi. 1970. Dirasat Psikologiyah. Iskandaria: Minsha'ah al Ma$^{c}$arif

Ahmad Izzat Rajih. 1978. *Usul $^{c}$Ilm al-Nafs*. Cairo: Dar al-Katib al-$^{c}$Arabi.

Al-Bukhari, M.A. 1981. Sahih al-Bukhari. Vol. 1 Cairo: Matba'ah al-Salafiyyyah.

Anas Ahmad Karzun. 1998. *Manhaj al-Islam fi Tazkiyah al-Nafs*. Bayrut: Dar Ibn Hazm

C.H. Petterson. 1973. *Theories of Counseling and Psychotherapy*. New York: Harper and Row

D.B Klein. 1944. *Mental hygiene, the psychology of personal adjustment*. New York: Henry Holt and Company.

Dein, S. L. (2010). 'Religion, Spirituality and Mental Health: Theoretical and Clinical Prespectives'. *Psychiatric Times*, *27*(1), 1-3.

al-Ghazali. n.d. Ihya $^{c}$Ulum al-Din. Vol.1 Bayrut: Dar al-Fiqr.

Gerald Corey. 2000. *Theory and Practice and Psychotheraphy*. Belmont. Ca: Thomson

Ibn Qayyim al-Jawziyyah. 1998. *Madarij al-Salikin*. Terj Kathur Sukandi. Jakarta: Pustaka Kausar

Ibn Rush.1950. *Talkhis Kitab al-Nafs*. Cairo: Maktabah al-Nahdah al-Misriyyah.

Jerry M. Berger. 2000. *Personality*, USA: Wordsworth Thomson Learning

Koenig (2008) Religoin and mental health: what should psyciatrists do? The Psyciatrist Bulletin. 32: 201-203.

Koenig, H. G. (2009). Research on religion, spirituality, and mental health: A review. *Canadian Journal of Psychiatry*, *54*(5), 283-291.

Khairunnas Rajab. 2012. Pengubatan jiwa metode perawatan kesihatan mental dalam Islam. Kuala Lumpur: Darul Fikir.

Karl A. Menninger. 1947. The human mind. New York: Alfred A. Knopf.

Linda I. Davidoff. 1988. *Introduction of Psychology*. Terj. Mari Jumiati. Jakarta: Erlangga

Milton G.Thackeray, Rex A. Skidmore, O. William Farley. 1979. Introduction to Mental Health Field and Practice. New Jersey: Prentice-Hall. Inc.

Muhammad Othman Najati. 2006. *al-Hadith al-Nabawi wa ilm al-Nafs*. Cairo:Dar al-Suruq

Muhammad Othman Najati 1998. *al-Quran al-Karim wa ilm al-Nafs*. Cairo: Dar al-Suruq

Mohamed Hatta shaharom et al. 2008. Etika perubatan Islam dan isu-isu psikiatri. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan pustaka.

Mustafa Fahmi. 1995. *al-Sihhah al-Nafsiyyah; Dirasah fi Sikalojiah al-Takayyif*. Cairo: Maktabah Khanji.

Mustafa Fahmi. 1977. *Kesehatan jiwa dalam keluarga, sekolah dan masyarakat,* Jakarta: Bulan Bintang

al-Qurtubi. 2006. al-Jami$^{c}$ li ahkam al-Quran. Bayrut: Muassasah al-Resalah.

al-Razi, al-Imam Muhammad Fahruddin. 1981. Tafsir al-Fahr al-Razi. Bayrut: Dar al-Fikr

Sayyid al-Jumaili. 1990. Al-I'jaz al-tibbi fi al-Quran. Hlm 207. Bayrut: Dar wa Maktabah al-Hilal)

al-Sharbini, Syaikh Shamsal-din Muhammad bin al-Khatib. 1998. *Mughni al-Muhtaj*. Dar al-Ma'rifah Bairut.

William James. 1958. *The Varieties of Religious Experience*. New York: A Mentor Book

Zakian Daradjat. 1979. *Kesehatan Mental*. Jakarta : Gunung Agung.

Yahya Jaya. 1992. *Spiritualisasi Islam dalam menumbuh kembangkan kepribadian dan kesehatan mental*, Jakarta: YPI Ruhama.).

# Toleransi Beragama dalam Kalangan Belia Melayu

[1,2]Khadijah Muda*, [3,4]Khairul Anwar Mastor & [3,4]Fazilah Idris
*Pengarang perhubungan: khadijahmuda@yahoo.com
[1]*Pusat Pengajian Teras, Universiti Sains Islam Malaysia, 71800 Nilai, Negeri Sembilan, MALAYSIA*
[2]*Fakulti Kepimpinan dan Pengurusan, Universiti Sains Islam Malaysia, 71800 Nilai, Negeri Sembilan, MALAYSIA*
[3]*Institut Islam Hadhari, Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi, Selangor, MALAYSIA*
[4]*Pusat Citra Universiti, Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi, Selangor, MALAYSIA*

**Abstrak**

Tujuan artikel ini adalah untuk membentangkan tentang toleransi beragama dalam kalangan belia Melayu. Toleransi beragama merupakan isu utama dalam mencapai perpaduan antara kaum khususnya negara Malaysia yang terdiri daripada masyarakat yang pebagai agama, etnik, budaya, bahasa dan adat resam. Etnik Melayu merupakan kaum utama atau majoriti di Malaysia. Jika jika toleransi beragama kaum majoriti sesebuah negara adalah rendah, maka kesannya kepada masyarakat terutama kaum selain daripada majoriti agak membimbangkan. Maka, objektif kajian ini akan melihat sejauhmana tahap toleransi beragama belia Melayu di Malaysia dan apakah faktor-faktor demografi yang menyumbang kepada tingkahaku toleransi beragama etnik Melayu. Menggunakan pendekatan kuantitatif, kajian ini mengukur tahap toleransi beragama 438 orang etnik Melayu dengan menggunakan indeks toleransi beragama. Faktor-faktor toleransi beragama dikenalpasti melalui latarbelakang demografi responden. Hasilnya mendapati bahawa belia Melayu mempunyai tahap toleransi beragama yang tinggi. Mereka saling menghormati kepercayaan penganut agama lain walaupun berbeza agama. Faktor-faktor latarbelakang yang melibatkan interaksi seperti percampuran dalam kejiranan tempat tinggal, mempunyai rakan berbeza etnik dan kerap berhubungan antara satu sama lain merupakan faktor penting dalam meningkatkan tahap toleransi beragama belia. Maka, diharapkan agar segala program, aktiviti, dasar atau polisi yang melibatkan percampuran antara penganut agama atau etnik yang berbeza wajar diberi perhatian oleh pihak yang bertanggungjawab.

Kata kunci: Toleransi beragama; Perpaduan kaum; Belia; Melayu

© 2018 Diterbitkan oleh HADHARI-UKM.

## Pengenalan

Perpaduan kaum penting bagi menjamin kesejahteraan sesebuah negara. Malaysia merupakan negara yang terdiri daripada pebagai kaum dan agama. Maka, perpaduan antara kaum dan penganut agama sangat penting bagi mengelakkan daripada terjadinya konflik dan perselisihan faham. Negara yang bersatu padu memberi banyak manfaat kepada rakyatnya. Rakyat dapat menjalani kehidupan harian dengan aman tanpa kacau bilau dan masing-masing dapat mengamalkan kepercayaan agama dan budaya masing-masing dalam keadaan masyarakat saling hormat menghormati. Selain itu, di mata negara lain Malaysia akan dilihat sebagai sebuah negara yang aman damai dan selamat untuk dikunjungi serta mampu menarik pelabur asing untuk melabur di negara ini. Negara yang mempunyai masyarakat yang bersatu padu memberi banyak manfaat kepada keseimbangan ekonomi dan sosial negara (Ahmad Tarmizi Talib 2013; Jaffary Awang

2003; Muda@Ismail Ab. Rahman 2003; Sulaiman 2013; Yusuff, Musa & Sori 2012). Atas dasar ini, kajian ini akan mengukur tahap toleransi beragama belia Melayu di Malaysia.

## Objektif

Objektif kajian ini adalah

1. Mengenal pasti tahap toleransi beragama belia Melayu di Malaysia.
2. Menentukan faktor-faktor demografi yang memberi pengaruh kepada tahap toleransi beragama belia Melayu di Malaysia.

## Metodologi

Kajian ini menggunakan pendekatan kuantitatif untuk mengukur tahap toleransi beragama dengan menggunakan instrumen indeks toleransi beragama (Gallup Organisation 2002). Seramai 438 orang etnik Melayu dipilih sebagai responden kajian. Sampel kajian dipilih secara rawak berstrata di mana lima buah negeri yang terdiri daripada Selangor, Melaka, Negeri Sembilan, Perak dan Johor dijadikan sebagai lokasi kajian. Seterusnya pemilihan lokasi terdiri daripada bandar dan luar bandar serta dipecahkan kepada lelaki dan perempuan. Belia yang dipilih adalah berusia antara 15 hingga 24 tahun dan masih belajar.

## Hasil Dapatan Kajian

Jadual di bawah merupakan latar belakang demografi responden kajian. Responden kajian berusia antara 15 hingga 24 tahun. Responden kajian terdiri daripada pelajar sekolah menengah, kolej dan universiti. Responden kajian boleh dikategorikan sebagai belia yang biasa terdedah dengan interaksi antara etnik lain.

Jadual 1: Faktor demografi responden

| **Faktor demografi** | | **Kekerapan** | **Peratus (%)** |
|---|---|---|---|
| **Pendidikan Tertinggi** | Universiti | 152 | 34.7 |
| | Kolej/Maktab | 90 | 20.5 |
| | Sekolah Menengah | 196 | 44.7 |
| **Tempat dibesarkan** | Bandaraya | 170 | 38.8 |
| | Pekan | 146 | 33.3 |
| | Luar bandar | 122 | 27.9 |
| **Jenis Kaum di Tempat Kediaman** | Kaum sendiri sahaja | 124 | 28.3 |
| | Campuran | 298 | 68.0 |
| | Dominasi Kaum Lain | 16 | 3.7 |
| **Penglibatan dalam** | Ya | 148 | 33.8 |

| | | | |
|---|---|---|---|
| **Persatuan Pelbagai Kaum** | Tidak | 290 | 66.2 |
| **Bilangan Rakan Kaum lain** | Tiada | 67 | 15.3 |
| | Sedikit | 221 | 50.5 |
| | Ramai | 150 | 34.2 |
| **Kekerapan Menghubungi Kawan Kaum lain dalam Sebulan** | Sangat Kerap | 27 | 6.2 |
| | Kerap | 66 | 15.1 |
| | Kadang-kadang | 226 | 51.6 |
| | Tiada Langsung | 119 | 27.2 |
| **Tahap Amalan dalam Agama** | Tinggi | 105 | 24.0 |
| | Sederhana | 312 | 71.2 |
| | Rendah | 21 | 4.8 |

**Toleransi Beragama**

Tahap toleransi beragama responden adalah berada pada tahap yang tinggi. Setiap item yang diajukan mencatatkan nilai min di atas paras 3.67. Daripada jadual yang ditunjukkan di bawah, dapat difahami bahawa belia Melayu sentiasa melayan mereka yang berlainan agama dengan penuh hormat serta tidak menghalang mereka yang berbeza kepercayaan agama tingga bersebelahan dengan mereka. Responden juga rata-rata bersetuju bahawa mereka yang berbeza kepercayaan agama turut melayan mereka dengan hormat. Responden juga bersetuju bahawa sebahagian besar kepercayaan agama memberi sumbangan dalam masyarakat.

Jadual 2: Tahap Toleransi Beragama

| **Item** | **F (%)** | | | | | **Min** | **Tahap** |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | Amat tidak bersetuju | Tidak bersetuju | Tidak pasti | Setuju | | | |
| 1) Anda sentiasa melayan mereka yang berlainan kepercayaan agama dengan penuh hormat. | 4 (0.9) | 14 (3.2) | 38 (8.7) | 172 (39.3) | 210 (47.9) | 4.3014 | Tinggi |
| 2) Sebahagian besar kepercayaan beragama memberi sumbangan yang besar terhadap masyarakat. | 7 (1.6) | 11 (2.5) | 63 (14.4) | 174 (39.7) | 183 (41.8) | 4.1758 | Tinggi |
| 3) Anda tidak menghalang mereka yang berbeza kepercayaan agama untuk tinggal bersebelahan dengan | 5 (1.1) | 14 (3.2) | 44 (10.0) | 167 (38.1) | 208 (47.5) | 4.2763 | Tinggi |

| | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| anda. | | | | | | | |
| 4) Mereka yang berlainan kepercayaan agama sentiasa melayan anda dengan penuh hormat. | 4 (0.9) | 16 (3.7) | 92 (21.0) | 184 (42.0) | 142 (32.4) | 4.0137 | Tinggi |
| 5) Sebelum ini, anda pernah mempelajari sesuatu daripada seseorang yang berlainan kepercayaan agama. | 23 (5.3) | 37 (8.4) | 70 (16.0) | 173 (39.5) | 135 (30.8) | 3.8219 | Tinggi |

**Faktor-faktor Toleransi Beragama**

Faktor-faktor yang menyumbang kepada toleransi beragama yang tinggi dalam kalangan responden adalah wujudnya interaksi antara responden dan etnik lain. Jadual 3 menunjukkan ‘penglibatan dalam persatuan pebagai kaum’, ‘tahap pendidikan’, ‘tempat dibesarkan’, ‘bilangan rakan kaum lain’, dan ‘kekerapan menghubungi rakan kaum lain’ merupakan faktor-faktor yang memberi kesan kepada toleransi beragama. Jika diperhatikan dengan mendalam kesemua faktor-faktor ini melibatkan interaksi antara kaum yang berbeza. Begitu juga bagi responden yang mempunyai tahap pendidikan di peringkat universiti mereka lebih terdedah kepada interaksi antara kaum berbanding responden di peringkat sekolah menengah dan kolej atau maktab. responden yang dibesarkan di bandar berbeza dengan responden yang dibesarkan di kampong. Di bandar, interaksi antara kaum ebih tinggi. Hal ini menyebabkan tahap toleransi beragama lebih tinggi berbanding responden yang kurang pendedahan dengan pergaulan antara etnik lain.

Jadual 3: Faktor-faktor Toleransi Beragama

| **Faktor-faktor** | **Min** | **Sisihan piawai** | **Niai T/F** | **Signifikan (p)** |
|---|---|---|---|---|
| **Penglibatan dalam persatuan pelbagai kaum** | | | 4.07 | **0.00** |
| Ya (n=148) | 92.17 | 15.41 | | |
| Tidak (n=290) | 85.89 | 15.22 | | |
| **Tahap pendidikan** | | | 4.12 | **0.02** |
| Pendidikan menengah (n=196) | 85.66 | 15.37 | | |
| Kolej/maktab (n=90) | 89.72 | 16.37 | | |
| Universiti (n=152) | 90.03 | 14.96 | | |
| **Tempat dibesarkan** | | | 6.81 | **0.01** |
| Bandar | 90.92 | 15.87 | | |
| Pekan | 87.79 | 14.05 | | |
| Luar bandar | 84.21 | 16.09 | | |
| **Jenis kaum di tempat kediaman** | | | | |
| Kaum sendiri | 85.74 | 16.53 | 1.88 | 0.15 |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| Campuran | 88.96 | 15.11 | | |
| Dominan kaum lain | 87.94 | 15.05 | | |
| **Bilangan rakan kaum lain** | | | 18.43 | **0.00** |
| Tiada | 82.78 | 17.14 | | |
| Sedikit | 85.62 | 14.22 | | |
| Ramai | 93.88 | 15.02 | | |
| **Kekerapan hubungi rakan kaum lain** | | | 32.20 | **0.00** |
| Sangat kerap | 101.00 | 12.30 | | |
| Kerap | 95.53 | 13.99 | | |
| Kadang-kadang | 89.23 | 14.56 | | |
| Tiada langsung | 78.56 | 13.69 | | |
| **Tahap amalan agama** | | | 2.74 | 0.07 |
| Tinggi | 90.67 | 16.77 | | |
| Sederhana | 87.43 | 15.21 | | |
| Rendah | 83.29 | 12.71 | | |

## Rumusan

Hasil daripada tinjauan kajian ini dapat dirumuskan bahawa tahap toleransi beragama etnik Melayu yang berada dalam populasi etnik yang rencam adalah tinggi. Hal ini turut dipengaruhi oleh faktor-faktor pergaulan, interaksi dan komunikasi antara etnik lain. Walaupon berada dalam negeri yang rencam, namun faktor-faktor seperti tahap pendidikan, penglibatan dalam persatuan pebagai kaum, tempat dibesarkan, bilangan rakan kaum lain dan kekerapan menghubungi rakan kaum lain tetap menunjukkan perbezaan dalam bertoleransi agama.

## Penghargaan

Artikel ini merupakan hasil penyelidikan di bawah Geran *Fundamental Research Grant Scheme* (FRGS). Tajuk penyelidikan: Pembentukan model toleransi agama dan kesan terhadap hubungan etnik dalam konteks 1Malaysia. Kod projek: FRGS/1/2012/STWN09/UKM/02/01(SS)

## Rujukan

Ahmad Tarmizi Talib. 2013. Kajian Toleransi Sosio-Agama di Semenanjung Malaysia. *Jurnal Perpaduan*.

Gallup Organisation. 2002. Religious Tolerance Score Edged Up in 2004. https://news.gallup.com/poll/15253/Religious-Tolerance-Score-Edged-2004.aspx [30 July 2018].

Jaffary Awang. 2003. Toleransi agama dan perpaduan kaum: response intelek Malaysia – satu observasi ringkas. Dlm. Jaffary Awang (pnyt.), Mohd Nasir Omar (pnyt.), & Muda @

Ismail Ab. Rahman (pnyt.). *Agama dan perpaduan kaum di Malaysia*. Bangi: Fakulti Pengajian Islam Universiti Kebangsaan Malaysia.

Muda@Ismail Ab. Rahman. 2003. Toleransi beragama dan kepelbagaian budaya di Malaysia. Dlm. Jaffary Awang (pnyt.), Omar (pnyt.), & Rahman (pnyt.). *Agama dan perpaduan kaum di Malaysia*. Bangi: Fakulti Pengajian Islam Universiti Kebangsaan Malaysia.

Sulaiman, S. 2013. Perpaduan pelajar pelbagai tnik: kehidupan seharianprogram Diploma Tahun Dua sesi pengajian 2012/2013 Universiti Malaysia Perlis. *Proceeding of the International Conference on Social Science Research, ICSSR 2013. 4-5 June 2013, Penang, Malaysia* (June): 1600–1605.

Yusuff, N. A., Musa, N. Y. & Sori, W. S. 2012. Faktor Utama Konfik Etnik dan Kemampuan Gagasan 1Malaysia Menurut Perspektif Mahasiswa.

# Tanggapan Sokongan Organisasi Meningkatkan Gelagat Pekerja yang Positif Berdasarkan Perspektif Islam dan Bukti Empirikal

[1]Nor Azima Ahmad*,[1,2]Azman Ismail & [1]Umi Hamidaton Mohd Soffian Lee
*Pengarang Perhubungan: norazimaa@gmail.com
[1]*Institut Islam Hadhari, Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi, Selangor, MALAYSIA*
[2]*Fakulti Ekonomi dan Pengurusan, Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi, Selangor, MALAYSIA*

**Abstrak**

Menurut kajian literatur tentang gelagat organisasi berdasarkan Islam dan empirikal, tanggapan sokongan organisasi merujuk kepada persepsi pekerja terhadap tahap kesediaan organisasi menghulurkan sokongan bagi meningkatkan kesejahteraan pekerja. Ia mempunyai tiga komponen yang sangat penting: sokongan organisasi, sokongan rakan sekerja dan keadilan organisasi. Kajian terkini mengketengahkan bahawa kupayaan organisasi menghulurkan sokongan dengan sewajarnya dalam melaksanakan tugas harian dapat membantu meningkatkan gelagat pekerja yang positif, seperti komitmen terhadap organisasi dan kelakuan kewargaan organisasi. Walaupun sifat perhubungan ini adalah menarik, namun peranan tanggapan sokongan organisasi sebagai pembolehubah penentu yang penting tidak dihuraikan secara terperinci dalam kajian literatur tentang gelagat organisasi. Oleh itu, kajian ini dijalankan untuk menilai kesan tanggapan sokongan organisasi terhadap gelagat pekerja. Data sekunder berdasarkan perspektif islam dan empirikal telah digunakan sebagai sumber rujukan utama bagi menerangkan takrif konseptual istilah, menyokong model kajian dan meramalkan sumbangan kajian ini kepada teori, metodologi dan pengurus sumber manusia.

Kata kunci: Tanggapan sokongan organisasi; Gelagat pekerja

© 2018 Diterbitkan oleh HADHARI-UKM.

## Pengenalan

Setiap aspek pengurusan dalam Islam haruslah mengikut prinsip-prinsip Islam serta tidak melanggar batas hukum dan syariat yang ditetapkan oleh Allah (Auni Abdullah 2010). Salah satu fokus dalam pengurusan Islam adalah sokongan dan pengawalan organisasi (Nor'Azzah 2013). Sokongan organisasi merupakan konsep multidimensi dan boleh ditafsirkan berdasarkan konsep Islam dan konvensional. Sokongan organisasi menurut Islam secara umumnya dapat ditafsirkan sebagai majikan yang mengamalkan prinsip-prinsip keadilan serta memenuhi kewajipan dari aspek kewangan serta menjaga kebajikan pekerja (Wan Jusoh 2002). Hal ini kerana seorang pengurus yang soleh adalah seorang yang diharapkan untuk memberi sokongan dan menjaga keperluan kebajikan pekerja serta melaksanakan amalan sumber manusia mengikut jalan Allah dengan amanah dan tanggungjawab (Basir 2004).

Tanggapan sokongan organisasi mengikut perspektif organisasi didefinisikan sebagai tahap dimana pekerja merasakan atau percaya bahawa organisasi menghargai sumbangan mereka dan menjaga kebajikan mereka (Eisenbeger 1986; Hakkak &Ghodsi 2013; Donald et al., 2016). Sokongan organisasi terdapat dalam beberapa bentuk utama iaitu pertama; sokongan penyelia iaitu komunikasi dan bimbingan yang diberikan oleh penyelia kepada pekerja dalam melaksanakan

tugasan. Kedua, sokongan rakan kerja iaitu pertolongan dan bantuan daripada rakan sekerja dalam pelaksanaan tugasan. Manakala ketiga, keadilan organisasi iaitu sikap adil yang diamalkan oleh organisasi terhadap pekerja dari segi agihan dan prosedur. Penekanan berkaitan suruhan supaya manusia saling membantu, menyokong ke arah kebaikan dan menghindari kemungkaran juga disebut di dalam surah Ali 'Imran yang bermaksud:

*"Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebaikan, menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar; merekalah orang-orang yang beruntung"* (Surah Ali 'Imran 3: 104)

Hal ini disokong oleh hadis yang disabdakan oleh Rasullullah s.a.w berkaitan kepentingan majikan dalam menjaga kebajikan pekerja yang bermaksud :

*" Orang yang bekerja untukmu adalah saudaramu. Allah telah mentakdirkan mereka bekerja di bawahmu".* (Riwayat al-Bukhari dan Tarmizi)

Dalam peradaban Islam, pengawasan dalam Islam dapat dilihat pada zaman Rasulullah s.a.w dengan menggariskan tanggungjawab, tugas dan peranan setiap ketua dan pemerintah. Semua pemerintah akan diawasi kerja dan pada masa yang sama akan mendengar pandangan rakyat berkaitan kelakuan pemimpin semasa menjalankan tugas. Fokus utama amalan sokongan dilaksanakan adalah untuk memastikan setiap pegawai yang diberi tugas melaksanakan tugas mengikut syariat dan etika Islam, memimpin orang bawahan dengan baik dan menjaga kebajikan orang bawahan secara telus dan tanpa bias (Nor'Azzah 2013).

Penelitian terhadap literatur terkini yang berkaitan dengan gelagat organisasi mendapati bahawa struktur organisasi yang direka bentuk dengan terancang tidak berupaya untuk membantu mencapai matlamat dan strategi organisasi sekira majikan tidak dapat memberi sokongan yang sewajarnya kepada pekerja **(**Jebeli and Etebarian (2015); Mohd Azim & Dora 2016**)**. Menurut beberapa sarjana, seperti Eisenberger (1986) dan Donald et al. (2016) mentakrifkan sokongan organisasi sebagai kesediaan majikan untuk menghargai dan mengambil berat terhadap pekerja (Colakoglu et al., 2010; Wahab et al., 2009).

Kajian mendalam terhadap sokongan organisasi mendapati bahawa keupayaan organisasi memberi sokongan kepada pekerja secara konsisten dapat meningkatkan komitmen organisasi (Arshadi & Hayavi 2013; Alijanpour, Dousti & Khodayari 2013) dan kelakuan kewargaan organisasi pekerja (Hadi Ali et al 2018; Muhammad 2014; Mohd Azim & Dora 2016).

Komitmen dari sudut Islam disebut sebagai *Iltizam* iaitu sikap (pendirian atau perbuatan) memberi sepenuh tenaga atau menunjukkan azam yang tinggi terhadap organisasi, manakala organisasi disebut sebagai *jamaah* (Kamus Melayu Arab 2005). Secara umumnya, komitmen

organisasi merujuk kepada kesediaan pekerja untuk terlibat dan kekal dengan organisasi. Manakala, kelakuan kewargaan organisasi dari sudut Islam disebut sebagai *khuluq* yang bermaksud keadaan jiwa yang kukuh, dan yang mengamalkan perbuatan-perbuatan baik (Mohd Hasrul & Mohd Fauzi 2015). Secara umumnya, kelakuan kewargaan organisasi merujuk kepada kesanggupan pekerja memberi pertolongan secara sukarela diluar skop kerja yang ditetapkan.

Dalam model sokongan organisasi, kebanyakan sarjana berpendapat bahawa tanggapan sokongan organisasi, komitmen organisasi dan kelakuan kewargaan organisasi adalah konsep yang berlainan tetapi ia saling berkaitan. Sebagai contoh, keupayaan pengurus dalam memberi sokongan terhadap pekerja dapat membantu meningkatkan komitmen pekerja terhadap organissi dan meningkatkan amalan kelakuan kewargaan organisasi dalam kalangan pekerja (Arshadi & Hayavi 2013; Mohd Azim & Dora 2016). Walaupun sifat perhubungan ini telah banyak dikaji, namun amalan sokongan organisasi sebagai pemboleh ubah peramal yang penting tidak dikupas secara terperinci dalam model sokongan organisasi (Hadi Ali et al., 2018). Sokongan yang ditunjukkan oleh pihak atasan terhadap pekerja bawahan berdasarkan prinsipIslam kemudiannya telah digunakan sebagai panduan oleh para sarjana kontemporari untuk menambah baik bentuk-bentuk sokongan organisasi.

## Objektif kajian

Kajian ini mempunyai dua objektif utama; pertama, menilai perhubungan di antara tanggapan sokongan organisasi dan komitmen organisasi. Kedua, menilai perhubungan di antara tanggapan sokongan organisasi dan kelakuan kewargaan organisasi.

## Kajian Literatur

Beberapa kajian lepas telah dilaksana menggunakan model kesan langsung bagi mengkaji peranan sokongan organisasi yang berbeza. Sebagai contoh, kajian oleh Arshadi & Hayavi (2013) melibatkan 318 pekerja daripada syarikat pembinaan di Iran, 84 pekerja di pejabat awam di Iran (Alijanpour, Dousti & Khodayari 2013), dan Mohd Azim & Dora (2016) melibatkan 350 pekerja multimedia di Malaysia. Hasil kajian tersebut mengesahkan bahawa kesediaan majikan menghulurkan bantuan secara fizikal mahupun emosi ketika melaksanakan kerja harian dapat membantu meningkatkan komitmen organisasi dan kelakuan kewargaan organisasi (Arshadi & Hayavi 2013;Alijanpour, Dousti & Khodayari 2013; Mohd Azim & Dora 2016).

Dapatan kajian di atas adalah selaras dengan saranan yang dikemukakan oleh teori sokongan sosial berasaskan Islam dan EMPIRIKAL. Sebagai contoh, teori kepimpinan al-Ghazali menyatakan bahawakepimpinan Islam berkait dengan amanah, mengawal, menjaga orang yang dipimpin, membangunkan kehidupan mereka dan menghubungkannya dengan Allah SWT semata-mata untuk mendapatkan keredaan-Nya (Sukari & Nizam 2014). Manakala teori pertukaran sosial

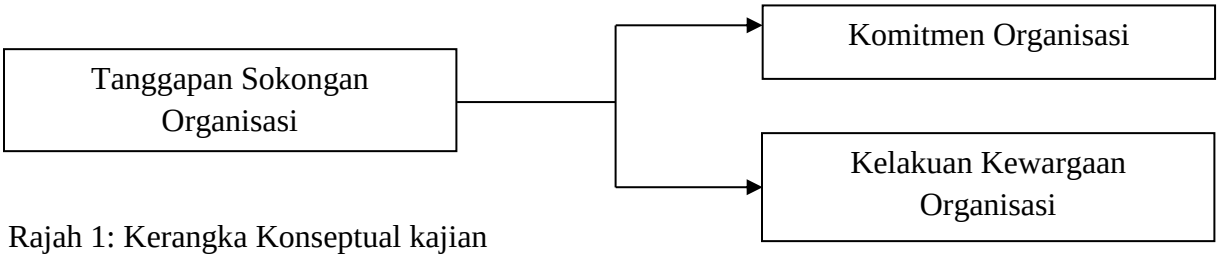
yang diperkenalkan oleh Blau (1964) menerangkan hubungan timbal balik diantara pekerja dan organisasi dalam mencapai keuntungan bersama contohnya pekerja yang merasakan majikan menjaga kebajikan mereka akan memberi komitmen terhadap organisasi (Eisenberger et al 2002;Wahab et al., 2009; Ladebo 2015; Yadav dan Rangnekar 2016). Pengunaan teori ini dalam model sokongan organisasi menunjukkan bahawa pekerja akan menimbal balik apa yang diperoleh daripada organisasi dengan mempamerkan sikap murni dan positif. Sebagai contoh, keupayaan penyelia membantu dalam tugasan harian dan berkomunikasi dengan baik dapat mendorong pekerja untuk meningkatkan komitmen organisasi dan tingkah laku kewargaan organisasi (Alijanpour, Dousti & Khodayari 2013; HadiAli et al. 2018).Berdasarkan perbincangan di atas, maka hipotesis-hipotesis yang akan diuji ialah:

H1: Tanggapan sokongan organisasi mempunyai hubungan dengan komitmen organisasi.
H2:Tanggapan sokongan organisasi mempunyai hubungan dengan kelakuan kewargaan organisasi.

**Kerangka Konseptual**

Rajah 1 menunjukkan bahawa tanggapan sokongan organisasi dapat mempengaruhi gelagat pekerja, iaitu komitmen organisasi dan kelakuan kewargaan organisasi.

**Pemboleh ubah tidak bersandar** **Pemboleh ubah bersandar**




Rajah 1: Kerangka Konseptual kajian

**Metodologi**

Kajian ini akan menggunakan kaedah kaji selidik melalui agihan borang soal selidik kepada penjawat awam di Malaysia. Selain itu, kajian ini akan menggunakan reka bentuk kajian keratan rentas (cross-sectional research design) yang membenarkan pengkaji untuk mengintegrasikan kesusasteraan sokongan organisasi, temu bual tidak berstruktur, kajian rintis dan kajian sebenar sebagai prosedur utama mengumpulkan data.

## Jangkaan hasil kajian

Kajian ini menjangkakan tiga hasil penting: iaitu, sumbangan kepada teori, kaedah penyelidikan dan kepada pengamal dalam organisasi. Pertama, sumbangan kajian ini terhadap teori, kajian ini dapat menunjukkan tiga bentuk sokongan organisasi yang disarankan oleh al-Quran dan hadith serta kajian literatur konvensional iaitu sokongan penyelia, sokongan rakan kerja dan keadilan organisasi. Amalan sokongan onganisasi ini dapat membantu melahirkan pekerja yang berakhlak baik dengan saling memberi bantuan serta menjadi ketua yang bertanggungjawab, amanah dan berdisiplin tinggi bagi mencapai matlamat organisasi. Selain itu, dalam aspek sumbangan terhadap kaedah penyelidikan, kajian berdasarkan data sekunder dapat meningatkan kesahan dan kebolehpercayaan terhadap model sokongan organisasi yang mana model ini dibentuk dan dicadang berdasarkan amalan-amalan yang pernah dipraktikkan oleh organisasi-organisasi lain. Untuk memperkukuh hasil kajian, model sokongan organisasi ini akan diuji dalam organisasi tertentu bagi menggunakan kaedah kuantitatif pada masa akan datang.

Seterusnya, dari sudut pengamal, dapatan kajian ini dijangka dapat dijadikn panduan oleh majikan untuk menambah baik bentuk sokongan yang diamalkan oleh organisasi dalam mencapai matlamat, visi dan misi organisasi. Kedua, memupuk nilai-nilai murni dalam diri pekerja sebagai contoh menghulurkan bantuan kepada rakan kerja apabila berdepan tugas sukar. Akhir sekali mewujudkan persekitaran kerja yang mengamalkan amalan sokongan organisasi berdasarkan quran dan hadith dalam mencapai keredhaan Allah s.w.t disamping untuk melaksanakan urusan muamalah di dunia.

## Kesimpulan

Kesimpulannya, pengkaji telah mencadangkan sebuah model sokongan organisasi berdasarkan kajian lepas berpandukan al-Quran dan hadith serta kajian empirikal yang dijalankan oleh sarjana Islam dan Barat. Model sokongan organisasi ini mengetengahkan tiga bentuk sokongan organisasi yang sangat penting iaitu sokongan penyelia, sokongan rakan kerja dan keadilan organisasi. Kesediaan dan keupayaan pengurus dalam memberi sokongan dan bimbingan kepada pekerja dalam pelaksanaan tugas akan meningkatkan sikap positif dan murni pekerja. Seterusnya, sikap baik dan murni ini dapat membantu meningkatkan prestasi organisasi untuk bersaing dalam era pembangunan yang moden masa kini.

## Rujukan

Alijanpour M., Morteza Dousti M. and Abbas Khodayari A. (2013). The relationship between the perceived organizational support and organizational commitment in staff (A case study: General office for sport and the youth, Mazandaran province). *European Journal of Experimental Biology* 3(5):165-171.

Arshadi N. and Hayavi G. (2013). The Effect of Perceived Organizational Support On Affective Commitment And Job Performance Mediating Role Of Obse. *Procedia Social And Behavioral Sciences* 84; 739-743.

Auni Abdullah (2010). Teras Utama Sistem Pengurusan Islam. Alam Raya Enterprise.

Blau P M. 1964. Exchange and power in sociai life. New York: Wiley,. 352 p. Department of Sociology,Universtly of Chicago. IL

Donald M.F., Ngirande Hlanganipai N. and Richard S.(2016). The relationship between perceived organizational support and organizational commitment among academics: the mediating effect of job satisfaction.*Journal of Investment Management and Financial Innovations*, 13(31). 267-273.

Eisenberger, R., Huntington, R., Hutchison, S., & Sowa, D. (1986). Perceived organizational support. *Journal of Applied Psychology*, 71(3), 500-507.

Mohammad Hakkak, Mohammad Ali Hajizadeh Gashti, and Khaled Nawaser(2014). The Relationship between Perceived Organizational Support & Job Satisfaction with Organizational Commitment *Entrepreneurship and Innovation Management Journal* 2(3) 194-202

Hadi Ali F., Salman Rizavi S., Ahmed I., and Rasheed M. (2018). Effects of PerceivedOrganizational Support on Organizational Citizenship Behavior. *Journal of the Punjab University Historical Society.* 31(1); 61-71

Maryam J.J. and Akhbar E.(2015). Perceived Organizational Support and Organizational Citizenship Behavior. *MAGNT Research Report*. 3(4): 153-158.

Mohd Azim A.M., Dora M. T., and Zaid D.S. (2016). Peranan Faktor Agama Sebagai Moderator alam Hubungan Antara Faktor Kerja dan Tingkah Laku Devian. *Journal Maw'izah*. 1: 51-64

Mohd Hasrul Shuhari and Mohd Fauzi (2015). Nilai-Nilai Penting Individu Muslim Menurut Al Ghazali. *Jurnal Islam dan Masyarakat Kontemporari* 9(41-60).

Muhammad A. H. (2014). Perceived Organizational Support and Organizational Citizenship Behavior: The Case of Kuwait. *International Journal of Business Administration*.5(3): 59-72.

Nor Azzah Kamri (2013). Pengawalan Dalam Pengurusan Islami. Akademi Pengurusan YaPEIM.

Stinglhamber, F. and Vandenberghe, C. (2003), "Organizations and supervisors as sources of support and targets of commitment: a longitudinal study", *Journal of Organizational Behavior*, 24 (3), 251

Wahab E., Quaddus M., Nowak M. (2009). Perceived Organizational Support and Organizational Commitment: A Study of Medium Enterprise in Malaysia. *International Confeence on Human Capital Development.*

Wan Jusoh W.A. (2002). Hubungan Majikan Dan Pekerja Dari Perspektif Islam. *Jurnal Teknikal Dan Kajian Sosial*, 2: 157-162.

Yadav M. dan Rangnekar S., (2015). Supervisory support and organizational citizenship behaviour Mediating role of participation in decision making and job satisfaction.*International Journal of International Analysis.* 3(3):258-278.

# Rawatan Penyakit Mata dalam Perubatan Islam dan Perubatan Melayu Tradisional: Kajian Terhadap Manuskrip *Tayyib Al-Ihsan fi Tibb Al-Insan*

Norhasnira binti Ibrahim
norhasnira@usim.edu.my
*Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia, 71800 Nilai, Negeri Sembilan, MALAYSIA*

**Abstrak**

Ilmu perubatan adalah salah satu daripada cabang ilmu yang dikuasai oleh para ulama Melayu pada abad ke-19 Masihi di samping ilmu-ilmu yang lain seperti tafsir, hadith, aqidah, tasawwuf, fiqh, astronomi, senibina, pelayaran, kimia, matematik dan sebagainya. Ilmu tersebut telah didokumentasikan secara bertulis dalam bentuk manuskrip bertulisan tangan. *Tayyib al-Ihsan fi Tibb al-Insan* merupakan manuskrip perubatan Melayu yang terawal pernah dihasilkan dalam sejarah keilmuan orang Melayu. Ia memuatkan pelbagai kaedah perubatan, rawatan dan pencegahan penyakit berdasarkan ilmu perubatan tradisional Melayu. Objektif kajian ini ialah untuk (i) memperkenalkan pengarang dan manuskrip *Tayyib al-Ihsan fi Tibb al-Insan*, (ii) mengkaji kaedah perubatan Islam dalam merawat penyakit mata (iii) mengenalpasti kaedah rawatan penyakit mata dalam perubatan Melayu tradisional yang terkandung dalam manuskrip ini. Metodologi bagi kajian ini adalah berbentuk kualitatif iaitu dengan mengaplikasikan metod penentuan subjek dan pengumpulan data yang diperolehi daripada manuskrip, buku, kertas kerja dan laman sesawang yang berkaitan. Hasil kajian mendapati bahawa selain daripada bercelak, penggunaan cuka, delima, kapur barus, madu dan berbekam turut digunakan oleh orang Melayu dalam rawatan penyembuhan penyakit mata.

Kata kunci: Penyakit mata; Perubatan Islam; Perubatan Melayu Tradisional; *Tayyib al-Ihsan fi Tibb al-Insan*

© 2018 Diterbitkan oleh HADHARI-UKM.

## Pengenalan

Manuskrip Melayu adalah gambaran realiti tentang warisan budaya masyarakat Melayu Islam di Nusantara yang telah diwarisi sejak berabad-abad tahun lamanya. Kedatangan agama Islam ke rantau Nusantara telah mencetuskan kemajuan yang sangat positif terutamanya dari segi perkembangan ilmu pengetahuan sama ada ilmu duniawi mahupun ukhrawi. Ia kemudiannya dinukilkan secara bertulis dalam bentuk manuskrip bertulisan tangan. Penulisan dalam manuskrip Melayu merupakan hasil cetusan idea dan garapan kepakaran para ulama' Melayu dalam pelbagai bidang ilmu seperti agama, perubatan, kimia, astronomi, senibina, matematik dan sebagainya.

Dalam bidang perubatan, masyarakat Melayu turut memiliki khazanahnya yang tersendiri dan sangat unik yang dikenali sebagai Kitab Perubatan Melayu. Terdapat banyak kaedah pencegahan, penyembuhan dan rawatan penyakit yang telah diamalkan oleh nenek moyang kita sejak dahulu lagi dan seterusnya diperturunkan kepada generasi kita pada hari ini. Kaedah-kaedah

pencegahan dan rawatan penyakit dalam perubatan tradisional Melayu banyak yang telah diadaptasi daripada perubatan Islam ataupun Tibb al-Nabawi dengan menggunakan bahan-bahan alami seperti madu, cuka, delima dan banyak lagi. Oleh itu, kajian ini memfokuskan kepada rawatan terhadap penyakit mata dalam perubatan Islam dan perubatan Melayu tradisional sepertimana yang direkodkan dalam manuskrip *Tayyib al-Ihsan fi Tibb al-Insan.*

## Metodologi

Kajian ini adalah berbentuk kualitatif iaitu dengan mengaplikasikan metod penentuan subjek dan pengumpulan data. Kaedah kualitatif yang digunakan ialah kaedah dokumentasi melalui kajian perpustakaan. Dalam proses penulisan kertas kerja ini, data-data yang telah dikumpul dan dianalisis adalah diperolehi daripada dokumen-dokumen bercetak seperti kitab-kitab *turath* dalam bidang hadith dan perubatan Islam, manuskrip ini sendiri, buku-buku, artikel jurnal dan juga kertas-kertas kerja. Manakala data-data yang diperolehi daripada bahan-bahan tidak bercetak ialah seperti e-Book, PDF dan laman sesawang yang berkaitan dengan kajian ini.

## Hasil dan Perbincangan

Dapatan kajian bagi kertas kerja ini dibahagikan kepada tiga kategori berdasarkan tiga objektif utama dalam kajian, iaitu i) Kajian mengenai biografi pengarang dan latar belakang manuskrip *Tayyib al-Ihsan*, ii) Kaedah rawatan penyakit mata berdasarkan perubatan Islam, dan iii) Kaedah rawatan penyakit mata berdasarkan perubatan Melayu tradisional dalam manuskrip *Tayyib al-Ihsan fi Tibb al-Insan* ini.

## Biografi Pengarang Manuskrip *Tayyib al-Ihsan*

Syeikh Wan Ahmad bin Wan Muhammad Zain al-Fatani telah dilahirkan di Kampung Jambu, negeri Jerim, Pattani pada 10 April 1856M. Beliau mendapat pendidikan awal daripada bapa dan bapa saudaranya iaitu Wan Muhammad Zain al-Fatani dan Syeikh Wan Abdul Qadir Wan Mustafa. Beliau mengikuti ibubapanya berhijrah ke Mekah semasa berumur empat tahun dan di sana beliau berguru dengan para ulama Islam yang tersohor seperti Syeikh Muhammad bin Sulaiman Hasbullah, Syeikh Mustafa al-Afifi, Sayyid Muhammad Amin al-Ridwan, Sayyid Umar al-Syami al-Baqa'i, Sayyid al-Husaini al-Habsyi, Syeikh Muhammad bin Ismail al-Fatani, Syeikh Abdul Qadir bin Abdul Rahman al-Fatani, Syeikh Muhammad Sa'id al-Kelantani dan ramai lagi (Wan Mohd Saghir, 2005: 36-44, 56-73).

Ketika berusia 12 tahun, beliau menyambung pelajarannya ke Baitul Maqdis, Palestin selama dua tahun dan berguru dengan Syeikh Abdul Rahim al-Kabuli. Kemudian beliau mempelajari ilmu perubatan di Mesir dan merupakan anak Melayu pertama yang layak ke Universiti al-Azhar. Beliau pernah bekerja sebagai editor bagi sebuah syarikat penerbitan di Mesir dan bekerja di syarikat penerbitan kitab-kitab Jawi dalam bahasa Melayu sekembalinya ke Mekah.

Keilmuan Syeikh Ahmad al-Fatani amat dikagumi dan beliau berjaya menguasai 47 bidang ilmu seperti perubatan, kimia, sains teknologi, sosiologi, sejarah, geografi, ilustrasi, pertanian, politik, ekonomi, seni budaya, filologi, sastera, pentadbiran dan banyak lagi. Beliau juga turut memperkenalkan ilmu pembedahan tubuh manusia, tempat tapak semaian tanaman dan juga penghasilan emas 24 karat dengan menggunakan bahan campuran yang bukan emas. (Wan Mohd Saghir, 2005: 163-164). Di antara keistimewaan Syeikh Ahmad al-Fatani ialah beliau telah dipilih oleh ulama Mekah untuk menjadi orang tengah bagi menyelesaikan isu pertikaian *khilafiyyah* antara Syeikh Muhammad Abduh dengan Syeikh Yusuf Nabhani di Beirut. Selain daripada itu, beliau juga telah dilantik sebagai ahli bahasa kerajaan dan pakar bahasa oleh kerajaan Arab Saudi pada tahun 1884M di bawah naungan pemerintahan kerajaan Turki Uthmaniyyah.

Menyingkap tentang keluarganya, Syeikh Ahmad telah berkahwin dengan Siti Saudah Wan Abdullah dan Wan Kalthum Hj. Wan Ismail dan memperolehi enam orang anak bernama Wan Ismail Qadhi, Wan Fatimah, Wan Zainab, Wan Nafisah dan Wan Muhammad Salih (Muhammad Adib Samsudin & Mohammad Zaini Yahaya, 2011:179) Ulama besar ini telah kembali ke rahmatullah semasa berumur 52 tahun pada malam Rabu 11 Zukhijjah 1325H bersamaan 14 Januari 1908 dan dikebumikan di perkuburan Ma'ala, Mekah (Ahmad Fathy al-Fatani, 2002: 52-60). Sepanjang hidupnya, Syeikh Ahmad telah menulis lebih daripada 60 buah karya dalam bahasa Arab dan Melayu yang dimulakan sejak beliau berumur 30 tahun lagi. Berikut disenaraikan beberapa buah karya penulisannya dan juga kitab Jawi yang telah diedit oleh beliau seperti:

Karya penulisannya sendiri :

1. *Al-Fatawa al-Fataniyyah*
2. *Nazam Nur al-Anam*
3. *Puisi Pujian dan Pengharapan Kepada Sultan Terengganu*
4. *Puisi Pengembaraan Menuntut Ilmu di Mesir*
5. *Tarikh Turki Uthmani*
6. *Hadiqah al-Azhar wa al-Rayahin*
7. *Faridah al-Fara'id fi 'Ilm al-'Aqaid*
8. *Tayyib al-Ihsan fi Tibb al-Insan*

Karya yang telah di*tashih* (diedit) :

9. *Tafsir Turjuman al-Mustafid* karya Syeikh Abdul Rauf al-Fansuri
10. *I'anah al-Talibin* li al-Syeikh Abu Bakar Syata
11. *Al-Ajurumiyyah* li al-Imam Syanhaji
12. *Tafsir al-Quran Juzu' 'Amma* li al-Syeikh Muhammad Amin Bugis
13. *Hidayah al-Salikin* oleh Syeikh Abdul Samad al-Falimbangi
14. *Siyar al-Salikin* oleh Syeikh Abdul Samad al-Falimbangi
15. *Al-Durr al-Thamin* karya Syeikh Daud al-Fatani

16. *Kasyf al-Ghaibiyyah* karya Syeikh Zainal Abidin bin Muhammad al-Fatani
17. *Al-Jawhar al-Mauhub* oleh Syeikh Wan Ali Kutan al-Kelantani (Wan Mohd Shaghir Abdullah, 2005: 94, 95-116).

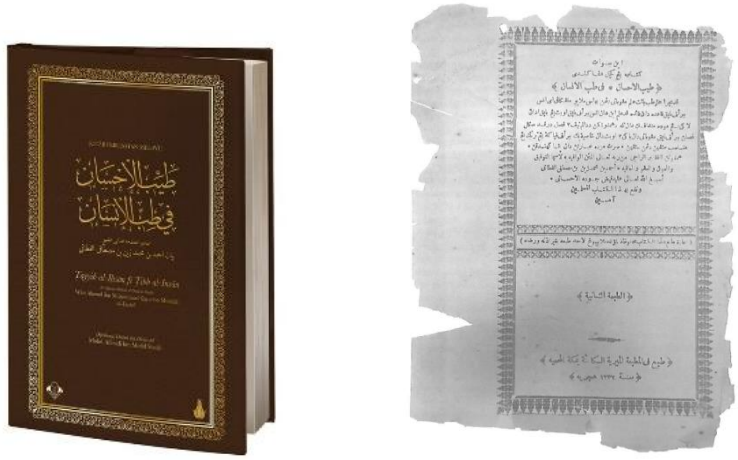
**Pengenalan Manuskrip *Tayyib al-Ihsan fi Tibb al-Insan***

Judul penuh bagi manuskrip ini ialah *Tayyib al-Ihsan fi Tibb al-Insan* atau *Pembukaan Mata Hati pada Bicara Mengubati*. Ia adalah manuskrip Melayu yang pertama yang ditulis oleh ulama' keturunan Pattani berkaitan ilmu perubatan Melayu tradisional. Penulisan manuskrip ini mengambil masa selama empat bulan dan disempurnakan penulisannya pada hari Isnin 3 Zulhijjah 1312H bersamaan 28 Mei 1895M di Mekah. Ia telah dicetak buat pertama kali oleh Matba'ah al-Miriyah al-Ka'inah, Mekah pada tahun 1313H/1895M.

Manuskrip ini terdiri daripada 14 bab yang dimulai dengan penulisan tentang perkara-perkara asas yang menjadi kerangka kepada ilmu perubatan Islam. Seterusnya, dinyatakan secara ringkas mengenai perubatan tempatan secara tradisional dan amalan *pseudo-sains* yang berlaku dalam kalangan masyarakat Melayu. Pengarang turut menyatakan bahawa faktor penulisan kitab ini adalah untuk memenuhi keperluan bangsa Melayu terhadap buku-buku berkaitan ilmu perubatan dan dalam masa yang sama memberi kesedaran tentang kepentingan ilmu perubatan dalam kehidupan seharian. Manuskrip ini juga dihasilkan sebagai satu bentuk pertolongan daripada Syeikh Ahmad kepada bangsa Melayu agar dapat dijadikan rujukan (Wan Ahmad Muhammad Zain, 2015: 3-4).

Pengarang juga menyeru agar bangsa Melayu berbangga dengan tanahair sendiri kerana terdapat banyak sumber flora yang boleh digunakan sebagai bahan dalam perubatan namun ramai yang tidak mengetahui tentangnya. Bahkan ada di kalangan pakar perubatan dari negara-negara luar yang mendapatkan bekalan tumbuhan tersebut dari bumi Melayu. Seterusnya, beliau memberi saranan agar raja-raja Melayu memainkan peranan dengan cara memberi galakan dan menyediakan modal kewangan kepada mereka yang berminat dalam kajian tentang perubatan Melayu. (Wan Ahmad Muhammad Zain, 2015: 5). Setelah itu, pengarang menerangkan definisi ilmu perubatan berdasarkan pandangan Ibn Sina, perbincangan tentang kaedah Galen iaitu Teori *Humoralisme* diikuti dengan beberapa konsep dalam mendiagnosis sesuatu penyakit seperti kaedah pemeriksaan nadi, perubahan warna air kencing dan beberapa pemerhatian yang lain.

Pengarang juga telah menulis penerangan mengenai kesan sampingan ubat dan perkara-perkara asas yang perlu diketahui oleh setiap doktor atau pengamal perubatan. Seterusnya, perbincangan utama dalam manuskrip ini dimulai dengan penyakit yang terdapat di bahagian kepala, muka, dada dan perut, alat kemaluan, ari-ari, rahim, bahagian pinggang, peha sehinggalah ke kaki. Bab yang terakhir dalam kitab ini adalah mengenai kaedah rawatan bagi sakit yang pelbagai seperti luka, hangus terkena api, tersiram air panas, digigit anjing dan banyak lagi. (Wan Ahmad Muhammad Zain, 2015: 7-123).

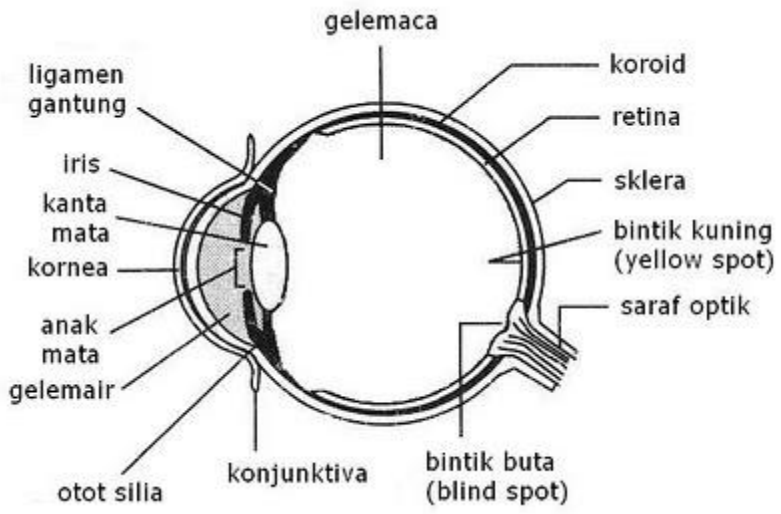


Gambar 1: Kitab *Tayyib al-Ihsan fi Tibb al-Ihsan* dalam versi cetakan tulisan Rumi moden dan versi kitab kuning.

**Huraian Ringkas Tentang Mata**

Mata adalah salah satu daripada organ anggota badan yang sangat penting dalam kehidupan manusia dan merupakan anugerah Allah yang tidak ternilai harganya. Mata berfungsi untuk mengesan cahaya dan mengenalpasti sama ada keadaan di sekelilingnya adalah terang ataupun sebaliknya. Mata terdiri daripada beberapa bahagian iaitu seperti gelemaca, gelemair, koroid, retina, sklera, bintik kuning, bintik buta, konjunktiva, anak mata, kornea, kanta mata, iris dan ligamen gantung. Di antara contoh beberapa bahagian mata dan peranannya adalah:

| | | | |
|---|---|---|---|
| i. | Kornea | : | Merupakan satu lapisan lutsinar yang terletak di hadapan sklera. Ia berfungsi untuk membiaskan cahaya dan memfokuskan cahaya ke bahagian retina mata. |
| ii. | Anak mata | : | Sebagai bukaan di hadapan anak mata dan membenarkan cahaya masuk ke dalam mata. |
| iii. | Iris | : | Ialah lapisan koroid yang melingkari anak mata. Ia berfungsi untuk mengawal saiz anak mata. |
| iv. | Gelemair<br>Gelemaca | : | Ia adalah cecair lutsinar yang memenuhi ruang di hadapan dan di belakang kanta mata. Kedua-dua bahagian ini berperanan untuk mengekalkan bentuk mata dan memfokuskan cahaya ke retina. |
| v. | Ligamen penggantung | : | Menghubungkan otot silia kepada kanta mata dan memegang kanta mata pada kedudukannya. |




Gambar 2: Anatomi bahagian mata

Mata merupakan satu organ yang amat sensitif dan mudah terkena jangkitan sekiranya tidak dijaga dengan sebaiknya. Ia perlu dijaga dengan rapi dan mestilah sentiasa dalam keadaan yang bersih (Godman, A. & Webb, C.J. 1978: 372). Terdapat beberapa jenis penyakit yang sering dikaitkan dengan mata, di antaranya ialah seperti rabun jauh (*myopia*), rabun dekat (*hyperopia*), rabun silau (*astigmatism*), rabun warna, juling (*strabismus*), penglihatan berganda (*diplopia*), kerosakan saraf optik (*glaukoma*), *amblipia* atau *lazy eye*, kekurangan atau ketiadaan pigmen melanin (*albinisme*), kekeruhan pada kanta mata (katarak) dan sebagainya. (https://www.healthline.com/health/eye-health [11 September 2018]
(http://www.utusan.com.my/gaya-hidup/kesihatan/glaukoma [12 September 2018]

**Rawatan Penyakit Mata Berdasarkan Perubatan Islam**

Perubatan Islam telah menggariskan beberapa panduan tentang cara, kaedah dan bahan untuk merawat sakit mata seperti yang telah disabdakan oleh Rasulullah SAW dan juga melalui catatan tokoh-tokoh perubatan Islam. Di antara hadith Rasulullah SAW yang menyatakan tentang cara untuk merawat mata yang sakit adalah sepertimana yang disenaraikan:

1. Bercelak mata

   عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: أَنَّ امْرَأَةً تُوُفِّيَ زَوْجُهَا، فَاشْتَكَتْ عَيْنَهَا، فَذَكَرُوهَا لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَذَكَرُوا لَهُ الكُحْلَ، وَأَنَّهُ يُخَافُ عَلَى عَيْنِهَا.

   Maksudnya:
   Daripada Ummu Salamah RA berkata: “Terdapat seorang wanita yang telah kematian suaminya dan sering menangis sehingga bengkak matanya. Keadaan wanita itu dimaklumkan oleh para sahabat kepada Rasulullah SAW dan mereka mencadangkan agar wanita tersebut

bercelak kerana risaukan matanya (akan semakin parah dan memudaratkan kesihatannya).”

(HR al-Bukhari, no.hadith 5271)

2. Alat celak yang terbaik adalah *ithmid*

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "وَخَيْرُ مَا اكْتَحَلْتُمْ بِهِ الإِثْمِدُ، فَإِنَّهُ يَجْلُو البَصَرَ وَيُنْبِتُ الشَّعْرَ".

Maksudnya:
Daripada Ibn ‘Abbas RA berkata, sabda Rasulullah SAW: “Sebaik-baik alat celak bagi kamu ialah *ithmid* kerana ia dapat mencerahkan pandangan dan melebatkan rambut (bulu mata)”.
(HR al-Tirmidhi no. 2048; Ahmad no. 2048; Ibn Majah no. 3497; Abu Daud no. 3878; al-Nasa’i no. 5113)

3. Bercelak sebelum tidur

عَنْ جَابِرٍ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُول اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَقُولُ: "عَلَيْكُمْ بِالْإِثْمِدِ عِنْدَ النَّوْمِ، فَإِنَّهُ يَجْلُو الْبَصَرَ، وَيُنْبِتُ الشَّعَرَ".

Maksudnya: (Ibn Majah, t.t. 1157)
Daripada Jabir RA berkata, aku telah mendengar Rasulullah SAW bersabda: “Bercelaklah dengan *ithmid* ketika hendak tidur, kerana ia dapat mencerahkan penglihatan dan menumbuhkan rambut”.

(HR Ibn Majah, no.3496)

4. Bercelak sebanyak 3 kali

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: "كَانَتْ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُكْحُلَةٌ، يَكْتَحِلُ مِنْهَا ثَلَاثًا، فِي كُلِّ عَيْنٍ".

Maksudnya:
Daripada Ibn ‘Abbas berkata: “Nabi SAW mempunyai peralatan untuk bercelak. Baginda bercelak sebanyak tiga kali bagi setiap mata (kanan dan kiri).

(HR Ibn Majah, no. 3499)

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: "مَنِ اكْتَحَلَ فَلْيُوتِرْ، مَنْ فَعَلَ، فَقَدْ أَحْسَنَ، وَمَنْ لَا، فَلَا حَرَجَ"

Maksudnya:
Daripada Abu Hurairah sesungguhnya Nabi SAW bersabda: “Bercelaklah sebanyak tiga kali. Sesiapa yang bercelak maka dia telah melakukan kebaikan (dapat pahala) dan sesiapa yang

tidak bercelak maka tiada kesusahan (dosa) baginya".

(HR Ibn Majah, no. 3498)

5. Mengubati mata menggunakan air daripada cendawan

عَنْ سَعِيدِ بْنِ زَيْدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "الكَمْأَةُ مِنَ المَنِّ، وَمَاؤُهَا شِفَاءٌ لِلْعَيْنِ".

Maksudnya:
Daripada Sa'id bin Zaid RA berkata, sabda Rasulullah SAW: "Cendawan merupakan anugerah (daripada Allah), dan airnya dapat menyembuhkan (penyakit) mata."

(HR al-Bukhari, no.4478; Muslim no. 2049)

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ، وَجَابِرٍ، قَالَا: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "الْكَمْأَةُ مِنَ الْمَنِّ، وَمَاؤُهَا شِفَاءٌ لِلْعَيْنِ، وَالْعَجْوَةُ مِنَ الْجَنَّةِ، وَهِيَ شِفَاءٌ مِنَ السَّمِّ".

Maksudnya:
Daripada Abi Sa'id dan Jabir RA berkata, sabda Rasulullah SAW: "Cendawan merupakan anugerah (daripada Allah), airnya dapat menyembuhkan (penyakit) mata, kurma ajwah dari syurga dan ia adalah penawar bagi racun."

(HR Ibn Majah, no.3453)

6. Hadkan pemakanan kurma ketika sakit mata

عَنْ جَدِّهِ صُهَيْبٍ، قَالَ: قَدِمْتُ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَبَيْنَ يَدَيْهِ خُبْزٌ وَتَمْرٌ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "ادْنُ فَكُلْ" فَأَخَذْتُ آكُلُ مِنَ التَّمْرِ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "تَأْكُلُ تَمْرًا وَبِكَ رَمَدٌ؟" قَالَ، فَقُلْتُ: إِنِّي أَمْضُغُ مِنْ نَاحِيَةٍ أُخْرَى، فَتَبَسَّمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

Maksudnya:
Daripada Suhaib berkata, aku telah datang kepada Nabi SAW dan dihadapan Baginda ketika itu terhidang roti dan buah tamar. Baginda bersabda: "Marilah dan makanlah". Maka aku mengambil buah tamar dan terus memakannya. Sabda Nabi SAW: "Kamu makan buah tamar, sedangkan mata kamu sakit?" Maka jawabku: "Sebenarnya aku makan untuk sebelah mata sahaja." Maka Rasulullah SAW pun tersenyum.

(HR Ibn Majah, no. 3443)

Hadith-hadith yang dinyatakan di atas adalah untuk rawatan yang disebutkan khusus bagi penyakit mata. Di samping itu, terdapat juga hadith yang menyatakan rawatan terhadap mana-mana penyakit secara umum tanpa dinyatakan jenis penyakit iaitu:

7. Merawat penyakit menggunakan madu

عَنِ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُعَجِبُهُ الحَلْوَاءُ وَالْعَسَل.

Maksudnya:
Daripada Saidatina ‘Aishah berkata: “Sesungguhnya Nabi SAW amat menyukai manisan dan madu.” (HR al-Bukhari, no.5682)

8. Merawat penyakit dengan berbekam

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: "الشِّفَاءُ فِي ثَلاَثَةٍ: شَرْبَةِ عَسَلٍ، وَشَرْطَةِ مِحْجَمٍ، وَكَيَّةِ نَارٍ، وَأَنْهَى أُمَّتِي عَنِ الكَيِّ"

Maksudnya:
Daripada Ibn ‘Abbas RA berkata, sabda Baginda: “Kesembuhan (ubat) itu ada tiga iaitu minum madu, pisau *hijamah* (berbekam) dan juga (menggunakan) besi panas. Namun aku melarang umatku daripada (menggunakan) besi panas.”

(HR al-Bukhari, no.5680)

Berdasarkan hadith-hadith yang telah dinyatakan, dapatlah disimpulkan bahawa terdapat empat perkara utama dalam rawatan sakit mata iaitu bercelak untuk merawat mata, galakan bercelak dengan menggunakan *ithmid* (batu celak berwarna hitam kemerahan), disunnahkan utk bercelak sebelum tidur, anjuran bercelak sebanyak tiga kali, mengubati mata dengan menggunakan air daripada cendawan dan mengehadkan makan buah tamar ketika sakit mata. Sebagai tambahan, penyakit mata juga boleh diubati dengan menggunakan manisan madu lebah dan juga berbekam bagi tujuan membuang darah yang kotor daripada tubuh badan kita.

Terdapat banyak bukti-bukti saintifik mengenai keistimewaan cendawan dalam mengubati sakit mata, di antaranya ialah untuk menyembuhkan penyakit katarak (Yusuf al-Hajj Ahmad, 2010:156). Di samping itu, kajian oleh seorang doktor mata dari Mesir, Dr. al-Mu’taz telah membuktikan bahawa air cendawan dapat mengurangkan terjadinya kerosakan pada kornea dan mencegah terjadinya fibrosis pada penderita penyakit *trachoma* atau radang mata yang kronik (Dr. Zaglul al-Najjar, 2013: 143-144). Begitu juga dengan penggunaan madu dan berbekam yang telah diketahui tentang kemujarabannya dalam menyembuhkan sebarang penyakit.

Sementara itu Imam Ibn Qayyim al-Jauziyyah dalam kitabnya *al-Tibb al-Nabawi* telah mencatatkan kisah berkenaan pengambilan buah tamar ketika sakit mata yang dialami oleh sahabat Rasulullah SAW, iaitu Saidina Ali RA. Terdapat satu riwayat daripada Saidina Ali yang berbunyi:

ويروى عن علي أنه دخل علي النبي صلى الله عليه وسلم وبين يديه تمر يأكله وعلي أرمد فقال: يا علي تشتهي؟ ورمى إليه بتمرة ثم بأخرى حتى رمى إليه سبعا . ثم قال : "حسبك يا علي ".

Maksudnya:
Pada suatu ketika Saidina Ali telah datang kepada Nabi SAW dan terdapat hidangan buah-buah tamar yang sedang dimakan oleh Baginda dan Saidina Ali sedang sakit mata. Sabda Rasulullah: "Wahai Ali, adakah kamu teringin kepada buah tamar ini?" Maka Rasulullah memberikan sebiji demi sebiji tamar tersebut kepada Ali sehingga genap tujuh biji. Selepas itu Baginda bersabda: "Cukuplah setakat ini sahaja untukmu, Ali". (Abu Nu'aim al-Asfahani, 2006:650; Ibn Qayyim al-Jauziyah, 2003:132).

Manakala Abu Nu'aim dalam kitabnya yang berjudul *Fi al-Tibb al-Nabawi* menyatakan bahawa:

أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا رمدت عين امرأة من نسائه لم يأتها حتى تبرأ عينها

Maksudnya:
Semasa isteri Rasulullah SAW mengalami sakit mata, Baginda tidak menyentuhnya sehingga mata isterinya sembuh sepenuhnya (Ibn Qayyim 2003, 133).

Dengan ini, dapat difahami bahawa semasa sakit mata, kita tidak dibenarkan menyentuh mata tersebut dan pesakit hendaklah berehat dan menjarakkan diri daripada orang ramai bagi mengelakkan jangkitan mata. Abu Nu'aim dan Ibn Qayyim juga turut mencatatkan satu riwayat yang dikatakan daripada hadith *marfu'* mengenai rawatan sakit mata iaitu dengan merenjiskan air yang sejuk ke dalam mata yang sakit untuk merawatnya. Ini adalah berdasarkan kepada kisah Ibn Mas'ud:

قال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه لامرأته زينب وقد اشتكت عينها: لو فعلت كما فعل رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ كان خيرًا لك وأجدر أن تشفي، تنضحين في عينك الماء، ثم تقولين: (أذهب البأس رب الناس، واشف أنت الشافي، لا شفاء إلا شفاؤك، شفاء لا يغادر سقمًا).

Maksudnya:
Abdullah ibn Mas'ud menyatakan bahawa isterinya, Zainab telah mengadu kepada beliau mengenai matanya yang sakit. Beliau berkata: "Lakukanlah sepertimana yang telah dilakukan oleh Rasulullah SAW. Ia adalah baik buatmu dan membantu menyembuhkan sakit mata. Percikkanlah air ke matamu dan bacalah doa: Hilangkanlah rasa sakit ini wahai Tuhan sekelian manusia, sembuhkanlah, sesungguhnya Engkaulah Maha Penyembuh, tiada kesembuhan melainkan daripada kesembuhanMu iaitu kesembuhan yang tidak menyisakan rasa sakit." (Ibn Qayyim 2003, 136).

**Rawatan Penyakit Mata Dalam Manuskrip *Tayyib al-Ihsan fi Tibb al-Insan***

Dalam manuskrip ini, terdapat beberapa jenis sakit mata yang telah disenaraikan oleh Syeikh Ahmad al-Fatani beserta rawatannya. Kaedah rawatan dan bahan yang digunakan sedikit sebanyak ada persamaan dengan apa yang telah dipraktikkan daripada perubatan Islam. Berikut adalah huraian mengenainya iaitu:

1. Ubat sakit mata
   Terdapat dua jenis air yang digunakan untuk merawat sakit mata iaitu air mawar dan juga air liur orang yang berpuasa. Disamping itu, sakit mata juga boleh dirawat dengan berbekam dan makan makanan yang masam seperti cuka atau air delima yang masam dan juga bercelak dengan kapur barus:

   a) *Bahawa dilumurkan dengan merah telur yang mentah serta air maward atau dilumur dengan za'faran serta air maward.*
   b) *(Dan) air liur orang yang puasa apabila dicelakkan dengan dia mata yang sakit manfa'atkan dia sebagai manfa'at yang 'ajibah.*
   c) *Maka ubatnya berbekam pada lubang tengkuk dan makan segala yang masam seperti makanan yang dimasakkan dengan cuka atau air delima masam dan minum sedikit daripada cuka.*
   d) *(Dan) kapur barus menghilangkan sakit mata apabila dicelak dengan dia dan dititipkan ke dalamnya.* (Wan Ahmad Muhammad Zain, 2015: 42-43).

2. Penyakit rabun malam
   Untuk mengubati mata yang rabun pada waktu malam, kaedah rawatan yang digunakan ialah bercelak dengan garam mineral bernama *natrun* (gabungan *sodium carbonate decahydrate, sodium bicarbonate, sodium chloride* dan *sodium sulfate*) atau air buah delima manis yang telah dikeringkan :

   > *(Dan) apabila dicelakkan mata dengan natrun, atau dengan air buah delima yang manis yang dijemur pada panas matahari hingga kering.* (Wan Ahmad Muhammad Zain, 2015: 43-44).

3. Penyakit *Pterygium*
   Bagi penyakit mata yang terdapat selaput putih pada permukaan bola mata atau dikenali sebagai *pterygium*, ia boleh diubati dengan bercelak menggunakan serbuk mutiara, batu *'aqiq* yang dicampur bersama minyak kasturi ataupun dengan menggunakan kulit siput gewang iaitu siput mutiara yang telah ditumbuk halus :

   > *Dan ini ubat putih yang tumbuh pada mata:*
   > *Apabila dicelakkan mata itu dengan lu'lu' yang ditumbuk atau dengan batu 'aqiq yang ditumbuk, dicelak pada tiap-tiap pagi dan tiap-tiap petang lima kali di dalam*

> *lima hari berturut-turut atau dengan misk atau dengan kulit gewang.* (Wan Ahmad Muhammad Zain, 2015: 44).

4. Ubat turun air mata

   Dalam merawat penyakit gangguan kelenjar air mata yang menyebabkan air mata sentiasa mengalir bukan disebabkan oleh faktor sedih, gembira atau mengantuk ialah dengan menjadikan madu lebah sebagai bahan asas dalam penyediaan bahan ubatan iaitu:

   > *Dicelak dengan otak burung layang-layang yang dicampur dengan manisan lebah, atau air bawang yang dicampur dengan manisan lebah atau air jadang asanya memberi manfa'at sekalian itu pada mata yang baru turun airnya.* (Wan Ahmad Muhammad Zain, 2015: 45).

5. Lemah penglihatan

   Penglihatan yang lemah boleh diubati dengan bercelak menggunakan madu lebah, minyak pokok *thyme* dan juga minyak kasturi:

   > *Bahawa dimakan manisan lebah dan bercelak dengan dia atau bercelak dengan za'tar yang dicampur dengan manisan lebah, atau bercelak dengan misk dan ciumnya itu menguatkan penglihatan dan menajamkan dia.* (Wan Ahmad Muhammad Zain, 2015: 45).

6. Gatal mata

   Dan yang terakhir sekali ialah untuk merawat mata yang gatal-gatal, ia boleh diubati dengan menitikkan cuka yang dicampur dengan air:

   > *Bagi cuka itu khususiyah padanya istimewa apabila dicampurkan dengan air.* (Wan Ahmad Muhammad Zain, 2015: 46).

## Kesimpulan

Sebagai kesimpulannya, rawatan penyakit mata berdasarkan perubatan Islam yang dilakukan oleh Rasulullah SAW adalah dengan bercelak, menggunakan serbuk *ithmid*, bercelak sebelum tidur, bercelak sebanyak tiga kali, menggunakan air cendawan, mengehadkan pemakanan buah tamar semasa sedang sakit mata dan mengubati penyakit dengan menggunakan madu dan berbekam. Di samping berpandukan hadith-hadith tersebut, Ibn Qayyim al-Jauziyyah dan Abu Nu'aim juga menyatakan bahawa mata yang sakit tidak boleh disentuh, pesakit mata perlu berehat dan air sejuk boleh direnjiskan kepada mata yang sakit diikuti dengan bacaan doa yang diajarkan oleh Rasulullah SAW. Manakala kaedah mengubati penyakit mata berdasarkan manuskrip *Tayyib al-Ihsan fi Tibb al-Ihsan*, didapati bahawa mata yang sakit boleh dirawat dengan berbekam, menggunakan air, air mawar, air liur orang berpuasa, air delima masam dan cuka. Di samping itu, mata yang sakit juga boleh dicelakkan dengan kapur barus, garam natrun, serbuk mutiara, serbuk batu 'aqiq, serbuk kulit siput gewang dan juga manisan madu.

## Rujukan

Abu Abdullah Ahmad bin Muhammad bin Hanbal. 2001. Musnad al-Imam Ahmad bin Hanbal. Beirut: Mu'assasah al-Risalah.

Abu Daud Sulaiman al-Sijistani. t.t. Sunan Abi Daud. Beirut: al-Maktabah al-'Asriyyah.

Abu Nu'aim al-Asfahani, 2006. Mausu'ah al-Tibb al-Nabawi. j.1. Mustafa Khidr (ed.). Beirut: Dar Ibn Hazm.

Ahmad Fathy al-Fatani. 2002. Ulama Besar Dari Patani. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.

Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail. 2000. Sahih al-Bukhari. Damsyik: Dar al-Fayha'.

Al-Nasa'i, Abu Abdul Rahman al-Khurasani. 1986. Al-Sunan al-Sughra li al-Nasa'i. Halab: Maktab al-Matbu'ah al-Islamiyyah.

Al-Tirmidhi, Muhammad bin 'Isa Sawrah. 1975. Sunan al-Tirmidhi. Mesir: Maktabah wa Matba'ah Mustafa al-Babi al-Halabi.

Godman, A. & Webb, C.J. 1978. Certificate Human & Social Biology. Singapura: Longman Malaysia Sdn. Bhd.

Ibn Majah, Abu Abdullah Muhammad. t.t. Sunan Ibn Majah. Beirut: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabi.

Ibn Qayyim al-Jauziyah, 2003. Al-Tibb al-Nabawi. Abdul Rahman Abdullah (ed.), Mansurah: Dar al-Ghadd al-Jadid.

Muhammad Adib Samsudin & Mohammad Zaini Yahaya, 2011. Pemikiran Usul Fikah Syeikh Ahmad al-Fatani Dalam Kitab al-Fatawa al-Fataniyyah. Jurnal Melayu (7)2011: 173-192.

Muslim bin al-Hajjaj al-Naisaburi. t.t. Sahih Muslim. Beirut: Dar Ihya' al-'Arabi.

Pisol bin Maidin. 2014. Daripada Falsafah Menjadi Sains: Doktrin Perubatan Melayu. Prosiding Persidangan Antarabangsa Manuskrip Melayu. Kuala Lumpur: Perpustakaan Negara Malaysia. hlm 8-11.

Wan Ahmad bin Muhammad Zain al-Fatani. 2015. Kitab Perubatan Melayu Tayyib al-Ihsan fi Tibb al-Insan. Mohd Affendi bin Mohd Shafri (ed.). Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyyah dan Klasika Media.

Wan Mohd Shaghir Abdullah. 2000. Wawasan Pemikiran Islam Ulama Asia Tenggara Jilid 2. Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyyah.

Wan Mohd Shaghir Abdullah. 2005. Syeikh Ahmad al-Fathani Pemikir Agung Melayu dan Islam Jilid 1. Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyyah.

Yusuf al-Hajj Ahmad. 2010. Islamic Medicine The Key to A Better Life. Huda Khattab (ed.). Riyadh: Darussalam.

Zaghlul al-Najjar. 2013. Keajaiban Sains Dalam Hadis. Nor Hasanuddin & Faisal Saleh (terj.) Batu Caves: al-Hidayah Publication.

https://www.healthline.com/health/eye-health [11 September 2018]

http://www.utusan.com.my/gaya-hidup/kesihatan/glaukoma [12 September 2018].

# Islam dan Perubatan: Analisis Metode Rawatan *Tibb al-Nabawi* Berdasarkan Hadith *Sahih al-Bukhari*

Norhasnira binti Ibrahim
norhasnira@usim.edu.my
*Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia, 71800 Nilai, Negeri Sembilan, MALAYSIA*

**Abstrak**

Perubatan Islam adalah satu bidang ilmu yang mengandungi konsep, nilai, tatacara, ujian dan rawatan yang selaras dengan al-Quran dan hadith Rasulullah SAW. Imam al-Bukhari, salah seorang imam yang terkemuka dalam bidang ilmu hadith memainkan peranan yang besar dalam membangunkan disiplin ilmu perubatan Nabi atau dikenali sebagai "*Tibb al-Nabawi*". Beliau telah menghasilkan kompilasi hadith-hadith berkaitan ilmu perubatan dalam karya agungnya, kitab *Sahih al-Bukhari*. Objektif bagi kajian ini ialah i) mengkaji biografi Imam al-Bukhari dan latar belakang kitab *Sahih al-Bukhari*, ii) menyenaraikan hadith-hadith berkaitan Tibb al-Nabawi dalam *Sahih al-Bukhari* dan iii) menganalisis serta mengklasifikasikan hadith-hadith tersebut mengikut sub tema metod rawatan dalam Tibb al-Nabawi. Kertas kerja ini memfokuskan kepada hadith-hadith dalam *Kitab al-Tibb* iaitu bahagian yang ke-76 dalam *Sahih al-Bukhari*. Metodologi bagi kajian ini adalah gabungan metod kualitatif dan kuantitatif. Hasil kajian mendapati bahawa terdapat 104 hadith dalam *Kitab al-Tibb* dan ia boleh diklasifikasikan kepada enam metode rawatan dalam Tibb al-Nabawi iaitu dengan berasaskan penggunaan tumbuh-tumbuhan, haiwan, sumber bumi, peralatan, Al-Quran dan doa yang *ma'thur* daripada Rasulullah SAW.

Kata kunci: Metode rawatan; Tibb al-Nabawi; *Sahih al-Bukhari*

© 2018 Diterbitkan oleh HADHARI-UKM.

## Pengenalan

Islam adalah agama yang sempurna dan melengkapi segala keperluan manusia dalam segenap urusan kehidupan yang merangkumi akidah, ibadah, siasah, mu'amalah dan perundangan. Di samping itu, Islam juga turut menitikberatkan perihal penjagaan kesihatan dengan menyediakan garis panduan dalam bidang perubatan. Perubatan Islam yang dikenali sebagai *al-Tibb al-Nabawi* atau perubatan Nabi adalah salah satu daripada bukti Islam sebagai agama yang mengambil berat dan cakna dalam menjaga kebajikan umatnya. Tibb al-Nabawi didefinisikan sebagai satu kumpulan hadith Rasulullah SAW yang berkaitan dengan perubatan sama ada bersumberkan daripada al-Quran ataupun hadith Rasulullah SAW (al-Nasimi, 1987: 7). Hadith-hadith yang disabdakan oleh Baginda SAW memuatkan banyak disiplin dalam ilmu perubatan yang perlu dijadikan panduan dalam usaha menjaga dan memelihara kesihatan diri. Para ulama hadith yang dikenali sebagai *muhaddithin* telah berusaha menyusun dan mengumpulkan kompilasi hadith-hadith berkaitan ilmu perubatan Islam dan seterusnya mendokumentasikannya dalam penulisan mereka yang dikenali sebagai *kitab al-Sunan* (Nurazmallail Marni, 2014: 747).

Ia dipelopori oleh imam besar dalam bidang ilmu hadith iaitu Imam al-Bukhari (m.256H/870M) dalam kitabnya *Sahih al-Bukhari*, diikuti oleh Muslim (m.261H/875M) dalam *Sahih Muslim*, Abu Daud (m.275H/889M) pengarang kitab *Sunan Abi Daud*, al-Tirmidhi (m.279H/892M) dalam *Sunan al-Tirmidhi* dan juga Ibn Majah (273H/887M) dengan kitabnya yang berjudul *Sunan Ibn Majah*. Kertas kerja ini memfokuskan kepada hadith-hadith perubatan yang terdapat dalam kitab al-Tibb daripada *Sahih al-Bukhari* dengan perbincangan khusus mengenai analisis dan klasifikasi metode-metode atau kaedah-kaedah rawatan terhadap penyakit berdasarkan panduan Tibb al-Nabawi.

## Metodologi

Kajian ini adalah berbentuk gabungan kualitatif dan kuantitatif. Kaedah kualitatif digunakan untuk mendapatkan maklumat dan informasi mengenai biografi Imam al-Bukhari, latar belakang kitab *Sahih al-Bukhari* serta hadith-hadith perubatan yang disenaraikan dalam bahagian Kitab al-Tibb. Data-data yang dikumpulkan diperolehi daripada buku-buku, kitab turath hadith, artikel jurnal, kertas kerja dan juga laman sesawang yang berkaitan. Manakala kaedah kuantitatif telah diaplikasikan sepanjang proses penganalisaan terhadap 104 hadith perubatan bagi mendapatkan peratusan jumlah hadith. Ia seterusnya diklasifikasikan mengikut enam tema kaedah rawatan berdasarkan Tibb al-Nabawi.

## Hasil dan Perbincangan

Hasil kajian dalam kertas kerja ini akan dibincangkan berdasarkan tiga objektifnya yang utama iaitu:

i. Mengkaji biografi Imam al-Bukhari dan latar belakang kitab *Sahih al-Bukhari*
ii. Menyenaraikan hadith-hadith berkaitan Tibb al-Nabawi dalam *Sahih al-Bukhari*
iii. Menganalisis serta mengklasifikasikan hadith-hadith tersebut mengikut sub tema metod rawatan dalam Tibb al-Nabawi.

## Biografi Ringkas Imam al-Bukhari

Nama penuh ulama' hadith yang terulung ini ialah Abu Abdullah Muhammad bin Ismail bin al-Mughirah al-Ju'fi. Beliau dilahirkan pada hari Jumaat 13 Syawal 194H di Bukhara (al-Nawawi, 1985:118), sebuah kota yang kini terletak di Uzbekistan. Bapanya, Ismail bin al-Mughirah merupakan seorang ulama hadith yang telah berguru dengan ulama-ulama yang terkemuka seperti Malik bin Anas, Hammad bin Zaid dan Ibn al-Mubarak. Imam al-Bukhari telah kehilangan bapanya sejak beliau masih kecil dan bapanya telah mewariskan harta kekayaan yang banyak kepadanya. Imam al-Bukhari telah menjalankan perniagaan daripada harta tersebut bersama rakan kongsi yang dipercayainya. Beliau mempunyai sebuah keluarga kecil yang terdiri daripada seorang ibu yang pengasih dan seorang abang bernama Ahmad (al-Zahrani, t.t : 115).

Imam al-Bukhari mempelajari hadith seawal usia sebelum sepuluh tahun lagi. Ketika berumur 16 tahun, beliau telah ke Mekah bersama ibu dan abangnya. Beliau kekal berada di Mekah untuk mempelajari ilmu hadith dan tidak pulang ke kampung halaman bersama ibu dan abangnya. Di sana beliau telah menghafaz beberapa buah kitab karangan para ulama yang masyhur seperti Ibn al-Mubarak, Waki' dan sebagainya. Di samping menghafaz hadith-hadith dan kitab-kitab ulama terdahulu, Imam al-Bukhari juga turut mempelajari sejarah hidup kesemua para periwayat hadith merangkumi tarikh lahir, tempat lahir, tarikh mati dan sebagainya (Hammam Abdul Rahim Sa'id, 2000: 88). Setelah menetap selama enam tahun di Hijjaz untuk mempelajari ilmu hadith, beliau kemudiannya bermusafir ke Baghdad sebanyak lapan kali. Salah satu daripada pemergiannya ke sana untuk menemui Adam bin Abu Ayas, beliau telah kehabisan wang. Tanpa sebarang bekalan, beliau hidup beberapa lama dengan hanya memakan daun-daun tumbuhan liar untuk meneruskan kehidupan (Muhammad Mustafa Azami, 1989: 126).

Imam al-Bukhari memiliki akhlak yang mulia dan terpuji. Dalam memberikan kritikan terhadap para ulama terdahulu, beliau sangat bersederhana dan menggunakan bahasa yang sangat lembut. Namun, ianya dapat difahami oleh para ulama terbabit dan mereka menerima kritikan itu sebagai satu kritikan yang membina. Imam al-Bukhari juga adalah seorang yang sangat pemurah dan prihatin terhadap anak-anak muridnya. Muhammad bin Abu Hatim, jurutulis beliau pernah berkata:

> *"Imam al-Bukhari telah biasa bangun berbelas-belas kali pada waktu malam. Beliau menghidupkan lampu dengan batu api, membuat tanda-tanda pada hadith tertentu dan kemudian barulah beliau tidur. Saya bertanya kepadanya: Mengapa tuan tidak membangunkan saya dan mengapa tuan melakukan semua ini seorang diri? Beliau menjawab: Kamu masih muda dan aku tidak mahu mengganggu tidur kamu."* (Muhammad Mustafa Azami, 1989: 126).

Pernah diceritakan bahawa Imam al-Bukhari telah mendapat perhatian orang ramai setibanya di kota Baghdad. Para ulama dan cerdik pandai telah berkumpul untuk menguji kepintaran dan kekuatan daya ingatan beliau. Mereka telah melantik sepuluh orang wakil yang membaca sepuluh hadith setiap seorang dan mereka telah menukar sanad hadith dan meletakkan matan hadith yang berlainan. Seorang demi seorang membacakannya di hadapan Imam al-Bukhari dan kemudiannya bertanya kepada beliau sama ada mengetahuinya ataupun tidak. Selepas setiap pembacaan hadith itu beliau menjawab: "Asing bagi saya". Bagi mereka yang menyedari bahawa itu sebenarnya suatu ujian kepada Imam al-Bukhari akan berkata bahawa beliau amat arif tentang perkara itu. Manakala tanggapan orang awam pula ialah pengetahuan Imam al-Bukhari sangat kurang dan ingatannya amat teruk. Setelah berakhirnya sesi soalan-soalan tersebut ditanya, beliau kemudiannya menjelaskan rantaian sanad yang asal bagi setiap hadith itu kepada mereka (Muhammad 'Ajaj al-Khatib, 1967: 311).

Pada saat-saat akhir hayatnya, Imam al-Bukhari telah berdepan dengan beberapa kesukaran dalam hidupnya. Beliau telah diperintahkan oleh gabenor supaya meninggalkan negeri kerana terdapatnya unsur iri hati daripada beberapa individu yang hidup sezaman dengannya. Imam al-Bukhari akhirnya telah meninggal dunia dalam buangan pada hari Sabtu, iaitu pada malam Hari Raya Aidilfitri tahun 256H di Samarkhand (Muhammad Mustafa Azami, 1989: 125-126).

**Latar belakang Kitab *Sahih al-Bukhari***

Kitab ini merupakan salah satu daripada hasil karya agung yang telah ditulis oleh Imam al-Bukhari. Beliau telah mengambil masa selama 16 tahun untuk menyusun dan menyempurnakan penulisannya. Judul lengkap bagi kitab ini ialah *al-Jami' al-Musnad al-Sahih al-Mukhtasar min Umur Rasulillah wa Sunanihi wa Ayyamihi* ataupun *al-Jami' al-Sahih al-Musnad min Hadith Rasulillah SAW wa Sunanihi wa Ayyamihi* (Ibn Hajar al-Asqalani, 2000: 10). Draf awal bagi kitab ini telah ditulis oleh beliau ketika berada di Masjidil Haram, Mekah. Beliau seterusnya menyusun hadith-hadith secara terus menerus sehingga ke peringkat akhir yang telah dilakukan di dalam Masjid al-Nabawi. Beliau terlebih dahulu akan bersuci, solat sunat dua rakaat serta solat sunat istikharah sebelum menulis mana-mana hadith. Dan setelah beliau berpuas hati, barulah hadith-hadith tersebut ditulis ke dalam kitabnya (Muhammad Mustafa Azami, 1989: 127-128).

Terdapat tiga faktor utama yang menjadi sebab kepada terhasilnya kitab *Sahih al-Bukhari* ini. Faktor tersebut adalah:

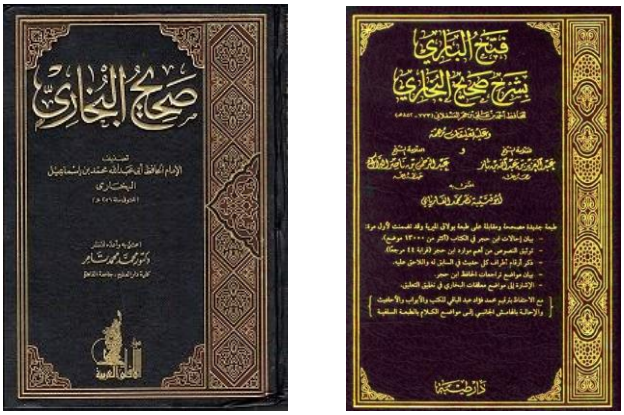
i. Imam al-Bukhari mendapati bahawa terdapat percampuran antara hadith sahih dan hadith da'if yang telah disusun oleh ulama sebelumnya. Maka beliau mengambil inisiatif untuk mengumpulkan hadith-hadith sahih sahaja yang tidak diragui keabsahannya sama sekali.

ii. Ishaq bin Ibrahim Hanzali (Ibn Rahawayh), pernah menyatakan agar Imam al-Bukhari dapat menghasilkan satu penulisan khusus yang menghimpunkan hadith sahih daripada Rasulullah SAW. Dengan dorongan tersebut, Imam al-Bukhari telah berjaya merealisasikan impian gurunya untuk mengumpulkan *Jami' al-Sahih.*

iii. Berdasarkan riwayat oleh Muhammad bin Sulaiman bin Faris, Imam al-Bukhari telah bermimpi menemui Rasulullah SAW dan beliau telah mempertahankan Baginda daripada pendustaan yang dilakukan terhadap hadith-hadith Rasulululllah SAW (al-Zahrani,t.t: 116).

Kitab *Sahih al-Bukhari* ini telah mendapat perhatian ramai dan penulisannya dikembangkan oleh dua belas orang ulama selepasnya. Kitab-kitab ini kemudiannya dikenali sebagai kitab *Syarah Sahih al-Bukhari* yang berperanan sebagai kitab yang memberi huraian, penerangan dan penjelasan lanjut mengenai hadith-hadith yang terdapat dalam *Sahih al-Bukhari*. Di antaranya ialah seperti:

1. *A'lam al-Sunan* oleh al-Khattabi (388H)
2. *Al-Kawakib al-Durari* oleh Syihab al-Din al-Kirmani (786H)
3. *Fath al-Bari* oleh Ibn Hajar al-'Asqalani (m.852H)
4. *'Umdah al-Qari* oleh Badr al-Din Abi Muhammad al-'Aini (m.855H)
5. *Irsyad al-Sari* oleh Syihab al-Din al-Qastallani (m.923H)
6. *Faid al-Bari* oleh Muhammad Anwar
7. *Lami' al-Durari* oleh Rasyid Ahmad al-Kankuhi




Gambar 1: Kitab *Sahih al-Bukhari* dan *Fath al-Bari bi Syarh Sahih al-Bukhari*

**Analisis dan Klasifikasi Hadith Metode Rawatan dalam Tibb al-Nabawi**

*Sahih al-Bukhari* merupakan karya pertama yang memuatkan hadith-hadith sahih sahaja. Terdapat sejumlah 9,082 hadith dalam kitab ini termasuk hadith yang berulang dan 2,602 hadith yang tidak berulang. Ibn al-Salah dalam kitabnya, *al-Muqaddimah* dan Imam al-Nawawi dalam *al-Taqrib* menyatakan bahawa jumlah hadith sahih dalam kitab ini ialah 7,275 termasuk yang berulang dan 4,000 hadith yang tidak berulang (al-Nawawi, 1985: 26; Mahmud Tahhan, 1984: 39). *Sahih al-Bukhari* ini mengandungi sebanyak 97 buah *kitab* yang disusun menurut cabang ilmu fiqh seperti *Kitab Bad'u al-Wahyi*, *Kitab al-Iman*, *Kitab al-Taharah* sehinggalah diakhiri dengan *Kitab al-Tauhid*. Kitab-kitab tersebut seterusnya dibahagikan pula kepada fasal-fasal kecil yang dinamakan sebagai '*bab*'.

Kitab al-Tibb merupakan *kitab* yang ke 76 dalam *Sahih al-Bukhari* dan ia dibahagikan pula kepada 58 bab yang dimulai dengan bab *Ma Anzala Allah Da'*, bab *Hal Yudawi al-Rajul al-Mar'ah*, bab *al-Syifa' fi al-Thalath* sehinggalah berakhir dengan bab *Idha Waqa'a al-Dhubab fi al-Ina'*. Terdapat sebanyak 104 hadith berkaitan perubatan telah dimuatkan dalam Kitab al-Tibb ini. Untuk perbincangan seterusnya, akan dikemukakan hadith-hadith tersebut yang telah diklasifikasikan kepada enam metode rawatan Tibb al-Nabawi iaitu yang berasaskan penggunaan

tumbuh-tumbuhan, haiwan, sumber bumi, peralatan, Al-Quran dan doa yang *ma'thur* daripada Rasulullah SAW :

**i) Tumbuh-Tumbuhan**

Terdapat sebanyak 15 hadith yang dikumpulkan di bawah kategori metode rawatan berasaskan tumbuh-tumbuhan. Tumbuh-tumbuhan yang digunakan ialah habbatus sauda' untuk ubati semua penyakit, *talbinah* (bubur daripada gandum) untuk menenangkan hati, kayu *'ud al-hindi* dan *al-qust* (cendana) untuk rawatan penyakit tonsil, cendawan untuk ubati penyakit mata, abu pelepah tamar untuk menghentikan darah dan kurma 'ajwah sebagai penawar racun dan gangguan sihir :

| No. hadith | Potongan Hadith | Catatan |
|---|---|---|
| 5687 | " إِنَّ هَذِهِ الْحَبَّةَ السَّوْدَاءَ شِفَاءٌ مِنْ كُلِّ دَاءٍ إِلاَّ مِنَ السَّامِ " | Habbatus sauda' penawar segala penyakit kecuali kematian |
| 5688 | فِي الْحَبَّةِ السَّوْدَاءِ شِفَاءٌ مِنْ كُلِّ دَاءٍ إِلاَّ السَّامَ " | Habbatus sauda' penawar segala penyakit kecuali kematian |
| 5689 | " إِنَّ التَّلْبِينَةَ تُجِمُّ فُؤَادَ الْمَرِيضِ، وَتَذْهَبُ بِبَعْضِ الْحُزْنِ " | *Talbinah* (bubur gandum) tenangkan hati |
| 5690 | أَنَّهَا كَانَتْ تَأْمُرُ بِالتَّلْبِينَةِ وَتَقُولُ هُوَ الْبَغِيضُ النَّافِعُ | *Talbinah* (bubur gandum) tenangkan hati |
| 5692 | " عَلَيْكُمْ بِهَذَا الْعُودِ الْهِنْدِيِّ، فَإِنَّ فِيهِ سَبْعَةَ أَشْفِيَةٍ" | Kayu *'Ud al-Hindi* ubati tonsil |
| 5693 | " عَلَيْكُمْ بِهَذَا الْعُودِ الْهِنْدِيِّ، فَإِنَّ فِيهِ سَبْعَةَ أَشْفِيَةٍ" | Kayu *'Ud al-Hindi* ubati tonsil |
| 5696 | لاَ تُعَذِّبُوا صِبْيَانَكُمْ بِالْغَمْزِ مِنَ الْعُذْرَةِ، وَعَلَيْكُمْ بِالْقُسْطِ " | Kayu *al-Qust* ubati tonsil |
| 5708 | " الْكَمْأَةُ مِنَ الْمَنِّ، وَمَاؤُهَا شِفَاءٌ لِلْعَيْنِ " | Air cendawan ubat untuk sakit mata |
| 5713 | "عَلَى مَا تَدْغَرْنَ أَوْلاَدَكُنَّ بِهَذَا الْعِلاَقِ عَلَيْكُنَّ بِهَذَا الْعُودِ الْهِنْدِيِّ" | Kayu *'Ud al-Hindi* ubati tonsil |
| 5715 | " عَلَى مَا تَدْغَرْنَ أَوْلاَدَكُنَّ بِهَذَا الْعِلاَقِ عَلَيْكُمْ بِهَذَا الْعُودِ الْهِنْدِيِّ" | Kayu *'Ud al-Hindi* ubati tonsil |

| | | |
|---|---|---|
| 5718 | "اتَّقُوا اللَّهَ، عَلَى مَا تَدْغَرُونَ أَوْلاَدَكُمْ بِهَذِهِ الأَعْلاَقِ عَلَيْكُمْ بِهَذَا الْعُودِ الْهِنْدِيِّ" | Kayu *'Ud al-Hindi* ubati tonsil |
| 5722 | فَلَمَّا رَأَتْ فَاطِمَةُ عَلَيْهَا السَّلاَمُ الدَّمَ يَزِيدُ عَلَى الْمَاءِ كَثْرَةً عَمَدَتْ إِلَى حَصِيرٍ فَأَحْرَقَتْهَا وَأَلْصَقَتْهَا عَلَى جُرْحِ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم فَرَقَأَ الدَّمُ. | Abu pelepah tamar yang dibakar untuk hentikan darah |
| 5768 | "مَنِ اصْطَبَحَ كُلَّ يَوْمٍ تَمَرَاتٍ عَجْوَةً، لَمْ يَضُرُّهُ سَمٌّ وَلاَ سِحْرٌ ذَلِكَ الْيَوْمَ إِلَى اللَّيْلِ ". وَقَالَ غَيْرُهُ " سَبْعَ تَمَرَاتٍ ". | Kurma 'ajwah penawar bagi racun dan sihir |
| 5769 | "مَنْ تَصَبَّحَ سَبْعَ تَمَرَاتٍ عَجْوَةً، لَمْ يَضُرُّهُ ذَلِكَ الْيَوْمَ سَمٌّ وَلاَ سِحْرٌ | Kurma 'ajwah penawar bagi racun dan sihir |
| 5779 | "مَنِ اصْطَبَحَ بِسَبْعِ تَمَرَاتٍ عَجْوَةٍ لَمْ يَضُرَّهُ ذَلِكَ الْيَوْمَ سَمٌّ وَلاَ سِحْرٌ | Kurma 'ajwah penawar bagi racun dan sihir |

**ii) Haiwan**

Bagi metode rawatan berasaskan haiwan pula, terdapat sebanyak 12 hadith yang berkaitan dengannya iaitu madu lebah yang digunakan untuk mengubati semua penyakit dan sakit perut, berubat dengan air susu dan air kencing unta, minum air susu keldai dan menenggelamkan kedua-dua belah sayap lalat untuk mencegah penyakit. Hadith-hadith tersebut adalah sebagaimana yang berikut:

| No. hadith | Potongan Hadith | Catatan |
|---|---|---|
| 5680 | "الشِّفَاءُ فِي ثَلاَثَةٍ شَرْبَةِ عَسَلٍ، وَشَرْطَةِ مِحْجَمٍ، وَكَيَّةِ نَارٍ، وَأَنْهَى أُمَّتِي عَنِ الْكَيِّ" | Madu penyembuh penyakit |
| 5681 | "الشِّفَاءُ فِي ثَلاَثَةٍ شَرْطَةِ مِحْجَمٍ، أَوْ شَرْبَةِ عَسَلٍ، أَوْ كَيَّةٍ بِنَارٍ، وَأَنْهَى أُمَّتِي عَنِ الْكَيِّ" | Madu penyembuh penyakit |
| 5683 | " إِنْ كَانَ فِي شَىْءٍ مِنْ أَدْوِيَتِكُمْ ـ أَوْ يَكُونُ فِي شَىْءٍ مِنْ أَدْوِيَتِكُمْ ـ خَيْرٌ فَفِي شَرْطَةِ مِحْجَمٍ، أَوْ شَرْبَةِ عَسَلٍ، أَوْ لَذْعَةٍ بِنَارٍ تُوَافِقُ الدَّاءَ، وَمَا أُحِبُّ أَنْ أَكْتَوِيَ " | Madu penyembuh penyakit |
| 5684 | أَنَّ رَجُلاً، أَتَى النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم فَقَالَ أَخِي يَشْتَكِي بَطْنَهُ. فَقَالَ " اسْقِهِ عَسَلاً " | Madu ubati sakit perut |
| 5685 | "اشْرَبُوا أَلْبَانَهَا " | Susu unta |
| 5686 | فَيَشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا، فَلَحِقُوا بِرَاعِيهِ فَشَرِبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا | Susu dan air kencing unta sebagai ubat |

| | | |
|---|---|---|
| 5702 | إِنْ كَانَ فِي شَىْءٍ مِنْ أَدْوِيَتِكُمْ خَيْرٌ فَفِي شَرْبَةِ عَسَلٍ أَوْ شَرْطَةِ مِحْجَمٍ أَوْ لَذْعَةٍ مِنْ نَارٍ، وَمَا أُحِبُّ أَنْ أَكْتَوِيَ | Madu penyembuh penyakit |
| 5716 | "اسْقِهِ عَسَلاً " | Madu ubati sakit perut |
| 5727 | فَأَمَرَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم بِذَوْدٍ وَبِرَاعٍ وَأَمَرَهُمْ، أَنْ يَخْرُجُوا فِيهِ فَيَشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا | Susu dan air kencing unta sebagai ubat |
| 5780 | أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم نَهَى عَنْ لَحُومِهَا، وَلَمْ يَبْلُغْنَا عَنْ أَلْبَانِهَا أَمْرٌ وَلاَ نَهْىٌ، | Minum susu keldai |
| 5781 | أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم نَهَى عَنْ لَحُومِهَا، وَلَمْ يَبْلُغْنَا عَنْ أَلْبَانِهَا أَمْرٌ وَلاَ نَهْىٌ، | Minum susu keldai |
| 5782 | " إِذَا وَقَعَ الذُّبَابُ فِي إِنَاءِ أَحَدِكُمْ، فَلْيَغْمِسْهُ كُلَّهُ، ثُمَّ لْيَطْرَحْهُ، فَإِنَّ فِي أَحَدِ جَنَاحَيْهِ شِفَاءً وَفِي الآخَرِ دَاءً " | Sayap lalat sebagai penawar |

### iii) Sumber Bumi

Metode rawatan yang menggunakan bahan berasaskan sumber dari bumi ialah batu *ithmid* yang dijadikan celak untuk rawatan penyakit mata dan juga air yang disiram, direnjis dan dipercikkan ke badan pesakit yang sedang sakit teruk dan demam. Enam hadith mengenainya ialah:

| No. hadith | Potongan Hadith | Catatan |
|---|---|---|
| 5706 | أَنَّ امْرَأَةً تُوُفِّيَ زَوْجُهَا فَاشْتَكَتْ عَيْنَهَا، فَذَكَرُوهَا لِلنَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم وَذَكَرُوا لَهُ الْكُحْلَ | Celak batu *ithmid* untuk sakit mata |
| 5714 | "هَرِيقُوا عَلَىَّ مِنْ سَبْعِ قِرَبٍ لَمْ تُحْلَلْ أَوْكِيَتُهُنَّ، لَعَلِّي أَعْهَدُ إِلَى النَّاسِ | Siraman air ketika sakit |
| 5723 | " الْحُمَّى مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ فَأَطْفِئُوهَا بِالْمَاءِ " | Air untuk redakan demam |
| 5724 | كَانَتْ إِذَا أُتِيَتْ بِالْمَرْأَةِ قَدْ حُمَّتْ تَدْعُو لَهَا، أَخَذَتِ الْمَاءَ | Air untuk redakan demam |
| 5725 | " الْحُمَّى مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ فَابْرُدُوهَا بِالْمَاءِ " | Air untuk redakan demam |
| 5726 | " الْحُمَّى مِنْ فَوْحِ جَهَنَّمَ، فَابْرُدُوهَا بِالْمَاءِ " | Air untuk redakan demam |

### iv) Peralatan

Bagi metode rawatan dengan menggunakan peralatan, terdapat 18 hadith yang berkaitan dengannya. Di antara peralatan yang dinyatakan dalam hadith-hadith tersebut ialah peralatan bekam dan besi panas untuk rawatan sakit kepala dan penyakit-penyakit yang lain. Manakala

peralatan bercukur digunakan untuk mencukur kepala bagi merawat masalah kutu di kepala. Hadith-hadithnya sepertimana yang berikut:

| No. hadith | Potongan Hadith | Catatan |
|---|---|---|
| 5680 | "الشِّفَاءُ فِي ثَلاَثَةٍ شَرْبَةِ عَسَلٍ، وَشَرْطَةِ مِحْجَمٍ، وَكَيَّةِ نَارٍ، وَأَنْهَى أُمَّتِي عَنِ الْكَىِّ " | Berbekam, Selaran besi panas (untuk rawatan penyakit) |
| 5681 | "الشِّفَاءُ فِي ثَلاَثَةٍ شَرْطَةِ مِحْجَمٍ، أَوْ شَرْبَةِ عَسَلٍ، أَوْ كَيَّةٍ بِنَارٍ، وَأَنْهَى أُمَّتِي عَنِ الْكَىِّ" | Berbekam, Selaran besi panas |
| 5683 | "إِنْ كَانَ فِي شَىْءٍ مِنْ أَدْوِيَتِكُمْ - أَوْ يَكُونُ فِي شَىْءٍ مِنْ أَدْوِيَتِكُمْ - خَيْرٌ فَفِي شَرْطَةِ مِحْجَمٍ، أَوْ شَرْبَةِ عَسَلٍ، أَوْ لَذْعَةٍ بِنَارٍ تُوَافِقُ الدَّاءَ، وَمَا أُحِبُّ أَنْ أَكْتَوِيَ " | Berbekam, Selaran besi panas |
| 5691 | عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم احْتَجَمَ وَأَعْطَى الْحَجَّامَ أَجْرَهُ وَاسْتَعَطَ | Upah bekam |
| 5694 | احْتَجَمَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم وَهْوَ صَائِمٌ | Berbekam semasa puasa |
| 5695 | قَالَ احْتَجَمَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم وَهْوَ مُحْرِمٌ | Berbekam semasa ihram |
| 5696 | احْتَجَمَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم حَجَمَهُ أَبُو طَيْبَةَ | Berbekam |
| 5697 | لاَ أَبْرَحُ حَتَّى تَحْتَجِمَ فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم يَقُولُ " إِنَّ فِيهِ شِفَاءً " | Berbekam untuk rawatan penyakit |
| 5698 | أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم احْتَجَمَ فِي رَأْسِهِ | Berbekam di kepala |
| 5699 | أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم احْتَجَمَ فِي رَأْسِهِ | Berbekam di kepala |
| 5700 | احْتَجَمَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم فِي رَأْسِهِ وَهْوَ مُحْرِمٌ | Berbekam di kepala |
| 5701 | احْتَجَمَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم فِي رَأْسِهِ وَهْوَ مُحْرِمٌ | Berbekam di kepala |
| 5702 | إِنْ كَانَ فِي شَىْءٍ مِنْ أَدْوِيَتِكُمْ خَيْرٌ فَفِي شَرْبَةِ عَسَلٍ أَوْ شَرْطَةِ مِحْجَمٍ أَوْ لَذْعَةٍ مِنْ نَارٍ، وَمَا أُحِبُّ أَنْ أَكْتَوِيَ | Berbekam, Selaran besi panas |
| 5703 | " فَاحْلِقْ وَصُمْ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ، أَوْ أَطْعِمْ سِتَّةَ، أَوِ انْسُكْ نَسِيكَةً | Cukur kepala dan berpuasa untuk hapuskan kutu |
| 5704 | " إِنْ كَانَ فِي شَىْءٍ مِنْ أَدْوِيَتِكُمْ شِفَاءٌ فَفِي شَرْطَةِ مِحْجَمٍ أَوْ لَذْعَةٍ بِنَارٍ، وَمَا أُحِبُّ أَنْ أَكْتَوِيَ | Berbekam, Selaran besi panas |
| 5719 | أَنَّ أَبَا طَلْحَةَ وَأَنَسَ بْنَ النَّضْرِ كَوَيَاهُ | Selaran besi panas |
| 5720 | أَنَّ أَبَا طَلْحَةَ وَأَنَسَ بْنَ النَّضْرِ كَوَيَاهُ | Selaran besi panas |
| 5721 | أَنَّ أَبَا طَلْحَةَ وَأَنَسَ بْنَ النَّضْرِ كَوَيَاهُ | Selaran besi panas |

### v) Ayat al-Quran

Tujuh hadith dibawah ini adalah mengenai metode rawatan dengan menggunakan bacaan ayat-ayat al-Quran yang dibaca ketika sakit. Bacaan *al-Mu'awwizat* iaitu surah al-Ikhlas, al-Falaq dan al-Nas dibaca untuk memohon kesembuhan daripada sakit dan dibaca sebelum tidur untuk mengelakkan gangguan sihir. Surah al-Fatihah pula berperanan sebagai bacaan ruqyah, penawar patukan ular berbisa, sengatan kala jengking dan haiwan berbisa yang lain sepertimana jadual di bawah:

| No. hadith | Potongan Hadith | Catatan |
|---|---|---|
| 5735 | أَنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم كَانَ يَنْفُثُ عَلَى نَفْسِهِ فِي الْمَرَضِ الَّذِي مَاتَ فِيهِ بِالْمُعَوِّذَاتِ | Bacaan *al-Mu'awwizat* untuk kesembuhan |
| 5736 | " وَمَا أَدْرَاكَ أَنَّهَا رُقْيَةٌ، خُذُوهَا، وَاضْرِبُوا لِي بِسَهْمٍ | Surah al-Fatihah untuk patukan ular berbisa |
| 5737 | " إِنَّ أَحَقَّ مَا أَخَذْتُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا كِتَابُ اللَّهِ " | Surah al-Fatihah untuk sengatan kala jengking |
| 5741 | فَقَالَتْ رَخَّصَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم الرُّقْيَةَ مِنْ كُلِّ ذِي حُمَةٍ | Surah al-Fatihah untuk sengatan haiwan berbisa |
| 5748 | كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم إِذَا أَوَى إِلَى فِرَاشِهِ نَفَثَ فِي كَفَّيْهِ بِقُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ وَبِالْمُعَوِّذَتَيْنِ جَمِيعًا | Bacaan surah al-Ikhlas, al-Falaq dan al-Nas sebelum tidur |
| 5749 | فَقَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم فَذَكَرُوا لَهُ فَقَالَ " وَمَا يُدْرِيكَ أَنَّهَا رُقْيَةٌ أَصَبْتُمُ اقْسِمُوا وَاضْرِبُوا لِي مَعَكُمْ بِسَهْمٍ " | Surah al-Fatihah sebagai ruqyah |
| 5751 | أَنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم كَانَ يَنْفِثُ عَلَى نَفْسِهِ فِي مَرَضِهِ الَّذِي قُبِضَ فِيهِ بِالْمُعَوِّذَاتِ | Bacaan *al-Mu'awwizat* untuk kesembuhan |

### vi) Doa Yang *Ma'thur* Daripada Rasulullah SAW

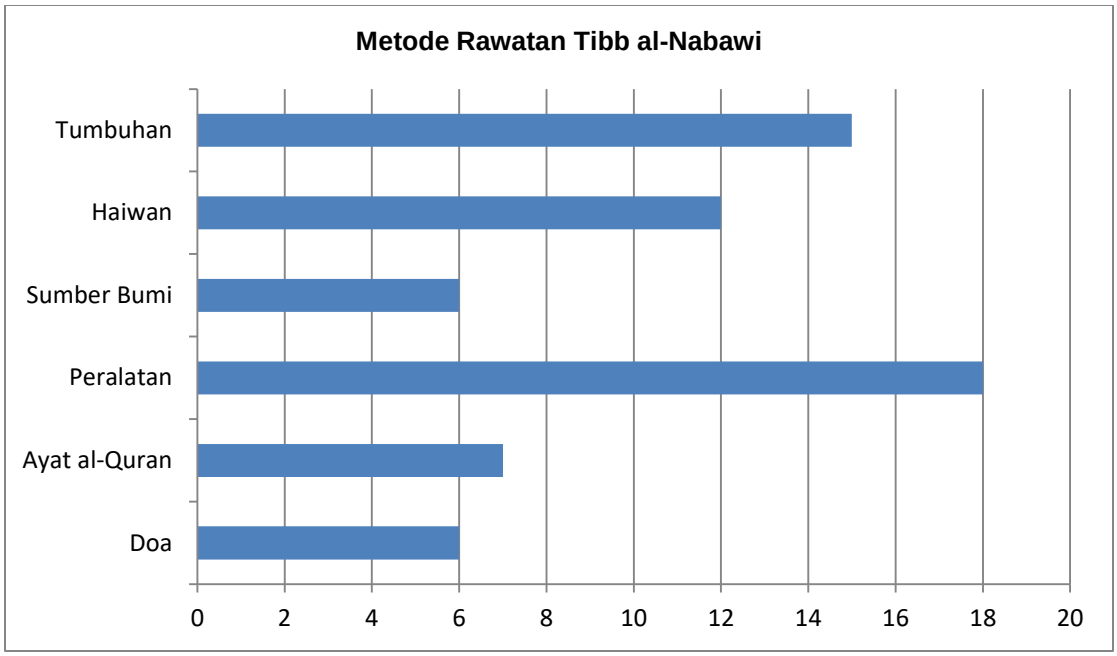
Dan yang terakhir ialah metode keenam iaitu kaedah rawatan dengan mempraktikkan bacaan doa-doa yang *ma'thur* daripada Rasulullah SAW yang diamalkan sendiri oleh Baginda SAW iaitu doa-doa yang berbunyi:

i. " اللَّهُمَّ رَبَّ النَّاسِ مُذْهِبَ الْبَاسِ اشْفِ أَنْتَ الشَّافِي لاَ شَافِيَ إِلاَّ أَنْتَ، شِفَاءً لاَ يُغَادِرُ سَقَمًا "
ii. " امْسَحِ الْبَاسَ رَبَّ النَّاسِ، بِيَدِكَ الشِّفَاءُ، لاَ كَاشِفَ لَهُ إِلاَّ أَنْتَ "
iii. " بسم الله، تربة أرضنا بريقة بعضنا، يشفي سقيمنا، بإذن الله "
iv. " أَذْهِبِ الْبَاسَ رَبَّ النَّاسِ، وَاشْفِ أَنْتَ الشَّافِي، لاَ شِفَاءَ إِلاَّ شِفَاؤُكَ، شِفَاءً لاَ يُغَادِرُ سَقَمًا "

Enam potongan hadith yang direkodkan tentang doa-doa tersebut adalah:

| No. hadith | Potongan Hadith | Catatan |
|---|---|---|
| 5742 | فَقَالَ أَنَسٌ أَلاَ أَرْقِيكَ بِرُقْيَةِ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم قَالَ بَلَى. قَالَ " اللَّهُمَّ رَبَّ النَّاسِ مُذْهِبَ الْبَاسِ اشْفِ أَنْتَ الشَّافِي لاَ شَافِيَ إِلاَّ أَنْتَ، شِفَاءً لاَ يُغَادِرُ سَقَمًا " | Doa untuk kesembuhan |
| 5743 | أَنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم كَانَ يُعَوِّذُ بَعْضَ أَهْلِهِ، يَمْسَحُ بِيَدِهِ الْيُمْنَى وَيَقُولُ اللَّهُمَّ رَبَّ النَّاسِ أَذْهِبِ الْبَاسَ، اشْفِهِ وَأَنْتَ الشَّافِي، لاَ شِفَاءَ إِلاَّ شِفَاؤُكَ، شِفَاءً لاَ يُغَادِرُ سَقَمًا " | Doa untuk kesembuhan |
| 5744 | أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم كَانَ يَرْقِي يَقُولُ "امْسَحِ الْبَاسَ رَبَّ النَّاسِ، بِيَدِكَ الشِّفَاءُ، لاَ كَاشِفَ لَهُ إِلاَّ أَنْتَ " | Doa untuk kesembuhan |
| 5745 | كان يقول للمريض: "بسم الله، تربة أرضنا بريقة بعضنا، يشفي سقيمنا، بإذن الله" | Doa untuk kesembuhan |
| 5746 | كَانَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم يَقُولُ فِي الرُّقْيَةِ " تُرْبَةَ أَرْضِنَا، وَرِيقَةَ بَعْضِنَا، يُشْفَى سَقِيمُنَا، بِإِذْنِ رَبِّنَا " | Doa untuk kesembuhan |
| 5750 | كَانَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم يُعَوِّذُ بَعْضَهُمْ يَمْسَحُهُ بِيَمِينِهِ "أَذْهِبِ الْبَاسَ رَبَّ النَّاسِ، وَاشْفِ أَنْتَ الشَّافِي، لاَ شِفَاءَ إِلاَّ شِفَاؤُكَ، شِفَاءً لاَ يُغَادِرُ سَقَمًا " | Doa untuk kesembuhan |

Berdasarkan jadual yang telah dinyatakan sebelum ini, hasil kajian mendapati bahawa terdapat sebanyak 65 hadith (termasuk tiga hadith yang berulang) berkaitan dengan metode rawatan mengikut panduan Tibb al-Nabawi. Enam kategori metode rawatan tersebut ialah yang berasaskan tumbuh-tumbuhan sebanyak 15 hadith (23.07%), haiwan 12 hadith (18.46%), sumber bumi 6 hadith (9.23%), peralatan 18 hadith (27.69%), ayat-ayat daripada al-Quran 7 hadith (10.76%) dan bacaan doa yang *ma'thur* daripada Rasulullah SAW berjumlah 6 hadith (9.23%).




Graf 1: Kuantiti hadith berkaitan metode rawatan Tibb al-Nabawi yang terkandung dalam Kitab al-Tibb, *Sahih al-Bukhari*

Manakala baki daripada hadith-hadith lain dalam Kitab al-Tibb ini merupakan kenyataan umum dan tiada pernyataan khusus tentang metode rawatan. Perinciannya adalah seperti berikut:

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| 1. | Setiap penyakit ada ubatnya | : | hadith | 5678 |
| 2. | Merawat mangsa perang | : | hadith | 5679 |
| 3. | Rasulullah SAW menggemari madu | : | hadith | 5682 |
| 4. | Mereka yang bertawakkal kepada Allah | : | hadith | 5705, 5752 |
| 5. | Tiada perkara yang membawa kepada perkara sial | : | hadith | 5707, 5717, 5753, 5754, 5755, 5756, 5757, 5770, 5772, 5773, 5774, 5775, 5776 |
| 6. | Mencium dahi jenazah Rasulullah SAW | : | hadith | 5709, 5710, 5711 |
| 7. | Memasukkan ubat ke dalam mulut orang yang sakit | : | hadith | 5717 |
| 8. | Pencegahan penyakit taun | : | hadith | 5728, 5729, 5730 |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| 9. | Madinah dijamin selamat daripada penularan taun | : | hadith | 5731 |
| 10. | Pesakit taun dan sakit perut meninggal sebagai syahid | : | hadith | 5732, 5733, 5734 |
| 11. | Anjuran ruqyah untuk penyakit ain hasad | : | hadith | 5738, 5739, 5740 |
| 12. | Larangan mempercayai ramalan | : | hadith | 5758, 5759, 5760, 5761, 5762 |
| 13. | Rasulullah disihir | : | hadith | 5763, 5765, 5766 |
| 14. | Perbuatan sihir adalah syirik | : | hadith | 5764, 5767 |
| 15. | Pesakit perlu dikuarantin | : | hadith | 5771 |
| 16. | Cubaan meracuni Rasulullah | : | hadith | 5777 |
| 17. | Larangan membunuh diri | : | hadith | 5778 |

## Kesimpulan

Tibb al-Nabawi, iaitu perubatan Islam menyediakan banyak kaedah dan metode rawatan dalam mengubati pelbagai jenis penyakit berdasarkan hadith-hadith yang telah disabdakan oleh Rasulullah SAW. Imam al-Bukhari telah menyusun hadith-hadith yang berkaitan dengan perubatan dalam kitabnya berjudul *Sahih al-Bukhari* yang merupakan rujukan penting bagi umat Islam. Sebagai kesimpulannya, didapati bahawa 62 daripada 104 hadith dalam Kitab Tibb ini menyatakan kaedah rawatan Tibb al-Nabawi. Setelah dianalisis, terdapat enam metode dan kaedah rawatan dalam Tibb al-Nabawi iaitu rawatan yang berasaskan kepada tumbuh-tumbuhan, haiwan, sumber bumi, peralatan, ayat al-Quran dan juga doa yang *ma'thur* daripada Rasulullah SAW.

## Rujukan

Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail. 2000. Sahih al-Bukhari. Damsyik: Dar al-Fayha'.

Al-Nasimi, Mahmud Nazim. 1987. *al-Tib al-Nabawi wa al-'Ilm al-Hadith*. Beirut: Mu'assasah al-Risalah.

Al-Nawawi, Muhy al-Din. 1985. *al-Taqrib wa al-Taysir li Ma'rifah Sunan al-Basyir al-Nadhir*. Lubnan: Dar al-Kitab al-'Arabi.

Al-Zahraini, Muhammad bin Matr. t.t. *Tadwin al-Sunnah al-Nabawiyyah Nasy'atuh wa Tatawwaruh.* Madinah: Dar al-Hijrah li al-Nasyr wa al-Tauzi'.

Hammam Abd al-Rahim Sa'id. 2000. *al-Tamhid fi 'Ulum al-Hadith*. Jordan: Dar al-Furqan.

Ibn Hajar al-'Asqalani, Ahmad bin Ali. 2000. *Fath al-Bari Syarh Sahih al-Bukhari*. Riyadh: Makatabah Dar al-Salam.

Mahmud Tahhan. 1984. *Taysir Mustalah al-Hadith*. Kuwait: Maktabah Dar al-Turath.

Mohd Hasbie al-Shiddieque Ahmad et.al. 2017. Perubatan Islam: Satu Perkembangan dan Sumbangan Tokoh. *Prosiding 3rd Muzakarah Fiqh & International Fiqh Conference*. Shah Alam, hlm 16-26.

Mohd Muhiden Abd. Rahman. 1997. Islam dan Perubatan: Satu Kajian Umum Mengenai Tib Nabawi. *Journal of Usuluddin* 7(1997): 185-192.

Muhammad 'Ajaj al-Khatib. 1967. *Usul al-Hadith 'Ulumih wa Mustalahih*. Lubnan: Dar al-Fikr al-Hadith.

Muhammad Mustafa Azami. 1989. *Kajian Metodologi dan Penulisan Hadith*. Engku Ibrahim Engku Ismail (terj.). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Nurazmallail Marni. 2014. Sumbangan Ilmuwan Islam Dalam Perubatan Nabi (al-Tibb al-Nabawiyy). *Prosiding Seminar Antarabangsa Education, Law, Civilization, Sains & Teknologi dalam Konsep dan Aplikasi*, hlm 747-753.

Zulkifli Mohamad al-Bakri. 2011. Perubatan Alternatif Mengikut Perspektif Islam: Satu Tinjauan. Selangor: Jabatan Agama Islam Selangor.

# Ciri-Ciri Pendidikan Tauhidik untuk Pemuliharaan Alam Sekitar (PenTAS)

Norshariani Abd Rahman
norshariani@ukm.edu.my
*Institut Islam Hadhari, Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi, MALAYSIA*

**Abstrak**

Tingkah laku terhadap pemuliharaan alam sekitar semakin terhakis apabila sistem nilai keinsanan dipisahkan dengan sistem pendidikan. Pelbagai usaha telah dijalankan bagi mewujudkan masyarakat yang mempunyai nilai dan tingkah laku yang bertanggungjawab terhadap pemuliharaan alam sekitar. Namun, isu alam sekitar tidak dapat diselesaikan kerana peranan manusia sebagai khalifah yang mentadbir alam ini tidak dihayati. Seringkali kita terlupa bahawa konsep tauhid yang berlandaskan Al-Quran dan As-Sunnah telah memberi panduan dalam pelbagai aspek kehidupan termasuklah isu alam sekitar. Timbul persoalan apakah ciri-ciri pendidikan tauhidik untuk pemuliharaan alam sekitar (PenTAS). Oleh itu, kajian awal ini bertujuan untuk mengenalpasti definisi PenTAS dan ciri-ciri PenTAS berdasarkan analisis dan sintesis kajian literatur. Dapatan kajian menunjukkan bahawa PenTAS didefinisikan sebagai pendidikan yang menerapkan akhlak terhadap penjagaan alam sekitar dengan bermulanya pemupukan nilai, moral dan etika berlandaskan kepada Al-Quran, hadis serta ajaran Islam bagi mewujudkan kesedaran terhadap alam sekitar dengan menjaga hubungan dengan Allah, sesama manusia dan alam sekitar serta diterjemahkan kepada tingkah laku yang bertanggungjawab terhadap alam sekitar. Ciri-ciri PenTAS pula ialah penekanan kepada elemen peranan manusia sebagai khalifah Allah dalam mentadbir alam, pemupukan nilai dalaman terhadap alam sekitar, menunjukkan tingkah laku yang bertanggungjawab terhadap alam sekitar dan berfikir untuk penyelesaian masalah alam sekitar. Ciri-ciri PenTAS ini perlu diterapkan dalam pendidikan alam sekitar agar mewujudkan pelajar yang bertanggungjawab terhadap alam sekitar dan melahirkan rasa takwa akan kehebatan ciptaan Allah.

Kata kunci: Pendidikan tauhidik untuk pemuliharaan alam sekitar; Pendidikan alam sekitar; Nilai alam sekitar; Kajian literatur.

© 2018 Diterbitkan oleh HADHARI-UKM.

## Pengenalan

Alam sekitar dan manusia adalah komponen alam yang mempunyai interaksi antara satu sama lain. Alam sekitar adalah kurniaan Allah kepada makhlukNya sebagai *ayatullah* atau tanda-tanda kebesaran Allah SWT, sebagai buku ilmu yang sentiasa bersedia untuk dikaji dan sebagai hadiah daripada Allah SWT kepada makhluknya untuk dimanfaatkan (Djainudin & Sirait 2016; Ibrahim, 2010). Alam tidak boleh dipisahkan dengan kehidupan manusia dan kelestarian alam sekitar merupakan kewajiban manusia untuk menjaganya sebagaimana fungsi manusia sebagai khalifah (Djainudin & Sirait 2016). Oleh itu, manusia sebagai khalifah Allah perlu memegang amanah dalam menguruskan alam sekitar dengan sebaik-baiknya. Namun, manusia sering kali mengeksploitasi alam sekitar secara keterlaluan melampui had dan batasan untuk kepentingan diri sendiri. Bagi mengatasi masalah alam sekitar, tumpuan bukan sahaja perlu diberikan kepada peningkatan infrastuktur, teknologi dalam pengurusan alam sekitar, undang-undang, tetapi

perhatian perlu diberikan kepada meningkatkan tingkah laku penjagaan alam sekitar melalui pendidikan alam sekitar (Tiwi & Samsilah 2014).

Terdapat banyak pengajaran mengenai alam sekitar di dalam al-Quran. Dianggarkan bahawa 750 ayat (daripada 6236 ayat) yang merujuk kepada pelbagai aspek alam sekitar serta hubungan antara manusia dan alam sekitar (Mănoiu et al. 2016). Al-Quran telah menyimpulkan bahawa kerosakan yang berlaku kepada alam sekitar disebabkan oleh tindakan manusia yang melampau dalam melakukan maksiat dan kemungkaran, sikap sombong manusia di muka bumi, manusia mengikuti hawa nafsunya, manusia berpaling daripada undang-undang sunnatullah dan ketentuan alam serta manusia kufur terhadap nikmat Allah SWT (Ibrahim 2010; Haliza, 2016; Mikdar 2010). Permasalahan alam sekitar bukan hanya masalah ekologi semata-mata tetapi juga berkaitan dengan teologi (Djainudin & Sirait 2016). Sehubungan dengan itu, pengurusan alam sekitar yang melibatkan pemuliharaan alam sekitar berteraskan Islam semakin mendapat perhatian sama ada di peringkat nasional mahu pun antarabangsa bersesuaian dengan sifat Islam sebagai agama yang syumul (Haliza 2016; McKay et al. 2013).

Nilai keinsanan dalam pemuliharaan alam sekitar juga amat ditekankan dalam ajaran Islam. Antara nilai islam yang berkaitan dengan penjagaan alam sekitar ialah (1) *qana'ah* yang bermakna sederhana dan bersyukur kepada Allah; (2) *mahabbah* yang bermakna cinta dan menghargai alam sekitar (3) *ihsan* yang bermakna pilihan yang bijak, menjauhi daripada tindakan yang merosakkan alam sekitar, bertanggungjawab terhadap tindakan; and (4) *ta'awun* yang bermakna mengajar keluarga untuk memulihara alam sekitar, mengurangkan penggunaan sumber alam, mengurangkan bahan buangan dan melibatkan diri dalam kempen pemuliharaan alam sekitar (Mashitoh et al. 2017). Selain itu, terdapat empat prinsip utama dalam Islam yang mengawal peranan manusia dalam pemuliharaan sumber semula jadi iaitu tauhid (integrasi), khalifah (penjaga), mizan (keseimbangan) dan fitrah (alam) (Fachruddin 2010).

Tambahan lagi, dalam sistem pendidikan, pendidikan alam sekitar telah diberi fokus utama dalam mewujudkan masyarakat yang bertanggungjawab terhadap alam sekitar. Pendidikan alam sekitar di Malaysia pada masa kini adalah berlandaskan kepada falsafah pendidikan alam sekitar yang telah ditetapkan oleh Kementerian Pelajaran Malaysia. Falsafah pendidikan alam sekitar melibatkan tiga (3) komponen iaitu akur kepada kewujudan alam sekitar yang tertakluk kepada kehendak Tuhan, ilmu pendidikan alam sekitar perlu diperdalami dan memupuk semangat kecintaan kepada alam sekitar dengan membicarakan nilai-nilai etika, moral dan estetika (Amiruddin 2006; Kementerian Pendidikan Malaysia 1998). Oleh itu, pendidikan tauhidik dalam pemuliharaan alam sekitar perlu diterapkan kepada pelajar dalam menghayati peranan manusia sebagai khalifah dalam mentadbir alam selaras dengan falsafah pendidikan alam sekitar.

## Kajian Kepustakaan

Tingkah laku bertanggungjawab terhadap penjagaan alam sekitar yang semakin terhakis disebabkan oleh kurangnya penghayatan kepada nilai-nilai Islam berkaitan dengan pengurusan alam sekitar berdasarkan al-Quran dan as-Sunnah (Haliza 2017; Ibrahim 2010; Mikdar 2010). Sedangkan nilai Islam yang berkaitan dengan penjagaan alam sekitar telah ditekankan dalam Al-Quran seperti konsep kesederhanaan, bersyukur, menghargai alam sekitar, menjauhi tindakan merosakkan alam sekitar (Fachruddin 2010; Mashitoh et al. 2017). Tambahan lagi, isu alam sekitar menjadi semakin serius apabila nilai keinsanan yang dipisahkan dalam sistem pendidikan membawa kepada kerosakan alam sekitar (Lewis 2007). Justeru, hasil yang lebih baik diperolehi jika meningkatkan kesedaran ajaran Islam serta nilai keinsanan mengenai pemuliharaan alam sekitar berbanding dengan usaha meningkatkan kesedaran umum mengenai isu-isu pemuliharaan alam sekitar (McKay et al. 2013). Osman Bakar melalui buku nya yang bertajuk *Environmental Wisdom For Planet Earth: The Islamic Heritage* juga menyatakan bahawa masalah alam sekitar yang semakin serius dalam negara Islam khususnya Malaysia memerlukan pendekatan Islam untuk pemeliharaan alam sekitar (Aung 2016).

Walau bagaimana pun, indikator untuk mengukur kesedaran alam sekitar berdasarkan pendekatan Islamik perlu diketahui. Emari, Vazifehdoust dan Nikoomaram (2016) membangunkan instrumen Islam dan Kesedaran Alam Sekitar Islamik (IEC). Item yang dibangunkan berdasarkan ayat al-Quran dan temu bual guru dalam seminar Islam. Dalam instrumen ini, hanya aspek sikap dan tingkah laku yang dipertimbangkan untuk membangunkan instrumen. Sedangkan aspek kepercayaan dan norma juga adalah penting dalam mewujudkan kesedaran terhadap alam sekitar. Aung (2016) pula mengesahkan model kesedaran alam sekitar Islamik yang menyumbang kepada kesedaran alam sekitar dan penjagaan alam sekitar. Hasil kajian menunjukkan bahawa kesedaran alam sekitar Islamik menyumbang 39% kepada kesedaran alam sekitar secara umum manakala kesedaran alam sekitar Islamik serta kesedaran alam sekitar secara umum menyumbang 47.8% kepada pemeliharaan alam sekitar. Ini menunjukkan bahawa gabungan kesedaran alam sekitar Islamik dan kesedaran alam sekitar umum adalah penting dalam membentuk tingkah laku terhadap pemeliharaan alam sekitar.

Pendidikan alam sekitar yang sedia ada perlu ditambah baik kerana masih wujud kekangan-kekangan dalam melaksanakannya secara merentas kurikulum. Antaranya kekangan yang dihadapi ialah halangan fahaman konseptual pendidikan alam sekitar, halangan logistikal (berkaitan saiz kelas yang besar, risiko membawa pelajar keluar, kurikulum yang padat, dan kekangan masa), kompetensi guru, serta komitmen guru terhadap pendidikan alam sekitar (Haliza 2017; Ham & Sewing 1998; Mohamad Zohir 2009; Norshariani et al. 2018). Kekangan-kekangan dalam penerapan Pendidikan alam sekitar akan terus berlaku sekiranya tiada usaha penyelesaian diambil. Menurut Haliza (2017), matlamat pendidikan alam sekitar tidak tercapai sepenuhnya kerana

kurang penekanan kepada tiga aspek ini iaitu nilai-nilai murni, kemahiran membuat keputusan dan penyelesaian masalah yang berkaitan dengan alam sekitar.

Dalam memantapkan penerapan pendidikan alam sekitar, usaha diambil dengan membangunkan modul pendidikan alam sekitar dan menjalankan program kesedaran alam sekitar. Berdasarkan tinjauan literatur, modul pendidikan alam sekitar dibangunkan oleh pengkaji mahupun agensi kerajaan sebagai usaha dalam memupuk tingkah laku yang bertanggungjawab terhadap alam sekitar (Azuin 2003; Hungerford et al. 1990; Rakan Alam Sekitar 2018; Kementerian Pendidikan Malaysia 1998; Savita et al. 2017; Tiwi & Samsilah 2014). Di Indonesia, berdasarkan Hidayat (2015), terdapat tiga prinsip yang menjadi dasar kepada program kesedaran cinta alam sekitar di sekolah Indonesia iaitu daripada aspek pendidikan, penyertaan dan berlanjutan.

Walau bagaimana pun, didapati bahawa modul pengintegrasian pendidikan alam sekitar dengan memberikan penekanan kepada konsep tauhid amat kurang dibangunkan. Terdapat satu modul pendidikan alam sekitar di Malaysia yang bersifat tauhidik iaitu modul pandang dan tadabbur alam dibangunkan yang melibatkan kerja lapangan di luar (Zanaton et al. 2015). Namun, perlaksanaan modul ini akan melibatkan kos dan logistik untuk membawa pelajar keluar yang akan memberi masalah kepada guru dalam aspek pengurusan. Oleh itu, penerapan pendidikan alam sekitar lebih sesuai dijalankan dalam persekitaran sekolah bagi mengatasi masalah kos dan logistik dalam membawa pelajar keluar. Aktiviti pendidikan alam sekitar yang dijalankan dalam persekitaran sekolah juga dapat menjimatkan masa dan dijadikan budaya dalam kalangan pelajar sekolah.

Permasalahan ini menunjukkan bahawa pendidikan untuk kelestarian alam sekitar telah wujud, namun pendidikan tauhidik untuk pemuliharaan alam sekitar (PenTAS) masih belum ditekankan di sekolah. Berdasarkan permasalahan dan kelompangan kajian mengenai penerapan pendidikan alam sekitar secara keseluruhan, wujudnya keperluan mengenalpasti definisi (PenTAS) dan ciri-ciri PenTAS yang dapat diterapkan dalam pendidikan alam sekitar. Ciri-ciri PenTAS yang dikaji dapat membantu guru menerapkan pendidikan alam sekitar yang bersifat tauhidik bagi mengatasi kelompangan serta kekangan perlaksanaan pendidikan alam sekitar sedia ada. Disamping itu, pencarian kepada pendekatan alternatif dalam penerapan pendidikan alam sekitar penting dalam membangunkan peradaban Islam yang mementingkan kelestarian alam sekitar dalam kehidupan.

## Metodologi Kajian

Kaedah yang digunakan dalam kertas kerja ini ialah menganalis dan mensintesis kajian literatur yang berkaitan dengan ciri-ciri PenTAS. Makalah yang diambil untuk dianalisis adalah daripada *Ebscohost Discovery* melalui pengkalan data perpustakaan PTSL, UKM, *Researchgate* dan

*Google Scholar*. Buku yang berkaitan dengan pendidikan alam sekitar dari perspektif Islam, tesis dan prosiding yang berkaitan juga diambilkira. Julat masa untuk makalah yang dianalisis adalah dalam tempoh 8 tahun (antara tahun 2010-2018). Makalah yang memenuhi kriteria berkaitan ciri-ciri PenTAS diakses dan dianalisis. Data diekstrak daripada pembacaan abstrak terlebih dahulu dan disusuli dengan pembacaaan makalah penuh secara mendalam bagi mengenalpasti tema dan sub tema yang berkaitan dengan ciri-ciri PenTAS. Analisis kualitatif dijalankan menggunakan analisis kandungan untuk mengenalpasti tema yang berkaitan dengan ciri-ciri PenTAS. Sub tema yang terhasil disusun dalam tema yang bersesuaian.

## Dapatan kajian dan Perbincangan

Berdasarkan analisis makalah yang diperolehi, definisi pendidikan tauhidik ditentukan dan terdapat empat (4) ciri utama dalam PenTAS iaitu memahami peranan manusia sebagai khalifah dalam mentadbir alam, pemupukan nilai dalaman terhadap alam sekitar, menunjukkan tingkah laku yang bertanggungjawab terhadap alam sekitar serta berfikir untuk penyelesaian masalah alam sekitar melalui cara berfikir. Perbincangan secara terperinci dijelaskan di subtopik berikut.

### a. Definisi Pendidikan Tauhidik untuk Pemuliharaan Alam Sekitar

Menurut Djainudin dan Sirait (2016), tauhid merupakan sebahagian daripada aqidah seorang Muslim. Pembelajaran tauhid berasaskan alam sekitar boleh dijalankan melalui pembelajaran di dalam kelas dan di luar kelas. Tujuannya ialah mewujudkan kepekaan sosial, rasa cinta dan penghargaan kepada alam sekitar. Konsep tauhid alam sekitar itu adalah hasil daripada etika terhadap alam sekitar, penghargaan yang sangat tinggi terhadap alam, penghormatan terhadap saling berhubungan setiap komponen alam sekitar dan aspek kehidupan, pengakuan akan ke Esaan pencipta dan persaudaraan semua makhluk. Ini menunjukkan bahawa akhlak harus menjadi landasan kepada tingkah laku manusia. Dengan demikian, tauhid dapat dikatakan sebagai sumber nilai dan etika yang utama dalam teologi pengurusan alam sekitar (Djainudin & Sirait 2016).

Pembelajaran tauhid berasaskan alam sekitar boleh dilaksanakan melalui pengintegrasian nilai alam sekitar dan nilai tauhid serta menjadikan alam sekitar sebagai media dan sumber menerapkan nilai tauhid -seperti pembelajaran di luar kelas, kerja lapangan, serta penyelidikan alam sekitar (Djainudin & Sirait 2016). Perlaksanaan PenTAS ini juga selari dengan pandangan oleh Albab (2017) iaitu menekankan kepada pemupukan amalan pelajar terhadap alam sekitar, menunjukkan contoh atau tauladan yang baik dan membudayakan rasa cinta dan kepedulian akan alam sekitar. Selain itu, orang Muslim juga dituntut untuk mengambil pengajaran tentang pengurusan alam sekitar serta menjaga hubungan dengan Allah, hubungan sesama manusia dan hubungan dengan alam sekitar berlandaskan kepada Al-Quran dan Sunnah.

Oleh itu, secara keseluruhan dapat disimpulkan bahawa pendidikan tauhidik untuk pemuliharaan alam sekitar ini ialah pendidikan yang menerapkan akhlak terhadap penjagaan alam

sekitar dengan bermulanya pemupukan nilai, moral dan etika berlandaskan kepada Al-Quran, hadis serta ajaran Islam bagi mewujudkan kesedaran terhadap alam sekitar dengan menjaga hubungan dengan Allah, sesama manusia dan alam sekitar serta diterjemahkan kepada tingkah laku yang bertanggungjawab terhadap alam sekitar.

### b. Ciri-Ciri Pendidikan Tauhidik untuk Pemuliharaan Alam Sekitar

*1. Memahami Peranan Manusia Sebagai Khalifah Dalam Mentadbir Alam*

Ciri utama yang perlu ditekankan dalam PenTAS adalah peranan manusia sebagai khalifah yang telah diamanahkan untuk menjaga alam sekitar. Oleh itu, pengetahuan dalam mentadbir alam ini penting untuk dikuasai. Manusia telah dilantik sebagai khalifah yang diberikan amanah untuk menjaga keharmonian alam serta mentadbir alam ini (Djainudin & Sirait 2016; Hidayat 2105). Kurangnya penghayatan tentang peranan sebagai khalifah di muka bumi ini menyebabkan krisis alam sekitar semakin meruncing akibat daripada kealpaan dan kerakusan menggunakan sumber alam. Keadaan ini jelas menunjukkan bahawa kerosakan alam sekitar ini berpunca daripada masalah dalaman diri manusia sendiri (Tiwi & Samsilah 2014). Manusia perlu sedar akan tanggungjawab terhadap bumi ini yang mana manusia bukanlah pemilik kepada alam ini tetapi penjaga amanah yang sementara terhadap alam ini (Mikdar 2010; Manoiu et al. 2016). Oleh itu, *fiqh* alam sekitar berupaya menyedarkan manusia yang beriman agar meyakini bahawa penyelesaian masalah alam sekitar adalah tangungjawab manusia dan amanah yang diberikan oleh Allah untuk memelihara alam sekitar (Hidayat 2015).

Antara pengetahuan yang perlu dikuasai oleh manusia dalam memulihara alam sekitar ialah kelestarian alam sekitar, kesimbangan alam atau ilmu ekologi serta tafsiran al-Quran dan hadis yang berkaitan dengan dalil kerosakan alam sekitar serta cara dalam memulihara alam sekitar. Penghayatan tafsiran al-Quran juga perlu diamati melalui pencerapan alam sekitar. Men*taddabur* al-Quran dapat merasai kebesaran Tuhan, mewujudkan rasa syukur dan mengambil iktibar daripada peringatan tuhan yang terkandung dalam al-Quran (Zanaton et al. 2015). Pentingnya penghayatan al-Quran dan hadis juga ditekankan oleh Sharina et al. (2017) iaitu apabila sains yang dijalankan dan dikaji bersandarkan tanggungjawab manusia sebagai khalifah dan berpandukan al-Quran dan hadis mampu menghasilkan insan yang bersemangat, terdorong untuk melakukan kebajikan dan sentiasa mendekatkan diri kepada Allah SWT. Oleh itu, kaedah men*taddabur* al-Quran yang berkaitan dengan alam sekitar juga adalah penting dalam PenTAS (Nur Hazizi & Zanaton 2017; Zanaton et al. 2015).

*ii. Pemupukan Nilai Dalaman Terhadap Alam Sekitar*

Nilai bertindak sebagai panduan kepada individu untuk menggunakannya untuk mengadili atau menentukan tindakannya. Kita bukan sahaja memerlukan pemikiran yang kritikal, tetapi kreatif

dalam proses membuat keputusan yang mana nilai lama akan berkembang dan nilai baru akan muncul iaitu nilai yang berkaitan dengan nilai konfliks, kritikan, kreativiti dan mengadili (Garrison, Ostmanb & Hakansson 2015). Empat nilai yang dikemukakan oleh Garrison, Ostmanb dan Hakansson (2015) ini memerlukan nilai-nilai alam sekitar yang umum seperti rasa bertanggungjawab, menghormati,cinta akan alam sekitar, mengambil berat, sikap yang baik terhadap alam sekitar, bijaksana dalam mengeksploitasi sumber alam, sederhana, bersyukur, menghargai alam sekitar, menjauhi tindakan yang merosakkan alam sekitar, mengajar keluarga dan orang lain untuk memulihara alam sekitar, mengurangkan penggunaan sumber alam, mengurangkan bahan buangan, melibatkan diri dalam kempen pemuliharaan alam sekitar dan kesedaran (Efendi et al. 2017; Fachruddin 2018; Manoiu et al. 2016; Mashitoh et al. 2017). Pemupukan nilai dalaman terhadap alam sekitar adalah penting dalam mewujudkan kesedaran rasa kepunyaan bahawa alam sekitar adalah sebahagian daripada elemen hidup.

*iii. Menunjukkan Tingkah Laku yang Bertanggungjawab Terhadap Alam Sekitar*

Tingkah laku adalah matlamat akhir dalam pendidikan alam sekitar. Dalam usaha menerapkan PenTAS melalui tingkah laku, terdapat beberapa kaedah yang telah dikaji oleh pengkaji dahulu iaitu menjalankan aktiviti pembersihan secara bersama atau gotong-royong, mewujudkan kawasan persekitaran yang hijau, menerapkan kesedaran tentang kepentingan pengurusan alam sekitar menerusi aktiviti harian, melalui pengajaran atau pendidikan, pemodelan atau melalui teladan, penerapan nilai Islam yang difahami sebagai sedekah jariah (Efendi et al. 2017; Fua et al. 2018).

Islam begitu mementingkan penjagaan alam sekitar termasuklah flora dan fauna sehinggakan semasa dalam ihram, umat Islam tidak boleh mencabut pokok atau memburu binatang. Bercucuk tanam adalah contoh yang paling senang untuk mendapatkan pahala. Terdapat satu hadis yang menyatakan bahawa ”*tidak seorang Muslim yang menanam tanaman atau menyemai semaian lalu burung atau insan atau binatang berkaki empat memakannya, melainkan untuknya (pahala) sedekah*”. Faedah yang diperolehi hasil daripada menjaga alam sekitar juga akan mewujudkan rasa sejahtera dalam diri (Seligman, 2011).

Dalam meningkatkan tingkah laku yang bertanggungjawab, sokongan daripada pendidik atau institusi pendidikan memainkan peranan penting terutamanya dalam pesekitaran sekolah. Ini disebabkan sekolah merupakan tempat untuk memperoleh segala ilmu pengetahuan dan berbagai norma yang perlu dipatuhi serta etika yang dapat menjadi asas kepada manusia dalam mencapai kesejahteraan hidup dalam (Hidayat 2015). Antara peranan pendidik ialah menggalakkan pelajar menjaga alam sekitar melalui program alam sekitar yang dijalankan, membiasakan pelajar menjalankan aktiviti pembersihan untuk dijadikan amalan atau budaya, memastikan semua pelajar terlibat dalam sebarang aktiviti yang terlibat dengan pemuliharaan alam sekitar dan menetapkan peraturan bagi memantau pembentukan tingkah laku pelajar (Fua et al. 2018).

*iv. Berfikir untuk Penyelesaian Masalah Alam Sekitar*

Berfikir aras tinggi tentang alam sekitar penting dalam mewujudkan kesedaran terhadap nilai menjaga alam sekitar. Berdasarkan kajian oleh Zainoriah (2015), ayat al-Quran dalam surah ar-Rum menekankan bahawa elemen asas pemikiran kritis adalah suatu sintesis kegiatan mendengar, melihat dan merenung yang mana melibatkan pancaindera pendengaran, penglihatan dan perenungan kepada proses atau aktiviti berfikir secara serius, terfokus serta mendalam. Elemen utama kemahiran berfikir secara kritis pula melibatkan proses pengolahan informasi yang berlaku di dalam minda, akal atau otak. Elemen pemikiran kritis aras tinggi pertama ialah kepentingan mendatangkan bukti, hujah dan dalil. Elemen pemikiran kritis aras tinggi kedua ialah mengambil pelajaran, pengiktibaran dan peringatan berfikir (Zainoriah, 2015). Elemen pemikiran aras tinggi ini yang dikaji oleh Zainoriah (2015) ini selari dengan elemen kemahiran berfikir aras tinggi oleh Al-Ghazali (Mohd Syaubari & Ahmad Yunus 2016). Dalam kajian ini elemen-elemen kemahiran berfikir ini dikenali sebagai kemahiran berfikir aras tinggi dalam kerangka tauhid. Justeru, elemen-elemen ini perlu diterapkan dalam PenTAS agar dapat melahirkan rasa takwa dengan kebesaran ciptaan Allah dan mencari penyelesaian terhadap isu alam sekitar.

## Kesimpulan

Kerosakan alam semulajadi disebabkan oleh kepincangan nilai-nilai tingkah laku yang dipegang oleh manusia. Manusia mempunyai hak untuk memanfaatkan sumber alam sekitar selagi mana tidak berlebihan dan melampaui batas. Dengan kata lain, manusia tidak mempunyai hak mutlak untuk menguasai atau mengeksploitasi sumber alam sekitar. Oleh itu, alam sekitar ini dikawal oleh dua konsep iaitu halal dan haram (Djainudin & Sirait 2016). Justeru, pendidikan dan agama adalah faktor penting yang mempengaruhi pembangunan tingkah laku manusia.

Islam menyediakan penyelesaian untuk pelbagai masalah alam sekitar dan prinsip Islam adalah penting untuk pemeliharaan dan pemuliharaan ekosistem secara keseluruhan. Keimanan, moral dan etika tingkah laku masyarakat adalah sangat penting dalam pemuliharaan alam sekitar. Keimanan dan *worldview* seseorang memberi panduan kepada kesedaran mereka terhadap alam sekitar dan seterusnya membawa kepada rasa kesukarelawan dalam melindungi alam sekitar (Aung 2016).

Kandungan pendidikan Islam (Fakhruddin et al. 2018) dan alam sekitar (Haliza 2016) lebih menekankan lebih kepada aspek kognitif berbanding dengan aspek kontekstual dan nilai murni. Oleh itu, wujudnya satu keperluan penerapan pendidikan alam sekitar yang menekankan kepada elemen kerohanian dan tingkah laku yang bertanggungjawab terhadap penjagaan alam sekitar. Justeru, pendidikan tauhidik untuk pemuliharaan alam sekitar adalah (PenTAS) salah satu pendekatan dalam menangani isu kelestarian alam sekitar dengan menghayati peranan sebagai khalifah berpandukan al-Quran, as-Sunnah dan nilai-nilai dalam pemuliharaan alam berdasarkan

ajaran Islam. Namun, guru harus bijak dalam merancang pendekatan yang digunakan dalam menerapkan ciri – ciri PenTAS dalam pendidikan alam sekitar. Diharapkan penerapan PenTAS dapat melahirkan masyarakat Islam yang dapat memberi sumbangan besar kepada peradaban dunia dalam usaha pemuliharaan alam sekitar.

## Penghargaan

Kertas kerja ini adalah sebahagian daripada penyelidikan Geran Galakan Penyelidik Muda, Kod penyelidikan GGPM-2018-033, Universiti Kebangsaan Malaysia.

## Rujukan

Albab, H. A. U. 2017. Memahami pendidikan agama Islam melalui program Adiwiyata (cinta lingkungan) di SMP Negeri 2 Lamongan. *Journal of Applied Linguistics and Islamic Education* 1 (2): 254–271.

Amiruddin Hassan. 2006. Falsafah Pendidikan Alam Sekitar. Era Hijau Ke Arah Generasi Lestari 4 (3). Malaysia: Jabatan Alam Sekitar Malaysia.

Aung, T. S. 2016. Islam and environmental protection: the awareness of the Malaysian Muslim Community. *Al-Shajarah: Journal of the International Institute of Islamic Thought & Civilization* 21 (2): 225–245.

Azuin Ramli. 2003. Pembangunan Modul Pembelajaran Kendiri Pendidikan Alam Sekitar Bagi Pelajar Sekolah Menengah. Tesis Sarjana Pendidikan (Teknik dan Vokasional). Fakulti Teknologi Kejuruteraan. Kolej Universiti Teknologi Tun Hussein Onn.

Djainudin, H., & Sirait, S. (n.d.). Pembelajaran tauhid berbasis lingkungan Di SMP IT Alam Nurul Islam Yogyakarta. *Jurnal Pendidikan Agama Islam* 8 (1): *117*–132.

Emari, H., Azifehdoust, H. & Nikoomaram, H. 2017. Islam and environmental consciousness: a new scale. *J Relig Health* (2017) 56:706–724. http://doi.org/10.1007/s10943-016-0319-3

Fachruddin Majeri Mangunjaya. 2010. Developing environmental awareness and conservation through Islamic teaching. *Journal of Islamic Studies* 22(1): 36-49

Garrison, J., Ostmanb, L. & Hakansson, M. 2015. The creative use of companion values in environmental education and education for sustainable development : exploring the educative moment. *Environmental Education Research* 21(2), 183–204.

Haliza Abdul Rahman. 2016. Penyelesaian krisis alam sekitar: mengapa islam. Seminar Serantau Pengurusan Persekitaran. Retrieved from: https://www.researchgate.net/profile/Haliza_Abdul_Rahman2/publication/309856207_Penyelesaian_Krisis_Alam_Sekitar_Mengapa_Islam/links/58255a2208ae7ea5be780c4f/Penyelesaian-Krisis-Alam-Sekitar-Mengapa-Islam[5 December 2017].

Haliza Abdul Rahman. 2017. Usaha Dan Cabaran Dalam Mengaplikasikan Pendidikan Alam Sekitar Dalam Sistem Persekolahan Di Malaysia. *Asian Journal of Environment*1(2):61-70

Hidayat, A. 2015. Pendidikan Islam dan Lingkungan Hidup. *Jurnal Pendidikan Islam* 4 (2): 373–389.

Kementerian Pendidikan Malaysia. 1998. *Buku panduan guru Pendidikan Alam Sekitar merentasi kurikulum KBSM.* Kuala Lumpur: Pusat Perkembangan Kurikulum.

Lewis, H.R. 2007. Excellence Without a Soul. Does Liberal Education Have a Future. New York: PublicAffairs.

Ibrahim Abdul-Matin. 2010. *GreenDeen. What Islam Teaches About Protecting the Planet* Oakland: Berrett-Koehler Publishers.

Mănoiu,V.M. Arslan, R., Madani, A. Duzgunes, E. 2016. Environmental Education in the Holy Quran. Lucrările Seminarului Geografic "Dimitrie Cantemir 42:157-163.

Mashitoh Yaacob, Zubaidah Mohd Nasir, W. Syairah Hazwani W. Petera, Hassan Basri, Ibnor Azli Ibrahim, Mohd Yusof Othman, Mohd Izhar Ariff Mohd Kashim, Azami Zaharim & Mazlin Mokhtar. 2017. Transformation of Muslim Behaviour towards Sustainable Environment: Perspectives of Non-Governmental Organisations in Klang Valley. Akademika *87* (2): 19-30.

McKay, J. E., Fachruddin M. Mangunjaya, Yoan Dinata, Harrop, S. R., & Fazlun Khalid. 2013. Practise what you preach: a faith-based approach to conservation in Indonesia. Fauna & Flora International Oryx 48(1): 23-29.

Mikdar Rusdi. 2010. Pemeliharaan dan pemuliharaan alam sekitar menurut perspektif al-Quran. Johor: Penerbit UTHM.

Mohd. Syaubari Othman & Ahmad Yunus Kassim. 2016. Elemen Kemahiran Berfikir Aras Tinggi ( KBAT ) Di Dalam Amalan Pengajaran Guru Pendidikan Islam Menurut Imam Ghazali. Jurnal Sultan Alauddin Sulaiman Shah *3* (2):80–91.

Seligman, M. 2011. PERMA- a well-being theory by Martin Seligman, Retreived from: https://www.habitsforwellbeing.com/perma-a-well-being-theory-bymartin-seligman [15 December 2017].

Sharina Abu Hanifah, Faszly Rahim, Zanaton Iksan, Wan Nasyruddin, Normazida Rozi, Muhammad Faris Mohammad Esa, Ishak Ahmad, Rizafizah Othaman, Nurul Huda Abd Karim, Nurul Izzaty Hassan, Rozida Mohd Khalid & Azizah Baharom @ABd Aziz. 2017. Pengintegrasian sains tauhidik : persepsi peserta. *Ulum Islamiyyah 21* (August): 43-60

Tiwi Kamidin & Samsilah Roslan. 2014. Pendekatan Ekopsikologi Dalam Perlaksanaan pendidikan Alam Sekitar. Sedang:Universiti Putra Malaysia.

Zainoriah Kadri. 2015. Elemen Pemikiran Kritis Menurut Perspekstif Al-Quran: Kajian surah Ar-Rum. Tesis Doktor Falsafah. Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam. Akademi Pengajian Islam. Universiti Malaya.

Zanaton Iksan, Wan Nasyrudin Wan Abdulah, Azmin Sham Rambely, Wan Juliana Wan Ahmad, Izfa Riza Hazmi, Sharina Abu Hanifah & Faszly Rahim. 2015. Pengintegrasian dan Pengintegrasian sains tauhidik dan mentaddabur Al-Quran melalui kem pandang alam. *Prosiding International Seminar on Tarbiyah*. 455-468.

# Manifestasi *Al-Falah* dalam Akal Budi Golongan Kelas Menengah Profesional Melayu dari Perspektif Dato' Dr Mohd Fadzilah Kamsah Melalui Kaedah Sejarah Lisan

[1,2]Mashitah Sulaiman*, [2]Nurul Ayunni Hamdi, [3]Mohd Nazir Ahmad, [2]Suhailiza Md. Hamdani, [2]Marina Munira Abdul Mutalib, [2]Khatijah Othman, [2]Roslizawati Mohd Ramly, [1]Adibah Sulaiman @Mohamad, [1]Latifah Abdul Latif, [4]Robiatul Adawiyah Mohd@ Amat, [5]Azlina Abdullah, [5]Mimi Hanida Abdul Mutalib, [6]Norazimah Zakaria, [6]Siti Salwa Jamaldin, [7]Rosma Derak

*Pengarang perhubungan: mashitah@usim.edu.my,

*[1]Pusat Pengajian Teras, Universiti Sains Islam Malaysia, 71800, Bandar Baru Nilai, Negeri Sembilan, MALAYSIA.*

*[2] Fakulti Kepimpinan dan Pengurusan, Universiti Sains Islam Malaysia, 71800, Bandar Baru Nilai, Negeri Sembilan, MALAYSIA.*

*[3] Fakulti Pengajian Maklumat, Universiti Teknologi MARA, 40150, Shah Alam, Selangor, MALAYSIA,*

*[4] Fakulti Pengajian al-Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia, 71800, Bandar Baru Nilai, Negeri Sembilan, MALAYSIA.*

*[5] Fakulti Sains Sosial dan Kemanusiaan, Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600, Bangi, Selangor, MALAYSIA.*

*[6] Fakulti Bahasa dan Kesusasteraan Melayu, Universiti Pendidikan Sultan Idris, 35900, Tanjong Malim, Perak, MALAYSIA*

*[7] Universiti Malaysia Sabah, Jalan UMS, 88400, Kota Kinabalu, MALAYSIA*

**Abstrak**

Tujuan utama penciptaan manusia adalah untuk beribadah kepada Allah SWT dan melaksanakan tanggungjawab sebagai khalifah Allah SWT di muka bumi ini. Justeru itu, objektif utama seorang Muslim adalah untuk mencapai *al-falah* atau kejayaan di dunia dan di akhirat, disertai dengan amalan baik yang boleh membawa kepada kejayaan tersebut. Dalam konteks kejayaan bagi seorang Melayu Muslim, terdapat faktor lain yang turut menyumbang kepada kejayaan, iaitu pemikiran *al-falah* dalam akal budi Melayu. Hal yang demikian kerana sejarah telah membuktikan bahawa bangsa Melayu merupakan bangsa yang berjaya dan dihormati sejak zaman berzaman. Oleh itu, kertas kerja ini bertujuan untuk mengkaji manifestasi *al-falah* dalam pembentukan akal budi Melayu dalam kalangan golongan kelas menengah profesional Melayu di Malaysia. Kajian ini menganalisis maksud *al-falah* daripada perspektif minda golongan ini dan mengenalpasti faktor kejayaan dalam profesion mereka kini dalam konteks ini: Dato' Dr Mohd Fadzilah Kamsah. Seterusnya, kertas kerja ini juga mengkaji impak manifestasi *al-falah* ke atas "akal" (pemikiran) dan "budi" (amalan & tindakan) golongan ini dalam usaha menuju kejayaan dan kesannya terhadap pencapaian kerjaya mereka. Kajian ini dijalankan melalui kaedah kajian kualitatif sejarah lisan dengan melakukan temuramah semi-struktur secara mendalam (*in depth*) dan bersemuka dengan informan. Sampel dipilih menggunakan kaedah pensampelan bertujuan berdasarkan kriteria (*criterion sampling*). Unit analisis bagi kajian ini adalah golongan kelas menengah Melayu professional mengikut bidang. Hasil kajian ini mendapati bahawa kejayaan seorang individu Melayu merupakan manifestasi yang dibentuk melalui pemikiran akal budi Melayu-Islam yang sememangnya telah tertanam dalam diri seseorang Melayu. Di samping itu, pemahaman konsep kejayaan dalam Islam atau *al-falah* yang berteraskan nilai-nilai Islam juga telah membentuk individu Melayu Muslim yang berjaya dalam konteks kehidupan di dunia dan di akhirat. Ini membantu dalam pencapaian kerjaya individu tersebut sehingga dikenali dan dihormati oleh masyarakat.

Kata kunci: Islam; *al-falah*; Akal budi; Melayu; Golongan kelas menengah

© 2018 Diterbitkan oleh HADHARI-UKM.

## Pengenalan

Akal budi, nilai dan budaya merupakan entiti masyarakat Melayu yang saling berkait-rapat dalam menggambarkan ketinggian kearifan, nilai, amalan dan tradisi bangsa Melayu. Konsep budi yang dipupuk dalam kehidupan harian masyarakat Melayu merangkumi komponen kebijaksanaan akal, pemikiran dan ketulisan peribadi yang menjadi norma dalam masyarakat Melayu. Akal budi Melayu yang berteraskan Islam menjadikan nilai-nilai masyarakat terdidik bersesuaian dengan ajaran Islam.

Konsep *al-Falah* dan "usaha tangga kejayaan" merupakan elemen akal budi Melayu Islam yang menjadi motivasi dalam pembinaan jati diri bangsa Melayu dalam mencipta kecemerlangan dan kegemilangan Tamadun Melayu. Orang Melayu pada hari ini telah menunjukkan kejayaan dan penguasaan dalam pelbagai bidang seperti pendidikan, ekonomi, politik mahupun sosial. Kejayaan negara dalam pembinaan golongan kelas menengah Melayu pasca dan sebelum Merdeka merupakan produk dasar pengukuhan-kerajaan terhadap bangsa Melayu, melalui Dasar Ekonomi Baru. Justeru itu, kajian terhadap aspek pemikiran dan akal budi Melayu Islam yang membentuk sikap dan usaha dalam menuju kejayaan seharusnya diterokai.

## Kajian Literatur

Keunikan ciri-ciri akal budi, nilai dan budaya masyarakat Melayu menarik perhatian ramai pengkaji sosiobudaya Melayu. Kajian terhadap pemikiran dan akal budi Melayu banyak tertumpu kepada aspek pembentukan bahasa atau motif linguistik dan kajian terhadap karya sastera Melayu yang mendapat perhatian ramai pengkaji. Minda atau akal budi sesuatu bangsa tidak mudah difahami kerana bersifat abstrak. Oleh yang demikan, akal budi ini memerlukan pengantara, iaitu bahasa sebagai kaedah paling berkesan bagi menyampaikan minda atau akal budi yang menyerlahkan lagi aspek kekuatan pemikiran sesuatu bangsa. Wilkinson dan Winstedt berpendapat bahawa bahasa menyerlahkan lagi akal budi sesuatu bangsa (Azhar, 1993). Dalam konteks ini, bahasa Melayu mencerminkan akal budi bagi bangsa dan Tamadun Melayu.

Abdul Halim (2009) misalnya, mengkaji gambaran akal budi Melayu melalui sajak, manakala Hamidah & Siti Marina (2012) dan Zaitul Azma & Ahmad Fuad Mat (2011) melihat peribahasa sebagai cerminan kepada ketinggian budi bahasa, budaya dan pemikiran Melayu. Pemikiran Melayu disampaikan secara tersurat dan tersirat dalam peribahasa Melayu. Pemikiran dalam peribahasa Melayu turut menyerlahkan satu gambaran nilai sosial, nilai moral, dan fungsi adat dalam kehidupan bermasyarakat sekali gus menonjolkan falsafah bangsa Melayu yang ada kaitannya dengan metafizik, epistimologi, etika, logik, dan estetika hasil interaksi mereka terhadap alam benda, alam flora dan fauna yang ada di sekeliling mereka.

Hasil kajian Zaitul Azma & Ahmad Fuad (2011) mendapati peribahasa Melayu memaparkan pemikiran Melayu dalam lima kategori falsafah, iaitu pemikiran tentang kewujudan (metafizik), pemikiran tentang ilmu pengetahuan (epistimologi), pemikiran tentang moral manusia (etika), pemikiran tentang penaakulan manusia terhadap alam ini (logik), dan pemikiran tentang keindahan (estetika). Selain peribahasa, pantun, pepatah-petitih dan penggunaan bahasa kiasan juga merupakan manifestasi sosiobudaya, nilai budaya, pemikiran dan kearifan Melayu bagi melambangkan ketinggian ketamadunan masyarakat Melayu di Alam Melayu. Nur Afiqah Wan Mansor & Nor Hashimah Jalaluddin (2016) pula menganalisis peranan bahasa kiasan yang mempunyai hubungan dan pengaruh yang positif dalam komunikasi, kognisi dan semantic dalam konteks mendepani cabaran kontemporari kesinambungan masyarakat Melayu.

Hadijah Rahmat (2008) berpendapat bahawa proses pembinaan minda dan budaya Melayu Baru hanya boleh diperkukuhkan melalui perekayasaan pendidikan bangsa Melayu. Melayu dan Islam merupakan elemen yang tidak boleh dipisahkan. Dalam konteks pemerkasaan jati diri masyarakat Melayu-Islam, aspek pemikiran orang Melayu dapat menggambarkan penerapan akal dan budi berasaskan elemen keagamaan Islam sebagai pandangan sarwa (worldview) yang membentuk pandangannya tentang alam dan kehidupan secara keseluruhan. Oleh yang demikian, Islam sebagai asas dan faktor pengukuh pembentukan budaya dan jati diri Melayu turut diselidiki oleh beberapa pengkaji antaranya, Zainal Kling. (2010), Zakaria Stapa, Noranizah Yusuf & Abdul Fatah Shaharudin (2012) yang menegaskan Islam sebagai faktor terpenting yang membentuk watak dan wajah Melayu. Ini termasuklah penerapan nilai-nilai Islam dalam pewarnaan budaya masyarakat Melayu di Malaysia.

Shamsudin Othman, Azhar Md Sabil dan Ghazali Lateh (2015) memfokuskan kajian mereka kepada Pemikiran Akal Budi dan Sosiobudaya Melayu dalam Pendidikan Kesusasteraan Melayu. Kajian ini melihat sejauh mana pendidikan Kesusasteraan Melayu yang berjalan pada hari ini sesuai dengan keperluan tamadun bangsa serta dapat dikaitkan dengan lingkungan hidup masyarakatnya, khususnya dalam situasi kebangkitan dan pertembungan dengan budaya-budaya lain yang kemudiannya terserap secara alamiah. Kajian ini turut menyentuh beberapa isu berkaitan permasalahan dan keraguan terhadap pengajaran Kesusasteraan Melayu.

Dalam hal tersebut, aturan sastera dan lingkungan hidup menekankan enam perkara penting. Pertama, manusia perlu mengabdikan diri kepada Pencipta. Kedua, manusia ialah sebahagian daripada alam dan perlu bertanggungjawab ke atasnya. Ketiga, manusia perlu saling berkomunikasi sesama manusia, tetapi tidak boleh diperlakukan sewenang-wenangnya. Keempat, manusia perlu bijaksana mentadbir alam. Kelima, keanekaragaman hidup amat penting untuk dilindungi, dan yang terakhir ialah sistem sosiopolitik boleh dikritik, tetapi dengan cadangan alternatif (Shamsudin Othman et al., 2015).

*Definisi Pendapatan Kelas Menengah*

Golongan kelas menengah lebih dikenali melalui pencapaian tahap pendapatan mereka yang menjadikan mereka tergolong dalam kumpulan yang mempunyai tekanan untuk menghadapi isu-isu yang berkaitan dengan perubahan sosial dan pembangunan sosio-ekonomi. Hal ini demikian kerana mereka hidup dalam kemewahan, berpendidikan tinggi dan turut serta menjadi agen perubahan sosial. Berdasarkan pengukuran terkini mengenai status kelas sosial menurut perspektif Malaysia, kertas kerja ini menggunakan gabungan kategori pekerjaan dan pendapatan isi rumah dalam menentukan ciri-ciri kelas menengah tersebut (Mohd Nazir Ahmad, Mashitah Sulaiman, Sohaimi Zakaria, Marina Munira Abdul Mutalib & Ahmad Zam Hariro Samsudin, 2016).

Dalam Rancangan Malaysia Kesepuluh 2011-2015, pendapatan isi rumah mengikut kelas sosial pada tahun 2009 bagi kumpulan isi rumah berpendapatan 40 peratus pertengahan adalah di antara RM 2,300 hingga RM 5,599, manakala bagi kumpulan isi rumah berpendapatan 20 peratus teratas adalah lebih besar atau bersamaan dengan RM 5,600 (Rancangan Malaysia Kesepuluh 2011-2015, 2010). Dalam sebuah kajian yang telah dijalankan oleh Wan Nor Azriyati, Noor Rosly & Kuppusamy (2011) menunjukkan bahawa kategori berpendapatan rendah adalah mereka yang memperolehi RM1000 atau kurang; kategori berpendapatan pertengahan adalah pendapatan yang diperolehi antara RM 1,501 dan RM 2,000; kategori menengah pertengahan adalah antara RM 2,001 dan RM 4,000; pendapatan menengah atas adalah antara RM 4,001 dan RM 6,000; dan kumpulan berpendapatan tinggi adalah mereka yang memperolehi RM 6001 dan RM 8000.

Sehubungan itu, model pekerjaan oleh Abdul Rahman Embong (2002) serta pelbagai pendapatan isi rumah yang digunakan dalam dokumen Transformasi Kerajaan 2011-2015, Wan Nor Azriyati et al. (2011) dan Mashitah (2016) telah disesuaikan sebagai panduan untuk menjalankan kajian ini (Mohd Nazir Ahmad, Mashitah Sulaiman, et al., 2016). Berdasarkan kadar pendapatan isi rumah ini, golongan kelas berpendapatan pertengahan boleh dikategorikan sebagai mereka yang memperolehi RM 2,301 sehingga RM 5,599 dan kelas pertengahan berpendapatan tinggi atau pendapatan menengah atas adalah mereka yang memperolehi pendapatan di antara RM 5,600 dan lebih daripada RM 10,000.

Mengikut klasifikasi di atas, kelas menengah kemudian merujuk kepada pekerja profesional, teknikal, pentadbiran, pekerja pengurusan, perkeranian dan perkhidmatan yang memperolehi pendapatan isi rumah sebulan minimum di antara RM 2,300 sehingga RM 10,000 dan lebih tinggi (Mashitah Sulaiman, 2016; Mohd Nazir Ahmad et al., 2016). Dalam kajian ini, golongan kelas menengah yang terlibat terdiri daripada golongan profesional yang terdiri daripada individu yang menyumbang dalam pelbagai bidang.

*Hubungan antara al-Falah dan Mardhatillah*

Dalam Islam konsep *al-Falah* sangat berkaitan dengan *mardhatillah,* iaitu mendapat redha Allah SWT. Malah, Shohana Hussin (2010) berpendapat bahawa dalam konteks Pembangunan Modal Insan, kesejahteraan dan kedamaian dalam maksud *al-Falah* merupakan matlamat kedua selepas pencapaian *mardhatillah*. Seseorang individu yang tidak berpegang kepada prinsip kesejahteraan dan kedamaian bukan sahaja gagal membangunkan akal, jiwa dan dirinya di dunia tetapi turut gagal menempatkan dirinya dalam golongan orang yang mendapat *hasanah* atau kebaikan di alam akhirat.

*Pembangunan Holistik dan Komprehensif*

Pembangunan menurut Islam sebenarnya tertumpu kepada aspek pembangunan manusia yang mengandungi persekitaran fizikal, rohani dan sosial budaya. Oleh yang demikian, Islam menganggap manusia sebagai tempat sebenar berlakunya aktiviti pembangunan termasuk faktor fizikal modal, buruh, organisasi, pendidikan dan kemahiran, dan faktor-faktor lain seperti sikap dan insentif yang merupakan angkubah yang meluaskan lagi skop definisi pembangunan ekonomi dalam Islam. Sebaliknya, konsep pembangunan ekonomi menurut pemikiran Barat pula hanyalah memandang pembangunan dalam aspek kebendaan dan persekitaran fizikal sahaja tanpa mengambilkira faktor-faktor manusiawi dan spiritual (Nor Sahida & Sanep Ahmad, 2013).

Pembangunan yang seimbang dari sudut rohani dan material memberi dua sumbangan kepada masyarakat khususnya masyarakat Islam. Pertama, hasil daripada keutuhan pembangunan akan memberi kekuatan kepada masyarakat Islam, terutama dari sudut rohani dan pembangunan spiritual. Kedua, pembangunan yang kukuh dari sudut ilmu keduniaan, iaitu sains dan teknologi,ia akan memberi persaingan yang kuat terhadap tamadun Barat. (Norhidayu Hamzah, Nor Hanani Syuhadah Zulkipli & Ezad Azraai Jamsari, 2011).

*Pembentukan Jati Diri Melayu*

Gabungan kalimah ‘jati dan diri’ membawa maksud sifat atau ciri yang unik dan istimewa yang melambangkan keperibadian seseorang individu atau sesuatu bangsa. Dari segi istilah, ia adalah satu ciri yang unik dan istimewa dari segi adat, bahasa, budaya dan agama. Sifat atau ciri ini menjadi teras untuk membentuk sahsiah dan lambang keperibadian seseorang individu atau sesuatu bangsa. Istilah jati diri banyak digunakan untuk menggambarkan tentang kecintaan seseorang kepada negara, semangat patriotisme yang wujud dalam diri dan penghayatan agama dalam kehidupan seharian (Zakaria Stapa et al., 2012). Jati diri sesebuah bangsa merujuk kepada ciri-ciri yang membezakan antara suatu kumpulan manusia dan kumpulan manusia yang lain serta rasa semangat kekitaan individu dalam kumpulan itu (Abdullah Hassan, 2009).

Jati diri juga disebut sebagai identiti. Ia merujuk kepada identiti atau keperibadian diri sebenar yang dimiliki oleh seseorang secara lahiriah dan nilai-nilai yang menjadi pegangannya (Wan Mohd Nor, 1990). Identiti juga merujuk kepada dua perkara iaitu kualiti atau ciri yang dikongsi bersama dalam komuniti dan bagaimana individu mentakrifkan diri mereka (Nelson, 2002). Ringkasnya, jati diri bermakna sifat atau watak asli yang dimiliki oleh seseorang atau sesuatu bangsa yang membentuk identiti serta perwatakan bangsa itu. Antara faktor yang mempengaruhi pembentukan jati diri sesuatu bangsa ialah keadaan alam, persekitaran, pengalaman sejarah dan kepercayaan. Walaubagaimanapun, faktor paling utama ialah kepercayaan atau agama yang mendasar dalam minda dan meresap ke seluruh jiwa (Zaharani Ahmad, Nor Hashimah, Fazal Mohamed, Harishon Radzi & Mohd Shabri, 2011).

Pemerkasaan jati diri Melayu Islam merupakan agenda penting dalam pelan pembangunan negara dalam usaha melahirkan anak bangsa berjiwa merdeka. Namun, perhatian yang lebih serius harus diberikan kepada pembinaan jati diri anak-anak bangsa Melayu yang dilihat terpinggir dan terkebelakang berbanding anak-anak bangsa lain dalam pelbagai aspek kehidupan seperti pendidikan dan sosial. Ramai dalam kalangan anak-anak remaja bangsa Melayu pada hari ini menghadapi krisis identiti, terlibat dalam gejala sosial yang tidak bermoral malah turut meruntuhkan akhlak dan peribadi remaja Muslim.

Islam menjadi asas dan dasar kepada pembentukan jati diri bangsa Melayu. Perkara ini turut termaktub dalam Perlembagaan Malaysia yang mengiktiraf Islam sebagai agama rasmi negara di mana Melayu ditakrifkan sebagai seorang yang menganut agama Islam, lazim bercakap bahasa Melayu dan mengamalkan adat istiadat dan adat resam Melayu. Sejarah turut membuktikan bahawa kehadiran Islam ke Nusantara menjadi pemangkin kepada perkembangan Tamadun Melayu dengan berdirinya Kesultanan Melayu Melaka yang menjadi mercu tanda sejarah peradaban bangsa Melayu (Zakaria et al., 2012). Faktor persekitaran turut mempengaruhi keperibadian anak bangsa yang baik, bermoral dan berakhlak mulia (Hassan, 1987).

Jati diri Melayu juga dikaitkan dengan nilai dan sifat keperibadian Melayu yang tersemai dalam hati budi yang akhirnya terjelma dalam bentuk tingkah laku, budi bahasa, nilai, norma, pemikiran dan ilmunya. Natijahnya akan lahir seorang budiman yang berakhlak dan berperibadi mulia. Namun, akibat daripada pengaruh luaran yang asing kesan daripada arus globalisasi jati diri Melayu menjadi semakin goyah (Hashim, Normahdiah, Rozita & Siti Sarah, 2012). Selain itu, jati diri Melayu juga dikaitkan dengan bahasa Melayu di mana perubahan jati diri individu atau bangsa berlaku apabila berlaku perubahan pada bahasa yang digunakan. Bahasa merupakan medium penting bagi memastikan sesuatu sumber maklumat dan ilmu itu dapat disampaikan dengan berkesan dan mudah (Abdullah Hassan 2009).

Justeru, peribadi dan jati diri Melayu perlu dibentuk mengikut prinsip dan fahaman Islam yang sebenar dalam usaha melahirkan pemimpin masa hadapan yang soleh dan musleh berdasarkan kepada konsep *al-Falah*.

*Faktor Keyakinan Diri*

Kajian yang dilakukan oleh beberapa penyelidik mendapati kejayaan hidup seseorang bergantung kepada motivasi diri, sikap dan faktor persekitaran. Bagi membina generasi masyarakat Melayu yang cemerlang dan memiliki syahsiah yang terpuji, faktor yang menghalang kejayaan, seperti krisis keyakinan diri, personaliti perlu dimantapkan. Kemiskinan berpunca dari rendahnya taraf hidup kerana rendahnya hasil pendapatan, kurang yakin dengan diri dan; terbatasnya kebebasan (Hasrimi & Moettaqien, 2010). Keyakinan diri pula ialah kepercayaan bahawa dirinya boleh mengendalikan kehidupannya dengan baik serta segala cabaran yang dihadapi dengan jayanya (Taidi Suhaimin, 2009). Oleh yang demikian, kedua-dua faktor ini penting untuk ditangani sebagai pemangkin kepada kejayaan individu.

## Metodologi

Kajian ini menggunakan kaedah kualitatif dengan menggunakan kaedah sejarah atau sumber lisan bagi meneroka manifestasi konsep *al-Falah* dan usaha tangga kejayaan dalam kalangan kelas menengah profesional Melayu Islam. Sampel dipilih menggunakan kaedah pensampelan bertujuan (*purposive sampling*) berdasarkan kriteria (*criterion sampling*) ke atas tokoh golongan profesional Melayu terpilih mengikut bidang yang pelbagai, iaitu, sains, sains sosial, sains kemanusiaan dan teknologi. Bilangan informan yang ditemuramah adalah berdasarkan kepada *saturation of the data*. Panduan soalan temu bual separa-struktur digunakan sepanjang proses pengutipan data. Kaedah temubual secara bersemuka dilakukan bagi mendapatkan maklumat secara mendalam (*in depth study*).

Pemilihan Dato' Dr. Hj. Mohd Fadzilah Kamsah adalah berdasarkan kriteria di atas yang diiktiraf sebagai seorang pakar motivasi yang terkemuka dan antara yang paling berpengaruh di Malaysia dan rantau Asia Tenggara. Beliau telah diberikan pengiktirafan sebagai "Tokoh Maal Hijrah" Negeri Selangor pada tahun 2008 sebagai mengiktiraf sumbangan beliau terhadap keluarga dan pembangunan modal insan. Kertas kerja ini hanya membincangkan perspektif Dato' Dr. Hj. Mohd Fadzilah Kamsah berkaitan maksud *al-Falah* dan kejayaan serta faktor yang menyumbang kepada pencapaian beliau dalam bidang yang diceburi.

## Hasil dan Perbincangan

Kajian ini telah menemuramah informan di pejabat beliau di Bandar Baru Bangi, Selangor. Dato' Dr. Hj. Mohd Fadzilah Kamsah telah menceritakan latar belakang beliau sebagai berikut:

*Latar Belakang Informan*

Dato' Dr. Hj. Mohd Fadzilah Kamsah merupakan seorang pakar motivasi yang terkemuka dan antara yang paling berpengaruh di Malaysia dan rantau Asia Tenggara. Beliau merupakan penceramah dan motivator yang unik dan luar biasa berikutan gaya penampilan dan penyampaiannya yang amat menarik dan bersahaja. Pendekatan motivasi yang dikendalikan oleh beliau adalah mudah dan praktikal, di samping dengan celoteh dan jenaka intelektual yang mampu mencuit hati para pendengarnya. Nama beliau sentiasa meniti di bibir semua lapisan masyarakat berbilang kaum daripada peringkat kanak-kanak, remaja, hinggalah orang dewasa, terutamanya di Malaysia. Kata-kata nasihat dan ceramah beliau amatlah disenangi oleh semua golongan masyarakat yang memerlukan ilmu, pengetahuan, nasihat dan kemahiran untuk menangani cabaran dalam kehidupan yang kian rumit dan genting (Harnisa Azrin Hakimi, Siti Norpatin Tukimin, Mohd Nazir Ahmad, Ahmad Nazri Mansor, Mashitah Sulaiman, 2018).

Dato' Dr. Hj. Mohd Fadzilah Kamsah merupakan anak seorang buruh dan surirumah sepenuh masa yang berasal dari Sungai Pinang, Klang. Atas dorongan dan motivasi sepenuhnya daripada guru-guru semenjak sekolah rendah lagi telah menjadikan beliau seorang yang bersemangat waja untuk mengubah nasib diri dan keluarga beliau pada masa tersebut. Dari segi pendidikannya, Dato' Dr. Hj. Mohd Fadzilah semasa kecilnya merupakan seorang pelajar yang sangat rajin dan bersungguh-sungguh dalam menuntut ilmu sejak sekolah rendah lagi. Selain itu, beliau sentiasa merasa tercabar dengan pencapaian yang diperolehi rakan-rakan sekelas beliau yang lain sehinggakan beliau sanggup untuk mengorbankan waktu rehat beliau bagi menghafal sifir semasa di Darjah Satu (Temuramah Dato' Dr Hj. Mohd Fadzilah Kamsah, 2018).

Pada peringkat menengah, Dato' Dr Hj. Mohd Fadzilah Kamsah berjaya memasuki Maktab Melayu Kuala Kangsar. Di sana beliau telah diberikan pendidikan secara "*holistic learning*" di mana mereka telah dilatih untuk menjadi seorang pemimpin, pemidato, dilatih untuk berdebat, berlakon, bersukan dan lain-lain lagi. Menurut beliau lagi, pendidikan yang telah diperolehi semasa berada di Maktab Melayu Kuala Kangsar merupakan satu asas yang sangat kukuh dalam membantu pembangunan diri beliau semasa berada di peringkat universiti (Temuramah Dato' Dr Hj. Mohd Fadzilah Kamsah, 2018).

Dato' Dr. Hj. Mohd Fadzilah Kamsah dengan jayanya telah melaksanakan pelbagai kursus, bengkel, seminar, ceramah, forum dan wacana dalam pelbagai bidang dan bahasa. Keistimewaan Dato' Dr. Hj. Mohd Fadzilah Kamsah ialah beliau sentiasa dan mampu menggemblengkan unsur-unsur agama Islam di dalam pengisian ceramahnya. Pendapat dan idea beliau disalurkan melalui pelbagai saluran seperti media cetak dan elektronik. Buku-buku motivasi hasil kerjanya tersebar luas dan beliau juga menggunakan radio-radio serta mempunyai program sendiri di televisyen untuk menyampaikan ceramah beliau. Beliau secara inovatif telah berjaya menggubal modul-modul baru dan mengemaskinikan pengisian kursus sesuai dengan keperluan dan tuntutan semasa.

Pelbagai program inovatif yang dikendalikan oleh beliau turut diperkenalkan dan digunapakai oleh syarikat korporat ternama, universiti awam dan swasta, jabatan kerajaan dan bukan kerajaan juga kerajaan negeri di Malaysia dan serantau (Harnisa et.al., 2018).

Semangat Dato' Dr. Hj. Mohd Fadzilah yang tinggi dan penyampaian motivasi beliau yang bersahaja bukan sahaja memberi impak malah turut menyentuh hati setiap masyarakat yang mendengarnya. Usaha dan semangat beliau dalam menyampaikan ilmu dan sentiasa cuba membantu manusia berubah ke arah kebaikan amatlah dikagumi. Keperibadian yang luhur menjadikan beliau antara tokoh yang paling disegani oleh semua golongan masyarakat, terutamanya di Malaysia. Usaha dan sumbangan beliau bukan sahaja membuktikan ketokohan beliau sebagai pakar motivasi yang tersohor di Malaysia, malah turut menyumbang kepada pembangunan insan serta kecemerlangan individu, masyarakat, dan Negara (Harnisa et.al., 2018).

*1. Maksud al-Falah daripada Perspektif Dato' Dr. Hj. Mohd Fadzilah Kamsah*

Menurut Dato' Dr. Hj. Mohd Fadzilah Kamsah, *al-Falah* ini adalah apabila seseorang itu dapat mengimbangi kehidupannya di dunia dan akhirat. Dalam masa yang sama, seseorang yang mencapai tahap *al-Falah* berada di atas landasan yang betul untuk mendapatkan keredhaan Allah SWT, keredhaan ibu bapa serta mendapat keredhaan dan pengiktirafan daripada masyarakat sekelilingya. Selain itu, beliau turut menjelaskan bahawa *al-Falah* dapat digambarkan melalui perbuatan atau kegiatan yang positif.

*2. Ciri-ciri golongan yang mempunyai peribadi al-Falah*

Dato' Dr. Hj. Mohd Fadzilah Kamsah telah menerangkan beberapa ciri golongan yang berperibadi *al-Falah* menurut pandangan beliau. Antaranya adalah:

- Sentiasa memperbetulkan niat

  Menurut pandangan Dato' Dr. Hj. Mohd Fadzilah Kamsah, *al-Falah* akan dicapai apabila seseorang itu sentiasa memperbetulkan niat dalam semua perkara yang akan dilakukan. Hal ini akan memupuk sifat amanah, menjaga integriti, ikhlas dalam setiap perkara dan mempunyai hati yang murni. Guru beliau, Allahyarham Dato' Dr Mahmud Saidon pernah berkata, "*Barangsiapa pergi kerja tak pasang niat, maka akhir bulan dapat gaji, akhir tahun mungkin dapat bonus tapi kosong pahala..Mana mungkin akan dapat al-Falah, kejayaan dalam kerjaya kalau niat pergi kerja pun*..". Justeru, setiap perbuatan atau pekerjaan kita akan dinilai berdasarkan niat kita hendak melakukan sesuatu perbuatan atau pekerjaan tersebut.

- Sentiasa berfikiran positif

  Menurut Dato' Dr. Hj. Mohd Fadzilah Kamsah lagi, mereka yang beroleh *al-Falah* adalah mereka yang sentiasa berfikiran positif atau dalam erti kata lain pemikiran yang *husnudzhon* (bersangka baik dengan Allah SWT). Beliau percaya yang fikiran positif akan membantu dalam merangsang kecemerlangan dalam kehidupan seharian. Selain itu, menurut beliau juga, pakar motivasi ada mengatakan bahawa suatu fikiran positif yang digerakkan pada waktu pagi akan merangsang kecemerlangan dan sikap positif sepanjang hari.

- Mempunyai tindak-tanduk yang betul

  Mereka yang memperolehi *al-Falah* akan mempunyai tindak-tanduk yang betul di mana mereka akan melakukan sesuatu pekerjaan atau tugasan mengikut peraturan yang telah ditetapkan. Pada pandangan Dr. Hj. Mohd Fadzilah Kamsah juga, mereka yang memperolehi *al-Falah* bukan sahaja akan mengikuti peraturan yang telah ditetapkan oleh manusia, malahan juga akan mengutamakan garis panduan yang telah ditetapkan oleh Islam atau hukum-hukum syarak.

- Sentiasa menjaga ibadah

  Dalam masa yang sama Dato' Dr. Hj. Mohd Fadzilah Kamsah amat menekankan bahawa golongan yang tidak menjaga ibadah solat mereka adalah golongan yang tidak mempunyai ciri-ciri *al-Falah*. Beliau berkata, *"Don't talk about integrity, don't talk about yang lain kalau solat pun tak buat, mana mungkin awak dapat membentuk manusia yang ber berbudi luhur ye".* Namun demikian, menurut beliau, masalah rakyat Muslim Malaysia yang tidak menjaga solat merupakan suatu yang kritikal kerana berdasarkan kajian yang telah beliau lakukan, terlampau ramai yang tidak menjaga solat lima waktu. Hanya sekitar 20% daripada rakyat Muslim di Malaysia yang menjaga solat lima waktu sehari.

- Sentiasa menjaga hubungan sesama manusia

  Antara ciri lain golongan yang memperolehi *al-Falah* adalah mereka ini sentiasa menjaga hubungan yang baik sesama manusia, selain daripada menjaga hubungan yang baik dengan Allah SWT. Dato' Dr. Hj. Mohd Fadzilah Kamsah mengatakan bahawa, "*Kejayaan yang sebenar adalah apabila saya dalam diam doakan jiran-jiran saya. Kalau saya sebagai seorang pekerja, doakan majikan saya".*

Oleh itu, beliau berpendapat bahawa konsep kerja secara berpasukan atau berjemaah yang sebenar adalah apabila kita saling doa-mendoakan, saling memaafkan, saling bantu-membantu dan saling didik-mendidik sesama kita.

- Sentiasa menjaga penampilan diri

Golongan yang mempunyai peribadi *al-Falah* ini juga adalah mestilah dalam kalangan mereka yang sentiasa menjaga penampilan diri mereka sekurang-kurangya di mata Allah SWT. Menurut Dato' Dr. Hj. Mohd Fadzilah Kamsah, golongan ini seharusnya menampilkan penampilan yang boleh diterima oleh masyarakat serta tidak sombong, tidak riak dan tidak bertabarruj, cuma sekadar berhias dan berketrampilan secara sederhana dalam setiap perkara. Justeru, hal ini berkait rapat dengan cara seseorang individu itu membawa dirinya di dalam masyarakat seterusnya dapat diterima dengan baik oleh orang lain.

- Sentiasa mempunyai keinginan untuk berubah

Selain itu, Dato' Dr. Hj. Mohd Fadzilah Kamsah turut berpendapat bahawa golongan yang berperibadi *al-Falah* juga seharusnya sentiasa mempunyai keinginan untuk berubah dengan cara mencari ilmu secara berterusan. Beliau menerangkan bahawa sebagai usaha untuk berubah, kita mestilah mempunyai input baru, ilmu baru dan juga informasi yang baru yang boleh diperolehi dengan cara menghadiri majlis-majlis ilmu sama ada di surau, masjid atau tempat-tempat lain. Menurut beliau, masyarakat kita pada masa kini tidak kira golongan kelas atasan atau kelas yang lain terlalu sibuk dengan peranti-peranti yang ada sehingga mereka tidak berpegang lagi kepada pencarian ilmu.

- Mempunyai budaya diri yang positif

Akhir sekali, golongan yang berperibadi *al-Falah* juga mestilah mempunyai budaya diri yang positif dan membawa kejayaan berbanding dengan budaya semasa, budaya masyarakat, budaya kaum, budaya organisasi dan lain-lain. Contohnya, Dato' Dr. Hj. Mohd Fadzilah Kamsah mengajak para peserta kursus beliau untuk beristighfar 100 kali dan menunaikan solat sunat taubat sebelum tidur. Seterusnya, amalan itu akan menjadi budaya diri yang positif jika sentiasa diamalkan setiap hari. Pada pendapat beliau juga, budaya diri diri yang positif ini adalah apabila amalan kita sentiasa positif, cantik, menepati hukum syarak dan juga membawa kebaikan bersama.

*3. Faktor-faktor Kejayaan*

Dari kaca mata Dato' Dr. Hj. Mohd Fadzilah Kamsah, kejayaan dalam hidup beliau dicapai, antaranya mengambil kira perkara berikut:

- Doa dan nasihat ibu bapa

  Menurut Dato' Dr. Hj. Mohd Fadzilah Kamsah, doa dan nasihat daripada ibu bapa amat penting dan kritikal sebagai salah satu faktor yang menyumbang kepada kejayaan beliau. Ayah beliau pernah berpesan, *"Belajar betul betul ye, belajar sungguh-sungguh, jangan tinggal solat, kamu akan berjaya, tolong mak bapak, tolong adik beradik"*.

- Saling berpesan-pesan sesama sendiri

  Antara pesanan guru-guru kepada Dato' Dr. Hj. Mohd Fadzilah Kamsah, ialah, *"Cara terbaik untuk ingatkan diri ialah dengan ingatkan orang lain. Kamu tak akan jadi baik selagi kamu tak menyampaikan yang baik-baik kepada orang lain secara istiqamah ye"*. Dato' Dr. Hj. Mohd Fadzilah Kamsah berharap agar diri beliau sentiasa dapat menyampaikan perkara yang baik untuk kebaikan orang lain sehingga akhir hayat beliau dan dalam masa yang sama dapat menjadi seoorang yang baik ketika dalam proses tersebut. Tambahan pula, menurut Dato' Dr. Hj. Mohd Fadzilah, usaha untuk mencapai kejayaan ini adalah sebuah perjalanan yang panjang bukanlah hanya satu destinasi yang ingin dituju.

- Hormat kepada ilmu dan ahlinya

  Selain itu, golongan yang berperibadi *al-Falah* adalah mereka yang sentiasa berusaha untuk mencari dan menambah ilmu pengetahuan mereka. Justeru, faktor lain yang menyumbang kepada kejayaan Dato' Dr. Hj. Mohd Fadzilah Kamsah adalah dengan menghormati ilmu dan ahlinya. Ayah beliau selalu berpesan, *"Buku tak boleh dilangkah, bukannya buku agama, buku matematik, buku geografi, apatah lagi buku agama. Kena letak atas meja. Oleh kerana buku pun kamu kena hormat, apatah lagi guru-guru kamu".* Menurut beliau, hal ini penting kerana jika kita kurang ajar pada guru, kita akan merasa sukar untuk mendapat keberkatan daripada ilmu tersebut. Beliau sendiri sering memberi nasihat kepada anak-anak beliau, "*Tolong hormati semua guru, sayang semua guru dan doakan guru. In Sha Allah kamu atas landasan yang betul untuk mencapai kejayaan dari masa ke masa"*.

- Sokongan dan motivasi daripada guru

  Pada masa yang sama, kejayaan Dato' Dr. Hj. Mohd Fadzilah Kamsah juga disumbangkan antaranya oleh sokongan dan motivasi daripada guru-guru beliau yang sentiasa membantu para pelajar mereka untuk menjadi seorang yang berjaya dan bermotivasi tinggi. Contohnya, pada usia sembilan tahun, beliau diajar menulis dengan baik oleh guru beliau, Cikgu Abdul Latif, manakala Cikgu Fadhillah mengajar beliau bercakap sehingga beliau memenangi pertandingan syarahan ketika berada di sekolah rendah. Bermula dari saat itu, beliau mula mengorak langkah untuk lebih aktif menyertai aktiviti-aktiviti lain yang dapat menyerlahkan bakat dan potensi beliau.

*4. Impak Manifestasi al-Falah ke atas "Akal" (Pemikiran) dan "Budi" (Amalan & Tindakan) Golongan Kelas Menenngah Melayu dalam Usaha Menuju Kejayaan*

Pada pendapat Dato' Dr. Hj. Mohd Fadzilah Kamsah, kombinasi orang Melayu dengan budaya Melayu yang bersifat lemah lembut, bersopan-santun dan menganut agama Islam adalah sebuah kombinasi yang sangat hebat sehingga turut diiktiraf pada peringkat antarabangsa. Beliau berkata, *"Ma Sha Allah, What is a combination haa sebab nya bila kita pergi Mekah, Malaysia, bagus. Malaysia bagus. Rakyatnya sopan santun, berbanding orang Indonesia.berbanding orang Brunei pun, Singapura ke".*

Beliau menambah lagi, bahawa hati budi Melayu yang disemai dengan penghayatan agama, disiplin dan dorongan positif secara berkumpulan atau *"support group"* akan menjadi maju, hebat ke hadapan serta ianya bukanlah sesuatu yang mustahil sebenarnya. Oleh itu, hati budi Melayu yang mempunyai penghayatan agama yang baik, berdisiplin tinggi serta hidup dalam persekitaran yang sentiasa berfikiran positif akan sentiasa maju ke hadapan dan seterusnya menjadikan bangsa Melayu ini sebuah bangsa yang berjaya.

## Kesimpulan

Konsep *al-Falah* dalam Islam amat berkait rapat dengan usaha mendapatkan keredhaan Allah SWT yang juga dikenali sebagai *mardhatillah*. Individu Muslim yang berjaya seharusnya memiliki peribadi *al-Falah* sepertimana yang telah digariskan di dalam al-Qur'an sebelum diiktiraf sebagai pencapaian kejayaan yang sebenar. Di samping itu, nilai akal budi Melayu yang sangat tinggi sebenarnya mempengaruhi pembentukan sesebuah identiti individu Muslim. Hal ini kerana, bangsa Melayu merupakan bangsa yang sangat terkenal dengan ketinggian budi bahasa, budi pekerti dan budi bicara sehingga mendapat pengiktirafan pada peringkat antarabangsa. Justeru, penyemaian nilai-nilai Islam seperti pemikiran *al-Falah* dalam akal budi Melayu dapat melahirkan individu Muslim sejati yang turut memberikan sumbangan kepada pembangunan masyarakat Muslim masa kini seperti contoh dan teladan yang ditunjukkan oleh Dato' Dr. Hj. Mohd Fadzilah

Kamsah. Oleh itu, setiap Muslim haruslah mengambil contoh keperibadian Dato' Dr. Hj. Mohd Fadzilah Kamsah sebagai usaha untuk menjadi seorang individu Muslim *al-Falah* yang berjaya di dunia dan di akhirat nanti.

## Penghargaan

Sekalung perhargaan diucapkan kepada Universiti Sains Islam Malaysia dan Universiti Kebangsaan Malaysia di atas penbiayaan kajian ini atas kod USIM/UKM/RCRP/FKP/052005/7117. Ahli penyelidik, Dr Mashitah Sulaiman dan Nurul Ayunni Hamdi merangka, melakukan kajian lapangan, mengumpul bahan literatur dan menganalisis data; sementara ahli penyelidik yang lain Mohd Nazir Ahmad, Suhailiza Md. Hamdani, Marina Munira Abdul Mutalib, Khatijah Othman, Roslizawati Mohd Ramly, Adibah Sulaiman @ Mohamad, Latifah Abdul Latif, Robiatul Adawiyah Mohd @ Amat, Azlina Abdullah, Mimi Hanida Abdul Mutalib dan Rosma Derak terlibat dalam melakukan kajian lapangan, sesi temuramah, mendapatkan bahan kajian literatur dan menganalisis data.

## Rujukan

Al-Qur'an.

Abdul al-Baqi. *Muhammad Fuad. Mu'jam li alfaz al-Quran al-Karim*.

Abdul Halim Ali. 2009. Akal budi dalam sajak-sajak Dharmawijaya. *Jurnal e-Utama.* 2: 69-80.

Abdul Rahman Embong. 2002. *State-led Modernization and the New Middle Class in Malaysia*. UK: Palgrave Macmillan UK.

Abdullah Hassan. 2009. Bahasa Melayu di Persimpangan: Antara Jati Diri dengan Rempuhan Globalisasi. *Jurnal Kemanusiaan.* 16: 59-81.

Abdullah Hussain. 2005. Simpulan Bahasa. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka. Abdul Rashid, M.Z. dan Ho. J.A. 2003. Perceptions of business ethics in multicultural community: A cross-cultural comparison. Journal of Business Ethics, 82(4): 907-917.

Asma' Muhammad al-Ajlan. 1432H. *الفلاح والخسران في القرآن الكريم دراسة موضوعية*. Saudi Arabia: University al-Imam Muhammad bin Saud al-Islamiyyah.

Awang, S., Maris, M. dan Ibrahim, N. 2012. Malays values in intercultural communication. *International Journal of Social Science and Humanity*. 2(3): 201-205.

Azhar M. Simin. 1993. *Sintaksis Wacana "yang" dalam Bahasa Melayu.* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Azlina Abdullah. 2015. *Kepelbagaian, etnisiti dan budaya korporat: Kajian dalam kalangan warga kerja PROTON Holdings, Malaysia.* Tesis Doktor Falsafah, Universiti Kebangsaan Malaysia.

Goddard, C. 2001. Sabar, ikhlas, setia – patient, sincere, loyal? Contrastive semantics of some virtues in Malay and English. *Journal of Pragmatics.* 33(5): 653-681.

Hadijah Rahmat. 2008. Membina minda dan budaya Melayu Baru melalui perekayasaan pendidikan Bangsa. *Jurnal e-Utama*. 1: 8-23.

Hamadah Muhammad Abdul Fatah al-Husaini. 2007. ***لمصاحبة اللغوية وأثرها فى تحديد الدلالة فى القرآن الكريم "دراسة نظرية تطبيقية"***. Tesis Dr. Fal, Universiti al-Azhar, Mesir.

Hamidah Abdul Wahab, Siti Marina Kamil. 2012. Peribahasa cerminan budi bahasa dan budaya bangsa Melayu. *Issues in Language Studies.* 1(1): 34-37.

Harnisa Azrin Hakimi, Siti Norpatin Tukimin, Mohd Nazir Ahmad, Ahmad Nazri Mansor, Mashitah Sulaiman. 2018. Menelusuri Biografi Dato' Dr. Hj. Mohd Fadzilah Kamsah Pakar Motivasi Tersohor Malaysia Melalui Sumber Lisan. *Jurnal Biduanda.* 1-20.

Hashim Hj. Musa, Normahdiah Sheik Said, Rozita Che Rodi dan Siti Sarah Ab Karim. 2012. Hati Budi Melayu: Kajian Keperibadian Sosial Melayu Ke Arah Penjanaan Melayu Gemilang. *GEMA Online™ Journal of Language Studies.* 12(1): 163- 12.

Hasrimi, Moettaqien. 2010. *Analisis Pendapatan Petani Miskin dan Implikasi Kebijakan Pengentasannya di Kecamatan Perbaungan, Kabupaten Serdang Bedagai*. Tesis Master Sains, Universitas Sumatera Utara. Medan.

Hassan Langgulung. 1987. *Asas-asas Pendidikan Islam*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Lim, K.H. 2003. *Budi as the Malay mind: A philosophical study of Malay ways of reasoning and emotion in Peribahasa.* Tesis Dr. Fal, University Hamburg, Hamburg.

Milner, A. 2008. *The Malays*. Chichester: Wiley-Blackwell.

Muada Ojihi. 2004. *Nilai dalam budaya masyarakat Melayu*. t.tpt: t. pnbt.

Mafaz Muhammad Ahmad Abdul Rahman Daud. 2009. *Al-Fawz fi al-Quran al-Karim: Dirasat Mawdu'iyyah*. Tesis Master, Universiti al-Najah al-Wataniyyah bi Nablus, Palestin.

Mashitah Sulaiman. 2016. *Islamic Resurgence and Religiosity Among the Malay Middle and Low Income Classes in Selangor and Kuala Lumpur, 1977-2014*. Tesis PhD., University of Malaya, Kuala Lumpur.

Mohd Nazir Ahmad, Mashitah Sulaiman, Sohaimi Zakaria, Marina Munira Abdul Mutalib, Ahmad Zam Hariro Samsudin. 2016. Documenting Knowledge through Oral History: Islamic Awareness among the Malaysian Malays. *The European Proceedings of Social and Behavioural Sciences*. XVII: 131-145.

Nelson, G. 2002. *Knowledge Management.* Nelson Buchanan & Oostergard. Pte. Ltd.

Nor Sahida Mohamad, Sanep Ahmad. 2013. Pembangunan Menurut Islam. *Prosiding PERKEM VII 2013*, hlm 355-370.

Norhidayu Hamzah, Nor Hanani Syuhadah Zulkipli & Ezad Azraai Jamsari. 2011. Teori Pembangunan Sosial menurut Perspektif Islam. *Prosiding Nadwah Ulama Nusantara (NUN) IV: Ulama Pemacu Transformasi Negara 2011*, hlm 532-535.

Nur Afiqah Wan Mansor Nor Hashimah Jalaluddin. 2016. Makna implisit bahasa kiasan Melayu: Mempertalikan komunikasi, kognisi Dan semantik. *Jurnal Komunikasi (Malaysian Journal of Communication).* 32(1): 189-206.

Rancangan Malaysia Kesepuluh 2011-2015. 2010. Putrajaya: Jabatan Perdana Menteri Putrajaya.

Ramli, R. 2013. Culturally appropriate communication in Malaysia: Budi bahasa as warranty component in Malaysian discourse. *Journal of Multicultural Discourses.* 8(1): 65-78.

Shamsudin Othman, Azhar Md Sabil dan Ghazali Lateh. 2015. Pemikiran akal budi dan sosiobudaya Melayu dalam pendidikan kesusasteraan Melayu. *International Journal of Education and Training (InJet).* 1(2): 1-10.

Shohana Hussin. 2010. Kesejahteraan dan Kedamaian Melalui Pembangunan Modal Insan: Kajian Teks Hidayah al-Salikin.

Taidi Suhaimin. 2009. Pengertian, Kepentingan dan Keyakinan Diri. *Buletin Q*, Risda, Bil 18/2009 Oktober.

Tenas Effendy. 2008. *Kearifan Orang Melayu Berbahasa. Siri Syarahan Raja Ali Haji.* Dewan Bahasa dan Pustaka: Kuala Lumpur.

Tham, S.C. 1971. Tradition, values and society among the Malays. *Review of Southeast Asian Studies*. 4(1):10-20.

Wan Husin, W.N. 2011. Budi-Islam: Its role in the construction of Malay identity in Malaysia. *International Journal of Humanities and Social Science*. 1(12): 132-142.

Wan Mohd. Nor Wan Daud. 1990. Budaya Ilmu Sebagai Asas Pembangunan Tamadun. *Jurnal Pendidikan Islam.* 3(1): 51-67.

Wan Nor Azriyati Wan Abdul Aziz, Noor Rosly Hanif & Kuppusamy a/l Singravello. 2010. *A study on affordable housing within the middle income household in the major cities and towns in Malaysia.* Kuala Lumpur: University of Malaya.

Zaharani Ahmad, Nor Hashimah Jalaluddin, Fazal Mohamed, Harishon Radzi dan Mohd Shabri Yusof. 2011. Pemerkasaan Jati Diri Bahasa Melayu: Isu Penyerapaan Kata Asing (Empowerment and Configuration Malay language Identity: Infiltration of Foreign Vocabularies Issue). *Jurnal Melayu*. 6: 13-27.

Zahir Ahmad. 2005. Pantun Melayu sebagai Manifestasi Sosiobudaya dan Pensejarahan Melayu. *Jurnal Pengajian Melayu*. 16: 241-242.

Zainal Kling. 2010. Islam dan Kebudayaan Alam Melayu. 22 Nov. 2010. http://portalfsss.um.edu.my/portal/uploadFolder/pdf/Islam%20dan%20Kebudayaan%20Alam%20Melayul.pdf.

Zainudin Sharif, Norazmah Mohamad Roslan. 2011. Faktor-Faktor Yang Mempengaruhi Remaja Terlibat Dalam Masalah Sosial Di Sekolah Tunas Bakti, Sungai Lereh, Melaka. *Journal of Education Psychology & Counseling*. 1:115-140.

Zaitul Azma Zainon Hamzah, Ahmad Fuad Mat Hassan. 2011. Bahasa dan pemikiran dalam Peribahasa Melayu. *Journal of Language Studies.* 11(3): 31-51.

Zakaria Stapa, Noranizah Yusuf dan Abdul Fatah Shaharudin. 2012. Islam Asas Pembentukan Jati Diri Bangsa Melayu-Muslim. Universiti Kebangsaan Malaysia: Fakulti Pengajian Islam. *Jurnal Hadhari*. *Special Edition*: 129-141.

Zulkifley Hamid. 2002. *Pepatah-petitih sebagai cerminan minda Melayu Minang. Dalam Satry Yunizary Bakry dan Media Sandra Kasih (pnyt.). Menusuri Jejak Melayu-Minangkabau.* Padang: Yayasan Citra Budaya Indonesia.

Zurakintan Abdul Razak dan Che Ibrahim Salleh. 2015. Pemikiran Melayu tentang ilmu dan adab dalam puisi Melayu tradisional. *International Journal of the Malay world and Civilisation (Iman)*. 3(2): 121-129.

# Isu Vaksin Halal

Mashitoh Yaacob
mash@ukm.edu.my
*Institut Islam Hadhari, Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi, Selangor, MALAYSIA & Pusat Citra Universiti Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi, Selangor, MALAYSIA*

**Abstrak**

Malaysia merancang untuk menjadi pengeluar utama dunia untuk vaksin halal bermula pada tahun 2018 dan sebahagian daripada vaksin yang akan dihasilkan melalui usaha ini adalah vaksin yang berasaskan kepada tumbuhan dan maklumat ini akan diletakkan pada label vaksin tersebut. Namun begitu, industri vaksin halal yang baru ingin bertapak ini berhadapan dengan tiga isu utama yang perlu dikaji sebelum persijilan halal dapat dikeluarkan. Tiga kategori besar isu yang berkaitan dengan vaksin halal ialah etika keagamaan khasnya tiada satu definisi halal yang standard untuk vaksin bagi diguna pakai oleh semua negara Islam, keselamatan pembuatan vaksin khasnya tentang tempoh yang lama untuk menghasilkan vaksin halal, dan isu sosial terutama gerakan oleh kumpulan yang menolak imunisasi yang semakin berleluasa di Malaysia. Kertas ini mengupas ketiga-tiga isu ini melalui kajian terhadap bahan-bahan penulisan yang telah diterbitkan di media massa mahupun penerbitan hasil daripada kajian lepas. Satu analisis tematik tehadap bahan-bahan penerbitan yang dikaji ini mendapati bahawa media massa banyak mengetengahkan tentang penolakan ibu bapa terhadap pemberian vaksin kepada pelajar manakala kajian-kajian lepas banyak membicarakan tentang cabaran dan isu yang berkaitan dengan status halal vaksin yang menjadi kerisauan umat Islam. Ketiadaan satu definisi halal yang standard antara negara Islam tentang vaksin yang boleh disahkan halal menyebabkan rasa tidak yakin yang menebal dalam kalangan orang Islam. Di sesetengah negara keperluan halal dalam penghasilan vaksin hanya meliputi larangan porcine (bahan penstabil dalam vaksin yang dibuat daripada babi) dan bahan yang berasaskan alkohol sedangkan di sesetengah negara lain keperluan halal dalam penghasilan vaksin turut meliputi peralatan pembuatan, bahan mentah dan proses. Sememangnya belum wujud vaksin yang telah mendapat persijilan halal oleh pihak berwajib seperti JAKIM di Malaysia dan di tempat-tempat lain di dunia. Maka satu kajian awal seperti ini adalah tepat pada masanya.

Kata kunci: Isu vaksin halal; Vaksin halal; Standard halal vaksin; Persijilan halal vaksin

© 2018 Diterbitkan oleh HADHARI-UKM.

## Pengenalan

Malaysia merancang untuk menjadi pengeluar utama dunia untuk vaksin halal bermula pada tahun 2018 dan sebahagian daripada vaksin yang akan dihasilkan melalui usaha ini adalah vaksin yang dihasilkan berasaskan kepada tumbuhan dan maklumat ini akan diletakkan pada label vaksin tersebut (*State of the Global Islamic Economy Report*, 2015/2016). Namun begitu, industri vaksin halal yang baru ingin bertapak ini, menurut Ahmad Badri Abdullah (2017), berhadapan dengan tiga isu utama yang perlu dikaji sebelum persijilan halal dapat dikeluarkan. Tiga kategori besar isu yang berkaitan dengan vaksin halal ini ialah:

a) Isu etika-keagamaan, iaitu ketiadaan satu definisi halal yang standard untuk vaksin bagi diguna pakai oleh semua negara Islam yang menyebabkan perbezaan tahap penerimaan di negara yang

berbeza seperti di sesetengah negara keperluan halal dalam penghasilan vaksin hanya meliputi larangan *porcine* (bahan penstabil dalam vaksin yang dibuat daripada babi) dan bahan yang berasaskan alkohol sedangkan di sesetengah negara lain keperluan halal dalam penghasilan vaksin turut meliputi peralatan pembuatan, bahan mentah dan proses;

b) Isu keselamatan dan pembuatan vaksin, iaitu tempoh yang lama bagi menghasilkan vaksin halal (sembilan hingga 11 tahun) daripada penghasilan dalam skala yang kecil di makmal sehinggalah kepada penghasilan pada skala yang besar kerana semua proses ini tertakluk kepada keperluan perundangan yang ketat seperti prasarana yang patuh syariah termasuk logistik kerana vaksin halal perlu diangkut secara berasingan daripada barangan yang tidak halal yang boleh meningkatkan lagi kos sehingga melebihi RM3.3 bilion di samping kekurangan pakar terlatih yang mampu mengaudit proses pembuatan vaksin halal; dan

c) Isu sosial, terutama gerakan oleh kumpulan yang menolak imunisasi yang semakin berleluasa di Malaysia, iaitu peningkatan trend dalam kalangan ahli masyarakat di Malaysia terutamanya orang Islam (ibu bapa, pesakit dan mereka yang akan menunaikan haji atau umrah) menolak untuk menerima vaksin di samping timbulnya gerakan anti-vaksin global dan adanya akses mudah kepada maklumat yang tidak ditapis mempengaruhi pandangan orang ramai tentang status halal vaksin.

Proses persijilan halal vaksin yang memakan masa yang panjang boleh memberi kesan kepada pemasaran dan penjualan vaksin halal iaitu melambatkan peningkatan pasaran vaksin halal dan tidak menggalakkan peneraju industri pembuatan vaksin daripada memasuki industri vaksin halal global. Di samping itu, peningkatan trend anti vaksin dalam kalangan ahli masyarakat di Malaysia jika tidak diambil perhatian akan melemahkan peningkatan pasaran vaksin halal kerana gerakan anti vaksin ini bukan sahaja tidak yakin terhadap status halal vaksin tetapi juga menolak amalan pemberian vaksin sebagai salah satu prosedur penjagaan kesihatan yang sah.

Laporan oleh HDC berjudul *"Global Market Potential for Halal Vaccines 2014"* (Tabassum Khan, 2014) menyatakan Malaysia sedang mengambil pelbagai inisiatif untuk membangunkan satu definisi yang standard untuk vaksin halal bagi memenuhi tuntutan pasaran global. Oleh itu, kertas ini melakukan kupasan awal terhadap ketiga-tiga kategori isu ini bagi merintis jalan untuk kajian yang berkaitan ke arah menghasilkan indikator atau petunjuk sosial untuk persijilan vaksin halal bagi membantu proses persijilan halal vaksin kerana hasil kupasan ini boleh menyumbang kepada pembentukan kriteria persijilan vaksin halal dan boleh menyumbang kepada definisi yang standard untuk vaksin halal.

## Kaedah Kajian

Kupasan terhadap isu etika-keagamaan, isu keselamatan dan pembuatan vaksin dan isu sosial ini dilakukan melalui kajian terhadap bahan-bahan penulisan yang telah diterbitkan di media massa mahupun penerbitan hasil daripada kajian lepas. Seterusnya, satu analisis tematik dilakukan tehadap bahan-bahan penerbitan yang dikaji ini.

## Dapatan Kajian dan Perbincangan

Pengarang-pengarang yang menulis tentang vaksin halal seperti Ahmad Badri Abdullah (2017), Mohd Saifuddeen Shaikh Mohd Salleh (2016) dan Wan Taib WR et al (2017) banyak menyentuh tentang cabaran dan isu yang berkaitan dengan vaksin halal seperti isu etika-keagamaan, keselamatan dan pembuatan vaksin halal dan isu sosial. Penolakan terhadap pemberian vaksin kepada pelajar oleh ibu bapa menjadi tajuk-tajuk utama akhbar-akhbar tempatan walaupun Jawatankuasa Fatwa jelas mengesahkan tahap halal vaksin yang berkaitan (*Kosmo*, 2016a & 2016b).

Tokoh-tokoh ilmuwan Islam dan Perubatan juga turut memberikan pandangan dalam akhbar-akhbar tempatan bagi menggalakkan pengambilan vaksin yang berkaitan seperti Prof. Dr. Hashim Kamali dari Institut Kajian Tinggi Islam Antarabangsa Malaysia (IAIS), Dr. Shaikh Mohd Saifuddeen Shaikh Mohd Salleh dari Institut Kefahaman Islam (IKIM) dan Dr. Faridah Abu Bakar serta Datuk Dr. Noor Hisham Abdullah dari Kementerian Kesihatan Malaysia (KKM) (*Utusan Malaysia*, 2016; *Harian Metro*, 2016).

Shaikh Mohd Saifuddeen Shaikh Mohd Salleh (2016) menggariskan beberapa faktor penyebab kepada penolakan pemberian vaksin ini iaitu isu selamat atau tidak, status halal vaksin, pilihan kepada imunisasi semulajadi, dan kapasiti imun yang melebihi had. Artikel oleh Wakefield et al (1998) dalam jurnal *The Lancet* yang melaporkan bahawa hasil penyelidikannya mendapati bahawa autisme berkait rapat dengan kombinasi vaksin measles-mumps-rubella (MMR) mencetuskan kerisauan masyarakat tentang kesan sampingan daripada pengambilan vaksin. Walaupun artikel itu telah ditarik balik oleh jurnal *The Lancet* pada tahun 2010 kerana terbukti data kajian telah dipalsukan dan Kementerian Kesihatan Malaysia juga telah memberikan jaminan bahawa vaksin yang diberikan tiada bahan yang merbahaya tetapi nampaknya ia masih lagi menjadi punca kerisauan masyarakat termasuk di Malaysia. Kajian Wan Taib WR et al (2017) mendapati bahawa halangan utama dalam program imunisasi ialah salah faham masyarakat kerana banyaknya maklumat tidak tepat yang diterima oleh mereka melalui media yang tidak bersempadan.

Dari segi status halal vaksin, kerisauan umat Islam sememangnya tidak dapat dibendung. Ketiadaan satu definisi halal yang standard antara negara Islam tentang vaksin yang boleh disahkan

halal menyebabkan rasa tidak yakin yang menebal dalam kalangan orang Islam. Di sesetengah negara keperluan halal dalam penghasilan vaksin hanya meliputi larangan *porcine* (bahan penstabil dalam vaksin yang dibuat daripada babi) dan bahan yang berasaskan alkohol sedangkan di sesetengah negara lain keperluan halal dalam penghasilan vaksin turut meliputi peralatan pembuatan, bahan mentah dan proses (Ahmad Badri Abdullah, 2017).

Sememangnya belum wujud vaksin yang telah mendapat persijilan halal oleh pihak berwajib seperti Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM) di Malaysia dan di tempat-tempat lain di dunia. Justeru itu, menghasilkan vaksin halal menjadi satu tanggungjawab dan fardhu kifayah kepada syarikat farmasutikal di negara Islam termasuk Malaysia untuk menghasilkan vaksin halal (Shaikh Mohd Saifuddeen Shaikh Mohd Salleh, 2016).

*State of the Global Islamic Economy Report* (2015/2016) melaporkan bahawa Malaysia diletakkan pada ranking yang ketiga dari segi memberikan kesedaran kepada masyarakat tentang farmaseutikal dan kosmetik halal. Malaysia merupakan negara pertama yang menghasilkan garis panduan halal untuk barangan farmaseutikal dan kosmetik tetapi bukanlah pengeksport utama barangan ini kepada negara-negara Organization of Islamic Cooperation (OIC).
Namun begitu, banyak aspek persediaan penghasilan vaksin halal yang masih belum diteliti oleh pengkaji-pengkaji lepas termasuklah tentang kajian terperinci terhadap indikator atau petunjuk sosial untuk persijilan vaksin halal. Indikator sosial yang dimaksudkan ialah pengukuran-pengukuran yang menghuraikan trend dan keadaan sosial yang memberi impak kepada kesejahteraan masyarakat.

Dapatan daripada kupasan isu ini memerlukan satu penyelidikan tentang indikator sosial ini dilakukan. Indikator sosial yang dimaksudkan adalah pengukuran terhadap tahap kesedaran, sikap, penerimaan dan harapan/jangkaan orang Islam terhadap vaksin. Penyelidikan yang memfokuskan kepada pembinaan indikator sosial ini penting untuk persijilan halal khasnya dari segi sumbangannya kepada proses dan prosedur pemberian persijilan halal vaksin oleh pihak berwajib seperti JAKIM di Malaysia.

Justeru itu, kumpulan penyelidik Muslim juga mempunyai tanggungjawab fardhu kifayah dalam menjalankan penyelidikan khasnya dalam akhirnya menyumbang kepada penghasilan proses dan prosedur pemberian sijil halal vaksin oleh JAKIM.

## Kesimpulan

Analisis tematik tehadap bahan-bahan penerbitan yang dikaji ini mendapati bahawa media massa banyak mengetengahkan tentang penolakan ibu bapa terhadap pemberian vaksin kepada pelajar manakala kajian-kajian lepas banyak membicarakan tentang cabaran dan isu yang berkaitan dengan status halal vaksin yang menjadi kerisauan umat Islam. Ketiadaan satu definisi halal yang

standard antara negara Islam tentang vaksin yang boleh disahkan halal menyebabkan rasa tidak yakin yang menebal dalam kalangan orang Islam. Di sesetengah negara keperluan halal dalam penghasilan vaksin hanya meliputi larangan *porcine* (bahan penstabil dalam vaksin yang dibuat daripada babi) dan bahan yang berasaskan alkohol sedangkan di sesetengah negara lain keperluan halal dalam penghasilan vaksin turut meliputi peralatan pembuatan, bahan mentah dan proses. Sememangnya belum wujud vaksin yang telah mendapat persijilan halal oleh pihak berwajib seperti JAKIM di Malaysia dan di tempat-tempat lain di dunia.

## Penghargaan

Dana Cabaran Perdana (DCP-2017-010/3): Indikator Sosial untuk Persijilan Vaksin Halal

## Rujukan

Ahmad Badri Abdullah. 2014. Halal Vaccine and the Ethical Dimension of Vaccination Programmes. *Islam and Civilisational Renewal*, 5(3): 450-453, url: http://www.iais.org.my/icr/index.php/icr/article/view/437/406

Ahmad Badri Abdullah. 2017. Challenges facing halal vaccine industry. *New Straits Times*. 21 April, 2017, url: https://www.nst.com.my/opinion/columnist/2017/04/232513/challenges-facing-halal-vaccine-industry

*Harian Metro*. 2016. Kempen Mega Ambil Vaksin. 1 Julai 2016.

*Kosmo*. 2016a. Jawatankuasa Fatwa Sahkan Vaksin Halal. 12 Julai 2016.

*Kosmo*. 2016b. Jawatankuasa Fatwa Terengganu Putuskan Suntikan Vaksin Halal, Perlu Diambil. 5 Julai 2016.

Shaikh Mohd Salleh. 2016. Vaccination: Personal Choice vs Public Interest. http://www.iais.org.my/e/attach/2016/28JUL2016_vaccination/Dr.%20Shaikh%20Saifuddeen%20Vaccination%20presentation.pdf

*State of the Global Islamic Economy Report.* Pharmaceutical and Cosmetics Sector. 2015/2016. Dubai: Thomson Reuters.

Tabassum Khan. 2014. Global Market Potential for Halal Vaccines. URL: http://slideplayer.com/slide/4308448/

*Utusan Malaysia*. 2016. Islam Fleksibel Elemen Tidak Halal dalam Vaksin. 30 Julai 2016.

Wakefield, A.J., Murch, S.H., Anthony, A., Linnell, J., Casson, D.M., Malik, M., Berelowitz, M., Dhillon, A.P., Thomson, M.A., Harvey, P., Valentine, A, Davies, S.E., Walker-Smith, J.A. 1998. Ileal-lymphoid-nodular hyperplasia, non-specific colitics, and pervasive developmental disorder in children. *The Lancet*, 351: 637-641.

Wan Taib WR, Yusoff NAM, Tengku MA, Aryati A. 2017. Issues in Vaccine Hesitancy in Malaysia: A Countering Approach. *Journal of Biomedical and Clinical Science,* 2(1): 42-46.

# Malu Dan Akhlak Dalam Akal Budi Melayu

Zarina Muhammad*, Ratna Roshida Ab Razak & Akmaliza Abdullah
*Pengarang perhubungan: zbm@upm.edu.my
*Jabatan Pengajian Kenegaraan dan Ketamadunan, Fakulti Ekologi Manusia, 43400 UPM Serdang, Selangor, MALAYSIA*

**Abstrak**

Sifat Malu membawa dua makna iaitu samada baik (positif) atau pun buruk (negatif). Sisi negatif sifat malu sering dianggap sebagai antara faktor penyebab masyarakat khususnya Melayu bersikap pasif, pendiam, rendah diri, tidak asertif dan tiada keberanian diri sehingga potensi seseorang yang dikategorikan sebagai pemalu gagal digilap dan diperkembangkan secara optimum. Manakala sifat malu yang baik (positif) adalah berkaitan dengan tingkahlaku yang bersopan sehinggalah membawa kepada memelihara martabat kemanusiaan dan kehormatan bangsa. Sifat malu inilah yang selalunya menghalang orang yang mempunyai akal daripada melakukan kejahatan dan mendorongnya untuk bersifat dengan sifat-sifat yang baik. Justeru itu makalah ini akan mengesan dan menghuraikan kedudukan malu sebagai salah satu daripada elemen penting akhlak dalam akal budi Melayu serta peranan sifat malu dalam masyarakat Melayu sebagai mekanisme pembendung diri dari melakukan tingkahlaku yang tidak baik. Penelitian terhadap beberapa karya dan literatur akan digunakan sebagai kaedah kajian.

Kata kunci: Malu; Akhlak; Akal Budi; Melayu

© 2018 Diterbitkan oleh HADHARI-UKM.

## Pengenalan

Malu adalah sifat yang dijunjung tinggi dalam kalangan masyarakat Melayu kerana nilai positifnya dan manfaatnya yang besar bagi kehidupan di dunia mahupun di akhirat. Ianya telah lama sebati dalam diri dan kehidupan masyarakat Melayu. Lantaran itu sifat yang menjelmakan rasa malu yang mendalam dalam diri ini telah diangkat sebagai satu daripada 26 asas kekuatan peribadi dan sifat keperibadian sosial orang Melayu. Penghayatan sifat ini dalam diri merupakan penyumbang kepada pembentukan nilai etika, moral dan akhlak seseorang (Hashim Musa 2008; 2012).

Dalam tunjuk ajar Melayu yang mengandungi nilai-nilai luhur Islam serta budaya dan norma-norma sosial setempat yang sesuai dengan Islam, masyarakat Melayu disuruh untuk malu berbuat keburukan serta kejahatan dan dilarang serta pantang malu dalam hal-hal yang baik (Tenas Effendy 2004). Hal ini jelas dalam ungkapan "apa tanda Melayu jati, malu berbuat yang tidak terpuji" serta perumpamaan "Malu bertanya sesat jalan, malu berkayuh perahu hanyut". Apa yang tersirat disebalik tunjuk ajar ini adalah galakan agar masyarakat memiliki sifat mulia dan terpuji yang sebahagiannya diasaskan oleh sifat malu. Maka tidak salah jika dikatakan bahawa sifat malu yang dijunjung tinggi dalam masyarakat Melayu menggagaskan konsep yang lebih besar iaitu konsep kesedaran berakhlak dan bertingkah laku mulia.

## Konsep Malu dan Konsep Akhlak

Malu dalam kosa kata Melayu merujuk kepada berasa aib, hina, rendah diri kerana membuat sesuatu yg salah atau yg tidak sopan; perasaan aib, hina, rendah diri; menaruh hormat akan, berasa segan, agak takut (Dewan Bahasa). Dari sudut pandang Bahasa Arab terdapat beberapa perkataan yang merujuk kepada malu iaitu *ḥayā'*, *khajal* dan *dahasha. Kitāb al-Ta`rifāt* al-Jurjani (1995) mentakrifkan *al-ḥaya'* sebagai menahan diri dari sesuatu dan meninggalkannya dalam keadaan berjaga-jaga supaya tidak tercela. *Al-ḥaya'* yakni malu ada dua jenis iaitu malu psikologi atau kejiwaan, ia merupakan apa yang telah diciptakan oleh Allah dalam setiap jiwa, contohnya malu untuk membuka aurat, malu melakukan perkara mungkar di antara manusia. Dan juga malu iman iaitu malu yang menghalang seorang mukmin itu akan dirinya dari melakukan perkara maksiat kerana takut kepada Allah Taala. ***Khajal* pula adalah malu yang mengurangi malu (*al-ḥaya'*) dan terjadi dari sudut yang negatif (Ibn Manzur). Manakala** *dahasha* kekeliruan, kebingungan tidak nampak haluan diri yang betul akibat dari rasa malu aib atau takut (Lane Lexicon).

Takrifan-takrifan di atas menunjukkan malu bukan sahaja sebagai satu aspek kejiwaan yang menatijahkan sifat mulia bagi menjaga kehormatan diri dengan membendung jiwa kerana takut melakukan perbuatan keji. Namun ia juga mencakupi aspek yang lebih luas dan kompleks. Dalam *Bustan al-`Arifin* disebut malu merupakan antara asas Islam dalam menunjuk ajar garis-garis besar dalam ilmu feqah dan segala jenis ilmu yang bermanfaat yang tidak ternilai harganya terutama bagi mereka yang berjalan menuju ke arah *ma`rifatullah* yang sebenar (An-Nawawi 2009). Ini adalah malu pada peringkat *ahwal* (keadaan-keadaan) sebelum sampai kepada *maqamat* (tahap-tahap) yang dituntut dalam menempuh jalan sufi untuk meningkatkan darjat manusia dan menjadi semakin dekat dan bertaqwa kepada Allah (Al-Qusyairi 2004). Malu mempunyai kelebihan sebagai perisai dan penjaga bagi jiwa, pemikiran juga tingkahlaku manusia sepertimana sabda Rasulullah SAW yang diriwayatkan daripada Abu Mas`ud al-Badri Uqbah bin Amru *Raḍiyallahu `anhu*: "Apabila engkau sudah tidak malu lagi, maka buatlah apa yang engkau sukai"(*Rawāhu al-Bukhari fi al-anbiya' wa fi al-adab*).

Maka malu dalam konteks di atas ada beberapa jenis iaitu yang pertama, malu kerana melakukan perlanggaran (tidak ikut perintah) seperti malunya Adam ketika berada di hadapan Allah setelah melanggar perintahNya. Kedua, malu kerana kekurangan yang dimiliki seperti malunya malaikat kerana masih merasa kekurangan dalam menyembah Allah SWT. Ketiga, malu kerana menyaksikan kebesaran Allah seperti malunya Israfi a.s yang menutup tubuhnya dengan sayapnya kerana malu pada Allah. Keempat, malu kerana ketinggian budi seperti malunya Rasulullah SAW untuk menyuruh pergi tetamu baginda yang asyik memanjangkan percakapan. Kelima, malu kerana segan seperti malunya Ali bin Abi Talib ketika meminta miqdad bin al-Aswad untuk bertanya kepada Rasulullah tentang darah haid Fatimah r.a. Keenam, malu mengungkap perkara yang dianggap terlalu remeh seperti malunya nabi Musa a.s ketika mahu meminta sesuatu dari dunia daripada Allah SWT (Al-Qusyairi 2004).

Manakala dalam konteks kejiwaan atau psikologi Melayu, Mohamed Mansur Abdullah (1993) mengisyaratkan bahawa dalam konsep malu juga segan terkandung satu sistem nilai dan kepercayaan sebuah masyarakat. Justeru itu beliau telah membahagikan malu kepada beberapa subkonsep malu iaitu pertama, rasa malu. Rasa malu merupakan perasaan rendah diri atau berasa segan silu terhadap kekurangan yang ada pada diri sendiri apabila dibandingkan dengan orang lain Kedua, diberi malu di mana ia merupakan perbuatan yang keji, hina dan jijik yang dilemparkan kepada orang lain sehingga orang yang menerimanya berasa hina dan rendah diri. Ia boleh berlaku dalam bentuk kata-kata yang kesat, sindiran, kutukan ataupun ancaman. Ketiga, mendapat malu iaitu di mana apabila sesorang individu dimalukan ataupun air mukanya telah dijatuhkan di khalayak ramai sehingga dia berasa begitu hina dan aib. Keempat, memalukan. Ia merupakan suatu tindakan, perbuatan, tingkahlaku ataupun sikap yang ditunjukkan oleh seseorang individu yang sungguh menjijikkan dan dianggap keji serta sumbang dari kaca mata umum.

Akhlak berasal dari kosa kata Bahasa Arab dan merupakan kata *jama`* daripada perkataan *khuluq* iaitu frasa yang menerangkan keadaaan tetap bagi jiwa yang terbit darinya perbuatan-perbuatan dengan mudah dan senang tanpa memerlukan kepada pemikiran dan pertimbangan (**Al-Jurjani 1995). Dari sudut** pengertian **Bahasa Melayu,** akhlak adalah kelakuan, tingkah laku, budi pekerti, moral dan tabiat (Kamus Dewan). Namun begitu terdapat beberapa tokoh yang didapati menggunakan istilah yang berbeza iaitu istilah perangai bagi menyampaikan maksud yang sama dengan istilah akhlak. Mereka adalah tokoh pujangga abad ke 19, Raja Ali Haji (1809-1872), ahli fikir dan ahli bahasa Zainal Abidin Ahmad (Zaaba)(1895-1973) serta ulama nusantara yang terkenal Syeikh Ahmad al-Fatani (1856-1908).

Raja Ali Haji dalam karya-karya beliau menggunakan kosa kata perangai dan kelakuan dalam konteks yang berbeza di mana perangai beliau rujuk sebagai aspek dalaman yang ada dalam diri manusia manakala kelakuan pula adalah aspek luaran yang didorong oleh perangai sedia terbina dalam diri seseorang. Justeru itu beliau menisbahkan perangai kepada dua dimensi yang bertentangan iaitu perangai baik dan perangai jahat atau perangai cela juga perangai mulia dan perangai sia-sia (Akmaliza 2017). Zaaba pula dalam karyanya *Perangai Bergantung pada Diri Sendiri* (2009)merujuk perangai yang bergantung pada diri sendiri sebagai satu daripada sifat perangai mulia iaitu *makarim al-akhlak* dan ia terbit serta bangkit dalam tiap-tiap diri manakala perangai bergantung pada orang lain menurut beliau merupakan satu daripada perangai yang buruk . Syeikh Ahmad al-Fatani dalam *Kitab `Unwan al-Falah wa `nfuwan al-Shalah* pula didapati dalam memberi gambaran akhlak kemasyarakatan Melayu telah menurunkan nasihat meminta orang (Melayu Islam) yang berakal supaya menghabiskan kehidupan yang pendek di dunia ini di dalam perangai yang elok dan kebajikan (Hj. Wan Mohd Shaghir 2015)

Nilai warisan tradisional masyarakat Melayu meletakkan orang yang mempunyai nilai akhlak yang tinggi pada tahap yang tersendiri dan dipandang mulia oleh masyarakat dan dirujuk sebagai orang yang budiman. Mereka yang dianggap budiman adalah mereka yang berperilaku

dengan tiga sifat utama berikut iaitu Budi pekerti dan adab sopan yang mulia; Budi Bahasa dan budi bicara yang mulia dan Akal budi dan hati budi yang tinggi. Budi pekerti dan adab sopan yang mulia merujuk kepada tingkah laku, keperibadian, fiil perangai dan tindak tanduk yang baik,, sopan santun, sesuai wajar, pemurah, penyayang dan penuh menyumbang dan bermanfaat kepada masyarakat dan komunitinya. Budi Bahasa dan budi bicara yang mulia merujuk kepada pertuturan yang manis, sopan, positif, bijaksana, bernas dan penuh pengajaran serta sumbangan kepada khalayak dan pendengarnya. Akal budi dan hati budi yang tinggi merujuk kepada akal fikiran dan hati qalbu yang sarat dengan ilmu, kebijaksanaan, ketenangan, kewarasan, kemuliaan, kebaktian dan kebaikan (Hashim Musa 2008). Justeru itu apabila malu merupakan sebahagian daripada akhlak maka malu juga seharusnya menjadi sebahagian dari sifat orang budiman.

Jelas sekali bahawa terdapat perkaitan yang rapat di antara konsep malu dan konsep akhlak dalam Islam dan akal budi serta hati budi Melayu. Perkaitan asas yang dapat dikesan di antara konsep malu dan konsep akhlak dalam perbincangan di atas adalah keduanya melibatkan unsur dalaman dan kejiwaan diri manusia yang memancarkan tingkahlaku mengikut acuan dan kecenderungan jiwanya. Maka malu merupakan sebahagian daripada akhlak malah ia juga dianggap kerangka penting pembinaan akhlak mulia. Akhlak merupakan inti ajaran Islam. Atas dasar itulah baginda Rasulullah SAW diutuskan untuk menyempurnakan kemuliaan akhlak. Manusia sebagai makhluk yang diciptakan oleh al-Khalik yakni Allah SWT sewajarnya berakhlak sesuai dengan fitrahnya sebagai sebaik-baik kejadian iaitu fitrah cenderung kepada kebaikan (Akmaliza 2017). sifat malu haruslah terbit sebagai sesuatu yang semulajadi dan sentiasa harus disuburkan dalam diri bagi menjadikan ia sebagai sifat asas peribadi yang kekal.

## Malu, Akal, Ilmu, Hati (*Qalb*), Agama, Adab, Bahasa dan Jahat dalam Kerangka Akhlak Melayu

Penzahiran akhlak yang mulia tidak hanya bergantung pada wujudnya malu dalam jiwa semata-mata namun ia turut berkait rapat dan bersepadu dengan konsep-konsep penting lain seperti akal, ilmu, hati (qalb), agama, adab dan bahasa dan jahat. Perkaitan dan jalinan antara konsep-konsep ini jelas tergambar dalam kiasan, pantun, hikayat, cerita serta karya-karya ilmuan dan cendekiawan Melayu. Semua konsep ini merupakan kerangka dalam pembinaan akhlak mulia serta sasaran utama yang perlu dipupuk, dididik dan ada yang perlu dihindari sehingga terzahir dalam diri manusia budi pekerti yang baik.

Akal bermaksud sesuatu yang menahan atau mencegah empunyanya daripada meninggalkan jalan yang lurus, mengupayakan manusia membezakan di antara baik dan buruk juga membezakan di antara kategori-kategori dasar kewujudan iaitu iaitu wajib, mustahil dan harus (Mohd Zaidi 2016; 2018) Justeru itu manusia yang berakhlak buruk disifatkan sebagai manusia tidak berakal. Menurut Raja Ali Haji (1996), akal atau lebih masyhur disebut orang Melayu sebagai budi merupakan unsur yang memuliakan diri manusia sekiranya ia tetap berada pada

manusia. Akal pada beliau berfungsi menegah orang yang memilikinya daripada berpaling dari jalan yang betul dan tiada ia mahu pada jalan yang tidak betul. Menurut beliau lagi (2005), akal tidak berada pada badan orang yang mempunyai sifat-sifat yang hina dan kotor atau dengan kata lain berakhlak buruk. Apabila keluar akal dari badan seseorang maka malu juga akan hilang dan turut keluar dari badan seseorang.

Akal juga berfungsi sebagai tempat bertapak bagi ilmu malah kandungan aqal itu sesungguhnya ilmunya. Dalam konteks ini akal turut membawa makna ilmu. Kualiti ilmu seseorang itulah yang akan menentukan sikap, perangai, kelakuan dan akhlaknya (Zaidi 2016). Akal juga bersabit dengan hati (*qalb*) sebagai unsur hakikat diri (Al-Attas 1977). Hati diumpamakan sebagai kerajaan di dalam tubuh. Raja Ali Haji (1996) turut mengumpamakan akal itu sebagai tabiat perangai yang disediakan dengan dia memperdapat akan pengetahuan (ilmu) yang sukar-sukar seolah-olah ia cahaya yang terang di dalam hati tempatnya dan memancar cahayanya naik kepada otak dengan dia boleh membezakan benar dengan salah, baik dengan jahat maka mulialah orang yang dikurniai Allah Ta`ala akal itu barangsiapa tiada dikurniakan akal, hinalah orang itu di dunia dan diakhirat.

Beliau turut menambah bahawa tanda orang yang berakal adalah apabila ada padanya tiga perkara yakni ilmu dan akal dan malu. Walaupun manusia berkongsi nafsu kebinatangan dengan binatang iaitu makan, minum, tidur dan jimak namun tiga perkara di atas tiada pada binatang. Justeru itu bagi manusia apabila tiada yang tiga perkara itu yakni ilmu dan akal dan malu maka iaitu samalah manusia tersebut dengan binatang adanya. Begitulah juga keadaan orang yang sudah dicukur malunya yakni tiada menaruh malu lagi dalam dirinya bersifat jahat, melakukan pekerjaan jahat, fasiq dan zalim serta mengganggu dan mengusik hak orang atau harta benda orang maka ringanlah ia kepada mata orang baik-baik dan adalah orang yang berakal memandang dia seperti memandang binatang yang jahat-jahat yang buas-buas seperti harimau dan babi dan ular. Hilang malu dan berkelakuan seumpama haiwan dan binatang ini menghilangkan kebangsawanan dan mengundang kemurkaan Allah.

Selain akal, agama juga membekalkan ilmu bagi mengupayakan manusia membezakan di antara baik dan buruk . Agama dengan makna dasar istilah bahasa Arab *din* mengandungi pelbagai maksud yang antaranya adalah bawaan kecenderungan yang sedia ada pada diri manusia atau kebiasaan yang menjadi adat resam (Al-Attas 1977). Hamka (1997) merumuskan kesan agama kepada akal dan adat menimbulkan tiga sifat yang sangat besar pengaruhnya bagi kemajuan suatu bangsa dan tunjang kemuliaan masyarakat iaitu perasaan malu mendekati suatu pekerjaan yang tercela amanah serta benar dan lurus. Beliau menambah bahawa malu ditaklifkan iaitu diperintahkan kepada orang yang berakal dan orang yang baligh (sampai umur) kerana dia telah ada malu.

Adab juga mengandungi erti ilmu dengan kata lain adab adalah ilmu bersumberkan hikmah, adab menyatakan tujuan menuntut ilmu, adab juga amalan luaran dan dalaman diri yang timbul dari pelbagai nilai dan budi pekerti akhlakiah serta adab bersumberkan kebenaran berasaskan wahyu dan diajarkan oleh nabi (Al-Attas 2007). Adab dalam konteks Melayu adalah yang digerakkan oleh orang yang cerdik dan elok, barang yang dikerjakannya yang berbetulan dengan syarak dan adat yang indah kepada orang yang berakal dan orang yang mempunyai mata hati yakni orang yang dermawan. Disebut di dalam *kitab Ghurar al-Mabani wa durr al-ma'ani "husn al-adab yasturu umniyyatu qubuh al-nasab",* yakni elok adab budi bahasa seseorang itu menutup angan-angan orang akan keji bangsanya bukannya orang itu tidak berbangsa. Kelebihan manusia itu dengan akalnya dan baik adab budi bahasanya bukannya dengan asalnya dan bangsanya yakni jikalau anak raja sekalipun jika tiada beradab dan bermalu bersopan dan tiada berbahasa seperti bongkak pongah tutur katanya bangsat sombongnya takbur membesar diri tingkah kelakuannya jika raja besar sekalipun tiada kelebihannya kehinaan barangsiapa jahat adabnya sia-sialah (Raja Ali Haji 1996).

Jahat merupakan akhlak buruk yang perlu dihindari, datang dalam pelbagai macam iaitu jahat perkataan, jahat i`tikad, jahat niat, jahat kelakuan, jahat perbuatan, jahat perjalanan, jahat rupa, jahat penyakit dan jahat mati iaitu *su'ul khatimah* (Raja Ali Haji 1996). Zaaba (2009) meringkaskan bahawa terdapat tiga tingkat-tingkat kejahatan yang dilarang iaitu *al-faḥsha'*, *al-Munkar* dan *al-Baghy*. Ketiga-tiga ini meliputi segala rupa kejahatan yang berbagai-bagai yang manusia boleh terjatuh ke dalamnya menurut keadaan hati masing-masing dan kecenderungan tabiatnya. Maka kelakuan dan kelakuan jahat yang tidak bermalu terletak pada tingkat pertama daripada kejahatan yang dilarang iaitu *al-faḥsha'*. *Al-faḥsha'* membawa makna perbuatan-perbuatan yang buruk, cemar, tak bermalu, terlampau busuk, jelak, lucah, lacur dan kotor, kelakuan tak patut yang amat dahsyat dan memberi malu, dosa atau kesalahan besar yang sangat buruk dan perkara jijik yang sangat dibenci. Terhad mudarat tingkat kejahatan ini pada diri orang yang berbuat itu sahaja.

Sesungguhnya dengan ilmu yang benarlah maka seseorang itu dikawal oleh akalnya dan rasa malunya daripada perlanggaran batas, keterjerumusan dalam kesesatan, kejahatan serta keluar dari batas kemanusiaan sepanjang perjalanan hidupnya di dunia ini seperti perumpamaan Zaaba (2009) bahawa kebaikan digandingkan dengan panduan ilmu dan penggunaan aqal manakala kejahatan pula sebaliknya. Pendidikan akhlak dalam masyarakat Melayu turut dihubungkan dengan unsur-unsur alam yang berada disekeliling masyarakat seperti binatang yang sinonim dengan sifat negatif supaya terbit rasa malu dalam diri manusia untuk melakukan tingkahlaku tidak elok apabila diumpamakan diri tersebut dengan perkara yang tidak elok (Akmaliza 2017).

**Kedudukan Malu dalam Masyarakat Melayu**

i. Malu sebagai mekanisme pembendung diri dari melakukan tingkahlaku yang tidak baik

Ini merupakan kedudukan malu yang utama dalam masyarakat Melayu. Hal ini telah dijelaskan dalam hubungan yang erat antara konsep-konsep penting yang dihubungkan dengan akhlak di atas. Justeru itu malu berkedudukan sebagai nilai dan sifat yang mempunyai kaitan dengan pembentukan akhlak dan tingkahlaku yang baik. Akhlak dan tingkahlaku yang baik ialah yang berpaksikan kepada kepada keimanan dan ketauhidan yang mutlak. Justeru jelaslah bahawa akhlak mulia adalah rantaian keimanan. Sebagai contoh malu berbuat jahat, malu melakukan kesalahan adalah salah satu akhlak yang bermatlamatkan takwa.

Sesuai dengan kedudukan malu yang diletak pada taraf yang tinggi dalam Islam iaitu merupakan sebahagian daripada iman maka engan mata kasar tahap keimanan seseorang individu boleh diukur dengan melihat sejauh mana keteguhannya dalam memegang etika malu. Semakin kuat rasa malu sesorang itu untuk tidak melakukan perbuatan yang tidak baik maka semakin kuatlah pula tahap keimanannya (Azlina Kiram 2009).

Malu juga merupakan cerminan moral. Dalam konteks ini terdapat malu yang disuruh dan malu yang ditegah dalam masyarakat Melayu. Masyarakat Melayu disuruh untuk malu berbuat keburukan serta kejahatan dan dilarang serta pantang malu dalam hal-hal yang baik. Antara sifat malu yang dijunjung tinggi oleh masyarakat Melayu dalam tunjuk ajar Melayu adalah malu berbuat kejahatan, malu melakukan perbuatan tercela, malu berkata kasar, malu menyombong, malu berkhianat, malu menipu, malu berdurhaka, malu merampas hak orang lain, malu berbuat semena-mena, malu melepaskan kewajipan dan tanggungjawab, malu membuka aib orang, malu menyingkap keburukan orang dan sebagainya (Tenas Effendy 2004).

Dalam bidang psikologi malu ini dikaitkan dengan aspek positif di mana ia berkesan dalam membantu seseorang untuk mengelakkan konflik atau memberi ancaman kepada orang lain, memberi peluang untuk bersedia, bertindak mengikut situasi yang sesuai dan membuat pemerhatian terhadap tingkah laku orang lain. Ia juga turut boleh memberi gambaran (melambangkan) kecerdikan, rendah hati (kesopanan) dan berhati-hati. Secara signifikannya menurut kajian psikologi pemilik sifat malu dalam hal-hal yang disebut di atas sangat kurang terlibat dengan tingkah laku sosial yang negatif kerana mempunyai keperihatinan yang mendalam terhadap apa yang orang lain akan fikirkan tentang dirinya (*Sajap bin Maswan 2011)*

Manakala malu yang ditegah adalah malu dalam hal-hal yang baik seperti malu menuntut ilmu, malu mengakui kesalahan dan kebodohan diri sendiri, malu berterus terang, malu bertanggungjawab, malu melakukan pekerjaan kasar yang halal dan sebagainya (Tenas Effendy 2004). Kebiasaannya cetusan sifat ini adalah kerana rasa segan dan kurang selesa sesorang itu

untuk melakukannya. Sikap malu sebegini amat merugikan dan boleh membawa kesan buruk. Ia merupakan sikap yang negatif dan boleh mempengaruhi masyarakat menjadi lemah.

Maka malu dalam konteks ini sekiranya diukur dari sudut psikologi banyak menjurus kepada sisi negatif malu itu sendiri iaitu tingkahlaku malu. Kajian psikologi cenderung mengaitkan bahawa malu yang keterlaluan boleh mengakibatkan tingkahlaku yang negatif seperti sukar ntuk bertemu dengan orang baru, berkawan dan bergembira; penghalang dalam menyatakan tentang kebenaran, pendat dan nilai yang dipegangi; cenderung mendapat penilaian positif tentang kekuatan personaliti; kesukaran berfikir secara jelas dan berkomunikasi secara effektif wujud perasaan negatif seperti kemerosotan, kebimbangan dan keseorangan.

ii. Malu sebagai Kesantunan dan kehidupan bermoral

Kesantunan sama dengan budi pekerti atau tatacara, adat atau kebiasaan yang berlaku dalam suatu masyarakat beradab untuk memelihara hubungan baik antara sesama manusia. Kesantunan aturan perilaku sosial yang ditetapkan dan disepakati bersama masyarakat tertentu. Kesantunan tercermin dalam cara bertutur kata iaitu berbahasa, cara berbuat iaitu bertindak dan cara berpakaian iaitu berdandan. Kesantunan bahasa tercermin dalam tata cara berkomunikasi dan dalam berkomunikasi harus tunduk kepada norma-norma budaya (Robert Sibarani, M.S. 2004).

Sensitiviti sosial terhadap kesantunan dan rasa malu yang kuat yang dimiliki orang Melayu membuatkan mereka mahu menggabungkan pandangan, keperluan dan matlamat dalam kumpulan sebelum membuat pendirian. Justeru itu belajar berasa malu adalah langkah pertama ke arah menjadi matang sebagaimana ungkapan “dia tak tahu malu” adalah kritikan paling tajam bagi orang Melayu dan menjadi latar motivasi yang kuat untuknya berkelakuan secara sopan dan menunjukkan sopan santun. Orang Melayu menyesuaikan mereka dengan situasi sosial kerana mengekalkan maruah keluarga adalah kunci menjaga maruah dan mendukung harmoni kumpulan (Asma 2009).

Ini telah mengisyaratkan makna bahawa malu tidak hanya menjadi sifat individu, tetapi telah menjadi sifat kolektif suatu bangsa. Maka tidaklah menjadi kejanggalan malu itu dibudayakan, di mana anak-anak dididik secara kolektif untuk bermoral malu. Dengan moral malu anak-anak dianjurkan untuk membatasi tingkah laku mereka agar terhindar dari situasi yang menjerumuskan mereka kepada salah tingkah. Budaya ini dikatakan telah diterapkan dan dibudayakan dalam kalangan anak-anak di Jawa dan Bali. Hal ini jelas di mana menerusi penelitian W. Keeler yang menemukan bahawa anak-anak di Jawa dan Bali dididik untuk bermoral malu (Mura Hutagalung 2007).

Keutuhan perpaduan dan semangat kerjasama, rasa kesatuan dalam kalangan masyarakat tergambar melalui perbilangan sesusun bak sireh, seharta sebenda, sepandan seperkebunan, sehina

semalu, malu seorang malu semua. Isi perbilangan ini jelas menggambarkan pegangan hidup masyarakat Melayu yang mementingkan kehidupan bermoral dan saling menyayangi antara satu sama lain.

iii. Malu sebagai maruah dan kehormatan diri dan bangsa

Rasa pertahanan kehormatan atau penjagaan kemuliaan '*syaraf*' perlu ada dalam pergaulan kehidupan manusia. Rasa malu atas kejatuhan nama keluarga dan kaum kerana perbuatan sendiri begitu dijaga, jangan sampai menjadi buah mulut orang. Justeru itu rasa malu tidak akan hidup di dalam budi pekerti seorang manusia kalau dia tidak merasai rasa kehormatan diri *(syaraf*). Rasa kehormatan adalah pusat kebahagiaan bersama dan tenteramnya perhubungan (Hamka 1997). Manakala apabila ianya melibatkan sesuatu yang berbentuk sebab akibat perasaan malu, ianya melibatkan maruah diri dan bangsa. Maka bagi menjaga maruah, malu telah diterima sebagai suatu nilai mutlak dan luhur dalam masyarakat yang juga merupakan maruah dan kehormatan bangsa (Mohamed Mansor Abdullah 1993).

Hal ini dapat dilihat pada kiasan Melayu yang yang berbentuk ungkapan, "harga garam pada asinnya, harga manusia pada malunya, tanda perang pada hulunya, tanda orang pada malunya". Ungkapan ini jelas menunjukkan bahawa budaya malu sudah menjadi darah daging dalam kehidupan masyarakat Melayu yang begitu mementingkan maruah dan harga diri. Sehubungan dengan itu malu juga melibatkan air muka. Menjatuhkan air muka seseorang dianggap sebagai perbuatan yang tidak bermoral perbuatan yang tidak dapat ditebus, tidak dapat dibayar. Seperti mana kata perbilangan "seekor kerbau berkubang semua kena lumpurnya" (Norazlina Kiram 2009). Manakala ungkapan "menjaga air muka" dan "rasa malu yang mendalam" merupakan penjelmaan keprihatinan masyarakat Melayu tentang harga diri dan maruah serta menjadi satu daripada teras hati budi Melayu (Hashim Musa 2012).

Seterusnya kesedaran Melayu tentang maruah terlambang dalam kata air muka dan dan terjelma dalam sikap tahu malu. Orang Melayu tidak akan mengaibkan atau menghina orang , sentiasa menghormati dan menjaga maruah diri keluarga, masyarakat, agama dan bangsanya. Kesedaran tentang nilai maruah juga menjadikan orang Melayu masyarakat yang berbudaya saling menghormati (Hawiyah baba dan Nor Hashimah Jalaluddin 2015). Kajian yang berbentuk sosiolinguistik juga telah merumuskan bahawa struktur dan organisasi sosial orang Melayu akan menjadi lebih mantap dan kukuh jika berpegang kepada konsep malu. Manakala, individu yang telah hilang sifat malunya dianggap aib dan hina (Norazlina Kiram 2010)

Maka pendidikan dan pemupukan nilai tentang konsep malu dalam masyarakat ini merupakan satu keperluan dan sangat penting kerana ia dapat memberi kefahaman kepada masyarakat tentang jati diri Melayu itu sendiri sesuailah dengan perumpamaan Hamka (1997) bahawa sifat malu membawa manusia mengharungi lautan besar, memasuki rimba belantara,

ditimpa susah dan kepayahan untuk mencapai keutamaan. Sifat malu menyebabkan manusia sanggup menahan nafsu, mengekang dirinya dan menempuh halangan lantaran menghindarkan diri dari perangai durjana. Di juga menyebabkan orang tidak redha menerima kebodohan dan kedunguan.

## Kesimpulan

Malu merupakan salah satu warisan sifat keperibadian sosial masyarakat melayu yang harus dipupuk dan dikekalkan. Dalam konsep malu terangkum sistem nilai kepercayaan dan kekuatan orang Melayu. Sebagai cerminan kehidupan sesebuah bangsa, malu juga merupakan satu daripada kerangka akhlak masyarakat Melayu di mana sifat ini mempunyai perkaitan yang rapat dan kesepaduan dengan konsep-konsep lain iaitu konsep akal, iIlmu, hati (q*alb*), agama, adab, bahasa dan jahat.

## Rujukan

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. 2007. *Tinjauan Ringkas Peri Ilmu dan Pandangan Alam.* Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia.

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. 1977. *Islam: Faham Agama dan Asas Akhlak*. Kuala Lumpur: Angkatan Belia Islam Malaysia.

Al-Jurjani, Ali bin Muhammad. 1995. *Kitab al Ta`rifat*. Beirut: Dar al-Kutub al Ilmiyah Lubnan.

Akmaliza Abdullah dan Abdul Latif Samian. 2017. Unsur-unsur Alam dalam Pendidikan Akhlak Masyarakat Melayu Menerusi Beberapa Karya Raja Ali Haji. *Jurnal Hadhari* 9(2): 353-365

Asma Abdullah. 2009. *Ke Arah Glokal Dimensi Budaya dalam Pengurusan Malaysia*. Kuala Lumpur: Institut Terjemahan Negara Malaysia.

Hashim Musa. 2008. *Hati Budi Melayu Pengukuhan Menghadapi Cabaran Abad ke-21*. Serdang: Penerbit Universiti Putra malaysia,

Hashim Musa, Normahdiah Sheik Said, Rozita Che Rodi, Siti Sarah Ab Karim. Hati Budi Melayu : Kajian Keperibadian Sosial Melayu Ke Arah Penjanaan Melayu Gemilang. *GEMA Online Journal of language Studies.* Volume 12(1), Januari 2012: 163-182

Hawiyah baba dan Nor Hashimah Jalaluddin. *Nilai Melayu dalam Simpulan Bahasa: Analiis Pragmatik*. Seminar Linguistik Kebangsaan (SliK2015) "Pelestarian dan Perekayasaan Bahasa" Dewan Bahasa dan Pustaka Kuala Lumpur pada 20-21 Januari 2015

Hamka. 1997. *Tasauf Moderen*. Jakarta: P.T Pustaka Panjimas

Hj. Wan Mohd Shaghir Abdullah. 2015. *Ensiklopaedia Naskhah Klasik Nusantara*. Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah

Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab*. http://lisaan.net/ibn-manzur-lisan-al-arab/

Imam al Nawawi. 2009. *Bustanul `Arifin*. terj Ahmad Fahmi Zamzam. Kedah: Khazanah Banjariah

Lane lexicon. http://lisaan.net/%d8%af%d9%87%d8%b4/#77bcd7

Mohamed Mansor Abdullah. (1993) Konsep malu dan segan orang Melayu berdasarkan hikayat dan cerita Melayu lama dalam *Psikologi Melayu* selenggaraan Abdul Halim Othman. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Mohd Zaidi Ismail. 2016. *Aqal dalam Islam Satu Tinjauan Epistemologi*. Kuala Lumpur: IKIM

Mohd Zaidi Ismail. 2018. *Aqal Ilmu dan Pendidikan Kerangka Ahli Sunnah Wal Jamaah*. Kuala Lumpur: IKIM

Mura P. Hutagalung. 2007. Budaya Malu, Budaya Salah dan Budaya Hukum. *Jurnal Hukum dan Pembangunan* Tahun ke 37 No. 3 Julai-September: 359-380

Norazlina Mohd. Kiram. *Konsep malu dalam kiasan Melayu*. Dewan Bahasa Ogos 2009

Norazlina Mohd. Kiram. (2010) *Konsep malu orang Melayu dalam novel Saga : satu kajian sosiolinguistik / Norazlina Hj. Mohd. Kiram.* PhD thesis, Universiti Malaya.

Tenas Effendy. 2004. *Tunjuk Ajar Melayu (Butir-butir Budaya Melayu Riau)*. Yogyakarta: Balai Kajian Pengembangan Budaya Melayu.

Tenas Effendy. 2007. *Khazanah Pantun Melayu Riau*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka

Robert Sibarani, M.S. 2004. Pemikiran Melayu Tradisi dan Kesinambungan. eds Worawit Baru@haji Ahmad Idris Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka

Raja Ali Haji. 1996. *Kitab Pengetahuan Bahasa*. Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah.

Raja Ali Haji. 2005. *Bustan al-Katibin*. Dikaji dan diperkenalkan oleh Hashim bin Musa. Kuala Lumpur: Yayasan Karyawan.

*Sajap bin Maswan. 2011. Malu (Shyness).*
https://www.scribd.com/document/50630957/JURNAL

Za`ba. 2009. *Perangai Bergantung pada Diri Sendiri*. Dikaji dan diperkenalkan oleh Asmah Haji Omar. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka.

# Penerokaan Terhadap Persepsi Pelajar Tahfiz tentang Penguasaan Kefahaman Bahasa Arab dalam Menghafaz al-Quran

[1]Abd Aziz Mahayudin*, [2]Ashraf Ismail & [1]Nurul Hudaa Hassan

*Pengarang perhubungan: abdaz1962@gmail.com

[1] *Institut Pendidikan Guru Malaysia, Kampus Pendidikan Islam, 43657, Bandar Baru Bangi, Selangor, MALAYSIA*

[2] *Pusat Turath Islami, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi, Selangor, MALAYSIA*

**Abstrak**

Penguasaan kefahaman bahasa Arab merupakan diantara pengaruh penting seseorang hufaz untuk menguasai hafazan al-Quran dengan baik. Pendekatan bersepadu dalam penghafazan al-Quran akan melahirkan pelajar tahfiz yang dapat menguasai hafazan secara berkesan. Kebanyakan isu bahasa al-Quran yang sering dihadapi oleh penghafaz bukan penutur bahasa Arab asli adalah tentang penguasaan mereka dalam bahasa Arab. Memandangkan menghafaz al-Quran perlu difahami maksud dan struktur hukum bahasa, maka perlunya satu kajian tentang isu ini dijalankan. Tujuan kertas ini adalah untuk meneroka persepsi kebolehfahaman pelajar tahfiz dalam memahami pengertian ayat, ilmu sorof dan nahu al-Quran dalam menghafaz al-Quran. Sampel kajian terdiri dari 30 orang pelajar Diploma Tahfiz yang mengikuti kursus persediaan di Institut Pendidikan Guru, Kampus Pendidikan Islam, Bangi. Metod tinjauan menggunakan soal selidik berskala likert yang dibentuk sendiri oleh pengkaji dengan mengukur tiga jenis tahap kebolehfahaman pelajar tahfiz iaitu elemen penguasaan pengertian al-Quran, struktur bahasa Arab yang mengandungi elemen ilmu sorof dan Nahu. Data dianalisis menggunakan SPSS bagi mengenalpasti tahap min bagi setiap item. Dapatan menunjukkan tahap min kebolehfahaman pelajar tahfiz tentang pengertian, ilmu sorof dan Nahu bahasa al-Quran adalah tinggi. Implikasi dan penguasaan bahasa Arab dalam kalangan pelajar tahfiz dibincangkan.

Kata kunci: Al-Quran; Bahasa Arab; Terjemahan; Sorof; Nahu.

© 2018 Diterbitkan oleh HADHARI-UKM

## Pengenalan

Perkembangan ilmu al-Quran telah berkembang sehingga kita dapat merasai budaya dan pegangan agama Islam keatas bangsa Melayu yang beragama Islam. Seperti bangsa bangsa lain di dunia yang bukan dari asal bangsa Arab, bangsa Melayu bukannya penutur asli Bahasa Arab. Walaupun begitu, Allah SWT telah menurunkan al-Quran dalam bahasa Arab dalam kalangan bangsa Arab dan diatas usaha gigih pendakwah Arab, perkembangan agama Islam telah sampai ke nusantara. Proses penerimaan Islam itu sendiri telah memberikan kesan yang mendalam sehinggakan penguasaan ilmu Islam telah berjaya merealisasikan bidang ilmu pengetahuan Islam ke rantau ini. Dalam bidang pendidikan al-Quran misalnya, keupayaan menghafaz al-Quran menjadi fokus utama dalam bidang pendidikan masakini khususnya dalam negara. Pusat tahfiz di negara kita semakin bertambah dan berkembang, malah menjadi tempat rujukan oleh kebanyakan para pendidik dan ibu bapa untuk menghantar anak-anak mereka ke pusat tersebut. Menurut Ku Fatahiyah, Wazzainab, Farah Nur Rashida, & Hanis Najwa (2017), program Tahfiz al-Quran wal

Qiraat adalah antara program yang menjadi pilihan pelajar dan ibubapa untuk menyambung pengajian di institut pengajian tinggi di Malaysia. Proses pembelajaran Pendidikan al-Quran melibatkan pelajar boleh membaca, menghafaz dan memahami al-Quran di peringkat permulaan pembelajaran dan ini memerlukan keupayaan pelajar untuk menguasai ilmu-ilmu yang berkait dengan al-Quran.

Kepentingan mengkaji ayat al-Quran ini banyak dinyatakan oleh Allah yang menegaskan tentang memahami isi kandungan al-Quran antaranya ayat 82 dalam surah an Nisa' yang bermaksud:
*"Patutkah mereka (bersikap demikian), tidak mahu memikirkan isi Al-Quran? kalaulah Al-Quran itu (datangnya) bukan dari sisi Allah, nescaya mereka akan dapati perselisihan yang banyak di dalamnya*."
Dan ayat 29 surah Sodd yang bermaksud
*"(Al-Quran ini) sebuah Kitab Yang Kami turunkan kepadamu (dan umatmu Wahai Muhammad), Kitab Yang banyak faedah-faedah dan manfaatnya, untuk mereka memahami dengan teliti kandungan ayat-ayatNya, dan untuk orang-orang yang berakal sempurna beringat mengambil iktibar*."

**Masalah Kajian**

Terdapat banyak pusat tahfiz dalam negara samada ia diurus selia oleh pihak kerajaan seperti sekolah atau Ma'had tahfiz maupun oleh pihak swasta dan tidak kurang juga secara persendirian. Pelajar-pelajar yang di hantar dan tempatkan ke pusat ini akan melalui proses pembelajaran al-Quran mengikut sistem yang ditentukan. Proses penguasaan al-Quran di pusat pengajian tahfiz memerlukan seseorang pelajar menguasai hafazan menurut tempoh masa yang ditetapkan, agar pelajar dapat menguasai berdasarkan keupayaan menghafaz yang maksima sehingga 30 juzuk. Proses ini juga memerlukan peredaran masa yang agak bersistematik dan bergantung kepada kemampuan pelajar berkenaan. Justeru itu, dalam menghafaz surah-surah dari al-Quran yang ditentukan berkemungkinan sebahagian pelajar hanya berasaskan kepada kemampuan menghafaz menurut teks ayat al-Quran semata-mata tanpa melihat kepada kemampuan bahasa dari pelbagai sudut. Elemen ini juga telah di kenalpasti oleh Misnan dan Ahmad Sadadi (2003), dengan menegaskan diantara faktor kebanyakan pelajar yang lemah di dalam hafazan al-Quran adalah kerana mereka tidak memahami terjemahan dan maksud ayat al-Quran yang dihafaz. Oleh itu faktor yang mungkin mendorong seseorang penghafaz khususnya bagi bukan penutur bahasa Arab adalah penguasaan tentang bahasa yang dipelajari. Justeru itu, semasa penghafaz melalui proses penguasaan kalimah yang dihafaznya, satu kelebihan dan kecenderungan yang boleh dikuasai adalah mengetahui maksud kalimah yang dihafalnya. Penguasaan ini akan memudahkan penghafaz meletakkan satu kefahaman iaitu kemampuan bagi mengetahui pengertian perkataan yang dihafaz. Persoalannya, bagaimanakah kefahaman pelajar tahfiz tentang penguasaan mereka terhadap maksud ayat al-Quran yang dihafaznya?

Selain itu, diantara faktor bahasa yang mungkin mendorong seseorang penghafaz menguasai kandungan al-Quran. Penguasaan bahasa disini bermaksud mengenal bentuk kalimah dan qawaid lughah yang terdiri ilmu sorof dan nahu. Sebenarnya bagi pengkaji al-Quran, pola perubahan hukum yang terbina dari susunan al-Quran yang sangat indah ini memberikan rangsangan ingin tahu penghafaz untuk menguasainya. Dalam stuktur binaan perubahan kalimah dan tanda baris dapat membantu penghafaz memahami kehendak sesuatu maksud ayat dan membolehkan seseorang menguasai perkataan dan ayat berkenaan yang ingin dihafaznya dengan tepat. Dalam memahami bahasa Arab, struktur ayat yang dibincangkan dalam ilmu sorof dan Nahu memainkan peranan utama seseorang itu boleh menyebut atau bertutur dengan tepat mengikut susunan bahasa Arab seperti baris pada perkataan di awal, pertengahan dan diakhir. Keupayaan memahami struktur Sorof dan Nahu bahasa Arab memberi pengetahuan yang sangat baik jika seseorang ingin menguasai bahasa Arab yang hendak dihafalnya. Kajian Zahriah, Nik Farhan, Che Radiah, Pabiyah Tok lubok, Normaliza (2016), kepentingan nahu Arab sebagai salah satu strategi menghafaz al-Quran. Oleh itu persoalannya, bagaimanakah penguasaan pelajar tahfiz tentang penguasaan struktur hukum sorof dan nahu dalam ayat al-Quran yang dihafaznya? Memandangkan kurangnya terdapat kajian yang mengenalpasti isu penguasaan bahasa Arab dalam kalangan pelajar tahfiz, maka perlunya satu penerokaan yang melihat aspek penguasaan bahasa Arab yang merangkumi kefahaman maksud dan struktur Sorof dan Nahu dijalankan.

## Kajian Literatur

Kajian tentang pelajar tahfiz al-Quran banyak menyentuh isu penguasaan bahasa Arab kerana proses menghafaz al-Quran melibatkan pelajar tahfiz menguasai atau memberi impak terhadap Bahasa Arab. Kajian yang dijalankan oleh Ku Fatahiyah, Hanis Najwa, Wazzainab,Farah Nur-Rashida, dan Norafidah (2017), menunjukkan min persepsi pelajar terhadap pembelajaran bahasa Arab adalah sederhana (min 2.56).

Secara umumnya, pelajar berkeyakinan tinggi bahawa dengan menghafaz ayat-ayat al-Quran, secara tidak langsung mereka akan dapat menguasai bahasa Arab. Namun secara praktikalnya, maklumbalas persepsi pelajar dalam kajian tersebut adalah sederhana dalam mengaplikasikan kelebihan mereka menghafaz ayat al-Quran terhadap penguasaan bahasa Arab.

Dalam pada itu, wujud dapatan kajian yang tidak konsisten seperti dapatan Ku Fatahiyah, Wazzainab, Farah Nur-Rashida, & Hanis Najwa (2017), yang mendapati tahap kemahiran bahasa Arab bagi pelajar tahfiz berada pada tahap yang tinggi, namun aplikasi dalam menggunakan bahasa Arab untuk menghafaz kurang dititik beratkan.

Menurut Nasimah, Lubna, Norfazila & Murni Syakirah (2017), terjemahan makna al-Quran dalam bahasa Melayu sebagai salah satu usaha untuk memahami isi kandungan dan mesej yang terdapat dalam al-Quran. Apa sahaja yang dipaparkan dalam teks terjemahan yang mereka

baca akan memberi kesan kepada tahap pemahaman mereka daripada mesej al-Quran. Manakala menurut Siti Sofiah, (2013) hasil kajian yang telah dijalankan di Pondok Pesantren Tahaffudzul Quran Purwoyoso Ngaliyan Semarang, terdapat hubungan positif antara penguasaan mufradat dengan kemampuan menghafal al-Quran. Penggunaan kaedah kefahaman makna ayat al-Quran dalam kajian Nor Musliza dan Mokmin (2014), juga telah mengenalpasti bagaimana kaedah kefahaman al-Quran amat penting dalam mengukuhkan dan seterusnya mengekalkan hafazan pelajar.

Dalam pada itu, terdapat hubungan diantara penguasaan nahu dengan hafazan al-Quran. Kajian yang dijalankan oleh Zahriah, et.al (2016), telah mendapati wujudnya kepentingan nahu Arab dalam pembelajaran hafazan al-Quran sebagai motivasi kepada pelajar tahfiz dan juga sebagai salah satu strategi menghafaz al-Quran. Kajian sekumpulan pengkaji seperti Wazzainab, Ku Fatahiyah, Hanis Najwa, Farah Nur Rashida, & Norafidah (2017), mendapati wujudnya isu diantara penguasaan bahasa Arab dan hafazan al-Quran pelajar, manakala penekanan hafazan hendaklah seiring dengan penguasaan kemahiran bahasa Arab. Dalam kajian yang dijalankan oleh Azmil, Ab. Halim, Misnan & Aderi, (2014), menekankan bahawa matlamat dan objektif pendidikan tahfiz tidak akan tercapai sekiranya kaedah kefahaman ayat tidak diberi perhatian yang sewajarnya. Elemen ini juga telah di kenalpasti oleh Misnan dan Ahmad Sadadi (2003), dengan menekankan bahawa diantara faktor kebanyakan pelajar yang lemah di dalam hafazan al-Quran adalah kerana mereka tidak memahami terjemahan dan maksud ayat al-Quran yang dihafaz.

## Metod Kajian

Kaedah kajian berbentuk kuantitatif digunakan melalui tinjauan soal selidik berskala likert. Sampel terdiri dari pelajar tahfiz program persediaan kursus kemahiran Bahasa Arab ke timur tengah di Institut Pendidikan Guru kampus Pendidikan Islam. Persampelan diambil kesemua calon berdasarkan yang telah dikenalpasti mempunyai kriteria pelajar yang mengikuti program tahfiz al-Quran dan telah mendalami asas bahasa Arab. Kajian ini menggunakan soal selidik yang telah direkabentuk oleh pengkaji sendiri berasaskan kepada komponen yang kurikulum pembelajaran Bahasa Arab seperti tarjamah maksud, struktur bahasa Arab yang terdiri dari ilmu Sorof dan Nahu. Satu set soalan yang mengandungi tiga konstruk utama elemen penguasaan pengertian bahasa Arab dalam hafazan mengandungi lapan item, elemen penguasaan ilmu sorof mengandungi tujuh item dan elemen penguasaan ilmu nahu mengandungi tujuh item. Lima skala likert yang digunakan dengan skor 5 bagi sangat mempengaruhi, skor 4 bagi penngaruhi, skor 3 sederhana pengaruhi, skor 2 tidak pengaruhi dan skor 1 sangat tidak pengaruhi.

Analisis awal kesahan dan kebolehpercayaan soal selidik Penguasaan Bahasa Arab dalam Hafazan, dinyatakan dalam jadual 1 dibawah. Menurut Wiersma, (2000), kebolehpercayaan (*reliability*) instrumen ialah suatu nilai ukuran untuk menentukan ketekalan (*consistency*) skor setiap item. Ujian yang sering digunakan oleh pengkaji-pengkaji dalam menguji dan mengukur ketekalan dalaman sesuatu konsep ialah menggunakan kaedah ”*Cronbach Alpha”.* Nilai

kebolehpercayaan *Alfa Cronbach* adalah antara 0.00 hingga 1.00.(Gay, Mills & Airasian 2006). Majid Konting (2000), mencadangkan nilai yang melebihi 0.6 dan sering digunapakai sebagai indek kebolehpercayaan dalam penyelidikan. Dalam kajian ini,seperti ditunjukkan dalam jadual 1, nilai alpha cronbach .96 bagi konstruk elemen pengertian al-Quran, .96 bagi konstruk elemen ilmu sorof dan .74 bagi konstruk elemen ilmu nahu. Korelasi antara skor setiap item dengan jumlah skor (*Corrected Item-Total Correlations*) digunakan bagi melihat kesahan dalam soal selidik. Nilai korelasi antara skor yang diperbetulkan dengan jumlah skor (*Corrected Item-Total Correlation*) dalam item-item soal selidik dalam elemen pengertian adalah antara .730 hingga .943, dalam elemen ilmu sorof adalah antara .816 hingga .939, dan dalam elemen ilmu nahu adalah antara .035 hingga .808. Dari hasil ujian kolerasi ini, Abu Bakar (1995),mencadangkan kaedah diatas dengan menyarankan nilai koefisien korelasi yang minimum dan diterimapakai adalah 0.30. Nunnally (1978) menyarankan korelasi antara item dengan jumlah skor yang melebihi 0.25 dianggap sebagai satu nilai yang tinggi.

Jadual 1 Analisis awal kesahan dan kebolehpercayaan Soal Selidik Pengaruh Penguasaan Bahasa Arab dalam Hafazan

| Konstruk | Bil. item | Korelasi item dengan jumlah skor yang diperbetulkan | Alpha cronbach |
|---|---|---|---|
| 1. Pengertian al-Quran | 8 | .730 hingga .943 | .96 |
| 2. Ilmu Sorof Bahasa Arab | 7 | .816 hingga .939 | .96 |
| 3 Ilmu Nahu Bahasa Arab | 7 | .035 hingga .808 | .74 |

*Analisis*

Data yang diproses menggunakan SPSS dianalisis statistik diskriptif dan dihuraikan mengikut min dan tahap skor min berasaskan kepada Jadual Interpretasi julat skor min (Alias 1997), dalam jadual 2. Terdapat 5 tahap skor min yang telah ditetapkan bagi semua item yang dikaji berdasarkan skor min iaitu dari paling sangat rendah 1.00 hingga 5.00 berada pada tahap sangat tinggi. Interpretasi julat skor min dinyatakan dalam jadual 2

Jadual 2 Jadual Interpretasi Julat Skor Min bagi Tahap

| Julat | Tahap Skor Min |
|---|---|
| 1.00 – 1.80 | Sangat Rendah |
| 1.81 – 2.60 | Rendah |
| 2.61 – 3.40 | Sederhana |
| 3.41 – 4.20 | Tinggi |
| 4.21 – 5.00 | Sangat Tinggi |

*Soalan kajian*

1. Apakah persepsi pelajar tahfiz terhadap penguasaan pengertian bahasa al-Quran dalam menghafaz?
2. Apakah persepsi pelajar tahfiz terhadap penguasaan struktur ilmu Sorof Bahasa Arab dalam menghafal al-Quran?
3. Apakah persepsi pelajar tahfiz terhadap penguasaan struktur ilmu Nahu Bahasa Arab dalam menghafal al-Quran?

**Hasil dan Perbincangan**

Untuk menghuraikan dapatan kajian bagi soalan 1, 2 dan 3 dinyatakan seperti berikut:

1. Apakah persepsi pelajar tahfiz terhadap penguasaan pengertian bahasa al-Quran dalam menghafaz ?

Untuk menjawab soalan kajian 1, dapatan di nyatakan dalam jadual 3. Seperti yang ditunjukkan dalam jadual 2, terdapat 8 item yang dipersepsikan oleh pelajar tahfiz tentang pengaruh penguasaan terjemahan maksud ke Bahasa Melayu dalam menghafal al-Quran. Dari keseluruhan dapatan menunjukkan bahawa pelajar tahfiz memberi respon yang tinggi dengan min dari 4.10 hingga 4.43. Nilai min bagi keseluruhannya item berada 4.27.

Jadual 3 Min dan Tahap bagi penguasaan pengertian bahasa al-Quran dalam menghafaz

| | Item | Min | Tahap |
|---|---|---|---|
| 1 | Memahami maksud terjemahan kalimah Arab dalam bahasa Melayu dapat membantu saya menghafaz dengan mudah | 4.26 | ST |
| 2 | memahami terjemahan ayat suci al-Quran mendorong saya menghafaz ayat suci dengan sempurna | 4.33 | ST |
| 3 | memahami terjemahan maksud kosa kata atau kalimah Arab dapat meningkatkan daya hafazan al-Quran saya | 4.20 | T |
| 4 | Memahami peristiwa dan kisah dalam sesuatu ayat yang dibaca menarik kecenderungan untuk saya menghafal ayat | 4.33 | ST |
| 5 | sekiranya saya mengetahui maksud ayat al-Quran yang dibaca saya dapat menghafalnya dengan baik | 4.30 | ST |
| 6 | Perasaan seronok untuk menghafal ayat al-Quran jika saya dapat menguasai maksud setiap ayat yang dibaca | 4.43 | ST |
| 7 | Apabila saya mendengar dari ayat al-Quran yang dibacakan serta difahami maksudnya, ini mendorong saya menghafaz dengan mudah | 4.26 | ST |
| 8 | Kecenderungan memahami terjemahan ayat akan mendorong saya untuk menghayati al-Quran melalui hafazan | 4.10 | T |
| | Keseluruhan | 4.27 | ST |

ST = Sangat Tinggi T = Tinggi

2. Apakah persepsi pelajar tahfiz terhadap kepentingan penguasaan struktur ilmu Sorof Bahasa Arab dalam menghafal al-Quran?

Untuk menjawab soalan kajian 2, dapatan di nyatakan dalam jadual 4. Seperti yang ditunjukkan dalam jadual 4, terdapat 7 item yang dipersepsikan oleh pelajar tahfiz tentang pengaruh penguasaan struktur ilmu sorof Bahasa Arab dalam menghafal al-Quran. Dari keseluruhan dapatan menunjukkan bahawa pelajar tahfiz memberi respon yang tinggi dengan min dari 3.66 hingga 4.06. Nilai min bagi keseluruhannya item adalah 3.79.

Jadual 4 Min dan Tahap bagi Pengaruh struktur ilmu Sorof Bahasa Arab dalam menghafal al-Quran

| | Item | Min | Tahap |
|---|---|---|---|
| 1 | Penguasaan ilmu sorof dalam kalimah-kalimah al-Quran memudahkan saya menghafal al-Quran | 3.83 | T |
| 2 | Memahami struktur wazan (timbangan) dalam kalimah al-Quran menarik kecenderungan saya menghafaz al-Quran dengan efisyen | 3.66 | T |
| 3 | Penguasaan tentang perubahan kata kerja dalam al-Quran dapat membantu saya menghafaz al-Quran dengan tepat | 3.76 | T |
| 4 | Hafazan al-Quran dapat ditingkatkan sekiranya saya dapat mengenalpasti perubahan bentuk kata kerja kepada bentuk lain | 4.06 | T |
| 5 | Mengenal perubahan katakerja (af'aal) dalam susunan ayat al-Quran mendorong kearah menghafal al-Quran dengan mudah | 3.86 | T |
| 6 | Apabila saya mendengar dari ayat al-Quran serta difahami perubahan stuktur kata kerjanya, mendorong saya menghafaz dengan mudah | 3.66 | T |
| 7 | Kecenderungan kearah memahami hukum Sorof bahasa Arab mendorong saya menghayati al-Quran melalui hafazan | 3.70 | T |
| | Keseluruhan | 3.79 | T |

ST = Sangat Tinggi T = Tinggi

3. Apakah persepsi pelajar tahfiz terhadap kepentingan penguasaan struktur ilmu Nahu Bahasa Arab dalam menghafal al-Quran?

Untuk menjawab soalan kajian 3, dapatan di nyatakan dalam jadual 5. Seperti yang ditunjukkan dalam jadual 5, terdapat 7 item yang dipersepsikan oleh pelajar tahfiz tentang pengaruh struktur ilmu Nahu Bahasa Arab dalam menghafal al-Quran. Dari keseluruhan dapatan menunjukkan bahawa pelajar tahfiz memberi respon yang tinggi dengan min dari 3.80 hingga 4.50. Nilai min bagi keseluruhannya item adalah 3.96.

Jadual 5 Min dan Tahap bagi Pengaruh struktur ilmu Nahu Bahasa Arab dalam menghafal al-Quran

| | Item | Min | Tahap |
|---|---|---|---|
| 1 | Penguasaan ilmu Nahu dalam kalimah ayat-ayat al-Quran membolehkan saya menghafal dengan baik | 3.86 | T |
| 2 | Dengan memahami struktur Nahu seperti penentuan harakat baris kalimah dapat membantu mengukuhkan ingatan dalam menghafaz | 3.90 | T |
| 3 | Memahami struktur ilmu Nahu dalam ayat-ayat al-Quran membantu saya menghafaz al-Quran dengan efektif | 4.50 | ST |
| 4 | Penguasaan saya tentang selok belok ilmu nahu dalam al-Quran dapat membantu saya untuk mudah mengingat | 3.86 | T |
| 5 | Hafazan al-Quran dapat ditingkatkan sekiranya saya mampu mengenalpasti hukum ilmu nahu dalam ayat al-Quran | 3.93 | T |
| 6 | Apabila saya mendengar bacaan ayat al-Quran yang difahami hukum Nahu akan memudahkan saya menghafaz | 3.80 | T |
| **7** | Kecenderungan kearah memahami hukum Nahu akan mendorong saya menghayati al-Quran melalui hafazan | 3.90 | T |
| | Keseluruhan | 3.96 | T |

ST = Sangat Tinggi T = Tinggi

Dapatan kajian menunjukkan bahawa terdapat respon positif dari persepsi pelajar tentang penguasaan Bahasa Arab dari elemen penting dalam mempelajari bahasa. Elemen -elemen yang dikaji dalam kajian hubungan bahasa dengan hafazan pelajar mewakili penguasaan pengertian al-Quran dan struktur pembinaan bahasa arab dari sudut ilmu sorof dan nahu. Kebanyakan pelajar tahfiz memberi pandangan kepentingan yang tinggi dan bersetuju bahawa elemen elemen dalam bahasa arab tersebut mempengaruhi kearah penguasaan hafazan dengan baik.

Dapatan kajian ini menyokong dapatan kajian Kajian Zahriah, et.al.(2016), yang melihat kepentingan nahu Bahsasa Arab dalam pembelajaran hafazan al-Quran sebagai motivasi kepada pelajar tahfiz dan juga sebagai salah satu strategi menghafaz al-Quran. Dapatan kajian ini juga memperolehi tahap persepsi pelajar yang tinggi tentang penguasaan pengertian bahasa Arab dan menyokong dapatan Nasimah et.al. (2017) yang melihat terjemahan al-Quran terjemahan makna al-Quran dalam bahasa Melayu sebagai salah satu usaha untuk memahami isi kandungan al-Quran. Secara keseluruhannya kajian ini menyokong dapatan yang kajian Wazzainab et.al. (2017), wujudnya diantara penguasaan bahasa Arab dan hafazan al-Quran pelajar.

## Kesimpulan

Dapatan kajian ini telah mengenalpasti tentang kepentingan penguasaan kefahaman pengertian al-Quran dan penguasaan terhadap kefahaman ilmu sorof dan Nahu dalam Bahasa Arab al-Quran.

Adalah penting isu ini diberikan penekanan kerana menurut Wazzainab et.al, (2017), semua orang Islam bukan berbangsa Arab hanya akan terus membaca al-Quran dan tidak memahami makna dan tidak mengetahui bahasa Arab walaupun sekadar asas. Begitu juga pelajar Tahfiz akan hanya megah dengan hafazan 30 juzuk yang lancar tanpa mengetahui matlamat utama penghafazan al-Quran iaitu tadabur ayat dan penghayatan. Al-Quran menekankan tentang kepentingan menguasai pembacaan, hafazan dan seterusnya mentadabbur al-Quran. Justeru itu, penguasaan al-Quran bukan sekadar membaca dan menghafaz tetapi yang utama adalah kearah penghayatan yang di tutntut oleh agama Islam. Implikasi dan cadangan dapatan ini memberikan satu penerokaan tentang kepentingan mewujudkan kerangka kurikulum atau sistem yang membolehkan penguasaan bahasa Arab dikuasai oleh pelajar di institusi Tahfiz. Setelah wujud kurikulum yang di sepadukan ini, usaha pendidik al-Quran untuk melaksanakan akan mudah dilaksanakan.

## Rujukan

Al-Quran al-Karim

Abu Bakar Nordin. (1995). Penilaian afektif. Kajang: MASA Enterprise.

Alias Baba. 1997. *Statistik Penyelidikan Dalam Pendidikan dan Sains Sosial*. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.

Azmil, Ab. Halim, Misnan & Aderi. Kaedah Pembelajaran Tahfiz dan Hubungannya dengan Pencapaian Hafazan Pelajar. Journal of Al-Quran and Tarbiyyah, Vol 1(1) 2014 : 9-16 (e-ISSN : 2289-6171)

Ku Fatahiyah,Hanis Najwa.Wazzainab, Farah Nur-Rashida, dan Norafidah (2017), Persepsi Pelajar Tahfidz Dalam Pembelajaran Bahasa Arab Persidangan Antarabangsa Sains Sosial Dan Kemanusiaan, Kolej Universiti Islam Selangor 26 April 2017. http://conference.kuis.edu.my/pasak2017/index.php/prosiding/prosiding-jilid1

Ku Fatahiyah, Wazzainab, Farah Nur-Rashida, & Hanis Najwa (2017), Tahap Kemahiran Bahasa Arab dalam Kalangan Pelajar Tahfiz Berbantukan Mufradat dan Uslub Al-Quran. Tinta Artikulasi Membina Ummah 3(2), 2017 14-25, e-ISSN: 2289-960X 41

Misnan Jemali dan Ahmad Sadadi Hafidz (2003). Hubungan antara kaedah menghafaz al-Quran dengan pencapaian kursus tahfiz wa al-Qiraat pelajar semester empat dan lima di Maahad Tahfiz wa al-Qiraat di Perak. Nilai: KUIM

Mohd Majid Konting.(2000). *Kaedah Penyelidikan Pendidikan*.Dewan Bahasa Dan Pustaka,K.Lumpur.

Nasimah Abdullah, Lubna Abd. Rahman , Norfazila Ab. Hamid & Murni Syakirah Musa, Terjemahan Al-Quran Ke Bahasa Melayu: Tinjauan Terhadap Kata Panggilan Kekeluargaan. e-Jurnal Penyelidikan dan Inovasi rmc.kuis.edu.my/jpi/ e-ISSN 2289-7909 Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor vol. 4 No. 1 (April 2017): pp 160-172

Nor Musliza Mustafa dan Mokmin Basri. (2014).Perbandingan Kaedah Hafazan al-Quran Tradisional dan Moden:Satu Kajian Awal. Proceeding of the Social Sciences Research ICSSR 2014

Nunnally, J.C. 1978, The study of change in evaluation research: Principle concerning measurement, experimental design and analysis. Dlm Elmer, L.S. & Guttentag, M (pnyt.) Handbook of evaluation research Bever.y Hills, California, Sage Company.

Siti Sofiah. (2013). Studi Korelasi Antara Penguasaan Mufradat dengan Kemampuan Membaca Al-Quran di Pondok Pesantren Tahaffudzul Qur‟an Purwoyoso Ngaliyan Semarang. Tesis Sarjana. Jurusan Pendidikan Agama Islam, Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Kependidikan IAIN Walisongo Semarang

Wazzainab, Ku Fatahiyah, Hanis Najwa, Farah Nur Rashida, & Norafidah(2017),Isu Penguasaan Bahasa Arab Dan Hafazan Al-Quran, 4th International Research Management & Innovation Conference (IRMIC 2017), Institut Latihan Malaysia (ILIM) Bangi, 7 September 2017, 21

William Wiersma (2000), Research in Education: An introduction. Boston: Allyn and Bacon

Zahriah,Nik Farhan, Che Radiah, Pabiyah Toklubok@Hajimaming, Normaliza, (2016), Kepentingan Nahu Arab dalam Menghafaz al-Quran GEMA Online® Journal of Language Studies Volume 16(2).

# Matlamat *Maqāsid Al-Shari'ah* dan Pendekatan "*Tazkiah An Nafs*" dalam Amalan Kaunseling Menurut Perspektif Islam

Abd Aziz Mahayudin
abdaz1962@gmail.com
*Institut Pendidikan Guru Malaysia, Kampus Pendidikan Islam, 43657, Bandar Baru Bangi, Selangor, MALAYSIA*

**Abstrak**

Pendekatan kaunseling berteraskan pegangan agama telah mula menjadi amalan para kaunselor terutamanya yang beragama Islam dalam menyelesaikan isu kehidupan manusia masakini. Justeru itu, kehidupan orang Islam berkait rapat dengan keperluan memahami syariah Islamiyyah. Kegagalan mencapai kefahaman matlamat ini akan menjurus kepada amalan hidup yang tidak berasaskan *maqāsid al-shari'ah*. Kertas ini bertujuan untuk membincangkan elemen maqasid syariah dan pendekatan teraputik melalui "*Tazkiah an-nafs*". Kedua elemen ini merupakan asas penyelesaian utama membentuk insan dalam amalan kaunseling. Kertas ini akan membincangkan matlamat utama kehidupan beragama pendekatan kaedah "*Tazkiah an-nafs*" dalam amalan kaunseling. Metod analisis dokumen digunakan dalam kajian ini dengan merumuskan matlamat maqasid dan menganalisa beberapa sumber berkenaan "*Tazkiah an-nafs*". Hasil dapatan menerangkan secara ringkas peranan kaunselor kearah bermatlamat maqasid syariah. Beberapa elemen pendekatan kaedah"*Tazkiah an-nafs*" dinyatakan secara ringkas bermula dengan pembentukan al-qalb, pemeliharaan jiwa dan pembinaan asas kerangka kehidupan Muslim yang berjiwa agama. Implikasi konsep dibincangkan melalui pelaksanaannya dalam kehidupan.

Kata kunci: Maqasid syariah; Tazkiah An-nafs; Al-qalb; Rabbani; Kaunseling.

© 2018 Diterbitkan oleh HADHARI-UKM

## Pengenalan

Al-Quran telah menerangkan tentang pentingnya memelihara *an-nafs* dalam diri manusia. Penegasan ini dinyatakan oleh Allah SWT dengan balasan serta perbandingan bagi golongan manusia yang menjaga *an-nafs*. Firman Allah SWT dalam surah as-Syams ayat 7 hingga 10 yang bermaksud: "7. Demi diri manusia dan yang menyempurnakan kejadiannya (dengan kelengkapan Yang sesuai dengan keadaannya); 8. Serta mengilhamkannya (untuk mengenal) jalan yang membawanya kepada kejahatan, dan yang membawanya kepada bertaqwa; 9. Sesungguhnya berjayalah orang yang menjadikan dirinya - yang sedia bersih - bertambah-tambah bersih (dengan iman dan amal kebajikan) 10. Dan Sesungguhnya hampalah orang yang menjadikan dirinya, yang sedia bersih - itu susut dan terbenam kebersihannya (dengan sebab kekotoran maksiat)"

Keterangan ayat al-Quran diatas menggambarkan kemuliaan yang telah dianugerahkan oleh Allah SWT keatas hambaNya yang menyucikan diri dari sifat kejahatan. Melalui keterangan ini manusia yang beriman dengan Allah SWT sentiasa mencari kehidupan beragama dan menyedari tentang kepentingan menyelesaikan kehidupan beragama. Kajian Haslina,Wan

Noorli,Mohd Marbawi, Rafizah (2016), mendapati tamadun orang Islam masakini telah menunjukkan beberapa perkembangan positif dimana orang-orang Islam di seluruh dunia telah mula menunjukkan minat untuk kembali kepada asas dogma Islam. Dengan merujuk kepada pendekatan agama dalam menyelesaikan kehidupan seharian, ini dapat mengembalikan seseorang kepada kehidupan fitrah iatu mencari keredhaan tuhan. Bagi orang Islam pendekatan ini merujuk kepada matlamat asas iaitu beriman kepada Allah SWT yang telah menyediakan panduan hidup yang lengkap iaitu kepercayaan kepada rukun Iman dan rukun Islam. Justeru itu, kehidupan orang Islam mempunyai perkaitan yang sangat signifikan dengan keperluan memahami *syariah Islamiyyah*

Kepentingan penguasaan *maqāsid al-shari'ah* terbentuk dari individu, keluarga, masyarakat dan negara. Proses ini berterusan dari aspek penjagaan hak dalam hubungan manusia dengan manusia, manusia dengan robnya, dan hubungan manusia dengan alam sejagat. Kepentingan ini dapat membantu mereliasasikan peranan institusi dan pemerintah bagi memelihara keperluan manusia dalam pelbagai variati dan kelompok, bangsa dan gender.

Manusia sebagai modal insan amat relevan untuk menjalani psikoterapi kerana individu atau negara tidak mampu melarikan diri dari menghadapi pelbagai tekanan dan masalah dalam membangun dirinya sendiri, bangsa dan tamadunnya. (Haslina et.al 2016).

Secara umumnya, penulisan tentang pendekatan teraputik seperti pendekatan psikoanalitik, humanistik, kognitif dan behaviror telah melihat aspek religiositi dapat mengubah pembentukan jiwa kemanusiaan. Dalam pada itu, kajian impak religiositi telah mendapat penerimaan yang luas dalam terapi dan pemulihan.Penerapan elemen spiritual dalam kaunseling merupakan satu keperluan yang telah diiktiraf meluas oleh pengamal kaunseling di Malaysia masakini (Salasiah, 2008). Pendekatan spiritual dalam kaunseling bukan sesuatu yang baharu diperkatakan dalam bidang psikoterapi (Daniels & Fitzpatrick, 2013), Tahap kompetensi spiritualiti majoriti Kaunselor di Malaysia berada pada tahap sederhana. (Mazidah, Raja Zirwatul Aida & Azlina, 2014), Pengetahuan kaunselor dan pengajaran Islam perlu ditingkatkan dalam konteks agama di Malaysia. (Yusmini, 2014).

Terdapat beberapa sumbangan perspektif spiritual keatas perkembangan manusia. Menurut Bergin (1988), terdapat tiga sumbangan perspektif spiritual ke atas bidang kaunseling, psikoterapi dan perubahan tingkahlaku iaitu pertama adalah sumbangan kepada konsep sifat manusia, kedua adalah sumbangan kepada kerangka rujukan teraputik dan ketiga adalah sumbangan kepada teknik orientasi spiritual. Oleh itu dalam menerangkan sumbangan spiritual keatas diri manusia, ia perlu merujuk kepada asas agama. Dalam Islam ia merujuk kepada sumber wahyu utama iaitu dari al-Quran dan al Hadis dalam membicarakan hal ehwal manusia sesuai dengan fitrah kejadiannya di dunia. Dengan merujuk kepada konsep sifat manusia yang diciptakan Allah SWT sebagai

khalifahtuardh, ia diciptakan secara fitrah dan manusia akan berkembang kepada kepada sebaik-baik kejadian menjadi seorang muslim, beriman dan bertaqwa kepada Allah SWT.

Dengan merujuk kepada kerangka rujukan teraputik asas utama dalam menentukan matlamat hidup berdasarkan kepada sumber ilahi dan nilai dari pematuhan kepada agama Islam yang berasaskan kepada asas aqidah Islamiyyah, syariah serta berakhlak. Agama Islam telah menyediakan sistem lengkap yang mengandungi komponan utama pembentukan manusia dari awal hingga akhir hayat, ini merangkumi sistem kepercayaan dan cara hidup, sistem intervensi melalui cara hidup Islam dan jalan penyelesaian yang maksima. Ketiga tiga asas diatas adalah berteraskan dari sumber utama yang disepakati dalam Islam iaitu al-Quran, al Hadis, al-Ijmak dan al-Qias.

Dengan merujuk kepada teknik orientasi spiritual dalam Islam ia mewakili satu kaedah intrapsikik seperti doa, solat, tilawah al quran, dan lain-lain. Dan ini memerlukan komitmen diri untuk melaksanakan secara sempurna kearah memperolehi kesejahteraan menurut pandangan Islam.Dalam membicarakan sumbangan spiritual dalam bidang kaunseling dan psikoterapi, pemusatan utama agama Islam adalah berpaksikan kepada aqidah, syariah dan akhlak dalam membentukan insan yang sempurna.

Islam telah mengariskan beberapa panduan asas bagi membentuk kefahaman tentang konsep kehidupan manusia yang perlu dilalui supaya ia dapat mencapai tahap kesejahteraan hidup di dunia dan akhirat. Elemen yang terdapat dalam diri manusia yang diciptakan oleh Allah SWT terdiri dari aqal, jasmani, qalb, nafsu dan roh. Menurut Syaraf (1993), kelima-lima elemen ini berada dalam satu kerangka diri manusia dan tidak boleh dipisahkan satu dengan yang lain. Setiap elemen berperanan dan saling mengukuhkan diantara satu dengan yang lain. Usaha untuk memantapkan satu perspektif baru terhadap pendekatan psikologi dan kaunseling berlandaskan Islam merupakan satu keperluan dan perlu ditingkatkan dalam pelbagai aplikasi yang sesuai dilaksanakan keatas diri manusia yang memerlukan panduan hidup yang lengkap.

Dalam pada itu pernyataan tentang kepelbagaian klien dalam amalan kaunseling juga menekankan tentang aspek keperihatinan agama atau spiritual. Melalui ruang ini kod etika kaunselor menyatakan:
"*The American Counseling Association (ACA; 2014)*: *indicated in its ethics code that "counselors respect the diversity of clients" (p. 5) and do not discriminate against clients on the basis of their religious or spiritual orientation "*

**Objektif Kajian**

Objektif 1: Mengenalpasti maksud *maqāsid al-shari'ah* dalam rangka pembinaan hubungan manusia dalam masyarakat

Objektif 2: Mengenalpasti beberapa kaedah dan teknik '*tazkiyyah an nafs'* dalam mengaplikasi proses pemulihan jiwa dalam kaunseling

## Metod

Kertas kerja ini ditulis menggunakan kaedah perpustakaan dan menganalisa dokumen dari kajian literatur tentang *maqasid* dan elemen *tazkiah an nafs* atau penyucian jiwa. Dalam kajian ini, analisis kandungan kearah penerokaan tahap kefahaman dan amalan elemen *tazkiah an nafs* dibina berdasarkan kepada kandungan kitab "*tazkiah an nafs wa tarbiyatuha*" iaitu penyucian jiwa dan pendidikannya. Kitab tersebut adalah karya ulama salaf Ibn Rajab al Hanbali, Ibnu Qayyim dan Abu Hamid al Ghazali, telah disusun oleh Ahmad Farid dan di tahqiq oleh Majid Abi Lail.(1985). Pemilihan sumber ini adalah dibuat atas dasar gabungan dari pandangan sarjana Islam silam tentang penyucian jiwa dan memenuhi keperluan pengisian roh spiritual secara umum.

## Dapatan dan Perbincangan

*Objektif 1:* Mengenalpasti maksud *maqāsid al-shari'ah* dalam rangka pembinaan hubungan manusia dalam masyarakat.

Pengertian *maqāsid al-shari'ah* bermaksud matlamat syariah yang diletakkan oleh syarak untuk memenuhi kepentingan (*maslahah*) manusia. Pengenalan kepada setiap amalan manusia yang dirumuskan oleh fuqaha dengan menyatakan bahawa takrif hukum syara ialah "*khitab* Allah SWT yang berhubungkait terus dengan pekerjaan orang-orang mukallaf" ('*af'al al-mukallafin*) yang mencakupi segala bentuk tingkahlaku seseorang. Terdapat dua unsur yang dapat difahami dari takrif ini iaitu unsur *khitab* Allah dalam bentuk al-Quran dan al-Sunnah dan yang kedua adalah *al-mukhalafin* adalah perbuatan individu atau masyarakat. Kedua-dua unsur ini tidak dapat dipisahkan sehingga menjamin kelenturan hukum syariah yang berlandaskan kepada *maqāsid al-shari'ah.* Terdapat beberapa konsep pendekatan *maqāsid al-shari'ah* yang menekankan kepentingan manusia dan masyarakat yang dijamin oleh syariah Islam melalui *Jalb al-Masalih* iaitu mencapai kepentingan di dalam kehidupan, manakala *Dar al-Mafasid* iaitu menolak kerosakan yang bakal timbul dalam masyarakat (Firdaus, 1999).

Syariah Islam adalah satu-satunya perlembagaan dan aturan kehidupan yang dapat memenuhi keperluan masa dan masyarakat sepanjang zaman. Ini berbeza dengan hukum buatan manusia yang tidak bersifat universal serta mempunyai kelemahannya tersendiri. Sehubungan dengan itu, setiap pensyariatan hukum ke atas mukalaf dari sekecil-kecil pensyariatan sehingga sebesar-besar perkara mempunyai matlamat yang ingin dicapai dan berada dalam ruang lingkup menjaga *maslahah* dan mengangkat *mafsadah*. Oleh itu, terdapat pembahagian keperluan menjaga perkara-perkara yang *daruriyyat, hajiyyat dan tahsiniyyat*. dalam kehidupan.(Mohd Hapiz,2017)

Perbincangan tentang beberapa pokok persoalan mempunyai hubungkait dengan amalan kaunseling seperti dalam ehwal tentang pengurusan diri, keluarga, kerjaya, dan kemasyarakatan. Ini kerana hal ehwal berkenaan adalah merupakan elemen utama dalam amalan kaunseling yang banyak dipraktikkan. Oleh itu,matlamat utama amalan kaunseling Islam perlu melihat kepentingan konsep *ad daruriat, al hajiah* dan *at tahsinat*.

Merujuk kepada matlamat utama hukum Islam adalah bagi memelihara kemaslahatan (kepentingan) masyarakat yang terbahagi kepada tiga bentuk kepentingan: Seperti dinyatakan oleh Mahmood Zuhdi dan Paizah (2004):

1. Maslahah asas (*Daruriyyah*) yang melibatkan pemeliharaan lima perkara iaitu agama, jiwa, akal, kehormatan dan harta. Kesemua kepentingan ini dapat dianggap sebagai keperluan asasi yang tidak dapat tidak amat diperlukan oleh setiap manusia, didalam kehidupan bermasyarakat. Seandainya salahsatu daripada keperluan ini tidak dipenuhi, kehidupan manusia sudah tiada ertinya lagi. Sebarang perkara dan tindakan yang mencabul kelima-lima perkara ini akan dianggap sebagai mafsadah (kerosakan).
2. Maslahah yang diperlukan (*Hajiyyah*) yang melibatkan semua yang diperlukan oleh manusia untuk mewujudkan kemudahan dan kelapangan dalam menjalankan tugas dalam kehidupan. Walaupun ianya tidak sampai kepada tahap keperluan asasi yang boleh menyebabkan kebinasaan hidup manusia, tetapi ianya diperlukan bagi mengelakkan kesusahan hidup di dalam masyarakat.
3. Maslahah yang diperlukan untuk menjaga kehormatan hidup manusia (*Tahsiniyyah)* yang melibatkan kemuliaan akhlak dan adat yang baik. Semuanya diperlukan bagi menjamin kelancaran hidup manusia dalam masyarakat.

Syariat Islam telah membawa hukum hakamnya bagi memelihara perkara-perkara *ad daruriat, al hajiah* dan *at tahsinat*. Dengan ini akan terpelihara segala maslahah dan kepentingan umat Islam.

Menurut Mohd Hapiz (2017), maslahah *daruriyyat* diutamakan daripada *hajiyyat* dan kemudiannya *tahsiniyyat*. Begitu juga dalam kategori *daruriyyat,* maslahah agama perlu diutamakan daripada nyawa, akal, keturunan dan harta, dan begitulah seterusnya mengikut urutan kepentingan setiap tahap dan komponen hukum di dalamnya.

## Objektif Penurunan Syariat Islam

## Maqasid al-Shari‘ah

1. Membawa rahmat

Maksud firman Allah dalam ayat 107, surah al-Anbia’: “*Kami tidak mengutus engkau Ya Muhammad melainkan rahmat seluruh alam*” Penurunan Syariat Islam membawa rahmat kepada

seluruh umat manusia. Menurut Ibn al-Qayyim, (1994), Syariat Islam itu semuanya adalah adil, membawa rahmat, mengandungi maslahah dan membawa hikmah. Memandangkan maksud rahmat memberi pengertian yang luas, maka dalam konteks terapi kaunseling, kaunselor berperanan membimbing klien dengan membincangkan unsur rahmat yang dianugerahkan oleh Allah keatas manusia.

2. Melahirkan kemaslahatan

Allah SWT yang bersifat Maha Bijaksana, pencipta semua manusia dan makhluk lain di dunia ini adalah untuk tujuan yang sangat bermakna. Setiap satu syariat yang di perintahkan kepada hambanya mengandungi sesuatu kemaslahatan dan kebaikan. Dalam konteks terapi kaunseling Islam peranan kaunselor ialah membimbing klien dengan membincangkan sesuatu yang melahirkan maslahah atau kebaikan kepada diri dan selainnya.

3. Menolak kemudharatan

Menurut al-Shatibi, pemeliharaan terhadap maslahah atau *maqāsid al-shari'ah* adalah menerusi dua cara iaitu secara positif dan juga secara negatif. Secara positif adalah dengan menentukan hukum yang boleh mewujudkan serta mengekalkan kewujudannya. Secara negatif pula adalah dengan menghalang apa-apa yang boleh menghapus, merosak atau mengganggu kepentingan tersebut. Maka, menolak kemudharatan adalah perlu bagi melahirkan kemaslahatan, bahkan ianya termasuk dalam kaedah pemeliharaan maslahah iaitu dari sudut menolak kemudharatan serta menghapuskan apa-apa yang boleh menghalang tercapainya maslahah tersebut. Dalam konteks terapi kaunseling Islam, peranan kaunselor adalah membimbing klien dengan membincangkan sesuatu yang dapat mernghindar diri, atau keluarga serta masyarakat dari terjebak atau menimpa kemudaratan keatas dirinya.

**Peranan Ahli Teraputik / kaunselor**

Kefahaman kaunselor dan ahli terapi Muslim terhadap amalan kaunseling yang berasaskan kepada penyelesaian *ad dini* adalah satu cara yang terbaik dan lebih berkesan kearah memahami matlamat hidup sebagai seorang mukmin yang sejati. Peranan Kaunselor Muslim perlu melihat konsep Islam dari permulaan tugas sehingga ke matlamat atau natijah akhir sesi teraputik iaitu *Maqāsid al-shari'ah* iatu mengekal *maslahah* dan mengelak *mafsadah*.

Secara ringkasnya peranan kaunselor Muslim dinyatakan dalam jadual 1 dibawah:

Jadual 1 Peranan Kaunselor Muslim

| | |
|---|---|
| Konsep Islam | Iman, Islam, Ihsan |
| Sifat Kaunselor | Beriman & bertakwa kepada Allah, Berani. Adil, Pemurah, Sabar, Tenang, Adab, berakhlak, Percakapan benar, Menepati janji, & sifat Mahmudah |
| Teknik | Hikmah, Nasihat yang baik, Perbincangan yang baik dengan klien Kemahiran asas dan pendekatan menurut syara |
| Proses - Membantu | Mengetahui dan melaksanakan proses menolong klien – konsep ta'awun |
| Prosedur pelaksanaan | Menjalankan sesi dari awal hingga akhir dengan klien |
| Kaedah Pemulihan | Pembentukan jiwa/Tazkiah an Nafs,<br>Teknik: (Taubat, Solat, Zikir, Doa, dll) |
| Natijah | *Maqāsid al-shari'ah*:<br>- Mengekal *Maslahah*<br>- Mengelak *Mafsadah* |

Dengan melihat kepada peranan diatas, tugas kaunselor yang menggunakan pendekatan Islam akan berpegang dengan konsep Islam dan bermatlamatkan kepada natijah *Maqāsid al-shari'ah* iaitu mengekal *maslahah* dan mengelak *Mafsadah*. Peranan kaunselor Islam juga perlu melihat sifat, teknik, proses membantu, prosedur pelaksanaan dan kaedah pemilihan yang selaras dengan syariat islamiyyah dapat diamalkan dalam sesi kaunseling.

*Objektif 2:* Mengenalpasti pendekatan kaedah *tazkiyyah an-nafs* dalam mengaplikasi proses pemulihan insan dalam terapi kaunseling.

Kertas ini membincangkan beberapa penerokaan elemen yang terdapat dalam kandungan kitab "*tazkiah an-nafs wa tarbiyatuha*" penyucian jiwa dan pendidikannya karya ulama salaf Ibn Rajab al Hanbali, Ibnu Qayyim dan Abu Hamid al Ghazali. Kitab tersebut telah di susun oleh Ahmad Farid dan di tahqiq oleh Majid Abi Lail. (1985). Secara umumnya terdapat banyak ayat al-Quran dan al hadis menerangkan tentang keperihalan an-nafs dalam diri manusia. Kebanyakan dari sumber tersebut menjadi panduan utama dalam menyelesaikan persoalan manusia tentang kesejahteraan hidup di dunia dan diakhirat.

Kertas ini merumuskan beberapa pembentukan komponen utama dalam pembersihan jiwa seseorang insan muslim bermula dengan amalan secara ikhlas melalui pembaharuan niat, pembentukan *al-qalb* melalui pemeliharaan *al-istima*, *al-basar*, dan *al-kalam*. Pemeliharaan jiwa memerlukan komponen seperti zikir, tilawah, istighfar, doa, solawat dan qiamu-lail. Pembinaan asas kerangka kehidupan dibina atas manhaj zuhud dengan menekankan komponen seperti sabar, syukur, tawakal, mahabah-lillah, redha qada', al-raja', al-khauf dan at-taubah.

Secara umumnya penerangan tentang sesuatu konsep ilmu dalam Islam bermula dengan konsep, cara atau khaifiat pelaksanaan dan seterusnya adalah proses perlaksanaan secara amali. Dalam penggunaan amalan psikoterapi, kaunselor atau ahli terapi perlu memahami sesuatu konsep dengan jelas sehingga membolehkan klien dapat melaksanakan terapi spititual menurut Islam secara komprehensif. Dibawah ini dinyatakan hasil analisa yang perlu di kenalpasti di peringkat penerokaan kandungan elemen yang penting dalam proses terapi penyucian hati menurut Islam. Beberapa elemen penting boleh dirujuk oleh kaunselor atau ahli terapi mengikut kaedah yang spesifik. Peranan kaunselor Islam membimbing kefahaman klien dalam meneroka kearah penyucian jiwa berikut:

1. Ikhlas
2. Kesejahteraan *al-qalb* (pemeliharaan *al-qalb*)
3. Penjagaan *al-qalb* (memelihara lisan, pemandangan, pemakanan & percampuran)
4. Pengukuhan *al-qalb* ( Zikr, Tilawah Quran, Istighfar, Berdoa, Selawat, qiamulalil)
5. Zuhud
6. Muhasabah diri dan Nafs
7. Sabar
8. Syukur
9. Tawakal
10. Mahabal-Allah
11. Ridha
12. Raja'
13. Khauf
14. Taubah

Kertas ini mengenalpasti elemen "*tazkiah an nafs*" dan boleh diaplikasikan penggunaannya dalam sesi kaunseling. Proses penyucian al-qalb berupaya membentuk perkembangan individu Islam secara positif. Keperluan elemen agama sebagai intervensi telah diperakui oleh beberapa organisasi profesional seperti American Psychological Association (APA) dan American Counseling Association yang mengiktiraf dan mengakui bahawa agama adalah satu elemen yang memberi sumbangan kepada perkembangan dan kefungsian manusia. APA telah meletakkan religiositi pada division ke 36 sebagai salah satu bahagian daripada beberapa bahagian psikologi yang diiktiraf (APA 2011).

## Kesimpulan

Dalam Islam setiap amal yang dilakukan berasaskan dua unsur yang menjadikan amal tersebut diterima oleh Allah SWT iaitu pertama ikhlas mengerjakannya kerana Allah dan kedua amal yang dikerjakan itu merupakan sumber yang sahih dari al-Quran dan Hadis. Matlamat *maqāsid al-shari'ah* dan pendekatan "*tazkiah an nafs*" dalam amalan kaunseling menurut perspektif Islam adalah berasaskan kepada sumber dan nas syara'. Permulaan dan natijahnya berasaskan kepada

maqasid dan pengisian amalnya berasaskan kepada sumber sahih. Kedua asas maqasid dan elemen "*tazkiah an nafs*" merupakan asas dalam amalan teraputik mengikut Islam.

## Rujukan

Al-Quran dan Terjemahan

Bergin, A.E. (1988). Three constribution of a spiritual perspective to counselling, psychotherapy, and behavior change. *Counselling and value, 33, 21-31*.

Carla Daniels & Marilyn Fitzpatrick (2013) Integrating Spirituality into Counselling and Psychotherapy: Theoretical and Clinical Perspectives, Canadian Journal of Counselling and Psychotherapy, Vol. 47 No. 3 2013 pg. 315–341.

Che Haslina Abdullah,Wan Noorli Razali, Mohd Marbawi Taha, Rafizah Kechil (2016), Islamic Psychotherapy: Its Significance And Relevance In The Empowerment Of Islamic Civilization Volume 5 Issue 2 2016, *e-Academia Journal UiTMT* (http://journaleacademiauitmt.edu.my/)

Firdaus, M. (1999), "*Kesan Perubahan Sosial Terhadap Hukum Islam*". Tesis. Kuala Lumpur: Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, University of Malaya.

Ibn Rajab al Hanbali, Ibnu qayyim dan Abu hamid al Ghazali susunan Ahmad Farid dan Majid Abi Lail wa, *Tazkiah an Nafs wa tarbiyyatuha*, Thiba'ah al –u'la, 1985, Darul al Qalam, Beirut, Lubnan

Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1994), *I'lam al-Muwaqqi"in*. Qahirah: Dar al-Hadith, h. 5.

Mazidah Mohd Dagang, Raja Zirwatul Aida Raja Ibrahim & Azlina Abu Bakar @ Mohd (2014), Counselors' Spiritual Competence in Malaysia. *Asian Social Science*; Vol. 10, No. 10; doi:10.5539/ass.v10n10p182, URL:http://dx.doi.org/10.5539/ass.v10n10p182 Published: April 29, 2014.

Mahmood Zuhdi Ab Majid dan Paizah Ismail (2004), *Pengantar Pengajian Syariah*, Kuala Lumpur: al-Baian Corporation Sdn Bhd, hlm 187-189.

Mohd Hapiz Mahaiyadin (2017) Hubungan Maqasid Syariah Dan Siasah Syar' iyyah Dalam Urus Tadbir Negara ESTEEM Journal of Social Sciences and Humanities Vol. 1, November 2017, 23-38 e-ISSN 2600-7274 © 2017 Universiti Teknologi MARA.

Salahsiah Hanim Hamja (2008), Hubungan spiritual menurut al Ghazali dan hubungnnya dengan keberkesanan kaunseling. Satu kajian di pusat kaunseling majlis agama Islam Negeri Sembilan, Islamiyyat 32, 2010: 41-61.

Syaraf Qudha (1993), *Al Hadiy an Nabawi fi al Raqaiq*, Darul Furqan, Amman Jordan. Yusmini Md. Yusoff (2014) Malaysian Muslim Counsellors'Perceptions on Value-Neutral Stance and Religious Values in Counseling Practice: A Preliminary Study. *Journal of Usuluddin 40* (July-December 2014): 173-198

# Refleksi Diri Usahawan *al-Falah* dalam Dunia Keusahawanan: Satu Perbincangan

Shuhairimi Abdullah*, Noor Salwani Husssin, Abdul Jalil Ramli, Jamsari Jamaluddin, Suhana Abd Mutalib, Ahmad Fahmi Mahamood, Tengku Kastriafuddin Shah Tengku Yaakob

*Pengarang perhubungan: Shuhairimi@unimap.edu.my

*Pusat Pengajian Pembangunan Insan & Tekno komunikasi (iKOM), Universiti Malaysia Perlis (UniMAP), 02600, Arau, Perlis, MALAYSIA*

**Abstrak**

Kemahiran refleksi memerlukan seseorang itu memerhati secara terperinci apa yang berlaku sekelilingnya, dan menilai sama ada peristiwa tersebut berlaku disebabkan oleh tindakannya, perasaannya, alam sekitar, atau ada hubungan dengan orang lain. Dalam pada itu, individu tersebut juga perlu menilai berdasarkan satu standard nilai (agama, etika, nilai masyarakat, panduan pengajaran dan peraturan-peraturan lain yang berkaitan). Apabila ketentuan ini dikaitkan dalam konteks usahawan *al-falah* sudah pastilah individu terbabit memiliki keupayaan untuk mengaktifkan sumber ekonomi dari sektor yang kurang berdaya saing kepada sektor yang lebih berproduktif. Usaha yang dilakukan tersebut dilakukan secara konsisten dan bersistematik. Oleh kerana, sebahagian daripada usahawan muslim tidak memahami konotasi *al-falah* secara menyeluruh menyebabkan golongan tersebut tidak dapat mencapai kejayaan dalam erti kata yang sebenarnya. Barangkali sebahagian daripada usahawan muslim tersebut terkenal dan berjaya dalam sebarang aktiviti yang diceburinya. Namun dalam masa yang sama individu terbabit alpa kepada tuntutan ajaran agama yang bersifat fardhu ain dan fardhu kifayah. Dari sudut pandang fizikal, didapati individu tersebut telah memiliki empayar perniagaan yang besar merentasi sempadan nasional dan telah mencipta reputasi yang tinggi dalam kelompok kartel perniagaan yang besar. Justeru, kertas kerja ini cuba untuk memerihalkan refleksi diri usahawan *al-falah* dalam dunia keusahawanan menurut al-Qur'an, al- Sunnah serta pandangan pakar berkaitan tentang konsep dan cabaran yang dihadapi oleh usahawan muslim pada masa kini. Perkembangan dunia keusahawanan yang kompleks pada masa kini memerlukan kepada satu alternatif dari sudut pandang agama untuk memainkan peranan dalam merungkai permasalahan yang dihadapi oleh umat manusia khususnya konteks keusahawanan. Pengabsahan al-Qur'an dan al-Sunnah berkaitan dengan kecemerlangan hidup manusia iaitu kejayaan yang merangkumi domain kehidupan yang bersifat fizikal dan spiritual. Kejayaan yang diprojekkan oleh usahawan yang melingkari aspek zahir dan batin merangkumi nikmat yang diperolehi itu bukan sahaja terbatas pada tempoh masa kehidupan manusia di dunia sahaja tetapi juga kenikmatan tersebut merentasi hingga ke alam akhirat. Kepercayaan yang bersifat deduksi dan pegangan yang kuat terhadap keperluan dunia dan akhirat akan memberi impak yang positif terhadap sebarang aktiviti keusahawanan yang diusahakannya supaya tidak menyalahi prinsip-prinsip yang telah dinaskan oleh syara`.

Kata kunci: Refleksi diri; *al-falah*; Keusahawanan Islam; Usahawan.

© 2018 Diterbitkan oleh HADHARI-UKM

## Pendahuluan

Secara amnya, aktiviti keusahawanan dapat meningkatkan kualiti kehidupan dengan mencipta penemuan-penemuan inovasi terkini. Secara tidak langsung, ia dapat membantu masyarakat umumnya untuk memperolehi alternatif dan memudahkan para pengguna untuk membuat pilihan.

Justeru itu, bidang keusahawanan mempunyai potensi untuk menggembleng sumber asas ekonomi untuk kelangsungan kehidupan manusia yang lebih produktif dan berkualiti.

Tidak dinafikan lagi, aktiviti keusahawanan turut menyumbang kepada pengembalian sejumlah pendatan kepada negara sama ada ia bersifat wajib ataupun sukarela. Penekanan kepada aktiviti keusahawanan sekurang-kurangnya meringankan beban kerajaan untuk bertanggungjawab sepenuhnya terhadap aktiviti pembangunan negara. Sekurang-kurang golongan usahawan yang pada mulanya dibantu oleh pihak kerajaan berjaya berdikari untuk menjalankan aktiviti yang telah dirancangnya dan menyumbang semula dalam bentuk idea, kewangan, inovasi dan sebagainya untuk kepentingan masyarakat dan negara amnya.

Namun begitu, perlu juga ditegaskan di sini aktiviti keusahawanan bukan satu kerjaya yang mudah sebagaimana yang diungkapkan oleh lisan atau ditulis di atas kertas. Meskipun perniagaan merupakan sebahagian daripada aktiviti keusahawanan yang mempunyai potensi untuk mendapat keuntungan yang lebih tinggi berbanding bekerja makan gaji namun ia tidak memberi jaminan bahawa setiap pengusaha tersebut akan berjaya. Tidak ada istilah tongkat sakti bagi seseorang usahawan untuk berjaya dalam tempoh yang singkat. Menurut satu kajian yang dijalankan dianggarkan 90 peratus daripada perniagaan yang dibangunkan akan jatuh dalam tempoh 3 tahun kerana pelbagai faktor seperti kekurangan pengalaman, pengurusan yang tidak baik, tidak cukup modal pusingan dan sebagainya (Oswalid Timothy Edward, 2018).

**Definisi Usahawan Berjayau**

Usahawan berjaya lazimnya boleh didefinisikan sebagai individu yang berjaya dalam aktiviti keusahawanan melaksanakan sepenuhnya tuntutan agama dengan penuh ketaatan dan ketaqwaan. Selain itu, tidak dinafikan juga usahawan perlu menguasai ilmu, kemahiran, kompetensi yang tinggi dan penguasaan teknologi selari dengan keperluan semasa (AbulHasan Muhammad Sadek, 1991). Dalam pada itu, usahawan yang masih lagi terikat dengan pendekatan tradisional dan tidak bersifat terbuka dalam menerima perubahan dan pendekatan terkini sudah pasti akan ketinggalan dan tidak mempunyai keupayaan untuk berdaya saing dengan individu lain di pentas global. Sifat statik dan jumud yang ada pada usahawan tersebut sudah tentulah bertentangan dengan semangat kemajuan yang dituntut oleh mua`malah Islam.

Dalam mu`amalah Islam, ukuran untuk mencapai kejayaan dalam bidang keusahawanan ialah dengan memenuhi ketentuan konsep *al-falah.* Umumnya, konsep *al-falah* dalam aspek keusahawanan diprojekkan kepada keseluruhan aspek kehidupan manusia yang merangkumi elemen spiritual, akhlak dan semua aspek keusahawanan bukan hanya terbatas kepada kejayaan di dunia semata-mata tetapi juga merentasi alam akhirat. Manifestasi kepada kehidupan yang baik dan sejahtera serta sentiasa mendapat keampunan dan keredaan Allah S.W.T sebagaimana yang dinukilkan dalam al-Qur’an yang bermaksud:

*"Dan carilah pada apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu (kebahagiaan) negeri akhirat dan janganlah kamu melupakan habuanmu dari (kenikmatan dunia)*
(*al-Qasas: 77)*

Sarjana Barat seperti Peter Drucker (1985) menukilkan bahawa usahawan berjaya ialah individu yang mempunyai keupayaan untuk mengaktifkan sumber ekonomi dari sektor yang kurang berdaya kepada sektor yang lebih berproduktif. Usaha yang dilakukan tersebut dilakukan secara konsisten dan bersistematik. Idea ini juga turut disokong oleh Joel Arthur Baker (2003) dengan mengemukakan pandangan bahawa usahawan cemerlang adalah golongan yang berjaya mewujudkan peluang dan nilai tambah dalam pasaran.

Menurut Timmon dan Spinelli (2007), Kuratko dan Hodgets(2004) mengemukakan pandangan bahawa usahawan berjaya disifatkan memilik daya saing yang tinggi, bijak memanfaatkan peluang yang ada, bertindak dan merangka strategi berdasarkan keperluan dan realiti semasa. Usahawan berjaya juga bijak menguruskan masa yang terhad untuk aktiviti yang bermanfaat. Mereka begitu peka dan sensitif dengan persekitaran dan sebarang bentuk keperluan untuk menyesuaikan dengan strategi dan perancangan yang konkrit untuk memaju dan mengembangkan sebarang bentuk empayar perdagangan yang diusahakan. Usahawan berjaya juga dilihat mempunyai disiplin diri yang tinggi dan mengaplikasikan kod etika seperti amanah, jujur dan yakin kepada diri sendiri dalam amalan keusahawanan. Pandangan yang dikemukakan oleh Peggy A. Lambing dan Charles R. Kuehl (2000) pula menyatakan bahawa usahawan berjaya memiliki sifat seperti berkebolehan, keberanian, keteguhan hati dan mempunyai kreativiti yang tinggi.

Meskipun para sarjana Barat lebih menekankan usahawan yang berjaya adalah seorang yang memiliki sifat seperti kreatif, inovatif dan berani mengambil risiko namun ia hanyalah bersifat kemahiran kognitif yang perlu ada individu usahawan. Ini kerana pada dasarnya jiwa usahawan itu diekspresikan melalui sikap dan tindakannya yang menonjolkan nilai-nilai kreatif dan inovatif dalam melakukan aktiviti keusahawanan (Eman Suherman, 2008). Tuntasnya, huraian para sarjana Barat tidak memberi tumpuan kepada elemen kerohanian yang merupakan asas kefahaman usahawan berjaya secara holistik.

Sehubungan dengan itu, Islam mempunyai asasnya yang tersendiri dalam mengupas persoalan konsep kejayaan ataupun konsep *al-falah*. Legitimasi konsep ini digarap berasaskan petunjuk yang telah dirakamkan dalam al-Qur'an. Di antaranya, ayat-ayat yang berkaitan dengan konsep tersebut seperti firman Allah S.W.T

*Maksudnya: "Sesungguhnya berjayalah orang yang beriman. Iaitu mereka yang khusyuk dalam sembahyangnya. Dan mereka yang menjauhkan diri dari perbuatan dan perkataan yang sia-sia. Dan mereka yang berusaha membersihkan hartanya*

*dengan menunaikan zakat harta itu. Dan mereka yang menjaga kehormatannya. Kecuali kepada isterinya atau hamba sahayanya, maka sesungguhnya mereka tidak tercela. Kemudian, sesiapa yang mengingini selain dari yang demikian, maka merekalah orang yang melampaui batas. Dan mereka yang menjaga amanah dan janjinya. Dan mereka yang tetap memelihara sembahyangnya. Mereka itulah orang yang berhak mewarisi. yang akan mewarisi Syurga Firdaus; mereka kekal di dalamnya.*

*(al-Mu'minun:1-11)*

Dalam ayat-ayat tersebut, Ibn Kathir (1980) telah menggariskan ciri-ciri atau sifat-sifat yang menjadi keperluan asas kepada setiap individu *Muslim* untuk mencapai kejayaan sebagaimana yang diperihalkan oleh wahyu. Justeru itu, individu *muslim* yang dapat mengadaptasikan sifat-sifat terpuji tersebut dalam jiwa mereka adalah golongan yang mendapat rahmat dan petunjuk serta memperolehi kejayaan sebagaimana yang telah dijanjikan oleh Allah S.W.T. Sebagai ganjarannya golongan yang bersifat sedemikian akan menjadi pewaris kepada Syurga Firdaus dan akan tinggal kekal abadi di dalamnya.

Berasaskan peruntukan ayat-ayat al-Qur'an tersebut, kejayaan ataupun diistilah sebagai *al-falah* yang dislogankan oleh Islam adalah sinonim dengan *mafhum* mencari keredaan Allah S.W.T. Oleh itu, mana-mana perlakuan individu yang berkontradiksi ataupun mengatasi peraturan-peraturan yang telah digariskan oleh syara` maka sudah tentulah tindakan tersebut terkeluar daripada objektif kejayaan yang diiktiraf oleh Islam. Ini kerana, kejayaan yang dicapai oleh manusia bukan sahaja bersifat kejayaan atau kesejahteraan di dunia tetapi juga kesejahteraan yang meliputi alam akhirat. Penegasan ini menunjukkan bahawa apa sahaja bentuk aktiviti manusia objektif muktamadnya bukan sahaja berakhir di alam dunia ini tetapi secara implisitnya ialah mendapat tempat, rahmat dan keuntungan di hari pembalasan kelak (Muhammad Nejatullah Siddiqi, 1979).

Tuntutan untuk mencapai *al-falah* dalam urusan kehidupan dapat dicerakinkan melalui firman Allah S.W.T dalam al-Qur'an:

*Maksudnya: "Sesungguhnya berjayalah orang yang berusaha membersihkan dirinya (dengan amal yang salih). Dan menyebut-nyebut dengan lidah dan hatinya akan nama Tuhannya, serta mengerjakan sembahyang."*

(*al-A`la*:14-15)

Ayat al-Qur'an tersebut mengisyaratkan bahawa manusia yang berusaha memajukan dirinya mengikut pedoman wahyu akan mencapai status kejayaan. Termasuklah juga golongan yang sentiasa melazimi diri mereka mengingati Allah S.W.T sepanjang masa dan yang mendirikan sembahyang secara sempurna. Kejayaan yang digariskan oleh al-Qur'an inilah menjadi simbol kesempurnaan kehidupan di dunia dan akhirat. Dalam pada itu, Ibn Kathir (1980) menjelaskan

maksud ayat tersebut memetik pandangan yang telah dibentangkan oleh Jabir ibn `Abd Allah R.A berkata:

> "قد أفلح من تزكى" *merujuk kepada orang yang mengakui bahawa tidak ada Tuhan melainkan Allah dan meninggalkan semua unsur-unsur syirik dan mengakui bahawa Nabi Muhammad S.A.W adalah utusan Allah*."

Oleh yang demikian, jalan-jalan menuju kejayaan adalah melaksanakan segala yang dituntut oleh syara' secara kolektif dan menjauhkan diri daripada terlibat dengan perkara-perkara yang ditegah oleh syara`. Pengabsahan al-Qur'an berhubung dengan kejayaan hidup manusia iaitu kejayaan yang meliputi zahir dan juga batin. Kejayaan yang diistilahkan sebagai zahir dan batin merangkumi nikmat yang diperolehi itu bukan sahaja terbatas pada tempoh masa kehidupan manusia di dunia sahaja tetapi juga kenikmatan tersebut merentasi hingga ke alam akhirat iaitu kerahmatan Allah S.W.T yang menjanjikan dengan balasan syurga.

Konsep kejayaan juga banyak disentuh dalam *al-Sunnah.* Di antaranya dalam sebuah hadith yang diriwayatkan daripada Abu Hurairah R.A telah berkata maksudnya:

> "*Rasulullah S.A.W bersabda: yang disebut kaya, bukanlah kaya harta benda duniawi, tetapi yang dikatakan kaya ialah kaya jiwa*."
>
> (*Muslim*)

Berasaskan kepada hadith yang telah dipaparkan tersebut, Nabi Muhammad S.A.W telah mengisyaratkan bahawa tindakan manusia yang merangkumi jiwa, pemikiran dan perlakuan yang memberi keutamaan kepada pertimbangan syari`at akan memandu mereka ke jalan yang diredai oleh Allah S.W.T. Atas landasan tersebut, tindak-tanduk manusia yang berdiri di atas *manhaj Ilahi* tersebut akan memberi kesan yang positif terhadap pembangunan spiritual, intelektual dan fizikal manusia. Dampaknya, individu tersebut akan merasai ketenangan, keamanan, ketenteraman, kebahagiaan dan yang lebih utama ialah memperolehi kejayaan yang sama di akhirat kelak. Ironinya, kejayaan yang hakiki itu tidak akan tercapai melainkan dengan mematuhi peraturan-peraturan dan nilai-nilai terpuji yang diperakukan oleh agama Islam. Ganjaran yang diperolehi oleh setiap individu yang mematuhi sepenuhnya tuntutan syara` bukan sahaja dinikmati di alam dunia sahaja tetapi juga mendapat ganjaran nikmat yang melimpah ruah di alam akhirat yang kekal abadi. Inilah kejayaan yang disimpulkan oleh syaria`t Islam sebagai kejayaan hakiki yang merentasi alam dunia dan akhirat.

## Konsep Usahawan *al-Falah*

Dalam konteks keusahawanan pula, konsep usahawan yang menepati konsep *al-falah* yang ditaja oleh Islam perlu memenuhi keperluan yang telah digariskan oleh kaca mata Islam. Berpandukan kepada petunjuk al-Qur'an dan al-Sunnah, acuan usahawan berjaya perlu diadun dengan nilai-nilai yang diharmonikan dengan kerangka *mu`amalah* Islam yang menjadi tunjang kepada

pembentukan falsafahnya. Apabila ia berjaya diintegrasikankan di antara keperluan manusia dan tuntutan syara` secara tidak langsung ia dapat menjana satu konsep usahawan berjaya yang komprehensif dan holistik sifatnya. Ini kerana, keperluan di dunia dan juga keperluan akhirat perlu mempunyai kesinambungan yang kukuh berdasarkan kepada petunjuk wahyu yang menjadi perlembagaan kepada kehidupan manusia. Tanpanya akan berlaku ketempangan dan kecacatan yang boleh mendorong manusia khususnya golongan usahawan untuk bertindak menyalahi tatacara moraliti dan prinsip *mu`amalah* Islam.

Sehubungan dengan itu, usahawan dari sudut dimensi Islam adalah tertakluk kepada dua fungsi yang utama. Atas sifatnya sebagai insan, usahawan terikat kepada konsep hamba dalam konteks `*ubudiyyah*[156] dan konsep *khilafah.*[157] Berasaskan fungsi tersebut, sebagai usahawan ia perlu mengekalkan *status qounya* sebagai *khalifah al-ard* ataupun sebagai pemegang amanah yang bertanggungjawab melaksanakan segala tuntutan yang telah diamanahkan kepadanya menurut kehendak wahyu. Usahawan yang berteraskan kepada kedua-dua konsep ini sentiasa menginsafi bahawa dalam memenuhi obligasi tersebut, ia sentiasa mengingati Allah, mempercayai kepada ganjaran dan balasan di atas perlakuannya (pahala/dosa), nikmat dan azab (syurga/neraka) serta sebagainya (Muhammad `Abd al-Mun`im al-Jamal, 1980). Kepercayaan yang bersifat deduksi dan pegangan yang kuat terhadap kedua-dua konsep tersebut akan memberi impak yang positif terhadap sebarang aktiviti keusahawanan yang diusahakannya supaya tidak menyalahi prinsip-prinsip yang telah *dinaskan* oleh syara`.

Pemahaman usahawan dalam skop `*ubudiyyah* pula bermaksud individu tersebut bertanggungjawab sepenuhnya melaksanakan amal ibadah dan dalam masa yang sama juga ia perlu menjauhi perkara-perkara atau segala unsur yang ditegah oleh syara`. Dalam memenuhi perlaksanaan tersebut, sebagai usahawan *muslim*, individu tersebut dituntut untuk memenuhi keperluan *fardu `ain* dan juga *fardu kifayah* sebagai pelengkap kesempurnaan terhadap amalan yang dilakukan. Dari skop *fardu `ain* misalnya, usahawan *muslim* berkewajipan melaksanakannya seperti sembahyang lima waktu, berpuasa, menunaikan zakat, mengerjakan haji, menuntut ilmu dan sebagainya yang diklasifikasikan sebagai tanggungjawab individu. Begitu juga dalam aspek perlaksanaan *fardu kifayah* ia menjadi tanggungjawab bersama dan tidak diwajibkan ke atas individu tersebut. Namun begitu, jika ia tidak dilaksanakan oleh sesuatu komuniti masyarakat tersebut maka keseluruhannya tidak terlepas daripada tanggungjawab tersebut. Sebagai contoh, menunaikan sembahyang jenazah, sembahyang berjemaah di masjid dan pelbagai amalan lain yang memberi faedah kepada agama dan kepentingan umum masyarakat.

---

[156] Dalam konteks `ubudiyyah, objektif utama penciptaan manusia di alam bumi ini adalah untuk mengabdikan diri dan tunduk secara mutlak kepada Allah S.W.T. Kenyataan ini jelas digambarkan oleh Allah S.W.T dalam al-Qur'an yang bermaksud: "*Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan untuk mereka menyembah-Ku.*" (*al-Dhariyat*:56)

[157] Atas kapasitinya sebagai khalifah, manusia berkewajiban mentadbir dan menguruskan alam ini secara bijak seperti yang dituntut oleh al-Qur'an. Sepertimana firman Allah S.W.T dalam al-Qur'an maksudnya: "…..*Dialah yang menjadikan kamu dari bahan-bahan bumi, serta mengkehendaki kamu memakmurkannya*.." (*Hud:*61)

Dalam pada itu, jika dilihat usahawan dari skop *khilafah* pula, individu tersebut perlu melaksanakan tugas tersebut dengan penuh dedikasi dan bertanggungjawab. Ini kerana, usahawan yang dianalogikan sebagai pemegang amanah bukan sahaja melaksanakan tugas tersebut untuk mencari keuntungan dunia semata-mata tetapi juga akan bertanggungjawab di hari akhirat kelak. Segala tindakan dan aktiviti yang diusahakan atas muka bumi ini akan dipersoalkan di hadapan Allah S.W.T kelak. Penegasan ini dijelaskan oleh Allah S.W.T dalam al-Qur'an iaitu:

> Maksudnya*: "Pada hari itu Kami tutup mulut mereka; kedua tangan mereka memberitahu Kami, dan kaki mereka menjadi saksi terhadap apa yang mereka telah usahakan."*
>
> (*Yasin*:65)

Berasaskan ayat tersebut, Ibn Kathir (1980) mentafsirkan bahawa pada hari kiamat kelak Allah S.W.T akan menutup mulut orang-orang kafir dan *munafiq* serta seluruh anggota akan memberi keterangan terhadap perbuatan yang diusahakan di alam dunia.

Pada asasnya, jika dilihat usahawan dari skala konsep *khilafah*, sudah tentulah golongan ini tertakluk kepada tuntutan *fardu `ain* dan juga *fardu kifayah*. Dalam memenuhi kehendak fardu `ain, usahawan perlu berusaha untuk mendekatkan diri (*taqarrub*) kepada Allah S.W.T dengan melaksanakan hak-hak yang perlu ditunaikan sebagaimana yang terangkum dalam konsep ibadah sama ada yang wajib atau sunat. Ia perlu dilakukan dengan penuh pengharapan yang tinggi kepada Allah S.W.T supaya dirinya sentiasa dirahmati dan diredai oleh PenciptaNya. Keimanan dan keyakinan serta mempraktikkan apa yang dituntut oleh Allah S.W.T akan memberi implikasi yang positif terhadap pembangunan jiwa, akal dan ruh para usahawan untuk menjadi individu *muslim* dan *mu'min* yang menepati ajaran Islam yang *syumul*. Oleh yang demikian, apabila kesedaran ini wujud dalam diri usahawan sudah pastilah setiap amalan dan tingkah lakunya akan terarah kepada perkara kebajikan dan sentiasa menjauhkan diri dari perkara yang ditegah oleh Allah dan Rasul. Menurut Fazlur Rahman (1974), dalam situasi inilah usahawan dapat membentuk satu keperibadian yang terpuji hingga boleh dilabelkan sebagai "insan yang mulia dan tertinggi" sebagaimana yang diperihalkan oleh Islam.

Dalam urusan *fardu kifayah* pula, penglibatan individu utuk menjadi usahawan adalah dianggap sebahagian daripada memenuhi tuntutan kefarduan tersebut.[158] Keperluan *fardu kifayah* yang dikategorikan sebagai tanggungjawab kolektif perlu dilaksanakan oleh umat Islam untuk memelihara kepentingan dan kebajikan umat Islam. Tambahan lagi memperkasakan hal ehwal perekonomian untuk kepentingan umat Islam adalah satu perkara yang penting. Justeru itu,

[158] Lihat Mohd Farid Md Alias beliau memberi ulasan bahawa kusahawanan adalah aktiviti yang dapat memberi faedah kepada masyarakat adalah sebahagian daripada tuntutan fardu kifayah. Lihat utusan online http://www.utusan.com.my/utusan/arkib.asp?y=2008&dt=0612&pub=utusan_malaysia&sec=bicara_agama&pg=ba_01.htm&arc=hive, bertarikh 20 Februari 2009. Capaian pada 20 Februari 2009.

individu yang memilih untuk menceburi bidang keusahawanan bertanggungjawab menguruskan sumber alam ini untuk kesejahteraan masyarakat umum. Sebagai contoh, para usahawan *muslim* perlu menjana idea secara kreatif dan berinovasi untuk merencana dan mengembangkan aktiviti perekonomian umat Islam supaya ianya berkembang maju serta menjadi model kepada masyarakat yang lain. Bertitik-tolak daripada kepentingan inilah usahawan yang berjaya sentiasa memikirkan kebaikan dan kebajikan yang boleh disumbangkan kepada masyarakat. Ia sentiasa berusaha mengatasi kelemahan masyarakat Islam khususnya dalam penguasaan bidang.ekonomi dan juga penguasaan perdagangan umat Islam.

Sehubungan dengan itu, usahawan yang menepati konsep *al-falah* ialah individu yang mengaplikasikan amalan keusahawanan berasaskan kepada kesedaran beragama[159] yang merangkumi komponen-komponen penting seperti akidah, syariah dan akhlak. Ketiga-tiga asas ini menjadi paksi kepada proses operasi dan aktiviti keusahawanan yang diusahakan mereka. Apa sahaja amalan atau pekerjaan yang diusahakan tidak boleh dijuzukkan secara berasingan[160] dengan keperluan asas tersebut. Atas kesedaran dan keyakinan kepada asas-asas yang dinyatakan ini maka wujudnya konsep halal dan haram serta dosa dan pahala yang menjadi garis panduan yang jelas kepada para usahawan berkaitan dengan perkara yang diharuskan dan juga ditegah. Asas pertimbangan ini dilihat sebagai keperluan penting kepada golongan usahawan supaya tidak terlibat dengan sebarang bentuk aktiviti yang berpotensi mendatangkan kesan *kefasadan* dan juga bertentangan dengan objektif syara`. Dengan kata lain, segala urusan yang dilakukan oleh setiap manusia perlu menjauhi unsur-unsur yang boleh merosakkan fungsi akal, jiwa dan ruh manusia kerana perbuatan tersebut boleh mengundang dan membuka pintu-pintu kesyirikan dan kekufuran.

Oleh yang demikian, setiap tindakan usahawan yang bersandarkan kepada kesedaran beragama akan meninggalkan kesan yang cukup mendalam terhadap diri mereka. Kesedaran ini tercetus disebabkan apa sahaja bentuk tindakan, pemikiran dan perancangan yang bertentangan dengan ketentuan agama maka sudah tentulah berlakunya pelanggaran terhadap tuntutan syara`. Justeru itu, usahawan yang berjaya sentiasa berhati-hati dalam sebarang urusan yang dilakukan disebabkan keyakinannya mematuhi tuntutan ajaran agama yang melibatkan pahala dan dosa serta

---

[159] Petunjuk kepada keperluan kesedaran agama ini diperlihatkan contoh oleh Nabi Muhammad S.A.W sebagai seorang utusan Allah dan juga dalam contoh yang lain sebagai seorang pengusaha yang berjaya. Baginda telah meletakkan asas keagamaan sebagai intipati kepada aktiviti keusahawanan baginda. Baginda S.A.W juga telah berjaya meletakkan aspek ketuhanan sebagai tunjang kepada kekuatan aktiviti yang dilakukan di samping menunjukkan contoh usahawan berjaya yang menepati konsep al-falah. Lihat Muhammad Syafi`i Antonio (2008) Muhammad The Super Leader Super Manager, h: 77-95. Lihat Ismail Noor (1999) Prophet Muhammad's Leadership The Paragon of Excellence Altruistic Management: A Cross Application to Modern Management and Leadership Practice, h: 32-50.

[160] Untuk memahaminya lihat keterangan al-Imam Abu Zahrah, beliau menyatakan bahawa syari`at Islam tidak boleh dilihat sebagai satu sistem yang terpisah dengan keperluan manusia. Sesiapa yang melihat sebaliknya jelaslah ia tidak memahaminya sebagaimana yang dikehendaki oleh syara`. Lihat Muhammad Abu Zahrah (1960) Fi Tarikh al-Madhahib al-Fiqhiah, h: 25.

halal dan haram. Ia bukan sahaja memastikan dirinya mematuhi peraturan tersebut tetapi juga mempengaruhi pihak lain juga seperti keluarga dan juga para pekerjanya serta pengguna lain umumnya untuk menghayati sepenuhnya perintah agama. Dengan kata lain, usahawan yang berjaya lazimnya mempengaruhi persekitaran sekelilingnya dengan nilai-nilai yang dianjurkan oleh Islam. Komitmen yang ditunjukkan oleh usahawan tersebut berasaskan kepada kesedaran dan keyakinan yang tinggi terhadap ketentuan syari`at dan ketaqwaan terhadap Allah S.W.T. Para usahawan yang mempunyai sifat sedemikian sentiasa berusaha, berbakti, dan membangunkan institusi masyarakat sebagai wasilahnya untuk mendekatkan diri kepada Pencipta.

Natijahnya, cerminan usahawan berjaya dalam Islam adalah individu *muslim* yang berjaya memenuhi tanggungjawabnya sebagai pemegang amanah sama ada tanggungjawabnya dengan Allah sesama manusia dan juga makhluk ciptaan Allah yang lain. Ini kerana objektif kejayaan, kebahagian dan keuntungan pada kerangka pemikiran usahawan *muslim* bukan hanya melihat kepada ganjaran material secara tunggal semata-mata. Sebaliknya hasil usaha yang dilakukan tersebut perlu mengikut lunas-lunas yang diizinkan oleh syara`. Ini kerana, setiap perlakuan yang selari dengan tuntutan tersebut dihitung sebagai ibadah dan secara tidak langsung ia menjadi bekalan yang bermanfaat untuk dibawa pada hari akhirat kelak. Memahami pengertian tersebut, dapat dirumuskan bahawa keredaan dan kerahmatan daripada Allah S.W.T adalah matlamat unggul yang perlu dicapai dan perlu dicari oleh setiap individu usahawan *muslim*. Pada kemuncaknya, disitulah letaknya keberkatan yang menjanjikan kedamaian, ketenangan dan kejayaan hakiki yang perlu dikejar oleh para usahawan. Kejayaan usahawan yang merangkumi pengertian inilah disifatkan sebagai bersepadu dan menyeluruh kerana ianya diimbangi dengan keuntungan yang dinikmati di dunia dan juga kejayaan yang bakal dikecapi di hari akhirat kelak. Malah Islam memberi kebebasan sepenuhnya kepada manusia untuk membangunkan sistem keusahawanan selagimana tindakan tersebut tidak mendatangkan kemusanahan, kerugian dan penindasan sesama manusia (Yusuf al-Qaradawi, 1980).

Perkara ini telah dipersetujui oleh Barjoyai Bardai (2000) dengan menyatakan bahawa usahawan berjaya adalah individu yang cemerlang dan mempunyai kebolehan yang istimewa (Sudin Haron, 1990). Dengan kata lain, individu tersebut mempunyai keupayaan untuk mengenalpasti peluang perniagaan dan mempunyai motivasi yang tinggi untuk mengeksploitasi peluang ini mencipta sesuatu yang berdaya maju. Di samping itu, individu tersebut berjaya menguruskan semua harta yang dimiliki Allah S.W.T dengan cara yang paling efektif. Ia perlu disalur dan diuruskan dalam bentuk nilai tambah dalam pasaran untuk kepentingan umum manusia. Atas kapasiti inilah usahawan digambarkan sebagai pemegang amanah ataupun diistilahkan sebagai *khalifah al-ard.*

**Refleksi Diri Usahawan dan Relevannya Dalam Institusi Masyarakat**

Pada hakikatnya, Islam tidak bersifat pasif terhadap aktiviti keusahawanan yang berorientasikan kepada keuntungan. Secara prinsipnya, aktiviti penjanaan harta itu sesuatu yang dituntut oleh Islam kerana ia mempunyai nilai dari aspek ekonomi yang menjadi pra syarat kepada pembangunan Negara. Meskipun begitu, dalam memenuhi usaha tersebut ia perlu dilaksanakan dalam suasana order yang sihat dan tidak bercanggah dengan kepentingan umum. Atas keperluan inilah, umat Islam dituntut untuk memenuhi kelompangan dari aspek fardhu kifayah, di mana setiap usaha yang dilaksanakan dengan penuh komitmen adalah satu usaha yang terpuji dalam mengangkat martabat umat Islam. Bahkan perkara tersebut merupakan sumbangan yang dianggap sebagai ibadah.

Berdasarkan kepada ketentuan tersebut, Islam menyeru kepada umatnya untuk menggembeleng daya usaha yang berkualiti dan berproduktif untuk merencanakan aktiviti perekonomian. Dengan kata lain, amal usaha untuk mencapai *al-falah* dan menolak simptom *al-fasad* adalah dituntut kepada setiap individu termasuk juga dalam aspek keusahawanan. Islam memberi memberi penghargaan yang tinggi kepada usahawan *al-falah.* Golongan ini bukan hanya berjaya dalam bidang yang diceburi tetapi juga merupakan individu yang berjaya di hari akhirat kelak kerana kepatuhan mereka yang tinggi dalam urusan agama.

Setiap tindak-tanduk usahawan *al-falah* perlu diharmonisasikan dengan tuntutan keagamaan. Atas keinsafan inilah, usahawan *al-falah* sentiasa memastikan setiap aktiviti yang diusahakan bebas daripada unsur-unsur yang boleh memudaratkan pengguna. Prinsip ini dikenali sebagai *no injury principle* ataupun dalam *legal maxim* perundangan Islam dikenali "*la dara wala dirar".* Pematuhan kepada prinsip ini adalah bertujuan untuk menghalang sebarang tindakan menurut hawa nafsu dan bercanggah dengan faedah umum manusia. Sebagai contoh, seorang pengusaha mendirikan sebuah kilang. Dalam usahanya memajukan kilang tersebut, beliau bukan sahaja perlu mengambilkira keuntungan yang bakal diperolehi tetapi perlu juga memikirkan impak kepada masyarakat sekeliling, alam sekitar dan sebagainya. Impak ini perlu dianalisis merentasi sempadan kewilayahan, nasional, pekerjaan sosial dan sumbangan terhadap aktiviti keagamaan.

Umumnya, kejayaan hakiki yang diimpikan oleh setiap individu usahawan muslim iaitu kejayaan, kebahagian, kerahmatan dan keredaan Allah S.W.T. Kejayaan yang dikecapi oleh usahawan bukanlah dianggap sebagai nokhtah penamat dan kemuncak pencapaian dalam hidup. Sebaliknya, sebagai individu usahawan *al-falah*, golongan ini perlu memikirkan obligasi-obligasi lain yang perlu dilaksanakan atas kapasitinya sebagai seorang Muslim, mukmin dan muhsin. Sebagai contoh, keperluan obligasi yang perlu dilaksanakan seperti obligasi terhadap tuntutan agama, negara, kebajikan pekerja, keluarga dan masyarakat amnya.

Oleh yang demikian, indikasi kejayaan usahawan bukan hanya terletak kepada keuntungan material semata-mata. Meskipun prestasi keuntungan dilihat antara sebagai matlamat utama dalam sesuatu aktiviti yang diusahakan namun kealpaan dan pengabaian kepada unsur-unsur yang tidak bersifat keuntungan material seperti nilai-nuilai kerohanian dan akhlak akan memberi impak negatif terhadap personaliti usahawan yang bersifat holistik. Keghairahan usahawan mengembangkan aktiviti perniagaannya yang tidak berteraskan kepada pertimbangan agama boleh menimbulkan keburukan dalam institusi sosial dan boleh mencipta ketidakseimbangan dalam pasaran ekonomi. Kesannya, sudah pasti terhadap pengguna. Tegasnya, amalan keusahawanan yang dinspirasikan dengan nilai-nilai keagamaan akan melahirkan usahawan *al-falah* yang beriman dan bertaqwa, berdaya saing, berinovasi dan kreatif serta memiliki semangat juang yang tinggi untuk bersaing di peringkat global.

## Kesimpulan

Secara prinsipnya, usahawan *al-falah* sentiasa bertaqwa kepada Allah S.W.T dan Rasul, melaksanakan aktiviti muamalah pada sektor yang dihalalkan oleh syara` dan memenuhi tanggungjawab secara berhemah sebagai *khalifah al-ard.* Malah usahawan Muslim juga perlu menguasai ilmu-ilmu keusahawanan dan kemahiran-kemahiran yan berkaitan dengannya. Dengan kata lain, setiap individu usahawan Muslim sentiasa berhat-hati dalam memelihara jaringannya dengan Allah, sesama manusia dan alam sekitar. Asas-asas ini menjadi keunikan kepada usahawan Muslim yang sentiasa beriltizam dengan ajaran Islam secara sempurna yang menjadi panduan untuk mencapai kejayaan bukan sahaja di dunia tetapi juga berkesinambungan pada hari akhirat kelak.

Keuntungan dan kejayaan yang dikecapi oleh usahawan bukanlah satu jaminan yang boleh perlindungan keselamatan kepadanya pada hari akhirat kelak. Kejayaan yang menjadi matlamat utama setiap individu Muslim bukanlah terletak terhadap peningkatan keuntungan angka yang mengembirakan hatinya, sebaliknya ia terletak kepada nilai-nilai kebaikan yang jana dan dikambangkan dan diterima sebagai amal solah di sisi Allah S.W.T. Golongan usahawan yang dididik dengan kesedaran beragama, berakhlak dan berilmu akan menjadi golongan usahawan *al-falah* yang bersifat professional seperti yang dituntut oleh Islam.

## Rujukan

Abu Zahrah, Muhammad (1960). *Fi Tarikh Al-Madhahib al-Fiqhiah.* Kaherah: Matbaah al-Madani.

Abul Hasan Muhammad Sadek (1991). *Economic Growth in an Islamic Economy,* dlm Development & Finance in Islam. Selangor: Universiti Islam Malaysia.

Backer, Joel Arthur (2003., *Paradigm: The Business of Discovering the Future.* United States: Harper Business.

Barjoyai Bardai (2000). *Keusahawanan dan Perniagaan*. Bahagian 1 & 2. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Drucker, Peter Ferdinand (1985). *Innovation and Entrepreneurship: Practice and Principles.* London: Heinemann.

Eman Suherman (2008). *Business Entrepreneur*. Bandung: Alfabeta.

Fazlur Rahman (1974), Islam and Problem of Economic Justice. Pakistan: Islamic Research Institue.

Ibn Kathir, `Imad al-Din Abi Fada' Ismail ibn `Umar (1980). Tafsir Ibn Kathir. Beirut: Dar al-Fikr.

Jamal, Muhammad `Abd Mun`im (1986), *Mausu`ah al-Iqtisad al-Islami wa Dirasat al-Muqaranah*, jil. 1. Kaherah; Dar al-Kitab al-Misr.

Kuratko, Donald F. dan Hodgetts, Richard M. (2004). *Entrepreneurship: Theory, Process, Practice*. Mason, Ohio: Thomson/South-Western.

Lambing, Peggy, A. dan Kuehl, Charles, R (2000). *Entrepreneurship*. Upper Saddle River, N.J: Prentice Hall Inc.

Muhammad Nejatullah Siddiqi (1987). "*Islamic Economic Thought: Foudations, Evaluation and Needed Direction*", dalam AbulHasan M.Sadek, Ataul Huq Pramanik dan Nik Mustapha Hj Nik Hassan (eds.), (Seminar Antarabangsa Ekonomi Islam pada 7-9 Julai 1987). Kuala Lumpur: Universiti Islam Antarabangsa.

Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi al-Nisaburi Abi al-Husayn (1981). *Sahih Muslim*. Istanbul: Cagri Yayinlari.

Oswalid Timothy Edward (2018). *Usahawan Belia Dalam Arus IR 4.0*, dalam Sinar Harian bertarikh 4.9.2018.

Qaradawi, Yusuf, al- (1980). *Al-Halal wa al-Haram fi al-Islam.* Kaherah: Maktabah Wahbah.

Sudin Haron (1990). *Ke Arah Menjadi Usahawan Berjaya.* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Timmon, Jeffery A. dan Spinelli, Stephen (2007). *New Venture Creation, Entrepreneurship for the 21st Century*. Boston, Mass: McGraw-Hill.

# Gerakan di Dunia Islam dan Kesannya Terhadap Masyarakat Melayu di Malaysia, 1957-2000

Siti Ruzana Ab Ghani*, Rahilah Omar, Azlizan Mat Enh & Russli Kamaruddin
*Pengarang perhubungan: sitiruzana@yahoo.com
*Pusat Pengajian Sejarah, Politik dan Strategi Fakulti Sains Sosial dan Kemanusiaan, Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi, Selangor, MALAYSIA*

**Abstrak**

Artikel ini membincangkan gerakan di dunia Islam dan kesannya terhadap masyarakat Melayu di Malaysia, 1957-2000. Isu gerakan di dunia Islam sering mendapat tempat dalam media massa baik media cetak mahupun media elektronik mengenai gerakan di dunia Islam dan perjuangan pemimpin-pemimpinnya yang mempengaruhi masyarakat, khususnya di benua Asia, dan memberi kesan pengaruhnya terhadap masyarakat Melayu di Malaysia. Objektif artikel ini adalah untuk mengenal pasti faktor-faktor kemunculan gerakan di dunia Islam sehingga membawa kepada kewujudan kebangkitan gerakan Islam antara tahun 1957-2000. Kajian ini juga meneliti kesan kemunculan gerakan Islam di dunia terhadap masyarakat Melayu dalam aspek politik, ekonomi dan sosial. Kajian ini menggunakan kaedah kajian perpustakaan dengan menganalisis dokumen melalui pendekatan sejarah dengan menggunakan pelbagai sumber-sumber primer di arkib gerakan dan sumber sekunder. Melalui penelitian ke atas sumber didapati bahawa masyarakat Melayu menjadikan kebangkitan gerakan di dunia Islam sebagai model dan panduan dalam kebangkitan gerakan Islam di Malaysia khususnya dalam dekad 70-an dan 80-an. Gerakan Islam di Malaysia juga menggunakan pendekatan dakwah gerakan di dunia Islam dalam melaksanakan ajaran Islam yang sempurna khususnya kepada masyarakat Melayu kesan daripada penjajahan barat.

Kata kunci: Sejarah Islam; Kebangkitan; Gerakan Islam; Barat.

© 2018 Diterbitkan oleh HADHARI-UKM

## Pengenalan

Perkembangan gerakan Islam di Timur Tengah telah memainkan peranan dan sumbangan yang ketara dalam mempengaruhi perubahan asas di dalam proses kebangkitan semula Islam di Malaysia. Perkembangan Islam di Timur Tengah khususnya Iran, dianggap sebagai salah satu kuasa ideologi yang terkuat yang mempengaruhi kebangkitan semula Islam secara global 1970an dan 1980an terutamanya di dalam politik Islam semasa dan akhirnya mempengaruhi bidang-bidang yang lain termasuklah bidang sosial dan ekonomi.

Gerakan Islam secara menyeluruh ini merupakan sebahagian daripada kesinambungan daripada gerakan islah yang berlaku sebelumnya yang diasaskan oleh pemikiran dakwah dan politik Islam serta peranan pertubuhan yang diasaskan oleh tokoh-tokoh gerakan Islam seperti Hassan al-Banna (1906-1949) dengan al-Ikhwan al-Muslimun, Abu al-Ala al-Maududi (1903-1978) dengan Jamaat Islami, Ayatullah Khomeini (1902-1989), Ali Shariati (1933-1977) dengan

revolusi Islam.[161] Sebelum merdeka, pemikiran islah telah dibawa oleh pelajar-pelajar Melayu dari Timur Tengah seperti Syeikh Tahir Jalaluddin, Syed Syeikh al-Hadi, Syeikh Abu Bakar Al-Asy'ari, Haji Wan Musa Abd Samad, Haji Nik Abdullah Hj Wan Musa dan ramai lagi ke Tanah Melayu.[162].

Di dalam kajian Chandra Muzaffar,[163] mengenai kebangkitan semula gerakan Islam, beliau cenderung menggunakan istilah *resurgence* di mana kebangkitan Islam dilihat sebagai tindakan bangkit kembali yang mempunyai ciri-ciri seperti berikut;

(i) Pandangan dari perspektif yang lebih dasar iaitu suatu cara melihat kesan agama Islam di dalam diri penganutnya yang menunjukkan bahawa Islam menjadi kembali penting.

(ii) Merujuk kepada suatu keadaan yang pernah terjadi sebelum ini dan unsur unsur kebangkitan Islam yang mempunyai pertalian dengan masa yang lampau.

(iii) Memperlihatkan bahawa kebangkitan Islam dilihat sebagai suatu ancaman bagi kedudukan pihak yang mempunyai kefahaman yang berbeza.

(iv) Sementara itu, perkataan *revivalism* pula merujuk kepada kebangkitan kembali yang mempunyai pengertian kembali ke masa lampau dan keinginan menghidupkan semula apa yang sudah usang, namun tidak mewakili pergerakan kebangkitan Islam secara keseluruhan yang menekankan kepada al-Quran dan sunnah.

Oleh itu, beliau menekankan istilah kebangkitan Islam dan menganalisis kebangkitan Islam ini sebagai suatu fenomena sosial. Kebangkitan semula Islam yang sangat menonjol bermula pada 1970an, walaupun kebangkitan ini dapat juga dikesan dari 1930an. Chandra Muzaffar juga[164] melihat kebangkitan Islam ini bukan sebagai suatu fenomena baru, malah telah berlaku lebih 200 tahun yang lalu yang dikaitkan dengan Muhammad bin Abd. Wahab dari Arab Saudi (abad ke-18), Jamaluddin al-Afghani (abad ke-19), Zia Golkap dari Turki (awal abad ke-20), Mulla hadi Sabzirawi dari Iran (abad ke-19) dan Syed Wali Allah Dilhaw-i dari India (abad ke-18) yang dikatakan mempunyai perbezaan di peringkat ideologi dan komitmen mereka kepada penafsiran mengenai Islam. Namun begitu, semua tokoh-tokoh ini telah mampu untuk memulihkan semula kedudukan Islam. Di Asia Tenggara khususnya di Malaysia, tokoh-tokoh intelektual Islam seperti

---

[161] Untuk keterangan lanjut, sila lihat Chandra Muzaffar, Kebangkitan Semula di Malaysia, Petaling Jaya: Penerbit Fajar Bakti, 1988. Sila lihat juga dalam Judith Nagata, The Reflowering Malaysia Islam: Modern Religious Radical And Their Roots, Vancouver, University British Colombia, 1984.

[162] Untuk keterangan lanjut sila lihat Ahmad Zaki Abd Latiff. *Pengaruh gerakan Islam Timur Tengah dalam perkembangan pemikiran Agama dan politik masyarakat Melayu (1971-1998),Tesis Ijazah Doktor Falsafah, Jabatan Sejarah Universiti Malaya, Kuala Lumpur.2003.*

[163] Chandra Muzafar, Islamic Resurgence in Malaysia, Petaling Jaya: Penerbit Fajar Bakti Sdn. 1987. hlm:70-80.

[164] Ibid, hlm:117.

Daud Patani, Tok Kenali, Sayyid Syeikh al-Hadi dan Tahir Jalaluddin, walaupun tidak begitu dikenali seperti pemikir Timur Tengah dan benua India, mereka juga merupakan perintis yang membawa kepada pembaharuan terhadap hukum dan konsep-konsep Islam, dan tokoh-tokoh yang menyemai kesedaran untuk bangkit semula agar kembali kepada al-Quran dan sunnah.

Namun begitu, terdapat perbezaan terhadap isu dan pendirian yang ditonjolkan oleh generasi kebangkitan Islam dahulu dan sekarang. Kebangkitan Islam zaman penjajahan lebih menekankan kepada dominasi politik dan sistem kolonial, identiti dan perjuangan orang Islam untuk mencapai kemerdekaan, sementara kebangkitan Islam generasi pasca merdeka menekankan kepada pembebasan diri dan pemikiran daripada dikuasai oleh Barat. Menurut Zainah Anwar pula, beliau melihat bahawa istilah kebangkitan semula Islam sering dikaitkan dengan bidang politik atas nama Islam, namun beliau berpendapat bahawa kebangkitan semula agama hadir di dalam kehidupan peribadi, dan kemudian barulah diterjemahkan dan diserlahkan di dalam politik. Situasi ini dilihat secara meluas di universiti-universiti serta institusi-institusi pengajian tinggi di Malaysia[165] dan digerakkan oleh golongan terpelajar ketika itu.[166]

Pada awal 1970an, gerakan Islam di peringkat politik tempatan dan antarabangsa sudah mula mempunyai pengaruh yang kuat berbanding dengan golongan nasionalisme yang berjuang mendapatkan kemerdekaan daripada penjajah. Kebangkitan Islam dilihat seperti suatu peningkatan aktiviti politik berlandaskan Islam meliputi bidang agama, politik dan kehidupan manusia serta mempunyai ciri-ciri intelek, lebih bersifat global dan bukan bersifat tempatan sahaja. Kebangkitan Islam juga dilihat sebagai kebangkitan semula minat umat Islam daripada masa kebekuan pemikiran dan tindakan umat Islam kesan daripada kolonialisme Barat terhadap negara-negara Islam. Pemikiran politik radikal Timur Tengah di dalam politik Melayu mula dikesan sejak pertengahan 1930an kerana dipengaruhi oleh perjuangan menentang British di Timur Tengah. Penubuhan madrasah dan penerbitan majalah yang dihasilkan oleh pelajar-pelajar Melayu yang pernah belajar di Timur Tengah bertujuan untuk meningkatkan kesedaran agama dan politik. Contohnya pemikiran al-Ikhwan al Muslimun dapat dilihat di kalangan pelajar institut pengajian tinggi menerusi penubuhan dakwah al-Rahmaniah pada tahun 1963 kerana diasaskan oleh pelajar pelajar Jabatan Pengajian Islam Universiti Malaya (JPIUM) dengan kerjasama pelajar pelajar Kolej Islam Malaya, Petaling Jaya. Pemikiran al-Ikhwan al-Muslimun dapat dilihat jelas melalui penerbitan majalah an-Nur yang menampilkan pemikiran tajdid tokoh-tokoh gerakan seperti al-Ikhwan al-Muslimun, Jamaat Islami dan Masyumi. Namun begitu, JPIUM mempunyai masalah

[165] Zainah Anwar, Kebangkitan Islam di Kalangan Pelajar, Petaling Jaya, IBS Buku Sdn. Bhd, 1990, hlm 29-30.

[166] Ibid.

kepimpinan dan kemudian, muncul semula melalui penubuhan Persatuan Kebangsaan Pelajar Islam Malaysia (PKPIM). [167]

PKPIM menggunakan pendekatan dakwah Islam dan Anwar Ibrahim pada 1968 memimpin PKPIM berjaya mengukuhkan pergerakan pelajar ini. Pada ketika itu, PKPIM menjadikan al-Ikhwan al-Muslimun dan pandangan tokoh-tokoh pemikir Islam sebagai sumber rujukan intelektual di dalam usrah, di samping sumber pemikiran bagi menghadapi cabaran sosialis yang hebat di Universiti Malaya ketika itu, serta sebagai model perjuangan mereka di dalam penyebaran dasar Islam sebagai suatu cara hidup yang sempurna dan membentuk peribadi orang Islam. Pengaruh kebangkitan pelajar terlalu kuat menyebabkan kerajaan menubuhkan Akta Universiti dan Kolej Universiti 1971 dan 1975 (pindaan) bagi mengurangkan pengaruh PKPIM dan melemahkan gabungan kesatuan pelajar-pelajar Islam.[168]

Kebangkitan gerakan Islam di Malaysia bermatlamat untuk menjadi sebagai badan dakwah[169] kepada masyarakat Melayu. [170] Dakwah merupakan istilah yang menggambarkan kumpulan Islam yang pelbagai dan kumpulan berpengaruh di Malaysia dalam kehidupan masyarakat Islam khususnya masyarakat Melayu.[171] Kelahiran gerakan-gerakan Islam didorong oleh dua faktor besar, iaitu pengaruh luaran yang meresap masuk seperti dari Timur Tengah, Afrika

---

[167] Untuk keterangan lanjut sila lihat dalam Ahmad Zaki Abd Latiff. *Pengaruh gerakan Islam Timur Tengah dalam perkembangan pemikiran Agama dan politik masyarakat Melayu (1971-1998).Tesis Phd Jabatan Sejarah Universiti Malaya. Kuala Lumpur.2003.Hlm: 231.*

[168] Ibid

[169]Kebangkitan dakwah pada tahun 1970an dilihat berjaya mengubah perjuangan orang Melayu sebelum ini yang berdasarkan pengaruh etnik atau semangat keMelayuan, kepada perjuangan yang lebih bersifat universal dan antarabangsa. Selain itu, melalui pendekatan dakwah dilihat berbeza jika dibandingkan dengan pendekatan islah sebelumnya. Perbezaan ini kerana pada 1970an, gerakan dakwah sudah mampu mengkritik Barat bersumberkan pemikiran Islam, dan berusaha menapis pandangan Barat berdasarkan perspektif Islam. Kebolehan gerakan Islam untuk menggalakkan tafsiran semula Islam dan mengkritik kelemahan Barat berjaya memberi inspirasi, menyuntik semangat dan keyakinan baru kepada intelektual Islam yang mempunyai latarbelakang pendidikan sekular untuk turut serta memperjuangkan Islam sebagai suatu cara hidup yang lengkap. Untuk keterangan lanjut sila lihat Zainah Anwar, Kebangkitan Islam di Kalangan Pelajar, Petaling Jaya, IBS Buku Sdn Bhd, 1990, hal: 53.

[170] Kebangkitan gerakan Islam di Malaysia merupakan sebahagian daripada kesinambungan daripada gerakan islah yang berlaku sebelumnya yang diasaskan oleh pemikiran dakwah dan politik Islam serta peranan pertubuhan yang diasaskan oleh tokoh-tokoh gerakan Islam seperti Hassan al-Banna (1906-1949) dengan al-Ikhwan al-Muslimun, Abu al-Ala al-Maududi (1903-1978) dengan Jamaat Islami, Ayatullah Khomeini (1902-1989), Ali Shariati (1933-1977) dengan revolusi Islam[170] . Sebelum merdeka, pemikiran islah telah dibawa oleh pelajar-pelajar Melayu dari Timur Tengah seperti Syeikh Tahir Jalaluddin, Syed Syeikh al-Hadi, Syeikh Abu Bakar Al-Asy'ari, Haji Wan Musa Abd Samad, Haji Nik Abdullah Hj Wan Musa dan ramai lagi ke Tanah Melayu. Untuk keterangan lanjut sla lihat Chandra Muzaffar, *Islamic Resurgence in Malaysia*, Petaling Jaya, Penerbit Fajar Bakti Sdn.Bhd, 1987.

[171]Ahmad Tahjdid, "Kenapa PAS bersendirian?'. Dunia Islam, Kuala Lumpur : Penerbitan Zin, 1990, hal:22.

Utara dan Asia. Pengaruh pergerakan Islam antarabangsa begitu ketara dapat dilihat dalam memberi kesedaran dan membentuk pemikiran generasi muda Islam yang kemudiannya mempelopori pembentukan pergerakan-pergerakan Islam dalam berbagai bentuk perjuangan dan pendekatan. Pada pandangan mereka, ini membuktikan bahawa sebuah Jemaah Islam diperlukan untuk mendaulatkan Islam di negara mereka sendiri.[172]

## Kajian Literatur

Berdasarkan tinjauan yang telah dibuat ke atas penulisan berkaitan tentang gerakan di dunia Islam dan kesannya terhadap masyarakat melayu di Malaysia, 1957-2000, terdapat banyak penulisan tentang gerakan Islam yang hanya menyentuh tentang sejarah penubuhan, pengaruh luar dan tidak diperinci tentang kesannya terhadap masyarakat Melayu di Malaysia. Ini dapat dilihat melalui penulisan kajian Abu Hanifah Harris[173], bertajuk "*Pengaruh Mesir dalam masyarakat Melayu*" memberikan kupasan terhadap pemikiran, pendekatan dan jumlah pelajar balik dari menuntut ilmu di Mesir sebagai golongan yang dapat mempengaruhi masyarakat Melayu dalam Gerakan Islam di Malaysia melalui sastera, pendidikan dan pemikiran. Begitu juga penulisan Chandra Muzaffar[174] di dalam artikelnya yang bertajuk *Kebangkitan Islam: Suatu Pandangan Global* menjelaskan bahawa kebangkitan Islam di Malaysia mempunyai kaitan dengan keadaan politik dan sosial masyarakat Melayu yang juga dipengaruhi oleh perubahan keadaan kebangkitan Islam yang berlaku secara global di negara-negara Islam yang lain. Kekuatan pengaruh luar membawa kepada masyarakat Melayu bergerak aktif dalam gerakan Islam bagi membawa masyarakat Melayu ke arah landasan Islam yang betul.

Menerusi, kajian Hossein Nasr[175] dan Jasafat[176], melihat pengaruh pemikiran dakwah hasan al-banna terhadap gerakan muhammadiyah di Indonesia. Tokoh ini membawa idea-idea baru dalam mempengaruhi pemikiran dan gerakan lslamiyyah. Di Mesir, kelanjutan perjuangan mereka telahpun diwarisi oleh Hasan al-Banna merupakan tokoh yang ambil peduli terhadap permasalahan umat Islam. Pemikiran Hasan ai-Banna wujud dalam aktiviti dakwah lslamiyyah secara syumul, iaitu mencakupi segala aspek kehidupan seperti kemasyarakatan, pendidikan, ekonomi dan politik

---

[172]A.K. Hidayat, PAS 1951-1991(Tercabar-Mencabar), Kuala Lumpur :G.G. Edar,1986,hal: 10

[173] Untuk keterangan lanjut sila lihat dalam Abu Hanifah bin Hariss. Pengaruh Mesir dalam masyarakat Melayu 1906-1970, Tesis Ijazah Doktor Falsafah. Jabatan Sejarah, Kuala Lumpur, Universiti Malaya, 2013.

[174]Chandra Muzaffar, Kebangkitan Islam: Suatu Pandangan Global, 1985, hal:73

[175]Seyyed Hossein Nasr, Islam Religion, History, and Civilisation, Canada, Harper Collins Publishers Ltd, 2003.

[176]Jasafat, Pengaruh Pemikiran Dakwah Hasan al-Banna Terhadap Gerakan Muhammadiyah di Indonesia, Tesis Ijazah Doktor Falsafah, Jabatan Sejarah, Kuala Lumpur, Universiti Sains Malaysia, 2009.

kenegaraan. Kajian ini bertujuan untuk mengkaji adakah pengaruh antara pemikiran dakwah Hasan al-Banna dengan gerakan Muhammadiyah secara langsung. Begitu juga dengan kajian tokoh Syeikh al-Hadi yang membincangkan tentang perjuangan pemikiran terhadap umat Islam dalam kajian Safei.[177]

Dalam kajian Hervrizal[178], Mohd Sarim Mustajab[179] memberi gambaran kepada pembaharuan Islam di rantau tersebut terhadap masyarakat Melayu yang mendapat respon menerima dan menolak ekoran pengamalan budaya hidup awal mereka sebelum kedatangan Islam. Pembaharuan ini hanya memberi konflik dalam kehidupan mereka. Kajian ini merupakan kajian terhadap masyarakat Melayu tetapi berada di tempat yang berbeza dan persekitaran yang berbeza dan tahun yang berbeza.

Manakala dalam kajian Ibrahim Abu Bakar,[180] Badlihisham[181] menulis kajian terhadap tokoh-tokoh gerakan Islam moden. Mereka memperjuangkan konsep hidup Islam moden walaupun berada di bawah pemerintahan British kerana ajaran Islam boleh memajukan masyarakat Melayu secara praktikal dan realistik. Kajian ini melihat dari aspek perkembangan pemimpin-pemimpin gerakan Islam bagi menganalisas penyelidikan kajian gerakan Islam sebagai badan dakwah kepada masyarakat Melayu.

Dalam artikel yang ditulis oleh Farahwahida dan Norshiela, Fadzillah[182], dan Mohd Kamarulnizam[183] berkaitan kegiatan islah dan dakwah yang dijalankan kepada masyarakat Islam oleh ABIM, Darul Arqam dan Jamaah Tabligh menjelaskan perlaksanaan islah dan dakwah dapat menyuburkan kembali sinar Islam yang kian dicemari oleh pelbagai isu keruntuhan akhlak dalam kalangan

---

[177]Safei Ibrahim, Islamic religious thought in Malaya 1930-194, Tesis Izajah Doktor Falsafah, Columbia University, 1987.

[178]Hervrizal, Respon Masyarakat Melayu Rantau Kuantan Riau Indonesia terhadap aktiviti agama gerakan Muhamadiyah, Tesis Ijazah Doktor Falsafah, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, 2015.

[179]Mohd. Sarim Mustajab, Gerakan Islah Islamiyyah di Tanah Melayu 1906-1948, Sila lihat dalam Malaysia: Sejarah dan Proses Pembangunan, Kuala Lumpur, Percetakan United Selangor, 1979.

[180]Ibrahim Abu Bakar, Islamic Modernism In Malaya, The Life And Thought Sayid Syekh Al Hadi 1867-1934, Kuala Lumpur, University Malaya Press, 1994.

[181]Badlihisham Mohd Nasir, Metod Dakwah Gerakan Islam Tanah Air. Seminar Kebangsaan Dakwah dan Gerakan Islam Alaf Baru, Bangi, Universiti Kebangsaan Malaysia, Tanpa tahun.

[182]Farahwahida dan Norshiela, Peranan Ngo Islam Terhadap Perlaksanaan Islah Dan Dakwah Dalam Kalangan Masyarakat, Fakulti Pendidikan, Johor, Universiti Teknologi Malaysia, Tanpa tahun.

[183]Fadzillah Mohd Jamil, The reawakening of Islamic consciousness in Malaysia 1970-1987, Tesis Ijazah Doktor Falsafah, University of Edinburgh, 1988.

masyarakat Melayu.[184] Kajian ini hanya memberikan tumpuan kepada Gerakan Islam ABIM di Johor sahaja tanpa mengkaji pengaruh ABIM dalam masyarakat Melayu, kesedaran dan pembaharuan gerakan Islam ABIM, Darul Arqam dan Jamaah Tabligh serta ajaran-ajaran sesat yang merencatkan dakwah di Malaysia.

Menurut Mohd Jamil, dalam kajiannya mengenai "Gerakan Islam di Malaysia kesinambungan, respons dan perubahan (1957-2000)", beliau memberi tumpuan kepada pendekatan dan peranan yang dimainkan oleh badan-badan Islam bukan kerajaan di Malaysia telah berubah daripada kegiatan yang berorientasikan kebajikan kepada perjuangan untuk membuat perubahan supaya sistem pentadbiran negara dan cara hidup masyarakat selaras dengan konsep Islam sebagai al-Din. [185] Selain itu turut dikupas kajian Osman Bakar, 1993 [186], dan Ahmad Fauzi, 2002 [187] yang menjelaskan pertubuhan-pertubuhan bukan kerajaan (Non-Government Organization) seperti, Angkatan Belia Islam Malaysia (ABIM), Pertubuhan al-Arqam (sebelum pengharaman), Jemaah Tabligh, Jemaah Islah Malaysia (JIM) dan parti politik PAS adalah antara organisasi yang memainkan peranan dalam menyuburkan gerakan Islamisasi di negara ini.

Manakala para pemerhati kebangkitan semula Islam seperti Nagata, J., 1980; Chandra Muzaffar[188], 1987; Hussin Mutalib[189], 1993 dan Zulkifli, 2008[190] telah mengenalpasti bahawa pertengahan dan lewat tahun 1970-an sebagai detik penting dalam perkembangan Islam di Malaysia. Fenomena kebangkitan semula Islam 1970-an merupakan satu gelombang kesedaran agama yang memperlihatkan kemunculan Islam yang dominan dalam usaha untuk mengembalikan masyarakat Islam kepada ajaran Islam membicarakan daripada perspektif antropologi -hubungan Islam dan

---

[184]Mohd Kamarulnizam Abdullah Bukhari, The socio-political implication of the dakwah phenomenon Islamic revivalism in Malaysia: questions of Malay unity and national security. Tesis Ijazah Doktor Falsafah, University of Lancaster, 1988.

[185]Mohd Jamil Mukmin, Gerakan Islam di Malaysia kesinambungan, respons dan perubahan (1957-2000), Tesis Ijazah Doktor Falsafah, Jabatan Sejarah, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, 2009.

[186]Osman Bakar, "Implikasi Gerakan Dakwah Ke Atas Sistem Pendidikan Negara Kini". Dalam Gerakan Dakwah dan Orde Islam di Malaysia: Strategi Masa Depan. Petaling Jaya: Angkatan Belia Islam Malaysia. 1993, hlm:46.

[187]Ahmad Fauzi Abdul Hamid, "The Formative Years of the Dakwah Movement: Origins, Causes and Manifestations of the Islamic Resurgence in Malaysia", Jurnal IKIM, 10 (2), 2002, hal :87.

[188] Untuk keterangan lanjut sila lihat Chandra Muzaffar, Islamic Resurgence in Malaysia. Petaling Jaya, Penerbit Fajar Bakti Sdn. Bhd, 1987.

[189]Untuk keterangan lanjut sila lihat Hussin Mutalib, Islam in Malaysia: From Revivalism to Islamic State, Singapore, Singapore University Press, 1993.

[190]Zulkifli Dahalan, "Al-Rahmaniah: Sejarah dan Peranan Yang Pernah Dimainkannya Dalam Aktivlti-Aktiviti Dakwah Islamiah di Malaysia". ESTEEM Akademic Journal, 4, 2008, hal: 134-150.

etnik Melayu, gerakan dakwah dan parti-parti politik Melayu. Nagata telah mengkaji tema-tema dakwah Islam di Semenanjung Tanah Melayu, berusaha memahami bermacam-macam perspektif dakwah, bukan sahaja dari posisi individu Melayu-Muslim tetapi juga program-program yang dilancarkan sama ada oleh badan dakwah Islam atau kerajaan semasa. Analisis lebih kepada hubungan faktor etnik dan agama dalam gerakan dakwah kalangan komuniti Melayu semenjak 1970 an.[191]

Manakala kajian Razali Nawawi[192] & Mohd Dahlan Arshad, Zainah Anwar, Siti Hamisah[193] pula mendapati bahawa kebangkitan semula Islam ditandai oleh kesedaran terhadap isu sosial umat Islam yang secara relatif, majoritinya berbangsa Melayu didapati tertindas dan terpinggir dalam sektor ekonomi. Dalam hal ini, perhatian diberikan kepada perjuangan menuntut keadilan sosial berasaskan Islam. Perbezaan sosial dan ekonomi antara etnik ini menjadi salah satu faktor penyumbang kepada ketegangan hubungan etnik dalam sejarah hitam 13 Mei 1969. Situasi ini menimbulkan keresahan dan kebimbangan dalam kalangan aktivis sosial di universiti yang kemudiannya mengalihkan perhatian kepada isu sosial yang berteraskan Islam.[194] Kajian ini bahawa istilah kebangkitan semula Islam sering dikaitkan dengan bidang politik atas nama Islam, namun beliau berpendapat bahawa kebangkitan semula agama hadir di dalam kehidupan peribadi, dan kemudian barulah diterjemahkan dan diserlahkan di dalam politik. Situasi ini dilihat secara meluas di universiti-universiti serta institusi-institusi pengajian tinggi di Malaysia dan jelas digerakkan oleh golongan terpelajar ketika itu ini disokong oleh Roff, William R.[195]

---

[191]Untuk keterangan lanjut sila lihat Nagata, J. The Reflowering of Malaysian Islam: Modern Religious Radicals and Their Roots,Vancouver, University of British Columbia Press, 1984.

[192]Razali Nawawi, "Penubuhan Sebuah Gerakan" dalam Angkatan Belia Islam Malaysia 1971-1996. Petaling Jaya, Angkatan Belia Islam Malaysia (ABIM), 1996.

[193]Untuk keterangan lanjut sila lihat Siti Hamisah Manan, Gelombang Kebangkitan Dakwah Kampus, Kuala Lumpur, JIMedia, 2009.

[194]Zainah Anwar, Kebangkitan Islam di Kalangan Pelajar, Petaling Jaya, IBS Buku Sdn. Bhd.,1990, hal:36,

[195]Roff, William R, "Pattern of Islamization in Malaysia, 1890s-1990s: Exemplars, Institutions and Vectors". Journal of Islamic Studies, Vol, 9 (2), 1998, hal:210-228.

Menurut Mashitah Sulaiman,[196] Kamaruddin Jaffar,[197] Dr. Burhanuddin Al Helmy, Ramlah Adam,[198] telah memberikan suatu sorotan sejarah terhadap Islamisasi dalam dasar-dasar negara sosial yang berkaitan dengan masyarakat Melayu moden. Lebih tepat lagi, beliau telah mengupas pengaruh Islam telah mempengaruhi perkembangan dan pembangunan masyarakat Islam di Malaysia.[199] Menurut kajian Hakimi Ibrahim, dan Mohd Hatta[200] lebih memberi tumpuan kepada perkembangan ekonomi dan politik umat selepas mencapai kemerdekaan dan menganalisa sistem ekonomi yang diamalkan oleh umat Islam yang boleh dibahagi kepada tiga fasa. Pertama, daripada tahun-tahun 60-an dan 70-an. Kedua, daripada tahun-tahun 80-an hingga hujung alaf lama. Fasa ketiga dan terbaru ialah pada alaf baru ini. Fasa ini paling menarik kerana sistem ekonomi atau lebih tepat sistem kewangan kapitalis dunia terpaksa dinilai semula akibat dari krisis ekonomi Asia pada tahun 1997. Ini memberi peluang untuk model kewangan menurut amalan Islam.[201] Kajian ini hanya memberi tumpuan kepada ekonomi Islam sahaja dan boleh menjadi sumber penelitian terhadap sistem muamalat dalam kehidupan masyarakat Melayu. Manakala tesis peringkat doktor falsafah Badlihisham[202] pula menjelaskan kajian dakwah terhadap dalam PAS dan ABIM dari aspek pengajian Islam yang mengupas berkaitan aspek dakwah yang terdapat dalam gerakan Islam PAS dan ABIM yang membuat perbandingan antara gerakan Islam yang bercorak kepartian dan yang bercorak kebajikan sosial dalam masyarakat di Malaysia.

Seterusnya dalam buku Hussin Mutalib[203] pula amat bermanafaat kepada pengkaji kerana kandungannya yang membicarakan tentang penilaian pengarang terhadap proses Islamisasi di Malaysia, dengan rujukan utama kepada dua isu penting yakni pertamanya, sama ada

---

[196]Mashitah Sulaiman, "Islam dan Transformasi Sosial Masyarakat Melayu Malaysia: Suatu Kajian Eksploratori" dalam International Conference, Penang, Malaysia, Universiti Sains Islam Malaysia, 1984, hlm. 778-121.

[197]Untuk keterangan lanjut sila lihat Kamaruddin Jaafar di Malam Memperingati Dr. Burhanuddin Al-Helmy di Dewan Bahasa dan Pustaka, anjuran Institut Analisa Sosial. pada 25hb Oktober 1979.

[198]Kamarudin Jaffar, *Dr. Burhanuddin Al-Helmy Politik Melayu dan Islam*, Kuala Lumpur, Terbitan Yayasan Anda Sdn. Bhd. , 1980, hlm. 103.

[199]Ramlah Adam, Burhanuddin Al-Helmy Suatu Kemelut Politik, Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, 2003, hlm. 231-232.

[200]Mohammad Hatta, Teori Ekonomi, Politik Ekonomi dan Orde Ekonomi, Jakarta, Penerbit Tintamas, 1967, hlm. 3-4 35.

[201]Untuk keterangan lanjut sila lihat Hakimi Ibrahim, artikel *ekonomi Islam – Pengalaman Malaysia*, Pusat Pengajian Teknologi Industri, Pulau Pinang, Universiti Sains Malaysia, Tanpa tahun.

[202] Untuk keterangan lanjut sila lihat Badlihisham Mohd Nasir. Islamic Movement In Malaysia. A Study of Dakwah in PAS dan ABIM, Unioted Kingdom: Desertasi Ijazah Doktor Falsafah, Universiti Birmingham, 1998.

[203]Hussin Mutalib, Islam in Malaysia : from revivalism to Islamic state, Singapore, Oxford University Press, 1993.

perkembangan Islam kontemporari di Malaysia menandakan suatu permulaan atau kemungkinan Malaysia menjadi sebuah 'negara Islam', dan keduanya, kerelevanan dan kesesuaian opsyen politik yang sedemikian bagi mentadbir Malaysia. Manakala dalam buku 'Islam and Enthnicity in Malay Politics', Hussin Mutalib mengetengahkan pelbagai permasalahan yang sensitif dan kontroversi berhubung isu yang berkaitan dengan agama, etnisiti dan politik yang menyentuh identiti Melayu dalam kerangka Malaysia pluralistic. Antara lain, fakta yang pengkaji dapati amat bermanafaat dalam kandungan buku ini ialah yang berhubung dengan dasar-dasar kerajaan dan Islam serta juga fenomena pendakwahan yang implikasinya di Malaysia khususnya yang berkaitan dengan ABIM dan cabaran politik PAS dan respons kerajaan terhadapnya.

## Hasil Perbincangan

### Pengaruh Gerakan Islam Luar

Pengaruh gerakan Islam luar bermula dengan kebangkitan kesedaran masyarakat Islam yang berlaku sekitar tahun 1960an hingga tahun 1990an adalah kesinambungan dariapada gerakan reformis yang berlaku sejak akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20.[204] Pada sekitar tahun 1970an sehingga 1980-an, telah berlakunya satu fenomena kebangkitan IIslam yang berlaku di Negara-negara timur tengah seperti di Mesir, Iraq, Syria, dan Negara-negara luar dari timur tengah seperti Pakistan, Turki, Iran, Indonesia dan Malaysia.

Ada beberapa faktor dan pandangan mengenai gerakan kebangkitan Islam di dunia dan secara khususnya di Malaysia.[205] Menurut Mashitah Sulaiman[206] fenomena ini berlaku apabila timbul kesedaran dalam kalangan masyarakat Melayu khususnya untuk kembali kepada ajaran agama Islam dengan mewujudkan kuasa politik yang dikuasai oleh orang Islam. Gelombang kebangkitan ini bersifat holistik atau merangkumi setiap genap aspek kehidupan. Kebangkitan Islam bukan hanya dari sudut kehidupan keagamaan sahaja, tetapi juga aspek-aspek lain seperti ekonomi, politik, pentadbiran, pendidikan serta aspek sosial dan kemasyarakatan. Pengkaji

---

[204] Gerakan ini diwakili oleh gerakan kaum muda yang dibawa oleh gerakan yang mula-mula dibawa oleh Jamaluddin Afghani, Sheikh Mohd Abduh dan Rashid Rida tidak pernah terhenti gerakannya. Bezanya, gerakan ini terus didokong oleh tokoh-tokoh reformis yang lebih baharu dengan membentuk satu gerakan agama dalam memperjuangkan matlamat dan tujuan ideologi reformis. Ibrahim Majdi bin Mohamad Kamil . Nanalisis Kritikal Perkembangan Intelektual Muslim di Malaysia Pasca Merdeka (1960-1990) terhadap kebangkitan Islam di Malaysia. Jurnal Pengajian Islam, Bil. 10, ISU 11, 88-110, 2017, hlm:90.

[205] Ibid.

[206] Mashitah Sulaiman, Islam dan tranformasi sosial masyarakat Melayu Malaysia: suatu kajian eksploratori. Proceeding of The International Conference on Social Sciene Research (ICSSR) 2013, hlm:778-800.

merasakan pengertian ini sangat jelas dalam menjelaskan pengaruh gerakan Islam luar terhadap gerakan Islam di Malaysia.

Menurut Peter Mandaville, gerakan Islam yang paling penting dan mengandungi politik Islam bermula di negara Mesir yang dipelopori oleh Hassan al-Bana. Beliau telah menubuhkan satu gerakan Ikhwanul Muslimin pada tahun 1928 dan kemudiaannya berkembang ke negara-negara lain termasuk di Malaysia. Namun begitu gerakan ini menjadi pembangkang di negara mereka.[207] Gerakan Islam adalah sebuah gerakan agama. Gerakan agama bukan sahaja diaplikasikan ke atas agama sahaja, tetapi boleh juga diguna pakai ke atas agama-agama yang lain.

Menurut H. Dadang Kahmad, gerakan agama berlaku akibat timbulnya rasa tidak puas hati kepada penguasa atau pemimpin negara, dan konflik akibat ketidakpuasan sosial dan agama kerana pihak terbabit terlalu mengawal kehidupan manusia. Konflik ini akan membawa kepada munculnya wakil agama dalam memberi dorongan dan sokongan untuk melakukan perubahan dan ini memeberi kesan yang besar kepada gerakan agama.[208] Manakala bagi Shiozaki Yuki pula mendapati gerakan agama adalah usaha untuk menegakkan Islam ke atas individu dan juga sebagai norma sosial khususnya kepada masyarakat Muslim.[209] Begitu juga yang berlaku pada revolusi Iran pada tahun 1979 yang bangkit berjuang untuk mengembalikan warisan kebudayaan Islam, dan tidak puas hati dengan sistem politik yang sekular. Di Asia Tenggara pula, konflik yang berlaku seperti konflik dengan komunis di Indonesia, serta konflik etnik yang berlaku di Malaysia juga menjadi dorongan kepada kebangkitan gerakan Islam.[210]

Selain pengaruh kebangkitan Islam di atas kemunculan Ulama'-ulama' yang dipengaruhi oleh pemikiran reformis juga banyak membantu perkembangan gerakan Islam di Malaysia. Para ulama' sering dikatakan menjadi pemimpin kumpulan-kumpulan tradisional yang banyak mengajar mengenai agama Islam dipondok-pondok dengan memfokuskan kepada mempelajari ilmu Quran, Hadis, Fiqh, serta pengajian kitab-kitab Klasik.[211] Tambahan pula, karisma para

---

[207] Mandavilla, P., How do religious beliefs affect politics. Global Political Islam. Abingdon: Routledge. 2007, hlm.104.

[208] H. Dadang Kahmad, Metode Penelitian Agama: Perspektif Ilmu Perbandingan Agama, Bandung, Gunung Djati Press, 1999, hlm.67-68.

[209] ShiozakinYuki, Formation of public spheres and Islamists movements in Malay muslim society of Malaysia. Journal of the Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions (3), 2007, hlm: 106.

[210] Kersten, C., Islam cultural hybridity and cosmopolitanism: new muslims intellectuals on globalization. Journal of Global and International Studies 1(1), 2009, hlm: 90.

[211] ShiozakinYuki, Formation of public spheres and Islamists movements in Malay muslim society of Malaysia. Journal of the Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions (3), 2007, hal:112.

ulama' dan ceramah-ceramah mereka banyak mempengaruhi masyarakat Muslim yang banyak menyanjungi dan menghormati ulama'. Gerakan reformis juga menonjolkan para ulama, sebagai pemimpin gerakan Islam dan pentadbiran seperti yang berlaku semasa revolusi Iran.

Golongan ulama' adalah golongan yang dianggap sebagai tradisional dan konservatif. Menurut Kassim Ahmad terdapat tiga aliran besar yang bertembung dalam Islam iaitu Islam tradisional atau konservatif (turut aktif di banyak negara Muslim), aliran Islam moden (pembaharuan) dan aliran modenis (sekular) yang muncul di Turki diketuai oleh Mustafa Kemal Atarturk.[212] Setiap aliran-aliran gerakan ini menyeru kepada masyarakat Islam untuk kembali kepada dua sumber utama iaitu Al-Quran dan As-Sunnah. Kesemua aliran-aliran ini tidak menolak ilmu sains dan teknologi Barat, malahan menyeru masyarakat Islam untuk belajar ilmu barat untuk mengalahkan kuasa barat.[213]

Gerakan Islam sekular oleh Mustafa Kemal Atarturk telah berjaya mempengaruhi negara-negara lain seperti Mesir, Pakistan dan Indonesia. Gerakan Islam di Turki dikenali sebagai '*Young Turks'*. Gerakan ini berbeza dengan gerakan kaum muda di Tanah Melayu. Kaum muda di Turki bersifat moden dan sekular tetapi di Tanah Melayu bersifat reformis, dengan fundamental kembali kepada ajaran al-Quran dan Hadis.[214] Gerakan Islam kumpulan aliran tradisional dan reformis ini cuba membangkitkan satu kesedaran masyarakat Islam untuk kembali kepada ajaran Islam dan berjuang untuk melawan penjajahan dan kuasa kolonial. Manakala bagi kumpulan modenis yang dipimpin oleh Mustafa Kemal Atarturk, telah memperkenalkan revolusi sekular di dalam masyarakat Islam. Penentangan mereka bukanlah terhadap penjajah tetapi kumpulan elit agama yang ditekan oleh penjajah serta atas sebab kelemahan gerakan Islam.[215]

Walaupun gerakan Islam di Malaysia bukanlah satu kesinambungan secara langsung dengan gerakan kaum muda sebelum merdeka, tetapi intelektual dan aliran pemikiran mereka mempunyai persamaan kerana jaringan sosial mereka mempunyai persamaan. Kebangkitan Islam yang beraliran reformis dan gerakan kaum muda ini dipengaruhi oleh tokoh-tokoh gerakan agama dari Mesir. Gerakan Ikhwan Muslimin di Mesir yang dipelopori oleh Hassan al-Banna, adalah satu kesinambungan dari gerakan Islam awal yang berlaku di mesir oleh tokoh-tokoh seperti Jamaluddin Afghani, Syekh Muhammad Abduh, dan Rashid Rida. Ikhwan Muslimin telah

---

[212] Kassim Ahmad, Teori Sosial Moden Islam. Petaling Jaya, Penerbit Fajar Bakti, 1984, hlm:86-87.

[213] Ibid.

[214] Ibrahim Majdi bin Mohamad Kamil . Nanalisis Kritikal Perkembangan Intelektual Muslim di Malaysia Pasca Merdeka (1960-1990) terhadap kebangkitan Islam di Malaysia. Jurnal Pengajian Islam, Bil. 10, ISU 11, 88-110, 2017, hlm:93.

[215] Ibid.

meneruskan ideologi reformis Islam dengan merujuk kepada sumber Al-Quran dan As-Sunnah. Hubungan kaum muda mempunyai hubungan langsung dengan tokoh reformis di Mesir, gerakan kebangkitan Islam yang beraliran reformis juga mempunyai hubungan langsung dengan gerakan Ikhwan Muslimin serta gerakan reformis di negara-negara lain. Ini membawa kepada berkembangnya kumpulan aliran Islah pada gerakan Islam di Malaysia.[216]

**Faktor-faktor Kemunculan Gerakan Islam di Malaysia**

Dalam konteks negara ini, kelahiran gerakan-gerakan Islam didorong oleh faktor luaran dan dalaman, iaitu pengaruh luaran yang meresap masuk seperti dari Timur Tengah, Afrika Utara dan Asia dan perubahan sosial kesan dari perkembangan dalaman seperti golongan muda yang mendapat pendidikan tinggi yang dianggap golongan intelektual. Golongan muda ini dipengaruhi gerakan Islam dari negara-negara luar yang memberi kesedaran dan membentuk pemikiran generasi muda Islam yang kemudiannya mempelopori gerakan-gerakan Islam di Malaysia. Pada pandangan mereka, sebuah Jemaah Islam diperlukan untuk mendaulatkan Islam di negara mereka sendiri. Misalnya pemimpin-pemimpin awal Jemaah Islam yang menegakkan PAS telah mengambil kira bahawa mewujudkan negara Islam adalah suatu kewajipan. Ini memandangkan bahawa kesemua organisasi yang wujud pada waktu itu mempunyai landasan perjuangan dengan ideologi-ideologi sendiri, yang tidak memungkinkan wujudnya sebuah negara Islam dengan sistem pemerintahan Islam yang sebenar. Maka mereka berpendapat menjadi wajib untuk diwujudkan sebuah Jemaah Islam bagi menegakkan Islam.[217]

Polisi 'Pecah dan Perintah' (*Drive and Rule*) yang diperkenalkan oleh penjajah, terutama Inggeris, adalah antara faktor yang menyebabkan umat Islam mundur. Ini kerana mereka tidak diberi peluang menceburi sektor ekonomi yang penting, khususnya sesudah orang-orang Cina dan India dibawa masuk beramai-ramai sejak pertengahan abad ke 18. Sehingga dekad 60-an, senario ini ternyata tidak banyak berubah meskipun negara ini telah lepas dari belenggu penjajahan. Ketempangan ini memang disedari oleh orang-orang Melayu, tetapi tidak banyak yang dapat mereka lakukan, terutamanya kerana terikat dengan faktor adat atau agama yang begitu menekankan soal kepatuhan kepada pimpinan. Kegelisahan ini akhirnya tidak dapat dibendung, apabila orang-orang Melayu meluahkan perasaan mereka dalam peristiwa 13 Mei 1969.[218]

---

[216] Ibid.

[217] A.K. Hidayat, PAS 1951-1991 (Tercabar – Mencabar), Kuala Lumpur ,G.G. Edar, 1986, hlm:11.

[218] John C. raines, "Post-Colonial Struggle In Malaysia : Telling The Story of ABIM", Kertas Kerja, Simposium Islam dan Masa Depan sempena Muktamar Sanawi ABIM ke 25 pada 16-19 Ogos 1996 di Dewan Muktamar Pusat Islam, Kuala Lumpur, hlm: 22.

Menurut John C. Raines, peristiwa 13 mei 1969 dianggap sebagai '*the founding event of modern Malaysia*' dalam sejarah politik serta perkembangan gerakan Islam di negara ini. Menurutnya lagi.

> *"what exploded that day was Malay-Muslim resentment at being kept disinheritors in your own country. May 13th 1969 announced the end of one way of being Malay-Muslims and the beginning of a new way. And what began that day remains to this day not an accomplishment but a struggle"*.[219]

Kerajaan telah mengambil beberapa langkah untuk memperbaiki keadaan yang tidak sihat dalam konteks perhubungan kaum di Malaysia. Misalnya, Akta Hasutan diperkenalkan agar hak-hak istimewa bumiputera seperti Agama Islam, Bahasa[220] dan kedudukan Raja-Raja Melayu tidak dipersoalkan. Ini akhirnya memberi ruang kepada meningkatnya kesedaran keagamaan masyarakat, iaitu asset penting dalam melahir dan menampilkan gerakan-gerakan Islam.

Dasar Ekonomi Baru (DEB) dengan dua tujuan utama, iaitu membasmi kemiskinan dan menyusun semula masyarakat turut diperkenalkan. Menurut Judith Nagata[221] , apa yang menarik, pelajar-pelajar Malaysia di luar negara dikatakan tidak dapat menerima DEB ini atas alasan dasar itu mempunyai ciri-ciri kapitalisme, materialisme serta menindas golongan miskin, malah menambahkan golongan yang sedia kaya. Hakikat ini adalah antara bukti perubahan pemikiran masyarakat sehingga mereka telah berani menyuarakan perkara yang bercanggah dengan Islam.[222]

## Aliran Gerakan Islam di Malaysia

Menurut Amini Amir, rata-rata peserta-peserta gerakan Islam di Malaysia terdiri daripada pelajar Melayu universiti yang kebanyakanya datang dari keluarga masyarakat tani. Gerakan-gerakan ini banyak dipengaruhi oleh gerakan-gerakan Islam dari luar seperti Ikhwan Muslimin (Mesir) dan Jammaat Islami (Pakistan). Idea-idea dan tulisan oleh tokoh-tokoh gerakan revival seperti Hasan al-Banna, Abu Ala al-Mawdudi, Abu Hassan Ali al-Nadwi, Sayyid Qutb, Muhammad Qutb, Said Hawa, Fathi Yakan, Muhammad al-Ghazali, Yusuf al-Qaradawi, dan Hasan Hudaibi banyak telah

---

[219] Ibid.

[220] Azrin Ab. Majid, Pendidikan Islam Malaysia, Membangun Gagasan Baru, Shah Alam. Jawatankuasa Tetap Pendidikan Selangor, Angkatan Edaran, 2011, hlm:.63.

[221] Judith Nagata, The Reflowering of Malaysian Islam, Vancouver, University of British Columbia Press, 1984, hlm. 31.

[222] Harakah, 16-30. September, 2005, hlm:.5.

diterjemahkan dan menjadi bahan usrah dan tarbiyyah kumpulan gerakan revival Islam di Malaysia.[223] Walaubagaimanapun, pengkaji mendapati Chandra Muzaffar di dalam penulisannya mendakwa gerakan kebangkitan Islam di Malaysia dalam masa yang sama mempunyai tujuan yang tersendiri mengikut kumpulan sosial tersendiri.[224]

Beliau juga berpandangan terdapat empat kumpulan kesedaran kebangkitan Islam iaitu kumpulan pertama adalah pelajar Melayu Institut Pengajian Tinggi Tempatan yang kurang yakin dengan kebolehan sendiri, kumpulan kedua adalah pelajar-pelajar yang pulang dari luar negara yang mengutuk peradaban barat, sekularisme dan 'ism-ism' barat yang lain, namun begitu mereka meningkatkan kedudukan mereka dengan mendapatkan jawatan di universiti-universiti, kumpulan ketiga adalah pemimpin politik dan aktivis politik yang setaraf dengan elit-elit agama yang mendapat pengikirafan dengan mempunyai semangat agama yang berkobar-kobar tetapi ada penyelewengan dan kumpulan keempat adalah pegawai-pegawai rasmi agama yang mendesak untuk menitik beratkan ritual, amalan, lambang Islam dan universiti Islam dan mendesak meningkatkan gaji untuk jawatan yang berkaitan dengan hal ehwal Islam[225] Namun begitu Candra Muzaffar bersetuju kebangkitan gerakan Islam disebabkan sistem sosial barat tidak dapat menyelesaikan masalah dan gerakan Islam di Malaysia merasakan gerakan mereka dapat memberi peradaban baru dan menentang sistem kerajaan seperti revolusi Iran 1979 yang mempuyai persamaan dengan gerakan Islam di Malaysia.[226] Ini kerana gerakan Islam di Malaysia ada mempunyai jaringan luar dengan gerakan Islam lain. Namun begitu jaringan intelektual dan aliran pemikiran ini mempunyai persamaan.

Gerakan Islam yang beraliran reformis pada waktu itu seperti Angakatan Belia Islam Malaysia (ABIM), Jemaah Islah Malaysia (JIM), Persatuan Kebangsaan Pelajar Islam Malaysia (PKPIM), Islamic Representative Council (IRC) dan Parti Islam Se-Malaysia (PAS). Gerakan seperti ABIM, JIM, PKPIM, dan IRC merupakan pertubuhan kerajaan (NGO) dan gerakan dakwah kepada masyarakat berbeza dengan PAS yang merupakan satu pertubuhan Politik. Buku dan tulisan hasil karya Dr. Muhammad Iqbal, Maulana Sayyid Abu Ala Mawdudi, Imam Hasan al-Banna, Sayid Qutb, Malik bin Nabi, Dr. Ali Shariati, Imam Khomeini, dan Said Nursi telah memainkan peranan penting dalam mewujudkan dan mempengaruhi gerakan revival Islam di Malaysia.[227]

---

[223] Amini Amir Abdullah, Intelectual interaction and Malaysia dakwah activism. Al-Mawaqif 6, 2011, hlm:27.

[224] Chandra Muzaffar, Kebangkitan Semula Islam di Malaysia. Terj. Adibah Amin. Petaling Jaya, Penerbit Fajar Bakti Sdn Bhd.,1988, hlm:38.

[225] Ibid.

[226] Ibid.

[227] Amini Amir Abdullah, Intelectual interaction and Malaysia dakwah activism. Al-Mawaqif 6, 2011, hlm:26.

Ketika zaman kebangkitan Islam di Malaysia, aliran tradisional tidak ketinggalan memainkan peranan yang penting dalam era kebangkitan kesedaran Islam di Malaysia. Malah, aliran tradisional ini dilihat lebih dinamik pada zaman ini dengan para Ulama' memainkan peranan yang sangat penting pada era kebangkitan gerakan Islam. Gerakan tradisional juga mempunyai hubungan tersendiri dengan gerakan agama yang beraliran tradisional (fundamental), tetapi aliran ini terus berkembang dan mengekalkan unsur-unsur tradisional. Tambahan pula aliran tradisional mula berfikiran luas dengan tidak hanya fokus kepada agama sahaja, tetapi turut menitikberatkan aspek lain seperti ekonomi, sosial, dan pendidikan. Malah peranan Ulama' juga turut berkembang kepada aspek-aspek kehidupan. Aliran-aliran agama tradisional adalah seperti gerakan-gerakan agama Jamaat Tabligh, Al-Arqam, dan Institusi-institusi Islam kerajaan sendiri. Menurut Che Noraini Hashim dan Hassan Langgulang, ABIM, Darul Arqam dan Jamaat Tabligh telah melalui dinamika mereka, dan telah berjaya secara langsung atau tidak langsung mengukuhkan agama Islam di Malaysia.[228]

Aliran-aliran ini menggunakan ceramah sebagai kaedah utama bagi sebahagian gerakan ini seperti PAS, ABIM, dan Darul Arqam kerana gerakan-gerakan ini tidak dapat menggunakan media massa. Ceramah-ceramah ini direkod dan dijual dengan pelbagai bentuk media supaya mendapat audiens masyarakat yang lebih besar[229] Manakala jamaat Tabligh menggunakan kaedah penyampaian dengan bergerak dari satu tempat ke satu tempat yang lain[230] dan menggunakan teknik ajakan dan persuasif (*tasykil*)[231]. Kaedah-kaedah ini menyebabkan masyarakat Muslim Melayu berasa lebih dekat dengan pemimpin-pemimpin gerakan ini kerana mereka bertemu secara bersemuka dan lebih mudah untuk mempengaruhi masyarakat.

## Hasil Dapatan

Gerakan Islam di Malaysia menjadikan gerakan di dunia Islam sebagai role model dan panduan dalam pendekatan dakwah gerakan Islam di Malaysia terhadap masyarakat Melayu. Hasil dapatan perbincangan ini memberi tumpuan kepada tiga gerakan Islam yang mendokongi aspek dakwah

---

[228] Che Noraini Hashim & Hassan Langgulung, Islamic religious curriculum in muslim countries: the experinces of Indonesia and Malaysia. Bulletin of Education and Research 30 (1), 2008, hal:12.

[229] Shiozaki Yuki. Formation of public spheres and Islamists movements in Malay muslim society of Malaysia. Journal of the Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions (3):hlm.114.

[230] Mohd Zain bin Husin, Pergerakan Jama'at Tabligh di Malaysia: Penekanan khusus kepada Metod Penyampaian Dakwah, Latihan Ilmiah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia. 1985, hlm:45.

[231] Hanapi Md Noor, Hj Md; Tabligh: The Misunderstood Jewel of the Last Century. From the Viewpoint of a Malay Intelect (sic). Account of my travels in 23 countries in Asia, Europe, Africa and North America". (Malaysia: Tp, 2007), hlm:1.

melalui politik (PAS), dakwah melalui kebajikan (ABIM) dan dakwah melalui kerohanian (Jamaat Tabligh).

**PAS**

Parti Islam Se-Malaysia (PAS) merupakan sebuah gerakan Islam yang terbesar di Malaysia. John Funston menyatakan PAS merupakan sebuah parti politik yang berorientasikan agama kerana tokoh-tokoh yang mengasaskannya adalah orang yang berlatarkan pendidikan agama. Sebahagian besar pemimpin parti itu terdiri daripada orang-orang yang berpengetahuan agama, terutamanya guru-guru agama.[232] PAS merupakan sebuah organisasi yang bergerak aktif ke arah pembinaan sebuah harakah Islamiah dengan mengambil pendekatan gerakan Islam Ikhwan al-Muslimin ke dalam parti politik. PAS memilih pilihanraya sebagai manifestasi konsep *muwajahah* silmiyyah berpaksikan hikmah dan maslahah dakwah yang mementingkan keamanan sejagat. Pas menolak sebarang pendekatan revolusi atau yang bercanggah dengan peruntukkan undang-undang negara. Pendekatan ini dianggap penting dalam usaha menyampaikan dakwah dengan jelas dan berterus terang kepada masyarakat menerusi penyebaran mesej perjuangan parti dan penglibatan ahli-ahlinya dalam masyarakat itu sendiri.[233]

Dengan berpandukan kepada asas perjuangan yang utama iaitu al-Quran dan al Hadith, PAS telah menjadi satu wadah perjuangan Islam yang mampu memberi sumbangan yang positif kepada perkembangan dakwah Islam. Berbeza dengan pertubuhan dakwah yang lain, PAS merupakan sebuah badan dakwah yang meletakkan asas-asas politik sebagai *mauduk* atau tajuk utama dalam pendakwahan[234]. Penubuhan PAS pada tahun 1951 telah menampilkan pelbagai pendekatan dakwah kepada masyarakat Islam mahupun bukan Islam dalam usaha mereka untuk memenangi hati masyarakat supaya menyokong penubuhan negara Islam di Malaysia. Dakwah PAS telah digerakkan secara menyeluruh daripada peringkat kawasan kampung-kampung sehingga ke peringkat yang tertinggi iaitu parlimen[235]. Antaranya ialah memantapkan kepimpinan ulama, memperkenalkan konsep negara Islam, mengukuh perpaduan nasional, menerapkan nilai Islam dalam kerajaan, menggerakkan sektor perkaderan dan pentarbiahan, menggerakkan sektor

---

[232] Ibid.

[233] Badlihisham Mohd Nasir, "Dakwah Gerakan Islam Tanahair: Sorotan Terhadap PAS, ABIM dan JIM" dalam Dakwah Gerakan Islam Alaf Baru, Jabatan Pengajian Dakwah Dan Kepimpinan, Fakulti Pengajian Islam, UKM, 2000, hlm: 10-11.

[234] Untuk keterangan lanjut sila lihat Muhammad Nazmi Bin Ishak, "Uslub Dakwah Dalam Masyarakat Majmuk : Suatu Kajian Perbandingan Metode Dakwah ABIM Dengan Metode Dakwah PAS", Tanpa tahun, hal:74.

[235] Wan Ismail Bin Wan Abdullah, "Parti Islam SeMalaysia (PAS) Dalam Usahanya Menegakkan Sebuah Negara Islam", Tanpa tahun, hal:69.

kemasyarakatan dan menangani isu-isu semasa, memaksima peranan medium penerbitan dan non muslim.

PAS merupakan sebuah gerakan Islam yang mempertahankan kesucian Islam dengan mengambil beberapa pendekatan seperti dakwah, penerangan, tarbiah, perundangan, politik dan pilihan raya dengan membahasakan isu-isu yang berkaitan dalam menangani isu-isu berkaitan agama[236] yang melingkari kehidupan masyarakat Melayu dengan menganjurkan *tarbiyyah ruhiyyah* menerusi semua aktivitinya. Penerapan unsur ketuhanan atau *Rabbani* iaitu kembali kepada penghayatan Islam yang menyeluruh dapat dilaksanakan ditengah-tengah masyarakat moden yang dihimpit oleh arus materialistik dan hedonism.[237] Program tarbiah merupakan agenda penting dalam pendekatan dan perjuangan PAS untuk meningkatkan kefahaman Islam dan memantapkan akidah ahli-ahlinya dan masyarakat Islam di negara ini khususnya masyarakat Melayu. PAS melihat umat Islam wajib dilengkapkan dengan ilmu pengetahuan Islam (*thaqafah Islamiah*) dan pengetahuan umum (thaqafah ammah). Pengetahuan Islam seperti ilmu akidah, ilmu syariah dan ilmu akhlak menjadi asas dalam memahami ajaran Islam. Pendidikan akidah menjadi perisai yang paling kukuh untuk menghadapi ancaman ajaran sesat, murtad dan fahaman yang bercanggah dengan ajaran Islam.

PAS mentarbiah ahli-ahlinya dan masyarakat dalam dua bentuk iaitu *nizamiyyah* dan yang tidak berbentuk *nizamiyyah*. Tarbiah yang berbentuk *nizamiyyah* meliputi pendidikan pra persekolahan, sekolah rendah, sekolah menengah dan pusat pengajian tinggi yang mempunyai kurikulumnya sendiri berdasarkan sukatan Lajnah Tarbiah PAS Pusat dan Kementerian Pelajaran Malaysia. Manakala yang tidakberbentuk nizamiyyah termasuklah kuliah umum, *halaqah, usrah, qiamulail, mukhayam, nadwah*, seminar, bengkel dan lain-lain Kuliah umum dan seminar bersifat terbuka kepada orang ramai manakala *halaqah, usrah, qiamulail, mukhayam* dan bengkel lebih bersifat ke dalam untuk mentarbiah ahli-ahlinya sahaja.

PAS mendirikan Markaz Tarbiah di Taman Melewar, Gombak, Selangor sebagai pusat latihan untuk menjayakan cita-cita tersebut. Di peringkat negeri PAS menjadikan pusat tarbiah, masjid dan surau sebagai gelanggangnya mendidik masyarakat memahami Islam yang sebenar. Dato' Seri Tuan Guru Abdul hadi Awang sendiri disamping menyampaikan kuliah mingguannya di Masjid Rusila, Terengganu juga menyampaikan kuliah bulanannya di Markaz Tarbiah, Taman Melewar, Gombak[238]. Hampir semua pemimpin PAS di semua peringkat mempunyai pengkalan

---

[236] Perlembagaan Parti Islam Se-Malaysia (PAS) [Pindaan 2001], Fasal 5 (2) & Fasal 6. (9).

[237] "A Death Hurts The Islamic Opposition" dalam Far Eastern Economic Review, July 4 . 2002, hlm: 15.

[238] Laporan Tahunan PAS Pusat sesi 1994-1995, hlm: 40; Lihat juga Laporan Tahunan PAS Pusat Sesi 2000/2001, hlm: 9.

masing-masing di setiap negeri dan kawasan mendidik masyarakat untuk memahami Islam yang syumul.

Pemimpin-pemimpin PAS mengajar tafsir al-Quran dari kitab-kitab tafsir yang muktabar seperti kitab Tafsir Ibn Kathir, kitab Tafsir Fi Zilalil Quran dan mengajar al-Hadith dari kitab yang terkenal seperti Hadis Empat Puluh dan kitab Mastika Hadis Rasulullah terbitan Jabatan Perdana Menteri. Dalam bidang akidah mereka menekankan perkara yang berkaitan batas-batas iman dan kufur supaya masyarakat dapat menilai di antara ciri-ciri iman dan kufur. Buku Mukaddimah Akidah Muslimin dan Batas-batas Iman dan kufur karangan Dato' Seri Tuan Guru Abdul Hadi Awang adalah di antara kitab yang digunakan sebagai bahan pengajaran di masjid-masjid dan di surau-surau seluruh negara.

**ABIM**

ABIM atau Angkatan Belia Islam Malaysia adalah merupakan wadah gerakan Islam kepada bekas aktivis pelajar di institusi pengajian tinggi khususnya PKPIM. ABIM adalah sebuah pertubuhan dakwah Islam yang terdiri daripada tenaga intelektual muda dan tokoh-tokoh agama menjadikan gerakan Islam ini sebagai gerakan dakwah semasa yang terpengaruh dengan *manhaj* kesufian Ikhwan al-Muslimin yang dianggap model gerakan dakwah yang moderate dan bersistematik. Ini dapat dilihat daripada enam tahap pendekatan ABIM yang menyamai manhaj perjuangan Ikhwan yang diutarakan oleh Hassan al-Banna, iaitu; pertama, membina sahsiah Islamiah, kedua membina keluarga Islam, ketiga, membina ummah Islamiah, keempat, membina Daulah Islamiah, kelima, membina Dunia Islam dan keenam, membina khilafah Islamiah.[239]

Penekanan aspek utama utama iaitu ke arah pembinaan sahsiah Islamiah menyebabkan ABIM memberikan tumpuan kepada proses tarbiyah dalam konteks harakah Islamiah. Ia menekankan aspek pembinaan iman (*al-janib al-imani*) menerusi ketekunan beribadat (*tanassuk taqarrub*) dan mendekati Allah dengan menegakkan syiar-syiarnya. Tarbiyah dalam konteks harakah juga harus menyeluruh, mencakupi aspek-aspek rohani, jasmani dan akli serta menggenapi semua bidang kehidupan; politik, sosial, jihad dan lain-lain. Tarbiyah dalam bentuk ini diharap dapat membina suatu kelompok terpilih (*al-safwah al-mukhtarrah*) yang melahirkan para da'i berorientasikan; *sufiyyun bihaithi mina 'n-nahiyati ruhiyyah wa 'askariyyun baht mina 'n-nahiyati l-amaliyyah* (berorientasikan sufi semurninya dari segi kerohanian dan ketenteraan setulennya dari segi kerja dan tindakan).[240]

[239] Siddiq Fadhil, Koleksi Ucapan Dasar Muktamar Sanawi ABIM, Dewan Pustaka Islam, 1989, hlm: 4.

[240] Siddiq Fadhil, Koleksi Ucapan Dasar Muktamar Sanawi ABIM, Dewan Pustaka Islam, 1989, hlm:18.

ABIM tidak menggunakan mana-mana model pendekatan tarekat tasawuf tempatan, sebaliknya mengikuti manhaj *tarbiyyah ruhiyyah* Ikhwan dalam rangka membina kerohanian ahlinya sebagai persiapan untuk berdakwah. Hasilnya ABIM mengikuti proses tarbiyah Ikhwan melalui usrah, bacaan *ma'thurat, qiyam al-layl*, rehlah dan lain-lain kegiatan.[241] Asuhan *tarbiyyah ruhiyyah* dalam ABIM membentuk sikap dan pendekatan yang lunak dalam berdakwah. ABIM amat menitikberatkan akhlak yang murni dalam menonjolkan imej pendakwah yang mithali. Gerakan ini menolak pendekatan keras dan kasar dalam berdakwah, sebaliknya menekankan aspek hikmah dan lemah lembut sebagaimana prinsip yang ditekankan oleh Hassan al-Banna berikut:

> […] jadilah seperti pohon yang dibaling orang dengan batu tetapi ia menggugurkan buah buat mereka (*kunu ma'a ka'sh-syajaryarmunahu bi al-hajar yarmihim bi al-thamar*).

Bagi ABIM, ahlinya bukanlah seorang penghukum, tetapi adalah seorang pendakwah yang menyebarkan kesejahteraan di muka bumi. Oleh itu, ABIM tidak tertarik untuk berdakwah secara retorik sebaliknya bergerak aktif dalam kegiatan kemasyarakatan bagi menarik seramai mungkin khalayak kepada Islam.[242]

ABIM menggunakan pendekatan *manhaj Maliziy* (Pendekatan KeMalaysiaan) iaitu konsep yang diungkapkan oleh Siddiq Fadzil[243] iaitu beroperasi dalam lingkungan nya tersendiri tanpa meniru secara total mana-mana gerakan Islam.[244] ABIM yakin bahawa pendekatan dakwah *manhaj Maliziy* ini mampu membangunkan Islam di Malaysia[245] yang selaras dengan dasar *non-partisan* dan *Independence political force* yang melibatkan diri secara langsung dalam proses politik negara tanpa menjadi parti politik. ABIM juga mempengaruhi iklim politik negara agar ia mendorong ke arah Islamisasi yang berkesan dan bermakna.[246]Satu lagi yang mendasari konsep

---

[241] Ibid.

[242] Ibid.

[243] Untuk keterangan lanjut sila lihat Kertas Dasar 'Manhaj Maliziy oleh Siddiq Fadzil.

[244] Temubual Tn. Hj.. Ahmad Azam Abd Rahman, Presiden ABIM kelima pada 25 Mei 2009. Lihat juga Kertas Kerja Ahmad Azam Abd Rahman, Prinsip Manhaj Maliziy (Pengalaman ABIM), Seminar Dakwah Kebangsaan Memahami Pendekatan Dakwah Manhaj Maliziy. 4 April 2007, Anjung Rahmat. Lihat juga Monograf, Memahami Pendekatan Dakwah Manhaj Maliziy, Kuala Lumpur: Persatuan Kebangsaan Pelajar Islam Malaysia, 2007, hlm. 15-20.

[245] Ibid.

[246] Ahmad Azam Abdul Rahman, Manhaj Maliziy dan Al-Wa'yul Islam, dlm. Angkatan Belia Islam Malaysia 1971-1996, Petaling Jaya: Blue-T, Tanpa tahun. hlm. 80.

*manhaj Maliziy* ialah konsep *Partner in Nation Building* iaitu Rakan dalam Pembinaan Negara Bangsa.[247] Agenda perpaduan Ummah sentiasa menjadi tema utama dalam *manhaj Maliziy* yang membuatkan orang Melayu tidak mampu untuk berpecah belah.[248]

Pendekatan ini telah menjadi dasar utama gerakan dalam menangani perkembangan dakwah semasa dengan melakasanakan strategi dakwah secara lebih berhikmah dan berkesan dengan melakukan pemindahan pemimpin dan ahlinya ke dalam PAS dan UMNO seperti Fadhil Noor dan Abdul Hadi Awang telah menyertai PAS dan seterusnya Anwar Ibrahim yang menyertai UMNO. Kedua-dua strategi ini adalah untuk melaksanakan dakwah dan tarbiyah dalam organisasi dan mempengaruhi sikap dan amalan kerohanian Islam itu sendiri. Pelaksanaan konsep kepimpinan Ulama dalam PAS dan penerapan nilai-nilai Islam dalam UMNO secara tidak langsung menggambarkan beberapa dasar dan konsep tasawuf moden ABIM, khususnya berkaitan dengan pendekatan *tarbiyyah ruhiyyah* telah menjalar dalam arus perdana politik negara.[249]

ABIM menjadikan pendekatan *manhaj Maliziy* sebagai pendekatan yang tidak bergantungan *manhaj* gerakan-gerakan yang lain seperti Ikhwan Muslimin di Timur Tengah dan Jama'at Islami di India dan di Pakistan atau pendekatan siasah revolusioner dari Iran.[250] Hal yang demikian ini bermakna ABIM mengambil pendekatan dakwah mengikut acuan Malaysia tanpa meniru gerakan-gerakan Islam dari luar negara. ABIM hanya mengambil pengalaman-pengalaman rakan gerakan Islam luar negara sebagai pengalaman yang mesti dijadikan ikhtibar kepada gerakan Islam Malaysia.

## Jamaat Tabligh

Jamaat Tabligh merupakan sebuah gerakan dakwah Islam yang menggariskan beberapa prinsip utama iaitu iman, solat dan zikir, dan penghormatan kepada orang Islam, niat yang ikhlas dan melapangkan waktu untuk melaksanakan tabligh. Secara umunya, orientasi gerakan Islam ini terhadap prinsip-prinsip di atas adalah bersifat tasawuf[251] Gerakan ini menggunakan pendekatan

---

[247] Khairul Ariffin Mohd Munir, "Manhaj Maliziy; Satu Penjelasan Dalam Realiti Masa Kini" Kertas Pembentangan dalam Tamrin Qiadi Kebangsaan ABIM pada 14-16 April 2006, di Kem El-Azhar, Morib.

[248] Ibid.

[249] Lihat Jomo Kwame Sundram and Ahmad Shabery Cheek, "The Politics of Malaysia's Islamic Resurgense" dalam Third World Quarterly, April 1988, vol.10, nn. 2, Hlm. 843-868.

[250] Mohd Farid Mohd Shahran, Pengukuhan Manhaj Maliziy Melalui Pemerkasaan Budaya Ilmu, Monoggaf Memahami Pendekatan Dakwah Manhaj Maliziy, Kuala Lumpur: Persatuan Kebangsaan Pelajar Islam Malaysia, 2007. Hlm.22.

zikir dalam aktiviti amalan kerohaniannya. Di antara zikir-zikir yang diamalkan ialah ucapan kalimah *tayyibah*, tasbih Fatimah, selawat dan istighfar. Penggunaan penghayatan tasawuf dalam konteks gerakan Islam ini adalah bersifat amali, di mana para pendokongnya merujuk secara langsung kepada amalan para sahabat daripada menghabiskan masa membahaskan teori-teori berkaitan prinsip tersebut. Jamaat Tabligh menjadikan buku-buku seperti *Hikayah al-Sahabah* dan *Hayat Sahabah* sebagai rujukan asas dalam menemukan sifat dan amalan seperti tabah, taqwa, zuhud, wara', taat, bersolat, berani, pengorbanan dan lain-lain. Pengikut di seru supaya mengamalkan Sunnah Rasulullah S.A.W seperti bersiwak dan berserban sehingga pengamalan Sunnah-sunnah tersebut menjadi suatu budaya atau identiti gerakan Islam ini.[252]

Pendekatan dakwah Jamaat Tabligh dianggap lebih menekankan kepada perkara asas atau sunat sehingga kadangkala didakwa bertanggungjawab menonjolkan imej Islam yang mundur dan kolot. Sebagai contoh, kerajaan negeri Melaka pernah melarang gerakan ini menjalankan aktiviti dakwah di masjid-masjid negeri tersebut hanya kerana imejnya yang mundur dan memalukan masyarakat Melayu. Penglibatan Jamaat Tabligh dalam erti kata luas adalah terhad kepada isu-isu yang membahaskan bidang kehidupan masyarakat Melayu sahaja. Namun demikian, Jamaat Tabligh masih bertahan dalam arus kebangkitan dakwah di Malaysia.[253] Walaupun penonjolannya tidaklah begitu meluas seperti gerakan dakwah yang lain, namun ia berjaya meluaskan pusat-pusat dakwahnya seperti dapat membina masjid di Seri Petaling sebagai pengkalan baru gerakannya menggantikan masjid India di Kuala Lumpur.[254]

Jamaat Tabligh juga menggunakan konsep amalan tasawuf dalam usaha berdakwahnya kerana amalan tasawufnya lebih terbuka dan hanya menitikberatkan kepada tasawuf *sunni* dalam bentuk sederhana yang tidak mengundang banyak kontroversi seperti yang berlaku kepada al-Arqam akibat gerakan dakwah yang berpengaruh dan bercanggah dengan amalan tasawuf *sunni* semasa atau tasawuf rasmi pemerintah yang bertentangan dengan syariat Islam walaupun bekas ahli al-Arqam menekankan bahawa pendekatannya adalah untuk memberi kesedaran kerohanian kepada masyarakat.[255] Namun begitu Jamaat Tabligh berpegang pada Al-Quran dan hadis.

---

[251] Gerakan dakwah tradisional yang menumpukan kepada aspek pembinaan kerohanian ahli-ahlinya. Untuk keterangan lanjut sila lihat Abdul Rahman Abdullah, Gerakan Islam Tradisional di Malaysia Sejarah dan Pemikiran Jamaat Tabligh dan Darul Arqam, Kuala Lumpur:Penerbitan Kintan, 1992, hlm: 1-25.

[252] Ibid.

[253] Ibid.

[254] Untuk keterangan lanjut sila lihat kajian mengenai kegiatan dakwah Jamaat Tabligh dalam Yusaini Yusof, "Metod Dakwah Jama'ah Tabligh: Kajian Kes di Masjid Sri Petaling Kuala Lumpur", tesis Sarjana, Jabatan Pengajian Dakwah dan Kepimpinan, FPI-UKM, 2001.

[255] Berita Harian, 22 Ogos 2002.

Walaupun gerakan Islam ini bermula dari Mewat, Delhi yang mana penduduknya tidak mengamalkan ajaran Islam yang sebenar[256] namun kedatangan jemaah ini ke Malaysia khususnya di Masjid Jame' Bandar Sri Petaling telah dapat disesuaikan dengan isu dan permasalahan di negara ini khususnya kepada orang Melayu melalui pendekatan dakwah yang digunakan oleh gerakan tersebut iaitu menyampaikan dakwah kepada masyarakat. Pendekatan dakwah yang digunakan adalah pendekatan dakwah secara kelompok dalam Jamaah.[257]

## Kesimpulan

Secara keseluruhannya, gerakan di dunia Islam memberi kesan terhadap masyarakat Melayu di Malaysia. Hal ini kerana gerakan di dunia Islam dijadikan sebagai panduan dan role model gerakan Islam di Malaysia dalam memperjuangkan kesucian Islam. Kemerdekaan yang dicapai pada tahun 1957 memberi laluan kepada penuntut-penuntut yang belajar di Timur Tengah membawa ilmu dan panduan perjuangan gerakan di dunia Islam untuk diteruskan di Malaysia. Kesan-kesan peninggalan penjajah yang mengatur pentadbiran jauh tersasar dari landasan kehidupan Islam yang syummul membawa kepada kebangkitan perjuangan gerakan Islam di Malaysia. Kebangkitan gerakan Islam di Malaysia mengaplikasikan pendekatan dakwah gerakan di dunia Islam dalam melaksanakan ajaran Islam yang sempurna khususnya kepada masyarakat Melayu sehingga tahun 2000.

## Rujukan

Sumber Primer

Laporan Tahunan PAS Pusat sesi 1994-1995, hlm: 40; Lihat juga Laporan Tahunan PAS Pusat Sesi 2000/2001.

Kertas Dasar 'Manhaj Maliziy oleh Siddiq Fadzil.

Monograf. 2007. *Memahami Pendekatan Dakwah Manhaj Maliziy*, Kuala Lumpur: Persatuan Kebangsaan Pelajar Islam Malaysia.

Perlembagaan Parti Islam Se-Malaysia (PAS) [Pindaan 2001], Fasal 5 (2) & Fasal 6. (9).

Temubual Tn. Hj.. Ahmad Azam Abd Rahman, Presiden ABIM kelima pada 25 Mei 2009.

Jurnal

Ahmad Fauzi Abdul Hamid. 2002. "The Formative Years of the Dakwah Movement: Origins, Causes and Manifestations of the Islamic Resurgence in Malaysia". *Jurnal IKIM*. 10 (2):87.

[256] Ibid.

[257] Haji Muhammad Idris Ibrahim, Pergerakan Islam dalam Sejarah Sosial di Malaysia Antara Tahun 1975-1985, Tesis Sarjana, hlm: 187.

Ibrahim Majdi bin Mohamad Kamil. 2017. Nanalisis Kritikal Perkembangan Intelektual Muslim di Malaysia Pasca Merdeka (1960-1990) terhadap kebangkitan Islam di Malaysia. *Jurnal Pengajian Islam*, Bil. 10. ISU 11.88-110.:90.

Jomo Kwame Sundram and Ahmad Shabery Cheek. 1988. "The Politics of Malaysia's Islamic Resurgense" *Third World Quarterly*. vol.10. nn. 2. : 843-868.

Kersten, C. 2009. Islam cultural hybridity and cosmopolitanism: new muslims intellectuals on globalization. *Journal of Global and International Studies* 1(1): 90.

Ibrahim Majdi bin Mohamad Kamil . 2017. Nanalisis Kritikal Perkembangan Intelektual Muslim di Malaysia Pasca Merdeka (1960-1990) terhadap Kebangkitan Islam di Malaysia. *Jurnal Pengajian Islam*. Bi. 10. ISU 11. 88-110:93.

Roff, William R. 1988. "Pattern of Islamization in Malaysia, 1890s-1990s: Exemplars, Institutions and Vectors". *Journal of Islamic Studies*, Vol, 9 (2):210-228.

Shiozaki Yuki. 2007.Formation of public spheres and Islamists movements in Malay muslim society of Malaysia. *Journal of the Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions* (3):hlm.114.

ShiozakinYuki. 2007. Formation of Public Spheres and Islamists Movements in Malay Muslim Society of Malaysia. *Journal of the Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions (3)*:112.

ShiozakinYuki. 2007. Formation of public spheres and Islamists movements in Malay muslim society of Malaysia. *Journal of the Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions (3).*: 106.

Zulkifli Dahalan. 2008. "Al-Rahmaniah: Sejarah dan Peranan Yang Pernah Dimainkannya Dalam Aktivlti-Aktiviti Dakwah Islamiah di Malaysia". *ESTEEM* Akademic Journal. 4.: 134-150.

Tesis

Ahmad Zaki. Abd Latiff. 2003.*Pengaruh gerakan Islam Timur Tengah dalam perkembangan pemikiran Agama dan politik masyarakat Melayu (1971-1998),Tesis Ijazah Doktor Falsafah. Jabatan Sejarah. Kuala Lumpur. Universiti Malaya.*

Abu Hanifah bin Hariss. *Pengaruh Mesir dalam masyarakat Melayu 1906-1970*. Tesis Ijazah Doktor Falsafah. Jabatan Sejarah, Kuala Lumpur, Universiti Malaya, 2013.

Badlihisham Mohd Nasir. 1998. *Islamic Movement In Malaysia. A Study of Dakwah in PAS dan ABIM*. United Kingdom: Desertasi Ijazah Doktor Falsafah, Universiti Birmingham, 1998.

Fadzillah Mohd Jamil. 1998. *The reawakening of Islamic consciousness in Malaysia 1970-1987*, Tesis Ijazah Doktor Falsafah, University of Edinburgh, 1988.

Hervrizal. 2015. Respon Masyarakat Melayu Rantau Kuantan Riau Indonesia terhadap aktiviti agama gerakan Muhamadiyah. Tesis Ijazah Doktor Falsafah. Universiti Kebangsaan Malaysia. Bangi.

Ibrahim Abu Bakar. 1994. Islamic Modernism In Malaya, The Life And Thought Sayid Syekh Al Hadi 1867-1934.Kuala Lumpur. University Malaya Press.

Jasafat. 2009. *Pengaruh Pemikiran Dakwah Hasan al-Banna Terhadap Gerakan Muhammadiyah di Indonesia*. Tesis Ijazah Doktor Falsafah. Jabatan Sejarah. Kuala Lumpur. Universiti Sains Malaysia.

Mohd Jamil. Mukmin. 2009. *Gerakan Islam di Malaysia kesinambungan, respons dan perubahan (1957-2000).*Tesis Ijazah Doktor Falsafah, Jabatan Sejarah. Universiti Kebangsaan Malaysia.

Mohd Kamarulnizam Abdullah Bukhari. 1988. The socio-political implication of the dakwah phenomenon Islamic revivalism in Malaysia: questions of Malay unity and national security. Tesis Ijazah Doktor Falsafah, University of Lancaster.

Mohd Zain bin Husin.1985. *Pergerakan Jama'at Tabligh di Malaysia: Penekanan khusus kepada Metod Penyampaian Dakwah*. Latihan Ilmiah. Fakulti Pengajian Islam. Universiti Kebangsaan Malaysia.

Yusaini Yusof. 2001. *"Metod Dakwah Jama'ah Tabligh: Kajian Kes di Masjid Sri Petaling Kuala Lumpur*". tesis Sarjana. Jabatan Pengajian Dakwah dan Kepimpinan. Fakulti Pengajian Islam. UKM.

Safei Ibrahim. 1987. Islamic religious thought in Malaya 1930-194. *Tesis DR. Fal*, Columbia University.

Bab dalam Buku

Badlihisham Mohd Nasir. 2000. "Dakwah Gerakan Islam Tanahair: Sorotan Terhadap PAS,ABIM dan JIM" dalam *Dakwah Gerakan Islam Alaf Baru*. Jabatan Pengajian Dakwah Dan Kepimpinan, Fakulti Pengajian Islam. UKM.

Hakimi Ibrahim. Tanpa tahun. *ekonomi Islam – Pengalaman Malaysia*. Pusat Pengajian Teknologi Industri. Pulau Pinang. Universiti Sains Malaysia.

Buku

Abdul Rahman Abdullah. 1992. Gerakan Islam Tradisional di Malaysia Sejarah dan Pemikiran Jamaat Tabligh dan Darul Arqam. Kuala Lumpur. Penerbitan Kintan.

Ahmad Tahjdid. 1990. "Kenapa PAS bersendirian?'. *Dunia Islam*, Kuala Lumpur. Penerbitan Zin.

Ahmad Azam Abdul Rahman. Tanpa tahun. *Manhaj Maliziy dan Al-Wa'yul Islam*. dlm. Angkatan Belia Islam Malaysia 1971-1996. Petaling Jaya: Blue-T.

Amini Amir Abdullah. 2011. Intelectual interaction and Malaysia dakwah activism. Al-Mawaqif 6.

A.K. Hidayat . 1986. *PAS 1951-1991 (Tercabar – Mencabar)*. Kuala Lumpur.G.G. Edar.

Azrin Ab. Majid. 2011. *Pendidikan Islam Malaysia, Membangun Gagasan Baru*, Shah Alam. Jawatankuasa Tetap Pendidikan Selangor. Angkatan Edaran.

Chandra Muzaffar. 1987. *Islamic Resurgence in Malaysia*. Petaling Jaya..Penerbit Fajar Bakti Sdn. Bhd.

Chandra Muzaffar. 1988. *Kebangkitan Semula Islam di Malaysia*. Terj. Adibah Amin. Petaling Jaya. Penerbit Fajar Bakti Sdn Bhd.

Chandra Muzaffar. 1988. *Kebangkitan Semula di Malaysia*. Petaling Jaya. Penerbit Fajar Bakti.

Farahwahida dan Norshiela. Tanpa tahun. P*eranan Ngo Islam Terhadap Perlaksanaan Islah Dan Dakwah Dalam Kalangan Masyarakat.* Fakulti Pendidikan. Johor. Universiti Teknologi Malaysia.

Judith Nagata. 1984. The Reflowering Malaysia Islam: Modern Religious Radical And Their Roots.Vancouver. University British Colombia.

Hanapi Md Noor, Hj Md; Tablig. 2007. The Misunderstood Jewel of the Last Century. From the Viewpoint of a Malay Intelect (sic). Account of my travels in 23 countries in Asia, Europe, Africa and North America".

H. Dadang Kahmad. 1999. *Metode Penelitian Agama: Perspektif Ilmu Perbandingan Agama*. Bandung. Gunung Djati Press. Hussin Mutalib. 1990. *Islam and ethnicity in Malay politics*. New York. Oxford University Press.

Hussin Mutalib. 1993. *Islam in Malaysia : from revivalism to Islamic state*. Singapore. Oxford University Press.

Kamaruddin Jaafar. 1979. *Memperingati Dr. Burhanuddin Al-Helmy*. Dewan Bahasa dan Pustaka, anjuran Institut Analisa Sosial.

Kamarudin Jaffar. 1980. *Dr. Burhanuddin Al-Helmy Politik Melayu dan Islam*, Kuala Lumpur, Terbitan Yayasan Anda Sdn. Bhd.

Kassim Ahmad. 1984. *Teori Sosial Moden Islam*. Petaling Jaya. Penerbit Fajar Bakti.

Mandavilla, P. 2007. How do religious beliefs affect politics. *Global Political Islam*. Abingdon. Routledge. Mohammad Hatta. 1967. *Teori Ekonomi, Politik Ekonomi dan Orde Ekonomi*, Jakarta. Penerbit Tintamas

Mohd Farid Mohd Shahran. 2007. *Pengukuhan Manhaj Maliziy Melalui Pemerkasaan Budaya Ilmu*, Monoggaf Memahami Pendekatan Dakwah Manhaj Maliziy, Kuala Lumpur. Persatuan Kebangsaan Pelajar Islam Malaysia.

Muhammad Nazmi Bin Ishak. Tanpa tahun. "Uslub Dakwah Dalam Masyarakat Majmuk: Suatu Kajian Perbandingan Metode Dakwah ABIM Dengan Metode Dakwah PAS".

Mohd. Sarim Mustajab. 1979. Gerakan Islah Islamiyyah di Tanah Melayu 1906-1948, dalam *Malaysia: Sejarah dan Proses Pembangunan*, Kuala Lumpur, Percetakan United Selangor.

Nagata, J. 1984. *The Reflowering of Malaysian Islam*: Modern Religious Radicals and Their Roots,Vancouver. University of British Columbia Press.

Osman Bakar. 1993. "Implikasi Gerakan Dakwah Ke Atas Sistem Pendidikan Negara Kini". Dalam *Gerakan Dakwah dan Orde Islam di Malaysia: Strategi Masa Depan*. Petaling Jaya: Angkatan Belia Islam Malaysia.

Ramlah Adam. 2003. *Burhanuddin Al-Helmy Suatu Kemelut Politik*, Kuala Lumpur. Dewan Bahasa dan Pustaka.

Razali Nawawi. 1996. "Penubuhan Sebuah Gerakan" dalam *Angkatan Belia Islam Malaysia 1971-1996*. Petaling Jaya. Angkatan Belia Islam Malaysia (ABIM).

Siddiq Fadhil. 1989. Koleksi Ucapan Dasar Muktamar Sanawi ABIM. Dewan Pustaka Islam.

Siti Hamisah Manan. 2009. *Gelombang Kebangkitan Dakwah Kampus*. Kuala Lumpur. JIMedia.

Seyyed Hossein Nasr. 2003. *Islam Religion, History, and Civilisation*, Canada, Harper Collins Publishers Ltd.

Wan Ismail Bin Wan Abdullah. Tanpa tahun. "Parti Islam SeMalaysia (PAS) Dalam Usahanya Menegakkan Sebuah Negara Islam". Penerbit PAS.

Zainah Anwar. 1990. *Kebangkitan Islam di Kalangan Pelajar*. Petaling Jaya. IBS Buku Sdn. Bhd.

Ahmad Azam Abd Rahman. 2007. Prinsip Manhaj Maliziy (Pengalaman ABIM), *Seminar Dakwah Kebangsaan Memahami Pendekatan Dakwah Manhaj Maliziy*. Anjung Rahmat.

Badlihisham Mohd Nasir. Tanpa tahun. Metod Dakwah Gerakan Islam Tanah Air. Seminar Kebangsaan Dakwah dan Gerakan Islam Alaf Baru, Bangi, Universiti Kebangsaan Malaysia.

John C. raines. 1996. "Post-Colonial Struggle In Malaysia : Telling The Story of ABIM*". Kertas Kerja Simposium Islam dan Masa Depan sempena Muktamar Sanawi ABIM ke 25.* Hlm. 22.

Mashitah Sulaiman. 1984. "Islam dan Transformasi Sosial Masyarakat Melayu Malaysia: Suatu Kajian Eksploratori" dalam *International Conference*. Penang, Malaysia. Universiti Sains Islam Malaysia.

Khairul Ariffin Mohd Munir.2006.*"Manhaj Maliziy*; Satu Penjelasan Dalam Realiti Masa Kini" *Kertas Pembentangan dalam Tamrin Qiadi Kebangsaan ABIM* pada 14-16 April 2006, di Kem El-Azhar, Morib.

Mashitah Sulaiman. 2013. Islam dan tranformasi sosial masyarakat Melayu Malaysia: suatu kajian eksploratori. *Proceeding of The International Conference on Social Sciene Research (ICSSR)*. hlm 778-800.

Surat Khabar

*Berita Harian*, 22 Ogos 2002.

*Harakah*, 16-30. September, 2005, hlm: 5.

Che Noraini Hashim & Hassan Langgulung. 2008. Islamic religious curriculum in muslim countries: the experinces of Indonesia and Malaysia. Bulletin of Education and Research 30 (1):12.

# Model Implementasi Budaya Kerja Islami Benchmarking Pejabat Kakitangan Universiti Malaya dan UIN Arraniry Banda Aceh

Amri Darwis
amridarwis1958@gmail.com
*Fakultas Tarbiyah dan Keguruan UIN Sultan Syarif Kasim, Riau, Indonesia*

**Abstrak**

Kertas Kerja ini adalah hasil penyelidikan kuantitatif bertujuan untuk memahami pengaruh variabel gaya kepemimpinan, budaya organisasi, dan motivasi kerja terhadap budaya kerja Islami Pejabat Kakitangan Universiti. Peneliti menggunakan teknik analisis jalur dengan sampel 33 karyawan di Universitas Islam Negeri (UIN) Arraniri Banda Aceh, dan 33 orang pejabat kaki tangan Universiti Malaysia (UM). Hasil penelitian (1) Terdapat pengaruh langsung positif variabel gaya kepemimpinan terhadap budaya kerja Islami karyawan UIN Arraniri 0,749, dan 0,043 di UM. (2) Terdapat pengaruh langsung positif variabel budaya organisasi terhadap budaya kerja Islami karyawan UIN Arraniri 0,872, dan 0,459 di UM. (3)Terdapat pengaruh langsung positif variabel motivasi kerja berpengaruh positif terhadap budaya kerja Islami karyawan UIN Arraniri 0,839, dan 0,048 di UM. (4)Terdapat pengaruh langsung positif variabel gaya kepemimpinan terhadap motivasi kerja UIN Arraniri 0,656, dan 0,043 di UM. (4) Terdapat pengaruh langsung positif variabel budaya organisasi terhadap motivasi kerja karyawan UIN Arraniri 0,766, dan 0,264 di UM. (5)Terdapat pengaruh tidak langsung positif variabel gaya kepemimpinan terhadap budaya kerja Islami melalui motivasi kerja karyawan UIN Arraniri 0,996, dan Terdapat pengaruh tidak langsung positif variabel budaya organisasi terhadap budaya kerja Islami melalui motivasi kerja karyawan UIN Arraniri 0,788. Terdapat pengaruh tidak langsung positif variabel gaya kepemimpinan, budaya organisasi, dan motivasi kerja secara bersama-sama terhadap budaya kerja Islami karyawan sebesar UIN Arraniri 0,996 (99.6%). Artinya apabila gaya kepemimpinan, budaya organisasi, dan motivasi kerja diperbaiki secara bersamaan kualitasnya, mengakibatkan akan meningkatnya budaya kerja Islami karyawan. Selebihnya dipengaruhi variabel lain yang memerlukan penelitian selanjutnya.

Kata kunci: Budaya Kerja Islami;Gaya Kepemimpinan; Budaya Organisasi; Motivasi Kerja.

© 2018 Diterbitkan oleh HADHARI-UKM

## Pendahuluan

Ajaran Islam menghendaki manusia memiliki budaya kerja professional dan produktif. Allah berfirman(QS.17:84);*"Katakanlah: "Tiap-tiap orang berbuat menurut kemampuan-nya masing-masing." Maka Tuhanmu lebih mengetahui siapa yang lebih benar jalannya"*. Budaya kerja seseorang secara Islami sangat penting karena Islam memberkati setiap orang yang bekerja dan menjadikannya bagian dari ibadah dan jihad bila diniatkan karena Allah SWT. Bekerja dengan budaya kerja Islami mengantarkan individu bisa memenuhi kebutuhan hidupnya, dapat menambah kualitas dan kuantitas ibadahnya, baik ibadah mahdha maupun ibadah muamalah dunyawiyah seperti mendidik, berzakat, membantu kaum dhu'afa, atau tetangganya sehingga terwujudlah kenikmatan hidup Islami yang disebut dengan *Rahmatan li al-'alamiin.*

Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau Indonesia diwacanakan sebagai *World Class University*, telah menaja visi dan misinya bernuansa Islami. "Visi UIN Suska Riau adalah terwujudnya Universitas Islam Negeri sebagai lembaga pendidikan tinggi pilihan utama pada tingkat dunia yang mengembangkan ajaran Islam, ilmu pengetahuan, teknologi dan/atau seni secara integral pada tahun 2023". Sedangkan misinya;(1)Menyelenggarakan pendidikan dan pengajaran untuk melahirkan sumber daya manusia yang berkualitas secara akademik dan profesional serta memiliki integritas pribadi sebagai sarjana muslim; (2)Menyelenggarakan penelitian dan pengkajian untuk mengembangkan ilmu pengetahuan, teknologi, dan/atau seni dengan menggunakan paradigma Islami; (3) Menyelenggarakan pengabdian kepada masyarakat dengan memanfaatkan ilmu pengetahuan teknologi dan/atau seni dengan menggunakan paradigma Islami; (4)Menyelenggarakan tatapamong perguruan tinggi yang otonom, akuntabel, dan trasnparan yang menjamin peningkatan kualitas berkelajutan(www-uin 2016).

Saat penelitian ini dilakukan, usia 12 tahun konversi IAIN Susqa ke UIN Suska, cita-cita budaya kerja Islam yang telah diazamkan belum menunjukkan hasil yang memadai. Ada karyawan yang melakukan transaksi illegal merubah nilai mahasiswa yang diprotes dosen pengampu. Masih ada pegawai belum metaati jam masuk dan pulang kantor. Ada pegawai yang malas mengikuti kegiatan pembinaan rohani karyawan. Belum maksimal beretika selaku karyawan UIN Suska Riau Ada yang belum optimal memanfaatkan waktu malaksanakan tugas dengan semaksimal mungkin tidak berkeliaran dalam jam kerja(Data Observ:2016).

Permasalahan utamakajian ini adalah: (a)apakah gaya kepemimpinan mempengaruhi budaya kerja Islami; (b)apakah budaya kampus berpengaruh terhadap budaya kerja Islami; (c)Apakah Motivasi kerja berpengaruh terhadap budaya kerja Islami; (d)apakah budaya kampus berpengaruh terhadap motivasi kerja; (e)apakah gaya kepemimpinan berpengaruh terhadap motivasi; (f)apakah budaya kampus dan gaya kepemimpinan berpengaruh tidak langsung terhadap budaya kerja Islami melalui motivasi kerja; (g)apakah budaya kampus, gaya kepemimpinan, dan motivasi kerja secara bersama-sama berpengaruh terhadap budaya kerja Islami; (h)Seberapa besar pengaruh gaya kepemimpinan, budaya organisasi, dan motivasi kerja secara bersama-sama terhadap budaya kerja Islami?

## Budaya Kerja Islam

Budaya diartikan dengan akal atau segala sesuatu yang berkaitan dengan akal pikiran, nilai-nilai dan sikap mental(Toto:161). Ujang (2003:170) mendefinisikan Budaya sebagai budi dan daya. Budi itu mestilah mempunyai akal, berhatidan berbenda. Budaya adalah segala nilai,pemikiran, serta simbol yang mempengaruhi perilaku, sikap, kepercayaan, serta kebiasaan seseorang dan masyarakat.

Budaya kerja Islami sering disebut juga dengan etos kerja Islami. Sesungguhnya ada perbedaan tipis antara makna keduanya. Etos kerja adalah totalitas kepribadian dirinya serta caranya mengekspresikan, memandang, meyakini dan memberikan makna ada sesuatu, yang mendorong dirinya untuk bertindak dan meraih amal yang optimal (*high performance*) dalam Islam diterminologikan dengan amal shaleh. Konsep amal shaleh adalah perbuatan yang dilakukan sesuai dengan tuntunan al-Quran dan al-Sunnah. Amal shaleh merupakan kesadaran diri mengembangkan sikap laku bekerja produktif (Veithzal:85). Dengan demikian etos kerja Islam adalah akhlak dalam bekerja sesuai dengan nilai-nilai Islam sehingga dalam melaksanakannya tidak perlu lagi dipikir-pikir karena jiwanya sudah meyakini sebagai sesuatu yang baik dan benar. Perkataan "etos" terambil pula perkataan "etika" dan "etis" yang merujuk kepada makna akhlak atau bersifat akhlaqi yaitu kualitas esensial seseorang atau suatu kelompok termasuk suatu bangsa(Toto:15). Jadi etika adalah seperangkat nilai tentang baik, benar, buruk, dan salah yang berdasarkan prinsip-prinsip moralitas, khususnya dalam dalam budaya kerja Islami.

**Budaya Organisasi**

Schein (2003:1) mengemukakan arti budaya organisasi yaitu :

> *"Organizational culture is defined as a pattern of basic assumptions-invented, discovered, or developed by a given group as it learns to cope with the problems of external adaptation and internal integration that has worked well enough to be considered valid and, therefore, to be taught to new members as the correct way to perceive, think, and feel in relation to those problems.*

Dari pendapat Schein tersebut dapat diartikan bahwa budaya organisasi merupakan suatu pola dari asumsi-asumsi dasar yang ditemukan, diciptakan atau dikembangkan oleh suatu kelompok tertentu dengan maksud agar organisasi belajar mengatasi atau masalah-masalah yang timbul sebagai akibat adaptasi eksternal dan integrasi internal yang sudah berjalan cukup baik, sehingga perlu diajarkan kepada anggota-anggota baru sebagai cara yang benar untuk memahami memikirkan dan merasakan berkenaan dengan masalah-masalah yang dihadapi. Budaya organisasi mengacu kepada pandangan hidup dalam suatu organisasi.

Kemudian Newstrom (2007:87) menyatakan bahwa *,,idea of organizational is somewhat intangible for we canot see or toucht it, but it is presents and persive . Like the air nin the room, it surrounds and affect everthyng in organization*.

O'Reilly Chatman & Caidwell (2009:546) yang dikutip Culquitt, Lepine &Wesson mendefinisikan bahwa *organizational culture as shared social knowledge within an organization regarding the rules, norms, and values that shape the attitudes and behaviours of its employess.*

Kreitner dan Kinicki (2007:76) memberikan pengertian bahwa *"Organization culture is "the set of shared, taken-for-grated implicit assumptions that a group holdsand that determines*

*how it perceives, think about, and reacts to its various environments"*. Ivancevich, Konospaske, and Matteson (2005:41) mengemukakan bahwa *"organizational culture as a perspective to understand the behavior of individuals and groups within organization has its limitations. And is what the employees perceive and how perception creates a pattern of beliefs, values, and expectations".*

Menurut Becker dalam Robbins (2011:554)mengemukakan bahwa *Organizational culture refers to a system of shared meaning held by members that distinguishes the organization from other organizations.* Selanjutnya Slocum/Hellriegel (2006:536) *"Organizaional culture reflects the shared and learned values, beliefs, and attitudes of its members"*. Karakteristik budaya organisasi yang dikemukakan Luthans (2006:125) sebagai berikut: (1) Aturan perilaku yang diamati. Ketika anggota organisasi berinteraksi satu sama lain mereka menggunakan bahasa, istilah dan ritual umum yang berkaian dengan hormat dan cara berperilaku. (2) Norma, ada standar perilaku mencakup pedoman mengenai seberapa banyak pekerjaan yang dilakukan. (3) Nilai dominan. Organisasi mendukung dan berharap serta membagi-bagikan nilai-nilai utama. (4) Filosofi, terdapat kebijakan yang membentuk kepercayaan organisasi mengenai bagaimana karyawan diperlakukan. (5) Aturan, terdapat pedoman ketat berkaitan dengan pencapaian perusahaan. (6) Iklim organisasi, ini merupakan keseluruhan perasaan yang disampaikan dengan pengaturan yang bersifat pisik, cara anggota berinteraksi dan berhubungan dengan individu lain.

**Gaya Kepemimpinan**

Gaya (*Style*) mengacu kepada cara beraksi, atau sejumlah pola perilaku yang ditunjukkan oleh seorang pemimpin dalam suatu situasi kepemimpinan(Boyan:262). Sementara Veithzal (2003:119) mengatakan; Gaya artinya: sikap, gerakan, tingkah laku, sikap yang elok, gerak gerik yang bagus, kekuatan, sesanggupan untuk berbuat. Northouse (2007:93) mengemukakan; *Leadership style consists of the behavior pattern of a person who attempts to influence others".* Maksudnya, gaya kepemimpinan terdiri dari pola prilaku seseorang yang berusaha mempengaruhi orang lain. Hersey dan Blanchard (1995:135) menyatakan bahwa gaya kepemimpinan adalah pola-pola perilaku konsisten yang mereka terapkan dalam bekerja dengan dan melalui orang lain seperti yang dipersepsikan orang-orang itu. Pola-pola itu membentuk kebiasaan tindakan yang setidaknya dapat diperkirakan bagi mereka yang bekerja dengan orang-orang itu. Menurut Davis dan Newstrom (1985:162) gaya kepemimpinan adalah pola tindakan pimpinan secara keseluruhan yang mempengaruhi para pegawainya. Definisi ini lebih menitikberatkan bahwa gaya kepemimpinan berhubungan langsung dengan pilihan perilaku pemimpin, bagaimana mempengaruhi, menggerakkan dan mengarahkan mitra kerjanya (Daviz dkk:162). Achua dan Lussier (2010:54) membagi gaya kepemimpinan kepada dua gaya; autoritatif dan demokratif. Pendapat Boone dan Kurtz seperti yang dikutip Luthans (2006:650), mengatakan bahwa gaya kepemimpinan *autoritative-eksploitatif* dan *authoritative benevolent.*

Kajian mengenai gaya kepemimpinan menurut Yukl (2002:31) dapat dikelompokkan dalam lima pendekatan, yaitu. pendekatan bardasarkan ciri (*trait approach*), pendekatan berdasarkan perilaku, (*behavior approach*), pendekatan kekuasan-pengaruh (*power-influence approach*), pendekatan situasional (*situational approach*), dan pendekatan integratif (*integrative approach*). Teori ciri kepemimpinan adalah teori yang meneliti ciri karakteristik kepribadian yang khusus dari pemimpin seperti kecerdasan, nilai dan penampilan yang membedakan pemimpin dengan yang bukan pemimpin.

Meramu berbagai pendapat di atas, penulis merumuskan konsep gaya kepemimpinan sebagai pola-pola perilaku pemimpin dalam mempengaruhi, menggerakan, mengarahkan para pengikut atau mitra kerjanya dalam upaya mencapai tujuan organisasi yang dipimpinnya. Pola-pola perilaku kepemimpinan dalam mempengaruhi tersebut berbentuk: 1) pengaruh yang berorientasi pada tugas: pemberian tugas, pengarahan tugas, dan supervisi tugas; 2) pengaruh yang beroriantasi pada hubungan emosional : kepekaan, membina hubungan baik, dan menjalin hubungan informal; 3) kepemilikan kekuasaan: personal dan posisi; 4) kesesuaian pendekatan : kesiapan bawahan dan adaptabilitas bawahan.

**Motivasi Kerja**

Pinder (2008:11) dalam bukunya *Work Motivation in Organizational Behavior* mendefinisikan motivasi kerja sebagai sejumlah kekuatan yang mendorong dari dalam dan dari luar diri seseorang untuk memulai perilakunya berkaitan dengan kerja, menentukan format, arah, intensitas, dan jangka waktunya. Steers dan Porter (1991:5) mengemukakan kata motivation (motivasi) berasal dari bahasa Latin *"movere"* yang berarti *move* atau menggerakkan. Hersey dan Blanchard (1993:16) menggunakan kata *motives* (motif) sering diartikan sebagai kebutuhan, keinginan, dorongan, dan gerak hati yang ada dalam diri seseorang. Luthans (2006:270) juga menilai banyak kata yang sering disamakan orang dengan motivasi antara lain; *hasrat, keinginan, liara pan, tujuari, sasaran, kebutuhan, dorongan, motivasi, dan insentf.* Luthans mendefinisikan motivasi adalah proses yang dimulai defisiensi fisiologis atau psikologis yang menggerakkan perilaku atau dorongan yang ditujukan untuk tujuan atau intensif. Timpe (1991:176) mendefinisikan motivasi adalah proses psikologi internal yang erat hubungannya dengan tujuan, gairah, besarnya dan tekat perilaku individu. Motivasi kerja adaah bentuk yang secara umum digunakan sebagai petunjuk motivasi dalam melaksanakan pekerjaannya sekarang ini. Robbins dan Judge (2009:209) mengatakan; *"We define motivation as the proses that account for an individual's intensity, direction, and percistence of effort toward attaining a goal".* Sedangkan Kreitner dan Knicki (2007:278) motivasi didefinisikan sebagai proses-proses psikologis meminta, mengarahkan dan menetapkan tindakan yang secara sukarela dan berorientasi tujuan.

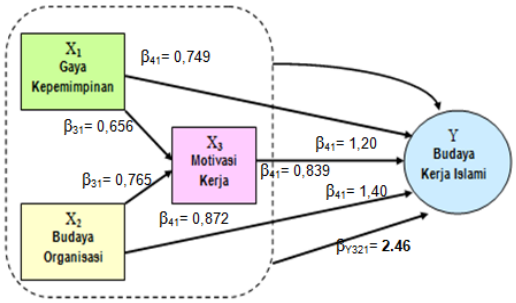
Nelson dan Quick (2006:150) mendefinisikan motivasi sebagai *"process of arousing and sustaining goal-directed behavior".* Maksudnya, motivasi sebagai proses membangkitkan dan

menopang prilaku mengarah kepada tujuan. Colquitt dkk (2009:178) mengatakan, *motivation is defined as a set of energetic forces that originates both within and outside an employee, initiated work-related effort, and determines its direction, intensity, and persistence.* Motivasi digambarkan sebagai sejumlah energi yang mendorong dari dalam dan luar diri karyawan memulai pekerjaan, menentukan arah, intensitas, dan ketekunannya). Greenberg dan Baron (1997:142) mengemukakan bahwa motivasi didefinisikan sebagai seperangkat proses yang mengaktifkan, mengarahkan, dan mempertahankan prilaku seseorang terhadap pencapaian tujuan. Schunk dkk.(2007:41) berpendapat; *motivation refers to the process whereby goal-directed activity is instigated and sustained.* Sementara Gibson dkk (185:130) mendefinisikan motivasi sebagai kekuatan-kekuatan yang menggerakkan dalam diri karyawan yang memulai dan mengarahkan perilaku.

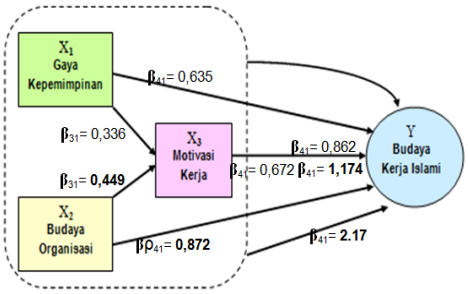
Dari pendapat para ahli di atas dapat dipahami setidaknya ada lima prinsip memotivasi kerja karyawan dalam organisasi yaitu: (1) prinsip partisipasi dengan cara memberikan kesempatan pada karyawan untuk menentukan tujuan yang akan dicapai, (2) prinsip komunikasi dengan cara mengkomunikasikan segala sesuatu yang berhubungan dengan usaha pencapaian tugas, (3) prinsip mengakui andil bawahan dengan memberikan pengakuan bahwa pegawai mempunyai andil dalam usaha mencapai tujuan, (4) prinsip pendelegasian wewenang dengan memberikan otoritas untuk sewaktu-waktu mengambil keputusan terhadap pekerjaan yang dilakukan, (5) prinsip memberi perhatian dengan memberikan perhatian terhadap apa yang diinginkan oleh pegawai. Motivasi kerja adalah dorongan dari dalam diri seseorang yang mempengaruhi perilakunya dalam melakukan pekerjaan untuk mencapai hasil yang Iebih baik yang dapat diukur dengan indikator; (1) tanggung jawab dalam menjalankan tugas, (2) berupaya bekerja keras, (3) memiliki perasaan senang dalam bekerja, (4) berusaha untuk unggul, (5) produktif, (6) berupaya memenuhi kebutuhan, (7) senang memperoleh pujian dari teman atau atasan.

## Hasil Penyelidikan Pembahasan

Secara rinci koefisien Jalurnya dapat dilihat pada gambar berikut.




Gambar 1. Signifikansi Jalur UIN Aceh




Gambar 2. Signifikansi Jalur UM

Analisis Perbandingan Budaya Kerja Pejabat Kakitangan di UIN Arraniri Banda Aceh dengan University Malaya dapat dilihat Data dan fakta di Universitas Malaya berbeda dengan UIN Arraniri. Ada 3 struktur model yang rendah pengaruh. Namun variabel budaya organisasi dan budaya kerja Islami yang sangat tinggi 0,712. Data ini mebuktikan bahwa variabel budaya organisasi yang memiliki nilai *syari'at* Islam berpengaruh positif terhadap model budaya kerja Islami.

## Kesimpulan

1. Terdapat pengaruh langsung positif variabel gaya kepemimpinan terhadap budaya kerja Islami karyawan 0,749.
2. Terdapat pengaruh langsung positif variabel budaya organisasi terhadap budaya kerja Islami karyawan 0,872.;
3. Terdapat pengaruh langsung positif variabel motivasi kerja berpengaruh positif terhadap budaya kerja Islami karyawan 0,839.
4. Terdapat pengaruh langsung positif variabel gaya kepemimpinan terhadap motivasi kerja 0,656.
5. Terdapat pengaruh langsung positif variabel budaya organisasi terhadap motivasi kerja karyawan 0,766. Artinya apabila budaya organisasi diperbaiki kualitasnya mengakibatkan akan meningkatnya motivasi kerja karyawan;
6. Terdapat pengaruh tidak langsung positif variabel gaya kepemimpinan terhadap budaya kerja Islami melalui motivasi kerja karyawan 0,996.
7. Terdapat pengaruh tidak langsung positif variabel budaya organisasi terhadap budaya kerja Islami melalui motivasi kerja karyawan 0,788.
8. Terdapat pengaruh tidak langsung positif variabel gaya kepemimpinan, budaya organisasi, dan motivasi kerja secara bersama-sama terhadap budaya kerja Islami karyawan sebesar 0,996 (99,6%). Artinya apabila gaya kepemimpinan, budaya organisasi, dan motivasi kerja diperbaiki secara bersamaan kualitasnya, mengakibatkan akan meningkatnya budaya kerja Islami karyawan. Sedangkan 4,4% dipengaruhi variabel lain yang memerlukan penelitian selanjutnya; Berdasarkan temuan tersebut di atas, dapat disimpulkan bahwa variabel budaya kerja Islami karyawan dipengaruhi oleh variabel gaya kepemimpinanbudaya organisasi, dan motivasi kerja. Oleh karena itu, apabila ingin memaksimalkan dan mengoptimalkan budaya kerja Islami karyawan, maka variabel gaya kepemimpinan, budaya organisasi (kampus), dan motivasi kerja menjadi prioritas untuk dikembangkan secara kontinu dan terprogram

## Rujukan

Achua. Christopher F. dan Robert N. Lussier, 2010, *Effective Leadership,* South-Western: Cengage Learning,

Boyan, 1988, *Handbook of Research on Educational Administration*, New York: Longman;

Colquit. Jason A., Jeffery A. LePine & Michael J. Wesson, 2009, *Organizational Behavior: Improving Performance and Commitment in the Workplace,* New York: McGrow-Hill

Davis. Keith dan John W. Newstrom, 1985, *Perilaku dalam Organisasi,* McGraw-HiII. Inc, AIih Bahasa Agus Dharma, Jakarta: PT. Glora Aksara Pratama;

FredLuthans. 2006, *Perilaku Organisasi,* terjemahan Vivin Andhika Yuwono, Yogyakarta: ANDI;

Greenberg and Baron, 1997, *Behavior in Organization,* New Jersey: Prentice-Hall Int.;

Hersey dan Blanchard, 1993, *Manajemen Perilaku Organisasi: Pendayagunaan Sumber Daya Manusia,* terjemahan Agus Dharma Jakarta: Erlangga;

Jhon W. Newstrom. 2007, *Organization Behavior : Human behavior at Work,* New York: Mc Graw-Hill*;*

John. M Ivanchevich, 2005, *Organizational and Behavior and Management,* Boston:Mc Graw Hill;

Nelson,dan Quick, 2006, *Organizational Behavior,* Australia: Thomson;

Northouse. Peter Guy, *Leadership:Theory and Practice,* California: Sage Publication, 4th ed., 2007;

Pinder. Craig C.2008, *Work Motivation in Organizational Behavior, 2md,* New York: Psychology Press;

Robbins, dan Judge, 2009, *Organizational Behavior,* New Jersey: Pearson;

Robert Kreitner dan Angelo Kinicki, 2007,*Organizational Behavior Seventh Edition,* McGrow-Hill;

Schein, 2004, *Organizational Culture and Leadership,* San Francisco: A.WileyImprint ;

Schunk dkk., *Motivation in Education,*New Jarsey:Pearson Merril Hall ;

Slocum, 2006, *Principles of Organizational Behavior,*South Wester:Thomson;.

Steers dan Porter. 1991, *Motivationand Work Behavior,* New York: McGrow-Hill;

Stephen P. Robbins, Timothy, 2011, Organizational Behavior, Australia: PTY Limited;

Timpe. A. Dale, 1991, *Memotivasi Pegawai, terj.Susanto,*Jakarta: Gramedia;.

Toto Tasmara, 2002, *Membudayakan Etos Kerja Islami,* Jakarta: Gema Insani Press;

Ujang Sumarwan. 2003, *Perilaku konsumen. Teori dan penerapannya dalam Pemasaran,* Jakarta: Ghalia Indonesia;

Veithzal Riva'i&Fauzi Bahar, 2013, *Islamic Education Management,* Jakarta: Rajawali Pers;

Veithzal Rivai, 2003, *Kepemimpinan dan Perilaku Organisasi,* Jakarta:RajaGrafindo Persada; *www,http://uin-suska.ac.id/profil/visi-dan-misi/;*

Yukl, Gary, 2002, *Leadership in Organization,* New Jersey: Prence-Hall.

# Aplikasi Fiqh Al-Ta'Ayush yang Berorientasikan Prinsip Wasatiyyah dalam Membina Keharmonian Masyarakat Majmuk di Malaysia

[1]Mohammad Naqib Hamdan*, [1]Mohd Anuar Ramli, [2]Syamsul Azizul Marinsah, [1]Rahimin Affandi Abdul Rahim, [3]Muhd Imran Abdul Razak & [1]Muhammad Izzul Syahmi Zulkepli

*Pengarang perhubungan: naqib.hamdan@gmail.com

[1]*Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 50603 Kuala Lumpur, MALAYSIA*

[2]*Pusat Penataran Ilmu dan Bahasa, Universiti Malaysia Sabah, 88300, Sabah, MALAYSIA*

[3]*Akademi Pengajian Islam Kontemporari, Universiti Teknologi Mara Kampus Seri Iskandar, Bandar Baru Seri Iskandar, 32610, Perak, MALAYSIA*

**Abstrak**

Dalam kehidupan sosial masyarakat berbilang kaum, agama dan multikultural, interaksi dan komunikasi yang berlaku biasanya berada dalam keadaan pasang-surut. Saban hari timbul isu sensitif yang melibatkan dimensi agama, kaum di samping politik dan ekonomi. Jika tidak ditangani dengan baik, ia akan menjadi duri dalam daging yang menghambat proses perpaduan antara kaum di Malaysia. Lebih parah lagi dapat menimbulkan percikan konflik dan tindakan ganas serta pergaduhan akibat rasa tidak puas hati antara satu sama lain. Justeru segregasi sosial dan budaya ini perlu diharmonikan bagi mewujudkan suasana yang kondusif dan penuh kedamaian. Antara pendekatan yang boleh digunapakai adalah fiqh al-ta'ayush (*co-existance*) antara kaum dan agama yang berpaksikan prinsip kesederhanaan. Asasnya, pendekatan ini sebenarnya sudah wujud dalam peradaban Islam dan dipraktikkan sejak zaman Nabi SAW dan Khulafa' al-Rasyidin. Ini boleh dilihat menerusi beberapa petikan ayat al-Qur'an dan hadis Nabi SAW, di samping teladan Khulafa' al-Rasyidin menyantuni komuniti bukan Islam di negara Islam. Antaranya ayat al-Qur'an dan hadis yang menyentuh tentang kebebasan beragama, berlapang dada (*tasamuh*), keadilan antara muslim dan bukan Islam, suruhan berbuat baik dan saling menghormati, serta menjaga keamanan dan keselamatan masyarakat bukan Islam. Walau bagaimanapun, sebagai timbal balik, terdapat beberapa perkara dalam Islam yang tidak boleh disentuh oleh orang bukan Islam, khususnya dalam perkara *thawabit* dan eksklusif bagi seorang muslim seperti isu berkaitan hukum dan syariat agama Islam. Dalam konteks semasa di Malaysia, isu undang-undang Islam, pentadbiran Islam dan salah laku yang bertentangan dengan hukum Islam secara jelas (LGBT umpamanya) tidak sepatutnya dicampurtangan oleh orang bukan Islam. Begitu juga berkaitan dengan institusi beraja dan hak istimewa Melayu. Hal ini penting bagi memastikan keharmonian masyarakat berbilang bangsa, agama dan budaya. Sehubungan itu, kajian kualitatif ini akan membincangkan tentang konsep fiqh al-ta'ayush yang berorientasikan prinsip kesederhanaan yang menjadi paksinya dalam menangani isu sensitif dalam masyarakat majmuk di Malaysia. Dengan aplikasi fiqh ta'ayush yang melibatkan penyertaan aktif semua pihak di Malaysia, diharapkan Islam sebagai *rahmatan lil 'alamin* dapat direalisasikan bagi menjamin keharmonian hidup masyarakat berbilang kaum dan agama di Malaysia di samping agenda pembinaan peradaban bangsa Malaysia dapat dilestarikan.

Kata kunci: Hubungan sosial; Komunikasi multikultural; Wasatiyyah; Keharmonian; Rahmatan lil-alamin.

© 2018 Diterbitkan oleh HADHARI-UKM

## Pengenalan

Asas dalam hubungan sosial sesama manusia adalah perdamaian. Sedangkan konflik, permusuhan dan perselisihan dapat merosakkan hubungan sosial. Sehubungan itu, Islam datang dengan

menawarkan konsep kehidupan bersama yang harmoni melibatkan masyarakat Islam dan juga sesama bukan Islam. Malah dikotomi Dar al-Islam dan Dar al-Harb adalah manifestasi daripada tindak balas pihak lain terhadap perdamaian yang dihulurkan. Banyak ayat Quran, hadis Nabi SAW dan amalan Khulafa' al-Rasyidin sebagai contoh model kehidupan bersama yang harmoni dengan penganut agama lain. Model ini dapat diaplikasikan dalam masyarakat majmuk di Malaysia.

Masyarakat Malaysia ibarat sebuah miniatur Asia, yang komposisinya terdiri dari masyarakat berbilang kaum dan agama. Sejak zaman kesultanan Melayu Melaka, suasana kehidupan yang harmoni (*al-ta'ayush al-silmi*) telah mewarnai hubungan sosial masyarakat berbilang kaum. Mereka hidup bersama secara aman lagi damai. Kemuncaknya dapat dilihat dengan berlakunya asimilasi kaum lain ke dalam kebudayaan Melayu umpama etnik Baba Nyonya, Darah Keturunan Arab (DKA), Darah Keturunan Keling (DKK) dan sebagainya. Kehidupan dalam keadaan aman dan damai itu berlanjutan hinggalah ke pasca kemerdekaan kini. Walaupun konflik, pergaduhan dan perselisihan secara relatifnya wujud dalam tiap zaman, namun ia berjaya dikawal oleh pemerintah melalui beberapa tindakan pencegahan dan juga usaha pembentukan perpaduan antara kaum dan agama. Malah konflik yang timbul pasca pembentukan masyarakat majmuk masih boleh dikira relatif rendah berbanding negara lain yang cenderung kepada tindakan ekstrem genoside dan penghapusan etnik.

Jelasnya, peralihan dari masyarakat Melayu-Islam mono etnik kepada masyarakat majmuk yang multi etnik dan agama, berlangsung dalam suasana yang aman damai tanpa berlaku pemaksaan dan peperangan atau rasa ketidakpuasan hati masyarakat asal di Tanah Melayu. Masyarakat Melayu penuh dengan sikap toleransi dan berlapang dada dapat menerima kehadiran kaum lain sebagai warga negara. Kontrak sosial yang terpahat ini perlu dihargai oleh semua pihak demi menjaga hubungan sosial yang harmoni. Sehubungan itu, fiqh al-ta'ayush yang berorientasikan prinsip wasatiyyah dapat dijadikan asas dan model dalam membentuk negara Malaysia baharu.

## Isu-isu dalam Hubungan Sosial Masyarakat Majmuk di Malaysia

Hubungan sosial antara masyarakat majmuk di Malaysia berada dalam keadaan pasang surut. Seringkali isu etnik perkauman dan agama menjadi modal provokasi terbaik bagi membakar api sensitiviti. Walaupun kadangkala isu yang berlaku cenderung kepada isu politik, ekonomi dan sosial, namun ia akan berakhir dengan isu perkauman dan agama. Antara isu yang timbul ini melibatkan ketidakpuasan pihak-pihak terhadap hak istimewa Melayu, kedudukan Islam sebagai agama rasmi, menuntut hak dan kesamarataan antara kaum, agama dan gender (Mohd Anuar et al., 2018). Tegasnya, isu sensitif yang timbul ini dapat menjejaskan pola hubungan sosial yang harmoni antara kaum dan agama dalam konteks masyarakat majmuk di Malaysia.

Secara umumnya, terdapat beberapa isu sensitif yang melibatkan agama dan kaum di Malaysia. Lazimnya isu yang berlaku melibatkan orang Islam dan bukan Islam. Antaranya:

1. Penggunaan kalimah Allah.

Isu ini melibatkan orang Islam dan Kristian. Ia timbul berikutan pihak The Herald menggunakan kalimah Allah bagi merujuk kepada tuhan Kristian (Gereja Roman Katolik) dalam majalah mingguan terbitannya (Sinar Harian, 2014). Penggunaan kalimah tersebut mendapat tentangan keras orang muslim. Masyarakat muslim berpendapatan penggunaan kalimah Allah adalah khusus kepada orang Islam, bukan sebaliknya. Selain itu, penggunaan kalimah ini juga mampu mengelirukan para pembaca. Ekoran daripada itu isu ini telah dibicarakan dalam mahkamah persekutuan. Perbicaraan mahkamah berakhir dengan keputusan larangan penggunaan kalimah Allah dalam The Herald (Mstar, 2015).

2. Hak penjagaan anak pasangan beza agama.

Isu penentuan agama dan hak penjagaan anak sering dibahaskan apabila salah seorang daripada pasangan perkahwinan memeluk agama Islam. Perkara yang mejadi tonggak permasalahan adalah berlakunya pertindihan kuasa antara Mahkamah Shariah dan Mahkamah Sivil. Keputusan hak penjagaan anak tidak dapat diselaraskan berikutan kedua-dua badan ini mempunyai autoriti yang sama dalam membuat keputusan (Utusan, 2016). Umpamanya kes penjagaan anak pasangan N. Viran dan S. Deepa yang berlaku pada akhir tahun 2014 (The Star, 2014).

3. Tuntutan mayat mualaf.

Isu ini melibatkan orang Islam dan agama lain. Ia berlaku apabila si mati tidak jelas status agamanya. Rentetan itu keluarganya yang masih belum Islam ingin menguruskan mayat mengikut kepercayaannya yang asal Sebaliknya dalam agama Islam, pengurusan jenazah orang Islam perlulah dilaksanakan mengikut cara yang digariskan Sharak. Antaranya dalam kes seorang lelaki muallaf yang meninggal dunia di Hospital Kuala Lumpur (HKL). Perebutan jenazah berlaku di antara pihak HKL dan keluarga si mati yang masih menganut agama asal si mati (Berita Harian, 2015).

4. Pindaan Akta 355

Pada pertengahan tahun 2016, seorang pemimpin parti politik mengemukakan cadangan pindaan RUU355 di Dewan Rakyat (FMT, 2018). Cadangan tersebut dikemukakan berikutan peruntukan hukuman sedia ada dilihat tidak lagi relevan diaplikasi pada masa kini. Dengan sebab itu cadangan berkenaan peningkatan kadar hukuman ke atas kesalahan jenayah shariah dilakukan. Hukuman maksimum jenayah shariah yang sedia hanyalah berkadar denda RM5000, tiga tahun penjara dan enam kali sebatan. Manakala dalam cadangan yang dikemukakan ahli parlimen tersebut, kadar maksimum hukuman perlu dinaikkan kepada denda RM10,000, 10 tahun penjara dan 100 kali sebatan. Namun cadangan tersebut mendapat tentangan sebahagian orang bukan Islam.

5. Penggunaan pembesar suara

Isu ini melibatkan orang Islam dan bukan Islam di kawasan kejiranan yang bercampur. Biasanya pembesar suara digunakan untuk dialunkan azan, majlis ilmu, bacaan al-Qur'an dan tarhim sebelum azan dilaungkan (Awani, 2014). Namun bagi sesetengah masyarakat, penggunaan pembesar suara oleh pihak masjid dan surau terutamanya pada waktu pagi dianggap mengganggu ketenteraman mereka.

6. Membawa anjing dalam troli

Isu ini berlaku apabila sebahagian orang bukan Islam meletakkan anjing, iaitu haiwan peliharaan mereka di dalam troli yang disediakan oleh pihak pasar raya untuk meletakkan barang yang dibeli (Mstar, 2018). Ia menimbulkan rasa kurang selesa dalam kalangan pengguna Muslim disebabkan status haiwan tersebut dalam Islam. Kesannya pihak pasar raya perlu menyertu semua troli yang ada bagi menjaga kebajikan pelanggan (Mstar, 2018).

7. Dobi mesra muslim

Isu ini tular apabila seorang pengusaha Muslim memperkenalkan dobi yang patuh shariah dan mengkhususkan penggunaannya kepada pelanggan yang beragama Islam sahaja (Sinar Harian, 2017). Pada kebiasaan amalan masyarakat Malaysia, perkhidmatan dobi sebelum ini tidak mempunyai batasan agama dalam penggunaannya. Isu ini menjadi sensitif berikutan pengkhususan perkhidmatan kepada pelanggan yang beragama Islam sahaja yang dibuat oleh pengusaha Muslim.

8. Mencabar fakta status asal orang Melayu

Isu berkenaan status asal orang Melayu kembali pasca PRU14 dengan mempertikaikan status orang Melayu sebagai penduduk asal di Malaysia (Utusan, 2014). Mereka mendakwa orang Melayu merupakan pendatang ke negara Malaysia. Kesannya kaum lain turut mempunyai hak sama rata di Malaysia, bukan hanya melebihkan orang Melayu dengan hak istimewa. Kejahilan sejarah ini tidak wajar berlaku dalam negara Malaysia moden.

9. Mencabar hak keistimewaan Melayu dalam Perlembagaan

Isu ini melibatkan pengedaran laporan akhbar dalam bahasa Mandarin oleh menteri kewangan dilihat hanya memberi fokus kepada pengguna bahasa dan cuba untuk mengubah norma bahasa yang diguna pakai kerajaan. Begitu juga pengiktirafan UEC (Unified Examination Certificate) yang dianggap bertentangan dengan perlembagaan Persekutuan yang menetapkan bahasa Melayu sebagai bahasa kebangsaan. Pengiktirafan UEC dianggap memberi ancaman kepada kedaulatan Malaysia. Hal ini membimbangkan pelbagai pihak antaranya Ikatan Guru-Guru Muslim Malaysia (I-Guru) (Utusan, 2018). Dalam masa yang sama, bantahan pengiktirafan UEC juga dilakukan sebilangan rakyat melalui demostrasi terbuka (Utusan, 2018). Selain isu bahasa, ia juga mewujudkan dualisme sistem pendidikan dan menjarakkan jurang perpaduan kaum di Malaysia.

10. Mempersoalkan kedudukan institusi beraja

Isu berhubung kedudukan institusi beraja telah lama ditimbulkan oleh kumpulan ultra-pluralis. Selanjutnya, isu ini kembali diperjuangkan pasca PRU14. Umpamnya berlaku kelewatan dalam proses mengangkat sumpah jawatan. Rentetan itu, pelbagai suara dilontarkan bagi mempersoalkan kerelevanan dan kedudukan institusi beraja. Malah ada pihak membocorkan perbelanjaan rasmi bagi membangkitkan sentimen anti sistem beraja (Malaysia Kini, 2018).

11. Mempertikai fungsi institusi Islam seperti JAKIM, dan menstrukturkan semula agensi Islam.

Terdapat tuntutan untuk menilai semula fungsi JAKIM oleh pihak-pihak. Selari dengan itu, pihak kerajaan mengumumkan penilaian semula institusi JAKIM (Mstar, 2018). Isu yang tular telah disalah faham oleh sebilangan masyarakat. Mereka berpandangan JAKIM bakal dimansuhkan. Hakikatnya, JAKIM tidak dimansuhkan, tetapi hanya dikaji semula peranannya. Penilaian semula dilakukan kerajaan bagi memperkasa institusi agama (Mstar, 2018).

12. Menuntut supaya Universiti Teknologi MARA (UiTM) supaya dibuka untuk semua kaum

Isu ini timbul apabila pihak Hindraf menuntut agar kuota UiTM dibuka kepada semua kaum (Metro, 2018). Pembukaan ini boleh menjejaskan hak bumiputera berkenaan hak isitmewa bumiputera yang telah disepakati melalui kontrak sosial pasca merdeka (Ismaweb, 2018). Namun begitu pihak UiTM tidak akan membuka kuotanya kepada selain bumiputera dan tiada perubahan yang berlaku dalam dasar UiTM (Utusan, 2018).

13. Penutupan Pusat Tahfiz

Cadangan penutupan tahfiz oleh bekas Menteri Penerangan (FMT, 2018), dianggap sebagai serangan kepada Islam dan institusi tahfiz. Ia mendapat tentangan daripada pelbagai individu, termasuk mufti negeri dan Persatuan (Utusan, 2018). Mereka berpandangan institusi tahfiz merupakan institusi yang penting dan memberi manfaat kepada bangsa dan agama. Maka ianya perlu diperkasa, bukan ditutup seperti mana cadangan yang dikemukakan.

14. Hak samarata bagi golongan Lesbian, Gay, Biseksual dan Transgender/Transeksual (LGBT)

Kelompok LGBT dan pendokongnya mendesak untuk mendapat layanan samarata daripada pihak kerajaan atas nama hak asasi manusia. Golongan ini mendakwa terdapat diskriminasi yang ditimbulkan masyarakat kepada mereka (Berita Harian, 2018). Sedangkan perjuangan berkaitan LGBT yang digagas kumpulan ultra-pluralis ini telah mengenepikan panduah shariah yang berasaskan panduan al-Quran dan al-Sunnah dalam agama Islam dan norma Melayu yang menjadi pegangan masyarakat Melayu di Malaysia.

15. Aurat bagi uniform pramugari/pekerja wanita Muslim

Isu pakaian patuh syariah atau tutup aurat ini melibatkan adanya larangan daripada syarikat tertentu tentang pemakaian tudung kalangan pekerja wanita. Malah pakaian rasmi pramugari sendiri dilihat terlalu terdedah. Peraturan tersebut mendapat respon yang negatif oleh kalangan

orang Islam kerana aurat merupakan antara perkara yang dititik beratkan dalam Islam. Sehubungan itu, perkara ini dibahaskan oleh banyak pihak termasuklah dalam kalangan ahli parlimen di dewan parlimen (Malaysia Kini, 2018).

Jelasnya, berdasarkan isu-isu sensitif tersebut, jelas menunjukkan sikap yang ekstrem dan pendekatan provokatif dalam mengambil kesempatan dan menangguk di air keruh oleh pihak-pihak demi perjuangan diri. Sikap ini sangat merbahaya dan menjadi ancaman kepada keutuhan terhadap hubungan antara agama dan kaum dalam masyarakat majmuk di Malaysia. Hal ini disebabkan bagi masyarakat Melayu, persoalan adat, budaya, bahasa, institusi beraja dan agama Islam merupakan unsur yang sensitif kerana ia melibatkan maruah dan kedaulatan bangsa (Mansor, 2010). Sehubungan itu, bagi menjaga keharmonian bersama, tiap pihak perlu menekankan kepada pendekatan wasatiyyah dalam mewujudkan suasana harmoni dalam kehidupan bersama (*al-ta'ayush*) dalam masyarakat majmuk di Malaysia.

## Konsep Fiqh al-Ta'ayush

*Fiqh Ta'āyush* (فِقْهُ التَّعَايُشِ) adalah istilah baharu dalam dunia fiqh semasa (Dusuki 2017) yang menggabungkan dua perkataan iaitu *fiqh* yang membawa maksud kefahaman yang mendalam dan *ta'ayush* yang membawa maksud kehidupan yang terbina dari sifat cinta dan belas kasihan (*Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah* t.t.). Menurut kamus *al-Wasit*:

تعايشوا: عاشوا على الألفة والمودة، ومنه التعايش السلمي، وعايشه:عاش معه.

Perkataan *ta'āyush* berasal dari kata kerja عَايَشَ yang terbina di atas *wazan* فَاعَلَ. Salah satu dari maksud *wazan* ini adalah الْـــمُشَـارَكَةُ iaitu kesalingan yang semestinya melibatkan dua pihak atau lebih (al-Asmar, 1997). Justeru, *fiqh ta'āyush* boleh dianggap sebagai salah satu dari bahagian fiqh yang mengkaji mengenai hukum-hakam berkaitan dengan interaksi sosial yang melibatkan manusia berbilang jantina, bangsa, agama dan negara untuk membangunkan kehidupan bersama secara harmoni.

Konsep *fiqh ta'āyush* telah diamalkan oleh Nabi SAW sendiri dan diteruskan Khulafa' al-Rashidin, walaupun istilah ini hanya mula digunakan dalam abad ke-14 hijriah. Konsep *fiqh ta'āyush* boleh dilihat menerusi beberapa ayat al-Qur'an dan hadis Nabi SAW sandaran utama fiqh ini. Selain itu, Khulafa' al-Rashidin juga menjadi tunjang penerusan konsep ini dengan mengaplikasikannya dalam ruang lingkup kehidupan sama ada sebagai pemerintah dengan rakyat, atau dengan pemerintah dari negara lain.

Salah satu aplikasi dari konsep *fiqh ta'āyush* adalah kehidupan secara aman damai iaitu *al-ta'āyush al-silmī* (التَّعَايُشُ السِّلْمِيُّ). Dari segi pensejarahan, istilah ini diterjemah dari Bahasa Inggeris iaitu *peaceful coexistence*. Ia mula diperkenalkan oleh kerajaan Soviet dalam rangka memupuk kerjasama antara negara yang bersekutu dengan Soviet (Blok Timur) seperti China, dengan Blok

Barat yang diketuai oleh Amerika Syarikat ketika era Perang Dingin yang bermula selepas tamat perang dunia ke-2 pada tahun 1945. Tokoh yang menggunakan istilah ini adalah ahli politik dari Soviet bernama Nikita Sergeyevich Khrushchev (1959). Beliau telah menulis sebuah artikel bertajuk *On Peaceful Coexistence* yang telah diterbitkan oleh *Foreign Affairs* pada tahun 1959. Menerusi artikel ini, beliau ingin memaklumkan kepada kerajaan Amerika Syarikat secara khusus dan para pembaca dari Amerika Syarikat secara umum tentang pandangan Soviet mengenai *Peaceful Coexistenc*. Antara isi penting artikel beliau adalah kerjasama antara Blok Timur yang diketuai oleh Soviet dengan Blok Barat yang diketuai oleh Amerika Syarikat bukanlah sesuatu yang mustahil walaupun wujud perbezaan ideologi yang ketara dan bertentangan. Menurut beliau lagi, konsep *peaceful coexistence* ini bukanlah perkara baru bagi kerajaan Soviet, sebaliknya telah dipraktikkan hampir 40 tahun sebelumnya (Khrushchev 1959; Lerner 1964). Secara umum, idea *peaceful coexistence* ini merupakan salah satu dari usaha mengurangkan ketegangan antara Blok Timur yang berfahaman sosialis dengan Blok Barat yang berfahaman kapitalis supaya kedua-dua pihak dapat meneruskan hubungan politik yang lebih stabil walaupun terdapat perbezaan dari segi pandangan politik dan ekonomi.

Berdasarkan latar belakang istilah *peaceful coexistence* ini, al-Tuwaiji (1998) membahagikan *coexistence* kepada tiga peringkat iaitu (i) politik dan ideologi, (ii) ekonomi dan (iii) agama, budaya dan tamadun. Peringkat pertama iaitu politik dan ideologi adalah peringkat kerjasama atau *coexistence* antara dua negara seperti kerajaan Soviet dengan Amerika Syarikat atau *coexistence* antara ideologi kapitalis dengan sosialis. *Coexistence* ini mampu mewujudkan keamanan sejagat pada peringkat negara. Konsep *peaceful coexistence* agak lewat diperkenalkan oleh masyarakat bukan Islam sedangkan ia telah dipraktikkan oleh Islam lebih awal, iaitu pada zaman Nabi SAW sekitar 1400 tahun sebelumnya. Peringkat kedua melibatkan hubungan tolong menolong (*ta'āwun*) antara kerajaan dengan rakyat yang dihubungkan melalui ikatan undang-undang, ekonomi dan perniagaan. Peringkat ketiga pula membawa maksud komunikasi sosial antara manusia yang berbeza agama, budaya dan tamadun dengan tujuan utama untuk mewujudkan keamanan dan kestabilan sejagat sehingga manusia boleh hidup dengan penuh rasa persaudaraan dan saling membantu pada perkara yang membawa kebaikan kepada manusia secara keseluruhan. Peringkat kedua dan ketiga juga sebenarnya telah dipraktikkan oleh Nabi SAW dan para sahabat sejurus selepas tertubuhnya negara Islam pertama di Madinah al-Munawwarah.

Sehubungan itu, dalam kajian ini konsep fiqh ta'ayush yang dimaksudkan adalah di peringkat ketiga, iaitu komunikasi dan interaksi sosial antara masyarakat berbilang kaum dan agama bagi mewujudkan perdamaian dan keharmonian Bersama.

## Asas *Fiqh Ta'āyush* dalam Islam

Kehidupan bersama antara masyarakat yang berbilang kaum dan agama telah dipraktikkan sejak dari zaman Rasulullah SAW. Malah ia merupakan gagasan yang lahir hasil daripada manifestasi dan interpretasi bersumberkan al-Qur'an dan hadis Nabi SAW (al-Faryani, 2006), antaranya:

i. Islam melarang pembunuhan orang bukan Islam disebabkan perbezaan agama, sebaliknya menyuruh umat Islam berkomunikasi dengan cara yang lemah lembut dan baik (al-Quran, al-Mumtahanah: 8; al-Nisa': 90).

ii. Islam mengajak orang bukan Islam menganut agama Islam yang penuh dengan السِّلْمُ, dan meninggalkan tipudaya syaitan yang boleh membawa kepada perpecahan antara manusia (al-Quran, al-Baqarah: 208).

iii. Islam mengiktiraf kesatuan dan persaudaraan antara manusia kerana berasal dari seorang bapa yang satu iaitu Nabi Adam AS (al-Quran, al-Nisa': 1).

iv. Islam memuliakan manusia secara keseluruhan tanpa membezakan antara agama, bangsa, keturunan dan jantina. Islam juga mengangkat martabat manusia melebihi makhluk lain (al-Quran, al-Isra': 70; Hud: 118-119).

v. Allah SWT menyebutkan sebab penciptaan manusia yang terdiri dari pelbagai bangsa, keturunan dan jantina supaya mereka saling berkomunikasi dan berkenalan (al-Quran, al-Hujurat: 13) walaupun Dia mampu menjadikan manusia semuanya sama tanpa ada perbezaan (al-Quran, Hud: 118-119).

vi. Galakan untuk berbuat baik kepada orang bukan Islam selagi mereka tidak memusuhi dan memerangi Islam secara terang-terangan (al-Quran, al-Mumtahanah: 8).

vii. Jika terdapat pertembungan atau pertentangan antara dua negara atau Islam dengan bukan Islam, Islam sangat menggalakkan supaya kedua-dua pihak memilih perdamaian berbanding peperangan (al-Quran, al-Anfal: 61).

viii. Nabi SAW sangat menjaga kepentingan, keamanan dan keselamatan orang bukan Islam yang berada di bawah pengawasan beliau:

من آذى ذميا فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى الله

Terjemahan: Sesiapa yang menyakiti orang zimmi, maka dia telah menyakitiku. Sesiapa yang menyakitiku, maka dia telah memerangi Allah (al-Tabrani, 1415H).

ix. Saidina Ali turut mengambil berat kebajikan orang bukan Islam dari kalangan orang zimmi: *Harta mereka seperti harta kita, darah mereka seperti darah kita* (al-Kasani, 1910). Maksudnya, harta dan nyawa mereka wajib dijaga dan diperlihara sama seperti kita manjaga harta dan nyawa sendiri. Kata-kata ini juga menggambarkan keperluan berbuat baik kepada mereka.

x. Nabi SAW bersabda pada khutbahnya yang terakhir sebelum beliau wafat:

يا أيها الناس، ألا إن ربكم واحد وإن أباكم واحد. لا فضل لعربي على أعجمي، ولا لأعجمي على عربي، ولا لأحمر على أسود، ولا لأسود على أحمر إلا بالتقوى

Terjemahan: Wahai manusia, sesungguhnya Tuhan kamu satu, bapa kamu satu. Tiada kelebihan bagi orang Arab ke atas orang bukan Arab, dan (sebaliknya) tiada kelebihan orang bukan Arab ke atas orang Arab, tiada kelebihan orang berkulit coklat berbanding orang berkulit hitam, atau (sebaliknya) tiada kelebihan orang berkulit hitam berbanding orang berkulit gelap melainkan dengan takwa (Ahmad, t.t.; al-Tabrani, 1415H, hadis no. 4747).

xi. Beliau juga menyebutkan dalam hadis lain tentang kelebihan yang ada pada agama Islam:

السلام اسم من أسماء الله، وضعه في الأرض تحية لأهل ديننا وأمانا لأهل ذمتنا

Terjemahan: *Al-Salam* adalah salah satu dari nama Allah SWT. Dia menurunkannya di dunia sebagai penghargaan kepada orang Islam dan keamanan kepada orang bukan Islam (Ahli Zimmah) (al-Tabrani, 1415H).

Selain dari gagasan *fiqh ta'ayush* yang diasaskan menerusi nas al-Qur'an dan hadis Nabi SAW, aplikasi *fiqh ta'ayush* turut dikenalpasti dalam lembaran sirah Nabi SAW dan Khulafa' al-Rashidin selepasnya menerusi empat ciri utama iaitu sama rata (المساواة), keadilan (العدالة), berlapang dada (التسامح) dan kebebasan beragama (الحرية الدينية) (al-Faryani, 2006). Islam menyeru kepada hak sama rata antara manusia walaupun latar belakang agama, bangsa, negara dan jantina. Hal ini boleh dilihat menerusi sikap Nabi SAW yang tidak membezakan antara kasta manusia, sama ada orang Islam atau bukan Islam. Salah seorang dari kabilah Bani Nadhir dan Bani Quraizah telah terbunuh dan masing-masing menuntut hak *diyat*. Bani Nadhir menuntut *diyat* penuh disebabkan kedudukan dan kasta yang tinggi bagi kabilah mereka manakala Bani Quraizah menuntut *diyat* separuh disebabkan kedudukan dan kasta yang lebih rendah. Situasi ini dibawa kepada Nabi SAW lalu turunlah ayat supaya Nabi SAW mengadili dengan sama rata tanpa membezakan antara manusia (al-Quran, al-Ma'idah: 42). Lalu Baginda SAW menjadikan *diyat* antara mereka sama sahaja tanpa ada sebarang perbezaan (Ibn Hisyam, 1979).

Islam juga memastikan setiap penganutnya menjalankan tanggungjawab pengadilan dengan penuh keadilan. Firman Allah SWT:

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيْزَانَ لِيَقُوْمَ النَّاسَ بِالْقِسْطِ

Terjemahan: Kami telah menurunkan bukti kepada para rasul Kami, dan Kami turunkan bersama-sama mereka al-Kitab dan al-Mizan supaya mereka menghakimi manusia dengan adil (al-Quran, al-Hadid: 25).

Nabi SAW bersabda:

لا تزال هذه الأمةُ بخير ما إذا قالتْ صدقتْ، وإذا حكمتْ عدلتْ، وإذا استرحمتْ رحمتْ

Terjemahan: Sesebuah kamu akan sentiasa berada dalam kebaikan selagi mereka berkata benar ketika berbicara, selagi mereka berhukum dengan adil dan selagi mereka mengasihi apabila diminta untuk mengasihi (al-Tabrani, t.t., no. hadis 813; al-Musili 1984).

Terdapat dua contoh keadilan yang dipraktikkan oleh Saidina Umar. Pertama, beliau pernah menyerahkan hak *qisas* kepada keluarga mangsa pembunuhan yang bukan Islam walaupun pembunuhnya adalah seorang muslim. Kedua, beliau pernah menghakimi antara Saidina Ali dengan seorang Yahudi. Sebelum sesi perbicaraan bermula, beliau mengarahkan Saidina Ali untuk berada di bahagian yang sama dengan dengan Yahudi tersebut: Wahai Abu al-Hasan, pergilah duduk di hadapan pihak yang mendakwa kamu. Selepas selesai sesi perbicaraan, Saidina Umar meminta komen dan maklum balas dari Saidina Ali dan beliau berpuas hati dengan proses dan keputusan dari Saidina Umar. Namun beliau mengkritik tindakan Saidina Umar yang memanggilnya dengan "Abu al-Hasan" kerana panggilan *kinayah* ini adalah penghormatan kerana sepatutnya Saidina Umar memanggil Saidina Ali dengan "Ali" sahaja (Tibarah, 1988).

Islam tidak pernah memaksa mana-mana orang bukan Islam untuk menganut agama Islam. *Tiada paksaan dalam menganut Islam* (Quran, al-Baqarah: 256) dan *Bagi kamu agama kamu dan bagi kami agama kami* (al-Quran, al-Kafirun: 6). Nabi SAW pernah menulis surat kepada 'Amr bin Hazm yang diutus ke Yaman: *Sesiapa yang masih beragama Nasrani atau Yahudi, maka dia tidak dipaksa meninggalkan agama mereka* (Humaidullah 2001). Malah, Baginda SAW pernah mengarahkan sebahagian tentera muslim yang merampas kitab Taurat ketika *Fath Khaibar* untuk memulangkan semula kitab mereka (al-Maqrizi, 1941).

Ciri terakhir adalah berlapang dada dalam kehidupan lebih-lebih lagi dalam urusan beragama. Perkara ini dibuktikan melalui teladan masyarakat berbilang bangsa dan agama pada zaman Nabi SAW. Baginda pernah membenarkan pelawat dari Najran yang beragama Kristian menunaikan beribadah di masjib Nabi SAW dan pada masa yang sama para muslimin sedang menunaikan solat. Teladan ini diteruskan pada zaman pemerintahan kerajaan Islam selepasnya, lebih-lebih lagi ketika berlakunya pembukaan negara oleh tentera Islam (al-Siba'I, 1999).

Walau bagaimanapun, sebagai timbal balik, terdapat beberapa perkara dalam Islam yang tidak boleh disentuh oleh orang bukan Islam, khususnya dalam perkara *thawabit* dan eksklusif bagi seorang muslim seperti isu berkaitan hukum dan syariat agama Islam. Dalam konteks semasa di Malaysia, isu undang-undang Islam, mahkamah syariah, pentadbiran Islam dan salah laku yang bertentangan dengan hukum Islam secara jelas tidak sepatutnya dicampurtangan oleh orang bukan Islam. Situasi yang sama juga melibatkan isu keagamaan kaum lain (Mohd Anuar et al., 2018). Hal ini penting bagi memastikan keharmonian masyarakat berbilang bangsa, agama dan budaya. Justeru, satu pendekatan terbaik telah diperkenalkan oleh Islam bagi mencapai sebuah negara yang aman, damai dan harmoni walaupun terdiri dari rakyat yang berbilang bangsa, agama dan bahasa seperti Malaysia. Jelasnya, pendekatan tersebut adalah berasaskan kepada *wasatiyyah* yang menjadi paksi utama dalam ta'ayush antara orang Islam dan bukan Islam.

## Aplikasi Fiqh al-Ta'āyush Yang Berorientasikan Prinsip Wasatiyyah

*Wasatiyyah* adalah perkataan Bahasa Arab yang berasal dari kata kerja وَ سَطَ – يَسِطُ – وَ سَطٌ، وَ سَطِيَّةٌ. Perkataan ini membawa pelbagai maksud antaranya: *pertengahan, sederhana, adil* dan *terbaik* (*Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah* t.t.). Justeru, pendekatan *wasatiyyah* sewajarnya mempunyai keempat-empat ciri ini.

Terdapat pelbagai kaedah yang boleh digunakan dalam aplikasi pendekatan *wasatiyyah* namun pengkaji memfokuskan kepada tiga kaedah utama iaitu (i) mengiktiraf dan menghormati hak sesama manusia, (ii) Mengutamakan dialog dan perbincangan, dan (iii) Saling berbuat baik sesama manusia (al-Tuwaiji 1998; al-Saqqar t.t., Mohd Anuar et al., 2018).

### i. Mengiktiraf dan Menghormati Hak Sesama Anggota Masyarakat

Masyarakat dunia pada hari ini hidup berbilang bangsa dan agama di kebanyakan negara, tidak kira negara tersebut majoriti muslim atau sebaliknya. Secara umum, setiap rakyat bagi setiap negara mempunyai hak yang sama antara satu sama lain, namun ia tidak menafikan terdapat hak-hak yang berbeza lebih-lebih lagi jika ia melibatkan urusan berkaitan agama. Sebagai contoh, urusan pengurusan dan kehakiman bagi orang Islam di Malaysia mempunyai beberapa hak yang berbeza dengan orang bukan Islam. Urusan perkahwinan, harta warisan, faraid, mahkamah syariah, salah laku yang bertentangan dengan hukum Islam tidak sepatutnya dipertikai oleh orang bukan Islam kerana ia tidak mengganggu hak mereka. Justeru, sebagai rakyat Malaysia yang sudah hidup secara aman bersama-sama sepanjang hampir satu abad, sepatutnya sudah mampu mengiktiraf hak masing-masing tanpa mempertikaikan hak pihak lain. Mengiktiraf hak setiap rakyat akan membawa kepada penghormatan satu sama lain dan akhirnya menjadikan kehidupan bermasyarakat di Malaysia lebih stabil dan aman.

### ii. Mengutamakan Dialog dan Perbincangan

Dialog antara manusia berbilang bangsa dan agama bukanlah suatu perkara baru dalam Islam, sebaliknya al-Qur'an telah meletakkan beberapa asas penting ketika berdialog, khususnya berdialog dengan orang bukan Islam, seperti:

i. Berdialog dengan menggunakan bahasa yang baik dan sopan (al-Quran, al-Baqarah: 83). Firman Allah SWT ketika menjelaskan konsep dialog dengan orang bukan Islam: *Katakanlah kepada mereka (orang bukan Islam): Siapakah yang memberi rezeki kepada kamu dari langit dan bumi? Maka jawablah: Allah. Sesungguhnya sama ada kami atau kamu berada dalam hidayah kebenaran atau tenggelam dalam kesesatan yang nyata* (al-Quran, Saba': 25). Menurut al-Qurtubi, ini adalah salah satu dari cara terbaik memberi respon kepada orang bukan Islam berbanding menghukum mereka dengan kesesatan dan kekufuran secara terus terang (al-Qurtubi, 2006).

ii. Berdebat dengan cara yang terbaik, tidak cukup berpada dengan 'baik' kerana istilah yang digunakan ketika المجادلة adalah perkataan أَحْسَنُ yang bermaksud 'terbaik' (Quran, al-Nahl: 125; al-'Ankabut: 46). Ini kerana, sesi dialog biasa kurang melibatkan emosi dan lebih tenang berbanding sesi debat yang sering melibatkan emosi dan lebih tegang.

iii. Menghormati agama orang bukan Islam dengan tidak menyatakan mereka sesat dan kafir secara terus terang sebaliknya al-Qur'an mengajar supaya kita mencari titik persamaan ketika sesi dialog atau debat berbanding membincangkan tentang perbezaan. Hal ini boleh dilihat menerusi firman Allah SWT: *Dan katakanlah (kepada mereka – Ahli Kitab): Kami beriman dengan al-Qur'an yang diturunkan kepada kami dan kepada Taurat dan Injil yang diturunkan kepada kamu. Tuhan kami dan tuhan kamu adalah Satu, dan kepada-Nyalah kami patuh dan berserah diri* (al-Quran, al-'Ankabut: 46).

iv. Larangan mencela tuhan orang bukan Islam kerana dikhuatiri akan menyebabkan respon negatif dari mereka seperti mereka mencela tuhan kita semula (al-Quran, al-An'am: 108). Menurut Qatadah, ayat ini diturunkan kerana sikap sebahagian sahabat yang telah mencela tuhan dan berhala orang kafir sehingga mereka membalas celaan tersebut dengan celaan kepada Allah SWT (Ibn Kathir, 1999).

**iii. Saling Berbuat Baik Sesama Anggota Masyarakat**

Semua manusia berhak untuk diperlakukan dengan baik selagi mereka tidak melakukan perkara-perkara yang boleh mengganggu orang lain. Malah, Nabi SAW sendiri sering melakukan kebaikan kepada orang bukan Islam. Beliau pernah berdiri ketika menyaksikan orang Yahudi membawa jenazah kawan mereka walaupun terdapat sahabat yang mempersoalkan tindakannya: *Bukankah ia adalah jenazah orang Yahudi?* Jawab Nabi SAW: *Bukankah di juga seorang manusia?* (al-Bukhari 1422H, no. hadis 1312).

Malah, Nabi SAW berbuat baik kepada bukan Islam tidak terhad ketika beliau berada dalam keadaan tenang, sebaliknya ketika beliau mempunyai kekuatan dan saat genting juga beliau masih berbuat baik seperti dalam peperangan dan pembukaan Kota Mekah. Beliau telah bertanya penduduk Mekah ketika *Fath Mekah* sedangkan mereka telah menyakiti Nabi SAW hampir sepuluh tahun: *Apakah yang kamu rasa saya akan lakukan kepada kamu semua wahai penduduk Mekah?* Jawab penduduk Mekah yang masih belum beriman: *Kamu akan melakukan perkara yang baik dan belas kasihan.* Beliau kemudian mengisytiharkan: *Kamu semua bebas, jawapanku sama seperti jawapan Nabi Yusuf: "Pada hari ini, kamu semua tidak akan ditempelak atau dipersalahkan (atas perbuatan kamu dahulu), semoga Allah mengampuni dosa kamu, Dia-lah yang Maha Pengasih"* (Quran, Yusuf: 92; al-Baihaqi 2003, no. hadis 18275-18276). Inilah contoh berbuat baik yang paling tinggi iaitu memaafkan musuh dalam yang telah kalah dan menyerah diri.

Dalam peristiwa lain, Nabi SAW pernah ditanya oleh Asma' binti Abu Bakr mengenai hubungan beliau dengan ibunya yang masih belum menganut Islam: *Adakah saya perlu menyambung silaturrahim dengannya?* Jawab Nabi SAW: *Sambunglah silaturrahim dengannya* (al-Bukhari 1422H, no. hadis 5979). Menurut al-Khattabi, hadis ini menjadi sandaran kepada para ulama' bahawa seseorang anak yang muslim wajib memberi nafkah kepada ibu bapanya walaupun mereka belum menganut Islam (al-'Asqalani, 1986).

## Penutup

Islam adalah agama yang sentiasa menggalakkan keamanan dan kestabilan dengan memperkenalkan *fiqh al-ta'ayush* kepada penganutnya melalui kerangka *wasatiyyah*. Namun begitu, aplikasi pendekatan ini tidak sepatutnya terhad kepada masyarakat muslim-muslim atau masyarakat muslim-bukan Islam sahaja, sebaliknya perlu melibatkan semua pihak termasuklah masyarakat bukan Islam-muslim dan bukan Islam-bukan Islam juga. Selain aplikasi pendekatan ini oleh rakyat bawahan, pihak yang paling utama perlu mengaplikasi pendekatan *wasatiyyah* adalah sesama pemimpin negara dan media massa utama kerana merekalah yang bertanggungjawab membentuk pemikiran masyarakat (Kamali 2015: 5).

Sehubungan itu, dalam berhadapan dengan isu-isu sensitif dalam masyarakat majmuk di Malaysia, setiap pihak perlu memainkan peranan penting sebagai warganegara yang bertanggungjawab bagi mengekalkan keharmonian bersama. Fiqh al-ta'ayush yang berasaskan pendekatan wasatiiyah wajar menjadi asas hubungan antara kaum dan agama. Setiap pihak perlu saling hormat menghormati antara satu sama lain, saling berdialog dan berbincang bagi merungkai perselisihan faham di samping saling bantu membantu dalam membuat kebaikan antara satu sama lain merentasi kepentingan kaum dan agama.

Tuntasnya, aplikasi *fiqh ta'ayush* yang berorientasikan prinsip *wasatiyyah* perlu dimulakan dari semua pihak, sama ada dari pemimpin ke masyarakat bawahan (*top to down*) atau dari rakyat bawahan ke pihak atasan (*down to top*). Melalui penggemblengan ini, Islam mampu menjadi payung *rahmatan-lil-'alamin* dan dapat menjamin keharmonian hidup masyarakat berbilang kaum dan agama di Malaysia.

## Penghargaan

Kertas kerja ini adalah sebahagian daripada hasil penyelidikan geran WCP/RES-0112018/022 "Pendekatan Wasatiyyah Dalam Menangani Isu Sensitif Kalangan Masyarakat Majmuk Di Malaysia" yang dianugerahkan oleh Wasatiyah Centre for Peace.

## Rujukan

Al-‘Asqalani, Ahmad bin ‘Ali bin Hajr. 1986. *Fath al-Bari bi Sharh Sahih al-Bukhari.* Al-Baqi, Muhammad Fu’ad et al. (pnyt.). Beirut: Dar al-Rayyan li al-Turath.

Al-Albani, Muhammad Nasir al-Din. 1980. *Ghayah al-Maram fi Takhrij Ahadith al-Halal wa al-Haram*. Beirut: al-Maktab al-Islami.

Al-Albani, Muhammad Nasir al-Din. 1988. *Sahih al-Jami al-Saghir wa Ziyadah-hu.* Beirut: al-Maktab al-Islami.

Al-Asmar, Raji. 1997. *Al-Mu‘jam al-Mufassal fi ‘Ilm al-Sarf.* Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Al-Baihaqi, Ahmad bin al-Husain bin ‘Ali. 2003. *Al-Sunan al-Kubra.* ‘Ata, Muhammad ‘Abd al-Qadir (pnyt.). Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Al-Bukhari, Muhammad bin Isma‘il. 1422H. *Al-Jami‘ al-Musnad al-Sahih al-Mukhtasar min Umur Rasulullah SAW wa Sunan-hi wa Ayyam-hi.* Al-Nasir, Muhammad Zuhair bin Nasir (pnyt.). Dar Tawq al-Najah.

Al-Faryani, ‘Adil Muhammad ‘Abd al-‘Aziz. 2006. Al-Turki et al. (pnyt.), *Al-Ta‘ayush al-Silmi fi ‘Usul al-Duwal al-Islamiyyah*. Dlm. *Buhuth al-Mu’tamar al-Duwali li al-Ta‘ayush al-Silmi fi al-Islami.* Hlm. 201-238. Colombo, Sri Lanka: Muslim World League.

Al-Kasani, ‘Ala’ al-Din. *Badai‘ al-Sanai‘ fi Tartib al-Sharai‘.* Kaherah: Maktabah al-Jamaliyyah.

Al-Maqrizi, Ahmad bin ‘Ali. 1941. *Imta‘ al-Asma‘ bi-ma li-al-Rasul mi al-Anbiya’ wa al-Amwal wa al-Hafadah wa al-Mata‘.* Mahmud Muhammad Syakir (pnyt.). Lajnah Penulisan dan Penterjemahan.

Al-Mundhiri, ‘Abd al-‘Azim bin ‘Abd al-Qawi. 2000. *Al-Targhib wa al-Tarhib (Sahih – Dha‘if).* Al-Albani, Muhammad Nasir al-Din (pnyt.). Riyad: Maktabah al-Ma‘arif.

Al-Musili, Ahmad bin ‘Ali bin al-Muthna. 1984. *Musnad Abi Ya‘la al-Musili.* Husain Salim Asad (pnyt.). Damsyik: Dar al-Ma’mun li al-Turath.

Al-Qurtubi, Muhammad bin Ahmad al-Ansari. 2006. *Al-Jami‘ li Ahkam al-Qur’an*. Al-Turki, ‘Abdullah bin ‘Abd al-Muhsin (pnyt.). Beirut: Mu’assasah al-Risalah.

Al-Saqqar, Munqidh bin Mahmud. t.t. *Al-Ta‘ayush ma‘a Ghayr al-Muslimin fi al-Mujtama‘ al-Muslim.*

Al-Siba‘i, Mustafa. 1999. *Min Rawai‘ Hadarat-na.* Beirut: Dar al-Warraq dan al-Maktab al-Islami.

Al-Tuwaiji, ‘Abd al-‘Aziz bin ‘Uthman. 1998. *Al-Islam wa al-Ta‘ayush bayn al-Adyan fi Ufuq al-Qarn al-Hadi wa al-‘Ishrin.* Morocco, ISESO.

Dusuki, Asyraf Wajdi. Sumber elektronik: http://www.sinarharian.com.my/kolumnis/dr-asyraf-wajdi-dusuki/mengarus-perdana-fiqh-ta-ayush-1.704887 [19 Julai 2017].

Humaidullah, Muhammad. 2001. *Majmu‘ah al-Watha’iq al-Siyasiyyah li al-‘Ahd al-Nabawi wa al-Khilafah al-Rashidah.* Beirut: Dar al-Nafa’is.

Ibn Hisyam, ‘Abd al-Malik. 1979. *Al-Sirah al-Nabawiyyah*. Hammad ‘Abd al-Rahim dan Muhammad ‘Abdullah (pnyt.). Jordan: Maktabah al-Mannar.

Ibn Kathir, Isma‘il bin ‘Umar al-Dimashqi. 1999. *Tafsir al-Qur’an al-‘Azim*. Al-Salamah, Sami Muhammad (pnyt.). Riyad: Dar Tibah.

Kamali, Mohammad Hashim. 2015. The Middle Path of Moderation in Islam. New York: Oxford University Press.

Khrushchev, Nikita S. 1959. On Peaceful Coexistence. *Foreign Affairs* 38(1): 1-18.

Lerner, W. 1964. The Historical Origins of the Soviet Doctrine of Peaceful Coexistence. *Law and Contemporary Problems* 29(4): 865-870.

*Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah*. t.t. *Al-Mu'jam al-Wasit*. Beirut: Dar al-Fikr.

Mansor Mohd. Noor, (2010), Hubungan Melayu dan Cina di Malaysia Masa Kini: Buta dengan Perubahan Realiti Sosial Negara, *DEMOKRASI*, 9(2), 185-207.

Mohd Anuar Ramli, Muhammad Izzul Syahmi Zulkepli, Muhamad Sayuti Mansor, Rahimin Affandi Abdul Rahim & Muhd Imran Abd Razak, Relevansi Pendekatan Wasatiyyah Menurut Al-Qaradawi Bagi Menangani Ikhtilaf Fiqh Dalam Kalangan Masyarakat Islam Nusantara, *Jurnal Wasatiyyah Malaysia*, 1(1), 7-21.

Mohd Anuar Ramli, Muhammad Izzul Syahmi Zulkepli, Rahimin Affandi Abdul Rahim, Muhd Imran Abd Razak, Mohamad Naqib Hamdan & Syamsul Azizul Marinsah, (2018), Isu-Isu Sensitif Dalam Masyarakat Majmuk Di Malaysia Pasca Pilihanraya Umum (PRU14): Aplikasi Pendekatan Kesederhanaan, dalam Mohd Roslan Mohd Noor et al. (eds.), *Penyelidikan Serantau Islam Dan Alam Melayu: Pendidikan, Kewangan, Kehartaan dan Isu Kontemporari*, Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam, UM, 1-12.

Tibarah, 'Afif 'Abd al-Fattah. 1988. *Ruh al-Din al-Islam: 'Ard wa Tahlil li Usul al-Islam wa Adab-hu wa Ahkam-hu Taht Daw' al-'Ilm wa al-Falsafah.* Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin.

**Laman Web**

Astro Awani. (2014, April). Penduduk Tidak Merasakan Azan Terlalu Kuat. Dicapai dari http://www.astroawani.com/berita-malaysia/penduduk-tidak-merasakan-azan-terlalu-kuat-33983

Berita harian. (2015, Januari). Selebriti Agama: Berjaya Selesai Perebutan Jenazah. Dicapai dari https://www.bharian.com.my/node/28638.

Berita Harian.(2018, Ogos). Hak LGBT Dilayan Ikut Perlembagaan. Dicapai dari https://www.bharian.com.my /berita/nasional/2018/08/461057/hak-lgbt-dilayan-ikut-perlembagaan.

Free Malaysia Today. (2018, Julai). Gabungan Tahfiz: Cadangan Mansuh Sekolah Tahfiz Serangan Kepada Islam. Dicapai dari http://www.freemalaysiatoday.com/category/bahasa/2018/07/08/gabungan-tahfizcadangan-mansuh-sekolah-tahfiz-serangan-kepada-islam/

Free Malaysia Today. (2018, September). Hadi Akan Bentang RUU Akta 355 Bulan Depan. Dicapai dari www.freemalaysiatoday.com/category/bahasa/2016/09/18/hadi-akan-bentang-ruu-akta-355-bulan-depan/.

Harian metro. (2018, Mei). Hindraf Tuntut Tanah, UiTM Semua Kaum. Dicapai dari https://www.hmetro.com.my/ mutakhir/2018/05/343978/hindraf-tuntut-tanah-uitm-semua-kaum.

Ismaweb. (2018, Mei). Mempertahan UiTM daripada Agenda Bukan Bumiputera. https://www.ismaweb.net/2018/05/29/mempertahan-uitm-daripada-agenda-bukan-bumiputera/.

Malaysia Kini. (2018, Ogos). Seragam Pramugari Boloeh Patuh Syariah Jika Ikut Kriteria. Dicapai dari https://www.malaysiakini.com/news/436990.

Mstar. (2018, Jun). Kaji Semula Jakim. Dicapai dari http://www.mstar.com.my/berita/berita-semasa/2018/06/07/kaji-semula-jakim/

Mstar. (2015, Januari). Larangan Guna Kalimah 'Allah' daalam Herald Kekal- Mahkamah Persekutuan. Dicapai dari http://www.mstar.com.my/berita/berita-mahkamah/2015/01/21/larangan-guna-kalimah-allah.

Mstar. (2018, Jun) Pasaraya Sertu Troli Selepas Pelanggan Letak Anjing. Dicapai dari http://www.mstar.com.my/berita/berita-semasa/2018/06/06/samak-troli-anjing/.

Mstar. (2018, Jun). Kaji Semula Jakim. Dicapai dari http://www.mstar.com.my/berita/berita-semasa/2018/06/07/kaji-semula-jakim/

Sinar Harian. (2014, Mac). Kronologi Kes Kalimah Allah. Dicapai dari http://www.sinarharian.com.my /semasa/kronologi-kes-gereja-guna-kalimah-allah-1.352432

Sinar Harian. (2017, September). Pengusaha Dobi 'Muslim Sahaja' Mohon Maaf. Dicapai dari http://www.sinarharian.com.my/ edisi/johor/pengusaha-dobi-muslim-sahaja-mohon-maaf-1.735924.

The Star. (2014, Disember). Deepa case: Appeals Court Says No to Muslim Convert father for son's Custody. Dicapai dari https://www.thestar.com.my/news/nation/2014/12/17/court-of-appeal-rules-against-muslim-convert-father-in-deepa-case/.

Utusan. (2016, Februari). Kemelut hak jagaan Anak Pasangan Lain Agama. Dicapai daripada http://www.utusan.com.my /rencana/ utama/ kemelut-hak-jagaan-anak-pasangan-lain-agama-1.191781

Utusan. (2018, Julai). Bantah Pengiktirafan UEC. Dicapai dari http://www.utusan.com.my/ berita/politik/bantah-pengiktirafan-uec-1.704066.

Utusan. (2018, Julai). I-Guru Bimbang Pengiktirafan UEC. Dicapai dari http://www.utusan.com.my/berita/nasional/i-guru-bimbang-pengiktirafan-uec-1.705038.

Utusan. (2018, Julai). Kula Segaran Nafi Dakwa Melayu Pendatang. Dicapai dari http://www.utusan.com.my/berita/politik/kula-segaran-nafi-dakwa-melayu-pendatang-1.717865.

Utusan. (2018, Julai). Tutup tahfiz: Mufti Persoal Kewarasan zainuddin. Dicapai dari http://www.utusan.com.my/berita/nasional/tutup-tahfiz-mufti-persoal-kewarasan-zainuddin-1.705014.

Utusan. (2018, Mei). UiTM Nafi Terima Arahan Pelajar Bukan Bumiputera. Dicapai dari http://www.utusan.com.my/berita/nasional/uitm-nafi-arahan-terima-pelajar-bukan-bumiputera-1.670913.

# Kecenderungan Pemasaran Produk Takaful Keluarga: Kajian di Takaful Ikhlas

[1]Kamaliah Abdul Karim*, [1]Nasrul Hisyam Nor Muhamad & [2]Mohd Khairy Kamaruddin
*Pengarang perhubungan: kamaliah57abdkarim@gmail.com
*[1]Fakulti Sains Sosial dan Kemanusiaan, Universiti Teknologi Malaysia, 81310, Skudai, Johor, MALAYSIA*
*[2]Fakulti Keusahawanan dan Perniagaan, Universiti Malaysia Kelantan, Pengkalan Chepa, 16100 Kota Bharu, Kelantan, MALAYSIA*

**Abstrak**

Takaful keluarga merupakan salah satu cabang perniagaan di dalam bisnes takaful. Takaful keluarga antara penyumbang terbesar kepada keuntungan bagi syarikat Takaful Ikhlas. Kajian ini bertujuan untuk mengenalpasti faktor-faktor kecenderungan pemilihan pelanggan terhadap ejen takaful dan teknik pemasaran yang digunakan oleh ejen. Hal ini kerana, bidang pemasaran mempunyai teknik yang berbeza tetapi berkesan dalam mempromosikan produk dan perkhidmatan. Takaful keluarga merupakan satu bentuk pelindungan peribadi yang melindungi pemegang polisi dan waris daripada musibah yang menimpa. Kepelbagaian produk takaful keluarga di pasaran memberi peluang untuk ejen bersaing bagi menambat hati pelanggan. Kajian ini menggunakan kaedah temubual kepada ejen takaful yang terpilih. Penulis mendapati bahawa kewujudan Akta Perkhidmatan Kewangan Islam 2013 (IFSA 2013) telah mempengaruhi corak pemasaran produk takaful keluarga bagi setiap ejen. Hibah yang diperkenalkan memberi pilihan kepada ejen untuk membuat kepelbagaian dalam mempromosikan pelindungan takaful.

Kata kunci: Takaful keluarga; Pemasaran; Manfaat takaful; Hibah; Penamaan.

© 2018 Diterbitkan oleh HADHARI-UKM

## Pengenalan

Pada tahun 2013, kerajaan telah memperbaharui akta sedia ada dalam bisnes takaful dengan memperkenalkan Akta Perkhidmatan Kewangan Islam 2013 (IFSA 3013). Pembaharuan ini memberi impak yang positif kepada industri takaful (Yusof, Borhan, & Romli, 2016). Takaful diwujudkan bagi memberi pilihan kepada pelanggan untuk memilih produk pelindungan kewangan yang patuh syariah dan dikawal selia oleh Bank Negara Malaysia (BNM). Antara pihak yang terlibat secara langsung dengan industri takaful ialah Penasihat Syariah yang dilantik oleh BNM bagi memastikan produk yang dipasarkan menepati kehendak syariah. Seterusnya, ejen yang berperanan untuk mempromosikan produk-produk yang ditawarkan oleh syarikat takaful kemudiannya menambah dana tabungan peserta. Sebagaimana yang dinyatakan dalam akhbar Utusan *Online* bertarikh 10 Disember 2016, seramai 30,000 ejen berdaftar dengan Persatuan Takaful Malaysia (MTA). Jumlah yang besar ini mewujudkan persaingan secara sihat dalam kalangan ejen dan syarikat takaful.

Pelanggan merupakan aset terpenting di dalam sesebuah perniagaan. Pemilihan pelanggan yang tepat memberi kesan positif kepada syarikat takaful. Objektif kajian ini adalah untuk mengenalpasti faktor-faktor kecenderungan pemilihan pelanggan terhadap ejen takaful dan teknik pemasaran yang digunakan oleh ejen. Syarikat takaful berusaha mengeluarkan produk yang terbaik dan yang memenuhi kehendak semasa pelanggan (Ahmad Samsuri & Jamal, 2017). Produk takaful yang pelbagai memberi pilihan untuk pelanggan memilih produk yang paling sesuai dengan kewangan semasa pelanggan disamping tidak mengabaikan pelindungan pendapatan. Berita daripada Utusan *Online* bertarikh 5 Julai 2017 menyatakan perang harga dalam kalangan syarikat takaful adalah untuk keuntungan pelanggan kerana pelanggan mempunyai lebih pilihan sebelum membuat keputusan.

Strategi pemasaran yang berkesan dapat membantu kepada penyebaran produk takaful kepada pelanggan seterusnya menyumbang kepada penilaian pelanggan untuk mendapatkan produk pelindungan yang terbaik. Ejen perlu mempunyai ilmu pemasaran bagi menarik minat pelanggan untuk melanggan produk takaful. Teori seperti *Strengh*, *Weakness*, *Opportunities* dan *Threat* (SWOT) dalam ilmu pemasaran boleh digunakan pakai oleh ejen dan disesuaikan mengikut situasi. SWOT ialah teknik yang sistematik dan boleh membantu untuk membuat rumusan bagi sesuatu situasi (Swot, Perusahaan, & Barokah, n.d.). Analisis SWOT akan membantu ejen untuk mengenalpasti kekuatan dan kekurangan pelanggan berdasarkan pengaruh dalaman dan luaran. Selain itu, ejen yang mahir dengan produk yang ditawarkan lebih berpeluang mendapat lebih ramai pelanggan (Ahmad Samsuri & Jamal, 2017).

## Kajian Literatur

Masyarakat kini lebih berilmu dan memahami bahawa mencari yang halal bukan hanya pada makanan, malah pada yang bukan makanan seperti produk pelindungan kewangan yang wujud dipasaran tempatan iaitu insurans dan takaful (Alam Choudhury, 2008; Jamaludin, Ramli, Abdul Latif, dan Mat Hashim, 2014). Takaful telah melalui revolusi bermula dengan Akta Takaful 1984 kemudian yang terbaru Akta Perkhidmatan Kewangan Islam 2013 (IFSA, 2013). Sistem takaful yang berasaskan shariah merupakan syarikat yang mengejar keuntungan dan dalam masa yang sama mempunyai tanggunjawab kepada masyarakat untuk memberikan pelindungan takaful yang terbaik (Muhamat, Jaafar, Faigah, & Alwi, 2017).

Industri takaful sering dikaitkan dengan *multilevel marketing* (MLM) dan ejen akan bekerja berdasarkan matlamat yang ditetapkan pengurus atasan dan berusaha mancapai matlamat demi ganjaran yang disediakan (Ciongradi, 2017).Tugas ejen adalah untuk mencari pelanggan baru dan seterusnya menambah dana didalam tabungan syarikat takaful. Semakin ramai peserta, semakin tinggi nilai tabungan syarikat (Ahmad, 2017). Ejen perlu perkukuhkan lagi kemahiran pemasaran produk takaful bagi bersaing dengan ejen produk insurans yang jauh lebih berpengalaman (Ahmad Samsuri & Jamal, 2017).

Teknik pemasaran yang berkesan untuk produk takaful adalah sesuatu yang mencabar kerana perlu bersaing dengan produk insurans konvensional (Alam Choudhury, 2008). Selain itu, Alam (2008) menekankan teknik pemasaran yang strategik adalah dengan menggunakan kaedah sedia ada didalam sistem konvensional dan kemudiannya diguna pakai di dalam produk patuh shariah.

Berdasarkan kajian terdahulu daripada Masood, Javaria, dan Shah, (2018) berkenaan kecenderungan pelanggan melanggan produk takaful khususnya di Pakistan yang mendapati hubungan diantara dua pembolehubah:

Pembolehubah tidak bersandar

- Pendapatan
- Nilai keuntungan
- Inflasi
- Simpanan
- Pelaburan

Pembolehubah bersandar

- Nilai sumbangan per kapita mengikut isi rumah

**Metodologi**

Kajian menggunakan kaedah temu bual semi struktur dan telah menemubual 2 orang ejen daripada Takaful Ikhlas yang masih aktif. Soalan temubual adalah berdasarkan teori pemasaran dan diaplikasikan mengikut kesesuian sistem takaful. Ejen yang dipilih adalah ejen yang bergiat aktif dan telah berkhidmat sebagai ejen lebih daripada 4 tahun mengikut tarikh ejen menerima lesen sebagai perunding takaful bagi memastikan maklumat yang diterima menepati kehendak dan objektif kajian.

**Hasil dan Perbincangan**

Antara soalan yang ditanya bagi mejawab objektif kajian ialah yang berkaitan dengan kaedah pemasaran seorang ejen kepada pelanggan. Setiap soalan dihuraikan berdasarkan teori pemasaran yang sedia ada.

**P1**: Jumlah latihan yang diikuti dalam tempoh setahun bagi seseorang ejen

Jumlah latihan yang wajib diikuti khusus ejen Takaful Ikhlas dalam tempoh setahun ialah 30 jam latihan. Ini bagi memastikan kemahiran dan teknik yang digunakan kekal relevan dengan kehendak semasa. Sebagaimana yang dinyatakan oleh Ahmad Samsuri & Jamal, (2017) iaitu ejen perlu membuat persediaan dari segi info semasa, kemahiran berbicara sebelum berjumpa pelanggan untuk berbincang mengenai produk yang ditawarkan. Latihan yang diberikan agensi akan membantu ejen untuk lebih berjaya.

**P2**: Teknik pemasaran yang digunakan bagi menarik minat pelanggan untuk melanggan produk takaful

Hasil temubual menunjukkan ejen menggunakan beberapa kaedah untuk menarik minat pelanggan seperti menggunakan media massa sebagai medium interaksi, menyebarkan maklumat melalui rakan terdekat dan mendapatkan hubungan melalui rujukan daripada pelanggan sedia ada. Ejen yang boleh membezakan antara risiko-risiko yang terdapat didalam industri kewangan mampu untuk menarik minat pelanggan memahami pengurusan risiko dan pelindungan kewangan seterusnya melanggan produk takaful (Hassan, Abbas, & Zainab, 2018).

Selain itu, penggunaan media sosial sebagai medium interaksi antara ejen dan pelanggan di zaman serba canggih ini dilihat sangat relevan kerana informasi mudah didapati dengan hanya menggunakan aplikasi-aplikasi di internet dan media sosial seperti *Facebook*, *Whassup* dan *Twitter* (Key & Czaplewski, 2017). Teknik pemasaran di sosial media boleh dibahagikan kepada *nonintegrated approach* dan *integrated approach* yang memberi focus kepada pengguna media sosial (Key & Czaplewski, 2017). Tetapi masih ada ejen yang mengamalkan teknik lama iaitu *door to door* dan *booth* berdasarkan hasil temubual dengan informan ke 2 kerana teknik ini lebih mesra pengguna dan ejen dapat bersemuka secara terus dengan pelanggan dan teknik *eye contact* boleh membantu melembutkan hati pelanggan.

**P3**: Tempoh masa yang diperlukan bagi seseorang pelanggan untuk setuju dengan produk takaful yang ditawarkan

Tempoh masa bagi memastikan pelanggan setuju dengan pelindungan yang diberikan bergantung kepada kemahiran seorang ejen. Informan pertama memerlukan tempoh diantara sehari ke 2 minggu untuk mendapatkan persetujuan pelanggan. Manakala bagi informan ke 2, tempoh yang diperlukan ialah sejam ke 2 jam bagi mendapatkan persetujuan pelanggan.

**P4**: Kecenderungan pelanggan untuk menggunakan penama ataupun hibah bagi agihan manfaat takaful

Kemudian, pelanggan lebih memilih untuk mengikut saranan ejen bagi mengenalpasti jenis produk takaful yang bersesuian dengan keadaan kewangan pelanggan. Ejen akan menerangkan berkenaan terma-terma yang wujud didalam kontrak dan pelanggan akan membuat keputusan berdasarkan penerangan daripada pelanggan. Mengikut tembual yang dilakukan, pelanggan bukan Islam lebih cenderung untuk memilih penama sebagai proses agihan manfaat takaful berbanding hibah kerana merasakan hibah adalah untuk yang Islam sahaja. Ejen sepatutnya mempunyai pemahaman yang jelas mengenai berbezaan ciri-ciri produk takaful dan insurans dan menyampaikan secara jelas kepada pelanggan (Hassan et al., 2018). Hibah diwujudkan bagi memberikan kepelbagaian kepada

pemilihan produk takaful seterusnya bersaing dengan insurans konvensional pada masa yang sama masih menepati kehendak syarak (Mohd Sa'afie & Muda, 2018).

**P5**: Pelanggan cenderung untuk mendapatkan khidmat ejen yang lebih muda ataupun yang lebih berusia?

Usia bagi seorang ejen itu tidak menjadi persoalan bagi seorang ejen. Hasil daripada temubual, kesediaan ejen untuk membantu pelanggan diwaktu kecemasan yang dinilai seperti mudah dihubungi tanpa kira waktu. Ejen perlu berusaha mendapatkan kepercayaan pelanggan dan ejen yang mempunyai rekod khidmat yang baik di media sosial lebih mudah mendapat pelanggan (Ahmad Samsuri & Jamal, 2017).

**P6**: Pelanggan melanggan produk takaful bergantung kepada ejen ataupun kelebihan produk

Menurut temubual dengan ejen, kebanyakkan pelanggan yang melanggan produk adalah kerana ejen. Ejen yang berjaya menarik minat pelanggan akan lebih mendapat peluang kerana pelanggan percaya kepada ejen tersebut. Produk yang menarik ialah produk yang mempunyai kualiti terbaik, harga yang berpatutan dan lokasi yang bersesuian (Rofiq & M. Hufrom, 2017). Manakala, ejen takaful yang terbaik ialah ejen yang mampu membezakan antara produk takaful dan produk insurans berdasarkan kehendak syariah dan mempunyai pemahaman mendalam berkaitan hukum syarak di dalam Islam (Ahmad Samsuri & Jamal, 2017).

## Kesimpulan

Perkembangan industri takaful yang menggalakkan di Malaysia menunjukkan rakyat semakin menerima industri pengurusan kewangan yang patuh syariah. Ejen perlu berperanan sebagai penyampai maklumat mengenai pengurusan risiko yang berkesan dan tidak fokus semata-mata kepada keuntungan daripada jualan. Strategi yang digunakan oleh ejen untuk menarik minat pelanggan dengan menggunakan rujukan dan rakan keluarga terdekat sebagai *medium* pemasaran adalah amat menarik dan mudah digunakan jika dibandingkan dengan kaedah pemasaran yang mengutamakan pihak luar yang tidak mengenali ejen. Ejen yang berkemahiran dan berusaha untuk memberikan yang terbaik kepada pelanggan lebih menambat hati pelanggan.

## Rujukan

Ahmad, M. K. (2017). *Hibah Berta'liq dan Penggunaannya dalam Takaful: Kajian dari Perspektif Fiqh*. University Malaya.

Ahmad Samsuri, M. A. Z., & Jamal, J. (2017). Takaful Agent Must Foster Public Understanding of Takaful. *Diponegoro Law Review*, *02*(02), 245–258.

Alam Choudhury, M. (2008). Development of Islamic Economic and social Thought. In *Handbook*

*of Islamic Banking* (Vol. 45, pp. 45-3304-45–3304). https://doi.org/10.5860/CHOICE.45-3304

Bank Negara Malaysia. Akta Perkhidmatan Kewangan Islam 2013, Akta Perkhidmatan Kewangan 2013 § (2013). https://doi.org/10.1007/s13398-014-0173-7.2

Ciongradi, I. M. (2017). Multilevel Marketing for Everybody is not Forever. *Bulletin of the Transilvania University*, *10*(2).

Fazrina Ayu Raduian. (2017). Syarikat Insurans atau Pengguna yang Untung? *Utusan Online*. Retrieved from http://www.utusan.com.my/berita/nasional/syarikat-insurans-atau-pengguna-yang-untung-1.499220

Hassan, H. A., Abbas, S. K., & Zainab, F. (2018). Anatomy of Takaful. *Global Scientific Journals*, *6*(3), 143–155.

Key, T. M., & Czaplewski, A. J. (2017). Upstream Social Marketing Strategy : An Integrated Marketing Communications Approach. *Business Horizons*. https://doi.org/10.1016/j.bushor.2017.01.006

Masood, P. O., Javaria, K., & Shah, S. A. A. (2018). Consumption of Family Takaful Affected by Microeconomic Factors : A Case Study of Islamic insurance Takaful in Pakistan. *European Journal of Islamic Finance*, *9*(April), 1–7.

Mohd Sa'afie, A., & Muda, M. Z. (2018). The Variety of Hibah as an Wealth Planning Instrument: A Literature Review. *Al-Qanatir*, *10*(1), 31–41.

Muhamat, A. A., Jaafar, M. N., Faigah, S., & Alwi, S. (2017). Takaful Operator's Corporate Social Performance (CSP): An Industry Perspective. In *SHS Web of Conferences 36* (Vol. 00001, pp. 1–13).

Rofiq, A., & M. Hufrom. (2017). Pengaruh Kualitas Produk, Harga dan Lokasi Terhadap Keputusan Pembelian di Powernoise Store. *E-Jurnal Riset Manajemen Prodi Manajemen*, 152–167.

Swot, A., Perusahaan, P., & Barokah, U. D. (n.d.). Strategi Pemasaran Produk Jahe Merah Melalui Analisis SWOT Pada Perusahaan Ud. Barakoh Ungaran, (I).

Waspada Ejen Insurans Tidak Berdaftar. (2016). *Utusan Online*. Retrieved from http://www.utusan.com.my/berita/nasional/waspada-ejen-insurans-tidak-berdaftar-1.418382

Yusof, M. F. M., Borhan, J. T., & Romli, N. (2016). Tadbir Urus Syariah dalam Industri Takaful di Malaysia: Implikasi Pasca Akta Perkhidmatan Kewangan Islam 2013. *Jurnal Pengurusan*, *47*, 91–103.

# E-Kandungan MOOC Tamadun Islam dan Tamadun Asia (MOOC TITAS) dalam Era Revolusi Industri Ke-4

[1]Adlina Hj. Ab. Halim*, [1]Ahmad Nasir Mohd Yusof, [1]Arfah Ab.Majid, [1]Normala Othman & [2]Atirah Ab. Samat

*Pengarang perhubungan: adlina@upm.edu.my

*[1]Jabatan Pengajian Kenegaraan dan Ketamadunan, Fakulti Ekologi Manusia, Universiti Putra Malaysia, 43400 Serdang, Selangor, MALAYSIA*

*[2]Fakulti Ekologi Manusia, Universiti Putra Malaysia, 43400 Serdang, Selangor, MALAYSIA*

**Abstrak**

Kursus Tamadun Islam dan Tamadun Asia (TITAS) merupakan satu kursus yang terangkum di bawah Mata Pelajaran Umum (MPU) dan diwajibkan kepada seluruh pelajar universiti awam dan swasta di Malaysia. Sejak 2014, aktiviti P&P kursus ini telah menggunakan aplikasi Massive Open Online Courses (MOOC) yang berada pada platform Open Learning (OL). Aplikasi MOOC TITAS ini sejajar dengan tunggak utama dalam Pelan Pembangunan Pendidikan Malaysia 2015-2025, iaitu Pembelajaran Dalam Talian Tahap Global. Justeru, makalah ini bertujuan membincangkan e-kandungan yang menarik dalam aplikasi MOOCTITAS seperti video refleksi, video temubual, video kuliah dan pelbagai widget. Respon pelajar secara umum terhadap kesusuaian e-kandungan MOOC TITAS semasa aktiviti aktiviti P&P ini juga akan diteliti. Kesimpulannya, aplikasi MOOC TITAS berorientasikan pembelajaran teradun dapat menarik minat pelajar dalam membincangkan isu-isu semasa ketamadunan dan peradaban Islam secara berkesan, interaktif dan kolaboratif selari dengan e-pembelajaran di era revolusi industri ke-4.

Kata kunci: MOOC; TITAS; Revolusi Industri Ke-4.

© 2018 Diterbitkan oleh HADHARI-UKM

## Pengenalan

Kursus Tamadun Islam dan Tamadun Asia (TITAS) memikul misi yang penting dalam rangka pembinaan peradaban mengikut acuan dan nilai tempatan. Kursus TITAS mendokong agenda nasional dengan tujuan menanamkan nilai-nilai murni dan toleransi di kalangan pelajar universiti awam dan swasta sesuai dengan latar sosial masyarakat Malaysia dan semangat cintakan Negara. Sesungguhnya peranan yang dimainkan TITAS amat penting khususnya dalam mendepani permasalahan kemajmukan yang wujud dalam masyarakat Malaysia selari dengan hasrat pembinaan negara bangsa yang aman, maju dan membangun (Sekretariat Jawatakuasa Induk TITAS IPT, 2010). Sebagai kursus wajib di universiti awam, kaedah pengajaran dan pembelajaran (P&P) kursus TITAS sentiasa ditambahbaik dari masa ke semasa dengan melaksanakan pembelajaran teradun *(blended learning).* Konsep pembelajaran teradun melibatkan kombinasi pembelajaran bersemuka dan pembelajaran secara online.

Secara umumnya TITAS memberi penekanan kepada pengetahuan, kesedaran, penanaman nilai dan pembentukan sikap positif yang penting bagi membina mahasiswa yang seimbang, peka, dan responsif kepada persekitaran mereka. TITAS juga memainkan peranan besar dalam membentuk warganegara yang baik, serta dapat menyumbang kepada pengukuhan dan keharmonian masyarakat. Bagi mencapai hasrat tersebut TITAS tidak hanya berperanan sebagai satu kursus yang berorientasikan akademik sematamata bahkan lebih dari itu, pelajar dijangkakan dapat menghayati dan mengamalkan nilai-nilai yang dikongsi oleh peradaban besar dunia. membangun (Sekretariat Jawatakuasa Induk TITAS IPT, 2010). Kurikulum TITAS yang merupakan kombinasi Tamadun Islam dan Tamadun Asia (TITAS) diyakini dapat memaparkan keunggulan sistem nilai tamadun-tamadun besar agar dapat menjadi landasan bagi pembinaan tamadun dan peradaban Malaysia.

Massive Open Online Course (MOOC) merupakan satu medium yang digunakan oleh Universiti Awam dalam usaha meningkatkan kualiti P&P dan melaksanakan pembelajaran teradun. Sehubungan dengan itu, MOOC TITAS yang dibangunkan oleh UPM merupakan salah satu inisiatif untuk menjadikan pembelajaran subjek TITAS lebih interaktif dan menarik. MOOC TITAS digunakan oleh kesemua universiti awam Malaysia yang menawarkan kursus TITAS. Unsur *e-learning* yang diterapkan bukan sahaja menjadikan pembelajaran lebih menarik, ia juga membantu pengajar untuk menjadikan P&P menjadi lebih efektif. Selain menggabungkan beberapa elemen seperti *visibility*, *positioning* dan *branding*, MOOC TITAS juga bersifat pembelajaran sepanjang hayat. Hal ini sejajar dengan perkembangan semasa mendepani revolusi industri 4.0 dalam konteks pendidikan tinggi negara.

## Kajian Literatur

Revolusi Perindustrian Keempat (IR 4.0) memberikan cabaran baharu kepada semua sektor di negara ini yang memerlukan mereka melakukan perubahan seiring dengan transformasi digital untuk kekal berdaya saing. Sebelum ini revolusi perindustian pertama bergantung kepada penggunaan mesin berkuasa wap, revolusi kedua pula melibatkan kuasa elektrik dan iikuti revolusi ketiga berasaskan teknologi maklumat dan computer. Revolusi keempat pula antara lain akan mencakupi penemuan pelbagai teknologi baharu termasuklah Internet of Things (IoT), analisis big data, integrasi sistem, penggunaan robotic dan cloud yang bakal merancakkan kemajuan landskap dunia moden (www.utusan.com). Revolusi ini menandakan keupayaan teknologi masa depan yang tidak perlu melibatkan sumber manusia secara langsung.

Perkembangan Revolusi 4.0 telah memberikan cabaran baru kepada sistem pendidikan tinggi di seluruh dunia. Malaysia sebagai sebuah negara membangun tidak terkecuali dalam menangani cabaran IR 4.0 dan memerlukan sistem pendidikan yang fleksibel agar para akademiah dan pelajar tidak terpinggir dalam era digital. Sejajar dengan ini, Pelan Pembangunan Pendidikan Malaysia 2015-2025 telah memasukkan elemen cabaran IR 4.0 dengan memfokuskan kepada

Pembelajaran Dalam Talian Tahap Global (bendahari. ump.edu.my). Kewujudan Massive Open Online Courses (MOOC) dalam pendidikan tinggi negara seawal tahun 2014 memenuhi elemen Pembelajaran Dalam Talian Tahap Global. *Open* di dalam perkataan MOOC membawa maksud terbuka membolehkan sesiapa sahaja mengakses bahan pembelajaran di mana-mana sahaja.

Massive Open Online Courses (MOOC) adalah kursus dalam talian bertujuan penyertaan interaktif besar-besaran *(massive)* dan akses terbuka melalui lama web (Kop & Caroll, 2011 dan Abdul Halim & Aris, 2017). MOOC juga merupakan pembelajaran dalam talian bertaraf global yang mampu menampung kapasiti pelajar pada skala yang besar (Nordin, Norman & Embi, 2015). Para pengajar dan pensyarah digalakkan menguasai kemahiran dalam e-pembelajaran (*e-learning)* seperti MOOC supaya pengetahuan global di era digital ini dapat dimanfaatkan dalam proses P&P bersama pelajar (Penny et.al, 2011). Ini kerana kemahiran dan kepakaran dalam pembelajaran atas talian seperti *e-learning* dapat mempengaruhi pencapaian pelajar bagi menghasilkan graduan berkualiti dan menyumbang idea untuk memajukan masyarakat dan negara pada masa hadapan (Mod Erfy et. al, 2017).

Pada masa kini, konsep e-pembelajaran (e-*learning)* semakin diterima oleh masyarakat dunia (Sumarto, 2007). E-pembelajaran boleh didefinisikan sebagai apa-apa yang dibolehkan atau disampaikan melalui media teknologi elektronik untuk tujuan pembelajaran (Viswanathan R., 2012). Pembelajaran melalui MOOC juga dapat memupuk kemahiran pekerjaan dan teknikal dalam 'menyelesaikan masalah' dan 'mebuat keputusan' (Kathom et. al, 2017 dan Ghiffar et. al, 2018). Pandangan oleh Md. Aminul Islam et. al (2010) pula menyatakan bahawa e-pembelajaran sangat memberikan kesan kepada tindakbalas dan kepuasan, hasil pembelajaran dan pencapaian dan kebiasaan pelajar dengan teknologi pembelajaran dalam talian. Dengan kata lain, e-pembelajaran melalui MOOC contohnya dapat meningkatkan motivasi pelajar dalam proses pembelajaran dan MOOC merupakan salah satu contoh terbaik pelaksanaan *e-learning*.

Proses pembelajaran dan pengajaran (P&P) dalam kursus TITAS adalah penting dan memberi kesan kepada pandangan pelajar mengenai isu-isu hubungan antara peradaban, persefahaman dan toleransi. Ini memberi suatu petanda bahawa kursus TITAS mempunyai peranan cukup besar dalam memupuk semangat kesalingan dan kesedaran terhadap peranan yang perlu dimainkan dalam masyarakat majmuk seperti di Malaysia. Namun demikian, dapatan daripada kajian lepas menunjukkan bahawa minat para pelajar terhadap TITAS adalah di tahap sederhana (Sekretariat Jawatakuasa Induk TITAS IPT, 2010). Kajian ini juga mendapati bahawa terdapat banyak ruang bagi tujuan penambahbaikan kursus ini khususnya dari segi penyampaian dan pengajaran oleh pensyarah. Sehubungan itu, MOOC TITAS boleh dilihat sebagai medium e-pembelajaran untuk meningkatkan minat dan motivasi pelajar dalam proses pembelajaran aktif *(active learning)* selari dengan cabaran arus Revolusi Industri 4.0. Justeru, makalah ini akan memfokuskan kepada paparan e-kandungan yang menarik dalam MOOC TITAS dan respon pelajar secara umum terhadap MOOC TITAS.

## Metodologi

Kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif dan kajian perpustakaan telah dipilih sebagai metod pengumpulan data. Manakala bagi penganalisisan data, metod analisis kandungan (*content analysis*) telah dipilih bagi menganalisi serta menghuraikan hasil dan perbincangan. Metod ini akan meneliti keseluruhan kandungan yang dipaparkan pada laman web MOOC TITAS. Perincian terhadap analisis e-kandungan ini merangkumi menu navigasi, topik dan aktiviti serta respon pelajar. Ketiga-tiga item ini merupakan aspek yang penting dalam e-kandungan MOOC TITAS**.**

## Hasil dan Perbincangan E-Kandungan MOOC TITAS

Kewujudan MOOC TITAS adalah sejajar dengan tunggak utama dalam Pelan Pembangunan Pendidikan Malaysia 2015-2025, iaitu Pembelajaran Dalam Talian Tahap Global. MOOC TITAS membolehkan sesiapa sahaja mengakses bahan pembelajaran di mana-mana sahaja. Dengan bilangan pelajar yang tinggi mendaftar bagi subjek TITAS pada setiap semester, penggunaan MOOC TITAS membantu pengajar memastikan semua pelajar dapat melibatkan diri dengan proses pembelajaran dan pengajaran dengan mudah. E-kandungan yang terdapat di MOOC TITAS merangkumi kumpulan nota dan variasi aktiviti yang disusun bagi membantu proses P&P subjek TITAS. Nota boleh dimuat naik dan dimuat turun dengan mudah bagi member kemudahan akses kepada semua. Variasi aktiviti yang dirancang bertujuan menggalakkan penglibatan pelajar di dalam P&P dan membantu pelajar mendapatkan kemahiran lain seperti kemahiran insaniah dan kemahiran ICT. Terdapat juga penggunaan Web 2.0 sebagai *heutagogy tools* bagi membantu *self-driven learning* dalam kalangan pelajar. Rajah 1 menunjukkan paparan laman MOOC TITAS di dalam platform Open Learning.

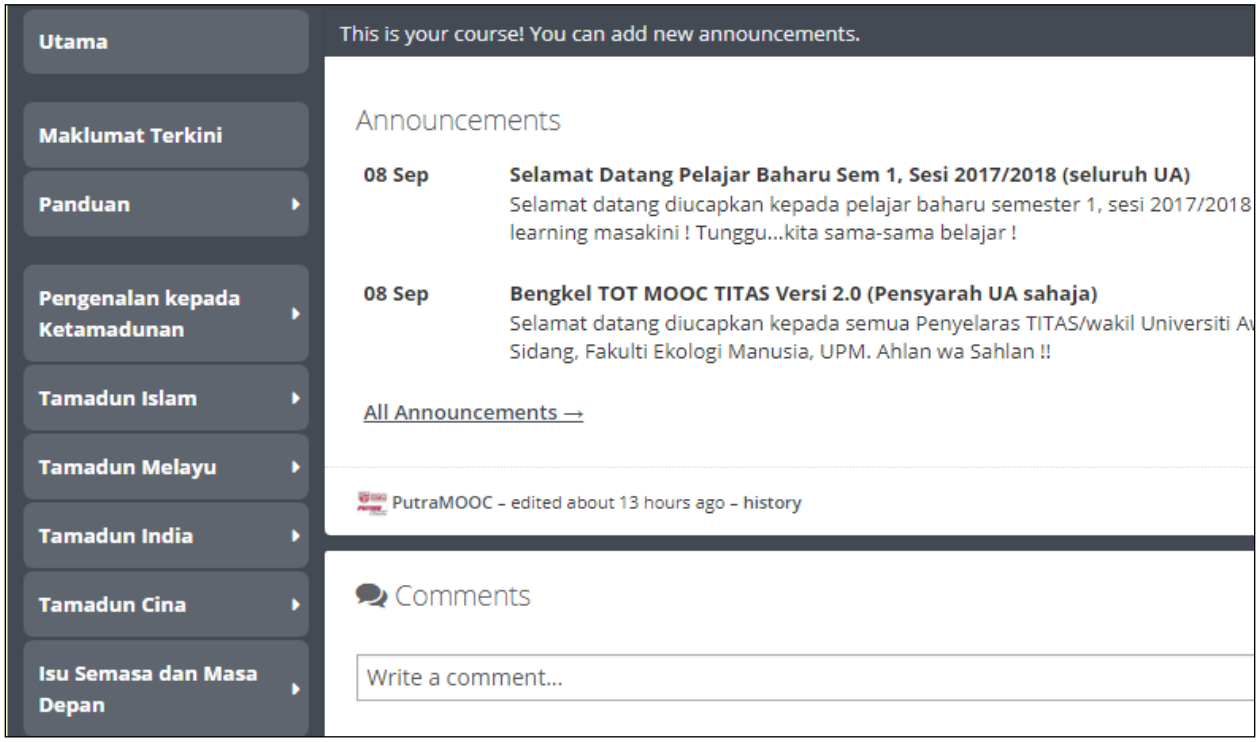
**Rajah 1: Laman MOOC TITAS dalam Open Learning**

Seterusnya, bahagian ini akan membincangkan tiga aspek penting MOOC TITAS berdasarkan analisis kandungan iaitu menu navigasi, topik dan aktiviti serta respon pelajar secara keseluruhan.

**a) Menu Navigasi**

E-Kandungan MOOC TITAS memaparkan menu navigasi yang mudah untuk para pelajar dan pensyarah. Pautan ke laman utama *(main page)* dan laman-laman tambahan mudah dilayari, begitu juga dengan capaian topik ke topik berfungsi dengan baik. Elemen dan ikon dalam MOOC TITAS sangat interaktif, begitu juga paparan grafik pada MOOC TITAS dilihat sesuai dan menarik. Secara keseluruhannya, paparan MOOC TITAS membolehkan pengguna khususnya pelajar melihat dan memahami kandungannya dengan mudah. Rajah 2 menunjukkan contoh menu navigasi yang ada dalam e-kandungan MOOC TITAS.

**Rajah 2: Menu Navigasi MOOC TITAS**




**b) Topik dan Aktiviti**

MOOC TITAS adalah satu platform yang dapat membantu meningkatkan kualiti pengajaran dan pembelajaran dengan cara menyediakan segala keperluan pembelajaran di satu tempat. Nota dan e-aktiviti yang digunakan sebagai bahan bantu mengajar dapat dimuat turun dan dimuat naik dengan mudah di MOOC TITAS. Setiap topik tamadun di dalam MOOC TITAS di lengkapi dengan nota dan pelbagai aktiviti yang boleh dilakukan bagi membantu sesi pembelajaran dan pengajaran. Terdapat lebih 40 aktiviti yang merangkumi keseluruhan 6 topik dan 12 minggu pembelajaran. Jenis aktiviti seperti video kuliah, video temubual, video refleksi, ulasan artkel, web 2.0 (padlet, dostorming) dan widget (post anything, share anything, match it, MCQ dll). Rajah 3 menunjukkan ringkasan aktiviti MOOC TITAS.

**Rajah 3: Jenis-jenis aktiviti dalam MOOC TITAS**

Dalam topik **Pengenalan Tamadun,** pelbagai aktiviti disertakan di MOOC TITAS bagi memastikan pembelajaran tidak terhad kepada nota sahaja. Video pengenalan tamadun oleh Prof. Dr. Zaid Ahmad juga terdapat di MOOC TITAS. Pelajar melalui aktiviti *Short Answer* perlu menghuraikan semula kandungan video tersebut sebagai salah satu aktiviti pembelajaran. Selain itu, melalui aktiviti *Post Text*, pelajar juga perlu membincangkan elemen-elemen tamadun serta mengulas filem epik dan sejarah seperti Hikayat Merong Mahawangsa (2010) dan Asoka (2001). Pengolahan aktiviti yang pelbagai ini menjadikan MOOC TITAS lebih interaktif and menarik bagi tujuan pembelajaran. Di akhir tajuk ini, pelajar dikehendaki menjalankan satu tinjauan ringkas dan membuat rakaman sesi temubual tersebut. Tugasan seperti ini turut member peluang kepada pelajar untuk mendekati masyarakat dan mempelajari kemahiran insaniah.

Topik **Tamadun Islam** pula memaparkan pelbagai aktiviti seperti *Fill In the Blank*, *Multiple Choice Question* dan *Match It*. Selain itu, padlet juga digunakan sebagai aktiviti untuk pembelajaran di MOOC TITAS. Penggunaan aplikasi peta minda seperti mindomo, coogle it dan mindmapping juga amat digalakkan membolehkan pelajar menjadi kreatif dalam aktiviti pembelajaran. Seterusnya, pembelajaran bagi **Tamadun Melayu** dimulakan dengan video refleksi dan diikuti dengan perbincangan bagi menggalakkan interaksi antara pelajar. Video refleksi yang berdurasi kurang tiga minit itu memaparkan seni bina dan bangunan Melaka bertujuan menarik minat pelajar dan mengajak pelajar untuk mempelajari tamadun itu dengan lebih mendalam. Manakala bagi **Tamadun India**, antara kandungan yang terdapat di MOOC TITAS ialah video refleksi di Kuil Sri Subramanian, Batu Caves. Pelajar dapat bertukar idea melalui perbincangan yang diadakan hasil dari menonton video refleksi tersebut. Aktiviti – aktiviti lain seperti *Post Text* dan Fill in the Blank turut disusun bagi membantu sesi pembelajaran dan pengajaran. Bagi **Tamadun Cina** pula, terdapat tiga video refleksi disediakan bagi pembelajaran topik ini. Video-video tersebut menunjukkan Friendship Garden Putrajaya, Muzium Baba Nyonya dan FGS Dong Zeng Temple yang amat berkait dengan Tamadun Cina.

Rajah 4 menunjukkan contoh aktiviti Tamadun Islam dan Rajah 5 menunjukkan contoh aktiviti Tamadun Cina dalam MOOC TITAS.

**Rajah 4: Aktiviti dalam topik Tamadun Islam**

**Rajah 5: Aktiviti dalam topik Tamadun Cina**

Seterusnya, **Isu Semasa Dan Masa Depan** merupakan topik terakhir dalam MOOC TITAS dan memfokuskan hal – hal semasa serta cabaran globalisasi yang berlaku pada masa kini. Aktiviti pertama bagi topik ini iaitu *Post Text* mengajak pelajar untuk berkongsi pandangan dan pendapat mengenai isu seperti diskriminasi golongan minority etnik Rohingya di Myammar dan

dominasi tamadun barat melalui industri hiburan. Seterusnya, melalui aktiviti *Share Anything* pula, pelajar dapat menambah pengetahuan menggunakan enjin sesawang carian *Google Scholar* bagi mendapatkan jurnal – jurnal berkaitandenganisu yang dipilih. Di akhir pembelajaran, pelajar perlu menjalankan tinjauan ringkas dan mendapatkan pandangan masyarakat mengenai isu ketamadunan. Aktiviti seperti ini member peluang kepada pelajar untuk mengaplikasikan kemahiran insaniah serta mendapatkan pengalaman berhubung dengan masyarakat. Rajah 6 menunjukkan contoh aktiviti Isu Semasa dan Masa Depan Tamadun dalam MOOC TITAS.

**Rajah 6: Aktiviti dalam topik Isu Semasa dan Masa Depan Tamadun**

**c) Respon pelajar**

Respon pengguna MOOC TITAS khususnya pelajar merupakan indikator yang penting untuk mengukur keberkesanan e-kandungannya. Oleh kerana kursus TITAS merupakan kursus yang wajib diambil oleh seluruh pelajar di universiti awam, maka jumlah pelajar yang mendaftar bagi kursus ini menunjukkan peratusan yang seramai memberangsangkan. Sehingga 30 September 2018, jumlah pelajar yang mendaftar di laman MOOC TITAS ialah seramai 79787 orang. Di peringkat UPM juga memperlihatkan respon yang baik dalam kalangan pelajar pada sesi 2017/2018, iaitu sebanyak 98.17% pada semester 1 dan 96.08% pada semester 2. Jadual 1 menujukkan jumlah enrolmen dan peratusan tersebut.

**Jadual 1: Enrolmen pelajar dalam MOOC TITAS sesi 2017/2018**

| Sem Pertama Sesi 2017/2018 | Sem Kedua Sesi 2017/2018 |
|---|---|
| Pelajar daftar TITAS : 2127 (26 kumpulan)<br>Pelajar daftar MOOC : 2088 | Pelajar daftar TITAS : 867(12 kumpulan)<br>Pelajar daftar MOOC : 833 |
| Peratus : 98.167% | Peratus : 96.08% |

## Kesimpulan

Massive Open Online Course (MOOC) adalah platform pembelajaran secara maya terkini di universiti awam dan universiti swasta di Malaysia. Kursus Tamadun Islam dan Tamadun Asia melalui medium e-pembelajaran MOOC TITAS adalah sejajar dengan tunggak utama dalam Pelan Pembangunan Pendidikan Malaysia 2015-2025, iaitu Pembelajaran Dalam Talian Tahap Global. Platform MOOC TITAS juga diakui merupakan salah satu contoh terbaik pelaksanaan *e-learning* bagi yang berorientasikan pembelajaran teradun bagi menarik minat pelajar dalam proses P&P dalam kursus TITAS. Paparan e-kandungan MOOC TITAS yang menarik, informatif dan kreatif menjadikan proses pembelajaran semakin aktif dan interaktif. Selain daripada itu, para pensyarah juga memainkan peranan penting dalam menggerakkan aktiviti dalam MOOC TITAS agar dapat memberikan kesan kepada pengetahuan, pemikiran dan pembentukan sikap berteraskan nilai-nilai sejagat. Namun, tidak dinafikan bahawa pelaksanaan MOOC TITAS mempunyai masalah dan halangan khususnya jika terdapat gangguan teknikal (contohnya wifi tidak cekap dll) dan kurang bersesuaian untuk kaedah penaksiran dan penilaian kepada pelajar. Secara keseluruhannya, e kandungan MOOC TITAS mampu mendepani cabaran Industri Revolusi Industri 4.0

## Penghargaan

Penulis merakamkan penghargaan kepada Pasukan Pembangun MOOC TITAS UPM dan penyelaras TITAS di seluruh UA yang terlibat secara langsung atau tidak secara langsung dalam kajian ini.

## Rujukan

Abdul Halim F. H & Aris, N.S. (2017). Persepsi Pelajar Terhadap Pembelajaran Teradun (Blended Learning). *Journal on Technical and Vocational Education*, 1(2), 53-63

Aminul Islam MD., Chittithaworn C., Rozali A. Z. & Liang H. (2010). 'Factors Affecting E-Learning Effectiveness in a Higher Learning Institution in Malaysia', *Jurnal Pendidikan Malaysia*, 35(2)(2010): 51-60.

C. Sheila R. 2017. Electronic sources: Celik Industri 4.0. http://www.utusan.com.my/my rencana/utama/celik-industri-4.0.524994#ixzz58pf2VVPy [30 September 2018]

Ghiffar M. A. N., Nurism E., Kurniasih C. dan Bhakti C. P. (2018). 'Model Pembelajaran Berbasis Blended Learning Dalam Meningkatkan Critical Thinking Skills Untuk Menghadapi Era Revolusi Industri 4.0', *Prosiding Seminar Nasional Pendidikan*, Mei 5, 2018, STKIP Andi Matappa Pangkep.

Husain K. et, al. (2017). 'Persepsi SiswazahTerhadap Kursus Kemahiran Pemikiran Kritis dan Kreatifmelalui Massive Open Online (MOOC)', *Jurnal Sultan Alaudin Sulaiman Shah*, Vol 4, e-ISSN 2289-8042.

Ismail M. E. et. al. (2018). 'Penggunan Massive Open Online Courses (MOOC) Dalam Kalangan Pelajar Vokasional', *Journal of Nusantara Studies 2018*, Vol 3(1), 30-4, ISSN 0127-9386.

Kop, R. & Caroll, F. (2011). Electronic Sources: Cloud Computing and Creativity: Learning on a Massive Open Online Course. http://eurodl.org/?p=special&sp=articles&article=457 [28 September 2018]

Nordin N., Norman H. & Embi, M. (2015). Technology Acceptance of Massive Open Online Courses in Malaysia. *Malaysian Journal of Distance Education.* 17(2), 1-16

Sekretariat Jawatakuasa Induk TITAS IPT (2010). *Pelaksanaan dan Keberkesanan Kursus Tamadun Islam dan Tamadun Asia (TITAS) di IPTA Malaysia.* Laporan Penyelidikan, Serdang, Universiti Putra Malaysia.

Sumarto, E. (2007). Electronic Sources: Pengenalan Internet dan Website Matematika sebagai Pelengkap Pembelajaran Matematika. http://physicsmaster.orgfree.com/Artikel%2526 Jurnal/Inovasi Dalam Pendidikan/pengenalan-internet-dan-website-.pdf

Viswanathan R. (2012). Teaching and Learning Through MOOC, *Frontiers of Language and Teaching*, Vol 3, 32-40.

# Hubungan Pengetahuan dan Penghayatan Pembelajaran Pendidikan Islam dalam kalangan Pelajar Sekolah Menengah Agama Swasta di Selangor

[1]Noorkharilhuda Ibrahim & [2]Adlina Hj. Ab. Halim*
*Pengarang perhubungan: adlina@upm.edu.my
[1]*Fakulti Ekologi Manusia, Universiti Putra Malaysia, 43400, Serdang, Selangor, MALAYSIA*
[2]*Jabatan Pengajian Kenegaraan dan Ketamadunan, Fakulti Ekologi Manusia, Universiti Putra Malaysia, 43400 Serdang, Selangor, MALAYSIA*

**Abstrak**

Pendidikan Islam merupakan elemen penting dalam membentuk insan yang berakhlak dan berilmu. Pembelajaran pendidikan Islam mampu membina syaksiyyah pelajar yang holistik dan cemerlang berasaskan pengetahuan yang kukuh dan penghayatan yang mantap. Hubungkait antara pengetahuan dan penghayatan ini selaras dengan konsep ilmu dan amal yang perlu diaplikasikan dalam kehidupan seharian. Ilmu yang diperolehi haruslah diamalkan bagi melahirkan insan yang kamil. Justeru, makalah ini bertujuan meneliti hubungan antara tahap pengetahuan dan penghayatan pembelajaran Pendidikan Islam dalam kalangan pelajar sekolah menengah agama swasta di negeri Selangor. Kajian ini memilih pendekatan kuantitatif dengan menggunakan teknik survei. Seramai 247 orang responden yang terdiri daripada pelajar tingkatan empat di enam buah sekolah menengah agama swasta terlibat dalam kajian ini. Persampelan rawak mudah dan bertujuan telah digunapakai dalam pemilihan sampel dan pengedaran instrumen kajian. Dapatan kajian menunjukkan terdapat hubungan yang signifikan antara pengetahuan dan penghayatan responden. Tahap penghayatan adalah pembolehubah bersandar yang mempunyai kaitan dengan tahap pengetahuan seseorang individu. Kajian merumuskan bahawa penghayatan pembelajaran Pendidikan Islam dalam kalangan generasi muda sangat penting dalam membina tamadun dan peradaban yang kukuh dalam masyarakat.

Kata kunci: Pendidikan Islam; Pengetahuan; Penghayatan.

© 2018 Diterbitkan oleh HADHARI-UKM

## Pengenalan

Pendidikan Islam memainkan peranan penting dalam membentuk modal insan yang mempunyai syakhsiyah dan akhlak yang terpuji. Proses pendidikan memainkan peranan yang sangat penting dalam membentuk peribadi sesorang individu (S. Salahudin, Wan Ab. Aziz dan Zawawi, 2006). Proses pendidikan yang dilalui oleh seseorang pelajar perlulah bersandarkan kepada Falsafah Pendidikan Negara dan Falsafah Pendidikan Islam yang mementingkan keseimbangan dari segi intelektual, rohani, emosi dan jasmani. Kedua-dua falsafah pendidikan ini memfokuskan bahawa matlamat akhir proses pendidikan adalah membentuk seorang pelajar yang mampu mencapai kecemerlangan di dalam bidang kemahiran, sama ada dari segi rohani, jasmani, emosi dan intelektual. Dalam masa yang sama, seseorang pelajar juga dapat membangunkan diri, masyarakat dan negara serta menjadi hamba Allah yang bertakwa. Islam juga telah meletakkan elemen

pendidikan di kedudukan yang paling tinggi kerana ia merupakan satu ibadah yang penting dan diberikan ganjaran pahala sebesar-besarnya.

Menelusuri sejarah perkembangan pendidikan Islam di Malaysia, proses pengajaran dan pembelajaran pendidikan Islam bermula dari rumah imam atau guru, kemudian berkembang menjadi pondok, madrasah dan akhirnya terbentuklah sekolah-sekolah agama (Mohd Nazri, Mohd Zulkifli dan Noraina, Mohd Arif, Hashim, Kamariah dan Rohana, 1998). Sehingga ke hari ini, Pendidikan Islam menjadi salah satu mata pelajaran yang penting dan wajib dipelajari bagi setiap pelajar yang beragama Islam sebagaimana digariskan dalam Ordinan Pelajaran 1957 yang berkaitan dengan pelajaran Agama Islam (seksyen 49). Bagi mencapai maksud Falsafah Pendidikan Negara dan Falsafah Pendidikan Islam, seseorang individu atau pelajar tidak mencukupi dengan mempunyai pengetahuan sahaja. Malah, apa yang diperlukan selain daripada ilmu pengetahuan adalah penghayatan dan mengamalkan apa yang telah dipelajari dari ilmu tersebut. Falsafah Pendidikan Islam sendiri telah menyebut perkataan 'penghayatan' selepas ilmu disampaikan. Ini menunjukkan betapa pentingnya penghayatan sebagai manifestasi daripada ilmu dan pengetahuan yang diperolehi.

> *".....usaha berterusan untuk menyampaikan ilmu, kemahiran dan penghayatan Islam berdasarkan al-Quran dan as-sunah bagi membentuk sikap, kemahiran, keperibadian dan pandangan hidup sebagai hamba Allah yang mempunyai tanggungjawab untuk membangun diri,....."* (Wan Mohd Zahid, 1994).

Pengetahuan tentang Pendidikan Islam dan penghayatannya kepada pelajar adalah dua aspek yang penting dan menjadi tunjang bagi mengenalpasti keberkesanan Pendidikan Islam di sekolah-sekolah dalam memenuhi tuntutan kehidupan seharian seorang pelajar. Ini menunjukkan bahawa tujuan akhir pendidikan Islam ialah membentuk keperibadian muslim dari tahap individu ke tahap masyarakat. Sesebuah masyarakat yang tinggi akhlaknya bukan sekadar mengajak ke arah kebaikan tetapi menghayati dan mengamalkannya (Mohd Kamal, 1988).

## Kajian Literatur

Bahagian ini membincangkan beberapa kajian lepas berkaitan pembelajaran dan penghayatan pendidikan Islam. Tidak dapat dinafikan bahawa penghayatan pelajar terhadap pembelajaran Pendidikan Islam di kelas bergantung kepada kaedah pengajaran dan penyampaiannya oleh guru Pendidikan Islam. Hasbullah dan Yusni (2003), berpendapat tugas utama seorang guru Pendidikan Islam ialah menyampaikan ilmu pengetahuan, memperkembangkan kemahiran dan membentuk akhlak di samping tugas-tugas sebagai pembimbing dan sebagai contoh teladan kepada pelajar. Manakala, menurut Ab. Halim dan Zaradi (2006) pula, seorang pendidik adalah pembina peribadi manusia yang membentuk jiwa, intelektual, emosi dan hati budi pelajar. Seorang pendidik bukan sekadar penyampai ilmu malah seorang pendidik menjadikan ilmu yang diperoleh itu dapat

membentuk seseorang pelajar melalui contoh teladan, bimbingan, tunjuk ajar dan mempraktikkan sebagai amalan harian.

Menurut Mohamad Faisal (2005), terdapat ramai pelajar yang lulus bagi mata pelajaran Pendidikan Islam tetapi kelulusan ini tidak dapat memberi jaminan sepenuhnya bahawa apa yang dipelajari selama ini dapat dihayati seterusnya diterjemahkan dengan sebaiknya dalam amalan kehidupan seharian. Apa yang berlaku hanyalah proses pengajaran dan pembelajaran di antara guru dan pelajar. Abdul Halim (2003) berpandangan pendidikan Islam di peringkat rendah kurang penghayatannya disebabkan beberapa faktor antaranya sistem pendidikan yang berorientasikan peperiksaan dan pendekatan pengajaran yang menekankan maklumat dan pengetahuan sahaja. Bagi peringkat pengajian tinggi pula, Mohd Nuri dan Mohamed Noor Rosli (2003) mendapati kursus yang berkaitan dengan pendidikan Islam tidak diwajibkan kepada pelajar. Malah, kursus Tamadun Islam dan Tamadun Asia (TITAS) tidak menekankan aspek pendidikan Islam secara serius.

Seterusnya, kajian yang dibuat oleh Hindun (1986), mendapati mata pelajaran Pendidikan Islam telah meninggalkan kesan yang positif terhadap perubahan sikap pelajar-pelajar. Namun begitu, kesan positif yang dimaksudkan hanyalah berkisar tentang kepatuhan pelajar terhadapajaran Islam, peningkatan ilmu agama, sikap pelajar terhadap pensyarah dan sikap pelajar terhadap matapelajaran Pendidikan Islam sahaja (Hindun, 1986). Asmawati (2006) juga berpendapat bahawa pembelajaran Pendidikan Islam dipercayai berupaya mempengaruhi cara pemikiran anak-anak khususnya remaja. Oleh itu, orang yang mempunyai penghayatan dalam Pendidikan Islam lebih terarah untuk mengamalkan nilai dan akhlak Islam dan mengelakkan diri daripada melakukan perbuatan buruk.

Mohamad Faisal (2005) berpandangan sekiranya penghayatan pelajar terhadap pembelajaran Pendidikan Islam masih tiada perubahan, golongan remaja akan terus berdepan dengan krisis keruntuhan moral. Ini kerana para pelajar merupakan produk pendidikan berasaskan Falsafah Pendidikan Negara yang sarat dengan nilai yang dihajati oleh Negara dan agama iaitu insan yang baik dan seimbang dari segi intelek, rohani emosi dan jasmani. Berdasarkan beberapa kajian lepas yang dihuraikan, terdapat hubungan tidak secara langsung antara pengetahuan dan pembelajaran pendidikan Islam dalam kalangan pelajar. Terdapat juga beberapa kajian lepas seperti Ismail et al. (2011), Mohd Hairudin (2009) dan Azma Mahmood (2006) yang melaksanakan kajian berkaitan tahap penghayatan pendidikan Islam melibatkan pelajar sekolah menengah agama dari pelbagai dimensi. Sehubungan fokus makalah ini terarah kepada kajian dalam kalangan pelajar sekolah menengah agama dan bertujuan untuk; (i) mengukur tahap pengetahuan dan penghayatan pelajar terhadap mata pelajaran Pendidikan Islam, (ii) menentukan hubungan antara tahap pengetahuan pelajar dengan penghayatan terhadap mata pelajaran Pendidikan Islam dalam kalangan pelajar sekolah menengah agama swasta di Selangor.

## Metodologi

Kajian ini menggunakan pendekatan kuantitatif dan teknik survei telah dijalankan bagi kaedah pengumpulan data. Pemilihan sampel kajian menggunapakai persampelan bertujuan (lokasi kajian) dan persampelan rawak mudah (responden). Seramai 247 orang responden pelajar tingkatan empat dari tujuh sekolah menengah agama swasta di Selangor yang terlibat sebagai responden kajian ini. Instrumen borang kaji selidik digunakan untuk mengumpul data daripada responden. Pembentukan instrumen ini diadaptasikan atau dirujuk daripada kajian Ismail et al. (2011), Azma (2006) dan buku teks Pendidikan Islam tingkatan 1 hingga 3. Kajian rintis telah dijalankan dengan nilai kebolehpercayaan *Alpha Cronbach* bagi bagi bahagian A (Pengetahuan) ialah 0.796 dan bagi bahagian B (Penghayatan) ialah 0.794. Dapatan kajian ini kemudian dianalisis dan dihuraikan secara deskriptif melalui penulisan ilmiah. Proses penganalisisan data dijalankan dengan menggunakan perisian SPSS 22.0. Taburan data keseluruhan kajian yang merangkumi profil, pengetahuan dan penghayatan responden dianalisis menggunakan statistik kekerapan dan diskriptif. Manakala statistik inferensi iaitu korelasi Pearson digunakan untuk melihat hubungan di antara pengetahuan dan penghayatan responden.

## Hasil dan Perbincangan

### a. Profil Responden

Jadual 1 menunjukkan taburan profil mengikut kategori umur, jantina, tempat responden dibesarkan, jenis sekolah rendah yang pernah dihadiri oleh responden dan kelulusan bagi mata pelajaran Pendidikan Islam semasa PT3.

**Jadual 1: Profil Demografi Responden (n=247)**

| **Faktor Demografi** | | **Kekerapan (n)** | **%** |
|---|---|---|---|
| Umur | 16 | 228 | 92.3 |
| | 17 | 19 | 7.7 |
| Jantina | Lelaki | 134 | 54.3 |
| | Perempuan | 113 | 45.7 |
| Tempat Dibesarkan | Bandar | 213 | 86.2 |
| | Luar Bandar | 34 | 13.8 |
| Jenis Sekolah Rendah Yang Pernah Dihadiri | Sekolah Rendah Kebangsaan | 67 | 27.1 |
| | Sekolah Rendah Agama | 48.2 | 75.3 |
| | Lain-lain | 61 | 24.7 |
| Kelulusan Mata Pelajaran | A | 84 | 34 |
| | B | 103 | 41.7 |

| | | | |
|---|---|---|---|
| Pendidikan Islam PT3 | C | 36 | 14.6 |
| | D | 19 | 7.7 |
| | E | 5 | 2.0 |
| Mula Belajar Solat: | Sebelum 7 Tahun | 169 | 68.4 |
| | Sewaktu Di Sekolah Rendah | 68 | 27.5 |
| | Sewaktu Di Menengah | 10 | 4.0 |
| Mula Belajar al-Quran : | Sebelum 7 Tahun | 156 | 63.2 |
| | Sewaktu Di Sekolah Rendah | 86 | 34.8 |
| | Sewaktu Di Sekolah Menengah | 5 | 2.0 |

Jumlah keseluruhan responden bagi kajian ini adalah seramai 247 orang terdiri daripada pelajar Tingkatan 4 yang berumur 16 dan 17 tahun yang bersekolah di sekolah menengah agama swasta di Selangor. Bagi kelulusan mata pelajaran Pendidikan Islam semasa PT3, majoriti 41.7% (103) responden mendapat gred B, 34% (84) responden mendapat gred A dan 2% (5) responden mendapat gred E. Oleh itu, dapat dirumuskan sebahagian besar responden yang terlibat dalam sampel kajian ini adalah terdiri daripada pelajar-pelajar yang mempunyai pencapaian yang baik dalam subjek Pendidikan Islam.

Berkenaan dengan bab solat, dapatan menunjukkan sebanyak 68.4% (169) responden mula belajar solat sebelum berumur 7 tahun. 27.5% (68) responden belajar solat semasa di sekolah rendah dan selebihnya 4.0% (10) responden belajar solat sewaktu di sekolah menengah. Seterusnya, kajian menunjukkan majoriti 63.2% (156) responden mula belajar al-Quran sebelum 7 tahun, 34.8% (86) responden mula belajar al-Quran semasa sekolah rendah dan hanya 2.0% (5) yang mula belajar sewaktu di sekolah menengah. Bagi Nik Salidah Maizah (2004) responden yang belajar al-Quran semasa berusia 7 sehingga 8 tahun adalah dikira tempoh yang agak lewat bagi seorang kanak-kanak. Dapatan ini menunjukkan majoriti pelajar mula belajar solat dan membaca al-Quran sebelum berumur 7 tahun dan mereka telah didedahkan dengan didikan Islam semenjak di awal usia kanak-kanak lagi.

**b. Taburan Kekerapan Pengetahuan Responden terhadap Pembelajaran Pendidikan Islam**

Analisis di dalam bahagian ini dijalankan ke atas dua puluh (20) item yang dibina berdasarkan silibus mata pelajaran Pendidikan Islam Tingkatan 1 hingga Tingkatan 3 serta diadaptasi daripada kajian Ismail et al. (2011) dan Azma (2006). Pengukuran pengetahuan responden dibuat berdasarkan sejauhmana kefahaman responden dalam mengetahui tentang apa yang mereka telah pelajari dalam pembelajaran Pendidkan Islam. Pengukuran yang dibuat meliputi lima aspek iaitu

bab Aqidah, Tilawah al-Quran dan Hadis, Ibadah, Sirah dan Tamadun serta Akhlak. Bagi memudahkan perbincangan, jawapan bagi skala setuju (S) merujuk kepada responden mengetahui tentang aspek yang dikaji. Manakala, jawapan bagi skala tidak setuju (TS) dan tidak pasti (TP) digabungkan yang merujuk kepada responden tidak mengetahui tentang aspek yang dikaji.

Item A01 hingga A04 dalam Jadual 2 menunjukkan taburan kekerapan bagi mengukur pengetahuan responden terhadap aspek Aqidah dalam Pendidikan Islam. Secara keseluruhannya tahap pengetahuan responden terhadap aspek Aqidah adalah tinggi pada item A02 iaitu 'Solat adalah tiang agama bagi orang Islam, ianya satu kewajipan bagi umatnya', majoriti 100% (247) responden kajian mengetahuinya. Dapatan bagi A02 menunjukkan bahawa kesemua responden kajian mempunyai pengetahuan berkaitan solat kerana berdasarkan profail demografi, responden kajian telah diberi penekanan tentang solat sebelum umur mereka 7 tahun lagi. Tambahan lagi, hampir kesemua (99.6%) ibu bapa responden kajian mengambil berat tentang solat anak-anak mereka. Bahkan, ibu bapa itu sendiri memberi contoh yang baik apabila 93% ke atas ibu bapa yang mendirikan solat.Walau bagaimana pun, masih lagi terdapat 0.4% (1) ibu bapa yang tidak mendirikan solat dan tidak mengambil berat tentang solat anak mereka.

**Jadual 2: Taburan Kekerapan Pengetahuan responden terhadap Pembelajaran Pendidikan Islam (Sirah Dan Tamadun)**

| **BIL** | **Tahap Pengetahuan** | **Kekerapan** | | |
|---|---|---|---|---|
| | **AQIDAH** | **TS** | **TP** | **S** |
| A01 | Mempercayai perkara yang bertentangan dengan al-Quran dan as-Sunnah adalah ciri-ciri akidah yang salah | 38 (15.4%) | 11 (4.5%) | 198 (80.1%) |
| A02 | Solat adalah tiang agama bagi orang Islam, ianya satu kewajipan bagi umatnya. | 0 (0%) | 0 (0%) | 247 (100%) |
| A03 | Orang yang beriman kepada Allah meyakini kewujudanNYA tanpa ragu-ragu | 0 (0%) | 4 (1.6%) | 243 98.4%) |
| A04 | Setiap orang yang beriman wajib mentaati perintah Allah | 4 (1.6%) | 6 (2.4%) | 237 (96%) |
| | **TILAWAH AL-QURAN DAN HADIS** | **TS** | **TP** | **S** |
| A05 | Mentaati dan menghormati ibu bapa dan guru adalah ciri-ciri orang mukmin | 0 (0%) | 4 (1.6%) | 243 98.4% |
| A06 | Memaafkan orang lain adalah ciri-ciri orang yang bertakwa | 6 (2.46%) | 12 (4.9%) | 229 (92.7%) |
| A07 | Melakukan apa yang dilarang dalam Islam adalah satu kesalahan | 10 (4%) | 6 (2.4%) | 231 (93.6%) |
| A08 | Sebaik-baik orang yang berdosa adalah orang segera bertaubat | 29 (11.7%) | 36 (14.6%) | 182 (73.7%) |
| | **IBADAH** | **TS** | **TP** | **S** |
| A09 | Solat sunat tahajud merupakan ibadat yang sangat-sangat dituntut dalam Islam. | 23 (9.3%) | 57 (23.1%) | 167 (67.7%) |
| A10 | Puasa adalah salah satu daripada rukun yang wajib ditunaikan bagi setiap muslim. | 0 (0%) | 1 (0.4%) | 246 (99.6%) |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| A11 | Islam mewajibkan umatnya menggantikan semula puasa yang ditinggalkan pada bulan Ramadhan. | 0 (0%) | 4 (1.6%) | 243 (98.4%) |
| A12 | Terjemahan membantu memahami maksud-maksud ayat al-Quran. | 17 (6.9%) | 27 (10.9%) | 203 (82.2%) |

Jadual 2 menunjukkan pernyataan bagi item A05 hingga A08 yang mengukur pengetahuan responden terhadap aspek Tilawah al-Quran dan Hadis dalam subjek Pendidikan Islam. Pernyataan bagi item A05 adalah merujuk kepada 'Mentaati dan menghormati ibu bapa dan guru adalah ciri-ciri orang mukmin' dan majoriti 98.4% (243) responden bersetuju (tahu) dan 1.6% (4) responden yang tidak bersetuju (tidak tahu). Seterusnya, item A09 hingga A12 mengukur pengetahuan responden terhadap aspek ibadah dalam subjek Pendidikan Islam seperti yang ditunjukkan dalam jadual 2. Secara keseluruhannya peratusan tahap pengetahuan responden kajian tentang aspek ibadah adalah tinggi pada item A10 dan majoriti 99.6% (246) responden mengetahui bahawa 'Puasa adalah salah satu daripada rukun yang wajib ditunaikan bagi setiap Muslim', nya. Walau bagaimanapun pada item A10, terdapat 0.4% (1) responden yang tidak tahu berkenaan kewajipan ibadah puasa. Hal ini tidak sepatutnya berlaku kerana responden adalah pelajar sekolah agama dan sebagai seorang Muslim, puasa adalah satu perkara asas yang kita akan tunaikan pada setiap tahun selama sebulan. Puasa merupakan tuntutan fardhu ain dan perlu diketahui walau pun tidak melalui proses pendidikan secara formal. Manakala item yang mendapat peratus yang terendah ialah item A09 ialah "Solat sunat tahajud merupakan ibadat yang sangat-sangat dituntut dalam Islam" dan hanya 67.7% responden kajian yang mempunyai pengetahuan mengenainya.

Jadual 3: Taburan Kekerapan Pengetahuan responden terhadap Pembelajaran Pendidikan Islam (Sirah Dan Tamadun)

| **BIL** | **Tahap Pengetahuan** | **Kekerapan** | | |
|---|---|---|---|---|
| | **SIRAH DAN TAMADUN** | **TS** | **TP** | **S** |
| A13 | Persaudaraan dan perpaduan merupakan elemen yang sangat penting dalam Islam. | 3 (1.2%) | 10 (4.0%) | 134 (94.8%) |
| A14 | Sesungguhnya Nabi diutuskan untuk menyempurnakan akhlak umatnya. | 3 (1.2%) | 16 (6.5%) | 228 (92.3%) |
| A15 | Wanita dan lelaki Islam diwajibkan menutup aurat | 1 (0.4%) | 2 (0.8%) | 244 (98.8%) |
| A16 | Umat Islam akan menjadi lemah bila berpecah belah dan menjadi kuat bila bersatu | 2 (0.8%) | 8 (3.2%) | 234 (94.8%) |
| | **AKHLAK** | **TS** | **TP** | **S** |
| A17 | Menghormati orang yang lebih tua adalah tuntutan Islam | 1 (o.4%) | 9 (3.6%) | 237 (96%) |
| A18 | Islam telah menggariskan panduan untuk menjaga imej diri dan maruah terutama dalam cara pemakaian,percakapan dan pergaulan. | 0 (0%) | 4 (1.6%) | 243 (98.4%) |
| A19 | Menolong seseorang tanpa mengharapkan balasan merupakan sifat terpuji bagi seseorang insan. | 6 (2.4%) | 6 (2.4%) | 235 (95.2%) |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| A20 | Pengutusan Rasulullah SAW sebagai pembimbing akhlak manusia adalah selari dengan tuntutan fotrah manusia. | 16 (6.4%) | 61 (24.6%) | 170 (69%) |

Berdasarkan jadual 3, item A013 hingga A016 mengukur pengetahuan responden terhadap aspek Sirah dan Tamadun dalam Pendidikan Islam. Secara keseluruhannya, hampir kesemua responden kajian mempunyai pengetahuan apabila peratusan yang diperoleh bagi setiap item ialah 92.3% dan ke atas. Seterusnya, item A17 hingga A20 dalam jadual 3 menunjukkan taburan kekerapan bagi mengukur pengetahuan responden terhadap aspek Akhlak dalam Pendidikan Islam. Secara keseluruhannya peratusan tahap pengetahuan responden kajian tentang Akhlak adalah tinggi pada kesemua item kecuali pada item A20. Item A28 Islam telah menggariskan panduan untuk menjaga imej diri dan maruah terutama dalam cara pemakaian, percakapan dan pergaulan', menunjukkan peratusan tertinggi 98.4% (243). Kesimpulannya, jadual 2 dan 3 menunjukkan kekerapan dan peratusan bagi tahap pengetahuan. Sebanyak 20 item soalan telah dikemukakan pada bahagian ini dan dapatan kajian menunjukkan item A02 mendapat peratus yang tertinggi iaitu 100%.

### c. Tahap Pengetahuan Responden Terhadap Pembelajaran Pendidikan Islam

Bahagian ini mengukur tahap pengetahuan responden kajian berdasarkan kefahaman mereka terhadap pembelajaran Pendidikan Islam yang telah mereka pelajari. Pengkaji menggunakan teknik *cut of point* daripada perisisan SPSS 2.0. bagi mengkategorikan dan menginterpretasikan skor min ke dalam tiga tahap seperti jadual 4 bagi mengetahui tahap pengetahuan pelajar terhadap mata pelajaran Pendidikan Islam. Min bagi tahap pengetahuan responden ialah, min=57.53 (Sp=2.55). Dapatan yang diperoleh menunjukkan sebanyak 29.1% (72) responden mempunyai tahap pengetahuan yang rendah, 25.5% (63) pengetahuan responden berada pada tahap yang sederhana dan sebanyak 45.4% (112) responden adalah pada tahap tinggi. Secara keseluruhannya, tahap pengetahuan Pendidikan Islam responden adalah berada pada tahap yang tinggi iaitu dengan peratusan responden sebanyak 45.4% (112). Ini menunjukkan bahawa majoriti responden mempunyai pengetahuan yang tinggi terhadap Pendidikan Islam. Hasil dapatan ini selari dengan dapatan kajian lepas yang dilakukan oleh (Ismail et al., 2011) yang dijalankan ke atas 3262 pelajar di pelbagai sekolah menengah di seluruh Malaysia. Dapatan kajian ini menunjukkan tahap pengetahuan Islam dari aspek Aqidah, Tilawah al-Quran dan Hadis, Ibadah, Sejarah dan Tamadun dan Akhlak adalah tinggi.

**Jadual 4:Tahap Pengetahuan**

| **Tahap** | | **n** | **%** |
|---|---|---|---|
| **>59** | **Tinggi** | **112** | **45.4** |
| 57 hingga 58 | Sederhana | 63 | 25.5 |
| <56.00 | Rendah | 72 | 29.1 |

**d. Taburan Kekerapan Penghayatan responden terhadap Pembelajaran Pendidikan Islam**

Analisis di dalam bahagian ini dijalankan ke atas dua puluh (20) item yang dibina berdasarkan silibus mata pelajaran Pendidikan Islam Tingkatan 1 hingga Tingkatan 3 serta diadaptasi dari kajian Ismail et al. (2011) dan Azma (2006). Pengukuran penghayatan responden dibuat berdasarkan sejauhmana kefahaman responden dalam menghayati tentang apa yang mereka telah pelajari dalam pembelajaran Pendidikan Islam. Pengukuran yang dibuat meliputi lima aspek iaitu, bab Aqidah, Tilawah al-Quran dan Hadis, Ibadah, Sirah dan Tamadun dan Akhlak. Bagi memudahkan perbincangan, jawapan bagi skala setuju (S) merujuk kepada responden menghayati tentang aspek yang dikaji. Manakala, jawapan bagi skala tidak setuju (TS) dan tidak (TP) merujuk kepada responden tidak menghayati tentang aspek yang dikaji.

Item B01 hingga B04 dalam Jadual 5 menunjukkan taburan kekerapan bagi mengukur penghayatan responden terhadap aspek Aqidah dalam Pendidikan Islam. Dapatan ini menunjukkan majoriti pelajar sekolah menengah agama swasta ini mempunyai tahap penghayatan Aqidah yang tinggi memandangkan majoriti semua item memperoleh peratusan yang tinggi (90% ke atas). Seterusnya, item B05 hingga B08 yang mengukur penghayatan responden terhadap aspek Tilawah al-Quran dan Hadis dalam Pendidikan Islam. Secara keseluruhannya peratus responden kajian yang mempunyai tahap penghayatan tentang Tilawah al-Quran dan Hadis adalah tinggi pada item B07 iaitu ‘Saya merasa berdosa jika melanggar perintah Allah’ dan majoriti 93.1% (230) responden kajian menghayatinya.

Jadual 5: Taburan Kekerapan Penghayatan Responden Terhadap Pembelajaran Pendidikan Islam (Aqidah)

| **BIL** | **Tahap Penghayatan** | **Kekerapan** | | |
|---|---|---|---|---|
| | **AQIDAH** | **TS** | **TP** | **S** |
| B01 | Saya tidak terlibat dengan kumpulan-kumpulan yang boleh menjejaskan akidah saya. (cth: Black Metal) | 14 (5.7%) | 8 (3.2%) | 225 (91.1%) |
| B02 | Saya sentiasa berusaha menyempurnakan solat 5 waktu dengan sempurna kerana solat mampu menghalang seseorang dari melakukan kejahatan. | 2 (0.8%) | 8 (3.2%) | 237 (96.0%) |
| B03 | Saya merasa diperhati oleh Allah setiap kali melakukan sesuatu perkara sama ada perkara baik atau buruk. | 4 (1.6%) | 18 (7.2%) | 225 (91.1%) |
| B04 | Saya benci kepada orang yang melanggar perintah Allah. | 6 (2.4%) | 7 (2.8%) | 234 (94.8%) |
| | **Tilawah al-Quran dan Hadis** | **TS** | **TP** | **S** |
| B05 | Saya tidak meninggikan suara kepada ibu bapa apabila saya marah | 22 (8.9%) | 48 (19.4%) | 177 (71.7%) |
| B06 | Saya mudah memaafkan kesalahan orang lain. | 10 (4.0%) | 65 (26.3%) | 172 (69.7%) |
| B07 | Saya merasa berdosa jika melanggar perintah Allah. | 6 (2.4%) | 11 (4.5%) | 230 (93.1%) |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| B08 | Saya merasa tenang setelah bertaubat. | 1 (0.4%) | 17 (6.9%) | 229 (92.7%) |
| | **Ibadah** | **TS** | **TP** | **S** |
| B09 | Saya sentiasa solat malam (bertahajud) sama ada di asrama atau di rumah. | 53 (21.4%) | 108 (43.7%) | 86 (34.8%) |
| B10 | Saya tidak meninggalkan puasa di bulan Ramadhan dengan sengaja. | 12 (4.8%) | 16 (6.5%) | 219 (78.7%) |
| B11 | Saya merasa bertanggungjawab mengganti puasa yang ditinggalkan pada bulan Ramadhan. | 5 (2.0%) | 8 (3.2%) | 234 (94.8%) |
| B12 | Saya membaca dan mentadabbur al-Quran sehingga menitiskan air mata . | 44 (17.8%) | 114 (46.2%) | 89 (36.0%) |

Seterusnya, item B09 hingga B12 adalah mengukur penghayatan responden terhadap aspek Ibadah dalam Pendidikan Islam. Secara keseluruhannya peratusan tahap penghayatan responden kajian tentang Ibadah adalah tinggi pada item B11 iaitu 'Saya merasa bertanggungjawab mengganti puasa yang ditinggalkan pada bulan Ramadhan' dan majoriti 94.8% (234) responden menghayatinya. Dapatan bagi item B09 dan item B12 yang memperoleh 64% ke atas menunjukkan bahawa responden kajian kurang menghayati ibadah-ibadah sunat berbanding ibadah wajib. Ini merpelihat bahawa tahap penghayatan mereka terhadap sub topik Ibadah ini kurang dihayati apabila hanya 36% ke bawah sahaja yang menghayatinya, sedangkan untuk mencapai tahap penghayatan yang tinggi dalam ibadah, ibadah-ibadah sunat sangat digalakkan melakukannya.

**Jadual 6: Taburan Kekerapan Penghayatan Responden TerhadapPembelajaran Pendidikan Islam (Sirah dan Tamadun)**

| **BIL** | **Tahap Penghayatan** | **Kekerapan** | | |
|---|---|---|---|---|
| | **Sirah dan Tamadun** | **TS** | **TP** | **S** |
| B13 | Saya sentiasa mendahulukan kawan-kawan dari diri sendiri | 22 (8.9%) | 83 (33.6%) | 142 (57.5%) |
| B14 | Saya menjadikan akhlak Nabi dan Sahabat sebagai ikutan dalam kehidupan. | 20 (8.0%) | 32 (13.0%) | 195 (79.0%) |
| B15 | Saya tidak akan membuka aurat walau pun diberi ganjaran yang lumayan. | 18 (7.3%) | 19 (7.7%) | 210 (85.0%) |
| B16 | Saya merasa bimbang apabila banyak musuh-musuh Islam tersebar luas menyebabkan umatnya berpecah belah. | 6 (2.4%) | 7 (2.8%) | 234 (94.8%) |
| | **Akhlak** | **TS** | **TP** | **S** |
| B17 | Saya menghormati orang yang lebih tua dari saya sama ada saya kenal atau tidak. | 13 (5.2%) | 16 (6.5%) | 218 (88.3%) |
| B18 | Saya sentiasa menjaga tingkahlaku dan cara pemakaian saya walau di mana pun saya berada. | 9 (3.6%) | 26 (10.5%) | 212 (85.9%) |
| B19 | Saya suka membantu orang lain tanpa mengharapkan balasan. | 4 (1.6%) | 41 (16.6%) | 202 (81.8%) |
| B20 | Saya sangat sedih melihat akhlak orang Islam sekarang yang tidak mencerminkan seorang penganut agama Islam. | 7 (2.8%) | 16 (6.5%) | 224 (90.7%) |

Penghayatan responden terhadap aspek Sirah dan Tamadun serta Akhlak dalam Pendidikan Islam ditunjukkan pada jadual 6. Item B13 'Saya sentiasa mendahulukan kawan-kawan dari diri sendiri'mempunyai tahap peratusan yang rendah (57.5%) berbanding item-item lain. Seterusnya, item B17 hingga B20 menunjukkan taburan kekerapan bagi mengukur penghayatan responden terhadap aspek Akhlak dalam Pendidikan Islam. Dapatan sub topik Akhlak ini menunjukkan bahawa responden kajian mempunyai tahap penghayatan tinggi terhadap sub topik ini apabila kesemua item memperoleh 80% ke atas. Ini membuktikan para responden sentiasa berusaha melakukan perkara yang baik apabila berinteraksi dengan rakan dan ahli masyarakat.

Kesimpulannya, jadual 5 dan 6 di atas menunjukkan kekerapan dan peratusan bagi tahap penghayatan. Sebanyak 20 item soalan yang telah dikemukakan pada bahagian ini. Hasil dapatan menunjukkan bahawa item yang mendapat peratusan yang tertinggi ialah item B02 "Saya sentiasa berusaha menyempurnakan solat 5 waktu dengan sempurna kerana solat mampu menghalang seseorang dari melakukan kejahatan" sebanyak 96% responden yang menghayatinya. Diikuti dengan item B04 "Saya benci kepada orang yang melanggar perintah Allah" dan B11 "Saya merasa bertanggungjawab mengganti puasa yang ditinggalkan pada bulan Ramadhan" Manakala item yang mendapat peratus terendah ialah item B09 "Saya sentiasa solat malam (bertahajud) sama ada di asrama atau di rumah" hanya 34.8% yang menghayatinya.

**e. Tahap Penghayatan responden Terhadap Pembelajaran Pendidikan Islam**

Bahagian ini mengukur tahap penghayatan pelajar berdasarkan kefahaman dan pengadaptasian mereka terhadap pembelajaran Pendidikan Islam dalam kehidupan seharian. Pengkaji menggunakan teknik *cut of point* daripada perisisan SPSS 2.0. bagi mengkategorikan dan menginterpretasikan skor min ke dalam tiga tahap seperti jadual 7 bagi mengetahui tahap penghayatan pelajar terhadap mata pelajaran Pendidikan Islam. Min bagi penghayatan responden ialah, min=55.04 (Sp=3.62). Dapatan yang diperoleh menunjukkan sebanyak 28.3% (70) responden mempunyai tahap penghayatan yang rendah, 32% (79) penghayatan responden berada pada tahap yang sederhana dan sebanyak 39.7% (98) responden adalah pada tahap tinggi. Secara keseluruhannya, tahap penghayatan Pendidikan Islam responden adalah berada pada tahap yang tinggi iaitu dengan peratusan responden sebanyak 39.7% (98). Maka, tahap penghayatan responden terhadap pembelajaran Pendidikan Islam berada di tahap yang tinggi. Dapatan ini selari dengan dapatan kajian yang dilakukan oleh Ismail et al. (2001) yang menunjukkan dapatan mereka terhadap penghayatan pendidikan Islam ini tinggi dalam kalangan pelajar-pelajar Islam di Malaysia. Selain itu, kajian seperti ini juga telah dilakukan oleh Mohd Hairudin (2009) di Johor dan hasil dapatan kajiannya menunjukkan tahap penghayatan pelajar berada pada tahap sederhana tinggi.

Jadual 7: Tahap Penghayatan responden terhadap Pembelajaran Pendidikan Islam

| **Tahap Penghayatan** | | **n** | **%** |
|---|---|---|---|
| **>59** | **Tinggi** | **98** | **39.7** |
| 54 hingga 58 | Sederhana | 79 | 32 |
| <53.00 | Rendah | 70 | 28.3 |

**f. Hubungan Antara Tahap Pengetahuan Dengan Penghayatan Responden Terhadap Pembelajaran Pendidikan Islam.**

Bahagian ini membincangkan hubungan antara tahap pengetahuan dan tahap penghayatan responden terhadap mata pelajaran Pendidikan Islam. Analisis inferensi yang digunakan ialah Korelasi *Pearson* untuk melihat perkaitan antara dua pemboleh ubah.

Jadual 8: Perkaitan pengetahuan dan penghayatan responden Terhadap Pembelajaran Pendidikan Islam.

| | **Penghayatan pembelajaran Pendidikan Islam** | |
|---|---|---|
| **Angkubah Bebas** | **Korelasi** | **Sig. (2-tailed)** |
| Tahap Pengetahuan | 0.263 | .000*** |

Tahap signifikan:***p<0.05

Jadual 8 menunjukkan hasil analisis perkaitan antara pengetahuan dan penghayatan pembelajaran Pendidikan Islam dalam kalangan responden. Dapatan kajian mendapati nilai p ialah p=0.00*** (p<0.05) dan nilai r menunjukkan r=0.263. Ini menunjukkan aspek pengetahuan mempunyai perkaitan dengan aspek penghayatan responden terhadap pembelajaran Pendidikan Islam. Ini bermaksud tahap pengetahuan responden mempengaruhi tahap penghayatan responden terhadap pembelajaran Pendidikan Islam. Ini menjelaskan bahawa, sekiranya pengetahuan pelajar bagi mata pelajaran Pendidikan Islam tinggi, maka, tahap penghayatan mereka seharusnya berada pada tahap yang tinggi. Justeru itu, di sinilah boleh dikaitkan dengan konsep ilmu dan amal yang seharusnya diaplikasikan dalam kehidupan harian dan setiap apa yang dipelajari haruslah dihayati. Dapatan kajian ini selari dengan dapatan kajian yang dijalankan oleh Ismail et al. (2011) yang juga menyatakan bahawa jika tahap pengetahuan responden berada pada tahap baik ia sepatutnya dapat meningkatkan tahap penghayatan pelajar yang baik.

**Kesimpulan**

Secara kesimpulannya, dapatan kajian menunjukkan tahap pengetahuan dan penghayatan responden terhadap pembelajaran Pendidikan Islam berada pada tahap yang tinggi. Manakala, kajian menunjukkan wujud hubungan dan perkaitan yang signifikan antara pengetahuan dan penghayatan responden. Dapatan kajian dapat merumuskan bahawa responden sekolah menengah agama swasta menghayati apa yang telah dipelajari dari mata pelajaran Pendidikan Islam,

seterusnya mengaplikasikannya dalam kehidupan. Walau bagaimana pun, para responden masih lemah dalam ibadah-ibadah sunat dan hanya 67.7% yang mengetahui dan 34.8% yang menghayatinya. Pendidikan Islam merupakan salah satu mata pelajaran yang wajib dipelajari oleh seorang pelajar muslim. Silibus bagi mata pelajaran ini meliputi keseluruhan aspek yang diperlukan oleh seorang muslim, iaitu Aqidah, Tilawah al-Quran dan Hadis, Ibadah, Sejarah dan Akhlak. Secara konsepnya, kesemua aspek ini mampu mendidik jasmani, emosi, rohani dan intelektual serta melahirkan seseorang yang berilmu kemahiran, selaras dengan Falsafah Pendidikan Negara dan Falsafah Pendidikan Islam di negara kita.

Namun begitu, realiti yang terjadi pada hari ini bertentangan dengan matlamat Falsafah Pendidikan Negara dan Falsafah Pendidikan Islam yang tidak menekankan tentang keseimbangan ilmu dunia dan ilmu akhirat serta cemerlang akademik dan sakhsiah dalam kalangan pelajar. Ini kerana terdapat sorotan kajian lepas yang menunjukkan terdapat segelintir pelajar yang masih terlibat dengan kegiatan yang kurang bermoral. Walhal mereka mengikuti pembelajaran Pendidikan Islam setelah sekian lama di peringkat sekolah rendah dan menengah. Hal ini menunjukkan bahawa ilmu pengetahuan semata-mata kurang berkesan dalam menangani masalah-masalah ini. Apa yang berlaku kepada para pelajar kita pada hari ini bukan disebabkan kekurangan ilmu pengetahuan, tetapi adalah kerana kurangnya penghayatan Islam dalam kehidupan seharian mereka.

## Penghargaan

Penulis merakamkan penghargaan kepada pihak sekolah, guru-guru dan para pelajar sekolah menengah agama swasta di negeri Selangor yang terlibat dalam kajian ini.

## Rujukan

Ab. Halim Tamuri dan Zaradi Sudin. (2006). Peranan Guru Pendidikan Islam dari Literasi Komputer Ke Kompetensi Teknologi. *Prosiding Pendidikan Islam dan Bahasa Arab Pemangkin Peradaban Ummah 2006*. Bangi, Universiti Kebangsaan Malaysia.

Azma Mahmood. (2006). *Pengukuran Tahap Pneghayatan Pendidikan Islam Pelajar-pelajar Sekolah Menengah di Malaysia.* Tesis Dr. Fal, Universiti Kebangsaan Malaysia.

Hasbullah Haji Abdul Rahman dan Yusni Abdul Rahman. (2003). Kesediaan Guru-guru Agama Menggunakan Komputer dalam Menjalankan Tugas Pentadbiran Dan Pengajaran. Dlm. *Perkaedahan Pengajaran Pendidikan Islam: Antara Tradisi dan Inovasi*. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.

Ismail Ibrahim, Mohd Yusof Othman, Jawiah Dakir, Lilia Halim, Zakaria Stapa, Ibrahim Abu Bakar, Halim Tamuri, Ahmad Munawar Ismail, Abrar Idris, Shamsul Shah Tarjo, Shamsul Azhar Yahya, Siti Maheran Ismail@Ibrahim dan Noor Atiqah Abd Rahman. (2011).

*Keberkesanan Pendidikan Islam Dalam Pendidikan Kebangsaan.* Laporan Penyelidikan. Bangi, Universiti Kebangsaan Malaysia.

Mohamad Faisal Hj. Ahmad. (2005). *Pengajaran Pengajian Islam Dalam Pembentukan Akhlak Dan Sikap Pelajar IPTS: Kajian Di Kolej Yayasan Melaka*. Tesis Tesis Dr. Fal, Universiti Kebangsaan Malaysia.

Mohd Hairudin bin Amin. 2009. *Pendidikan Islam di Johor: Perkembangan Sekolah Menengah Agama Rakyat (SMAR) dan Penghayatan Akhlak Dalam Kalangan Pelajar*. Tesis Dr. Fal, Universiti Kebangsaan Malaysia.

Mohd Nazri Ibrahim, Mohd Zulkifli Husain, Noraina Norani, Mohd Arif Ismail, Hashim Abdullah, Kamariah Kamarudin dan Rohana Omar. (1998). *Perspektif Islam di Malaysia*. Kuala Lumpur: Jabatan Pengajian Media UM dan Hizbi Sdn Bhd.

S. Salahudin Suyurno, Wan Ab. Aziz Wan Yaakob dan Zawawi Temyati. (2006). Keberkesanan pengajaran Pendidikan Islam: Satu Kajian Kes di Kolej Bersekutu UiTM Lembah Klang. *Prosiding Pendidikan Islam dan Bahasa Arab Pemangkin Peradaban Ummah*, Bangi, Universiti Kebangsaan Malaysia.

Wan Mohd Zahid bin Mohd Noordin. (2003). Peranan Pendidikan Islam dalam Falsafah Pendidikan Negara. Dlm. Suzalie Mohamad (pnyt.). *Memahami Isu-isu Pendidikan Islam di Malaysia.* H17-21. Kuala Lumpur: Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM).

# Isu-isu Sosio-Agama dalam Khutbah Ahmad Sonhadji Mohamad Tahun 70-an Hingga 80-an

Mohamed Qusairy Bin Thaha* & Wan Nasyrudin Bin Wan Abdullah
*Pengarang perhubungan: qusairy@mks.org.sg
*Institut Islam Hadhari, Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi, Selangor, MALAYSIA*

**Abstrak**

Kajian ini ingin membuktikan bahawa terdapat usaha memberikan tafsiran al-Quran sesuai dengan konteks sosio-agama di Singapura oleh Ustaz Ahmad Sonhadji Mohamad. Selain karya agung beliau bertajuk Tafsir 'Abr al-Athir serta karya-karya monumental beliau yang lain, terdapat sekurang-kurangnya 100 koleksi Khutbah manuskrip Jawi tulisan tangan yang dihasilkan pada tahun 70-an hingga 80-an dan disampaikan di Singapura. Kesemua manuskrip ini masih utuh dalam simpanan Arkib Perbadanan Perpustakaan Singapura (NLB) dan dalam simpanan ahli keluarga Ust Ahmad Sonhadji. Kajian ini menganalisa isu-isu sosio-agama yang terdapat dalam manuskrip khutbah tersebut. Bermula dengan proses transliterasi daripada Bahasa Jawi ke Bahasa Melayu, khutbah ini memudian diklasifikasikan mengikut kesesuaian tema. Analisa lanjut dilakukan pada naskhah-naskhah khutbah yang membincangkan isu-isu sosio-agama. Kaedah kajian yang digunakan berbentuk analisa kandungan teks. Dapatan awal yang dilakukan ke atas manuskrip ini mendapati bahawa Ust Ahmad Sonhadji telah mengangkat isu-isu sosio-agama dalam penulisan khutbah yang disampaikan kepada khalayak. Isu-isu seperti pendidikan masyarakat Melayu, situasi kegawatan ekonomi, isu nilai etika dan moral masyarakat, isu kemasyarakatan dan kemanusiaan, serta isu wanita dan kekeluargaan turut diberi perhatian. Kertas ini hanya akan membincangkan isu-isu kemasyarakatan dan kemanusiaan sahaja. Gagasan idea yang disampaikan melalui karya khutbah beliau didapati telah dapat membantu masyarakat Singapura melalui cabaran kehidupan dengan bijak, tabah dan berdaya tahan. Panduan yang diberikan oleh Ust Ahmad Sonhadji dalam khutbah-khutbah beliau didapati masih relevan untuk dijadikan sebagai panduan dan rujukan masyarakat semasa dalam menanggapi isu-isu sosio-agama. Implikasi yang diharapkan daripada kajian ini adalah agar manuskrip khutbah yang berharga ini dicetak semula dalam bentuk karya agung yang menjadi bahan rujukan khatib, pengkaji sosial dan masyarakat umum bagi meningkatkan mutu kehidupan sosio-agama masyarakat Singapura masa kini. Ia juga membuktikan bahawa Ust Ahmad Sonhadji boleh diangkat sebagai seorang inteligensia yang bukan sahaja terkenal sebagai seorang Mufasssir al-Quran di kawasan Nusantara, bahkan merupakan seorang pejuang dan reformis sosial yang mencadangkan jalan keluar bagi permasalahan yang dihadapi masyarakat Singapura.

Kata kunci: Sosio-agama; Khutbah.

© 2018 Diterbitkan oleh HADHARI-UKM

## Pengenalan

Sosio-agama merupakan antara aspek penting dalam menjamin kesejahteraan masyarakat sejagat. Kesejahteraan sosial dan kedamaian masyarakat sejagat merupakan antara objektif utama yang diberikan perhatian di dalam al-Quran dan ia merupakan tugas utama para Nabi dan Rasul untuk mewujudkannya. Ia merupakan mesej utama yang dibawa oleh mereka setelah menyampaikan

risalah Tauhid mengajak manusia menyembah Allah s.w.t. Memperbaiki status sosial dan menangani permasalahan yang berlaku dalam masyarakat merupakan antara misi utama pengutusan mereka.

Dalam dunia Melayu, para mufassir dan ulama melayu tidak ketinggalan dalam perkara ini. Mereka banyak membincangkan isu-isu sosial yang berkaitan dengan pendidikan, ekonomi, agama dan budaya masyarakat dalam karya-karya mereka. Ustaz Ahmad Sonhadji Mohamad merupakan seorang Mufassir dan juga intellegensia di Singapura yang banyak membincangkan isu-isu sosio-agama dalam karya-karya beliau. Namun, kalangan pembaca hampir terlepas pandang terhadap aspek ini padahal tulisan beliau juga banyak memfokuskan kepada isu-isu yang berlaku dalam kalangan masyarakat Singapura selama beberapa dekad. Selain karya kitab Tafsir ‘Abr al-Athir dan buku-buku beliau yang lain, terdapat karya yang beliau hasilkan dan masih dalam bentuk manuskrip dalam simpanan arkib Perpustakaan Singapura. Ia merupakan koleksi Khutbah yang ditulis dan disampaikan pada tahun-tahun 70-an dan 80-an di Singapura.

Kajian awal yang dijalankan pada manuskrip khutbah Ustaz Ahmad Sonhadji mendapati bahawa terdapat kesamaan di antara khutbah dengan karya Tafsir ‘Abr al-Athir. Berdasarkan tarikh yang terdapat pada setiap manuskrip, kajian ini dapat mengenalpasti yang manakah dihasilkan terlebih dahulu. Sebahagian daripada khutbah adalah salinan sama yang terdapat di dalam Tafsir dan sebahagiannya ditambah daripada bahan tafsir yang telah sedia ada bagi menyesuaikan dengan topik yang dipilih bagi minggu tertentu. Walaupun demikian, terdapat isu-isu dan penulisan baharu yang belum disentuh dalam Tafsir dan hanya disentuh di dalam khutbah dan begitu pula sebaliknya.

Bagi memulakan bahagian ini pengkaji berusaha memberikan tema-tema utama dan mengatur dalam bentuk jadual bagi memudahkan penjelasan lanjut agar mudah difahami. Pembagian tajuk utama yang diberikan oleh Ust Ahmad Sonhadji dan beberapa ahli sarjana dalam bidang ilmu Tafsir dan Sains Sosial dijadikan sebagai panduan.

Kitab Tafsir Ustaz Ahmad Sonhadji adalah sumber inspirasi bagi sesiapa yang ingin memahami isi kandungan al-Quran. Ini kerana penulisan teks beliau yang pertama dihasilkan mengandungi sebanyak 4339 halaman dengan penerangan topik-topik penting berkaitan Tafsir al-Quran. Dalam bahagian pengenalan kitab Tafsir ‘Abr al-Athir, Ustaz Ahmad Sonhadji telah membahagikan perbincangan dalam al-Quran kepada beberapa tajuk utama. Menurut beliau, al-Quran mengandungi semua perkara yang meliputi semua kehendak dan hajat manusia yang dapat diringkaskan kepada empat perkara yang besar iaitu hukum-hukum ibadah, pimpinan (pentadbiran), ilmu pengetahuan, cerita-cerita dan lain-lain yang terkandung semuanya di dalam 114 surah (Ahmad Sonhadji, 1984 : 2 ).

Manakala menurut Ust Masbur Ahmad, pembahagian utama bagi kesemua ayat-ayat al-Quran boleh dikategorikan kepada dua tema utama iaitu Aqidah (Keimanan) dan Akhlak (Etika moral) (Masbur Ahmad, 2012). Bagi menggabungjalin di antara dua pendapat yang nampaknya seperti berlainan berkaitan pembahagian ayat-ayat al-Quran, pengkaji berpendapat bahawa panduan yang telah diberikan oleh Ustaz Ahmad Sonhadji berkaitan pembahagian topik utama ini sesuai bagi pembaca yang ingin mengkaji daripada peringkat awal. Manakala panduan yang diberikan Ust Masbur Ahmad pula membantu dalam menetapkan dua hasil capaian (outcome) utama yang perlu dicapai di akhir setiap kajian yang dijalankan pada kesemua pembahagian dan aspek yang ada dalam Al-Quran.

Oleh itu, kajian ini bertujuan untuk mengkaji aplikasi konteks sosio-agama yang terdapat dalam manuskrip Khutbah karya Ustaz Ahmad Sonhadji dan mengkaji pendekatan yang digunakan dalam mentafsirkan ayat-ayat berkaitan persoalan sosio-agama yang ada kaitannya dengan masyarakat Singapura.

## Kajian Literatur

Kajian ini memilih untuk mengkaji tentang isu-isu konteks sosio-agama dalam karya Khutbah Ustaz Ahmad Sonhadji yang dihasilkan pada tahun-tahun 70-an dan 80-an di Singapura. Pengkaji telah merujuk kepada tulisan-tulisan dan kajian-kajian yang pernah dijalankan dan mempunyai kaitan secara langsung dengan tajuk kajian yang sedang dijalankan ini.

Tafsir A'br al-Athir merupakan karya prolifik Ustaz Ahmad Sonhadji dalam usaha beliau mendidik masyarakat Singapura agar memahami isi kandungan al-Quran. Terdapat banyak perbahasan yang menyentuh berkaitan konteks sosio-agama diberikan perhatian dan didokumentasikan dalam karya tafsir yang beliau hasilkan sepanjang berkarya selama lebih 25 tahun. Antara isu-isu sosial yang mendapat perhatian beliau adalah antaranya termasuk isu pendidikan, isu pemikiran, amalan keagamaan, masalah sosial dan perkembangan politik pada masa tersebut. Usaha penulisan Tafsir yang dihasilkan selama 25 tahun ini wajar diberi perhatian semula oleh pihak-pihak yang berkepentingan agar pemahaman al-Quran berdasarkan konteks semasa dapat dihidupkan semula dalam masyarakat Singapura. Tafsir A'br al-Athir merupakan rujukan yang masih relevan dan boleh dijadikan sebagai rujukan utama dalam memahami ayat-ayat al-Quran dalam konteks masa kini agar pada masa yang sama dapat mengelakkan daripada terjadinya salah Tafsir pada ayat-ayat al-Quran.

Zulkifli Mohd Yusoff (2002) mendapati bahawa metod pentafsiran yang digunakan oleh Ahmad Sonhadji adalah pelbagai dan beliau berjaya menghasilkan metodologinya yang tersendiri hasil daripada penguasaan pelbagai bidang ilmu. Antara dapatan penting dalam kajian beliau adalah Ahmad Sonhadji telah memberi pecahan baharu berdasarkan tajuk dalam membincangkan sesuatu ayat al-Quran dan antara tajuknya adalah metodologi mentafsir ayat berdasarkan kepada

faktor sosial. Pengkaji mendapati terdapat sebanyak lapan tajuk perbahasan berkaitan sosio-agama dalam Tafsir Ustaz Ahmad Sonhadji yang beliau sentuh dalam penulisannya. Menurut beliau lagi, antara karya Ustaz Ahmad Sonhadji yang berharga yang belum dikaji dan diterbitkan untuk bacaan umum adalah koleksi Khutbah yang masih dalam bentuk manuskrip.

Wan Nasyrudin Bin Wan Abdullah (2005) mendapati bahawa Abd Rauf al-Singkeli dalam karyanya Tarjuman Al- Mustafid penuh dengan sikap toleransi yang tinggi terutama dalam berhadapan dengan polimik dan pelbagai golongan lapisan masyarakat Aceh pada masa itu. Ia mengambil pendekatan tidak taksub kepada sesuatu pegangan atau kecenderungan beliau sendiri. Penulis juga memperkenalkan semula tokoh ini dengan gambaran yang lebih tepat. Ia sesuai dijadikan sebagai model bagi mengkaji tokoh ilmu Tafsir dan sebagai panduan bagi kajian seumpama ini.

Syed Khairudin al-Junied (2018) dalam mengkaji "*Hamka and Islam, Cosmopolitan Reform in the Malay World"* berusaha membuktikan bahawa Hamka adalah seorang reformis sosial dalam masyarakat Indonesia yang cuba untuk membawa masyarakat kepada pemahaman Islam yang lebih progfresif dalam dunia kosmopolitan. Pengkaji mendapati bahawa terdapat persamaan yang banyak di antara Hamka dan Ustaz Ahmad Sonhadji. Antaranya adalah dari sudut pembahagian tema perbahasan dan kecenderungan mereka untuk memahami dan mentafsirkan al-Quran mengikut keperluan konteks zamannnya tanpa melupakan sumbangan penulisan ulama silam. Isu-isu yang dibahaskan dalam karya mereka juga menggambarkan bahawa mereka bukan sekadar ulama konservatif tetapi sebagai aktivis sosial yang banyak membincangkan permasalahan masyarakat dalam karya-karya mereka.

Terdapat sebuat kajian di Universiti Oxford (2018) yang meneliti kandungan khutbah yang dikeluarkan oleh Majlis Ugama Islam Singapura (MUIS) pada tahun 2015-2017. Ia mendapati mesej utama yang terdapat dalam khutbah pihak MUIS adalah ajakan untuk meningkatkan kesedaran keagamaan, meningkatkan nilai-nilai luhur dalam kalangan masyarakat Islam dan disamping mempromosikan gagasan Identiti Muslim Singapura yang menentang ideologi keganasan. Antara dapatan penting yang diperolehinya melalui Identiti Muslim Singapura adalah kepentingan memahami agama dalam konteks Singapuran untuk menjadi masyarakat Muslim yang cemerlangan dan terdapat peningkatan amalan keagamaan dalam kalangan masyarakat Singapura.

Islah Gusmian (2015) dalam kajiannya bertajuk Tafsir al-Quran Bahasa Jawa: Peneguhan Identitas, Ideologi dan Politik dan Imam Muhsin (2008) dalam Tafsir al-Quran dan Budaya Lokal: Studi Nilai-Nilai Budaya Jawa dalam Tafsir Al-Huda Karya Bakti Syahid telah membincangkan aspek konteks sosio-agama, budaya dan politik dalam Tafsir bahasa Jawa di Indonesia pada era abad ke-19 dan ke-20. Menurut beliau, antara faktor penyebab penulisan Tafsir dalam bahasa Jawa adalah keperluan untuk menyampaikan pelajaran agama kepada masyarakat berbahasa Jawa,

menyampaikan semangat pemurnian Islam, peneguhan Islam secara tradisional, kepentingan menyebarkan dakwah dan perjuangan politik menentang kolonial Belanda. Peranan yang dimainkan oleh para pentafsir Jawa dalam membantu masyarakat memahami al-Quran dalam konteks sosio-agama dan budaya masyarakat Jawa diberi perhatian.

Hussin Mutalib (2015) mendapati bahawa masyarakat Melayu Islam masih ketinggalan dalam sosioekonomi Singapura dari segi pendidikan, pekerjaan dan pendapatan gaji yang rendah. Selain itu, masalah sosiol-kesihatan seperti penagihan dadah, kenakalan remaja, kadar penceraian yang tinggi dan gejala kesihatan turut diberikan perhatian dengan membawakan statistik kebangsaan berkaitan perkara tersebut serta memberikan beberapa cadangan penyelesaian secara tidak terperinci. Antara cadangan beliau adalah dengan menggunakan pendekatan melalui paradigma Islam. Beliau mengkritik peranan pemimpin masyarakat dan negara yang sepatutnya dimainkan peranan yang lebih besar dalam membangun masyarakat melayu agar tidak terus ketinggalan berbanding bangsa-bangsa yang lain. Selain itu dalam sebuah karya bibliografi beliau ada memuatkan nama-nama penting dalam perbincangan isu-isu sosiol yang merangkumi pelbagai *Genre* sosial seperti ekonomi, budaya, agama, pendidikan dan kerjaya dalam sejarah masyarakat Melayu Islam Singapura selama lebih dua abad.

Berdasarkan kepada penelitian perpustakaan dan kajian lapangan yang dijalankan, pengkaji mendapati bahawa isu-isu sosio-agama dalam karya Ustaz Ahmad Sonhadji sebagai tokoh pemikir tempatan perlu diberikan perhatian kerana belum ada kajian seumpamanya dilakukan di Singapura.

## Metodologi

Kajian ini berbentuk kualitatif yang memberikan perhatian pada kajian teks. Pendekatan analisis kandungan digunakan bagi mengkaji karya Khutbah Ustaz Ahmad Sonhadji yang merupakan bahan kajian utama. Bagi menganalisa data, bahan-bahan penulisan beliau yang lain dan karya-karya yang dihasilkan oleh para pemikir masyarakat pada zaman tersebut yang berkaitan dijadikan sebagai pengukur bagi menentukan validiti isu-isu sosio-agama yang dibincangkan.

## Kaedah Pengumpulan Data

a. Kajian Analisa Teks

Kajian analisa teks dilakukan pada bahan-bahan yang berkaitan dengan tajuk, samada dalam bentuk elektronik atau bahan tertulis; terutama tulisan yang dihasilkan oleh pakar yang berkaitan dan institusi yang terlibat. Bahan rujukan yang berkaitan dengan kajian ini dipilih berdasarkan skop kajian dan kandungannya yang berkaitan dengan topik yang dibincangkan. Elemen sejarah juga dikaji bagi mendapatkan maklumat tentang peristiwa dan isu yang berlaku pada masa lalu dan masa kini. Teks utama yang dirujuk bagi mendapatkan data ialah:

i. Koleksi Manuskrip Khutbah oleh Ust Ahmad Sonhadji Mohamad (70-an-80-an)
ii. *'Abr al-Athir Tafsir al-Qur'an di Radio* oleh Ahmad Sohadji Mohamad (2011)
iii. *A Study of Tafsir 'Abr al-Athir and Sonhadji's Methodology in Tafsir al-Qur'an* oleh Zulkifli Haji Mohd Yusoff (2002)

Bahan-bahan penulisan yang diperolehi adalah dalam bentuk kajian peringkat Doktor Falsafah, kajian peringkat sarjana, jurnal, kertas kerja, buku-buku, surat khabar dan majalah. Maklumat sejarah seperti karya penulisan, kisah hidup ulama, tahap pendidikan dan sumbang mereka diberikan perhatian khusus. Bahan terbitan yang dapat dikumpulkan menunjukkan bahawa adanya aktiviti ilmiah berkaitan dengan isu-isu sosio-agama di Singapura.

b. Temubual

Kaedah Temubual Semi berstruktur digunakan bagi mengadakan temubual dengan beberapa tokoh, individu penting dan ahli keluarga Ustaz Ahmad Sonhadji bagi mendapatkan maklumat yang diperlukan bagi kajian ini.

**Metode Analisa Data**

Data-data yang telah diperolehi kemudian dianalisa dengan menggunakan metode-metode berikut bagi menghasilkan dapatan kajian.

a. Metode Induktif

Data yang diperoleh daripada analisa teks dan temuramah disusun mengikut kategori yang telah ditetapkan. Kategori-kategori yang ditetapkan ini diasaskan berdasarkan kepada objektif, tajuk dan sub-tajuk dalam kajian. Data-data ini kemudian disaring terlebih dahulu berdasarkan kepada keutamaan dan sama ada ia releven dengan objektif kajian yang dijalankan atau tidak. Data-data ini kemudian disajikan dalam bentuk nama tajuk, nama sub-tajuk dan isi kandungan kajian yang disusun bagi menjawab segala permasalahan dan persoalan yang ditimbulkan.

b. Metode Komparatif

Metode Perbandingan digunakan untuk menganalisa data-data yang telah diperolehi lebih awal. Kaedah ini digunakan untuk melakukan perbandingan dapatan kajian berkaitan isu-isu, perbahasan ilmiah dan kaitan sejarah dalam isu-isu yang dibincangkan. Ia dilakukan dengan melihat kepada kelebihan atau kekurangan sesuatu dapatan dan melakukan perbandingan tahap pencapaian serta melihat kepada pandangan manakah yang lebih tepat dan boleh dijadikan rujukan . Data yang telah dihasilkan dan disusun kemudian dijadikan sebagai sebahagian daripada hasil kajian dan diulas dalam kesimpulan pada setiap subjek.

**Pembahagian Tema Utama**

Berdasarkan kepada analisa pada manuskrip khutbah dan tafsir Ust Ahmad Sonhadji, pengkaji telah membahagikan kepada beberapa tema utama yang berkaitan dengan sosio-agama kepada enam bahagian. Iaitu; Etika dan Integriti, Ilmu dan Pendidikan, Ekonomi dan Kerjaya, Masyarakat dan Kemanusiaan, Wanita dan Kekeluargaan dan Ibadah dan Hubungan dengan Tuhan. Kertas ini hanya membincangkan tema Masyarakat dan Kemanusiaan sahaja.

Jadual 2.1 Pembahagian khutbah berdasarkan tema Masyarakat dan Kemanusiaan

| Tajuk | Kod | Catatan |
|---|---|---|
| Manusia Itu Asalnya Satu Umat | 034 | - 21 Sep 1971<br>- Al-Baqarah : 213<br>- Yang dimaksudkan dengan umat yang satu ialah agama yang satu dan setengah pendapat mengatakan Nabi Adam dan keturunannya.<br>- Kitab yang diberikan kepada para Nabi bertujuan untuk menyelesaikan perselisihan antara manusia mengikut undang-undang Allah SWT. Sebahagian perselisihan itu timbul kerana sifat dengki dan tamak akan harta yang timbul diantara orang yang telah menerima kitab lebih awal. |
| Manusia Terhias Menyukai Syahwat | 035 | - 3 Feb 1972<br>- Al-Imran :14<br>- Penjelasan berkaitan enam perkara yang menjadi sumber keinginan manusia iaitu wanita, anak, harta kekayaan, kenderaan, ternakan dan sawah ladang. |
| Pangkat Seseorang Mengikut Kadar Yang Dikerjakan | 036 | - 7 Apr 1972<br>- Al-An'am : 132-133, Fatir : 15<br>- Peraturan Tuhan tidak akan berubah, setiap hamba akan diberikan pangkat yang bertingkat-tingkat diakhirat mengikut apa yang telah dikerjakan di dunia.<br>- Semakin taat semakin banyak pahala digandakan dan semakin dekat dengan Allah SWT.<br>- Semakin banyak berbuat maksiat, semakin dahsyat siksaan yang akan diterima dan Tuhan tidak sekali-kali lalai.<br>- Ia tidak bermaksud bahawa Tuhan akan kekurangan sekiranya makluk melakukan maksiat kepadaNya, bahkan Allah tetap kaya selama-lamanya. Makhluk lah yang sangat memerlukan kepada Tuhan. Orang yang kaya juga sangat meemrlukan manusia yang lain untuk hidup bahagia. |

| | | |
|---|---|---|
| | | - Allah mempunyai rahmat yang sangat banyak dan diantaranya melambatkan siksa kepada hambanya yang durhaka supaya mereka inguin bertaubat dan manjadi orang yang baik.<br>- Kerana jika Tuhan mahu, ia boleh menggantikan kaum yang durhaka dtadi dengan kaum yang beriman seperti yang terjadi kepada kaum-kaum yang terdahulu.<br>- Terjadi juga dalam kalangan orang Musyrik yang mati dalam pertempuran dan diganti dengan kaum Muhajirin dan Ansar pada zaman Nabi Muhammad SAW.<br>- Pengajarannya adalah orang yang mengabaikan peraturan Allah dan mendatangkan kezaliman kepada orang lain atau diri sendiri pasti akan dilenyapkan oleh Allah SWT dan diganti dengan pengganti yang lebih layak menerima rahmat Allah SWT dan peraturan ini tidak berubah. |
| Janganlah Menjadi Orang Yang Memecah-belahkan Agamanya | 037 | - 17 Nov 1972<br>- Al-An‘am : 159<br>- Dibawakan permisalan aliran yang sesat masih berlaku hingga kini dalam kalangan umat Islam yang kecil penyebab tidak dapat bersatu-padu, berpecah-belah dan menjadi lemah. |
| Hidup Berjiran | 038 | - 5 Jan 1973<br>- Al-Hujurat : 11<br>- Sifat semula jadi manusia dan merupakan suatu keperluan untuk hidup berukun tetangga dan bergaul dengan baik.<br>- Menjadi tanggung jawab untuk menjaga kepentingan bersama sebagai sebuah masyarakat agar tidak ditimpa kesusahan disebabkan oleh perbuatan sebahagian yang lain.<br>- Islam mengajar untuk memuliakan jiran dan tidak memandang rendah kepada mereka walau apa jua status sosial, bangsa dan agama mereka. |
| Bersatu Padu Jangan Bercerai-Berai | 039 | - 16 Mar 1973<br>- Al-Imran : 103 |

| | | |
|---|---|---|
| | | - Bersatu-pada dan berkasih sayang dalam perkara kebaikan dan jangan berpecah-belah yang membawa kepada kebinasaan. |
| Penghormatan Yang Diberikan Kepada Manusia | 040 | - 5 Jun 1975<br>- Al-Tin : 4, al-Infitar : 6-8, al-Balad : 8-10, al-Alaq : 1-5, al-Rahman : 1-4, al-Ahzab : 72, al-Mursalat : 25-26 & Abasa : 17-22.<br>- Menghimpunkan beberapa bahagian daripada Tafsir beliau.<br>- Menjelaskan kemuliaan manusia dengan cara susunan bermula dengan rupa bentuk, akal fikiran, ilmu pengetahuan, al-Quran dan penanggung amanah. Semasa mati juga manusia dimuliakan oleh Tuhan |
| Pembahagian Allah Yang Berlain-lainan | 041 | - 20 Jun 1975<br>- Al-Zukhruf : 32<br>- Rahmat Tuhan dalam bentuk kenabian, kurniaan harta benda, nikmat keamanan dan kedudukan dalam struktur sosial merupakan hak mutlak Tuhan dan merupakan ujian kepada manusia.<br>- Golongan kelas atasan (terpelajar) seperti majikan dan golongan bawahan seperti pekerja buruh kasar saling memerlukan dan tidak harus memandang rendah antara satu dengan yang lain. |
| Kisah Kurban Dan Pembunuhan Qabil Terhadap Habil | 042 | - 12 Feb 1976<br>- Al-Maidah : 31-32<br>- Pembunuhan yang pertama dan Qabil tidak tahu bagaimana menguruskan mayat saudaranya sehingga diajar oleh seokor burung gagak.<br>- Pembunuhan yang pertama itu berlaku berlaku disebabkan oleh rasa hasad dengki melihat saudaranya makmur hidup diterima kurbannya bersama isteri yang cantik. |
| Menyambut Tahun Baharu Hijrah Dan Masihi | 043 | - 31 Dis 1976<br>- Al-Qasas : 77 |

| | | |
|---|---|---|
| | | - Peristiwa Hijrah Nabi telah banyak menanggung kerugian dalam kehidupan dunia dan akhirat. Masa hadapan mereka juga masih belum terang dan samar.<br>- Bagi kita, tahun yang lalu mempunyai pahit dan manis.<br>- Sentiasa terdapat perjuangan di antara yang menegakkan yang benar dengan yang salah. Salah satu akan menang jika terdapat pimpina yang teratur.<br>- Kelebihan puasa al-Asura' kerana memperingati sejarah kemenangan yang besar pada hari tersebut.<br>- Ajakan untuk memperbaharui azam untuk menjalankan dan mentaati segala perintah Allah SWT kerana umur kita semakin kurang.<br>- Renunglah dan insafi masa yang telah berlalu yang didapat dapat kembali lagi dengan membawa peribahasa sediakan payaung sebelum hujan.<br>- Terdapat sambungan pada versi tambahan pada masa yang lain.<br>- Menghargai masa dengan perkara yang berfedah dan menjauhi daripada membuang masa pada perkara yang tidak berfaedah dan haram. |
| Allah Tidak Menjadikan Manusia Dengan Sia-Sia | 044 | - 16 Sept 1977<br>- Al-Nahl : 78, al-Imran : 104<br>- Manusia tidak diciptakan dengan sia-sia, tanpa ada perintah dan tegahan yang mesti dipenuhi berbanding haiwan yang tidak ada beban tanggungjawab seperti manusia.<br>- Kerana manusia dicipatakan dengan bentuk dan rupa yang sebagus-bagusnya sebagai hamba Allah untuk menyembahNya.<br>- Diperintahkan oleh Tuhan untuk memakmurkan bumi dan bukan untuk merosakkkannya, membuat kejahatan, keburukan dan kekacauan yang akan mendatangkan bencana kepada penduduknya sehingga hilang keamanan, runtuh akhlak dan rosak budi bicara.<br>- Memakmurkan bumi dengan bersendikan Tauhid dan dapat berjalan mengikut petunjuk Allah. |

| | | |
|---|---|---|
| | | - Manusia disuruh untuk beriman, beramal saleh, mengajak kepada kebaikan dan melaraang kejahatan seperti mana yang dijelaskan didalam Al-Quran.<br>- Dikurniakan akal agar dapat membezakan antara yang baik dan buruk, pancaindera yang berharga seperti mata, telinga dan lidah agar dapat menuturkan mana yang benar dan mana yang salah disamping saling ingat mengingati. |
| Martabat Yang Dicapai Oleh Seorang Muslim | 045 | - 9 Dis 1977<br>- Al-Isra' 70, al-Taubah : 28, Luqman : 13, al-Syams 10, al-A'la : 17, al-Imran : 185<br>- Setiap orang ingin mencapai martabat dan kedudukan yang tinggi.<br>- Martabat itu disediakan bagi hamba yang taat, dan berjuang melawan hawa nafsu.<br>- Kemuliaan manusia terletak pada akalnya, boleh bertutur kata, dapat mengetahui apa yang ada di muka bumi dan menggunakannya untuk maslahat hidup manusia.<br>- Disamping itu Tuhan mengurniakan kenderaan didarat, dilaut dan diudara.<br>- Nak Adam yang kenamaan seperti para Nabi lebih baik daripada malaikat. Malaikat golongan awan lebih mulia daripada manusia golongan awam yang dikira daripada kalangan orang mukmin.<br>- Orang Mukmin perlu berlaku adil dalam semua bidang kehidupannya. Adil terhadap tuhan dengan tidak mensyirikkanNya dan adil dalam mencintai dan mengikuti Rasulullah, adil terhadap diri sendiri dan adil terhadap anak isteri dan keluarga dalam pergaulan dengan memberikan pengajaran agama dan bimbingan agama agar tidak tercebur kedalam bencana kerusakan akhlak, adab dan budi pekerti.<br>- Kedudukan yang tinggi merupakan idaman anak Adam yang disediakan oleh Islam maka rebutlah. |

| | | |
|---|---|---|
| Islam Agama Yang Cintakan Kebebesan | 046 | - 24 Mac 1978<br>- Al-Imran : 64<br>- Agama Islam cintakan kebebasaan, menolak segala bentuk penindasan, penghambaan dan penjajahan malahan menyeru agar rakyat hidup dalam kebebasan dan kemerdekaan.<br>- Ia dilaksanakan sendiri oleh Rasulullah SAW kepada para pembesar dunia pada zamannya untuk menjamin kehidupan yang aman, bebas daripada ketakutan dan Islamlah yang menjamin keselamatan.<br>- Beliau telah mengutus surat kepada Heraclius pembesar Rom.<br>- Ini adalah kerana sebagaian orang Yahudi dan Nasrani yang terdahulu telah memaksa rakyat untuk mengikut perintah hukum-hukum yang telah diselewengkan oleh para pendita dan ketua. Mereka mengatakan bahawa ia adalah daripada Tuhan untuk mengaburi mata pengikut mereka seperti konsep Pengampunan oleh Paderi kepada para pengikutnya dengan memberli tiket daripada Gereja. Ini merupakan satu bentuk penindasan kepada para pengikutnya.<br>- Ini adalah kerana asalnya agama kita adalah sama berdasarkan kepada ayat al-Quran diatas.<br>- Terdapat empat surat yang diutus oleh baginda kepada Raja Rom, Raja Mesir, Raja Habsyah dan Raja Parsi.<br>- Beliau mengisahkan reaksi ketika mereka menerima surat tersebut. |

Sumber: Koleksi khutbah Ustaz Ahmad Sonhaji.

Dalam memberikan panduan kepada masyarakat berkaitan isu kemanusiaan dan kemasyarakatan, Ust Ahmad Sonhadji menekankan bahawa masyarakat harus persatu padu kerana mereka pada awalnya berasal daripada bangsa dan agama yang sama, mempunyai kecenderungan untuk menyukai perkara yang sama sebagai manusia dan mendapat penghormatan daripada Tuhan sebagai seorang manusia yang sama ketika hidup dan ketika menjadi mayat.

Oleh kerana sebahagian golongan manusia cenderung kepada kesesatan, ia menyebabkan berlakunya perpecahan dalam kalangan masyarakat. Jiran yang berlainan bangsa dan agama, golongan yang berlainan jenis perkerjaan dan status sosialnya dalam masyarakat harus sentiasa saling hormat-menghormati di antara satu sama yang lain. Mereka juga perlu hidup bantu membantu dan bersatu pada kerana mereka saling memerlukan bantuan golongan yang lain untuk

hidup makmur. Sebagai contoh golongan yang terpelajar tidak harus memandang rendah kepada golongan pekerja buruh kasar atau golongan petani dan begitu juga sebaliknya. Ini kerana jika tiada golongan tersebut akan menyebabkan mereka kesukaran dalam menjalankan tugas

Martabat seorang manusia itu terletak pada ketinggian akal fikiran, akhlak dan budi pekerti, tutur kata dan perbuatan. Ini kerana kedudukan manusia yang paling mulia di sisi Allah SWT adalah golongan yang paling baik amalan dan taqwanya bukan kerana darah, bangsa atau keturunan. Oleh itu setiap kali menyambut tahun baharu, manusia harus sentiasa memperbaiki dirinya kerana tujuan besar penciptaan manusia itu adalah untuk mentadbir dan memakmurkan muka bumi bagi kemaslahatan bersama. Agama Islam yang dibawa oleh Rasulullah SWT juga memperjuangkan kebebasan untuk manusia hidup bebas dan merdeka tanpa penindasan, perhambaan dan penjajahan.

## Kesimpulan

Isu-isu sosial yang diangkat oleh Ust Ahmad Sonhadji dalam khutbah-khutbah beliau adalah bertepatan dengan dapatan para pengkaji sosial dan ia adalah respon kepada isu-isu yang dihadapi oleh masyarakat Melayu Islam Singapura pada masa tersebut. Gaya bahasa yang digunakan oleh Ust Ahmad Sonhadji dalam menanggapi isu-isu ini dalam khutbah beliau adalah pelbagai dan sebahagian besarnya berbentuk konstruktif, optimistik dan positif terhadap masa depan masyarakat Melayu Islam di Singapura. Maklumat ini merupakan bahan utama kajian ini dan akan dianalisa secara terperinci dalam bahagian selanjutnya dengan menggunakan kaedah wacana ilmiah. Ia akan menjelaskan dengan lebih lanjut aplikasi aspek sosio-agama dalam karya Ustaz Ahmad Sonhadji, disokong oleh rujukan-rujukan primier dan kajian-kajian saintifik bagi membuktikan peranan yang dimainkan oleh beliau dalam memperbaiki kondisi dan situasi masyarakatnya melalui Khutbah dan Tafsir al-Quran.

## Rujukan

Ahmad Sonhadji Mohamad. 2011. *Tafsir 'Abr al-Athir*. Kuala Lumpur: Pustaka Salam.

Ahmad Sonhadji Mohamad. Koleksi Manuskrip Khutbah Ustaz Ahmad Sonhadji pada tahun 70an-80an.

Aljunied Khairudi. 2018. *Hamka And Islam Cosmopolitan Reform in the Malay World*. 2018, Singapura : ISEAS.

Hussin Mutalib. 2015. *Melayu Singapura Sebagai Kaum Minoriti Dan Muslim Dalam Sesebuah Negeri Global*. Singapura: SIRD & NUS Press.

Hussin Mutalib. 2015. *Singapore Malay/Muslim Community*, 1819-2015: A Bibliography". Singapore.

Islah Gusmian. 2016. Tafsir al-Quran Bahasa Jawa: Peneguhan Identitas, Ideologi dan Politik. *Suhuf Jurnal Kajian al-Quran* 9(1): 141-165

Lily Zubaidah Rahim. 2004. *Dilema Singapura Peminggiran Politik dan Pelajaran Masyarakat Melayu*. Kuala Lumpur: Institut Terjemahan Negara.

Mohamed Pitchay Gani Bin Mohamed Abdul Aziz. 2002. *Melayu Singapura Dalam Kritikan, Isu Bahasa dan Bangsa*. Singapura: Angkatan Sastera 50.

Mohamed Qusairy Bin Thaha. 2016. *Perkembangan Pengajian Dan Penulisan Tafsir di Singapura*. Singapura: Quraniyyah Institute.

Suratman Markasan. 2005. *Bangsa Melayu Singapura*. Singapura: Anuar Othman & Assc Media Interprise.

Sidek Sanif. 2010. *Paradigma Melayu Singapura*. Singapura: Taman Bacaan Pemuda Pemudi Melayu

Student Candidate No. 117357. 2018. *A Community of Excellence: Singapore National Identity in Friday Prayer Sermons.* Tesis Master. 2018. University of Oxford. London.

Tengku Sri Indera Ismail, 1975. *Pendidikan Melayu Di Singapura 1959-1972*. Tesis BA Universiti Kebangsaan Malaysia.

Wan Nasyrudin Bin Wan Abdullah. 2008, *Tafsir Tarjuman Al- Mustafid: Kajian Tokoh dan Metodologi*. Bangi: Fakulti Pengajian Islam UKM.

Zulkifli Mohd Yusoff. 2002. *A Study of Tafsir 'Abr al-Athir and Sonhadji's Methodology in Tafsir al-Quran*. Singapor: Ahmad Sonhadji.

# Perbandingan Resolusi Perubatan antara Majma' al-Fiqh al-Islami al-Duwali dengan al-Majma' al-Fiqh al-Islami: Analisis pada Metode Pentarjihan Resolusi berkaitan Perancangan Keluarga dan Transplan Organ

Mohammad Naqib Hamdan* & Mohd Anuar Ramli
*Pengarang perhubungan: naqib.hamdan@gmail.com
*Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 50603 Kuala Lumpur, MALAYSIA*

**Abstrak**

Ijtihad adalah suatu usaha mencari jawapan bagi isu baharu yang timbul dalam masyarakat untuk diputuskan oleh para ulama'. Ijtihad boleh berlaku dalam dua bentuk, sama ada secara individu atau kolektif. Melalui tinjauan pada sejarah perkembangan fiqh sepanjang 1400 tahun, kebanyakan ijtihad fiqh diputuskan secara individu. Ijtihad secara kolektif telah dipraktikkan oleh *Khulafa' al-Rasyidin* namun kurang dipraktikkan secara meluas pada zaman selepas mereka disebabkan kesukaran mengumpulkan para ulama' di suatu tempat dan pada waktu yang sama. Namun begitu, pendekatan ini mula diambil perhatian oleh ulama' kontemporari melalui penubuhan beberapa pertubuhan yang membincangkan isu semasa yang berlaku dalam masyarakat seperti Majma' al-Fiqh al-Islami al-Duwali (Jeddah) dan al-Majma' al-Fiqhi al-Islami (Mekah). Keahlian majma' ini terdiri dari para ulama' pelbagai bidang, di samping pakar rujuk dalam bidang professional lain seperti doktor perubatan. Resolusi yang diputuskan oleh majma sering menjadi rujukan masyarakat Islam seluruh dunia, khususnya dalam bidang perubatan. Justeru, kajian ini akan meneliti dan menganalisis resolusi perubatan yang diputuskan oleh kedua-dua *majma'* ini dengan fokus kepada dua isu sahaja sebagai kajian kes iaitu isu perancangan keluarga dan transplan organ. Bagi mencapai objektif tersebut, kajian kualitatif ini mengumpulkan data resolusi perubatan melalui buku himpunan resolusi dan laman sesawang rasmi *majma'* dan dianalisis kandungan secara tematik berdasarkan tema-tema yang sesuai. Hasil kajian mendapati, resolusi bagi kedua-dua isu menjadikan aplikasi kaedah fiqh dan *maqasid shariah* sebagai sandaran utama dalam pentarjihan hukum.

Kata kunci: *Majma'* Fiqh; Resolusi perubatan; Ijtihad kolektif; *Maqasid Shariah*; Perancangan keluarga; Transplan organ.

© 2018 Diterbitkan oleh HADHARI-UKM

## Pengenalan

Dalam perbendaharaan hukum Islam, terdapat dua kategori hukum sama ada bersifat kekal (*al-thawābit*) seperti perkara asas dalam aqidah dan ibadah merangkumi rukun iman dan rukun Islam, dan hukum yang bersifat fleksibel (*al-mutaghayyirāt*) seperti pecahan akidah dan fiqh merangkumi tatacara praktikal solat. Perkara *thawābit* tidak akan berubah manakala perkara *mutaghayyirāt* boleh berubah mengikut perubahan masa, tempat, keadaan dan manusia.

Kesan perubahan ini membawa kepada *khilāf* dalam agama. Perkara ini boleh dilihat dalam buku-buku klasik (*turāth*) dalam pelbagai cabang ilmu. Hal ini kerana, para ulama' terdahulu cenderung ber-*ijtihād* secara sendirian kerana kemampuan mereka menguasai pelbagai bidang

ilmu yang diperlukan. Malah, kaedah fiqh turut menyebut: *Ijtihad tidak boleh membatalkan ijtihad yang lain* (al-Qarafi, 1995: 1:262), tidak kira *ijtihad* tersebut diputuskan oleh ulama' yang sama, atau dua ulama' berbeza.

Namun, keadaan pada hari ini sedikit berbeza pada zaman kini. Latar belakang masyarakat Islam yang pelbagai di samping perkembangan pesat dunia hari ini sama ada dalam bidang perbankan, sains, teknologi, pendidikan, perusahaan, perubatan, perindustrian, pemakanan dan lain-lain menjadikan para ulama kontemporari perlu ber-*ijtihād* supaya setiap isu yang timbul dalam setiap bidang kehidupan mempunyai sandaran hukum Islam (Muhammad Ikhlas et al., 2016). *Ijtihād* yang diputuskan pula mestilah bersifat kolektif dengan meraikan pandangan pakar dalam setiap bidang supaya keputusan *ijtihād* lebih menghampiri kebenaran. *Ijtihād* secara kolektif turut dikenali sebagai *ijtihād jamā'ī*.

Antara bentuk konsep *ijtihād jamā'ī* yang diterapkan oleh ulama kontemporari adalah penubuhan badan fatwa sama ada bersifat antarabangsa atau negara. Badan fatwa ini akan membincangkan pelbagai isu dalam pelbagai bidang seterusnya memutuskan resolusi untuk dijadikan panduan hukum oleh masyarakat Islam. Keputusan atau resolusi hukum yang diputuskan oleh badan fatwa lebih terjamin berbanding fatwa individu yang mungkin terikat dengan faktor-faktor luar sehingga mempengaruhi ketepatan fatwa tersebut. Justeru, kajian ini akan membincangkan mengenai resolusi berkaitan perubatan yang diputuskan dua badan fatwa antarabangsa yang sering menjadi rujukan masyarakat muslim seluruh dunia iaitu (i) *Majma al-Fiqh al-Islāmī al-Duwalī* yang berpusat di Jeddah dan (ii) *al-Majma' al-Fiqh al-Islāmī* yang berpusat di Mekah al-Mukarramah.

## Metodologi

Kajian ini adalah kajian kualitatif yang menggunakan metode dokumentasi sebagai instrumen utama. Dokumen yang dijadikan sebagai sumber kajian adalah resolusi berkaitan perubatan yang telah diputuskan oleh dua badan fatwa utama ini. Pengkaji akan mengumpulkan resolusi tersebut dan mengasingkan resolusi berkaitan perubatan. Seterusnya, penelitian dan analisis dibuat pada resolusi yang dikumpulkan. Analisis dimulakan dengan mengecilkan skop kajian pada isu yang dibincangkan oleh kedua-dua badan fatwa tersebut. Hal ini kerana perbandingan hanya boleh dibuat pada isu yang sama. Analisis ditumpukan kepada tiga kategori data iaitu (i) dalil dan hujah yang digunakan, (ii) penghujahan bagi setiap dalil dan (iii) hukum dan kaedah yang digunakan dalam pentarjīhan hukum.

## Sejarah Ijtihad Jama'i

*Ijtihād jamā'ī* adalah sebuah usaha dari sekumpulan ulama bagi mendapatkan hukum syarak melalui jalan *istinbāt*, seterusnya mereka bersepakat pada sesuatu hukum atau hanya sebahagian

sahaja yang bersepakat selepas proses perbincangan (al-Sharafī, 1418H: 46). *Ijtihād jamā'ī* ini bukan suatu perkara baru yang wujud pada kurun ini, sebaliknya sudah dipraktikkan sejak zaman sahabat Nabi SAW lagi. Hal ini boleh dilihat menerusi perbuatan dua orang sahabat Nabi SAW iaitu Abū Bakr al-Siddīq dan 'Umar al-Khattāb ketika mereka memegang jawatan sebagai khalifah. Mereka akan melihat kepada al-Qur'an jika timbul sesuatu isu, namun jika tiada jawapan diperolehi menerusi al-Qur'an, mereka akan meneliti hadis Nabi SAW. Jika masih gagal menjumpai jawapan dari al-Qur'an dan hadis Nabi SAW, mereka akan mengumpul sebahagian sahabat yang pakar dalam isu tersebut bagi memutuskan jawapan terbaik menerusi jalan *ijtihād* (al-Dārimī, 1987: 1:53; dan Ibn al-Qayyim, 1969: 1:62).

Perbuatan mereka mengumpulkan sebahagian sahabat sahaja yang berada di sekitar Madinah dinamakan sebagai *ijtihād jamā'ī* kerana mensyaratkan wajib mengumpulkan semua sahabat yang layak dari seluruh tanah Arab adalah sangat sukar (Khallāf, 2003: 50). *Ijtihād jamā'ī* sangat penting kerana beberapa sebab, antaranya (i) ia menerapi konsep syura yang sangat ditekankan di dalam Islam (al-Shura, ayat 38 dan Ali Imran, ayat 159), (ii) keputusan dari *ijtihād jamā'ī* lebih menepati kebenaran kerana telah melalui perbincangan yang mendalam, (iii) ia sebagai alternatif kepada konsep *ijmā'* dalam Islam kerana kesepakatan secara keseluruhan adalah sukar diperolehi seperti yang disyaratkan dalam konsep *ijmā'*, (iv) menyusun metodologi *ijtihād* menjadi lebih sistematik di samping mampu mengurangkan keadaan *tawaqquf* dari *ijtihād*, (v) mengurangkan risiko kesilapan ketika proses *ijtihād* melalui pemilihan ulama' yang benar-benar layak untuk berbincang dan ber-i*jtihād*, (vi) ia juga mampu diaplikasi dengan lebih meluas khususnya dalam isu-isu kontemporari seperti dalam perubatan dan perbankan, dan (vii) menjadi salah satu dari medium penyatuan umat Islam (al-Sharafī, 1418H: 77-92).

Justeru, menyedari kepentingan *ijtihād jamā'ī,* para ulama telah menubuhkan pelbagai badan fatwa sama ada di peringkat kebangsaan (negara) atau antarabangsa bagi membincang pelbagai isu yang melibatkan umat Islam (Mohammad Naqib & Mohd Anuar, 2018). Antara badan fatwa antarabangsa yang menjadi rujukan utama dunia Islam adalah Majma' al-Fiqh al-Islāmī al-Duwalī yang berpusat di Jeddah dan al-Majma' al-Fiqh al-Islāmī yang berpusat di Mekah.

**Majma' al-Fiqh al-Islāmī al-Duwalī (MFID), Jeddah**

MFID adalah sebuah pusat kajian hukum fiqh yang berada di bawah seliaan Pertubuhan Kerjasama Negara Islam (OIC). Ia turut dikenal sebagai *Organization of Islamic Cooperation – OIC* dalam Bahasa Inggeris dan *Munazzamah al-Mu'tamar al-Islamī* (منظمة المؤتمر الإسلامي). Pejabat urusannya terletak di Jeddah, Arab Saudi. Penubuhan MFID bermula pada tahun 1981 sebagai satu respon di atas resolusi yang diputuskan dalam Muktamar Negara Islam Ketiga yang diadakan di Mekah al-Mukarramah antara 19 hingga 22 Rabi'ul Awwal 1401H bersamaan 25 hingga 28 Januari 1981. Resolusi tersebut menyebutkan:

Penubuhan *Majma' al-Fiqh al-Islamī* yang terdiri dari para *fuqaha'*, ulama dan pemikir Islam dari pelbagai latar belakang akademik seperti fiqh, ilmu semasa, sains dan ekonomi, dari sekalian negara Islam bagi membincangkan isu kontemporari dan memutuskan *ijtihad* yang tulen dan berkesan. Objektif Majma' ini adalah mencadangkan penyelesaian berpandukan sumber dari khazanah dan tasawwur Islam (www.iifa-aifi.org/iifa).

Pengerusi OIC telah mengarahkan kerjasama dengan *Muslim World League* (*Rābitah al-'Ālam al-Islāmī*) bagi penggubalan peraturan dan undang-undang Majma'. Tugas ini diserahkan kepada Muktamar Menteri Luar Negara Islam yang diadakan pada 3-7 Zulkaidah 1402H bersamaan 22-26 Ogos 1982M. Seterusnya, MFID dilancarkan secara rasmi dalam *Mu'tamar al-Ta'sīsī li Majma' al-Fiqh al-Islāmī* (المؤتمر التأسيسي لمجمع الفقه الإسلامي) pada 26-28 Sya'ban 1403H bersamaan 7-9 Jun 1983, bertempat di Mekah al-Mukarramah. Pelancaran ini disempurnakan oleh Raja Arab Saudi, Raja Fahad bin 'Abd al-'Azīz.

Pengerusi pertama Majma', al-Ustadh al-Habīb al-Shattī kemudian menyeru para pemimpin negara Islam melantik wakil bagi negara mereka untuk menghadiri persidangan pertama yang akan dianjurkan pada 26 Safar 1405H bersamaan 19 November 1984M. Antara objektif penting penubuhan Majma' ini adalah menyelesaikan isu yang melanda umat Islam menerusi aplikasi *ijtihād jamā'ī,* menghapuskan taksud mazhab dan *ghuluw* dalam beragama, menjadikan Majma' sebagai sumber utama hukum dalam kalangan masyarakat Islam dan mewujudkan toleransi antara *fuqahā'* setiap aliran mazhab.

Keanggotaan Majma' pula terdiri dari tiga jenis, pertama wakil negara Islam yang dipilih oleh pemimpin mereka, kedua pelantikan khas dari pengurusan tertinggi Majma' seramai 17 orang, ketiga negara Islam. Ini kerana, bukan semua negara Islam yang menjadi ahli dalam Majma' telah menghantar wakil mereka sebagai ahli Majma'. Bilangan negara Islam yang menjadi ahli Majma' seramai 57 negara manakala bilangan wakil negara Islam pula seramai 45 orang. Maka, jumlah negara Islam yang masih belum menghantar wakil mereka adalah 12 negara (www.iifa-aifi.org).

MFID telah menganjurkan beberapa siri persidangan bagi membincangkan isu-isu semasa. Sehingga tahun 2017, sebanyak 22 siri persidangan telah dianjurkan di pelbagai tempat. Jadual 1 menunjukkan senarai persidangan dan isu yang telah dibincangkan:

Jadual 1: Senarai Persidangan MFID dan Isu Perubatan yang Dibincangkan

| Siri | Tempat | Tarikh | Isu Perubatan yang Dibincangkan/ Resolusi |
|---|---|---|---|
| 1 | Mekah, Arab Saudi. | 26-28 Sya'ban 1403H/ 19-22 November 1984M | Penubuhan MFID |
| 2 | Jeddah, Arab Saudi | 10-16 Rabi'ul Akhir 1407H/ 22-28 Disember 1985M | **Bayi Tabung Uji (Keputusan Ditangguhkan)**<br>**Bank Susu**<br>**Mesin Sokongan Hayat (Keputusan Ditangguhkan)** |
| 3 | Amman, | 8-13 Safar 1407H/ | **Bayi Tabung Uji** |

| | | | |
|---|---|---|---|
| | Jordan | 11-16 Oktober 1986M | **Mesin Sokongan Hayat** |
| 4 | Jeddah, Arab Saudi | 18-23 Jamadil Akhir 1408H/ 6-11 ebruari 1988M | **Transplan Anggota Badan atau Organ** |
| 5 | Kuwait | 1-6 Jamadil Awal 1409H/ 10-15 isember 1988M | **Perancangan Keluarga** |
| 6 | Jeddah, Arab Saudi | 17-23 Sya'ban 1410H/ 14-20 Mac 1990M | **Transplan Sel Saraf dan Sel Otak**<br>**Penggunaan Sel Embrio sebagai Bahan Kajian**<br>**Transplan Organ dari Janin**<br>**Transplan Organ Reproduktif**<br>**Transplan Anggota yang Dipotong Disebabkan *Qisas* atau *Hudud*** |
| 7 | Jeddah, Arab Saudi | 7-12 Zulkaedah 1412H/ 9-14 ei 1992M | **Rawatan Perubatan** |
| 8 | Bandar Sri Begawan, Brunei | 1-7 Muharam 1414H/ 21-27 Jun 1993 | **Kerahsiaan dalam Profesion Perubatan**<br>**Etika Perubatan**<br>**Perawatan Berlainan Jantina**<br>**AIDS (Keputusan Ditangguhkan)** |
| 9 | Abu Dhabi, UAE | 1-6 Zulkaedah 1415H/ 1-6 April 1995M | **AIDS** |
| 10 | Jeddah, Arab Saudi | 23-28 Safar 1418H/ 28 Jun – 3 Julai 1997 | **Perkara yang Membatalkan Puasa ketika Rawatan**<br>**Pengklonan Manusia** |
| 11 | Panama, Bahrain | 25-30 Rejab 1419H/ 14-19 November 1998 | **Kejuruteraan Genetik dan DNA (Keputusan Ditangguhkan)** |
| 12 | Riyadh, Arab Saudi | 25 Jamadil Akhir- 1 Rejab 1421H/ 23-28 September 2000 | Tiada Fatwa/ Resolusi berkaitan Perubatan |
| 13 | Kuwait | 7-12 Syawal 1422H/ 22-27 Disember 2001 | Tiada Fatwa/ Resolusi berkaitan Perubatan |
| 14 | Doha, Qatar | 8-13 Zulkaedah 1423H/ 11-16 Januari 2003M | Tiada Fatwa/ Resolusi berkaitan Perubatan |
| 15 | Muscat, Oman | 14-19 Muharam 1425H/ 6-11 Mac 2004M | **Ganti Rugi Perubatan** |
| 16 | Dubai, UAE | 30 Safar - 5 Rabi'ul Awal 1426H/ 9-14 April 2005M | Tiada Fatwa/ Resolusi berkaitan Perubatan |
| 17 | Amman, Jordan | 28 Jamadil Awal - 2 Jamadil Akhir 1427H/ 24-28 Jun 2006M | **Etika Kajian Perubatan**<br>**Puasa Pesakit Kencing Manis (Keputusan Ditangguhkan)** |
| 18 | Putrajaya, Malaysia | 24-29 Jamadil Akhir 1428H/ 9-14 Julai 2007M | **Keizinan Pesakit ketika Rawatan Kecemasan**<br>**Pembedahan Plastik**<br>**Perkara yang Membatalkan Puasa ketika Rawatan (Keputusan Ditangguhkan)** |
| 19 | Sharjah, UAE | 1-5 Jamadil Awal 1430H/ 26-30 April 2009M | **Puasa Pesakit Kencing Manis**<br>**Keizinan Pesakit ketika Rawatan Kecemasan** |
| 20 | Oran, Algeria | 26 Syawal - 2 Zulkaedah 1433H/ 13-18 September 2012M | **Kejuruteraan Genetik dan DNA (Keputusan Ditangguhkan)** |
| 21 | Riyadh, Arab Saudi | 15-19 Muharam 1435H/ 18-22 November 2013M | ***Istihalah* dan *Istihlak* dalam Makanan dan Ubatan**<br>**Kejuruteraan Genetik dan DNA** |
| 22 | Kuwait | 2-5 Jamadil Akhir 1436H/ 22-25 Mac 2015M | ***Istihalah* dan *Istihlak* dalam Makanan dan Ubatan** |

Sumber: www.iifa-aifi.org/cs

MFID telah memutuskan sejumlah 216 resolusi sepanjang 22 siri persidangan bermula dari persidangan pertama pada tahun 1984 hingga 2015. Resolusi yang diputuskan merangkumi pelbagai bidang seperti muamalat, perbankan, ekonomi, perubatan, kemanusiaan, fatwa, *qawa'id fiqh, maqasid al-sharī'ah,* politik, ketenteraan, perbandingan mazhab, pemakanan, undang-undang dan lain-lain. Manakala, jumlah resolusi berkaitan perubatan yang diputuskan adalah 25 resolusi.

**Al-Majma' al-Fiqh al-Islami (MFI), Mekah**

MFI adalah sebuah badan berkecuali yang berada di bawah pengurusan Kesatuan Dunia Islam (رابطة العالم الإسلامي), terdiri dari gabungan ulama dan *fuqahā'* dunia Islam. Idea penubuhan MFI dicetuskan pada tahun 1964 dalam Muktamar Islāmī ke-2 yang berlangsung di Mekah al-Mukarramah. Antara resolusi muktamar tersebut adalah menubuhkan MFI. Pada tahun berikutnya, 1965, Jawatankuasa Penaja (*al-Majlis al-Ta'sīsī*) telah melantik 7 tokoh untuk menubuhkan MFI diketuai oleh Mufti Arab Saudi, *Samāhah al-Sheikh* Muhammad bin Ibrāhīm Ālī Sheikh. Baki enam ahli Jawatankuasa Penaja adalah (i) Abū al-Hasan al-Nadwī, (ii) Abū al-A'lā al-Maudūdī, (iii) Muhammad bin 'Alī al-Harakān, (iv) 'Abd al-'Azīz bin 'Abdullah bin Bāzz, (v) Muhammad Mahmūd al-Sawwāf dan (vi) Muhammad al-Fādil bin 'Āshūr.

Namun, disebabkan kelewatan penubuhan MFI, Jawatankuasa Penaja telah dilantik semula dengan penambahan beberapa tokoh menjadikan jumlah Ahli Jawatankuasa Penaja kepada 10 orang. Mereka adalah (i) Abū al-A'lā al-Maudūdī, (ii) Abū Bakr Jaumī, (iii) Hasanain Muhammad Makhluf, (iv) 'Abdullah bin Muhammad bin Hamid, (v) 'Allal al-Fasī, (vi) Mansur al-Mahjub, (vii) Muhammad bin 'Alī al-Harakān, (viii) Muhammad al-Shadhulī al-Naifir, (ix) Muhammad Mahmūd al-Sawwāf dan (x) Muhammad Rashidī.

Penukaran ini berlaku pada tahun 1973. Tiga tahun kemudian (1976), MFI ditubuhkan secara rasmi dengan keanggotaan 22 orang ulama' dari 12 negara Islam terpilih; Jordan, Indonesia, Pakistan, Tunisia, Algeria, Arab Saudi, Iraq, Lubnan, Mesir, Mauritania, Nigeria dan India. Pada tahun 2001, jumlah keanggotaan MFI ditambah kepada 30 orang (MFI, 2006: 9-11). Antara objektif penubuhan MFI adalah:

(i) Menjelaskan hukum syarak berkaitan isu semasa yang dihadapi umat Islam berpandukan sumber hukum yang diiktiraf oleh syarak.
(ii) Membuktikan ketinggian hukum Islam berbanding undang-undang manusia, sifat kesempurnaan Islam dan relevansi Islam sepanjang zaman.
(iii) Memperkasakan khazanah *turāth* Islam dan menjelaskannya dengan bahasa moden.
(iv) Menggalakkan penerbitan kajian fiqh Islāmī.
(v) Mengumpulkan fatwa dan pandangan fiqh dari para ulama dan badan fatwa berautoriti.
(vi) Menjawab tohmahan yang dilontar berkaitan syariat Islam.

Pentadbiran MFI diuruskan oleh *Majlis al-Majma'* dan *Amānah al-Majma'*. *Majlis Majma'* terdiri dari Pengerusi *Majlis*, Setiausaha Agung MFI merangkap Timbalan Pengerusi dan 27 anggota terdiri dari para ulama semasa pelbagai bidang seperti al-Qur'an al-Karim, hadis Nabi SAW, fiqh dan *usūl fiqh*. *Amanah Majma'* pula terdiri Setiausaha Agung MFI merangkap Pengerusi *Amānah,* para penyelidik dan kakitangan sokongan. *Amānah Majma'* juga berperanan mengadakan kerjasama dengan badan fatwa lain seperti MFIK, *Majma' al-Buhuth al-Islamiyyah* dan lain-lain.

MFI telah menganjurkan beberapa siri persidangan bagi membincangkan isu-isu semasa. Sehingga tahun 2017, sebanyak 22 siri persidangan telah dianjurkan di pelbagai tempat. Jadual 2 menunjukkan senarai persidangan dan isu yang telah dibincangkan:

Jadual 2: Senarai Persidangan MFI dan Isu Perubatan yang Dibincangkan

| Siri | Tempat | Tarikh | Isu yang Dibincangkan/ Resolusi |
|---|---|---|---|
| 1 | Mekah, Arab Saudi. | 10-17 Sya'ban 1398H/ 16-23 Julai 1978M | Tiada Fatwa/ Resolusi berkaitan Perubatan |
| 2 | Mekah, Arab Saudi. | 26 Rabi'ul Akhir- 4 Jamadil Awal 1399H/ 26 Mac- 2 April 1979 | Tiada Fatwa/ Resolusi berkaitan Perubatan |
| 3 | Mekah, Arab Saudi. | 23-30 Rabi'ul Akhir 1400H/ 11-18 Mac 1980 | **Perancangan Keluarga** |
| 4. | Mekah, Arab Saudi. | 7-17 Rabi'ul Akhir 1401H/ 12-22 Februari 1981 | Tiada Fatwa/ Resolusi berkaitan Perubatan |
| 5. | Mekah, Arab Saudi. | 8-16 Rabi'ul Akhir 1402H/ 3-11 Februari 1982M | **Persenyawaan In Vitro dan Bayi Tabung Uji (Keputusan Ditangguhkan)** |
| 6. | Mekah, Arab Saudi. | 9-16 Rabi'ul Akhir 1403H/ 24-31 Januari 1983M | Tiada Fatwa/ Resolusi berkaitan Perubatan |
| 7. | Mekah, Arab Saudi. | 11-18 Rabi'ul Akhir 1404H/ 15-22 Januari 1984 | **Persenyawaan In Vitro dan Bayi Tabung Uji** |
| 8. | Mekah, Arab Saudi. | 28 Rabi'ul Akhir- 7 Jamadil Awal 1405H/ 21-29 Januari 1985 | **Transplan Organ**<br>**Persenyawaan In Vitro dan Bayi Tabung Uji** |
| 9. | Mekah, Arab Saudi. | 12-19 Rejab 1406H/ 23-30 Mac 1986 | Tiada Fatwa/ Resolusi berkaitan Perubatan |
| 10. | Mekah, Arab Saudi. | 24-28 Safar 1408H/ 18-22 Oktober 1987 | Tiada Fatwa/ Resolusi berkaitan Perubatan |
| 11. | Mekah, Arab Saudi. | 13-20 Rejab 1409H/ 19-26 Februari 1989 | **Pemindahan Darah**<br>**Transgender** |
| 12. | Mekah, Arab Saudi. | 15-22 Rejab 1410H/ 11-18 Februari 1990 | **Bayi Tabung Uji** |
| 13. | Mekah, Arab Saudi. | 5 Sya'ban 1412H/ 2 Februari 1992M | **Tali Pusat** |
| 14. | Mekah, Arab Saudi. | 20 Sya'ban 1415H/ 21 Januari 1995 | **Peraturan Membuka Aurat ketika Rawatan** |
| 15. | Mekah, Arab Saudi. | 11-15 Rejab 1419H/ 31 Oktober – 4 November 1998M | **Muslim dan Kejuruteraan Genetik (Keputusan Ditangguhkan)**<br>**DNA** |
| 16. | Mekah, Arab Saudi. | 21-26 Syawal 1422H/ 5-10 Januari 2002M | **Ubat yang Mengandungi Alkohol**<br>**DNA**<br>**Diagnosis Genetik** |
| 17. | Mekah, | 19-23 Syawal 1424H/ | **Ubat dari Sumber Najis** |

| | | | |
|---|---|---|---|
| | Arab Saudi. | 13-17 Disember 2003M | **Sel Tunjang (Stem Cell) Penyakit Genetik** |
| 18. | Mekah, Arab Saudi. | 10-14 Rabi'ul Awal 1427H/ 8-12 pril 2006M | **Memilih Jantina Bayi** |
| 19. | Mekah, Arab Saudi. | 22-27 Syawal 1428H/ 3-8 November 2007M | **Memilih Jantina Bayi** |
| 20. | Mekah, Arab Saudi. | 19-23 Muharam 1432H/ 25-29 isember 2010M | **Kembar Siam** |
| 21. | Mekah, Arab Saudi. | 24-28 Muharam 1434H/ 8-12 isember 2012M | **Tempoh Maksimum Kehamilan** |
| 22. | Mekah, Arab Saudi. | 21-24 Rejab 1436H/ 10-13 Mei 2015M | **Memberhentikan Rawatan terhadap Pesakit yang Tiada Harapan Kesembuhan** |

Sumber: *Qarar al-Majma', Rabitah al-'Alam al-Islamī* (Rabitah al-'Alam al-Islamī, t.t.; 2010: 345-360; 2011:389-403; 2013:383-414; 2015:265-281)

MFI telah memutuskan 132 resolusi sepanjang 22 siri persidangan bermula dari persidangan pertama pada tahun 1978 hingga 2015. Resolusi yang diputuskan merangkumi pelbagai bidang seperti muamalat, perbankan, ekonomi, perubatan, kemanusiaan, fatwa, *maqasid sharī'ah,* politik, ketenteraan, pemakanan, undang-undang dan lain-lain. Manakala, jumlah resolusi berkaitan perubatan yang diputuskan adalah 20 resolusi.

## Analisis

Berdasarkan Jadual 1 dan Jadual 2, MFID telah memutuskan 25 resolusi berkaitan perubatan manakala MFI telah memutuskan 20 resolusi berkaitan perubatan. Daripada semua isu yang dibincangkan, pengkaji mendapati terdapat beberapa isu yang dibincangkan oleh kedua-dua badan fatwa ini seperti (i) perancangan keluarga, (ii) transplan organ, (iii) bayi tabung uji, (iv) etika rawatan, (v) DNA, (vi) isu berkaitan najis, (vii) kajian perubatan. Bagi kajian ini, fokus analisis akan dilakukan pada resolusi berkaitan perancangan keluarga dan transplan organ.

## Analisis 1: Perancangan Keluarga

Jadual 3: Resolusi MFID dan MFI berkaitan Perancangan Keluarga

| Badan Fatwa | Tajuk Resolusi | Isu | Hukum | Dalil dan Penghujahan (*Istidlal*) | Hukum dan Kaedah *Tarjih* |
|---|---|---|---|---|---|
| MFID | Perancangan Keluarga (5/1988) | Undang-undang menghadkan bilangan anak | Tidak Harus | Bertentangan dengan *maqasid hifz al-nasab* | *Daruriyyat Khams* |
| | | Pemandulan Kekal | Haram melainkan dalam keadaan *darurah* | | *Daruriyyat* |
| | | Perancangan keluarga sementara | Harus | Wujud keperluan (*hajah*) | *Hajiyyat* |
| MFI | Perancangan Keluarga (3/1980) | Undang-undang menghadkan bilangan anak | Tidak Harus | Bertentangan dengan *maqasid hifz al-nasab* | *Daruriyyat Khams* |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | | Pemandulan Kekal | Haram melainkan dalam keadaan *darurah* seperti risiko kematian pada ibu jika hamil | Menjaga nyawa ibu | *Daruriyyat* + *Daruriyyat Khams* |
| | | Perancangan keluarga sementara | Harus jika wujud kesihatan tidak membenarkannya | Mudarat pada ibu | Pertimbangan *maslahah* dan *mafsadah* |

Sumber: MFID, 1998:89-90; dan MFI, t.t.:59-61.

MFI telah memutuskan resolusi lebih awal berbanding MFID iaitu pada tahun 1980 berbanding resolusi MFID yang diputuskan pada tahun 1988. Penelitian pada resolusi kedua-dua badan fatwa ini, pengkaji mendapati kaedah yang digunakan dalam pen-*tarjīh*-an hukum adalah menerusi aplikasi *maqasid syar'īah* sama ada menggunakan hujah *daruriyyat khams* melibatkan perkara asas yang dijaga oleh Islam iaitu menjaga agama, nyawa, harta, keturunan, dan akal. Situasi *daruriyyat* dan *hajiyyat* turut dijadikan kayu ukur dalam pen-*tarjīh*-an hukum. Selain itu, pertimbangan antara *maslahah* dan *mafsadah* yang timbul dari sesuatu rawatan turut diambil kira.

## Analisis 2: Transplan Organ

Jadual 4: Resolusi MFID dan MFI berkaitan Transplan Organ

| Badan Fatwa | Tajuk Resolusi | Isu | Hukum | Dalil dan Penghujahan (*Istidlal*) | Hukum dan Kaedah *Tarjih* |
|---|---|---|---|---|---|
| MFID | Transplan Anggota Badan atau Organ (4/1988) | Transplan antara badan sendiri; kulit dan tulang | Harus | Manfaat yang terhasil lebih tinggi dari risiko yang diambil. (النفع أرجح من الضرر) | Pertimbangan *maslahah* dan *mafsadah* |
| | | Transplan organ tunggal; jantung dan hati | Haram | Mudarat kepada penderma | |
| | | Transplan organ berpasang; paru-paru dan buah pinggang | Haram jika menderma kedua-duanya | Mudarat kepada penderma | |
| | | Transplan organ yang mempunyai peranan besar; kornea | Haram jika menderma kedua-duanya | Mudarat kepada penderma | |
| | | Transplan organ yang membawa maklumat genetik; testis dan ovari | Haram | Percampuran nasab | *Daruriyyat al-khams* |
| MFI | Transplan Organ (8/1985) | Transplan dari penderma hidup kepada penerima hidup | Harus | *Maslahah* kepada pesakit<br>Tidak mencemar *karamah al-insan* | Pertimbangan *maslahah* dengan *mafsadah*<br>*Mabadi' al-Islam* |

Sumber: MFID, 1998; dan MFI, t.t.

Cabutan resolusi yang diputuskan oleh MFID lebih mendalam berbanding MFI yang sekadar memberi resolusi secara umum, manakala resolusi yang diputuskan oleh MFID melibatkan pecahan sumber organ yang pelbagai, dan bukan hanya terhad kepada penderma hidup sahaja seperti resolusi MFI. Malah, MFID turut memutuskan resolusi berasingan bagi beberapa jenis transplan organ lain seperti transplan sel saraf dan sel otak, transplan organ dari janin, transplan organ reproduktif dan transplan organ yang dipotong disebabkan *qisas* atau *hudud*. Kaedah pen-*tarjīh*-an hukum pada resolusi berkaitan transplan organ ini adalah sama dengan resolusi sebelum ini, iaitu menggunakan aplikasi *maqasid syar'īah*, iaitu hujah untuk menjaga *daruriyyat khams* dan pertimbangan antara *maslahah* dan *mafsadah*. Namun, MFI menambah aplikasi *mabadi' al-islam* iaitu menjaga kemuliaan manusia secara umum (*karamah al-insan*).

Aplikasi *maqasid syar'īah* boleh dilihat dengan jelas dalam perbincangan mengenai isu perubatan berbanding perbincangan dalam isu ibadah atau muamalat. Hal ini kerana, kebanyakan dalil dan nas yang menyentuh isu perubatan disebutkan secara umum, manakala dalil dan nas dalam isu ibadah disebutkan secara khusus. Dalil dan nas dalam isu muamalat pula bercampur antara dalil umum dan khusus (Temubual bersama Syeikh 'Abd al-Khaliq al-Sharif, 18 September 2018). Justeru, bagi memahami tahap *mafsadah* dan *maslahah* sesuatu isu perubatan, pada fuqaga' sangat berhajat kepada maklumat dan input dari doktor perubatan sebelum men-*tarjih* sebarang hukum dengan menggunakan aplikasi *maqasid syar'īah* ini.

Jadual 5: Jenis Dalil dan Nas dalam Isu Berkaitan

| **Isu** | **Jenis Dalil dan Nas** |
|---|---|
| Ibadah | Khusus |
| Muamalat | Khusus + Umum |
| Perubatan | Umum |

Sumber: Tembual bersama Syeikh 'Abd al-Khaliq al-Sharif

**Penutup**

*Ijtihād* secara kolektif adalah satu usaha yang sangat berkesan dalam menyelesaikan isu-isu fiqh kontemporari, khususnya dalam bidang perubatan. Hal ini kerana, perbincangan fiqh yang menyentuh isu perubatan tidak boleh dihadkan semata-mata dengan melihat perbincangan dan analisis para fuqaha' klasik, sebaliknya ia perlu ditambah dengan input berguna dari pengamal perubatan, khususnya doktor yang terlibat dalam isu tersebut secara langsung. Hal ini penting kerana salah faham pada sesuatu isu boleh membawa kepada kesilapan dalam fatwa atau resolusi yang diputuskan seperti kata hikmah (الحكم على الشيء فرع عن تصوره). Perkongsian input dari pengamal perubatan ini sebenarnya selari dengan firman Allah SWT dalam surah al-Nahl, ayat 43: *Maka bertanyalah kepada orang yang lebih tahu jika kamu tidak mengetahui*. Berdasarkan ayat ini, para *fuqahā'* menerima sebarang maklumat yang diberikan oleh pakar dan boleh dijadikan sebagai hujah.

Aplikasi *maqasid sharī'ah* akan menjadi lebih jelas dengan input perubatan yang diberikan berbanding sangkaan dari para *fuqahā'* yang tidak terlibat secara langsung dalam sesuatu isu perubatan. Sebagai contoh, larangan transplan organ yang membawa maklumat genetik diharamkan sama sekali kerana ia boleh membawa kepada pencampuran nasab keturunan. Kesan buruk percampuran nasab ini boleh difahami dengan jelas hasil dari input dari pengamal perubatan. Oleh sebab itu, pengkaji mendapati kebanyakan resolusi berkaitan perubatan menggunakan aplikasi *maqasid sharī'ah* sebagai metodologi dalam pentarjīhan hukum. Hal ini boleh dilihat menerusi dua resolusi berkaitan perancangan keluarga dan transplan organ.

## Rujukan


'Abd al-Khaliq al-Sharif (Anggota Kesatuan Ulama Sedunia; *al-Ittihad al-'Alami li al-'Ulama al-Muslimin*), temubual pada 18 September 2018.

Al-Darimī, 'Abdullah bin 'Abd al-Rahman bin al-Fadl. 1987. *Sunan al-Darimī.* Ed. Fawwaz Zamarlī dan Khalid al-Sab'. Kaherah dan Beirut: Dar al-Rayyan li al-Turath dan Dar al-Kutub al-'Arabī.

Al-Qarafī, Ahmad bin Idrīs. 1995. *Al-Ihkam fī Tamyīz al-Fatawa 'an al-Ahkam wa Tasarrufat al-Qadī wa al-Imam.* Ed. 'Abd al-Fattah Abu Ghuddah. Beirut: Dar al-Basha'ir.

Al-Sharafī, 'Abd al-Majīd al-Susuwah. 1418H. *Al-Ijtihad al-Jama'ī fī al-Tashrī' al-Islamī* dalam *Kitab al-Ummah,* no. 62.

Ibn al-Qayyim, Muhammad bin Abu Bakr. 1969. *I'lam al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Alamīn*. Kaherah: Tab'ah al-Munīriyyah, 1969.

Khallaf, 'Abd al-Wahhab. 2003. *Usul al-Fiqh.* Kaherah: Dar al-Hadīth.

MFI. 2006. *Al-Ta'rīf bi al-Majma' al-Fiqhī al-Islamī bi Makkah al-Mukarramah.* Mekah: MFI.

MFID, sumber elektronik, http://www.iifa-aifi.org/ [15 Ogos 2018].

MFID. 1998. *Qararat wa Tawsiyyat Majma al-Fiqh al-Islamī: al-Dawrat 1-10, al-Qararat 1-97*. Jeddah: Dar al-Bashīr, 1998.

Mohammad Naqib bin Hamdan dan Mohd Anuar Ramli. 2018. Taghyir Khalqillah Dan Transplan Anggota Badan Atau Organ: Analisis Terhadap Resolusi Dan Fatwa Badan Fatwa Terpilih dalam Zahari Mahad Musa dan Dina Imam Supaat (eds.), *Isu-isu Semasa Islam dan Sains*, Bandar Baru Nilai: Penerbit USIM. 509-520.

Muhammad Ikhlas Rosele, Mohd Farhan Md Ariffin, Mohd Anuar Ramli, Mohamad Zaim Isamail. 2016. Pendekatan Ijtihad Kontemporari Dalam Isu Semasa di Malaysia. *Jurnal Islam dan Masyarakat Kontemporari* 13(1): 53-66.

Rabitah al-'Alam al-Islamī al-Majma' al-Fiqhī al-Islamī. t.t. *Qararat al-Majma' al-Fiqhī al-Islamī bi Makkah al-Mukarramah: al-Dawrat 1-17, 1977-2004*. Mekah: Rabitah al-'Alam al-Islamī.

Rabitah al-'Alam al-Islamī. 2010. *Al-Qararat al-Sadirah 'an al-Dawrah al-Tasi'ah 'Asharah,* Majallah al-Majma' al-Fiqhī al-Islamī 23: 345-360.

Rabitah al-‘Alam al-Islamī. 2011. *Qararat al-Majma‘ al-Fiqhī al-Islamī bi Rabitah al-‘Alam al-Islamī fī Dawratihi al-‘Ishrīn.* Majallah al-Majma‘ al-Fiqhī al-Islamī 26:389-403.

Rabitah al-‘Alam al-Islamī. 2013. *Qararat al-Majma‘ al-Fiqhī al-Islamī bi Rabitah al-‘Alam al-Islamī fī Dawratihi al-Hadiyah wa al-‘Ishrīn.* Majallah al-Majma‘ al-Fiqhī al-Islamī 29:383-414.

Rabitah al-‘Alam al-Islamī. 2015. *Qararat al-Dawrah al-Thaniyah wa al-‘Ishrīn.* Majallah al-Majma‘ al-Fiqhī al-Islamī 33:265-281.

# Amalan Pengendalian Makanan Halalan Tayyiban

Nurul Asmida Saad* & Mohd Anuar Ramli
*Pengarang perhubungan: nurulasmidasaad@gmail.com
*Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 50603 Kuala Lumpur, MALAYSIA*

**Abstrak**

Halalan tayyiban merupakan panduan asas bagi penyedia dan pengendali makanan Muslim. Dalam pengendalian makanan, terdapat pelbagai isu yang berlaku sepanjang proses from the farm to table. Ia bermula dari peringkat perolehan bahan mentah, penyediaan ramuan, pemprosesan, penyimpanan, pengangkutan dan penyajian. Dalam asas halalan tayyiban, makanan yang disediakan perlu menitikberatkan aspek sumber, proses penyediaan hingga penghidangan ke meja pengguna yang selari dengan dasar halal, selamat, segar dan berkhasiat. Dalam masa yang sama, ia bebas daripada pencemaran unsur haram, pencemaran kimia, fizikal, biologikal dan juga pencemaran silang allergik. Pencemaran aspek halal ini boleh menjerumuskan pengguna kepada larangan Syarak dan aspek spiritual pengguna, manakala pencemaran aspek tayyib boleh mengundang kehadiran pelbagai patogen, bahan kimia dan bahan berbahaya yang memberikan kesan terhadap kesihatan fizikal dan keselamatan nyawa pengguna. Jelasnya dalam pengendalian makanan, aspek halalan tayyiban perlu ditikberatkan. Sehubungan itu, kajian ini membincangkan tentang isu-isu dalam pengendalian makanan dari perspektif halalan tayyiban. Bagi mencapai objektif tersebut, kajian kualitatif ini menggunakan pendekatan kaedah kepustakaan sepenuhnya. Data yang dikumpulkan dianalisis kandungannya bagi merumuskan dapatan kajian. Hasil kajian mendapati, dalam isu-isu pencemaran yang berlaku di Malaysia, terdapat pelbagai faktor yang melatarinya terutama pengetahuan dan kefahaman tentang amalan pengendalian makanan halalan tayyiban di sepanjang proses penyediaan, bermula daripada pemilihan bahan mentah hinggalah dihidangkan di meja pengguna. Pengabaian aspek ini, akan mengundang pencemaran sama ada aspek halal ataupon tayyib. Sehubungan itu, para pengendali makanan perlu menitikberatkan amalan pengendalian makanan halalan tayyiban bagi menjamin keselamatan pengguna daripada bahan yang diharamkan dan bahan yang mendatangkan kemudaratan kepada pengguna. Ini disebabkan pola pengambilan makanan yang halal dan berkhasiat dapat membentuk warga negara yang produktif dalam membina peradaban bangsa.

Kata kunci: Pengendali makanan; Pencemaran makanan; Pengguna; Halal haram; Amalan Pengendalian Makanan Halalan Tayyiban (APMHT).

© 2018 Diterbitkan oleh HADHARI-UKM

## Pengenalan

Makanan merupakan keperluan asasi bagi setiap manusia. Bagi pengguna Muslim, mengambil makanan yang halalan tayyiban merupakan suatu tuntutan agama. Malah, dalam Islam aspek pemilihan makanan yang berkonsepkan Halalan Tayyiban sangat ditekankan dalam pelbagai surah al-Quran (al-Maidah 5: 4, al-A'raf 7: 157, al-Baqarah 2: 29, al-Mu'minun 23: 51, al- Nahl 16: 114). Halal bukan sekadar bermaksud sesuatu itu boleh dimakan disebabkan tiada larangan oleh hukum syarak. Halal turut meliputi maksud "baik" (tayyib) yakni baik, bersih, suci, selamat,

berkualiti dan tidak memudaratkan tubuh badan (Zulkifli et al., 2009; Saadan Man et al., 2015). Penilaian terhadap status makanan halal dan baik perlu dilihat dari sudut pengendaliannya bermula dari bahan mentah hingga ke tangan pengguna iaitu *from farm to table* adalah Halalan Tayyiban supaya tidak mendatangkan kemudaratan kepada pengguna (Saadan Man dan Zainal Abidin, 2014). Malangnya tahap keprihatinan masyarakat terhadap konsep ini semakin berkurangan rentetan berlakunya pelbagai isu berkaitan kebersihan makanan yang melibatkan pengendali makanan itu sendiri (Garis Panduan & Kod Etika Perkhidmatan Katering, 2013; Aishah Hamzah, 1992). Pengendali makanan adalah semua orang yang terlibat dalam penyediaan makanan dari mula hinggalah makanan itu diambil atau dimakan (*from farm to table*). Ia adalah mana-mana individu yang terlibat dalam penyediaan, penyajian dan juga penjualan makanan. Sehubungan itu, kajian ini akan membincangkan tentang isu-isu dalam pengendalian makanan dari perspektif halalan tayyiban.

## Metodologi Kajian

Metodologi kajian merupakan sesuatu yang sangat penting dalam sesebuah kajian bagi memperolehi hasil kajian yang baik dan boleh dipercayai. Secara keseluruhannya, kajian ini mengaplikasikan pendekatan kualitatif dalam proses pengumpulan data dan menganalisis data kajian terhadap sesuatu isu dan permasalahan yang berlaku dalam persekitaran sebenar (Merriam, 1998). Setelah pendekatan kualitatif dipilih, pengkaji akan menjelaskan bagaimana paradigma pentaksiran data digunakan dalam konteks kajian ini. Metodologi bagi kajian ini adalah menggunakan rekabentuk kajian analisis dan falsafah analitikal bagi memahami konsep pencemaran makanan (Ghazali & Sufean, 2018). Konsep utama pencemaran mempunyai komposisi yang terdiri daripada konsep-konsep unit seperti bentuk-bentuk pencemaran, amalan pengendalian makanan Halalan Tayyiban. Setiap konsep unit ini akan dihuraikan lagi bagi mendapat maksud yang sebenarnya. Contohnya bentuk-bentuk pencemaran terdiri daripada dua bentuk pencemaran utama, iaitu pencemaran aspek halal dan pencemaran aspek tayyib yang dibahagikan kepada tiga kategori iaitu pencemaran kimia, fizikal dan biologi. Kesemua ini berlaku disebabkan beberapa faktor iaitu bahan mentah yang tercemar, rekabentuk kemudahan dan peralatan yang tidak sesuai, prosedur pengeluaran yang salah serta amalan pekerja yang tidak bersih. Kesemua ini melibatkan isu yang berkaitan pengabaian prinsip Halalan Tayyiban dalam pengendalian makanan. Seterusnya, kajian ini menggunakan sumber sekunder iaitu data literatur yang diperoleh daripada keratan akhbar, buku-buku, artikel dan laman web yang berkenaan bagi menganalisis data. Penganalisisan data menggunakan kaedah induktif (menjurus kepada pembinaan konsep dan kategori terhadap fenomena yang dikaji melalui data yang dipungut semasa di tempat kajian kemudian membuat kesimpulan dan rumusan) dan deduktif (membuat kesimpulan atau rumusan terlebih dahulu berdasarkan fenomena yang dikaji) (Ghazali & Sufean, 2018).

## Konsep Halalan Tayyiban Dalam Pengendalian Makanan

Perkataan halal berasal dari bahasa Arab iaitu kata nama terbitan daripada kata kerja *halla, yahillu, hillan wa halalan* yang bererti keluar daripada hukum haram (Ibn Manzur, t.t.). Dari segi istilah, halal bermaksud sesuatu yang diharuskan dan yang diizinkan oleh Allah SWT (Mawsu'ah Fiqhiyyah, 1990), ataupun sesuatu yang diharuskan oleh *syari'* untuk melakukannya dan jika dilakukan tidak mengakibatkan dosa (al-Jurjani, 1936). Al-Qaradawi (1980) menghuraikan halal sebagai perkara yang diharuskan (dibolehkan) yang terlepas daripadanya sebarang ikatan ancaman dari melakukannya, dan Syari' (Allah) memberi keizinan untuk melakukannya. Manakala perkataan tayyiban pula berasal dari perkataan *taba – yatibu – tayyib – tayyibah* dari segi etimologi bererti baik atau suatu yang dirasa sedap oleh indera dan tabiat manusia (al-Isfihani, 1979). Ulama berbeza pendapat dalam memahami perkataan *tayyib*. Menurut al-Tabari (1958) perkataan "*tayyiban*" bermaksud suci, tidak najis dan tidak diharamkan. Ibn Kathir (1365H) menjelaskan perkataan "*tayyiban*" bermakna zat makanan tersebut yang baik iaitu tidak membahayakan tubuh badan dan akal. Dalam kajian semasa, Harlida & Alias (2014) menjelaskan Halalan Tayyiban adalah makanan yang halal dari sisi syarak iaitu makanan yang bersih zatnya, suci kaedah perolehannya serta bebas daripada sebarang kemudaratan. Namun menurut Lada et al. (2009) pula Halalan Tayyiban adalah makanan yang bersih dan selamat cara penyediaannya bermula daripada sumbernya di ladang hinggalah ke hidangannya iaitu di atas meja.

Maka, setiap makanan yang menjadi pilihan manusia adalah bergantung kepada cara penyediaannya sama ada yang diwarisi secara tradisi, atau panduan agama dan juga pelbagai inovasi dalam penyediaannya (Mohd Anuar & Mohammad Aizat, 2016). Tidak dapat dinafikan, didikan agama juga memberi kesan kepada penganutnya untuk memilih makanan yang boleh atau tidak boleh dimakan (Bonne et al., 2007) misalnya larangan memakan daging khinzir bagi umat Islam dan larangan memakan daging lembu bagi penganut Hindu dan Buddha (Sack, 2001). Sebagai seorang Muslim adalah perlu untuk mengamalkan semua ini agar makanan yang disediakan itu menepati pengendalian makanan yang Halalan Tayyiban jasmaniah dan rohaniah.

Sehubungan itu, pengabaian aspek Halalan Tayyiban dalam pengendalian makanan akan menyebabkan risiko peningkatan keracunan makanan kepada pengguna, sedangkan Islam sendiri menganjurkan umatnya untuk memilih makanan yang halal lagi baik dari aspek agama, kesihatan, dan perundangan. Penekanan yang sama juga telah dibuat oleh Salma Mat Yasim (2011) bahawa masyarakat Islam perlu memastikan setiap makanan dan minuman yang diambil berasal daripada sumber yang halal serta disediakan mengikut cara yang telah ditetapkan oleh syarak kerana ia akan memberi kesan kepada tubuh badan dan perkembangan jiwa secara tidak langsung. Isu yang sama juga telah diutarakan dalam kajian Nik Adan (2010) mengenai keraguan label dan kod-kod dalam bahan-bahan tambahan yang digunakan secara meluas di dalam penyediaan makanan dan statusnya adalah syubhah. Dengan itu, semua pihak sama ada pengendali atau penyedia makanan

dan juga pengguna perlu menitikberatkan aspek halalan tayyiban dalam penyediaan dan pengambilan makanan.

**Isu-isu Dalam Pengendalian Makanan**

Pencemaran makanan merupakan isu global yang semakin mencabar dan kompleks, terutamanya dalam pengendalian makanan apabila melibatkan kes kematian. Sering kali hal ini terjadi disebabkan kegagalan pengendalian makanan yang betul dalam kalangan pengendali makanan (Lues, & Tonder, 2007). Ini ditambah pula dengan sikap masyarakat yang lebih gemar makan dan bersantai di luar rumah lebih terdedah kepada berlakunya pencemaran (Garis Panduan Sistem Pengredan Premis Makanan, 2014). Bagi pengendali makanan yang mengalami demam, mengidap cirit-birit, batuk dan kudis mereka juga berisiko memindahkan penyakit secara langsung atau tidak langsung sama ada melalui udara dan sentuhan. Terdapat kajian yang menunjukkan bahawa 70% daripada kes keracunan makanan yang berpunca daripada pencemaran makanan adalah melibatkan premis makanan atau pengendali makanan itu sendiri (Wilson et al., 1997). Selain itu, pencemaran juga boleh terjadi disebabkan sumber bahan makanan, peralatan yang digunakan, juga tempat penyediaan (Mohd Anuar & Alina Masri, 2010). Manakala dari aspek makanan berisiko tercemar, kajian Yin-Hui Leong et al. (2014) terhadap 126 jenis sampel makanan telah menunjukkan tiga jenis kategori makanan sahaja yang berisiko mengalami pencemaran makanan di Malaysia iaitu makanan laut, makanan berdaging serta produk tenusu. Manakala kajian yang dibuat oleh Jabatan Kimia Malaysia jenis kategori makanan laut ini berisiko berlakunya pencemaran kerana mengandungi logam merkuri.

Pengabaian dalam amalan pengendalian makanan Halalan Tayyiban memberi kesan kepada keracunan makanan yang disebabkan oleh pencemaran makanan. Situasi yang boleh menyebabkan berlakunya pencemaran ini antaranya termasuklah sentuhan makanan secara langsung dengan tangan, pencemaran silang daripada bahan mentah ke makanan sedia dimakan, bahan mentah rosak atau tercemar, penyimpanan bahan mentah dan makanan pada suhu dan tempat yang salah, pengendalian makanan berpenyakit dan tidak mengamalkan kebersihan diri yang baik, makanan terdedah kepada makhluk perosak, peralatan yang kotor dan tidak sempurna, keadaan premis yang kotor dan tidak diselenggara dengan baik, Kesemua berisiko membawa kepada keracunan makanan.

Jadi bagi mengatasi masalah ini para pengendali makanan perlu mengamalkan kebersihan diri yang baik dan melindungi makanan daripada tercemar dengan menutup makanan setiap masa, guna peralatan yang bersih, asingkan bahan mentah dan produk akhir, mencegah makhluk perosak daripada masuk ke premis, pastikan makanan & peralatan jauh dari lantai, mengamalkan pembersihan & disinfeksi yang betul, beli bahan mentah dari sumber yang dipercayai, menyimpan makanan pada < 5C atau > 60 C, penyimpanan pada zon bahaya dalam masa singkat, mengeringkan makanan, menggunakan bahan pengawet, memasak makanan dengan sempurna dan cara pemprosesan yang betul.

Secara asasnya, terdapat dua jenis pencemaran utama dalam makanan (Muhamad Afiq, 2018), yang pertama pencemaran dari aspek halal dan kedua pencemaran dari aspek tayyib (safety) yang boleh dilihat dalam tiga kategori, iaitu pencemaran fizikal, kimia, dan biologikal, di samping pencemaran silang yang disebabkan allergik. Pencemaran aspek halal berlaku apabila wujudnya unsur yang diharamkan Syarak, umpama babi dan derivatifnya, bangkai, darah, dan seumpamanya. Pencemaran banyak berlaku terhadap produk makanan yang menggunakan emulsifier berasaskan lemak haiwan, animal-based shortening, gelatin, pancreatin, pepsin dan sodium stearoyl lactylate. Penggunaan bahan berasaskan khinzir yang dicampur-adukkan atau bahan tambah dengan bahan yang halal juga termasuk di dalam kategori ini. Ianya dicampurkan ke dalam produk-produk seperti produk berasaskan daging (Laymaa, 2013), dan minyak kelapa sawit (Rohman et al., 2011). Dalam pencemaran aspek tayyib, pencemaran biologi merupakan punca utama kepada penyakit bawaan makanan (*foodborne illness*). Penyakit ini adalah disebabkan oleh bakteria-bakteria yang mencemari makanan yang disebutkan sebagai pathogen, iaitu agen yang menyebabkan penyakit. Misalnya, salmonella, staphylococus aureus, listeria monocytogenes dan escherichia coli. Ia akan memberi tindakbalas dan mengganggu sistem penghadaman disebabkan toksin yang dihasilkannya. Contohnya kes keracunan yang dilaporkan di Tanjong Dawai pada tahun 2013 yang mengorbankan 4 nyawa. Pencemaran kimia pula berlaku apabila makanan dicemari dengan bahan berbahaya umpama pengawet yang tidak dibenarkan atau penggunaannya yang melebihi had yang dibenarkan, racun serangga, racun kulat, baja, residu dadah dan antibiotik. Sebagai contoh, kes keracunan yang mengorbankan seramai 13 orang yang berlaku pada 15 Oktober 1989 di Kampar, Teluk Intan, Tanjung Tualang dan Batu Gajah Perak. Pencemaran fizikal berlaku apabila terdapat objek asing dalam mana-mana peringkat proses pengendalian makanan seperti bulu, rambut, logam, kaca, skru, batu, serpihan cat, butang, penutup pen, barang kemas dan puntung rokok. Kebanyakannya berpunca daripada bahan mentah yang tercemar, rekabentuk kemudahan dan peralatan, prosedur pengeluaran dan amalan pekerja yang tidak betul. Contohnya kes pada tahun 2009, dijumpai serpihan kaca dalam air sirap yang diminum di sebuah restoran di Gombak. Bentuk pencemaran lain adalah pencemaran silang yang menyebabkan allergik iaitu alahan makanan yang dihasilkan oleh sistem imun badan sebagai tindakbalas kepada makanan. Gejalanya adalah ruam pada kulit, bengkak pada wajah, mulut dan lidah, batuk dan sesak nafas. Antara kategori makanan yang boleh mengakibatkan pencemaran allergik seperti kekacang, bijirin, walnut, susu, telur, makanan yang berkerang, ikan dan soya.

## Faktor Berlakunya Pencemaran Dalam Pengendalian Makanan

Dalam pengendalian makanan, biasanya pencemaran makanan yang berlaku berpuncari daripada beberapa faktor, antaranya adalah:

i. Pengetahuan

Terdapat berbezaan yang jelas antara pengendali makanan yang mempunyai pengetahuan tentang makanan halal dan keselamatan makanan dengan yang tiada pengetahuan tersebut. Perbezaan

tersebut ialah dari segi keyakinan diri serta tanggung jawab sosial dalam menyediakan makanan yang halal lagi selamat. Kajian Griffth, Worsfold & Molto (2008), menjelaskan bahawa kekurangan pengetahuan yang dimiliki oleh pengendali makanan dan amalan pengendalian makanan yang tidak mengikut garis panduan yang betul boleh menyebabkan penularan penyakit bawaan makanan yang serius kepada pelanggan. Keadaan ini memberi kesan yang negatif jika berlaku di tempat tumpuan seperti persekitaran sekolah dan hospital (Picler et al., 2014; Martins et al., 2012). Dapatan ini selari dengan kajian Jamal Khair (1998) yang menerangkan bahawa terdapat perbezaan yang ketara di antara pengendali yang memiliki pengetahuan dalam makanan dengan yang tiada pengetahuan tersebut. Antaranya dari aspek keyakinan diri serta tanggungjawab sosial dalam pengendalian makanan yang bersih dan selamat. Bagi pengendali-pengendali makanan yang mempunyai pendidikan formal atau mengikuti pelbagai kursus keselamatan makanan, mereka sentiasa berusaha meningkatkan tahap keselamatan makanan. Pengetahuan ini termasuklah aspek halalan tayyiban dalam pengendalian makanan.

ii. Kebersihan Diri

Faktor kebersihan diri merupakan perkara yang sangat penting dalam penyediaan makanan, namun ianya dianggap sebagai perkara yang remeh oleh sesetengah pengendali makanan. Pencemaran makanan sangat berpotensi berasal dari semua bahagian tubuh manusia yang kurang menjaga kebersihan dari hujung rambut sehingga kehujung kaki (Jamal Khair, 2008). Menurut Willis et al. (2012), pengabaian terhadap aspek kebersihan makanan adalah punca utama kepada risiko penyakit bawaan makanan. Ini telah terbukti dalam kajiannya terhadap pengusaha katering yang menyediakan makanan semasa acara sukan olimpik London 2012 yang berisiko berlakunya pencemaran makanan. Sehubungan itu, semua pengendali makanan perlu mengekalkan kebersihan diri di sepanjang masa pengendalian makanan. Sekiranya mereka memakai barangan kemas seperti cincin dan jam tangan, hendaklah ditanggalkan kerana boleh menghalang tangan daripada dibersihkan dan ia juga boleh mengumpul kekotoran dan mencemar makanan. Begitu juga apabila pengendali makanan didapati menghidap atau merupakan pembawa penyakit bawaan makanan, pengusaha perlu memastikan pengendali makanan tersebut tidak memasuki premis makanan, tidak mengendalikan makanan dan dipastikan sihat sebelum bekerja semula di premis makanan (Garis Panduan Mass Catering; Knight & Kotschever, 1998).

iii. Peralatan

Peralatan makanan juga terdedah kepada risiko berlakunya pencemaran makanan. Menurut Aishah Hamzah (2002) salah satu perkara yang boleh menyebabkan pencemaran makanan ini berlaku ialah kecuaian para pengendali makanan itu sendiri. Mereka ini tidak mengamalkan peraturan kebersihan yang telah ditetapkan oleh kerajaan. Sebagai contoh pengendali makanan menggunakan tangan untuk menyajikan makanan tanpa menyediakan atau menggunakan alat yang dikhaskan seperti pisau mentega untuk menyapu mentega dan penyepit untuk menyajikan roti, donat dan kek dan kuih-muih. Antara contoh lain juga adalah penggunaan papan pemotong yang sama untuk memotong makanan mentah dan yang telah dimasak akan menyebabkan kuman yang

terdapat pada bahan mentah berpindah kepada makanan yang telah dimasak dan mengakibatkan keracunan (Jamal Khair, 1998). Sewajarnya tiap papan pemotong yang digunakan hendaklah bersifat kalis air, mudah dialih untuk dibasuh, mempunyai permukaan yang boleh dicuci di setiap belah dan bebas dari retakan dan rekahan dengan hanya haus dan lusuh yang tidak terlalu teruk. Selain daripada aspek kebersihan peralatan, keselamatan penggunaan alatan juga boleh mengakibatkan keracunan makanan. Makanan yang biasa terlibat dalam keracunan ialah makanan berasid atau masam yang disimpan dalam bekas atau peralatan logam. Keracunan makanan boleh berlaku jika menyimpan minuman masam seperti minuman berlimau atau menghidangkan buah-buahan masam dalam bekas atau dulang yang bersadur kadium. Ini akan menyebabkan makanan masam bertindak balas dengan logam lalu melarutkan logam ke dalam makanan. Oleh itu, peralatan memasak haruslah dibuat daripada logam yang tahan karat seperti besi waja yang tidak berkarat dan elakkan menggunakan bekas yang bersadur (Jamal Khair, 1998).

iv. Tempat Penyediaan Makanan

Sikap pengendali makanan tidak peka terhadap kebersihan tempat penyediaan makanan akan menyebabkan masalah kepada pengguna seperti pencemaran makanan yang akan menimbulkan pelbagai penyakit. Pencemaran boleh berlaku akibat kurangnya perhatian terhadap kebersihan tempat seperti sisa buangan makanan dan sisa pepejal di kawasan tempat jualan seperti longkang, tong sampah yang tidak ditutup (Abdul Wahid & Mazilah, 2011). Menurut Jamal Khair (1998) sikap pengendali makanan yang tidak peka kepada kebersihan dan keselamatan tempat penyediaan makanan kerana sibuk dengan aktiviti penyediaan makanan dan minuman mengakibatkan berlakunya pencemaran dari sisa buangan makanan dan sisa pepejal. Ini akan mewujudkan pemandangan yang kurang menarik dan menimbulkan masalah kepada pengguna disebabkan sikap pengendali yang mementingkan aspek keuntungan sahaja, tanpa memikirkan tahap kesihatan yang patut dijaga. Sebagai contoh permukaan lantai yang mengumpulkan semua jenis habuk, debu, sisa makanan dan kekotoran lain akan mempercepatkan lagi penyebaran kuman ke tempat lain. Pada masa yang lantai yang basah juga tidak selamat bagi laluan pengendali makanan kerana permukaan yang licin akan menyebabkan kemalangan. Begitu juga dengan tumpahan makanan juga perlu dibersihkan dengan segera dari lantai untuk mengelakkan kemalangan. Ianya perlu dijalankan sebelum, semasa dan selepas operasi perniagaan makanan. Rutin kebersihan haruslah ditetapkan oleh pengusaha dengan menyenaraikan tugasan kepada pekerja.

v. Pembungkusan Makanan

Faktor kebersihan dalam pembungkusan dan penghidangan makanan adalah hal yang sangat penting. Oleh sebab itu, penggunaan pembungkus makanan yang tidak bersesuaian seperti kertas surat kabar, kertas yang berwarna, pembungkus plastik yang telah digunakan, daun pisang yang kotor adalah dilarang kerana dapat membahayakan kesihatan pengguna. Menurut Mohd Hamdan (1985), ramai pengendali makanan masih menggunakan kertas suratkhabar untuk membungkus kuih atau pisang goreng. Ini adalah satu amalan yang boleh membahayakan pengguna. Dakwat pencetak dan proses pencetakan boleh menyebabkan penyakit-penyakit merbahaya. Bahan

pembungkus yang dipilih perlu disesuaikan dengan sifat-sifat makanan sama ada berbentuk pepejal, cecair, kering, lembap atau mudah busuk. Pembungkusan yang sesuai amat perlu supaya tidak berlaku pencemaran atau tindakbalas yang boleh merosakkan makanan. Selain itu, faktor-faktor alam sekitar juga perlu diambil kira ke atas bahan-bahan pembungkus yang dipilih. Bahan-bahan pembungkusan yang paling baik adalah bahan yang boleh dikitar semula, mudah urai dan tidak mendatangkan kesan sampingan kepada kesihatan pengguna.

**Keperluan Kepada Amalan Pengendalian Makanan Halalan Tayyiban (APMHT)**

Halal bukan sekadar bermaksud produk yang boleh dimakan dari segi hukum syarak tetapi juga meliputi maksud "baik" (tayyib) bererti bersih, suci, selamat dan berkualiti. Oleh itu, halal semata-mata tidak memadai tetapi masyarakat Islam perlu benar-benar faham dan mengaplikasi makna Halalan Tayyiban. Kita sedia maklum bahawa penghasilan sesuatu makanan merangkumi proses tertentu bermula pada peringkat pemilihan dan penyediaan bahan, pemprosesan, pengeluaran, penyimpanan, pemindahan, pengedaran sehinggalah produk tersebut disajikan kepada pengguna. Umumnya, kehalalan sesuatu makanan meliputi seluruh proses rangkaian yang bermula daripada sumbernya atau *from farm to table.*

Dalam peringkat pemilihan dan penyediaan bahan, pengendali makanan perlu mematuhi asas halalan tayyiban, iaitu sumber bahan mentah yang halal, bersih lagi selamat. Pengendali makanan perlu memahami prinsip asas halalan tayyiban dalam pemilihan dan penyediaan makanan (Muhammad Ikhlas, Syed Mohd Jeffri & Mohd Anuar, 2013; Musfirah Syahida, Saadan & Mohd Anuar, 2015). Pengetahuan ini termasuklah aspek bahan yang dibenarkan dan bahan yang dilarang, bahan yang berisiko kepada pengguna. Dalam aspek halal, ia termasuklah sumber bahan yang diharamkan Syarak umpama babi dan deravatifnya, bangkai atau haiwan yang tidak disembelih, darah, najis dan seumpamanya (Khafidz Hamzah, 2016). Manakala aspek tayyib termasuklah pengetahuan tentang kesegaran sumber, khasiat dan keselamatan kepada pengguna. Begitu juga dari aspek pengendali makanan, perlu seorang pekerja yang benar-benar sihat dan menjaga kebersihan diri yang baik. Begitu juga dari aspek peralatan yang digunapakai. Ia perlu dipastikan kebersihannya sebelum dan selepas digunakan, terutamanya bekas yang digunakan bagi menghidang makanan kepada pengguna. Di samping itu, tempat penyediaan makanan dan premis makanan juga perlu dijaga kebersihannya agar tidak berlaku pencemaran makanan. Dalam aspek penyimpanan, pemindahan, pengedaran sehinggalah makanan tersebut disajikan kepada pengguna, aspek halalan tayyiban perlu dititikberatkan oleh pengendali makanan bagi mengekalkan keadaan makanan yang halal lagi selamat dinikmati oleh pengguna.

Justeru, bagi memastikan hasil suatu makanan yang disediakan itu selari dengan prinsip Halalan Tayyiban, perkara utama yang perlu diperhatikan adalah sumber dan proses penyediaan makanan hinggalah aspek penyimpanan dan penghidangan. Sekiranya rantaian tersebut dijaga rapi, maka makanan tersebut boleh dianggap sebagai Halalan Tayyiban iaitu makanan tersebut

bebas daripada benda yang diharamkan, selamat dan suci untuk dinikmati oleh para pengguna. Jelasnya, para penyedia makanan perlu kepada Amalan Pengendalian Makanan Halalan Tayyiban (APMHT) sebagai panduan yang sahih bagi mengelakkan berlakunya pencemaran aspek halal dan tayyib.

## Penutup

Pengendalian makanan merupakan rangkaian penyediaan makanan yang besar di Malaysia. Ia merangkumi restoran, kantin mahupun catering. Ia juga melibatkan rangkaian pengguna yang ramai di pelbagai premis seperti sekolah, universiti, restoran dan majlis kenduri. Selari dengan hakikat tersebut, amalan penyediaan makanan halalan tayyiban perlu dikawal selia oleh para pengendali makanan bagi mengelakkan risiko pencemaran yang boleh mendorong kepada keracunan makanan dan ancaman keselamatan kesihatan serta nyawa pengguna.

Selain itu, isu pencemaran yang mengakibatkan berlakunya keracunan makanan dan penyakit bawaan makanan ini boleh diatasi dengan mewujudkan kerjasama antara agensi-agensi kerajaan yang dipertanggungjawabkan untuk memantau keselamatan dan kebersihan sepanjang tempoh pengendalian makanan. Pada masa yang sama juga sikap bersungguh-sungguh pengendali makanan sendiri diperlukan dalam proses pengendalian makanan yang berpandukan amalan pengendalian makanan Halalan Tayyiban. Dengan kerjasama yang baik di antara agensi yang bertanggungjawab, para pengusaha dan pengendali makanan, manfaatnya dapat dinikmati oleh pengguna dengan hidangan makanan yang halal, berkualiti lagi selamat untuk dinikmati.

## Rujukan

Jurnal

Abdul Wahid Mukhari dan Mazilah Ibrahim, 2011. Persepsi Pengendali-Pengendali Makanan Terhadap Amalan Kebersihan dan Keselamatan di Taman Seri Pulai Johor, *Journal Of Technical, Vocational And Engineering Education 2,* 1-17.

Bonne, K., Vermeir, I., Bergeaud-Blackler, F., &Verbeke, W. 2007. Determinants Of Halal Meat Consumption In France. *British Food Journal*, 109 (5): 367-386.

C.Willis et.al,. 2012. Evaluation of hygiene practice in catering premises at large-scale events in the UK: Identifying risk of the Olympics. *Jurnal Public Health 126*.

Griffith, Worsfold & Molto. 2008. Knowledge Levels Of Food Handlers In Portuguese School Canteens And Their Self-Reported Behaviour Towards Food Safety. *International Journal of Environmental Health Research*, v.18.

Harlida Abdul Wahab & Alias Azhar. 2014. HalalanTayyiban dalam Kerangka Perundangan Malaysia. *Jurnal Kanun*. 1:103-120.

Lada, S., Harvey Tanakinjal, G., & Amin, H. 2009. Predicting Intention To Choose Halal Products Using Theory Of Reasoned Action. *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management,* 2(1): 66-76

Laymaa, M.A. (2013). Discrimination of pork content in mixtures with raw minced camel and buffalo meat using FTIR spectroscopic technique. *International Food Research Journal, 20*(3), 1389-1394.

Lues, J.F.R. & Tonder, I.V. 2007. The occurrence of indicator bacteria on hands and aprons of food handlers in the delicatessen sections of a retail group. *Food Control* 18: 326-332.

Martins, R.B., Tim Hogg dan Juan Gestal Otero. 2012. Food Handler's Knowledge on Food Hygiene: The case of a catering company in Portugal," *Jurnal Food Control 23*.

Mohd Anuar Abdul Rahman & Alina Masri Md Yusoff, 2010. Pengetahuan Dan Pengamalan Sanitasi Makanan Di Dewan Makan Asrama Sekolah Menengah Bandar Kluang, 1-10. (tidak diterbitkan), http://eprints.utm.my/id/eprint/11306/

Musfirah Syahida Binti Mohamad, Saadan Bin Man & Mohd Anuar Bin Ramli. 2015. Keselamatan Makanan Menurut Perspektif Islam: Kajian Terhadap Pengambilan Makanan Berisiko. *Jurnal Fiqh*, No. 12 (2015) 1-28

Picler, J., et.al,. 2012. Evaluating Levels Of Knowledge Of Food Safety Among Food Handles From Restaurants And Various Catering Business In Vienna, Australia, *Jurnal Food Control 35*.

Rohman, A, Kuwat, T., Retno, S., Sismindari, Yuny, E., & Tridjoko, W. 2012. Transform Infrared Spectroscopy Applied for Rapid Analysis of Lard in Palm Oil. *International Food Research Journal*, 19(3), 1161-1165.

Wilson, M., Murray, A.E., Black, M.A. & McDowell, D.A. 1997. The Implementation Of Hazard Analysis And Critical Control Points In Hospital Catering. Managing Service Quality 7(3): 150-156.

Yin-Hui Leong, Pui-Nyuk Chiang, Hajjaj Juharullah Jaafar, Chee-Yuen Gan & Mohamed Isa Abdul Majid. 2014. Contamination of food samples from Malaysia with polychlorinated dibenzo-*p*-dioxins and dibenzofurans and estimation of human intake, *Food Additives & Contaminants: Part A*, 31:4, 711-718.

Buku

Aishah Hamzah. 1983. *Teknologi dan Perkhidmatan Katering.* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Akta Makanan.

Al-Jurjani, 1936. *al-Ta'rifat*, Mesir: Maktabah wa Matba'ah Mustafa.

Al-Raghib al-Isfihani, 1979. *Mu'Jam Mufradat Alfaz al-Quran*, Beirut: Mu'assasah al-Risalah.

Ghazali Darusalam dan Sufean Hussin. 2018. *Metodologi Penyelidikan Dalam Pendidikan Amalan dan Analisis Kajian*. Kuala Lumpur: Universiti Malaya.

Ibn Manzur, Jamal al-Din Muhammad Ibnu Mukarram t.t. *Lisan al-'Arab*, Mesir: Dar al-Misriyyah li al-Taklif wa al-Tarjamah.

Imad al-Din Abu al-Fida' Ismail Ibnu Kathir, 1365H. *Tafsir al-Quran al-'Azim,* Beirut: Dar Ihya al-Kutub al-'Arabiyyah.

Jamal Khair Hashim. 1998. *Makanan: Keracunan dan Keselamatan*. (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Knight, J.B. & Kotschever, L.H. 1998. *Quality Food Production, Planning and Management*. Second Edition. New York: Van Nostrand Reinhoid Company Inc.

Merriam, B.S. 1998. Case Study Research In Education: A Qualitative Approach. California: Josey-Bass Inco.

Mohd Hamdan Adnan. 1985. *Kepenggunaan*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pelajaran Malaysia.

Muhammad bin Jarir Abu Ja'far al-Tabari, 1958. *Jam'i al-Bayan fi Ta'wil Ay min al-Quran*, ed. Mahmud Muhammad Shakir dan Ahmad Muhammad Shakir, Mesir: Dar al-Ma'rifah.

Saadan Man dan Zainal Abidin Yahya. 2014. *Halalkah Makanan Kita?*. Selangor: PTS Islamika Sdn. Bhd.

Sack, D. 2001. *Whitebread Protestants*. *Food and Religion in American Culture*. Palgrave: New York, NY.

Salma Mat Yasim, 2011. *Makanan Halal: Kepentingannya Menurut Perspektif Islam,* Skudai: Universiti Teknologi Malaysia, 2011.

Wizarah al-Awqaf wa al-Shu'un al-Islamiyyah,1990. *al-Mawsu'ah al-Fiqhiyyah*, Kuwait: Tabaah Zat al-Salasil.

Yusuf al-Qaradawi. 1980. *Al-Halal wa al-Haram fi al-Islam,* Beirut: al-Maktab al-Islami.

Zulkifli Haji Mohd Yusof et. al.. 2009. *Kamus al-Quran*. Selangor: PTS Islamika Sdn Bhd.

Bab Dalam Buku

Mohd Anuar Ramli & Mohammad Aizat Jamaludin, 2016. "Budaya Makanan Dan Pemakanan Halal Dalam Kalangan Masyarakat Melayu Menurut Perspektif Islam", dlm. Mohd Yakub @ Zulkifli Mohd Yusoff, Khadher Ahmad & Monika @ Munirah Abd Razzak (eds.), *Penyelidikan Tentang Makanan: Perspektif Nabawi dan Saintifik,* Kuala Lumpur: Jabatan al-Quran & al-Hadith APIUM, 195-206.

Muhammad Ikhlas Rosele, Syed Mohd Jeffri Syed Jaafar & Mohd Anuar Ramli. 2013. Prinsip-Prinsip Halal Dan Haram Menurut Yusuf Al-Qaradawi. Nurdeng Deuraseh et al. (eds.). *Halalan Thoyyiban Perspektif Malaysia*. Serdang: Penerbit UPM, 118-125.

Tesis

Khafidz Hamzah, Amalan Konsep Halalan Tayyiba Dalam Penyediaan Makanan: Kajian Terhadap Pedagang Kaki Lima Di Kota Yogyakarta Indonesia, (Disertasi Sarjana, Jabatan Fiqh dan Usul, Universiti Malaya, 2016, tidak diterbitkan).

Muhamad Afiq Bin Abd Razak, Aplikasi Kaedah Umum Al-Balwa Dalam Penghasilan Produk Makanan, (Disertasi Sarjana, Jabatan Fiqh dan Usul, Universiti Malaya, 2018, tidak diterbitkan).

# Etnik, Primordialisme dan Modenisasi di Malaysia: Pemerhatian ke atas Isu-isu Etnik dan Agama pasca PRU14

[1, 2] Ab Bassit Husain* & [3] Mohd Mahadee Ismail

*Pengarang perhubungan: abbasit@unikl.edu.my

[1] *Institut Kajian Etnik, Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi, Selangor, MALAYSIA*

[2] *Universiti Kuala Lumpur (UniKL), 50250, Kuala Lumpur, MALAYSIA*

[3] *Jabatan Pengajian Kenegaraan dan Ketamadunan, Fakulti Ekologi Manusia, Universiti Putra Malaysia, 43400 Serdang, Selangor, MALAYSIA*

**Abstrak**

Pilihan raya umum ke 14 memperlihatkan perubahan pemerintahan di Malaysia iaitu dari parti Barisan Nasional kepada Pakatan Harapan. Kemenangan Pakatan Harapan telah menunjukkan suatu bentuk politik baru rakyat Malaysia, yang mana gerakan pembaharuan tersebut dikatakan telah bermula sejak tahun 1998 lagi. Kemenangan Pakatan Harapan tersebut dipanaskan dengan pelbagai isu dan persoalan yang dibangkitkan oleh kumpulan etnik Melayu khususnya berkaitan dengan perkara-perkara yang melibatkan kedudukan dan keistimewaan orang-orang Melayu, seterusnya telah menimbulkan pelbagai spekulasi dan kerisauan kepada orang Melayu sendiri. Antara isu-isu yang menjadi perhatian antaranya perlantikan YB Lim Guan Eng sebagai Menteri Kewangan, perlantikan Peguam Negara, perlantikan Ketua Hakim Negara, perlantikan Liew Vui Keong sebagai Menteri yang menjaga hal-ehwal perundangan, ura-ura pemansuhan JAKIM, pengiktirafan UEC, pengiktirafan LGBT dan pelbagai lagi. Dari itu, makalah ini bertujuan untuk melihat apakah isu-isu yang berkaitan dengan etnik dan agama yang telah muncul pasca PRU14, dan sejauhmanakah isu-isu tersebut telah memberikan kesan kepada kedudukan dan keistimewaan orang Melayu.

Kata kunci: Etnik; Primordial; Bangsa idaman; Gerakan sosial; Pembangunan; Modenisasi.

© 2018 Diterbitkan oleh HADHARI-UKM

## Pengenalan

Pilihan Raya Umum (PRU) yang ke-14 telah menzahirkan satu keputusan pilihan raya yang tidak disangka-sangka. Siapa menduga bahawa gabungan parti dalam Barisan Nasional (BN) akhirnya tumbang di tangan gabungan parti Pakatan Harapan (PH). Kekalahan gabungan BN yang memerintah Malaysia semenjak dari merdeka (dibawah Perikatan sebelum munculnya BN) telah memberikan satu dimensi baru kepada politik Malaysia.

Gabungan BN yang dahulunya begitu kuat, didominasi oleh Parti UMNO, tetapi akhirnya terpaksa akur bahawa masyarakat Malaysia sebenarnya telah mengalami satu trajektori perubahan sosial yang dipacu oleh Dasar Ekonomi Baru (DEB) dan dasar pembangunan Malaysia. BN dahulunya menjadi parti yang diterima oleh segenap lapisan masyarakat, memacu pembangunan negara dengan begitu pesat sekali, akhirnya gagal memahami soal perubahan yang wujud dalam masyarakat. BN terutamanya parti UMNO banyak menggunakan kad agama dan etnik untuk mendapatkan sokongan dari rakyat Malaysia, melalui gabungan BN yang terdiri dari parti-parti

yang berasaskan etnik. Sepertimana yang pernah disebut oleh Ratnam (1965) bahawa isu etnik / kaum amat mendominasi kedudukan ekonomi, politik dan masyarakat Malaysia. Beliau juga menyatakan bahawa segala yang berlaku di Malaysia akan dikaitkan dengan etnik. Semasa PRU14, isu-isu etnik dan agama telah menjadi antara isu utama dalam kempen menjelang pilihan raya (Walaupun begitu, isu-isu etnik dan agama sememangnya selalu dimainkan setiap kali pilihan raya), ianya tidak menjadi sebagai faktor utama penolakan rakyat terhadap kerajaan BN, kecuali di negeri-negeri "quranic belt" sahaja.

Jika ditinjau kembali, sejarah politik negara sejak zaman penjajahan banyak dipengaruhi oleh faktor etnik sebagai tunjang utama. Penjajah British, melalui dasar pecah dan perintah (*divide and rule*) telah menjadi satu faktor utama yang mewujudkan masalah etnik atau perkauman. Dasar tersebut banyak memberikan impak kepada struktur ekonomi dan penempatan masyarakat pada ketika itu.

Kewujudan parti politik juga adalah berdasarkan kepada senario yang sama, di mana pihak penjajah British hanya membenarkan parti-parti yang berbentuk perkauman sahaja boleh terus hidup, manakala parti-parti politik yang berdasarkan kepada ideologi lain telah diharamkan penubuhannya. Senario yang sama juga berlaku selepas kemerdekaan, hanya parti yang berasaskan etnik sahaja yang berjaya mendapat sokongan rakyat. Parti UMNO dan PAS berusaha untuk mendapatkan sokongan orang Melayu, manakala parti MCA, Gerakan dan DAP pula berusaha memenangi sokongan etnik Cina dan orang India pula melalui parti MIC. Justeru itu, parti-parti yang berasaskan perkauman ini berusaha untuk menonjolkan bahawa parti mereka berusaha untuk membantu dan memperjuangkan nasib bangsa masing-masing.

Sejarah juga menunjukkan bahawa parti-parti yang bukan berbentuk etnik, kurang mendapat sokongan dan bantuan dari masyarakat pelbagai etnik. Contohnya, Barisan Sosialis dalam tahun 1960-an cuba menjadi parti pelbagai etnik, namun akhirnya terpaksa kembali kepada bentuk politik etnik juga. Manakala di tahun 1990, muncul Gagasan Rakyat sebagai cubaan lain untuk mewujudkan parti berbilang etnik tetapi juga gagal meraih sokongan. Akhirnya hanya pada tahun 1999, munculnya Parti Keadilan Rakyat yang bersifat multietnik yang akhirnya perlahan-lahan berjaya memecahkan kubu blok etnik dan ternyata lebih berjaya berbanding parti-parti bukan etnik yang telah ditubuhkan sebelum ini (Jumaat Abd Meon & Yaakop 2000).

Kemenangan Barisan Nasional dalam pilihan raya sejak ianya diperkenalkan di Malaysia menjadi bukti manipulasi politik melalui politik etnik telah diterima oleh rakyat. Pilihan raya sejak dari tahun 1955 sehingga 1995 memperlihatkan kejayaan yang cemerlang kepada gabungan BN. Pilihan raya 1995 dikatakan sebagai satu kejayaan yang paling gemilang yang pernah dicapai oleh BN sejak bermulanya proses pilihan raya di Malaysia (Ahmad & Syarifah Munirah Alatas 1999). BN berjaya memenangi 162 kerusi parlimen daripada 192 kerusi yang dipertandingkan.

Secara jelasnya, politik Malaysia adalah politik berasaskan etnik, dan begitu juga jika dilihat kepada isu-isu yang timbul serta cara menanganinya juga adalah berdasarkan kepada persoalan etnik. Pemerintah berjaya memanipulasi kelebihan ini dan menggambarkan sebagai satu bentuk politik yang diterima oleh rakyat Malaysia, di samping slogan untuk mengekalkan keharmonian antara etnik yang berlaku selama ini. Jumaat Abd Meon dan Yaakop (2000) menyatakan bahawa terdapat tiga faktor utama yang menjadikan etnisiti masih relevan dalam konteks politik Malaysia iaitu pertamanya soal perbezaan budaya politik dan kepentingan masyarakat yang berbeza antara Melayu dan bukan Melayu, keduanya bentuk sistem parti yang berasaskan gabungan dalam BN yang menjadi payung kepada parti-parti politik yang mewakili etnik tertentu dan ketiganya kesedaran bahawa pentingnya isu perkauman dieksploitasi sebagai strategi pilihan raya.

Akan tetapi, pemecatan Datuk Seri Anwar Ibrahim pada tanggal 2 September 1998 telah memulakan satu episod baru dalam politik Malaysia. Shamsul (2001) menyatakan bahawa di samping politik perkauman yang telah lama bertapak kukuh di negara ini, terdapat "*a new one based on variety of interest orientations, beyond class and ethnicity*". Hujahnya lagi bahawa mood baru politik negara adalah berdasarkan kepada "*...its origin could be traced to a set of broader global circumstances, involving all ethnic groups and classes in Malaysia, and somewhat internationalist orientation".*

Perubahan dalam bentuk politik etnik kepada bentuk politik baharu sebenarnya boleh dijelaskan jika dilihat kepada perubahan masyarakat yang berlaku di Malaysia. Pembangunan ekonomi yang mendadak 20 tahun kebelakangan ini (iaitu sebelum berlakunya kegawatan ekonomi tahun 1997-98), telah mengubahsuaikan struktur masyarakat Malaysia termasuk mewujudkan satu kelas menengah terpelajar baru yang terdiri daripada pelbagai etnik. Ekoran itu, budaya politik Malaysia juga mengalami perubahan yang besar. Pada masa dahulu, budaya politik ini didominasi oleh wacana dan amalan politik berdasarkan kaum ataupun etnikisme (*ethnicism*) tetapi kini muncul wacana dan amalan politik yang lain. Antara dua bentuk wacana dan amalan yang baru adalah "developmentalisme" (*developmentalism*) dan "demokrasi berpartisipasi" (*participatory democracy*) (Abdul Rahman Embong 2000 & Wah 2005: 2).

Perubahan budaya politik yang berlaku dikatakan sebagai satu perubahan dari budaya politik lama (*old politics*) kepada budaya politik baharu (*new politics*) (Shamsul 2001). Manakala Rustam A. Sani (2000) menjelaskan bahawa budaya politik lama adalah berasaskan prinsip dan gaya perjuangan parti-parti politik tradisional dengan ideologi yang terbentuk oleh pengalaman sejarah lama, baik kolonialisme, ataupun penindasan kelas mahupun percaturan politik perkauman.

Perubahan budaya politik yang berlaku ini secara langsung atau tidak langsung adalah berpunca dari pengaruh globalisasi yang melanda dunia kini. Jika dilihat dari struktur perubahan

konsep pembangunan dalam dunia, terdapat pelbagai perubahan dari segi pola dan dimensinya. Secara jelas, ianya boleh dilihat dari jadual di sebelah;

Jadual 1 : Sejarah Pembangunan dan Perubahan Pola Pembangunan

| Kandungan / Matlamat / Penjelasan | Pertumbuhan diri sendiri | Taraf hidup yang lebih Tinggi | Modernisasi Teknologi dan Institusi | Pembangunan Manusia (Kesihatan, Pendidikan dll). | Pengurangan Kemiskinan | Pemberdayaan | Pembangunan sebagai satu bentuk Kebebasan | Kelestarian ekologi |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Pembangunan Modal | Neo-Klasik Teori Pertumbuhan Solow (1956, 1957) | | | | | | | |
| Pembangunan Usahawan | | Teori Schumpeter Hagen (1962) | | | | | | |
| Sistem Harga yang Sesuai | | Teori Equlibrium Schultz (1964) | | | | | | |
| Pembukaan Ekonomi | Model Ekonomi Terbuka Krueger (1979) | | | | | | | |
| Sumber Manusia | | Teori Pertumbuhan Endogenous Lucas (1988; 1993) | | | | | | |
| Insitusi Asas Kapitalisme | | Institusi Baru North (1981; 1990) | | | | | | |
| Tadbir Urus Yang Baik | | | | Bank Dunia (1993-2001) | | | | |
| Penghapusan Korupsi | | | Pemerintah dan Rasuah Mauro (1995) | | | | | |
| Demokrasi | | | | | | Demokrasi dan Pertumbuhan Barro (1996) | | |
| Promosi Tentang hak dan Kebebasan | | | | | Pembangunan sebagai satu bentuk Kebebasan Sen (2000) | | | |
| Alam Sekitar | | | | | | | | Model Ekologi Meadows et.al. (1972) Chakravorty et.al (1997) |

Sumber : (Stathakis & Vaggi 2006:32)

Di Malaysia secara khusus, pencetus kepada perubahan yang berlaku ialah proses modenisasi negara melalui perlaksanaan Dasar Ekonomi Baru (DEB) pada tahun 1971. Menurut Shamsul (2001), DEB yang diperkenalkan bukan sahaja membawa perubahan dalam bidang ekonomi dan sosial sahaja, tetapi ianya membawa perubahan dalam aspek pembangunan politik. DEB telah diteruskan di bawah Dasar Pembangunan Nasional (DPN) yang mempunyai matlamat yang sama. Dari perspektif ekonomi politik, kedua-dua dasar tersebut mempunyai nilai sepunya, iaitu dasar yang bertunjangkan nilai dan norma kapitalisme sebagaimana yang wujud di peringkat global.

Perubahan politik baru juga digerakkan oleh golongan kelas pertengahan (*middle class*) yang muncul dengan banyak kesan dari proses pembangunan dan modenisasi yang berlaku di Malaysia. Kelas menengah telah menjadi tunjang utama kepada perubahan politik di Malaysia. Johan Saravanamuthu (1989) mengakui bahawa " *that class consciouness has been a "new" politics force that has been important in the development of a bourgeois democracy and will*

*eventually replace race in Malaysia politics".* Golongan kelas menengah ini kelihatanya telah menipis tahap keetnikannya disebabkan oleh proses sosialisasi politik yang berbeza dengan golongan awal kemerdekaan Malaysia. Masyarakat kelas menengah ini mempunyai tahap literasi politik yang tinggi, terutamanya dengan kemajuan teknologi maklumat yang berlaku di dunia, termasuk juga Malaysia. Case (1999:6) mengulas hal ini dengan menyatakan *"economic growth accelerated the formation of an autonomous civil society in Malaysia and economic crisis — by dividing elites and alienating social forces — served now to activate it".*

Perubahan juga memperlihatkan bahawa elemen masyarakat sivil lebih diutamakan, berbanding dengan soal politik etnik. Jikalau sebelum ini, pemerintah membawa isu pembangunan negara dan mengekalkan kestabilan negara, tetapi isu-isu mulai berubah pasca 1999 kepada isu-isu yang lebih global seperti ketelusan kerajaan, keadilan sosial, demokrasi dan sebagainya. Isu-isu seperti kejatuhan ekonomi, kronisme, rasuah menjadi perkara utama yang membawa kepada perubahan pemikiran masyarakat Malaysia. Masyarakat multietnik, bersatu merentasi kepentingan etnik untuk sama-sama menyatakan sokongan terhadap perubahan yang dibawa. Secara analisisnya, ianya memperlihatkan bahawa politik etnik yang bersifat vertikal, akhirnya telah dicairkan kepada bentuk yang lebih horizontal, melepasi kotak-kotak etnik.

Perubahan-perubahan yang dilaungkan itu, akhirnya berjaya menumbangkan kerajaan BN, selepas hampir 20 tahun lamanya ianya berlaku. Ekoran kemenangan PH dalam pilihan raya, pasca PRU-14 yang sepatutnya membawa kepada wacana politik pembaharuan secara lebih serius, akan tetapi ironinya ia tiba-tiba berubah menjadi medan polemik dan perdebatan isu agama, kaum serta bahasa. Beberapa isu-isu berkait dengan etnik dan agama kembali menjadi isu yang diperjuangkan oleh gerakan massa. Bila isu-isu ini berbangkit, ianya seolah-olah menunjukkan bahawa negara anak watan telah mulai tercabar.

Kami menghujahkan bahawa isu-isu etnik dan agama yang muncul pasca PRU14 merupakan satu manifestasi kepada beberapa persoalan utama iaitu pencairan elemen politik etnik kepada elemen sivik, keduanya perubahan dalam gerakan sosial masyarakat dan ketignya persoalan "bangsa idaman" Malaysia sejak dari zaman penjajahan British lagi. Ianya juga berkait rapat dengan perubahan sosial masyarakat, impak pembangunan dan proses modenisasi yang berlaku dalam negara Malaysia.

**Kajian Literatur**

Menguasai dan memahami konsep akan dapat membantu memberikan penjelasan terhadap sesuatu isu yang berlaku. Justeru itu, dalam kajian ini, penulis menumpukan kepada konsep-konsep berikut iaitu konsep etnik dan bangsa idaman.

## Konsep Etnik

Max Weber telah mengemukakan tiga hujah utama mengenai konsep kumpulan etnik iaitu pertamanya, kumpulan etnik adalah konstruk sosial, yang berasaskan kepada nilai kepercayaan yang dikongsi. Keduanya, nilai kepercayaan yang dikongsi itu tidak membentuk kumpulan, akan tetapi kumpulanlah yang membentuk nilai tersebut. Ketiganya, formasi kumpulan etnik adalah bersusur-galurkan kepada keinginan untuk menguasai kuasa dan status. Justeru itu, mereka berusaha untuk mendapatkan kekuatan dalam bidang ekonomi dan keistimewaan kedudukan sosial bagi mereka dan kumpulan etniknya (Banton 2007:23). Kumpulan etnik itu kemudiannya akan bersaing dengan kumpulan etnik lain bagi merebut peluang ekonomi dan kuasa. Dari situ maka akan lahirnya konsep gerakan sosial dalam kumpulan etnik.

Istilah etnik merujuk kepada satu kumpulan sosial yang secara sedarnya berkongsi beberapa aspek kebudayaan yang sama dan didefinisikan secara asasnya menurut keturunan. Istilah kumpulan etnik telah digunakan meliputi kesatuan-kesatuan bangsa atau agama. Walau bagaimanapun garis persamaan ketegori ini ialah rujukan sosial-kesedaran sebagai satu bangsa atau kaum. Jelasnya, kebangkitan rasa kesedaran ini mempunyai implikasi sosial dan ekonomi, dan sudah tentunya juga terhadap tingkah laku atau tindak tanduk politik mereka (Nor Azizan Idris 2005).

Etnisiti di Malaysia

Untuk memahami konteks etnisiti di Malaysia, Shamsul (1996a) menjelaskan bahawa konsep etnisiti dan kategori etnik di Malaysia adalah bersusur-galurkan dari model masyarakat majmuk yang telah dilaksanakan oleh penjajah British dan konsep etnik tersebut adalah sesuatu yang diberi (*given*). Konsep yang digunakan untuk mentakrifkan kaum Melayu adalah etnik; bercirikan budaya, bahasa dan agama. Konsep etnik telah digunapakai di alam Melayu sebelum kedatangan penjajah Barat lagi. Terdapat dua peringkat konsep etnik di alam Melayu ini. Konsep etnik payung digunapakai sebagai pengikat rumpun Melayu walaupun mereka terdiri daripada ratusan kelompok sub-etnik. Setiap kelompok sub-etnik ini membentuk batas etnik masing-masing untuk membina identiti kumpulan mereka sendiri. Namun begitu, kelompok sub-etnik ini akan terikat dengan ciri budaya, bahasa dan agama yang sama. Oleh kerana setiap kelompok sub-etnik ini memiliki ciri budaya rumpun Melayu, batas etnik setiap kumpulan didapati berubah-ubah dan ini memberi kedinamikan yang tersendiri kepada perhubungan kaum di alam Melayu amnya dan di Malaysia khususnya (Mansor Mohd. Noor 2010).

Dalam konteks Malaysia, etnik dan agama menjadi tunjang utama dalam mendefinasikan etnik Melayu mengikut perlembagaan Malaysia (Shamsul 1996). Islam telah menjadi satu elemen yang sangat penting kepada etnik Melayu sejak zaman Melaka lagi dan kemudiannya telah diterima oleh British sebagai satu elemen penting bagi orang Melayu. Perkara yang menyentuh tentang agama Islam dan adat istiadat Melayu diserah kepada Raja-Raja Melayu untuk menguruskannya. Kesannya, Islam telah diinstitusikan dan menjadi sumber kepada undang-undang Islam yang diperkenalkan semenjak zaman Melaka. Lebih penting lagi, Islam telah menjadi simbol perpaduan dan agama kepada orang Melayu, dan ianya telah menjadi satu elemen penting dalam pembentukan semangat nasionalisme Melayu. Pada awal gerakan nasionalisme

Melayu, elemen Islam menjadi pemangkin kepada gerakan politik orang Melayu ketika itu (Shamsul 1999).

Islam telah menjadi alat untuk menentukan bahawa seseorang itu adalah berbangsa Melayu. Islam juga menjadi punca legitimasi kuasa seseorang Raja / Sultan di Malaysia sehingga kini, di mana hal ehwal agama Islam berada di bawah kekuasaan seseorang Raja / Sultan. Menurut Shamsul (1999), etnik Melayu mempunyai dua tiang seri utama, pertamanya Islam dan keduanya ialah adat Melayu. Maka, sentimen primordial telah diperakui dan dimasukkan sebagai satu elemen yang telah memberi makna kepada bangsa di Malaysia. Jelasnya, perlembagaan Malaysia telah memberikan takrifan Melayu sebagai anak keturunan dan merupakan pasak dalam perlembagaan, berdasarkan kepada "*historical choices*". Perkara 160 (2), Perlembagaan Persekutuan memperincikan definisi 'Melayu' sebagai seseorang yang beragama Islam, mengamalkan adat dan budaya Melayu, melazimi pertuturan dalam bahasa Melayu dan a) lahir sebelum Hari Merdeka, di Persekutuan atau di Singapura, atau ibu atau bapanya telah lahir di Persekutuan, atau pada hari Merdeka itu, ia adalah berdomisil di Persekutuan atau Singapura; atau b) ia adalah keturunan seseorang yang tersebut. Justeru, jika salah satu daripada syarat tersebut tidak dapat dipenuhi maka seseorang itu tidak akan diiktiraf sebagai Melayu menurut Perlembagaan Persekutuan.

Perlembagaan juga telah memperuntukan bahawa elemen primordial Melayu tetap akan dipertahankan oleh perlembagaan dan kuasa untuk memindanya terletak pada darjah kesukaran yang tinggi. Akan tetapi, bagi etnik yang lain, kedudukan mereka berada di bawah pasak kesaksamaan (*equality*), bukannya pasak primordial. Jika dilihat secara lebih dalam lagi tentang negeri-negeri Melayu di Malaysia, sifat primordial itu lagi jelas sifatnya. Sebagai contoh, undang-undang tubuh negeri Johor mencatatkan bahawa…" Anggota Jemaah hendaklah bangsa Melayu, rakyat Johor dan beragama Islam" (http://www.sinarharian.com. my/edisi/johor/mustahil-mb-bukan-melayu-1.49275).

Malaysia sebagai negara berasaskan kepada negara ethno, tetapi dalam bentuk "majoriti – majoriti" dan bukannya "majoriti – minoriti" sifatnya. Majoriti-majoriti bermaksud bahawa etnik Melayu / Bumiputera menguasai bidang politik, tetapi etnik bukan Melayu (khususnya etnik Cina) menguasai bidang ekonomi. Situasi ini memberikan satu bentuk reaksi ekonomi politik yang cukup menarik untuk diperhatikan di Malaysia. Begitu juga dari bentuk gerakan sosial dalam etnik juga adalah dipengaruhi oleh struktur parti politik di Malaysia yang berasaskan etnik. Setiap parti akan berusaha untuk mempertahankan hak etnik masing masing melalui perjuangan dalam parti-parti politik.

## Bangsa Idaman *(Nation of intent)*

'Bangsa Idaman' adalah satu menifestasi perjuangan sesesuatu bangsa dalam kerangka matlamat perjuangan nasionalisme bangsanya. Tiap-tiap bangsa yang wujudnya mengimpikan tertubuhnya sebuah negara-bangsa yang mereka idamkan. Benar bahawa bangsa merupakan satu komuniti yang diimaginasikan (Anderson 1991) tetapi untuk imaginasi itu menjadi kenyataan, ia mesti mempunyai syarat-syarat objektif dan subjektif tertentu. Malaysia mempunyai syarat-syarat objektif yang terbentuk di dalam sejarahnya seperti negara, wilayah dan ekonomi bersama. Pada masa yang sama, syarat-syarat subjektif seperti perjuangan politik bersama untuk kemerdekaan dan mengisi kemerdekaan, interaksi sosial yang berkesinambungan dan nasib yang dikongsi bersama oleh pelbagai kumpulan etnik juga telah terbentuk (Abdul Rahman Embong 2000b).

Sejarah penjajahan yang berlaku di Malaysia, khususnya penjajahan British telah memberikan impak yang cukup besar kepada Malaysia. Justeru itu, seperti yang dihujahkan oleh Shamsul (2016) bahawa konsep 'nation' atau 'bangsa' tidak pernah dianjurkan oleh mana-mana pemerintah kolonial di seluruh negara. Konsep ini telah muncul daripada kelompok elit atau akar umbi pribumi yang menjadi pemangkin kepada gerakan kemerdekaan di semua tanah jajahan di seluruh dunia.

Roff telah memperkatakan bagaimana terdapat tiga bangsa idaman atau *nation-of-intent*, dalam gerakan nasionalisme Melayu; pertama yang mengidamkan Melayu Raya (*the Greater Malay nation*), kedua, yang mengidamkan negara-bangsa Islam (*Islamic nation-state*) dan ketiga, yang mengidamkan bangsa majmuk (*plural nation*).

Malaysia pada dasarnya terdiri daripada dua peringkat persekutuan iaitu yang pertama adalah Persekutuan Tanah Melayu yang mencapai kemerdekaan pada tahun 1957 (Shamsul 2007). Pada waktu itu, negara mempunyai dua belas negeri. Kedua adalah Persekutuan Malaysia yang termaktub di dalamnya Persekutuan Tanah Melayu dan juga negeri-negeri Sabah dan Sarawak yang terletak di Kepulauan Borneo. Pembentukan persekutuan kedua ini berlaku dalam tahun 1963. Bangsa idaman yang wujud ketika itu adalah yang berasaskan 'takrifan autoriti' kerana ia terbit di kalangan golongan bumiputera Melayu di tanah persekutuan kira-kira 50 tahun yang lalu. Perlu difahami bahawa inilah bangsa idaman yang disokong oleh pihak British dan kemudian diinstitusikan sekitar lewat 1940an sehinggalah waktu kemerdekaan pada tahun 1957. Dalam jangka masa tersebut, Malaysia melalui empat fasa tadbir urus. Pertama adalah fasa Onn Jaafar, presiden UMNO yang sulung. Bangsa idaman yang dimajukan oleh beliau adalah sebuah negara masyarakat plural. Bangsa idaman beliau telah ditolak oleh ahli-ahli UMNO kerana ideologinya yang dikatakan menidakkan kepentingan orang-orang Melayu.

Untuk melihat fasa-fasa seterusnya, pemahaman tentang konsep bangsa idaman perlu diberi penekanan terlebih dahulu. Melalui kajian beliau tentang identiti nasional yang dahulunya

dipelopori oleh Rustam A. Sani pada tahun 1975, dalam penelitian beliau terhadap Melayu Berhaluan Kiri, Shamsul (1996) telah menggariskan dan memperincikan apa yang dimaksudkan dengan bangsa idaman. Shamsul (1996) pernah diletakkan setanding dengan Anderson (1983), sarjana antropologi terkenal dalam bidang bangsa dan nasionalisme setelah beliau mengunjurkan konsep bangsa idaman ini (Owen 2005). Shamsul (1996) mengembangkan lagi konsep Anderson berkenaan komuniti bayangan dengan hujah bahawa bangsa idaman itu adalah sebuah idea mengenai bangsa yang lebih jelas. Termaktub di dalam idea ini adalah perkara-perkara seperti kawasan fizikal, populasi, bahasa, budaya, simbol-simbol dan institusi-institusi. Tambahan beliau lagi;

> Idea ini harus dikongsi oleh sekumpulan populasi yang menganggap diri mereka sebagai sebahagian dari bangsa tersebut. Mereka ini turut merasakan bahawa bangsa inilah yang menyatukan mereka. Namun begitu, idea bangsa idaman yang didokong ini tidak pula semestinya memberi aspirasi politik agar populasi tersebut mengamalkan pemerintahan sendiri. Ia menggambarkan sebuah bangsa yang masih memerlukan pembentukan dan pembentukan semula. Ia menjanjikan rakyat (atau boleh dikatakan sebahagian daripadanya) peluang untuk mengambil bahagian di dalam sebuah "projek besar" yang akhirnya boleh diakui sebagai milik setiap dari mereka. Konsepnya boleh dijadikan sebagai merangkumi setiap individu ataupun terbuka kepada semua. Ia boleh juga digunakan sabagai asas politik kepada usaha untuk menyuarakan bantahan atau cabaran kepada idea bangsa yang telah tersedia ada. Dalam konteks negara Malaysia, konsep bangsa idaman ini menjadi jambatan di antara idea-idea bangsa yang bersifat 'takrian autoriti' dan 'takrifan-harian'.
>
> (Shamsul 1996 dalam Shazlin Amir Hamzah 2016).

Sebelum Mahathir menganjurkan 'bangsa idaman' beliau, suatu lagi konsep 'bangsa idaman', iaitu 'Malaysian Malaysia', telah diperkenalkan oleh *Malaysian Solidarity Council*, suatu pakatan beberapa parti politik pembangkang, sebagai cogan kata mereka. Pakatan ini telah ditubuhkan pada 1964 yang diketuai oleh Lee Kuan Yew, ketika Singapura masih dalam Persekutuan Malaysia, dengan objektif untuk menentang kewujudan Artikel 153 Perlembagaan Persekutuan Malaysia yang dianggap bersifat *racial discrimination* atau diskriminasi ras. Konsep Malaysian Malaysia menganjurkan suatu bentuk bangsa idaman yang berteraskan kesaksamaan biarpun terdapat kepelbagaian etnik.

## Metodologi

Metodologi kajian adalah berbentuk *mix method*, di mana kajian ini menggunakan kedua-dua kaedah kuantitatif dan kualitatif. Kaedah kuantitatif digunakan dalam kajian sebelum PRU14 untuk kajian di Selangor manakala kajian kualitatif digunakan dalam kajian penyelidik di Selangor dan Sabah. Kajian secara kualitatif tersebut menggunakan kaedah *Focus Group Discussion* (FGD) dan ianya dianalisa menggunakan perisian Atlas.ti untuk mendapatkan tema-tema kajian. Kajian selepas PRU14 pula mengunakan kaedah pemerhatian dan analisa konten (*content analysis*)

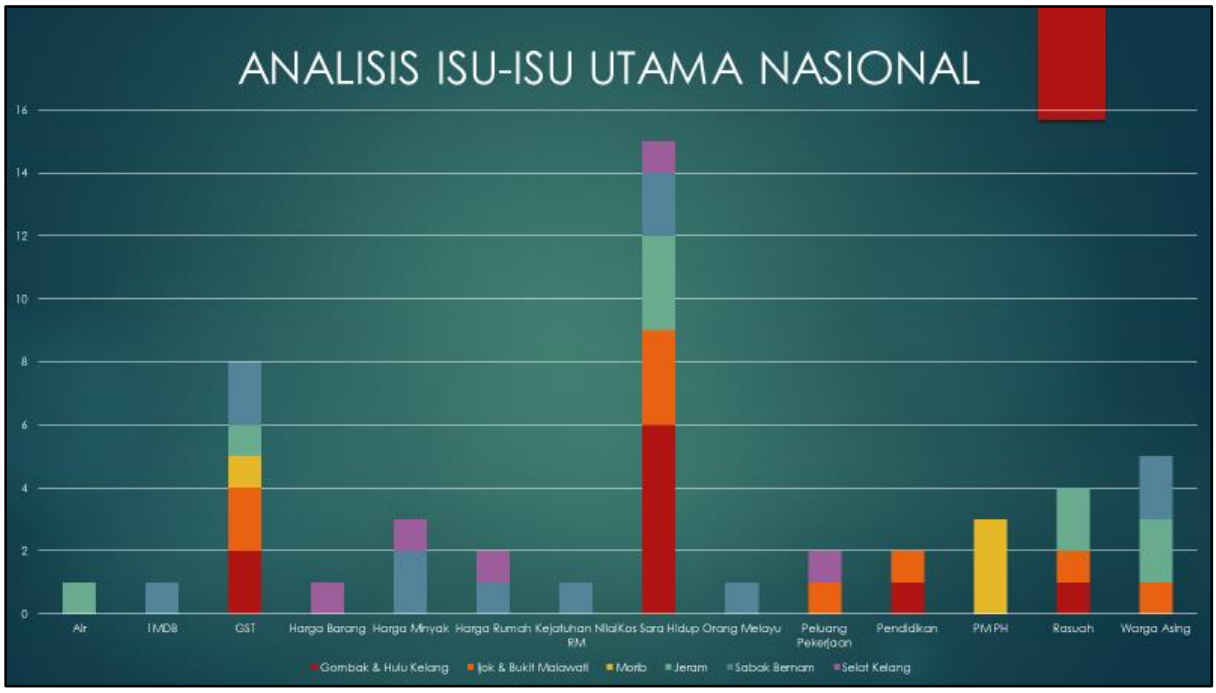
terhadap berita-berita yang dipaparkan dalam sumber sekunder iaitu berita-berita yang dipaparkan melalui media elektronik dan media cetak pasca PRU14.

## Hasil Dan Perbincangan

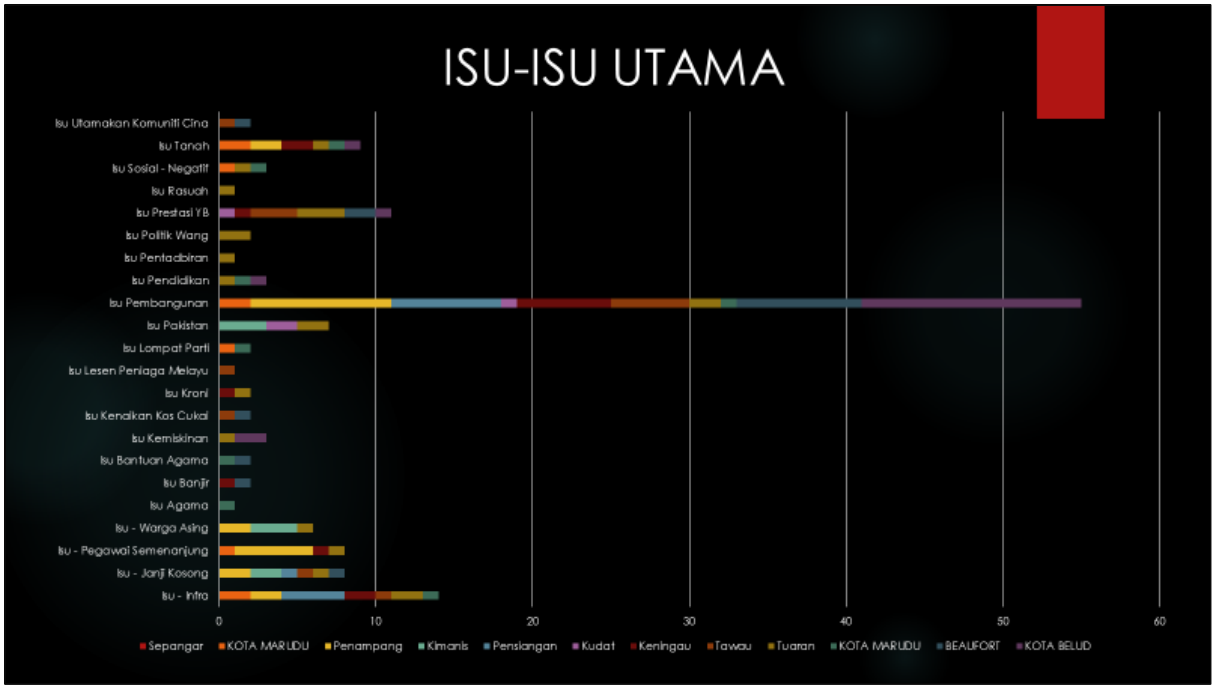
### Isu Etnik dan Agama

Kajian yang dijalankan oleh penulis mengenai budaya politik masyarakat Melayu di Selangor sebelum PRU14 mendapati bahawa isu yang amat memberikan kesan kepada rakyat adalah isu-isu ekonomi dan bukannya isu-isu etnik dan agama.

Jadual 2 : Analisis Survey Isu-Isu Utama Nasional dalam Kajian Budaya Politik Melayu Selangor.




Jadual 3: Analisis Isu-Isu Utama Nasional Dalam Kajian Pilihanraya Sabah Melalui *Focus Group Discussion* (FGD).




Kedua-dua kajian yang dijalankan di Selangor dan Sabah jelas menunjukkan bahawa isu-isu ekonomi, tadbir urus yang baik lebih diberikan tumpuan oleh rakyat berbanding dengan isu-isu etnik dan agama. Secara jelasnya, kajian di Selangor menunjukkan bahawa isu tadbir urus pembangunan yang baik, calon yang baik, perkhidmatan yang diberikan kepada rakyat dan isu modenisasi serta peranan yang dimainkan oleh masyarakat kelas menengah menjadi keutamaan perkara yang dipentingkan oleh rakyat bawahan. Dapatan kajian yang dijalankan di Sabah menjelang PRU14 juga menunjukkan pola yang sama mengenai isu-isu utama yang memberikan impak kepada rakyat. Dapatan kajian di Sabah menunjukkan bahawa rakyat Sabah sebenarnya lebih mementingkan isu tadbir urus pembangunan yang baik, isu kesejahteraan rakyat dan isu kualiti perkhidmatan yang disediakan oleh pihak pemerintah.

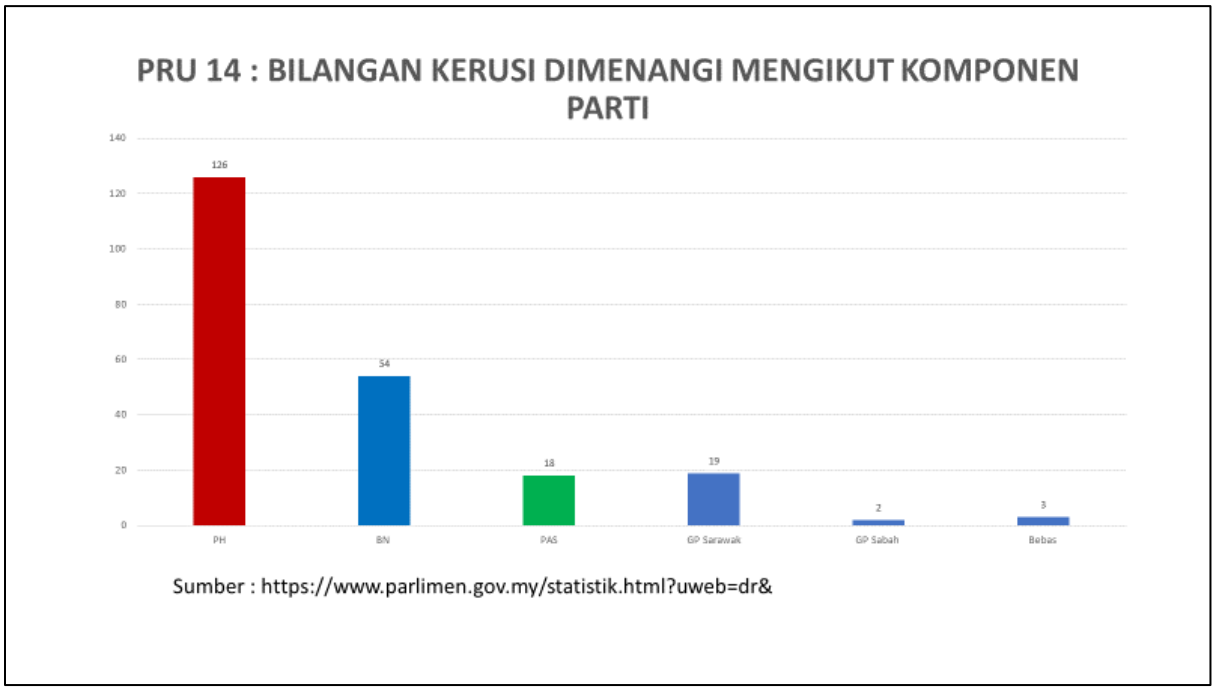
**Isu Etnik dan Agama sebelum PRU14**

Bagaimanapun, pemerhatian kepada isu-isu sebelum PRU14 juga memperlihatkan bahawa isu-isu etnik dan agama seringkali menjadi suatu perkara yang amat dititik-beratkan terutamanya oleh pengundi Melayu. Pencalonan Tun Mahathir sebagai calon Perdana Menteri jika gabungan Pakatan Harapan berjaya memenangi PRU 14 ternyata memberikan impak besar kepada pengundi Melayu. Persoalan "*the Guardianship of the Malay*" telah berjaya diselesaikan oleh PH dan akhirnya ternyata ianya telah menjadi satu faktor yang amat mempengaruhi kemenangan PH dalam PRU14. Tun Mahathir juga telah berjaya meredakan kebimbangan orang Melayu terhadap pengaruh DAP. Satu situasi yang amat jelas bahawa PH semacam membekukan kemunculan pemimpin utama DAP iaitu Lim Kit Siang, yang mana beliau seringkali dilabelkan sebagai

komunis dan anti Melayu sejak dahulu lagi. Strategi tersebut ternyata berjaya mengurangkan kebimbangan orang Melayu terhadap dominasi DAP.

Strategi PH di bawah Tun Mahathir akhirnya berjaya membawa gelombang tsunami Melayu. Sebelumnya, Merdeka Centre telah menyebut bahawa PH perlu mengatasi batasan 34 peratus untuk memperoleh kuasa di peringkat Persekutuan. Kumpulan pemikir tersebut mendapati sokongan Melayu terhadap pakatan pembangkang ketika itu berlegar di sekitar 20 peratus di peringkat nasional dan hanya Selangor yang dikatakan melepasi garisan itu (https://www.bharian.com.my/rencana/muka10/2018/04/418615/lima-perkara-mengenai-pru-14). Beberapa slogan yang berbunyi "Janji Bukan BN", juga "Rakyat Akan Buang UMNO" cukup kuat dimainkan untuk menarik perhatian para pengundi.

Jadual 4: Bilangan Kerusi Dimenangi Mengikut Komponen Parti




## Isu Etnik dan Agama Pasca PRU14

Kemenangan PH dalam PRU14 telah menyaksikan berlaku perubahan kuasa di peringkat kerajaan persekutuan. Justeru itu, pasca PRU14 telah memperlihatkan bahawa isu-isu etnik dan agama telah dihangatkan kembali, lantaran beberapa keputusan penting yang dibuat oleh kerajaan baharu yang tidak disenangi oleh parti pembangkang yang baharu di Malaysia. Dasar kerajaan baharu PH yang lebih inklusif dan bukannya ekslusif dilihat sebagai satu ruang yang boleh melemahkan hak-hak orang Melayu / Bumiputera di Malaysia.

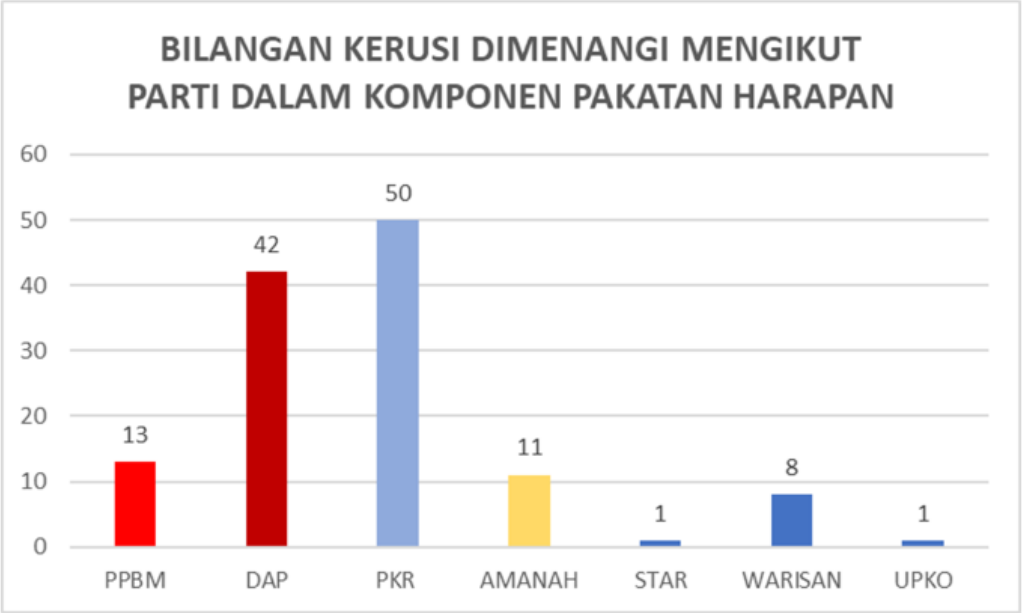
Tambahan lagi bila dilihat komposisi kerusi yang dimenangi dalam gabungan PH, yang dilihat bahawa kerusi Melayu agak lemah berbanding semasa gabungan BN menguasai kerajaan. Jika dilihat, DAP yang dianggap parti Cina mempunyai kerusi yang agak besar berbanding dengan parti-parti lain dalam komponen PH. Maka dengan itu, pakatan parti pembangkang mendengangkan nada bahawa komponen PH dikuasai oleh parti DAP. Hal ini jelas, jika dilihat kepada ucapan MP Pasir Salak, Datuk Tajuddin Abdul Rahman dalam kempen pilihan raya Sungai Pinang dengan menyebut…

> "*Orang Kristian sudah mengambil alih, take over kuasa Putrajaya dan negeri-negeri yang saya sebut tadi. Betul memang betul. Sekarang ini menteri-menteri, tengok. Lim Guan Eng tu Kristian, Anthony Loke Kristian, Tony Pua Kristian, Hannah Yeoh Kristian. Teresa Kok - Khalid Samad marah apabila saya kata Teresa Kok ini satu-satu perempuan yang ada 'kok',*'

Beliau juga menyebut bahawa DAP menggunakan kedudukan mereka dalam kerajaan untuk mengembangkan ajaran Kristian. *"Nama-nama yang saya sebut ini mereka ini pengembang agama Kristian. Mereka ini pengembang agama Kristian. Kita kena waspada. Dalam dia berpolitik, dia menggunakan platform politik untuk mengembang, menyebar agama Kristian".*

Datuk Tajuddin juga menyebut DAP berkuasa dalam HARAPAN di sebalik keputusan dibuat Perdana Menteri Tun Dr Mahathir Mohamad dan DAP suatu hari nanti akan berusaha untuk menghapuskan raja-raja Melayu dan menjadikan Malaysia sebuah republik. "*Beberapa hari nanti kalau boleh mereka nak hapuskan raja-raja Melayu*". "*Mereka nak tubuhkan satu sistem pemerintahan seperti Singapore, tak ada raja tak ada sultan, tak ada Yang di-Pertuan Agong. "Sistem republik - iaitu ketua negara terdiri daripada siapa sahaja - boleh jadi Melayu, Cina, India".*

Jadual 5: Bilangan Kerusi Dimenangi Mengikut Parti Dalam Komponen PH




Penulis melihat isu-isu etnik dan agama telah dimainkan dan dimanipulasikan oleh pihak yang tidak berpuashati dengan keputusan pilihan raya dan juga oleh pihak yang telah kehilangan kuasa memerintah. Justeru itu, parti pembangkang baharu mulai mempersoalkan perlaksanaan 10 janji-janji yang telah disebut dalam manifesto PH dan juga mulai menggunakan sentimen agama dan etnik untuk mengkritik  kerajaaan yang memerintah. Antara isu-isu yang berkaitan dengan etnik dan agama yang ditimbulkan selepas PRU14 adalah;

| No | Isu-isu | Catatan |
|---|---|---|
| 1 | Perlantikan Lim Guan Eng Sebagai Menteri Kewangan | |
| 2. | Perlantikan Peguam Negara | - Exco Pemuda UMNO, Tun Faisal Ismail Aziz mendakwa orang Melayu dan umat Islam bimbang pelantikan Tommy Thomas akan mengancam kedudukan mereka yang dilindungi di bawah Perkara 153 Perlembagaan Persekutuan kerana terdapat suara "sosialis, liberal dan sekular" yang mula mempersoalkan keistimewaan orang Melayu. Beliau berkata pelantikan Tommy Thomas kemungkinan akan menyebabkan perubahan penafsiran undang-undang mengenai kedudukan Islam. (https://www.malaysiakini.com/news/428362) |
| 3. | Perlantikan Ketua Hakim Negara | - |
| 4. | Perlantikan Liew Vui Keong sebagai Menteri yang menjaga hal-ehwal perundangan | - |
| 5. | Ura-ura pemansuhan JAKIM | - |
| 6. | Pengiktirafan UEC | - |
| 7. | Pengiktirafan LGBT | - Kerajaan PH dianggap mahu mengiktiraf LGBT |
| 8. | Isu MARA | - Timbalan Menteri KPLB ialah seorang bukan Melayu, sedangkan KPLB ialah kementerian induk untuk MARA<br>- Isu lawatan Timbalan Menteri KPLB ke MARA, telah menimbulkan rasa tidak senang hati |

Penulis menghujahkan juga dalam situasi kini, sentimen primordial masih banyak mendominasi ekonomi dan politik Malaysia, walaupun elemen tersebut mulai terhakis selepas era modernisasi dan kewujudan kelas menengah. Ekoran kritikan dan bangkangan yang diterima oleh kerajaan PH terhadap beberapa perlantikan dan keputusan yang disebut merugikan orang Melayu, maka kerajaan PH telah menyebut bahawa kerajaan baharu tetap akan mempertahankan hak istimewa orang Melayu sepertimana yang termaktub dalam perlembagaan Malaysia (https://www.bharian.com.my/berita/nasional/2018/08/461758/ bahasa-hak-istimewa-melayu-dipertahan). Komitmen yang ditunjukkan oleh kerajaan PH memberi gambaran bahawa orang Melayu tetap perlu diberikan keyakinan bahawa hak-hak yang termaktub dalam perlembagaan akan dipertahankan.

## Gerakan Sosial Baharu

Penulis juga melihat adanya perubahan dalam gerakan sosial masyarakat Malaysia, berbanding dengan gerakan sosial dari zaman awal kemerdekaan. Politik baru pasca 1999 telah memberikan satu bentuk gerakan sosial yang berbeza iaitu gerakan sosial yang muncul adalah berpaksikan kepada elemen sivik tetapi ianya tersulam dalam elemen etnik. Sebelum kemerdekaan, gerakan sosial masyarakat ketika itu adalah untuk mempertahankan Raja / Kesultanan Melayu dari diperkotak-katikan oleh penjajah British. Manakala gerakan sosial menjelang kemerdekaan ialah wujudnya semangat nasionalisme Melayu ke arah kemerdekaan negara. Gerakan sosial tersebut dipacu oleh elemen etnik dan agama sebagai motivasi utama yang mengerakkannya.

Kejayaan pembangunan negara dengan prestasi ekonomi yang begitu cemerlang, memperlihatkan bahawa rakyat amat berpuas hati dengan parti pemerintah. Setiap kali pilihan raya berlangsung, BN akan menang dengan amat mudah sekali bahkan amat cemerlang kejayaannya. Akan tetapi gerakan sosial rakyat Malaysia kembali dengan elemen baru, iaitu elemen masyarakat sivil yang bukan lagi berbentuk vertikal, tetapi berbentuk horizontal keadaannya. Dikotomi etnik yang selama ini membelengu, mulai mencair ke arah elemen masyarakat sivil.

Walaupun begitu, elemen bangsa sivik disulam dalam bangsa ethno, di mana pasak utama negara ialah bangsa ethno. Etnik Melayu boleh berkompromi dalam pelbagai situasi dan isu, akan tetapi ianya mestilah di dalam lingkungan garisan yang tertentu sahaja. Jika ianya melepasi garisan tertentu, maka elemen bangsa ethno akan kembali menebal dalam gerakan sosial etnik Melayu. Hal ini dapat dinyatakan bahawa generasi baharu Malaysia tidak lagi mengundi berdasarkan parti tetapi mereka akan memilih berdasarkan kepada isu-isu yang timbul.

## Bangsa Idaman

Jika dilihat dari isu-isu yang ditimbulkan dalam PRU14, mahupun pilihan raya yang sebelum-sebelum ini pun, isu-isu yang dibangkitkan adalah berkait rapat dengan “bangsa idaman” rakyat Malaysia, mengikut kelompok-kelompok tertentu. Bagi etnik Melayu, terutamanya yang berada di negeri-negeri majoriti Melayu seperti Kedah, Perlis, Kelantan dan Terengganu, bangsa idaman mereka adalah amat berbeza dengan negeri-negeri di pantai barat Semenanjung Malaysia, apatah lagi jika dibandingkan dengan wilayah Malaysia timur.

Penulis berpandangan bahawa bangsa idaman bagi negeri-negeri “*Quranic Belt*” ini masih mengidamkan negara-bangsa Islam (*Islamic Nation-State*). Justeru itu, isu-isu yang berkait dengan soal etnik dan agama sering menjadi keutamaan dalam apa jua tindakan mereka. Tinjauan yang dijalankan penyelidik di Kelantan sebelum PRU14 memperlihatkan bahawa kebencian terhadap DAP telah ditanam dengan begitu mendalam sekali dalam diri masyarakat Melayu. Hujahan mereka juga menunjukkan bahawa matlamat bangsa idaman etnik Cina untuk mewujudkan “Malaysian Malaysia” amat jelas agendanya.

Keduanya, penulis melihat bahawa parti UMNO menjadi jaguh kepada isu etnik dan agama, bukanlah berasaskan kepada bangsa idaman yang mereka kehendaki, tetapi lebih kepada menyuarakan ketidakpuasan hati mereka terhadap kemenangan PH dalam pilihan raya tersebut. Kehilangan kuasa amat perit rasanya bagi mereka dan justeru itu, UMNO kembali mencari jalan untuk kembali meraih sokongan orang Melayu. Akhirnya agenda bangsa dan agama kembali menjadi taruhan demi mendapat sokongan tersebut.

## Kesimpulan

Dapatan kajian menunjukkan bahawa elemen primordial, etnik dan agama masih lagi mencengkam kuat walaupun proses modernisasi telah berjaya merubah masyarakat Malaysia. Elemen tersebut tetap kuat kerana ianya telah menjadi satu *legal binding* dalam perlembagaan Malaysia.

Menjelang PRU14, isu-isu hangat yang menjadi perhatian utama rakyat Malaysia adalah isu-isu yang berkait rapat dengan soal ekonomi terutamanya kos sara hidup, kenaikan harga barang dan pelaksanaan GST. Isu 1MDB pula dikaitkan dengan persoalan salah guna kuasa dan penyalahgunaan kewangan negara. Isu-isu etnik dan agama tidak begitu memberikan kesan kepada masyarakat, sehinggalah pasca PRU14. Oleh itu, penulis melihat bahawa isu-isu etnik dan agama hanyalah sebagai pemangkin untuk kembali mendapatkan sokongan pengundi selepas kekalahan parti yang memerintah sebelum ini dalam pilihan raya.

Satu persoalan penting yang perlu diberi perhatian ialah apakah bentuk baru masyarakat Malaysia, terutamanya dalam kalangan etnik Melayu. Apakah ianya berbentuk Melayu baharu atau politik baharu. Justeru itu, garisan etnik perlu diberi perhatian utama dalam memberi nafas baharu kepada bentuk masyarakat baharu di Malaysia hari ini.

## Penghargaan

Penulis mengucapkan ribuan terima kasih kepada Prof Ulung Datuk Dr Shamsul Amri Baharuddin selaku penyelia thesis Phd di atas idea-idea yang telah diberikan. Penulis juga mengucapkan penghargaan kepada Prof Mansor Mohd Nor di atas bantuan kewangan dalam kajian-kajian yang telah dijalankan.

## Rujukan

Abdul Rahman Embong. 2000a. *Negara bangsa : proses dan perbahasan*.

Abdul Rahman Embong. 2000b. Negara-Bangsa dalam Arus Globalisasi. Dlm. Othman (pnyt.) & Mandal (pnyt.). *Malaysia Menangani Globalisasi: Peserta atau Mangsa*, hlm.71–82. Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.

Ahmad, Z. H. & Syarifah Munirah Alatas. 1999. Malaysia: in an Uncertain Mode. *Driven by*

*Growth: Political Change in the Asia-Pacific Region*, hlm.177–196. Columbia University.

Anderson, B. 1991. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso. doi:10.4324/9780203358672_Imagined_communities

Banton, M. 2007. Max Weber on "ethnic communities": A critique. *Nations and Nationalism*, *13*(1), 19–35. doi:10.1111/j.1469-8129.2007.00271.x

Case, W. 1999. Politics beyond Anwar: What's new? *Asian Journal of Political Science*, *7*(1), 1–19. doi:10.1080/02185379908434134

Jumaat Abd Meon & Yaakop, M. R. 2000. *Politik Etnik dalam Pilihanraya Malaysia*.

Mansor Mohd. Noor. 2010. Hubungan Melayu dan Cina di Malaysia Masa Kini: Buta dengan Perubahan Realiti Sosial Negara. *Jurnal Demokrasi*, *9*(2), 185–207.

Nor Azizan Idris. 2005. Etnisiti Dan Ideologi Dalam Hubungan Malaysia-China. Dlm. Daud (pnyt.) & Zarina Othman (pnyt.). *Politik dan Keselamatan*, hlm.115–145.

Rustam A. Sani. 2000. Globalisasi, krisis ekonomi dan politik 1998. *Malaysia Menangani Globalisasi: Peserta atau Mangsa*, hlm.23–45. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.

Shamsul, A. B. 1996a. The construction and Transformation of a Social ldentity : Malayness and Bumiputeraness Re-Examined. *Journal of Asian and African Studies*, (52), 15–33.

Shamsul, A. B. 1996b. Nations-of-Intent in Malaysia. *Asian Forms of the Nation*, 323–347.

Shamsul, A. B. 1999. Consuming Islam and Containing the Crisis : Religion, Ethnicity and the Economy in Malaysia. *Southeast Asian-Centred Economies or Economics.*,.

Shamsul, A. B. 2001. The Redefinition of Politics and the Transformation of Malaysian Pluralism. Dlm. Robert W. Hefner (pnyt.). *The Politics of Multiculturalism: Pluralism and Citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia*,. University of Hawai'i Press Honolulu.

Shamsul Amri Baharuddin. 2016. *Sejarah Untuk Semua: Antara Fakta, Tafsiran dan Pandangan Umum*. Bil 8/2016.

Shazlin Amir Hamzah. 2016. *PENJENAMAAN BANGSA : LAGU-LAGU PATRIOTIK POPULAR DAN PEMBENTUKAN JENAMA MALAYSIA*. Universiti Kebangsaan Malaysia.

Wah, F. L. K. 2005. Politik Baru di Malaysia. *Siri Syarahan Umum Perlantikan Profesor USM*,. Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia.

https://www.freemalaysiatoday.com/category/bahasa/2017/11/18/penganalisis-isu-kaum-agama-tak-berkesan-untuk-bn-lagi/

http://www.utusan.com.my/rencana/utama/antara-pru-calon-dan-rakyat-1.649394

http://www.kosmo.com.my/jurnal/pasca-pru-14-medan-polemik-agama-kaum-dan-bahasa-1.708711

https://www.bharian.com.my/berita/nasional/2018/08/461758/bahasa-hak-istimewa-melayu-dipertahan

https://www.bharian.com.my/rencana/muka10/2018/04/418615/lima-perkara-mengenai-pru-14

http://www.sinarharian.com.my/edisi/johor/mustahil-mb-bukan-melayu-1.49275

# Peranan Undang-undang dalam Mempengaruhi Amalan Pemberian Hibah di Malaysia

[1]Mohd Khairy Kamarudin*, [2]Nasrul Hisyam Nor Muhamad & [2]Kamaliah Abdul Karim
*Pengarang perhubungan: khairy.k@umk.edu.my
*[1]Fakulti Keusahawanan dan Perniagaan, Universiti Malaysia Kelantan, Pengkalan Chepa, 16100 Kota Bharu, Kelantan, MALAYSIA*
*[2]Fakulti Sains Sosial dan Kemanusiaan, Universiti Teknologi Malaysia, 81310 Skudai, Johor, MALAYSIA*

**Abstrak**

Amalan pemberian hibah merupakan salah satu kaedah perancangan harta pusaka yang kian mendapat tempat dalam masyarakat Islam di Malaysia. Namun begitu, masih terdapat pelbagai pertikaian di Mahkamah berkaitan pelaksanaan hibah ini. Hal ini disebabkan ketiadaan undang-undang khusus yang memperuntukkan hal ehwal berkaitan pemberian hibah. Oleh itu, kajian ini dijalankan untuk mengenal pasti peranan undang-undang dalam mempengaruhi amalan pemberian hibah. Data dikumpul melalui temu bual separa berstruktur bersama pakar-pakar dalam bidang perancangan harta pusaka. Data temu bual dianalisis menggunakan analisis tema. Kajian ini mendapati terdapat dua tema utama peranan undang-undang iaitu 'Garis panduan' dan 'Kekangan'. 'Garis panduan' ini menentukan kaedah-kaedah yang sesuai bagi memberi hibah selaras dengan keperluan yang berbentuk Syariah dan Sivil. Manakala undang-undang berkaitan hibah juga turut memberikan beberapa kekangan kepada pemberi hibah dalam memberikan harta miliknya kepada penerima. Kajian ini mencadangkan supaya enakmen atau akta khusus berkaitan hibah perlu digubal segera bagi memastikan amalan pemberian hibah ini berlaku dengan lebih sistematik.

Kata kunci: Hibah; Undang-undang Hibah; Garis panduan; Kekangan.

© 2018 Diterbitkan oleh HADHARI-UKM

## Pengenalan

Amalan pemberian hibah telah diamalkan sejak sebelum merdeka berdasarkan kes Kiah lwn Som[258] (Mujani, Wan Hussain, Yaakub, & Abdul Rashid, 2011). Terdapat pelbagai faktor yang mendorong amalan hibah ini sehingga mendapat tempat dalam masyarakat. Antara faktor yang mendorong pemberian hibah ini adalah pemberi berhasrat untuk membantu penerima khususnya kedudukan ekonomi penerima yang kurang baik. Pada masa yang sama, melalui pemberian hibah ini, pemberi dapat membalas jasa penerima yang banyak membantu atau menjaga pemberi (Alma'amun, 2012; Alma'amun, Kamarudin, & Asutay, 2016; Chong, Alma'amun, & Sia, 2015). Malah dalam konteks di Malaysia, pemberian hibah ini dapat mengurangkan peningkatan jumlah harta pusaka yang tidak dituntut kerana pemberian tersebut telah dilakukan semasa hayat. Pemberian ini juga menyebabkan harta tersebut tidak tertakluk kepada pembahagian pusaka

[258] [1953] 19 MLJ 82

selepas kematian (Abdul Rashid & Ahmad, 2013; Abdul Rashid, Hassan, & Yaakub, 2013; Noordin, Ismail, Abd Rahman, Haron, & Abdullah, 2016; Taha, Sulong, & Ayub, 2015).

Terdapat banyak kes-kes perbicaraan berkaitan hibah di Mahkamah seperti kes Mohamad Haron & Satu Lagi lwn Jaridah Lat & Satu Lagi[259], Mohamad Taupik Mohamad Nor & Yang Lain lwn Siti Rahmah Mohd Noor & Yang Lain[260], Kamsiah Yusof lwn Latifah Yusof dan Tiga Yang Lain[261], Norhayati Yusoff lwn Ahmad Shah Ahmad Tabrani[262], Zanani Mohd Noor lwn Awang Merah dan Satu Yang Lain[263] dan Norazmi Nasaruddin & Yang Lain lwn Norazaman Nasaruddin[264]. Pertikaian tidak hanya berkaitan dengan status pemberian hibah, malah pertikaian sehingga melibatkan percanggahan bidang kuasa seperti yang diputuskan dalam kes Latifah bte Mat Zin lwn Rosmawati bte Sharibun dan lain-lain[265]. Berdasarkan kes-kes ini, terdapat dua indikator yang boleh dikaitkan. Yang pertama ialah pemberian hibah kian mendapat sambutan yang menggalakkan dalam kalangan masyarakat. Kedua ialah pertikaian berkaitan pemberian ini disebabkan ketiadaan undang-undang khusus yang mengawal selia amalan ini. Kesannya terdapat kemungkinan keputusan yang dibuat oleh Hakim adalah berbeza antara satu sama lain. Tambahan lagi, bagi Mahkamah Syariah tidak mengaplikasikan doktrin 'ikatan duluan' yang diamalkan di Mahkamah Sivil (Azalan & Mohamed Said, 2016)

Oleh itu, kajian ini dijalankan untuk mengenal pasti peranan undang-undang dalam mempengaruhi amalan pemberian hibah. Data didapati melalui temu bual dan dianalisis bagi mengenal pasti tema yang berkaitan dengan tujuan kajian. Kajian ini dibahagikan kepada lima bahagian. Bahagian pertama ialah pengenalan kajian. Bahagian kedua ialah analisis terhadap kajian-kajian lepas berkaitan hibah dan undang-undang. Bahagian ketiga ialah perincian kaedah penyelidikan yang diaplikasikan. Bahagian keempat pula ialah hasil kajian dan perbincangan. Manakala bahagian terakhir ialah kesimpulan dan cadangan.

## Kajian Literatur

Pada masa kini, masih tiada sebarang undang-undang yang bertanggungjawab untuk mengawal selia amalan pemberian hibah ini. Perkara berkaitan dengan hibah hanyalah dinyatakan dalam peruntukan umum bagi bidang kuasa Mahkamah Syariah iaitu Senarai 2, Jadual Kesembilan Perlembagaan Persekutuan. Terma 'pemberian' di dalam peruntukkan tersebut adalah merujuk kepada amalan pemberian hibah. Peruntukkan tersebut juga menunjukkan urusan berkaitan hibah tertakluk di bawah pentadbiran agama Islam bagi setiap negeri dan melibatkan bidang kuasa

[259] [2017] MLRHU 1475
[260] [2016] MLRHU 1445
[261] [2008] 1 MLRS 145
[262] [2008] 1 MRLS 341
[263] [2008] 1 MLRS 24
[264] [2017] MLRHU 1320
[265] [2007] 5 MLJ 101

Mahkamah Syariah (Abdul Rashid & Yaakub, 2010a; Azhar, Hussain, Badarulzaman, & Mohd Noor, 2014; Baharudin & Mohamed Said, 2015; Md Yunos, 2015)

> "Kecuali mengenai Wilayah Persekutuan Kuala Lumpur, Labuan dan Putrajaya, hukum syarak dan undang- undang diri dan keluarga bagi orang yang menganut agama Islam, termasuk hukum syarak yang berhubungan dengan mewarisi harta berwasiat dan tidak berwasiat, pertunangan, perkahwinan, perceraian, mas kahwin, nafkah, pengambilan anak angkat, taraf anak, penjagaan anak, **pemberian**, pembahagian harta dan amanah bukan khairat; wakaf dan takrif serta peraturan mengenai amanah khairat dan khairat agama, pelantikan pemegang-pemegang amanah dan perbadanan bagi orang-orang mengenai pemberian agama dan khairat, yayasan, amanah, khairat dan yayasan khairat yang dijalankan, kesemuanya dalam negeri; adat istiadat Melayu; Zakat, Fitrah dan Baitulmal atau hasil agama Islam yang seumpamanya; masjid atau mana- mana tempat sembahyang awam untuk orang Islam, mengadakan dan menghukum kesalahan-kesalahan yang dilakukan oleh orang yang menganut agama Islam terhadap rukun-rukun Islam, kecuali mengenai perkara-perkara yang termasuk dalam Senarai Persekutuan; keanggotaan, penyusunan dan acara bagi mahkamah-mahkamah syariah, yang akan mempunyai bidang kuasa hanya ke atas orang-orang yang menganut agama Islam dan hanya mengenai mana-mana perkara yang termasuk dalam perenggan ini, tetapi tidak mempunyai bidang kuasa mengenai kesalahan-kesalahan kecuali setakat yang diberi oleh undang-undang persekutuan; mengawal pengembangan iktikad dan kepercayaan antara orang-orang yang menganut agama Islam; menentukan perkara-perkara hukum syarak dan iktikad dan adat istiadat Melayu".

Keperluan undang-undang atau akta berkaitan hibah ini telah banyak dicadangkan. Muda, (2016) telah mencadangkan undang-undang hibah digubal dan diseragamkan di setiap negeri di Malaysia. Undang-undang ini juga perlu dikaitkan dengan isu-isu sampingan seperti hibah bagi tanah yang tertakluk kepada Akta Tanah (Kawasan Penempatan Berkelompok) 1960. Pada masa yang sama, keperluan undang-undang adalah sebagai panduan kepada Hakim-hakim bagi memutuskan sebarang pertikaian berkaitan hibah di Mahkamah (Azalan & Mohamed Said, 2016).

Selain itu, undang-undang berkaitan hibah juga diperlukan bagi memenuhi keperluan orang Islam khususnya di Malaysia dan pengamal-pengamal industri yang perlu menawarkan produk yang dapat memenuhi keperluan tersebut. Penawaran produk hibah juga tidak boleh bertentangan dengan undang-undang Syariah dan Sivil. Kesan daripada keperluan masyarakat ini, aplikasi hibah telah berkembang luas. Bermula daripada pemberian hibah mutlak melalui pindah milik tanah di Pejabat Tanah (Abdul Rashid & Yaakub, 2010a; Md Ismail, 2015) sehinggalah penawaran produk hibah amanah (Mohd Sa'afie & Muda, 2018; Noordin et al., 2016), hibah bersyarat (Mohamed Said, 2015; Nor Muhamad, 2012; Othman, Mohamed Said, Muda, & Nor

Muhamad, 2017) dan hibah harta bercagar (Mujani, Rashid, Wan Hussain, & Yaakub, 2012; Nor Muhamad, 2011)

Wilson, Rosenman, White, Tilse, & Feeney, (2016) berpendapat undang-undang dapat menentukan bagaimana seseorang pemilik harta dapat membuat keputusan tentang pembahagian harta yang dimiliki. Malah pengamal undang-undang yang bertanggungjawab untuk merancang dan memberikan nasihat kepada pemilik harta juga perlu memastikan umat Islam merancang harta melalui kaedah yang selari dengan kehendak Syarak dan undang-undang sedia ada. Namun begitu, ketiadaan undang-undang ini menyukarkan mereka untuk memberikan khidmat nasihat yang terbaik kepada umat Islam. Pada masa yang sama undang-undang ini dapat memberikan perlindungan kepada pemberi dan penerima harta (Hyland, 2014)

## Metodologi

Data kajian ini dikumpul melalui temu bual separa berstruktur bersama pakar-pakar dalam pengurusan dan perancangan harta. Seramai enam orang responden telah memberikan maklumat berkaitan peranan undang-undang dalam mempengaruhi amalan pemberian hibah. Dua orang responden merupakan Pegawai Tadbir Tanah yang terlibat secara langsung terhadap pemberian hibah mutlak iaitu pindah milik tanah melalui Borang 14A. Manakala empat orang responden terdiri daripada pakar-pakar dalam industri perancangan harta Islam.

Soalan utama bagi kajian ini ialah “Bagaimana undang-undang dapat mempengaruhi amalan pemberian hibah?” Temu bual tersebut direkod menggunakan peranti khas perakam dan ditranskrip bagi tujuan analisis. Analisis tema dijalankan oleh dua orang penyelidik bagi memastikan kesahihan dan ketekalan tema bagi setiap data. Data dianalisis menggunakan perisian Atlas.ti versi 7. Pengumpulan data dihentikan setelah enam orang informan kerana telah mencapai ketepuan tema iaitu kajian ini tidak mendapat tema yang baru selepas enam orang informan.

## Hasil dan Perbincangan

Berdasarkan temu bual yang dijalankan, kajian ini mendapati dua tema utama berkaitan pemberian hibah iaitu ‘Garis panduan’ dan ‘Kekangan. Jadual 1 menunjukkan tema yang dipersetujui bagi setiap informan. Seramai tiga orang informan yang bersetuju bagi setiap tema. Tema ‘Garis panduan’ dipersetujui oleh INF1, INF5 dan INF6, manakala tema ‘Kekangan’ dipersetujui oleh INF2, INF2 dan INF4.

Jadual 1 : Informan dan tema yang dipersetujui

| **Label informan** | **Klasifikasi informan** | **Garis panduan** | **Kekangan** |
|---|---|---|---|
| INF1 | Pegawai Tadbir Tanah (1) | x | |
| INF2 | Pegawai Tadbir Tanah (2) | | x |
| INF3 | Pakar pengurusan harta (1) | | x |
| INF4 | Pakar pengurusan harta (2) | | x |
| INF5 | Pakar pengurusan harta (3) | x | |
| INF6 | Pakar pengurusan harta (4) | x | |

Undang-undang secara umumnya memberikan garis panduan hal-hal berkaitan pindah milik dan perancangan pusaka. Menurut INF1, Kanun Tanah Negara (KTN) 1965 memperuntukkan prosedur untuk menjalankan sebarang transaksi berkaitan tanah termasuklah pindah milik. Maka bagi memastikan sesuatu transaksi tersebut sah dan dapat dikuatkuasakan, prosedur yang telah ditetapkan perlu dipatuhi bagi mengelakkan sebarang pertikaian di masa akan datang (Md Ismail, 2015). Perkara ini selaras dengan tujuan asal penggubalan KTN iaitu menyelesaikan masalah-masalah yang timbul berkaitan dengan pengurusan tanah di Malaysia (Abdul Rashid & Yaakub, 2010b; Abdullah, 2005; Sufian & Mohamad, 2015). INF3 turut menambah bahawa prosedur atau garis panduan yang telah ditetapkan juga memudahkan pemberi untuk menjalankan sebarang transaksi.

> Sangat memberi kesan faktor undang-undang. Sebab kita di sini, di pejabat tanah, prosedur yang ada dalam KTN tu, memang kita akan peganglah…..(INF1)
> Sebab kadang-kadang hibah ni, undang-undang ni memberi satu *guideline* lah. Bagi saya mungkinlah…..(INF2)
> Sebenarnya undang-undang ni, sebagai kita yang nak buat hibah, *of course*, kita ada *knowledge* untuk buat benda tu. Benda tu, kita sendiri yang laksanakan. Kita sendiri yang pergi jumpa, *person in charge* tu untuk buat hibah. *Of course* apa yang diperkenalkan di dalam undang-undang sebagai *guidelines* dan membantu untuk membuat hibah. Kenapa kita buat hibah? *Because* dalam *law* dia kata begini-begini. Dia memudahkan. Sebenarnya undang-undang tu memudahkan…..(INF3)

Berdasarkan Seksyen 215(1), KTN, secara jelas memperuntukkan prosedur pindah milik perlu melalui instrumen dalam Borang 14A. Borang 14A merupakan borang yang perlu diisi dan ditandatangani atau diturunkan cap jari (jika tidak boleh membaca atau menulis) oleh pemberi dan penerima. Contoh kes berkaitan pengisian Borang 14A bagi tujuan pindah milik ialah kes Poziah binti Mat Jusoh (sebagai anak yang sah dan wakil diri kepada Mat Jusoh @ Jusoh bin Abdullah, si mati) lwn Mohd Sabri bin Ghazali (sebagai wakil diri yang sah kepada Ghazali bin Yusof, si

mati 2) dan lain-lain[266], Husin bin Mohd Yunus dan lain-lain lwn Sutan Norli bin Razali Tan Naris[267], Rodziah bt Abd Rahim lwn Mohamed Zubir bin Hassan dan lain-lain[268] dan Nik Noor Hazlini bt Nik Abdul Hamid v Nik Noor Hazrinda bt Nik Abdul Hamid & Ors[269].

> 215(1) Pindah milik mana-mana tanah berimilik di bawah Akta ini hendaklah dikuatkuasakan melalui satu instrumen dalam Borang 14A.

Walaupun KTN telah memberikan panduan dari segi prosedur secara sivil, namun hal-hal berkaitan hibah atau pemberian tertakluk kepada Jadual Kesembilan, Senarai 2, Senarai Negeri, Perlembagaan Persekutuan. Perkara ini memperuntukkan urusan berkaitan pemberian tertakluk di bawah pentadbiran agama Islam negeri dan Mahkamah Syariah (Azhar et al., 2014; Md Yunos, 2015). Kelemahan utama peruntukan berkaitan hibah atau pemberian ini ialah hanya terdapat peruntukan umum untuk memberi kuasa kepada Mahkamah Syariah untuk membicarakan kes-kes berkaitan hibah. Malah istilah yang digunakan di setiap negeri adalah berbeza-beza (M. Z. Muda, 2009). Jadual 2 merupakan ringkasan kepada enakmen-enakmen yang terdapat bagi setiap negeri dan istilah yang digunakan. Manakala Jadual 3 menunjukkan senarai istilah hibah bagi setiap negeri. Kebanyakan negeri menggunakan istilah 'Alang semasa hidup' seperti Pulau Pinang, Wilayah Persekutuan, Johor, Kedah, Melaka, Perak dan Selangor. Manakala 'Pemberian semasa hidup' ialah Negeri Sembilan dan Pahang. Manakala bagi Kelantan, Sabah dan Sarawak, terdapat perkataan hibah di dalam enakmen negeri tersebut. Namun istilah sebelum 'hibah' tersebut adalah berbeza iaitu di Kelantan ialah 'Alang hayat', dan Sabah dan Sarawak ialah 'Alang semasa hidup'.

**Jadual 2: Senarai enakmen bagi setiap negeri dan istilah hibah yang digunakan**

| Enakmen | Seksyen | Istilah hibah yang digunakan |
|---|---|---|
| Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Negeri Pulau Pinang) 2004 | 61(3)(b)(vi) | Alang semasa hidup |
| Enakmen Pentadbiran Hukum Syara' Negeri Sembilan 1991 | 41(2)(b)(vi) | Pemberian semasa hidup |
| Akta Pentadbiran Undang-undang Islam (Wilayah-Wilayah Persekutuan) 1993 | 46(2)(b)(vi) | Alang semasa hidup |
| Enakmen Pentadbiran Agama Islam(Negeri Johor) 2003 | 61(3)(b)(vi) | Alang semasa hidup |
| Enakmen Mahkamah Syariah (Kedah Darul Aman) 2008 | 13(3)(b) | Alang semasa hidup |

[266] [2018] MLJU 113
[267] [2017] MLJU 1563
[268] [2015] MLJU 1223
[269] [2014] 3 SHLR 73

| | | |
|---|---|---|
| Enakmen Pentadbiran Mahkamah Syariah 1982 (Kelantan) | 9(2)(vi) | Alang hayat (hibah) |
| Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Negeri Melaka) 2002 | 49(3)(b)(vi) | Alang semasa hidup |
| Enakmen Pentadbiran Undang-undang Islam 1991 (Pahang) | 47(2)(b)(vi) | Pemberian semasa hidup |
| Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Perak) 2004 | 50(3)(b)(vi) | Alang semasa hidup |
| Enakmen Mahkamah Syariah 2004 (Sabah) | 11(3)(b)(vi) | Alang semasa hidup (hibbah) |
| Enakmen Pentadbiran Agama Islam 2006 (Perlis) | 61(3)(b)(vi) | Alang semasa hidup |
| Ordinan Mahkamah Syariah 2001 (Sarawak) | 10(3)(b)(vi) | Alang semasa hidup (hibbah) |
| Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Negeri Selangor) 2003 | 61(3)(b)(vi) | Alang semasa hidup |

**Jadual 3: Istilah hibah bagi setiap enakmen undang-undang Islam negeri**

| Istilah hibah | Negeri |
|---|---|
| Alang semasa hidup | Pulau Pinang, Wilayah Persekutuan, Johor, Kedah, Melaka, Perak, Selangor |
| Alang hayat (hibah) | Kelantan |
| Pemberian semasa hidup | Negeri Sembilan, Pahang |
| Alang semasa hidup (hibbah) | Sabah, Sarawak |

Kesimpulannya, walaupun pemberian atau hibah merupakan bidang kuasa Mahkamah Tinggi Syariah, namun begitu, dalam konteks pindah milik tanah, kuasa yang menentukan pendaftaran pindah milik ini perlu merujuk kepada KTN. Hal ini disebabkan KTN menekankan hal-hal berkaitan dengan pendaftaran pemilik, manakala hibah dalam Islam menekankan kesahan dari segi akad antara dua pihak yang berkontrak. Berdasarkan kes-kes hibah seperti Rodziah bt Abd Rahim lwn Mohamed Zubir bin Hassan dan lain-lain[270], Nik Noor Hazlini bt Nik Abdul Hamdi v Nik Noor Hazrinda bt Nik Abdul Hamid & Ors[271], Wan Khairani bt Wan Mahmood v Ismail bin Mohamad[272], Ahamad bin Ngah & Anor v Asmara bin Sulung & Ors[273] dan Puan Hjh Amin @ Che Tom bt Kassim v Tuan Hj Abdul Rashid bin Abd Hamid[274] menunjukkan pindah milik tanah melalui Borang 14A, merupakan salah satu kaedah hibah yang dibenarkan dalam Islam.

[270] [2015] MLJU 1223
[271] [2014] 3 SHLR 73
[272] [2011] 3 SHLR12
[273] [2013] 3 SHLR 16
[274] [2014] 4 SHLR 116

Pada masa yang sama, undang-undang juga memberikan kekangan untuk menjalankan pindah milik. Sebagai contohnya tanah 'Pertanian' yang bersaiz satu ekar, tidak boleh dipindah milik kepada dua orang. berdasarkan Seksyen 136(1)(f)(i) dan Seksyen 205(3). Hal ini bertujuan untuk memastikan saiz tanah tersebut masih ekonomi dan boleh dibangunkan. Pemilikan beramai-ramai boleh menyebabkan saiz pemilikan tanah menjadi semakin kecil dan sukar melakukan sebarang aktiviti ekonomi (Sulong & Taha, 2016; Taha et al., 2015).

> Saya setuju ibu bapa buat pindah milik disebabkan undang-undang. Sebab undang-undang kerajaan buat begitu, tanah minimum satu ekar untuk buat pindah milik, sebab *economical* tanah tu. Tanah pertanian. Tujuan untuk hadkan kepada seorang sebab satu ekar tu adalah keluasan yang *economical*……(INF2)

Seksyen 136(1)(f)(i) dan Seksyen 205(3) telah memperuntukkan :

> 136. Syarat-syarat untuk kelulusan pecah-sempadan
> (f) bahawa kawasan mana-mana bahagian pecah-sempadan:
> (i) dalam kes tanah yang tertakluk kepada kategori "pertanian", atau kepada apa-apa syarat yang menghendaki kegunaannya untuk maksud pertanian, tidaklah kurang dari dua perlima hektar, dan
>
> 205(3) Tertakluk kepada subseksyen (4), tiada urusniaga berkenaan dengan mana-mana tanah berimilik tertakluk kepada kategori "pertanian" atau kepada mana-mana syarat yang menghendaki penggunaannya untuk apa-apa maksud pertanian akan dikuatkuasakan jika urusniaga tersebut akan mempunyai kesan mewujudkan mana-mana bahagian yang tak dipecahkan berupa suatu saiz bahawa, jika tanah itu hendak dipecah-bahagi mengikut kadar kepada beberapa bahagian, keluasan mana-mana bahagian individu yang akan terhasil daripadanya akan berupa kurang daripada dua perlima hektar.

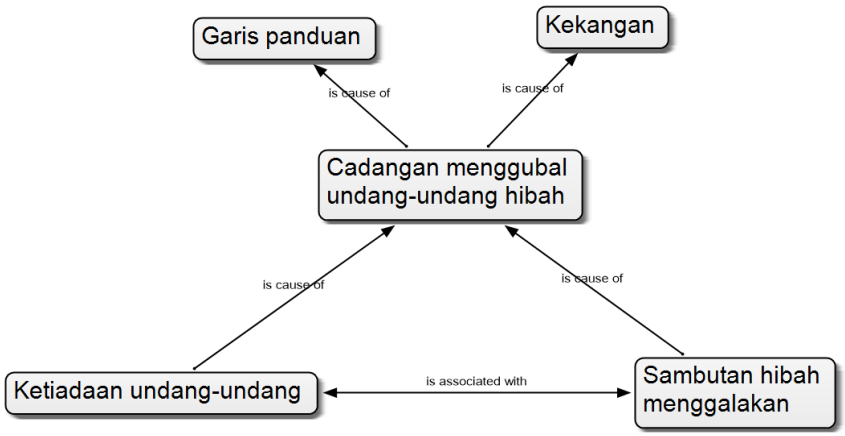
INF3 dan INF4 pula berpendapat, tanah FELDA juga mempunyai kekangan tertentu untuk dipindah milik. Tanah FELDA merupakan tanah yang tertakluk kepada Akta Tanah (Kawasan Penempatan Berkelompok) 1960. Kekangan utama untuk memindah milik tanah rancangan tersebut ialah hanya dua penama sahaja yang boleh didaftarkan di Surat Hak Milik (geran). Tujuan sekatan tersebut adalah sama seperti tanah yang berstatus 'Pertanian' iaitu untuk mengelakkan tanah menjadi tidak ekonomi, pemilikan beramai-ramai dan bahagian-bahagian tanah tersebut dipecahkan sehingga menjadi terlalu kecil (Abd. Manaf, 2009; Arifin & Hussin, 2015; Mat Hussain & Nor Muhamad, 2013; Mohamad et al., 2014; Nor Muhamad & Mat Hussain, 2014).

> Contohnya sekarang ni, kekangan yang berlaku di FELDA. Sebahagian peneroka, dia nak buat pindah milik kepada anak kalau dia ada isu dan sebagainya. Tapi ada

> kekangan. Kekangan tu menyebabkan dia tak boleh buat. Kalau melihat kepada akta-akta yang lain, yang boleh membenarkan pindah milik berlaku, mereka pindah milik lah…. (EXPE6)

> Undang-undang juga merupakan salah satu faktor juga. Sebab kalau kita tengok dari segi macam Tanah FELDA tu, dia ada sekatan-sekatan tertentu di bawah undang-undang. Maka dia memang tidak boleh buat hibah lah….. (ACA1)

Berdasarkan analisis tema yang dijalankan, kajian ini membangunkan kerangka konsep yang menerangkan peranan undang-undang terhadap pemberian hibah di dalam Rajah 1. Secara umumnya berdasarkan kes-kes berkaitan hibah yang dipertikaikan di Mahkamah terdapat dua indikator iaitu sambutan yang menggalakkan oleh orang ramai dan ketiadaan undang-undang. Kedua-dua indikator ini adalah saling berkaitan. Namun dari sudut yang lain, terdapat cadangan supaya penggubalan undang-undang hibah dijalankan. Penggubalan undang-undang ini dapat memberikan satu garis panduan dan menyenaraikan kekangan-kekangan yang terdapat dalam urusan pemberian hibah. Garis panduan tersebut meliputi prosedur-prosedur dan produk-produk hibah yang boleh diaplikasikan. Manakala kekangan-kekangan merangkumi sebarang halangan-halangan transaksi khususnya bagi tanah 'Pertanian' dan FELDA perlu diperincikan dalam satu undang-undang. Perkara ini dapat memberikan manfaat kepada pemberi hibah bagi memastikan hasrat mereka untuk menghibahkan harta miliknya kepada penerima yang dikehendaki tanpa wujudnya sebarang pertikaian daripada waris yang lain. Manakala undang-undang ini memudahkan pihak pengamal industri untuk menawarkan produk-produk yang sesuai dengan kehendak pemberi dan pada masa yang sama tidak bertentangan dengan undang-undang. Akhir sekali ialah pengamal undang-undang dapat merujuk undang-undang ini dalam memutuskan sesuatu kes pertikaian berkaitan hibah.




Rajah 1 : Peranan undang-undang dalam mempengaruhi amalan pemberian hibah

## Kesimpulan

Amalan pemberian hibah ini merupakan satu amalan yang dapat memberikan manfaat kepada umat Islam. Namun begitu, pada masa kini masih tidak terdapat sebarang undang-undang khusus untuk mengawal selia amalan ini. Kajian ini mendapati, undang-undang yang dicadangkan dapat memberi satu garis panduan kepada pemberi hibah, pengamalan industri dan pengamal undang-undang. Pada masa yang sama kekangan terdapat sesuatu transaksi pemberian hibah juga perlu ditekankan dalam undang-undang ini supaya keperluan umum turut terpelihara. Oleh itu, undang-undang hibah yang komprehensif perlu dibangunkan supaya dapat menggalakkan amalan pemberian hibah ini. Undang-undang ini perlu diharmonikan elemen-elemen yang terdapat dalam perundangan Sivil dan Syariah.

Kajian ini mencadangkan supaya kajian lanjutan dijalankan dengan mengenal pasti kesan-kesan terhadap amalan pemberian hibah jika undang-undang hibah diperkenalkan. Pada masa yang sama, kajian lanjutan dalam mengenal pasti faktor-faktor lain yang mempengaruhi amalan pemberian hibah juga boleh dijalankan. Faktor-faktor lain yang dicadangkan ialah faktor persekitaran, faktor pemberi dan faktor penerima hibah.

## Rujukan

Abd. Manaf, A. 2009. Masalah dan cabaran tanah adat Minang di dunia Melayu Malaysia dan Indonesia. *Malaysian Journal of Society and Space* 5(1), 69–78.

Abdul Rashid, R., & Ahmad, N. H. 2013. Pengurusan harta melalui hibah: Kepentingan dan manfaat dari pelbagai aspek untuk kemajuan ummah. *Jurnal Hadhari* 5(1), 91–104.

Abdul Rashid, R., Hassan, S. A., & Yaakub, N. I. 2013. A need for legal framework of gift inter vivos (hibah) in Malaysian estate planning. *International Journal of Business, Economics and Law* 2(3), 29–31.

Abdul Rashid, R., & Yaakub, N. I. 2010a. Hibah: Isu pindah milik dan pembatalan hibah hartanah di bawah Kanun Tanah Negara. *Syariah Law Reports* 1, 14–29.

Abdul Rashid, R., & Yaakub, N. I. 2010b. Masalah kegagalan dan kelewatan pengagihan harta pusaka di Malaysia. *Jurnal Intelek* 5(2).

Abdullah, N. 2005. Polisi pentadbiran dan pengurusan tanah: Analisis perbandingan antara Kanun Tanah Negara dan hukum Islam. *Jurnal Syariah* 13(2), 125–145.

Alma'amun, S. 2012. Analysing the practice of wasiyyah (Islamic will) within the contextual form of Islamic estate planning in Malaysia: Variations across control variables. *Journal of Islamic Economics, Banking and Finance* 8(3), 60–82.

Alma'amun, S., Kamarudin, M. K., & Asutay, M. 2016. Motivations of inter vivos transfers among Malaysian Muslims. *Œconomica* 12(3), 149–162.

Arifin, N., & Hussin, K. 2015. Review on Issues and Problems of Transferring Felda Land Ownership. *Journal of Management Research* 7(2), 229.

Azalan, N. S., & Mohamed Said, N. L. 2016. Keputusan Hakim Syarie dalam kes-kes pengesahan hibah ruqba. *Journal of Contemporary Islamic Law* 1(2), 91–101.

Azhar, A., Hussain, M. A., Badarulzaman, M. H., & Mohd Noor, F. 2014. Pengurusan harta dalam Islam: Perspektif hibah di Malaysia. *Journal of Human Development and Communication* 3, 115–128.

Baharudin, N. I., & Mohamed Said, N. L. 2015. Keperluan hibah dalam mengatasi masalah pewarisan harta pusaka saudara baru di Malaysia. *Prosiding Seminar Antarabangsa Kelestarian Insan*.

Chong, S. C., Alma'amun, S., & Sia, B. K. 2015. Bequest motives among older malays in selangor. *Jurnal Ekonomi Malaysia* 49(2), 17–26.

Hyland, R. 2014. Gift and danger. *Journal of Classical Sociology* 14(1), 45–53.

Mat Hussain, N., & Nor Muhamad, N. H. 2013. Mekanisme pembahagian harta pusaka tanah rancangan: Kajian di Felda Taib Andak, Kulai Johor. *Kanun* 25(1), 1–21.

Md Ismail, C. T. 2015. Pindahmilik tanah dan hibah di bawah Kanun Tanah Negara 1965. *Prosiding Seminar Hibah dalam Pengurusan Harta Islam 2015*. Sintok: Universiti Utara Malaysia.

Md Yunos, A. R. 2015. Hibah dari perspektif aplikasi undang-undang Syariah di Malaysia. *Prosiding Seminar Hibah dalam Pengurusan Harta Islam 2015*.

Mohamad, Z., Md Noor, R., Tapah, S., Zainal, K., Muslim, N., Umar, A., … Alias, J. 2014. The implementation of the Milk Al-Manfa'ah concept in Malaysia: Reference to the Group Settlement Area Land Act (1960). *Middle-East Journal of Scientific Research* 22(5), 782–788.

Mohamed Said, N. L. 2015. Hibah umra dan ruqba. *Prosiding Seminar Hibah dalam Pengurusan Harta Islam 2015*.

Mohd Sa'afie, A., & Muda, M. Z. 2018. The variety of hibah as an wealth planning instrument: A literature review. *Al-Qanatir International Journal of Islamic Studies* 10(1), 31–41.

Muda, M. Z. 2009. Instrumen hibah dan wasiat: Analisis hukum dan aplikasi di Malaysia. *Jurnal Pengurusan JAWHAR* 3(1), 105–157.

Muda, R. 2016. Harta pusaka Islam di Malaysia: Antara perundangan dan pentadbiran. *Malaysian Journal of Syariah and Law* 4, 1–10.

Mujani, W. K., Rashid, R. A., Wan Hussain, W. M. H., & Yaakub, N. I. 2012. Gift inter vivos for charged property. *The Social Sciences* 7(2), 196–199.

Mujani, W. K., Wan Hussain, W. M. H., Yaakub, N. I., & Abdul Rashid, R. 2011. The concept of law of gift inter vivos under Islamic law and the Contracts Act 1950. *International Business Management* 5(6), 319-325.

Noordin, N. H., Ismail, M. I., Abd Rahman, M. A. H., Haron, S. N., & Abdullah, A. 2016. Re-evaluating the practice of hibah trust in Malaysia. *Humanomics* 32(4), 418–436.

Nor Muhamad, N. H. 2011. Penyelesaian pindah milik harta bercagar di institusi kewangan: Dari perspektif undang- undang Islam. *Kanun* 2, 180–208.

Nor Muhamad, N. H. 2012. 'Umra dan Ruqba: Analisis mengenai kesannya terhadap kontrak

hibah dan potensinya sebagai instrumen agihan harta. *Jurnal Syariah* 20(1), 1–46.

Nor Muhamad, N. H., & Mat Hussain, N. 2014. Pembahagian harta pusaka Felda: Perspektif masyarakat Islam Felda Taib Andak. *Jurnal Teknologi (Social Sciences)* 66(1), 27–33.

Othman, N. S., Mohamed Said, N. L., Muda, M. Z., & Nor Muhamad, N. H. 2017. Analisis kes amalan hibah bersyarat di Malaysia. *Islamiyyat* 39(2), 135–142.

Sufian, A., & Mohamad, N. A. 2015. Cadangan satu dokumen hak milik di bawah Kanun Tanah Negara 1965: Antara teori dan realiti. *Kanun* 27(2), 314–325.

Sulong, J., & Taha, M. M. 2016. Implications of multiple land ownership in Malaysia. *International Journal of Social Science and Humanity* 6(5), 2014–2017.

Taha, M. M., Sulong, J., & Ayub, M. N. 2015. Pemilikan bersama tanah pusaka: Realiti, masalah dan cabaran. *ESTEEM Academic Journal* 11(2), 47–59.

Wilson, J., Rosenman, L., White, B., Tilse, C., & Feeney, R. 2016. Cultural considerations in will-making in Australia: A case study of Islamic or Sharia-compliant wills. *Alternative Law Journal* 41(1), 23–26.

# Penyelarasan Semula Had Umur Perkahwinan dalam Undang-undang Keluarga Islam

Samirah Shamsudin* & Abdul Basir Mohamad
*Pengarang perhubungan: samirahshamsudin@yahoo.com
*Pusat Fiqh Kontemporari dan Pematuhan Syariah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 Bangi, Selangor, MALAYSIA*

**Abstrak**

Perkahwinan bawah umur bukanlah suatu topik baru, malah sejak kebelakangan ini, ianya semakin berleluasa dan sering menjadi topik perbincangan dalam kalangan masyarakat di Malaysia. Isu ini amatlah membimbangkan kerana akan memberi impak yang buruk kepada pasangan bawah umur yang terlibat. Pelbagai golongan lapisan masyarakat membantah perkahwinan bawah umur ini daripada berlaku. Sehubungan dengan itu, kertas kerja ini bertujuan untuk melihat kepentingan penyelarasan dan peneitian semula had umur perkahwinan agar ianya tidak berleluasa berlaku di Malaysia. Kaedah kajian ini menggunakan metode kualitatif yang dianalisis secara diskriptif melalui hasil penulisan dan kajian terdahulu yang telah membincangkan segala permasalahan yang berkaitan dengan perkahwinan bawah umur. Hasil kajian mendapati pentingnya umur perkahwinan diselaraskan agar kepentingan dan hak-hak bagi pasangan bawah umur terjamin. Sekatan umur dalam perkahwinan tidak bertentangan dengan hukum syarak kerana ianya selari dengan keperluan maslahah manusia. Malah, ianya selari dengan maqasid perkahwinan yang sebenar dianjurkan oleh Islam. Sekiranya perkahwinan bawah umur berakhir dengan pelbagai mafsadah kepada masyarakat, jadi Islam tidak mengagalakkan ianya berlaku.

Kata kunci: Penyelarasan, Had perkahwinan bawah umur, Undang-undang Keluarga Islam.

© 2018 Diterbitkan oleh HADHARI-UKM

## Pengenalan

Perkahwinan bawah umur adalah isu yang tidak asing lagi bagi masyarakat di Malaysia. Saban tahun, isu ini sentiasa diperbahaskan, dibincangkan dan menjadi topik perbualan dalam kalangan lapisan masyarakat. Kini, ianya sangat merisaukan kerana dikhuatiri permohonan kes perkahwinan remaja di Mahkamah Syariah semakin tahun akan semakin meningkat. Menurut akhbar Utusan Malaysia yang bertarikh 29 Julai 2018 menyatakan menurut Kementerian Pembangunan Wanita, Keluarga dan Masyarakat melaporkan sebanyak 10,000 kes perkahwinan bawah umur melibatkan pasangan beragama Islam berlaku di seluruh negara dalam tempoh 10 tahun. Manakala, yang melibatkan pasangan bukan Islam sebanyak 4,999 kes. Statistik tersebut adalah dapatan terkini oleh pihak kementerian bermula dari tahun 2010 hingga 2017. Melalui dapatan tersebut, dapat disimpulkan bahawa kes perkahwinan bawah umur bagi pasangan yang beragama Islam lebih tinggi berbanding dengan pasangan bukan Islam.[275]

[275] Utusan Malaysia. 2018. 29 Julai

Walaubagaimanapun, dalam Utusan Malaysia bertarikh 4 Oktober 2015 berkata negara Malaysia hanya mencatat peratusan yang rendah berbanding dengan negara pertama yang mencatatkan pernikahan bawah umur tertinggi, iaitu Republik Nigeria di Afrika Barat dan menyatakan berikutan dengan kewujudan sistem pendidikan negara yang baik dan kadar kemiskinan yang rendah tidak menyebabkan perkahwinan remaja selalu berlaku di Malaysia.[276]

Tetapi, bagi pandangan penulis, berdasarkan kenyataan tersebut, walaupun statistik di negara Malaysia hanya rendah, kita tidak boleh memandang ringan kerana tanpa memastikan mereka sudah bersedia dari segi mental dan fizikal untuk melangsungkan perkahwinan akan memberi kesan kepada kelangsungan sesebuah perkahwinan. Sepertimana yang berlaku pada pertengahan tahun 2018, kes perkahwinan bawah umur antara seorang lelaki yang berusia 41 tahun berkahwin dengan remaja perempuan yang berumur 11 tahun di Kelantan telah membuka mata pelbagai lapisan masyarakat bahawa pentingnya penyelarasan semula had umur berkahwin bagi perempuan menaikkan had umur perkahwinan daripada 16 tahun kepada 18 tahun perlu sama seperti umur perkahwinan bagi lelaki yang telah termaktub dalam Undang-undang Keluarga Islam sebelum ini.

Apabila berkahwin pada usia muda, mereka tidak dapat mengawal emosi menyebabkan rumah tangga bergolak sekali gus menyebabkan berlaku masalah sosial dalam masyarakat. Perkahwinan bawah umur akan memberi cabaran yang meliputi tekanan daripada segi fizikal dan mental yang merangkumi pelbagai aspek seperti kesihatan, pendidikan, dan kewangan terhadap seorang kanak-kanak. Membenarkan kanak-kanak berkahwin tanpa asas yang kukuh bermakna meletakkan beban dan tanggungjawab berat sebagai suami isteri atau ibubapa atas bahu mereka. Jika mereka belum bersedia dengan tanggungjawab berat ini, dikhuatiri ia membuka lebih ruang berlaku perceraian pada usia muda dan masalah sosial yang lain.[277]

## Kajian Literatur : Kedudukan Umur Perkahwinan dari Perspektif Syarak

Menurut kajian Mahmood Zuhdi dan Raihanah (1989), walaupun batasan umur tidak ditetapkan di dalam kitab-kitab fiqh Islam, perkahwinan di bawah umur baligh boleh dilaksanakan oleh kanak-kanak lelaki atau perempuan dengan mendapatkan keizinan daripada penjaga mereka.

Dalam al-Quran dan al-Sunnah tidak menyebut batasan umur untuk berkahwin dan ulamak fiqh klasik juga tidak menghadkan usia perkahwinan secara terperinci malah mereka berselisih pandangan tentang batasan umur tersebut Holilur (2016). Hal ini disokong oleh kajian Yusuf (2008) yang menyatakan hanya syarat umum bagi lelaki dan perempuan yang ingin berkahwin

[276] Utusan Malaysia. 2015. 4 Oktober

[277] http://www.astroawani.com/berita-malaysia/kpwkm-pandang-serius-isu-perkahwinan-bawah-umur-179306

mestilah baligh, berfikiran waras, boleh membezakan baik dan buruk sehingga dapat memberikan persetujuan untuk bernikah.

Muhammad Iqbal (1984), berpendapat bahawa dalam al-Quran tidak dinyatakan umur perkahwinan, sebaliknya dikenalpasti melalui umur majoriti yang mana mereka dapat membuat keputusan sendiri dan mengetahui kesan disebalik tindakan yang dilakukan. Pandangan ulamak-ulamak dari mazhab-mazhab sunni seperti Syāfi'ī, Hanafī, Hanbalī dan Malikī berpendapat bahawa pengukur kemampuan untuk berkahwin ialah melalui umur baligh seseorang Ahmad Ibrahim (2009).

Ahmad Syaidzit (2015), menegaskan bahawa syarat yang ditetapkan oleh ulamak fiqh dalam sebuah perkahwinan ialah sifat kematangan dan kedewasaan menjadi keutamaan dalam menjadikan sebuah perkahwinan yang harmoni dan bahagia. Sesungguhnya, syariat Islam tidak melarang pasangan bawah umur lelaki dan perempuan untuk berkahwin tetapi dengan syarat mereka bersedia dari segi fizikal, mental dan emosi demi mencapai maqasid perkahwinan yang sebenar.

**Sejarah Awal Penetapan Had Batasan Umur Perkahwinan**

Menurut Zanariah (2013), tahap minima bagi seseorang yang dibenarkan berkahwin dipengaruhi oleh undang-undang Barat dan mula tercetus di Timur Tengah, malah diterima baik bagi segelintir masyarakat Islam dan kemudiannya mempengaruhi golongan pemikiran orang-orang Melayu di Tanah Melayu.

Menurut Zanariah (2013) lagi, golongan pemikiran Islam di Tanah Melayu pada tahun 1930-an masih membangkitkan hal mengenai umur ideal bagi perkahwinan. Walau bagaimanapun, ianya lebih fokus kepada kesesuaian amalan yang baik, dan bukan dari segi undang-undang. Pada masa itu, melalui idea yang dicadangkan di Mesir telah mendapat perhatian bahawa kepentingan pendidikan dan status wanita dalam sesebuah komuniti. Oleh yang demikian, ianya memberi kesedaran kepada ibubapa tentang kesan buruk mengahwinkan anak-anak di usia muda dari segi sosial dan kemasyarakatan, dan bukan dari ketetapan undang-undang.

Niamah (1998), Fadhlullah Suhaimi adalah antara tokoh awal yang membangkitkan isu kahwin muda dalam kalangan masyarakat Melayu. Menurut beliau anak-anak lelaki dan perempuan yang berumur 13 -14 tahun perlu bersekolah bagi menimba ilmu pengetahuan dan memajukan masyarakat Islam. Kesan negatif daripada perkahwinan bawah umur akan memberi kesan terhadap perkembangan masyarakat Islam. Bagi mengukuhkan hujah beliau, beberapa kemungkinan kesan negatif akibat perkahwinan bawah umur akan berlaku seperti anak yang dilahirkan tidak sihat dari segi fizikal, tidak akan mendapat pendidikan yang baik dan anak-anak mungkin kurang bijak dan mempunyai masalah penglihatan mata.

Zanariah (2013) berpandangan bahawa, Fadhlullah Suhaimi lebih cenderung untuk mengikat diri beliau dengan pandangan asal yang wujud dalam kitab-kitab fiqh tradisi dalam isu had umur minima perkahwinan ini tanpa memikirkan ketetapan hukum baharu yang lebih bersesuaian dengan perubahan maslahah masyarakat. Pada pandangan beliau pendekatan yang lebih sesuai ialah dengan usaha mengubah pandangan masyarakat sendiri agar tidak mempraktikkannya, tanpa pengaruh dari undang-undang negeri.

Dalam usaha untuk mencapai perkahwinan yang berjaya, kerajaan juga memainkan peranan penting dengan menggubal undang-undang berkaitan perkahwinan dan prosedurnya. Sebagai contoh, Malaysia telah meluluskan Akta Undang-Undang Keluarga Islam yang mengawal kontrak perkahwinan di setiap negeri. Maka wujudlah peruntukan yang menetapkan umur minima kepada pasangan yang ingin berkahwin agar ianya selaras serta memenuhi syarat-syarat lain mengikut hukum syarak. Malah, peruntukan mahkamah mempertimbangkan permohonan perkahwinan bagi pasangan suami atau isteri yang berusia di bawah had minima perkahwinan adalah bertujuan untuk memastikan keadaan fizikal dan kemampuannya kedua-dua pihak bersedia untuk menggalas tanggungjawab sebagai suami atau isteri Zanariah (2013).

**Umur Minimum Perkahwinan dari Perspektif Perundangan**

Di Malaysia sudah ada peruntukan Undang-undang Keluarga Islam (UUKI) iaitu yang memperuntukkan umur perkahwinan lelaki ialah lapan belas tahun dan perempuan enam belas tahun dan permohonan perkahwinan di bawah umur minimum, perlulah mendapat kelulusan bertulis dari Mahkamah Syariah terlebih dahulu. Dengan kewujudan undang-undang ini, ianya sebagai garis panduan dalam penyelesaian masalah yang berkaitan urusan kekeluargaan termasuk perkahwinan yang melibatkan pasangan remaja. Sungguhpun, dalam al-Quran dan al-Hadith tidak membincangkan had minimum perkahwinan bagi remaja, tetapi dengan kewujudan undang-undang ini sebagai penentu tahap kematangan bagi melihat keupayaan menggalaskan tanggungjawab dan melakukan urusan hal rumahtangga Nik Noriani (1998) dan Mayadina (2016). Menurut Mahmood Zuhdi dan Raihanah (1989), faktor-faktor penetapan umur minimum perkahwinan dalam peruntukan undang-undang adalah untuk menjaga maslahah kebajikan kanak-kanak seperti mengelakkan penganiyaan berlaku, keruntuhan rumahtangga dan kegagalan penyambung generasi. Hal ini disokong oleh Mahmud Saedon (2000), yang menegaskan bahawa matlamat peruntukan undang-undang bagi had umur minimum perkahwinan diwujudkan adalah untuk meyakinkan bakal pasangan suami atau isteri bersikap matang dan bersiap-sedia dari segi fizikal dan emosi dalam mengharungi kehidupan berumahtangga. Abdul Walid (2016), hak untuk berkahwin di bawah umur diperuntukkan sebagai kawalan undang-undang demi menjaga maslahah masyarakat Islam seperti mengelakkan dari berlakunya kes penceraian dalam usia yang muda dan kes pernikahan gadis yang dijual untuk tujuan pelacuran.

Undang-undang yang menetapkan umur minimum bagi kes perkahwinan di bawah umur adalah berdasarkan kaedah atau doktrin siasah syar'iyyah untuk menjaga kepentingan bakal pengantin Md.Akhir (1997). Mahmood Zuhdi (1993) membuktikan dalam kajiannya bahawa sekatan umur minimum yang diperuntukkan dalam undang-undang keluarga Islam penting bagi memastikan hak-hak golongan wanita dilindungi dan dapat mengelakkan gejala yang tidak sihat berlaku seperti eksploitasi terhadap perkahwinan kanak-kanak di bawah umur, mengurangkan statistik kes penceraian dan keruntuhan rumahtangga. Dengan kewujudan penetapan batas umur dalam undang-undang perkahwinan, maka matlamat atau tujuan perkahwinan akan dapat direalisasikan Suryati (2017).

Keputusan Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia Kali Ke-106 yang bersidang pada 21-22 Oktober 2014 telah berpandangan bahawa perkahwinan antara Rasulullah S.A.W. dengan Sayidatina Aisyah R.A. tidak sepatutnya dijadikan alasan untuk mewajarkan perkahwinan gadis bawah umur. Walaupun terdapat peruntukan undang-undang yang membenarkan perkahwinan kanak-kanak di negara ini, tetapi ia tidak bermakna perkahwinan ini boleh dilakukan dengan mudah tanpa melihat kepada kemaslahatan kanak-kanak yang ingin dikahwinkan.

Kebanyakan perkahwinan kanak-kanak ini berlaku akibat didorong oleh rasa cinta kepada pasangan yang tidak mampu dikawal sehingga mendorong berlakunya penzinaan serta kehamilan luar nikah. Dapatan kajian menunjukkan bahawa faktor perkahwinan kanak-kanak di Malaysia berlaku bukan kerana maslahah tetapi disebabkan keterlanjuran dan keinginan menutup aib atau maruah keluarga yang tercemar.

Berdasarkan dapatan kajian tersebut, Muzakarah menegaskan bahawa para ulama bersetuju bahawa perkahwinan pada zaman Rasulullah S.A.W. yang dilakukan oleh para sahabat lebih kepada menjaga kemaslahatan kanak-kanak. Ia termasuk dalam perkara harus tetapi hukumnya tertakluk kepada ketentuan Maqasid Syariah dan Kaedah Fiqhiyyah iaitu "Menjauhi Kerosakan" (Dar' al-Mafasid) serta "Mengambil Maslahat" (Jalb al- Masalih).

Sehubungan itu, berasaskan nas-nas syarak dan kaedah-kaedah fiqhiyyah serta keterangan pakar-pakar kesihatan dan psikologi, Muzakarah bersetuju memutuskan bahawa perkahwinan kanak-kanak hanya boleh dibenarkan dengan syarat ia dilakukan semata-mata untuk memenuhi kemaslahatan kanak-kanak tersebut secara syar'ie. Muzakarah juga bersetuju memutuskan supaya pihak-pihak berkuasa berkaitan memperketatkan syarat-syarat perkahwinan kanak-kanak dan memastikan pelaksanaannya dijalankan mengikut prosedur.[278]

[278] Kompilasi Pandangan Hukum Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia, Bahagian Pengurusan Fatwa, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM), 2015.

**Metodologi**

Metodologi kajian yang digunakan untuk meneliti semula umur minimum bagi perkahwinan bawah umur. Pemilihan pendekatan yang sesuai membantu penyelidik untuk mengetahui persoalan dan hasil dapatan kajian. Topik-topik yang dibincangkan dalam bab ini meliputi justifikasi menggunakan pendekatan kualitatif sebagai kaedah penyelidikan, pengumpulan data, analisis dan interpretasi data dan kesahan dan kebolehpercayaan. Pendekatan kualitatif sebagai tujuan menerokai permasalahan kajian.

Penulis berpandangan bahawa pemilihan pendekatan tersebut kebanyakannya bergantung kepada persoalan kajian. Metodologi kajian yang digunakan dalam kajian ini berbentuk kualitatif dan jenis penyelidikan dengan menganalisis kandungan terhadap maklumat-maklumat yang wujud secara tersurat yang menggunakan kaedah utama dalam mendapatkan sumber maklumat iaitu kajian perpustakaan. Kajian perpustakaan ialah penyelidikan yang dilakukan untuk mendapatkan data dan bentuk dokumen berhubung topik kajian melalui kaedah tekstual.

Manakala, kaedah untuk menganalisis data dengan menggunakan pendekatan tema. Sumber bahan rujukan utama untuk mendapatkan data-data kajian diperolehi melalui buku, tesis, jurnal, artikel, kertas kerja, akhbar, majalah, laman web dan lain-lain sumber berkaitan. Untuk mengetahui dan memahami sesuatu fenomena seperti dengan persoalan apa, bagaimana, bila, dan mengapa dapat dicungkil melalui pendekatan kualitatif Berg (1998).

**Hasil dan Perbincangan**

Perkahwinan menjadi kunci utama bagi suami dan isteri untuk mencurahkan dan berkongsi kasih sayang antara satu sama lain sehingga berasa tenang dan damai ketika hidup bersama-sama. Walaupun ditimpa ujian dan masalah, hubungan ikatan perkahwinan makin erat demi mencapai keharmonian rumahtangga. Rumahtangga sebegini akan merupakan asas kukuh pembentukan sebuah masyarakat yang baik dan gemilang.

Sebagaimana firman Allah S.W.T yang bermaksud:

> Dan Allah jadikan bagimu rumah-rumah sebagai tempat tinggal (bagi mendapatkan ketenangan) [279].

Tujuan perkahwinan yang disyariatkan oleh Allah S.W.T ialah agar pasangan suami dan isteri mendapat kasih sayang namun apabila ianya gagal dicapai, segelintir pasangan akan mengambil keputusan untuk mengakhiri perkahwinan dengan perpisahan atau perceraian.

[279] al-quran, Al-nahl 16:80, Tafsir Terjemahan JAKIM.

Berdasarkan kenyataan yang dibuat oleh Kementerian Pembangunan Wanita, Keluarga dan Masyarakat (KPWKM) berkata isu perkahwinan bawah umur mempunyai risiko dari segi kesediaan fizikal dan penceraian boleh berlaku di peringkat permulaan perkahwinan. Membenarkan mereka berkahwin tanpa alasan yang munasabah bermakna membebankan mereka untuk menggalas tanggungjawab yang berat sebagai suami isteri atau ibu bapa. Jika mereka tidak mampu untuk melaksanakan tanggungjawab tersebut, dikhuatiri akan membuka ruang berlakunya perceraian pada usia muda dan pelbagai masalah sosial yang lain.[280]

Hal ini juga disokong oleh kajian Samuel dan Mohamed Saref (2008) yang mengatakan antara punca yang mempengaruhi penceraian adalah ketidaksetiaan, perasaan cinta hilang, masalah emosi, masalah dadah, masalah seksual, masalah dengan undang-undang, masalah komunikasi, berkahwin terlalu muda, konflik pekerjaan, dan sebagainya. Maka terbuktilah perkahwinan di usia muda menyumbang berlakunya penceraian.

Malah kajian oleh Abe Sophian et.al (2014) juga menyatakan bahawa faktor statistik perceraian pasangan Islam di Sarawak bertambah kerana perkahwinan awal di kalangan pasangan muda dan menurut pembantu Menteri di pejabat Ketua Menteri (Hal Ehwal Islam) Datuk Daud Abdul Rahman berkata kadar perceraian di kalangan pasangan Islam di bandar besar seperti Kuching, Miri, Sibu dan Bintulu meningkat kerana pasangan berkahwin terlalu awal dan terlalu cepat.

**Matlamat Maqasid Syariah Terhadap Isu Perkahwinan Bawah Umur**

Dalam penentuan hukum syarak bagi isu semasa, elemen penting yang digunakan sebagai penetapan hukum ialah melalui *maqasid syariah*. Malah, ianya juga diguna pakai dalam hal-hal pembangunan negara bagi menggubal dasar dan polisi agar selari dengan kehendak syarak seperti peruntukkan had umur minima bagi perkahwinan bawah umur. Perkahwinan yang dibina berdasarkan *maqasid syariah* akan mencapai tujuan perkahwinan yang sebenar.

Maka, dengan kewujudan peruntukan undang-undang mengenai batasan umur minimum perkahwinan adalah selari dengan objektif *maqāsid al-syarī'ah* yang mana kaedah itu digunakan oleh pentadbiran negara bagi menjamin kemaslahatan keluarga, masyarakat dan menjauhkan dari segala keburukan yang boleh meruntuhkan sesebuah institusi kekeluargaan. Malah, Al-Juwayni menjelaskan objektif utama sebuah pemerintahan negara adalah untuk membentuk kehidupan manusia yang bersistem agar dapat menjauhkan kekacauan dan keburukan dalam hidup bermasyarakat.

Hal ini dapat dilihat melalui kaedah fiqhiyyah iaitu:

[280] Ucapan dalam sesi Breakfast Panel on 'Girls, not Bride', di Ford Foundation, New York pada 30 September 2015.

تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة

Maksudnya: Tindak tanduk imam (pemerintah) terhadap rakyatnya hendaklah didasarkan kepada maṣlaḥah

Kaedah di atas penting bagi ketua pemerintah atau ketua negara dalam menggariskan satu undang-undang atau dasar ke atas rakyatnya yang bersandarkan kepada maslahah semata-mata. Menurut Yusuf (2008), menyatakan bahawa undang-undang yang diperuntukkan bagi had usia perkahwinan adalah untuk mengawal dan mengutamakan maslahah pasangan yang ingin berkahwin.

Hubungan *maqāsid al-syarī'ah* dalam pentadbiran negara turut mempunyai persaman definisi dengan *siyasah syar'iyyah*. Contohnya Syeikh 'Abd al-Rahmān Tāj (1415H) mendefinisikan *siyasah syar'iyyah* sebagai peraturan yang menyusun sistem pentadbiran negara dan rakyat, di mana ianya hendaklah selari dengan syarak, dan mencapai objektif kemanusiaan, walaupun ianya tidak disebut di dalam nas-nas al-Quran dan sunnah.

Begitu juga 'Abd al-Wahhāb Khallāf (1988) menerangkan bahawa *siyasah syar'iyyah* ialah suatu pentadbiran negara Islam yang melaksanakan peraturan yang menjamin kebaikan dan menjauhkan dari keburukan yang mana ianya bertetapan dengan batas-batas syariat walaupun perkara itu menjadi perdebatan antara para imam mazhab. Beliau juga menekankan bahawa maṣlaḥah ialah intipati penting dalam *siyasah syar'iyyah*.

Berdasarkan perbincangan di atas, maka dapat disimpulkan di sini, pentingnya sesebuah pentadbiran negara menggunakan kaedah *maqasid syariah* dan *siyasah syar'iyaah* dalam menentukan umur minimum perkahwinan kerana sekiranya tidak dikuatkuasakan undang-undang tersebut perkahwinan yang melibatkan kanak-kanak akan memberi mudharat kepada kehidupan dan perkembangan mereka.

**Prosedur Permohonan Perkahwinan Kanak-kanak Bawah Umur di Mahkamah Syariah**

Noraini (2007) menjelaskan bahawa permohonan perkahwinan bawah umur memerlukan prosedur melalui mahkamah iaitu yang dibenarkan oleh Pendaftar Nikah Cerai Ruju'(NCR) dan hanya boleh dibuat sekiranya mendapat kebenaran bertulis dari Mahkamah Syariah.

Abdul Walid (2016) mengatakan pemohon boleh membuat permohonan di Mahkamah Syariah mengikut tempat permastautinan dalam bentuk permohonan bersama dengan afidavit sokongan bukannya dalam bentuk tuntutan atau saman. Ia bermakna permohonan di sebelah pihak sahaja. Setelah permohonan difailkan, mahkamah akan menentukan tarikh perbicaraan. Dalam perbicaraan, biasanya mahkamah akan memanggil bapa pemohon untuk mendapatkan keterangannya yang boleh memuaskan hati mahkamah kenapa perkahwinan itu sepatutnya

dibenarkan. Kebiasaannya, kes-kes yang mendapat kelulusan dari Mahkamah Syariah ialah melibatkan pasangan yang telah baligh yang berumur dua belas tahun, tiga belas tahun, lima belas tahun dan sebagainya.

Manakala, untuk kes-kes yang telah diluluskan oleh Mahkamah Syariah, pemohon mestilah mengikut prosedur asal permohonan perkahwinan tetapi ditambah dengan surat kebenaran berkahwin oleh Hakim Syarie jika pemohon bawah umur.[281]

Menurut akhbar Sinar Harian yang bertarikh 30 Jun 2018 mencadangkan disyaratkan penyediaan dua jenis laporan iaitu laporan kesihatan oleh doktor perubatan (psikologi) dan laporan sosial oleh pegawai pelindung untuk mendapatkan kelulusan perkahwinan bawah umur. Laporan itu mungkin dapat membantu hakim syarie (untuk kes orang Islam) serta ketua adat dan ketua menteri/menteri nesar/menteri Wilayah Persekutuan (untuk kes orang bukan Islam) membuat pertimbangan yang sewajarnya sebelum memberi kelulusan.[282]

**Kesimpulan**

Pada dasarnya, fiqh klasik tidak menyebut secara terperinci berkenaan dengan batasan umur untuk pasangan yang ingin berkahwin dan dengan kewujudan penetapan umur melalui Undang-undang Keluarga Islam telah membezakan umur ideal bagi lelaki dan perempuan yang layak di sisi undang-undang sebagai sandaran hukum yang mengambil kira kemaslahatan untuk semua umat manusia. Tahap umur bagi seseorang yang ingin melangsungkan perkahwinan adalah penting dalam menentukan sifat kematangan untuk melaksanakan tanggungjawab yang diamanahkan. Kepentingan pembatasan had minimum umur bagi pasangan yang ingin berkahwin amatlah penting untuk menjaga kemaslahatan keluarga dan rumahtangga agar tidak bertentangan dengan tujuan sesebuah perkahwinan. Malah, batasan umur itu untuk mengukur sejauhmana kedewasaan dan kematangan pengantin dalam melayari alam rumahtangga.

**Penghargaan**

Alhamdulillah syukur kehadrat Allah S.W.T yang telah memberi kekuatan, kesungguhan dan kesihatan serta rezeki yang tidak terhingga dalam menyiapkan kertas kerja ini. Ucapan terima kasih yang tidak terhingga di atas jasa baik dan budi pekerti Profesor Dr. Abdul Basir Mohamad selaku penyelia yang banyak membantu dan memberi tunjuk ajar sepanjang pengajian di Universiti Kebangsaan Malaysia. Hanya Allah sahaja yang boleh membalas segala pertolongan beliau. Segala tunjuk ajar dan bimbingan yang telah diberikan akan diberi pahala yang banyak di sisi Allah S.W.T. Akhir sekali, sekalung penghargaan terima kasih juga kepada Institut Islam Hadhari,

[281] http://www.jawi.gov.my
[282] Sinar Harian. 2018. 30 Jun

Universiti Kebangsaan Malaysia yang telah memberi peluang kepada saya untuk melibatkan diri dalam menyediakan kertas kerja sempena Seminar Serantau Peradaban Islam 2018.

**Rujukan**

al-Quran

Abd al-Rahmān Tāj. 1415H. *al-Siyāsah al-Syar'iyyah wa al-Fiqh al-Islāmī* . Kaherah: al-Azhār.

Abd al-Wahhab Khallaf. 1988. *al-Siyāsah al-Syar'iyyah fi al-Syu'un al-Dusturiyyah wa al-Kharijiyyah wa al-Maliyyah.* Kuwayt: Dar al-Qalam.

Abdul Walid Abu Hassan. 2016. Hak-Hak Wanita Menurut Undang-Undang Keluarga Islam Di Malaysia. Cyberjaya: Universiti Islam Malaysia.

Abe Sohpian Abdul Rahman, Zuliza Mohd Kusrin & Anwar Fakhri Omar. 2014. Faktor Perceraian di Mahkamah Syariah Bahagian Mukah, Sarawak dari Tahun 2000 hingga 2010. 36(1): 5-20.

Ahmad Ibrahim. 2009. *Undang-undang Keluarga Islam di Malaysia*. Petaling Jaya: Lexis Nexis.

Ahmad Syaidzit Umar. 2015. Studi Kritik Hadits-Hadits Tentang Usia Pernikahan 'Aisyah R.A. Tesis Sarjana, Fakulti Usuluddin, Jabatan Tafsir Hadis, Universiti Islam Negeri Walisongo Semarang.

Al-Alim, Yusuf Hamid. 1993. *Al-Maqasid al-'Ammah Li al-Syariah al-Islamiyyah.* Maghribi: Dar al-Aman.

Berg, B.L. 1998. Qualitative Research Methods for The Social Science. Boston: Alyn and Bacon.

Mahmood Zuhdi Abdul Majid & Raihanah Azahari. 1989. *Undang-Undang Keluarga Islam Konsep dan Perlaksanaannya Di Malaysia.* Cheras: Karya Abazie.

Mahmood Zuhdi Abdul Majid. 1993. *Kursus Perkahwinan dan Undang-Undang Keluarga Islam*. Kuala Lumpur: Dasar Padu (M) Sdn. Bhd.

Mahmud Saedon Awang Othman. 2000. Hak Wanita Dalam Undang-Undang Keluarga Islam. Dlm. Abdul Monir Yaacob (pnyt.). *Undang-Undang Keluarga Islam Dan Wanita Di Negara-Negara Asean,* hlm. 189-226. Kuala Lumpur: Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM).

Mayadina Rohmi Musfiroh. 2016. Pernikahan Dini dan Upaya Perlindungan Anak di Indonesia. 8(2): 64-73.

Md. Akhir Yaacub. 1997. *Undang-Undang Islam dan Kewajipan Melaksanakannya*. Kubang Kerian: Pustaka Reka.

Niamah Ismail Umar. 1998. *Fadhlullah Suhaimi*. Selangor: Progressive Publishing.

Nik Noriani Nik Badli Shah. 1998. *Marriage and Divorce Under Islamic Law*. Kuala Lumpur: International Law Book Services.

Noraini Mohd Hashim. 2007. Prosedur dan Pendaftaran Perkahwinan. Dlm. Najibah Mohd Zin et.al (pnyt.). *Undang-undang Keluarga Islam*, hlm. 1-39. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Samuel Chan Hsin Chlen & Mohamed Sarif Mustaffa. 2008. Divorce in Malaysia. Seminar Kaunseling Keluarga.

Sunarto. 2002. *Perkembangan Peserta Didik*. Jakarta: PT Rineka Cipta.

Suryati. 2017. Pernikahan Dini Dalam Perspektif Hadits (Studi Hadits Pernikahan ‘Aisyah r.a dengan Rasulullah SAW). Tesis Sarjana, Fakulti Ushuluddin dan Studi Agama, Jabatan Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir, Universiti Islam Negeri (UIN) Raden Intan Lampung.

Zanariah Noor. 2013. Perkahwinan Kanak-Kanak dan Tahap Minima Umur Perkahwinan dalam Undang-Undang Keluarga Islam. 21(2): 165-190.

# Analisis Keperluan Bahasa Arab dalam Kalangan Pelajar Kewangan Islam di Universiti Sultan Azlan Shah

[1]Ahmad Farid Fadhli Mustafa* & [2]Muhammad Anas Al Muhsin

*Pengarang perhubungan: farid@usas.edu.my

*[1]Jabatan Bahasa Arab, Pusat Bahasa dan Pengajian Asasi, Universiti Sultan Azlan Shah, Bukit Chandan, 33000, Kuala Kangsar, Perak, MALAYSIA*

*[2]Jabatan Bahasa Moden, Fakulti Bahasa dan Komunikasi, Universiti Pendidikan Sultan Idris, 35900, Tanjung Malim, Perak, MALAYSIA*

**Abstrak**

Bahasa merupakan penghubung dalam perkara yang dikehendaki oleh seseorang manusia, bahkan tidak terkecuali makhluk kejadian Allah SWT di bumi ini. Bahasa Arab juga merupakan salah satu bahasa yang menjadi perantaraan di antara manusia khususnya yang tinggal di Timur Tengah. Namun kini, penggunaan bahasa Arab kian meluas sehingga terdapatnya kursus bahasa Arab yang ditawarkan di universiti-universiti seluruh dunia dan kursus-kursus yang diajar mengikut tujuan-tujuan tertentu atau khas. Jika dilihat pembelajaran sistem kewangan yang ada di Malaysia, tidak lari dari bahasa Arab apabila terdapatnya istilah-istilah kewangan yang menggunakan bahasa Arab seperti Mudharabah, Wadiah, Bai' al-I'nah dan lain-lain. Kajian ini bertujuan melihat tajuk kursus yang diguna pakai serta mengenal pasti kepentingan bahasa Arab dan keperluan bahasa Arab asas dan istilah kewangan yang diguna pakai dalam kursus BBA6013-Bahasa Arab untuk Muamalat di Universiti Sultan Azlan Shah (USAS). Kajian ini menggunakan dokumen dan borang soal selidik yang diberikan kepada 60 orang responden dalam kalangan pelajar ISM Kewangan Islam. Kajian ini dibahagikan kepada 3 bahagian utama iaitu i) melihat latar belakang responden, ii) pengetahuan pembelajaran bahasa Arab serta iii) keperluan pembelajaran bahasa Arab. Kajian ini dianalisis dengan menggunakan statistik kekerapan dan peratusan sahaja. Hasil Kajian ini akan dijadikan sebagai garis panduan bagi merangka satu modul bahasa Arab yang sesuai untuk muamalat di universiti di Malaysia.

Kata kunci: Analisis keperluan bahasa; Bahasa Arab Muamalat; Kewangan dan perbankan Islam.

© 2018 Diterbitkan oleh HADHARI-UKM

## Pengenalan

Bahasa Arab merupakan salah satu bahasa yang digunakan untuk tujuan perhubungan antarabangsa. Ia amat berkait rapat dengan bahasa yang digunakan dalam urusan kehidupan seharian kita. Hal ini amat jelas kerana al-Quran dan Hadith merupakan sumber rujukan utama umat Islam yang diberikan untuk dijadikan panduan bagi kita bermuamalat dengan makhluk-makhluk di muka bumi Allah SWT ini terutamanya manusia.

Bahasa Arab sewajarnya wajib dipelajari oleh semua golongan bukan hanya untuk pelajar aliran agama sahaja. Perkara ini dapat dilihat kerana bahasa Arab amatlah penting dalam kegunaan seharian kita. Kini dapatlah dilihat penggunaan bahasa Arab semakin luas sehingga wujudnya

kursus-kursus atau modul-modul bahasa Arab dengan tujuan-tujuan tertentu yang mana sebelum ini dipelopori oleh pengkaji-pengkaji bahasa Inggeris.

Kajian ini merupakan sebahagian kajian berbentuk sosiolinguistik yang mana ia mengkaji hubungan bahasa Arab secara sosial dalam konteks tertentu yang mana ia boleh memberikan kesan atau tidak kepada para pelanggan yang terlibat dalam perbankan dan kewangan Islam khususnya ketika mereka melakukan urusan atau transaksi dalam memilih produk-produk perbankan dan kewangan.

Oleh sebab yang demikian, kajian berkaitan keperluan bahasa Arab dalam kalangan pelajar kewangan dan perbankan Islam ini dilakukan bagi melihat ruang-ruang kosong yang boleh dikaji bagi memperluaskan kajian-kajian berkaitan bahasa Arab.

**Penyataan Masalah**

Pengetahuan dan kefahaman bahasa Arab dalam kalangan pelajar bagi urusan-urusan muamalat jarang diperbincangkan. Namun begitu, perkara tersebut tidak boleh dianggap sebagai perkara yang remeh. Ini kerana pelajar-pelajar yang mendaftar program kewangan Islam kebiasaannya akan berkhidmat dalam sektor kewangan dan perbankan setelah menamatkan pengajian. Oleh sebab itu, mereka akan terdedah dengan urusan-urusan perbankan yang kini dilihat menggunakan produk-produk berbentuk Islamik mengikut peredaran masa kini. Mereka perlu memahami istilah-istilah atau terma-terma yang diguna pakai ketika mana berurusan dan melakukan sesuatu transaksi seperti pinjaman, simpanan, gadaian dan lain-lain.

Universiti Sultan Azlan Shah (USAS) pada mulanya dikenali sebagai Kolej Islam Darul Ridzuan (KISDAR) ditubuhkan pada tahun 1999 oleh Majlis Agama Islam dan Adat Melayu Perak dan didaftarkan dengan Jabatan Agama Islam Negeri Perak di bawah Enakmen Kawalan Sekolah-sekolah Agama Islam 1996. KISDAR menjadi Badan Berkanun Kerajaan Negeri Perak menerusi Enakmen Kolej Islam Darul Ridzuan (Enakmen Bilangan 3 Tahun 2000). Pada 19 Disember 2013 Duli Yang Maha Mulia Pemangku Raja Perak Darul Ridzuan Raja Dr. Nazrin Shah Ibni Sultan Azlan Muhibbuddin Shah sempurna merasmikan naiktaraf KISDAR kepada Kolej Universiti Islam Sultan Azlan Shah (KUISAS). Pada tanggal 10 Jun 2016 Perdana Menteri, Y.A.B Dato' Seri Najib Tun Abdul Razak membuat pengumuman dengan rasminya KUISAS dinaikkan taraf menjadi universiti penuh berkuat kuasa serta-merta dan dikenali sebagai Universiti Sultan Azlan Shah (USAS).

Jika dilihat, USAS merupakan antara universiti yang menawarkan beberapa program yang mana di dalamnya terdapat kursus-kursus bahasa Arab sebagai kursus wajib sama ada di peringkat Diploma atau di peringkat Ijazah Sarjana Muda (ISM). Di antara program yang menggunakan bahasa Arab sebagai kursus di peringkat Sarjana Muda ialah ISM Kaunseling [PBA6012: Asas Bahasa Arab I & PBA6022: Asas Bahasa Arab II], ISM Kewangan Islam [PBA6013: Bahasa Arab

Untuk Muamalat], ISM Pengajian Islam, ISM Syariah Gunaan & ISM Usuluddin (Hadis) [BAK6163: *Al-Lughah Al-Arabiyah I (Nahw)*, BAK6173: *Al-Lughah Al-Arabiyah II (Sarf)* dan BAK6183: *Al-Lughah Al-Arabiyah III (Balaghah)*].

Bagi program ISM Kewangan Islam, pelajar dikehendaki mendaftar serta lulus kursus PBA6013: Bahasa Arab Untuk Muamalat. Tujuan asas mewajibkan pelajar mendaftar kursus bahasa Arab ini agar mereka dapat mengetahui ciri-ciri khas bahasa Arab dan hubung kait terhadap perkataan dan ayat dan juga pelajar juga mampu menulis ayat ringkas dan berkomunikasi dalam bahasa Arab dengan perbualan yang ringkas dan paling penting mengetahui asas penggunaan istilah kewangan yang menggunakan bahasa Arab. Oleh sebab yang demikian, kajian berkaitan keperluan bahasa Arab perlulah dibuat dari semasa ke semasa bukan sahaja dari sudut ibadah, pelancongan dan lain-lain tetapi dari pelbagai sudut yang boleh diterokai terutamanya urusan-urusan yang melibatkan muamalat.

## Persoalan Kajian

Beberapa persoalan kajian akan dibincangkan dalam kajian ini. Persoalan tersebut adalah seperti berikut:

1. Apakah topik-topik kursus bahasa Arab yang diguna pakai dalam pembelajaran?
2. Apakah pengetahuan bahasa Arab dalam kalangan pelajar ISM Kewangan Islam?
3. Apakah keperluan bahasa Arab dalam kursus PBA6013-Bahasa Arab Untuk Muamalat?

## Objektif Kajian

Kajian ini dijalankan berdasarkan beberapa objektif yang berikut:

1. Melihat topik-topik kursus bahasa Arab yang diguna pakai dalam pembelajaran.
2. Mengenal pasti pengetahuan bahasa Arab dalam kalangan pelajar ISM Kewangan Islam.
3. Mengenal pasti keperluan bahasa Arab dalam kursus PBA6013-Bahasa Arab Untuk Muamalat.

## Kajian Literatur

Kajian keperluan ini akan melihat kepada beberapa kajian terdahulu yang berkaitan untuk dijadikan panduan dalam menjalankan kajian sebenar. Berdasarkan pencarian yang dilakukan, belum ada kajian membabitkan pembelajaran bahasa Arab untuk muamalat dalam kalangan pelajar kewangan Islam yang dilakukan.

Walaupun begitu, terdapat beberapa buku aktiviti, kamus dan lain-lain berkaitan muamalat telah dituliskan oleh para penulis seperti *Al-Hayah: Kamus Istilah Muamalat* (2011) yang dikarang oleh Mohd Soberi Awang yang menerangkan secara ringkas istilah-istilah muamalat yang

digunakan oleh ulama-ulama Islam klasik dan juga kontemporari. Oleh yang demikian, satu kajian berbentuk keperluan penggunaan bahasa Arab muamalat ini dilakukan dalam kalangan sekelompok kumpulan.

Kajian ini dilihat bertepatan dengan pandangan Iwai et. al (1999) yang menyatakan bahawa analisis keperluan ini merujuk kepada aktiviti yang dilakukan bagi mendapatkan maklumat atau data untuk dijadikan asas dalam membangunkan suatu kurikulum yang dapat memenuhi kehendak sesuatu kelompok pelajar. Keperluan tersebut disusun mengikut keutamaan agar hasilnya lebih efektif. Ia dilihat selari dengan pandangan Tu'aimah (1989) menyebut bahawa pengajaran bagi tujuan khusus untuk golongan tertentu perlulah mempunyai kandungan dan kemahiran bahasa yang tertentu bagi mencapai hasil pembelajaran yang komprehensif.

Terdapat beberapa kajian keperluan yang telah dilakukan antaranya oleh Khairun Nisaa Mohd et. al (2017) yang menyebut bahawa perkembangan bahasa Arab untuk tujuan ibadah di Malaysia juga dapat dilihat melalui kemunculan buku-buku pengajian bahasa Arab yang memberi fokus kepada tujuan ibadah. Maksud tujuan ibadah disini adalah merangkumi aspek ayat Al-Qur'an, Hadith Rasulullah, bacaan dalam solat, zikir, doa, begitu juga bacaan dalam ibadah haji dan umrah. Antara buku atau modul pembelajaran bahasa Arab tersebut ialah Panduan Belajar Bahasa Arab untuk Jemaah Haji & Umrah (2009) oleh Muhammad Sabri Sahrir, Pengajaran Bahasa Arab Menerusi Al-Quran (2010) oleh Sohair Abdel Moneim Sery, Bahasa Arab untuk Ibadah (2010) oleh Mohd Puzhi Usop dan Mohammad Seman dan banyak lagi. Tujuan memahami bahasa arab adalah bermaksud keinginan untuk memahami doa-doa, zikir-zikir, bacaan dalam solat dan ibadat agar ibadah yang dilakukan lebih khusyuk dan sempurna. Manakala keperluan ekonomi bermaksud keperluan dalam urusan urus niaga bagi mengelakkan berlaku salah faham atau ditipu.

Mohammad Najib Jaffar et. al (2013) telah menjalankan kajian terhadap 150 orang pelajar tahun dua dan tiga program Sarjana Muda Bahasa Arab dan Komunikasi bagi mempelajari Bahasa Arab Untuk Tujuan Agama (BAUTA) dengan menggunakan kaedah borang soal selidik. Dapatan kajian tersebut mendapati pelajar Sarjana Muda Bahasa Arab dan Komunikasi di USIM majoritinya bersetuju dengan keperluan mempelajari BAUTA terutamanya untuk memahami agama Islam dengan lebih tepat dengan merujuk terus kepada sumber utamanya iaitu Al-Quran dan al-Hadith tanpa bergantung pada sumber-sumber terjemahan semata-mata.

Mohd Shahrizal Nasir et. al (2015) telah meninjau persepsi berkaitan pembelajaran bahasa Arab untuk tujuan ibadah dalam kalangan masyarakat muslim awam di Malaysia. Kajian dijalankan melalui soal selidik yang dimuat naik dalam laman sosial Facebook melibatkan 616 responden di seluruh Malaysia. Kajian juga mendapati majoriti masyarakat awam mengiktiraf kepentingan pembelajaran bahasa Arab bagi masyarakat muslim khususnya bagi memahami bacaan-bacaan asas dalam ibadah. Ramai dalam kalangan responden mengaitkan elemen-elemen ibadah dalam pembelajaran bahasa Arab seperti ayat-ayat suci al-Quran dan hadis, bacaan zikir

yang *ma'thur* dan penggunaan tafsir al-Quran. Malah ada dalam kalangan responden yang menekankan perlunya mempelajari bahasa Arab *fushah* (bahasarasmi) yang sememangnya digunakan dalam pelaksanaan amal ibadah.

Mohammad Taqiuddin Mohamad et. al (2012) mendapati pendekatan dakwah sebelum ini memerlukan golongan pendakwah pergi menemui orang yang diseru untuk menyampai dakwah. Sebaliknya melalui medium perbankan Islam ini, pelaksanaan dakwah dapat dilakukan secara sebaliknya di mana golongan sasaran pula yang datang menemui pendakwah, dengan maksud masyarakat seluruhnya datang ke bank-bank Islam bagi memenuhi keperluan kewangan sama ada secara individu, keluarga, perniagaan, institusi dan juga kerajaan. Dalam kajian ini juga, banyak Istilah-istilah Islamic atau Arabic yang diguna pakai yang menunjukkan pentingnya pengetahuan asas bahasa Arab dalam berurusan di perbankan Islam.

Najjah Salwa Abd Razak et. al (2015) menyatakan keperluan mewujudkan kursus bahasa Arab yang bersesuaian untuk Angkatan Tentera Malaysia (ATM) khususnya Kor Agama Angkatan Tentera (KAGAT) khususnya dalam tugasan rasmi seperti operasi haji di Arab Saudi di bawah kelolaan Tabung Haji (TH). Kajian ini adalah untuk melihat perspektif anggota KAGAT berkenaan penggunaan Bahasa Arab dalam operasi haji, dan menganalisis keperluan bahasa sebagai langkah pertama untuk mewujudkan sukatan pelajaran Bahasa Arab yang bersesuaian untuk mereka. Kajian ini ialah kajian pelbagai kes yang menggunakan temu bual serta triangulasi untuk kesahan data. Kajian mendapati anggota ATM menggunakan bahasa Arab dalam pelbagai situasi keperluan tugasan hakiki seperti pengurusan logistik dan penempatan, pengurusan khidmat pelanggan dan rondaan kecemasan dan kebajikan. Mereka juga menggunakan Bahasa Arab dalam konteks penugasan bukan hakiki iaitu sebagai penterjemah dokumen. Kajian juga mendapati penggunaan bahasa Arab termasuk keperluan bahasa memberi maklumat terperinci terhadap hala tuju perancangan dan pembinaan sukatan pelajaran bahasa. Oleh yang demikian, kajian ini mengukuhkan pandangan dan dapatan kajian-kajian terdahulu berkenaan kepentingan dan kredibiliti prosedur analisis keperluan bahasa bagi mendapat maklumat yang diperlukan bagi program, kursus mahupun sukatan pelajaran bahasa.

Mohamad Fitri Mohamad Yusoff dan Zaitul Azma Zainon Hamzah (2014) pula dalam kajian mereka melihat kepada penggunaan bahasa Melayu sebagai medium wacana sistem kewangan Islam (muamalat) yang berkembang dalam sistem ekonomi konvensional mengalami proses pasang dan surut. Hal ini dilihat melalui penerbitan laporan tahunan Bank Islam Malaysia Berhad (BIMB) bermula dari awal penubuhannya pada tahun 1984 hingga 1997 yang menggunakan format dwibahasa, iaitu Bahasa Melayu dan Bahasa Inggeris. Praktis sosial muamalat ini didapati telah mempengaruhi penggunaan bahasa khususnya dari segi penggunaan kata/istilah. Hasil yang ditemui ialah kata/istilah Melayu bukan lazim, kata/istilah Arab tulen, serta kata/istilah gabungan Arab - Melayu dalam teks ulasan operasi pengarah urusan Bank Islam Malaysia Berhad (BIMB) versi bahasa Melayu. Hal ini bermakna penggunaan kata/istilah Melayu

bukan lazim, kata/istilah Arab tulen serta kata/istilah gabungan Arab - Melayu bukan dibuat secara bebas tetapi bertujuan mendukung dan memperteguh konsep ihsan yang merupakan praktis dalam sosial muamalat.

## Metodologi

Kajian ini menggunakan kaedah menganalisis dokumen dan kaedah kajian kuantitatif dengan menggunakan instrumen borang soal selidik. Kajian ini menggunakan borang soal selidik dan ia diberikan kepada 60 orang pelajar ISM Kewangan Islam di Universiti Sultan Azlan Shah, Kuala Kangsar. Borang soal selidik tersebut dibahagi kepada tiga bahagian. **Bahagian Pertama** melihat latar belakang responden seperti jantina, umur, semester, dan pengalaman belajar bahasa Arab. **Bahagian Kedua** pula melihat kepada pengetahuan bahasa Arab dalam kalangan pelajar ISM Kewangan Islam dengan menggunakan jawapan berbentuk skala SS) sangat setuju S) setuju, TS) tidak setuju dan STS) sangat tidak setuju. **Bahagian Ketiga** pula melihat kepada keperluan bahasa Arab dalam kalangan pelajar ISM Kewangan Islam dengan menggunakan jawapan "ya atau tidak".

Data-data yang dikumpulkan dari borang soal selidik yang dikemukakan kepada responden kajian akan dianalisis. Dapatan daripada analisis tersebut akan dibuat rumusan dan mengenal pasti aspek kepentingan dan keperluan bahasa Arab bagi mengatasi masalah dan kelemahan yang wujud dalam memahami istilah-istilah muamalat.

## Dapatan Kajian

Kajian ini menggunakan kaedah menganalisis dokumen dan kaedah borang soal selidik. Dapatan dari kaedah analisis dokumen tersebut bertujuan untuk melihat kesesuaian topik-topik kursus PBA6013: Bahasa Arab Untuk Muamalat yang digunakan oleh pelajar Ijazah Sarjana Muda Kewangan Islam di USAS. Antara topik-topik dalam kursus tersebut ialah:

| BIL | TOPIK KURSUS |
|---|---|
| 1. | **AL-HIWAR FI AL-MUASSASAH AL-TIJARIYYAH**<br>i) Penguasaan perkataan bahasa Arab.<br>ii) Pembahagian perkataan.<br>• Pengenalan dan tanda-tanda kepada *Isim*, *Fi'il* dan *Harf*. |
| 2. | **AL-HIWAR FI AL-BANK**<br>i) Penguasaan perkataan bahasa Arab.<br>ii) *Mudhakkar* dan *Muannath*<br>• Tanda-tanda *Mudhakkar* dan *Muannath*<br>iii) Alif Lam *Syamsiyah* dan *Qomariyah*<br>• Pembahagian kepada Alif Lam *Syamsiyah* dan *Qomariyah* |

| | |
|---|---|
| 3. | **AL-AYAAT AL-QURANIYYAH AN AL-MUAMALAT**<br>i) Penguasaan perkataan bahasa Arab.<br>ii) Kata nama *Mufrad, Muthanna dan Jama'*<br>• Pembahagian dan tanda-tanda kata nama *Mufrad, Muthanna dan Jama'* |
| 4. | **AL-AHAADITH AL-NABAWIYYAH AN AL-MUAMALAT**<br>i) Penguasaan perkataan bahasa Arab.<br>ii) *Nakirah dan Ma'rifah*<br>• Pengenalan kepada *Nakirah dan Ma'rifah* |
| 5. | **AL-ISTITHMAR**<br>i) Penguasaan perkataan bahasa Arab.<br>ii) Dhamir<br>• Pengenalan dan pembahagian *Dhamir*<br>• *Dhamir Munfasil* dan *Muttasil* |
| 6. | **AL-HALAL WA AL-HARAM FI AL-MUAMALAH**<br>i) Penguasaan perkataan bahasa Arab.<br>ii) *Ism al-Isyarah*<br>• Pengenalan dan pembahagian *Ism al-Isyarah* |
| 7. | **TA'MIN**<br>i) Penguasaan perkataan bahasa Arab.<br>ii) *Ism al-Mawsul*<br>• Pengenalan dan pembahagian *Ism al-Mawsul* |
| 8. | **BAYT AL-MAL**<br>i) Penguasaan perkataan bahasa Arab.<br>ii) *Fi'il*<br>• Pengenalan dan pembahagian *Fi'il Madhi* dan *Mudhari'* |
| 9. | **AL-SADAQAH WA AL-ZAKAH WA AL-ATIYYAH**<br>i) Penguasaan perkataan bahasa Arab.<br>ii) *Harf Jar*<br>• Pengenalan dan pembahagian kepada *Harf Jar* |
| 10. | **AL-RAHN**<br>i) Penguasaan perkataan bahasa Arab.<br>ii) *Zarf*<br>• Pengenalan kepada *Zarf al-Zaman* dan *Zarf al-Makan* |
| 11. | **AL-UMALAT AL-ALAMI**<br>i) Penguasaan perkataan bahasa Arab.<br>ii) Kata *Sifat*<br>• Pengenalan dan ciri-ciri Kata *Sifat* |

Seterusnya dapatan kajian yang diperoleh dari borang soal selidik yang dikumpulkan dianalisis dengan statistik kekerapan dan peratusan. Dalam bahagian ini, dapatan kajian yang

diperoleh akan membincangkan hasil analisis dan memaparkan penemuan kajian yang telah dijalankan daripada borang soal selidik yang diedarkan dan diisi oleh responden.

## Bahagian Pertama

Seramai 60 orang pelajar ISM Kewangan Islam di USAS terlibat menjadi responden dalam kajian keperluan bahasa Arab ini. Huraian analisis latar belakang responden melibatkan aspek jantina, umur, semester dan tahap pembelajaran bahasa Arab dipersembahkan dalam bentuk jadual di bawah:

| BIL | PERKARA | | *Kekerapan* | *%* |
|---|---|---|---|---|
| (a) | **Jantina** | Lelaki | 33 | 55% |
| | | Perempuan | 27 | 45% |
| (b) | **Umur** | < - 20 | 10 | 17% |
| | | 21 - 24 | 43 | 72% |
| | | 25 - > | 7 | 11% |
| (c) | **Semester** | Sem < - 3 | 27 | 45% |
| | | Sem 4 - 5 | 22 | 37% |
| | | Sem 6 - > | 11 | 18% |
| (d) | **Bahasa Arab (BA)** | **Pernah Belajar BA** | **42** | **70%** |
| | | Tidak Pernah Belajar BA | 18 | 30% |
| (d.1) | **Tahap Belajar BA - 42** | Sek Ren | 11 | 26% |
| | | PMR | 14 | 33% |
| | | SPM | 13 | 31% |
| | | lain-lain | 4 | 10% |

**Jadual 1: Latar Belakang Responden**

Dapatan hasil kajian menunjukkan daripada 60 orang responden seramai 33 orang (55%) adalah terdiri daripada responden lelaki, manakala bakinya sebanyak 27 orang (45%) adalah responden perempuan. Tidak terdapat banyak perbezaan jurang yang besar dalam pemilihan jantina responden. Kajian ini adalah untuk melihat keperluan bahasa Arab kepada pelajar ISM Kewangan Islam di USAS. Jantina yang dipilih perlulah seimbang agar jawapan yang diperoleh tidak memihak kepada satu jantina sahaja.

Berdasarkan hasil kajian, daripada 60 responden diberi soal selidik, seramai 10 orang (17%) responden berusia di bawah 20 tahun. Manakala responden berumur 21 hingga 24 adalah 43 orang (72%) dan selebihnya 25 tahun dan ke atas hanya 7 orang (11%).

Kajian ini juga mendapati majoriti responden adalah mereka yang berada pada semester 1 sehingga semester 3 adalah seramai 27 orang (45%), semester 4 sehingga semester 5 adalah seramai 22 orang (37%) dan 11 orang (18%) adalah terdiri daripada pelajar pada semester 6 dan ke atas.

Dapatan hasil kajian menunjukkan daripada 60 orang responden seramai 42 orang (70%) terdiri daripada responden yang pernah mempelajari bahasa Arab, manakala bakinya sebanyak 18 orang (30%) adalah responden yang tidak pernah mempelajari bahasa Al-Quran. Seramai 11 orang (26%) daripada 42 orang yang pernah mempelajari bahasa Arab ini adalah ketika berada di sekolah rendah, 14 orang (33%) di peringkat PMR, 13 orang (31%) di peringkat SPM dan 4 orang (10%) mempelajari bahasa Arab melalui peringkat yang lain.

**Bahagian Kedua**

| BIL | PERKARA | | SKALA | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | | | SS | S | TS | STS |
| 1) | Saya memperoleh maklumat bahasa Arab dalam kursus kewangan Islam. | KEKERAPAN | 6 | 35 | 13 | 6 |
| | | PERATUS | 10% | 58.3% | 21.7% | 10% |
| 2) | Saya kerap menulis dan membaca dalam bahasa Arab. | KEKERAPAN | 5 | 15 | 30 | 10 |
| | | PERATUS | 8.3% | 25% | 50% | 16.7% |
| 3) | Saya mempelajari bahasa Arab melalui pembacaan ilmiah. | KEKERAPAN | 7 | 22 | 21 | 10 |
| | | PERATUS | 11.7% | 36.7% | 35% | 16.6% |
| 4) | Saya mempelajari bahasa Arab melalui Internet. | KEKERAPAN | 7 | 22 | 14 | 17 |
| | | PERATUS | 11.7% | 36.7% | 23.3% | 28.3% |
| 5) | Saya suka PDPC bahasa Arab yang menggunakan animasi. | KEKERAPAN | 10 | 22 | 15 | 13 |
| | | PERATUS | 16.7% | 36.7% | 25% | 21.7% |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 6) | Saya menggunakan kamus bahasa Arab untuk memahami bahasa Arab. | KEKERAPAN | 11 | 27 | 13 | 9 |
| | | PERATUS | 18.3% | 45% | 21.7% | 15% |
| 7) | Saya dapat memahami bahasa Arab melalui pembacaan dalil-dalil Al-Quran dan Hadis. | KEKERAPAN | 9 | 29 | 14 | 8 |
| | | PERATUS | 15% | 48.3% | 23.3% | 13.4% |
| 8) | Saya memahami istilah-istilah *Wadiah, Bai' Bithaman Ajil, Bai' Al-'Inah, Al-Ijarah* dll. | KEKERAPAN | 16 | 26 | 9 | 9 |
| | | PERATUS | 26.7% | 43.3% | 15% | 15% |
| 9) | Saya dapat menguasai bahasa Arab melalui bidang kewangan Islam apabila mempelajari bahasa Arab. | KEKERAPAN | 10 | 29 | 15 | 6 |
| | | PERATUS | 16.7% | 48.3% | 25% | 10% |
| 10) | Saya menguasai bahasa Arab melalui pengaplikasian bahasa Arab dalam kehidupan. | KEKERAPAN | 8 | 20 | 19 | 13 |
| | | PERATUS | 13.3% | 33.3% | 31.7% | 21.7% |

Jadual 2: Pengetahuan Bahasa Arab

Kajian pada bahagian kedua berdasarkan dapatan soal selidik dalam jadual 3 di item yang pertama di atas mendapati 10% dalam kalangan responden sangat bersetuju dan 58.3% bersetuju bahawa mereka memperoleh maklumat bahasa Arab dalam kursus kewangan Islam.

Penggunaan bahasa Arab dapat dilihat berdasarkan kepada item 2 yang diperoleh dari responden yang menunjukkan 50% tidak bersetuju dan 16.7% sangat tidak bersetuju bahawa mereka kerap menulis dan membaca dalam bahasa Arab.

Kajian turut menyatakan bahawa seramai 35% tidak bersetuju dan 16.6% sangat tidak bersetuju pembelajaran bahasa Arab hendaklah melalui pembacaan ilmiah. Pelajar juga menyatakan bahawa 23.3% dalam kalangan mereka tidak bersetuju dan 28.3% sangat tidak bersetuju bahawa pembelajaran bahasa Arab hendaklah melalui Internet semata-mata Ini menunjukkan pelajar ingin pembelajaran berbentuk kepelbagaian keadaan. Pembelajaran bahasa Arab yang dijalankan juga, dicadangkan agar menggunakan animasi berpandukan kepada item 5 yang menunjukkan 16.7% bersetuju dan 36.7% sangat bersetuju agar sistem PDPC menggunakan animasi bagi mengikut peredaran masa kini.

Penggunaan kamus dalam pembelajaran bahasa Arab amatlah diperlukan berpandukan kepada 18.3% sangat bersetuju dan 45% dalam kalangan responden yang bersetuju penggunaan kamus bagi mencari maksud perkataan yang tidak difahami.

Rata-rata dalam kalangan responden juga menyatakan bahawa mereka mampu memahami bahasa Arab melalui pembacaan dalil-dalil Al-Quran dan Hadis berdasarkan item 7 yang menunjukkan 15% sangat bersetuju dan 48.3% bersetuju. Kajian mendapati pelajar ISM kewangan Islam seramai 26.7% sangat bersetuju dan 43.3% bersetuju bahawa mereka memahami istilah-istilah *Wadiah, Bai' Bithaman Ajil, Bai' Al-'Inah, Al-Ijarah* dan lain-lain. Seramai 16.7% sangat bersetuju dan 48.3% bersetuju dalam kalangan responden bahawa mereka mampu menguasai bahasa Arab melalui bidang kewangan Islam apabila mempelajari bahasa Arab.

Responden juga menyatakan mereka tidak mampu menguasai bahasa Arab melalui pengaplikasian bahasa Arab dalam kehidupan seharian berdasarkan 31.7% tidak bersetuju dan 21.7% sangat tidak bersetuju kerana kehidupan seharian mereka memerlukan kepada suasana berbahasa Arab bagi membantu mereka menguasainya.

Hasil kajian ini bertepatan dengan cadangan Rim Adil al-Turk (2011) yang menyatakan bahawa aktiviti bahasa dapat membentuk persekitaran bahasa dan mempertingkatkan kemahiran berbahasa bagi pelajar khususnya bukan penutur jati bahasa tersebut. Hasil kajian ini juga menunjukkan kepentingan bahasa Arab dalam mempelajari sistem kewangan dan perbankan di Malaysia.

**Bahagian Ketiga**

| BIL | SOALAN | | *Kekerapan* | *%* |
|---|---|---|---|---|
| 1) | Adakah penggunaan bahasa Arab penting dalam kewangan Islam dan urusan muamalat ? | Ya | 39 | 65% |
| | | Tidak | 21 | 35% |
| 2) | Adakah perlu bahasa Arab dikomersialkan di kalangan masyarakat umum ? | Ya | 39 | 65% |
| | | Tidak | 21 | 35% |
| 3) | Adakah bahasa Arab perlu diketengahkan di IPTA/IPTS sebagai bahasa rujukan ? | Ya | 41 | 68.3% |
| | | Tidak | 19 | 31.7% |
| 4) | Adakah penggunaan teknologi moden dapat membantu memahami bahasa Arab ? | Ya | 40 | 66.7% |
| | | Tidak | 20 | 33.3% |
| 5) | Adakah pembelajaran kursus *Fiqh* dalam bahasa Arab merupakan suatu keperluan? | Ya | 17 | 28.3% |
| | | Tidak | 43 | 71.7% |
| 6) | Adakah relevan istilah perbankan digunakan dalam bahasa Arab ? | Ya | 37 | 61.7% |
| | | Tidak | 23 | 38.3% |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| 7) | Adakah istilah bahasa Arab banyak digunakan ketika proses pembelajaran dalam program ISM Kewangan Islam ? | Ya | 35 | 58.3% |
| | | Tidak | 25 | 41.7% |
| 8) | Adakah perlu buku panduan atau modul pembelajaran bahasa Arab khusus untuk muamalat bagi pelajar kewangan Islam ? | Ya | 45 | 75% |
| | | Tidak | 15 | 25% |

Jadual 3: Keperluan Bahasa Arab Muamalat

Berdasarkan dapatan soal selidik dalam jadual 3 di atas mendapati 65% bersetuju bahawa penggunaan bahasa Arab penting dalam kewangan Islam dan urusan muamalat dan 65% menyatakan bahawa bahasa Arab dikomersialkan di kalangan masyarakat umum. Kajian ini juga mendapati 68.3% daripada responden menyatakan bahasa Arab perlu diketengahkan di IPTA/IPTS sebagai bahasa rujukan.

Kajian juga menunjukkan 66.7% bersetuju penggunaan teknologi moden dapat membantu memahami bahasa Arab. namun 71.7% responden menyatakan mereka tidak bersetuju kursus *Fiqh Muamalat digunakan* dalam bahasa Arab merupakan untuk pembelajaran. Kajian mendapati 61.7% responden bersetuju dengan penggunaan istilah perbankan di dalam bahasa Arab.

Selain itu 58.3% menyatakan bahawa istilah bahasa Arab banyak digunakan ketika proses pembelajaran dalam program ISM Kewangan Islam serta hanya 75% dari responden menyatakan keperluan buku panduan atau modul pembelajaran bahasa Arab khusus untuk muamalat bagi pelajar kewangan atau perbankan.

**Kesimpulan**

Kajian ini bertujuan mengetahui kepentingan dan Analisis Keperluan Bahasa Arab Dalam Kalangan Pelajar Kewangan. Soal selidik telah digunakan sebagai instrumen kajian ini. Kajian ini meliputi pengetahuan serta penggunaan bahasa Arab oleh responden dalam kalangan pelajar di USAS.

Walaupun penggunaan bahasa Arab dalam kalangan pelajar khususnya ISM Kewangan Islam tidak banyak digunakan dalam kursus-kursus mereka, namun penggunaan bagi memahami istilah bahasa Arab dalam kontrak-kontrak dan terma-terma tertentu masih diguna pakai dalam pembelajaran mereka.

Jika penggunaan bahasa Arab yang mampu diaplikasikan dalam pembelajaran mereka, ini akan menjadikan mereka berdaya saing khususnya di dalam kerjaya kerana urusan kewangan kini dilihat terbuka luas kepada pelabur-pelabur terutamanya dari timur tengah kerana mereka menggunakan bahasa Arab dalam pertuturan.

Berdasarkan kajian ini, kajian mengenai keperluan bahasa Arab dalam kalangan pelajar membantu pengkaji untuk merangka sukatan pelajaran yang bersesuaian dengan tahap keperluan pelajar dalam mendalami bidang muamalat. Justeru, adalah menjadi suatu keperluan untuk merangka kurikulum atau modul bahasa Arab bagi tujuan muamalat agar ia dapat membantu pelajar dalam memahami pembelajaran dengan menggunakan istilah-istilah kewangan Islam.

## Rujukan


Iwai, Tomoko Kondo, K, Limm, S.J.D, Rey, E.J., Shimizu, H, and Brown J.D. (1999). *Jappanese Language Needs Analysis. http://www.nflrc.hawaii.edu*

Khairun Nisaa Mohd, Nor Zahidah Ahmad dan Nonglaksana Kama. (2017). *Kajian kes keperluan bahasa Arab dalam kalangan jemaah Haji dan Umrah Malaysia dari sudut pandang mutawwif-mutawwif syarikat Andalusia.* International Journal of Religion Research in Education, 1 (1), 34 -40.

Mohamad Fitri Mohamad Yusoff dan Zaitul Azma Zainon Hamzah. (2014). *Istilah Melayu dan Arab dalam wacana muamalat.* Jurnal Bahasa, 14 (1): 93-118.

Mohammad Najib Jaffar, Kirembwe Rashid Abdul Hameed dan Hishomuddin Ahmad. (2013). *Bahasa Arab untuk Tujuan Agama: Analisis Keperluan Pelajar Sarjana Muda Bahasa Arab dan Komunikasi di Universiti Sains Islam Malaysia*. ‘Uium Islamiyyah Journal. Vol. 10: 19-29.

Mohammad Taqiuddin Mohamad, Joni Tamkin Borhan dan Mohd Afifuddin Mohamad. (2012). *Potensi perbankan Islam sebagai medium baru perkembangan dakwah di Malaysia.* Jurnal Usuluddin, (35): 117-142.

Mohd Puzhi Usop dan Mohammad Seman. (2010). *Bahasa Arab untuk Ibadah*. Kuala Lumpur: Telaga Biru Sdn Bhd.

Mohd Shahrizal Nasir, Muhammad Sabri Sahrir dan Mohd Firdaus Yahaya. (2015). *Tinjauan Persepsi Pembelajaran Bahasa Arab untuk Tujuan Ibadah Sebagai Satu Keperluan bagi Masyarakat Muslim Awam di Malaysia*. Asia Pacific Journal of Educators and Education, Vol. 30: 51–72.

Mohd Soberi Awang. (2011). *Al-Hayah: Kamus Istilah Muamalat*. Kuala Lumpur: Telaga Biru Sdn Bhd.

Muhammad Sabri Sahrir. (2009). *Panduan Belajar Bahasa Arab untuk Jemaah Haji & Umrah*. Kuala Lumpur: Telaga Biru Sdn Bhd.

Najjah Salwa Abd Razak, Ahmad Munawar Ismail dan Kaseh Abu Bakar. (2015). *Analisis Keperluan Bahasa Arab untuk Tugasan Rasmi Anggota Tentera Malaysia di Negara Arab*. International Journal of Language Education and Applied Linguistics (IJLEAL). Vol. 3: 79-90.

Rim Adil al-Turk. (2011). *Iktisab Maharah Muhadathah li al-Natiqin bi Ghayr al-'Arabiyyah bi Istiratijiyyah Lu'biyyah: Tamthil Adwar Namuzajan*. Prosiding Seminar Antarabangsa Pengajaran Bahasa Arab 2011, 310–319.

Sohair Abdel Moneim Sery. (2010). *Pengajaran Bahasa Arab Menerusi Al-Quran*. Batu Caves: Pustaka Haji Abdul Majid.

Tu’aimah, Rusydi Ahmad. (1989). *Ta’lim al-Arabiyyah li Ghair Natiqin biha Manahijuhu wa Asalibuhu*. Rabat: ISESCO.

# Pemerkasaan Golongan Gelandangan dalam Membentuk Kesejahteraan Sosial dari Perspektif Maqasid al-Shari'ah

Muhammad Ammar Harith Idris* & Mohd Anuar Ramli
*Pengarang perhubungan: ammar.harith94@yahoo.com
*Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 50603 Kuala Lumpur, MALAYSIA*

**Abstrak**

Golongan gelandangan merupakan satu kelompok masyarakat marginal yang terdapat di bandar-bandar besar, misalnya di Kuala Lumpur. Kewujudan golongan ini adalah disebabkan pelbagai faktor yang menghimpit dan mendesak antaranya adalah kemiskinan bandar, konflik keluarga, gangguan mental, penggunaan bahan terlarang dan gejala sosial. Bertitik tolak daripada faktor tersebut, mereka mengambil keputusan untuk tinggal di jalanan tanpa mempunyai tempat tinggal yang tetap dan sesuai. Situasi ini mewujudkan jurang sosial di antara golongan ini dengan masyarakat awam yang lain. Bagi mengatasi permasalahan ini, pelbagai bentuk bantuan telah diberikan kepada gelandangan sama ada oleh agensi kerajaan ataupun pertubuhan bukan kerajaan, misalnya penyediaan penginapan transit, bantuan makanan, rawatan kesihatan secara percuma dan sebagainya. Namun begitu, kesemua bantuan tersebut dilihat tidak berjaya mengatasi masalah pertambahan serta kewujudan gelandangan dalam negara. Perkara ini bertentangan dengan misi kerajaan bagi mewujudkan sebuah masyarakat yang memiliki kesejahteraan dari aspek sosial. Kesejahteraan sosial merujuk kepada keupayaan penglibatan sesebuah golongan di dalam masyarakat. Justeru, kajian ini bertujuan mengenalpasti konsep kesejahteraan sosial dari perspektif Shariah yang boleh diaplikasikan ke atas gelandangan di dalam negara. Hasil kajian menunjukkan antara pendekatan yang boleh digunakan adalah berdasarkan beberapa aspek dalam Maqasid al-Shariah seperti agama, nyawa, akal, keturunan dan harta.

Kata kunci: Gelandangan; Miskin bandar, Kesejahteraan sosial, Maqasid al-shariah.

© 2018 Diterbitkan oleh HADHARI-UKM

## Pengenalan

Gelandangan merupakan kelompok marginal yang berada di kawasan tumpuan pembangunan seperti di bandar-bandar utama. Mereka tergolong dalam kalangan miskin bandar. Terdapat pelbagai faktor yang mendorong kewujudan golongan ini seperti kemiskinan, kehilangan pekerjaan, migrasi, kecacatan, permasalahan keluarga, pengambilan bahan terlarang dan sebagainya. Pelbagai faktor tersebut memberikan impak yang negatif terhadap perhubungan sosial mereka dalam masyarakat awam. Di samping itu, pengasingan, penolakan dan persepsi negatif yang dilontarkan terhadap mereka menyebabkan wujudnya jurang serta pengasingan sosial (social exclusion). Natijahnya, kelompok ini sering diabaikan, kurang mendapat perhatian dan bantuan yang berbentuk material mahupun moral dalam masyarakat. Perkara ini adalah bertentangan dengan konsep kesejahteraan sosial di mana ianya bukan sahaja melibatkan keadaan fizikal dan mental yang baik, bahkan keperluan sosial seperti keperluan-keperluan asasi dan peningkatan taraf kehidupan itu juga turut dipenuhi.

Dalam Islam keperluan asasi bagi individu itu dapat dikenal pasti menerusi ilmu Maqasid Shariah. Terdapat tiga keperluan manusia iaitu dharuriy, hajiyy dan tahsiniyy. Pemeliharaan ke atas lima perkara asasi (dharuriy) iaitu agama, nyawa, akal, keturunan dan harta, akan mewujudkan kebaikan (al-maslahah) dalam kehidupan manusia. Pemeliharaan terhadap maslahah ini akan merealisasikan kesejahteraan dan kebahagiaan dalam kehidupan. Oleh itu, kajian ini akan meneliti usaha ke arah pemerkasaan kesejahteraan sosial ke atas gelandangan menurut perspektif Maqasid Shariah. Ianya bertujuan untuk membantu golongan ini agar dapat berintegrasi semula ke dalam masyarakat dan mencapai kesejahteraan dari aspek sosial.

## Konsep Kesejahteraan (Well-being)

Kajian berkaitan dengan kesejahteraan semakin berkembang, malah pentakrifannya bersifat kompleks. (Dodge et al., 2012). Dari segi bahasa, istilah *well-being* merujuk kepada individu atau komuniti yang berada dalam keadaan gembira, bahagia dan diberkati sama ada dari aspek moral, fizikal ataupun psikologi (OED Online, 2018). Dari segi istilah, United Nations (UN) menyatakan *well-being* sebagai kepuasan yang terhasil dalam diri individu apabila kehendak dan matlamat mereka dalam kehidupan dapat dipenuhi. Menurut Griffin (1986), ianya mempunyai kaitan dengan beberapa istilah lain seperti *welfare, utility* dan *quality of life* yang menyentuh perihal moral, politik, undang-undang serta ekonomi. Secara asasnya, wacana berkaitan *well-being* ini terhasil berdasarkan teori sarjana Greek, Aristotle, di mana ianya terbahagi kepada dua aliran iaitu mereka yang berpegang kepada tafsiran *well-being* menurut perspektif hedonism atau eudaimonism (Keyes et al., 2002). Hedonism disamakan dengan istilah *pleasure* iaitu kesejahteraan atau kebahagiaan yang terhasil apabila wujudnya pengaruh yang positif mengatasi pengaruh yang negatif (Deci & Ryan, 2008). Manakala eudaimonism disamakan dengan istilah *virtue, self-actualization* iaitu kualiti kehidupan dan pencapaian yang dirasakan sangat baik dalam kehidupan individu (Disabato et al., 2016). Waterman (1993) menyimpulkan bahawa eudaimonia ialah perasaan yang bersifat personal terhasil daripada beberapa peristiwa yang luar daripada rutin kebiasaan, pencapaian yang baharu serta perasaan menghayati nikmat sebenar kehidupan. Huta (2016) menambah bahawa eudaimonia dikaitkan dengan kesejahteraan yang terhasil kesan daripada perhubungan yang positif di antara individu dengan individu yang lain, masyarakat dan alam sekitar. Sementara hedonik pula adalah berkait dengan gaya pemikiran individu, fokus kepada diri sendiri pada masa tersebut, sebelum dan selepasnya, serta tertumpu kepada apa yang dikehendaki oleh individu tersebut. Menurut Bauer, et al. (2008), terdapat perbezaan di antara hedonistic dan eudaimonic apabila hedonistik well-being bersifat individualistik dan peribadi iaitu kegembiraan yang dirasakan oleh individu itu sahaja. Manakala eudaimonic well-being bersifat humanistik iaitu kebahagiaan atau kepuasan yang dirasakan oleh individu berdasarkan faktor luaran seperti hubungan yang baik, pencapaian serta kemajuan. Secara umumnya, ini menunjukkan bahawa *well-being* bukan sahaja bermaksud kebahagiaan atau kesejahteraan, tetapi merangkumi juga kepuasan serta kualiti di atas pencapaian dalam kehidupan. Walau bagaimanapun, Ryan dan Deci (2001) berpandangan bahawa konsep well-being ini bersifat

universal dan multi-dimensi iaitu mengandungi kombinasi kedua-dua aliran tersebut. Perkara ini dipersetujui oleh Sonnentag (2015) dengan menyatakan bahawa well-being bersifat dinamik apabila ianya merangkumi elemen hedonistik iaitu perasaaan gembira serta eudainostik iaitu kepuasan diri di atas pencapaian.

**Kesejahteraan dalam Islam**

Terdapat beberapa pandangan dalam menjelaskan kesejahteraan dalam Islam. Secara asasnya, indikator kebahagiaan dapat diketahui menerusi penelitian terhadap dalil-dalil daripada al-Quran dan al-Sunnah. Menurut Joshanloo (2013), kebahagiaan, kesejahteraan dan kualiti kehidupan yang baik dapat dicapai apabila individu Muslim itu berpegang teguh pada agama serta melaksanakan segala apa yang dituntut di dalamnya. Sementara Eryilmaz dan Kula (2018) pula berpendapat bahawa kebahagiaan dalam Islam adalah berkaitan dengan kepercayaan terhadap rukun Iman, melaksanaka setiap perkara yang dituntut dalam agama dan memeihara diri daripada melakukan perbuatan dosa. Amalan ibadah dalam Islam seperti solat, puasa dan zikir memberikan ketenangan dan kebahagiaan kepada individu yang melaziminya. Ini menunjukkan bahawa individu Muslim yang memiliki tahap religiositi yang tinggi merupakan mereka yang bahagia kerana mematuhi segala yang dituntut dalam Islam (Achour et al. 2015).

Manakala dari sudut yang lain, Newman dan Graham (2018) berpendapat bahawa kesejahteraan dalam Islam terhasil apabila emosi individu itu berada pada tahap hedonic dan eudaimonic yang sederhana ataupun rendah. Manakala Joshanloo (2013) menyatakan bahawa Islam tidak menggalakkan umatnya untuk mengecap kegembiraan menerusi hiburan secara berlebihan (hedonic), namun dalam masa yang sama tidak menghalang umatnya untuk melakukan sesuatu perkara yang memberikan kebaikan dan manfaat kepada diri sendiri (eudaimonic) selagi mana ianya tidak bertentangan dengan agama. Ini menunjukkan bahawa kebahagiaan dalam Islam bukanlah berpunca daripada hiburan yang melalaikan, sebaliknya terhasil daripada kegembiraan di atas pencapaian dan kualiti dalam kehidupan.

Selain itu, kesejahteraan dalam Islam juga dilihat dari ruang lingkup pengajian Shariah iaitu menerusi konsep al-Maslahah (kebaikan, manfaat, kesejahteraan) (Martini, 2015). Al-Ghazali (1994) menyatakan bahawa kesejahteraan dalam Islam dapat dicapai menerusi pemeliharaan ke atas lima perkara asasi (dharuriyat al-khams) di bawah Maqasid Shariah iaitu agama, nyawa, akal, keturunan dan harta (Amirus Sodiq, 2015). Selain itu, beliau juga menggariskan dua perkara asas dalam memahami kesejahteraan (al-maslahah) dari perspektif Islam (Jasni & Faisal, 2010) :-

1. Usaha mencapai maslahah dan menolak mudarat bertujuan memberikan kesejahteraan di dunia dan juga akhirat. Pensyariatan sesuatu hukum adalah untuk merealisasikan tujuan tersebut.

2. Maslahah tersebut ditentukan oleh syarak. Ini bermaksud kebahagiaan dan kesejahteraan dalam Islam bukanlah ditentukan oleh nafsu dan akal manusia, tetapi ditentukan oleh al-Shari' iaitu Allah.

Antara ukuran kesejahteraan dapat dilihat menerusi dalil daripada al-Quran menerusi surah Quraysh, di mana ianya melibatkan tiga perkara iaitu aqidah/tauhid yang kukuh, pemilikan harta yang sempurna dan tidak berasa takut atau gelisah (Asyraf Wajdi & Nurdianawati, 2007). Dari perspektif ekonomi Islam, kesejahteraan akan tercapai apabila wujudnya kombinasi di antara dua perkara yang utama iaitu ketaqwaan kepada Allah serta keperluan fizikal dan spiritual yang memberikan manfaat bagi kehidupan di dunia dan akhirat (Agung, 2014). Menurut Ali Akbar (2012), ianya dapat dicapai menerusi pemilikan harta dalam kalangan individu, umum atau negara di mana kesemuanya adalah bertujuan untuk dikongsikan manfaatnya secara bersama. Jelasnya, di dalam Islam, harta bukanlah menjadi hak milik mutlak individu tetapi digunakan untuk memberikan kesejahteraan kepada umat secara ekonomi. Ini disokong oleh Edi Suharto (2008) yang menyatakan bahawa kesejahteraan akan dapat dicapai apabila keperluan dari sudut ekonomi dapat dipenuhi sekaligus membantu dalam memberikan fokus sepenuhnya untuk beribadah kepada Allah. Perkara ini menunjukkan bahawa Islam sememangnya melihat kebahagiaan dari dua aspek iaitu material dan spiritual.

Secara umumnya, kesejahteraan dalam Islam dapat direalisasikan apabila keperluan rohani dan jasmani individu tersebut berada dalam keadaan yang stabil serta terpelihara (*hayatan tayyibah*). Keperluan rohani akan dapat dicapai apabila segala keperluan yang bersifat luaran dapat dipenuhi. Misalnya, keperluan untuk mendapatkan bekalan makanan yang seimbang, kediaman yang stabil serta pendapatan yang terjamin akan menghadirkan ketenangan dan menghilangkan keresahan dalam diri individu. Ianya mencukupi apabila keperluan yang bersifat asasi itu sudah dipenuhi. Oleh itu, secara asasnya, keperluan yang mencukupi dari sudut rohani dan jasmani membawa kepada kesejahteraan dalam kehidupan. Namun, hakikat sebenar kesejehteraan dalam Islam adalah dengan menjadikan diri sebagai hamba yang bertaqwa kepada Allah.

**Kesejahteraan Sosial ( Social Well-being )**

Terdapat beberapa definisi kesejahteraan sosial yang dikemukakan oleh para pengkaji terdahulu. Secara umumnya, ianya melibatkan hubungan di antara individu dengan masyarakat di sekelilingnya. Menurut Keyes (1998) kesejahteraan sosial bermaksud kebolehan individu untuk mengatasi masalah yang dihadapi dan penglibatan diri mereka dalam masyarakat. Manakala Joshanloo et al. (2018) menjelaskan ianya adalah nilai-nilai positif yang lahir kesan terhadap interaksi yang berlaku di antara individu dengan masyarakat. Terdapat juga pandangan yang melihat kesejahteraan sosial dari sudut kesihatan. Antaranya ialah World Health Organization (WHO) (2003) yang meletakkan definisi kesihatan sebagai kesejahteraan dari segi fizikal, mental dan sosial serta bukan semata-mata disebabkan ketiadaan penyakit ataupun simptom. Ini juga

bermaksud kesejahteraan sosial merujuk kepada kawasan atau persekitaran yang menyihatkan sehingga memberikan pengaruh yang positif ke atas mental individu (Pedersen, 2002). Tambahan pula, individu yang mempunyai hubungan yang rapat dengan alam realiti serta masyarakat sekeliling turut mempunyai kesihatan psikologi yang baik (Taylor & Brown, 1988). Manakala Weare (2015) menjelaskan bahawa kesejahteraan sosial merujuk kepada keadaan mental yang positif, melibatkan elemen seperti optimisme, keyakinan, pertemuan, hubungan yang saling memberikan sokongan dan mendamaikan serta memahami perasaan diri sendiri dan juga orang lain. Dengan ini, kesejahteraan sosial juga dikaitkan dengan kesihatan mental individu tersebut sehingga menyebabkan mereka berinteraksi dengan masyarakat dengan baik.

Selain itu, kesejahteraan sosial juga mempunyai perkaitan dengan kebersamaan di antara individu dengan masyarakat sekeliling (*social participation*). Menurut Thurber et al. (2018), kesejahteraan sosial adalah sebuah perasaan yang menunjukkan bahawa individu itu berasa dimiliki atau kepunyaan masyarakat serta jiran di sekelilingnya. Perasaan ini membawa kepada penyertaan mereka dalam aktiviti sosial seperti keagamaan, sukarelawan, persatuan masyarakat atau kejiranan (Archbold et al., 2018), kebudayaan dan rekreasi adalah memberikan pengaruh yang positif ke atas individu yang terlibat (Cicognani et al., 2008). Bambang (2015) menjelaskan lagi bahawa salah satu daripada konsep kesejahteraan sosial adalah ianya merupakan sebuah situasi dalam kehidupan. Tambahnya, kesejahteraan tersebut bermaksud individu atau kelompok itu bukan sahaja sempurna dari aspek fizikal dan mental, bahkan keperluan sosial sebagai anggota masyarakat turut dipenuhi. Beliau juga mencadangkan beberapa langkah bagi mencapai kesejahteraan sosial tersebut. Antaranya adalah seperti :-

1. Penyelesaian masalah sosial dalam masyarakat.
2. Keperluan-keperluan sosial dipenuhi
3. Peningkatan taraf kehidupan

Oleh itu, kesejahteraan sosial dalam kajian ini merujuk kepada keperluan aspek fizikal, mental dan sosial yang mencukupi dalam kehidupan. Keperluan fizikal dan mental yang mencukupi akan mengelakkan daripada marginalisasi (Peace, 2001) atau isolasi (Gallie, 2003) sesuatu individu mahupun kelompok, sekaligus menyumbang kepada partisipasi sosial bersama masyarakat sekeliling. Kesempurnaan terhadap keperluan ini akan membawa kepada rasa bahagia dan sejahtera kerana ia mendorong kepada kehidupan yang lebih berkualiti (Camfield & Skevington, 2008). Dalam Islam, keperluan fizikal dan mental ini adalah bertepatan dengan tujuan pensyariatan hukum iaitu untuk merealisasikan maslahah atau kebaikan serta menghindari keburukan. Matlamat utamanya adalah untuk mewujudkan kesejahteraan dan kebahagiaan dalam kehidupan manusia.

## Maqasid Shariah

Terdapat pelbagai pandangan yang dikemukakan oleh sarjana Islam berkenaan definisi Maqasid Shariah. Menurut Raysuni (2014), wujud pembahagian pandangan mengikut peredaran zaman iaitu pandangan oleh sarjana klasik dan kontemporari. Sarjana klasik seperti al-Ghazali (1994) menyatakan persamaan di antara al-Maslahah dengan Maqasid Shariah iaitu untuk merealisasikan kesejahteraan manusia dengan mencapai manfaat (al-masalih) dan menolak keburukan (al-mafasid) menerusi pemeliharaan lima perkara asasi dalam kehidupan iaitu agama, nyawa, akal, keturunan dan harta. Selain itu, salah satu pernyataan al-Shatibi (2004) berkenaan Maqasid Shariah adalah ianya merujuk kepada setiap hikmah yang terkandung di dalam hukum-hakam yang telah disyariatkan oleh al-Shari' iaitu Allah. Kesemua pensyariatan hukum tersebut adalah bertujuan untuk merealisasikan kesejahteraan kehidupan manusia dengan cara memelihara manfaat dan menolak mudarat (al-Abadi, 1992).

Di samping itu, terdapat beberapa pandangan berkaitan definisi Maqasid Shariah oleh sarjana terkemudian (Mohd Anuar et al., 2016); Larbani & Nizam, 2014). Antaranya adalah seperti Ibn 'Ashur (2004) yang dilihat mengulangi takrifan sarjana klasik, dengan menyatakan ianya sebagai ilmu bagi setiap makna dan hikmah yang terkandung di sebalik setiap perkara yang disyariatkan. Raysuni (2010) meluaskan skop definisi Maqasid Shariah dengan menyatakan bahawa ianya tidak terbatas kepada makna, tujuan atau hikmah sahaja, bahkan meliputi kesan yang yang terhasil daripada taklifan syarak ke atas mukallaf. Selain itu, al-Yubi (1998) menyimpulkan bahawa definisi yang sesuai adalah ianya merupakan makna, hikmah dan seumpama dengannya, di mana kesemuanya terkandung dalam setiap perkara yang telah disyariatkan sama ada umum ataupun khusus serta bertujuan merealisasikan maslahah ke atas hamba.

Berdasarkan kesemua definisi tersebut, dapat disimpulkan bahawa Maqasid Shariah merupakan ilmu berkenaan objektif pensyariatan sesuatu hukum terhadap mukallaf. Tujuan pensyariatan sesuatu hukum adalah untuk merealisasikan kebahagiaan dan kesejahteraan dalam kehidupan manusia. Selain itu, ia juga dapat difahami sebagai asbtrak kepada prinsip moral yang dijadikan asas dalam penetapan hukum Shariah (Syafiee & Muhammad Faid, 2018). Menurut Ahmad Badri (2018), antara peranan Maqasid Shariah adalah sebagai sebuah wacana yang membahaskan perihal proses penghujahan dan perancangan yang kemas apabila wujud di dalamnya elemen seperti ramalan dan penelitian terhadap kesan jangka masa panjang apabila sesuatu tindakan itu diputuskan. Natijahnya, ia membuatkan para penyelidik dan pentadbir lebih berhati-hati dalam setiap keputusan agar ianya selari dengan prinsip asas dalam maqasid iaitu mencapai kebaikan dan menghindari keburukan.

Dalam perbincangan Maqasid Shariah, ianya mengandungi beberapa dimensi yang disusun mengikut tahap keperluan atau maslahah iaitu dharuriyat, hajiyyat dan tahsiniyyat (Auda, 2008). Menurut al-Shatibi (2004), kesemua sarjana telah bersepakat bahawa penentuan sesuatu hukum

Shariah adalah berteraskan pemeliharaan ke atas lima perkara yang mempunyai keperluan pada tahap dharuriy atau asasi iaitu agama, nyawa, akal, keturunan dan harta (al-Raysuni, 1995). Dengan ini, setiap perkara yang telah disyariatkan dalam Islam adalah bertujuan untuk memelihara kelima-lima perkara asasi tersebut. Pemeliharaannya adalah dengan memastikan keperluan atau maslahah kepada lima-lima perkara tersebut dapat dicapai dan dipelihara dengan baik serta menolak sebarang unsur yang akan memudaratkan salah satu daripada kelima-limanya. Oleh itu, kesejahteraan individu serta masyarakat Muslim akan tercapai menerusi pemeliharaan ke atas lima perkara dharuriy ini.

**Pemerkasaan Golongan Gelandangan Dalam Mewujudkan Kesejahteraan Sosial dari Perspektif Maqasid Shariah**

Gelandangan di dalam bahasa Melayu merujuk kepada satu golongan dalam masyarakat. Menurut *Kamus Dewan* (2005), gelandangan berasal daripada perkataan Indonesia iaitu *ge-lan-dang* atau kata kerjanya *bergelandang* yang bermaksud berjalan ke sana sini tidak tentu tujuannya. Gelandangan menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia (2008) bermaksud orang yang tidak tentu tempat kediaman dan pekerjaannya. Gelandangan ialah mereka yang berstatus kelompok marginal/pengasingan sosial (*social exclusion*) yang berkait dengan kesukaran dari aspek ekonomi seperti kadar pendapatan di bawah paras pendapatan per kapita (Anand, 1977). Gelandangan juga merupakan sebahagian daripada kumpulan miskin bandar (Damsar & Indrayani, 2017) iaitu mereka yang tidak berkemampuan untuk mengakses sumber daya yang berada di sekitarnya sehingga mereka mengalami kekurangan dalam memenuhi keperluan hidupnya (Rustanto, 2015). Menurut Hasan (2012), gelandangan di Malaysia merupakan salah satu kelompok masyarakat yang menepati konsep kemiskinan dari sudut sosio-ekonomi. Dari aspek sosial, golongan ini mengalami integrasi sosial yang kurang setelah disisihkan daripada keluaraga dan masyarakat awam, kekurangan teman serta perhubungan yang kurang mesra sesama komuniti mereka (Bower et al., 2018).

Majoriti gelandangan di negara ini terdiri daripada mereka yang tidak berpendapatan, manakala sebahagian yang lain bekerja dengan skala pendapatan yang rendah (Oria et al., 2014). Di samping itu, terdapat juga mereka yang bekerja, namun sengaja memilih untuk tidak memiliki rumah atas dasar penjimatan, bebas daripada sebarang komitmen serta wujudnya beberapa lokasi yang dijadikan tempat berehat pada waktu malam (Wan Hashimah & Juhana, 2016). Ini menunjukkan bahawa bukan semua daripada mereka mengalami unsur kemiskinan. Segelintir mereka sengaja memilih untuk berada atau tidur di jalanan kerana tidak mahu terikat dengan komitmen kewangan serta atas dasar kemudahan peribadi.

Selain itu, gelandangan juga memiliki tahap kualiti kehidupan yang rendah dan kesukaran dalam menjalani kehidupan (Hubley et al., 2014). Antara bentuk kesukaran tersebut adalah untuk mendapatkan sumber makanan yang mencukupi, seimbang dan berkhasiat (Herault & Ribar,

2017). Menurut Crawford et al. (2014), kekurangan akses kepada makanan yang berkhasiat menyebabkan sekuriti makanan mereka tidak terjamin, sentiasa kelaparan serta mendorong kepada kemiskinan. Bagi gelandangan yang berusia, kesukaran akses kepada makanan menyebabkan mereka ditimpa pelbagai penyakit seperti anaemia, imunisasi dan otot yang lemah, fungsi otak yang berkurangan serta kadar kesembuhan penyakit yang perlahan (Lutwak & Dill, 2017). Tambahan pula, kajian autopsi ke atas jasad gelandangan yang sudah meninggal, mendapati bahawa golongan ini mengalami masalah nutrisi yang sangat teruk disebabkan pengambilan makanan yang murah dan tidak berkhasiat (Radunovic et al., 2017). Dengan ini, ia mengukuhkan lagi bahawa gelandangan mengalami kesulitan untuk mendapatkan sumber makanan yang mencukupi.

Dengan itu, dapat dinyatakan bahawa gelandangan ini merujuk kepada mereka yang mempunyai permasalahan dari sudut fizikal seperti pekerjaan, kewangan dan makanan serta kesihatan mental yang tidak stabil. Terdapat gangguan pada pemikiran mereka yang menimbulkan rasa selesa seterusnya mengekang diri mereka untuk berubah. Permasalahan-permasalahan ini menyebabkan mereka memilih untuk mengasingkan diri dan berada di jalanan. Ini kerana, secara rasionalnya mereka yang berpendapatan stabil, pasti akan mempunyai kediaman yang baik lagi bersih dan tidak memilih kehidupan di jalanan sebagai alternatif. Perkara ini mendorong kepada marginalisasi dan pengasingan daripada masyarakat sekeliling kerana merasakan diri mereka serba kekurangan berbanding dengan orang lain.

Oleh hal yang demikian, penelitian dari aspek Maqasid Shariah dilihat sebagai alternatif kepada permasalahan ini sekaligus mewujudkan kesejahteraan sosial dalam kalangan gelandangan. Secara asasnya, Maqasid Shariah ialah ilmu yang membahaskan objektif dan hikmah pensyariatan sesuatu hukum dalam Islam (Mohd Anuar et al., 2016). Objektif yang utama adalah untuk merealisasikan kesejahteraan manusia dengan cara memelihara maslahah dan menghindarkan daripada sebarang mudarat atau keburukan (Ibrahim & Asmak, 2017). Maslahah tersebut adalah dinilai menerusi urutan keperluan dalam kehidupan manusia iaitu dharuriyat, hajiyyat dan tahsiniyyat (Shaikh Mohd Saifuddeen et al., 2014). Selain itu, ia juga merupakan kerangka atau kriteria kepada sesuatu hukum sebelum ianya diwartakan sebagai fatwa (Suhaimi et al. 2017). Antara dimensi yang dijadikan asas pensyariatan sesuatu hukum adalah menerusi pemeliharaan ke atas lima perkara asasi atau dharuriy yang terdiri daripada agama, nyawa, akal, keturunan dan harta (Zul Anwar, 2014).

Dalam perihal gelandangan, kesejahteraan sosial dapat diwujudkan apabila keperluan fizikal dan mental mereka dapat dipenuhi. Keperluan fizikal yang mencapai tahap dharuriy adalah seperti makanan dan kesihatan. Hal ini adalah selari dengan pemeliharaan ke atas nyawa yang terkandung di bawah Maqasid Shariah. Bekalan makanan yang tidak mencukupi serta kurang seimbang akan mendorong kepada mudarat dari aspek kesihatan. Selain itu, ia juga mendorong kepada kemerosotan terhadap mental sekaligus melemahkan daya berfikir (Payne-Sturges et al.,

2018). Bahkan jika tidak dibendung, akan membawa kepada mudarat yang lebih besar seperti kemurungan dan bunuh diri (Ke & Ford Jones, 2015). Perkara ini jelas dilihat bertentangan dengan objektif pensyariatan iaitu untuk memelihara nyawa manusia daripada terancam. Oleh itu, bagi mengatasi permasalahan ini, pelbagai bantuan dalam bentuk agihan makanan ataupun rawatan kesihatan secara percuma perlu ditingkatkan. Selain itu, bantuan ini juga perlulah bersifat terbuka iaitu bebas untuk dianjurkan oleh mana-mana pertubuhan sukarelawan ataupun pihak berkuasa.

Manakala dari aspek pemeliharaan akal, bagi mewujudkan kesejahteraan sosial dalam kalangan gelandangan, penubuhan pusat pemulihan seperti Desa Bina Diri berpotensi untuk memberikan perubahan yang positif ke atas mereka (Mohd Suhaimi et al., 2016). Antara objektif penubuhan kem ini adalah untuk memberikan pemulihan kepada penghuninya, melatih mereka supaya dapat menyesuaikan diri serta mendorong mereka untuk di integrasikan semula ke dalam masyarakat. Hal ini demikian kerana, gelandangan yang sinonim dengan kemiskinan merupakan mereka yang mengalami permasalahan dari aspek pemikiran dan mental (Sylvestre et al., 2018). Kewujudan sebahagian mereka yang sentiasa berada di jalanan memberikan gambaran bahawa mereka seolah-olah berasa selesa untuk meneruskan gaya kehidupan secara sedemikian. Tidak dinafikan juga bahawa setiap daripada mereka mempunyai kisah dan kesusahan hidup yang berbeza, namun tindakan untuk tidur di jalanan secara terbuka menunjukkan bahawa mereka mengalami permasalahan pada sudut pemikiran mereka. Oleh itu, penubuhan pusat-pusat pemulihan berperanan untuk membimbing mereka untuk keluar daripada kepompong pemikiran yang negatif, mempunyai keazaman untuk berubah sekaligus mempunyai status sosial yang lebih baik.

Di samping itu, perluasan tafsiran asnaf zakat juga merupakan salah satu usaha kepada kewujudan kesejahteraan sosial terhadap golongan ini. Perluasan tafsiran kategori asnaf seperti al-Riqab ataupun Ibnu Sabil dilihat selari dengan Maqasid Shariah yang bertujuan untuk memelihara maslahah harta individu (Muhammad Ammar & Mohd Anuar, 2017). Secara umumnya, gelandangan merupakan mereka yang mengalami kekurangan dari sudut ekonomi, kewangan dan pendapatan (Asaju et al., 2014). Kekurangan ini menyebabkan kualiti kehidupan mereka sedikit rendah berbanding masyarakat awam yang lain. Tambahan pula, tekanan akibat tiada sumber pendapatan dan pekerjaan mendorong kepada mudarat yang lain seperti masalah kesihatan (Drydakis, 2015) dan tindakan membunuh diri (Okamura et al., 2014). Namun begitu, tidak dinafikan bahawa segelintir daripada mereka mempunyai pendapatan, namun ianya tidak mencukupi untuk menampung kehidupan secara persendirian ataupun keluarga. Tambahan pula, ini menyebabkan mereka kehilangan kediaman serta memilih tidur di jalanan sebagai alternatif. Oleh itu, agihan zakat dalam bentuk wang ataupun fasiliti perlu diperuntukkan ke atas golongan ini bagi mengembalikan pemikiran positif serta dapat memberikan keyakinan kepada mereka untuk kembali bersama dalam masyarakat.

## Penutup

Kesejahteraan sosial bermaksud keperluan fizikal, mental dan sosial yang stabil serta mencukupi bagi individu atau sesuatu kelompok. Keadaan yang stabil ini mendorong mereka untuk melibatkan diri bersama masyarakat umum. Antara langkah yang membawa kepada kesejahteraan sosial adalah menerusi peningkatan taraf kehidupan. Peningkatan ini dapat dicapai menerusi pemeliharaan dan penjagaan terhadap perkara-perkara asasi dalam kehidupan. Dalam Islam, pensyariatan sesuatu hukum adalah bertujuan untuk merealisasikan kesejahteraan dalam kehidupan manusia menerusi pemeliharaan ke atas maslahah (kebaikan) dan pencegahan daripada mafsadah (keburukan). Menurut perspektif Maqasid Shariah, perkara-perkara asasi tersebut merujuk kepada maslahah yang bersifat dharuriy, yang terdiri daripada lima perkara iaitu agama, nyawa, akal, keturunan dan harta. Pemeliharaan ke atas lima perkara tersebut memberikan kebaikan ke atas diri manusia. Oleh itu, kesejahteraan sosial dalam kajian ini adalah merujuk kepada pemeliharaan lima perkara asasi menurut perspektif Maqasid Shariah.

Dalam perihal gelandangan, kesejahteraan sosial dapat dicapai menerusi pemeliharaan ke atas lima perkara asasi (dharuriy) tersebut dalam kehidupan mereka. Beberapa usaha pemerkasaan dapat dilakukan bagi mencapai kesejahteraan sosial ke atas golongan ini. Antaranya adalah dengan pemberian bantuan makanan dan rawatan kesihatan yang bertujuan memelihara nyawa mereka daripada terancam. Selain itu, penubuhan pusat-pusat pemulihan yang bertujuan melatih dan mengubah daya pemikiran mereka ke arah yang positif sebagai persediaan untuk menempatkan semula ke dalam masyarakat. Ini adalah bertepatan dengan penjagaan terhadap akal menurut perspektif Maqasid Shariah. Di samping itu, perluasan tafsiran asnaf seperti al-Riqab dan Ibnu Sabil adalah bertujuan untuk memberikan bantuan dari aspek kewangan dan pendapatan mereka sehingga boleh berdikari untuk mencari pendapatan sendiri. Perkara ini adalah selaras dengan pemeliharaan terhadap harta. Jelasnya, kesemua usaha ini adalah bertujuan untuk mencapai kesejahteraan sosial bagi golongan gelandangan khususnya di Malaysia.

## Rujukan

Achour, M., Fadila Grine, Mohd Roslan Mohd Nor, and Mohd Yakub Zulkifli Mohd Yusoff, 2015. "Measuring religiosity and its effects on personal well-being: a case study of Muslim female academicians in Malaysia." *Journal of religion and health* 54, no. 3, 984-997.

Agung Eko Purwana, 2014. "Kesejahteraan dalam Perspektif Ekonomi Islam." *Justicia Islamica* 11, no. 1, 22-42.

Ahmad Badri Abdullah, 2018. "Reinstating the Roles of Maqasid al-Shariah." *Islam and Civilisational Renewal (ICR)* 9, no. 1, 104-107.

al-‘Abadi, Hamadi, 1992. *Al-Shatibi wa Maqasid al-Shari’ah*, Beirut: Dar Qutaybah.

al-Ghazali, Muhammad bin Muhammad, 1994. *Al-Mustasfa min ‘Ilm al-Usul*, Beirut: Dar al-Arqam.

Ali Akbar, 2012. "Konsep kepemilikan dalam Islam." *Jurnal Ushuluddin* 18, no. 2, 124-140.

al-Raysuni, Ahmad, 1995. *Nazariyyat al-Maqasid 'Inda Imam al-Shatibi,* edisi ke-4, Virginia: The International Institute of Islamic Thought.

al-Raysuni, Ahmad, 2010. *Madkhal ila Maqasid al-Shari'ah*, Kaherah: Dar al-Kalimah.

al-Raysuni, Ahmad, 2014. *Muhadharat fi Maqasid al-Shari'ah*, Kaherah: Dar al-Qalam.

al-Shatibi, Abu Ishak, 2004. *Al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

al-Yubi, Muhammad Sa'ad bin Mas'ud, 1988. *Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyyah*, Riyadh: Dar al-Hijrah.

Amirus Sodiq, 2015. "Konsep Kesejahteraan dalam Islam." *Equilibrium* 3, no. 2, 380-405.

Archbold, C.A., Thomas Mrozla, Carol Huynh, Thorvald O. Dahle, Chloe Robinson, and Alexandra Marcel, 2018. "Resident interaction and social well-being in an oil boomtown in western North Dakota." *The Social Science Journal*, 1-10.

Asaju, K., Samuel Arome, and Silas Felix Anyio. 2014. "The rising rate of unemployment in Nigeria: the socio-economic and political implications." *Global Business and Economics Research Journal* 3, no. 2, 12-32.

Asyraf Wajdi Dusuki and Nurdianawati Irwani Abdullah, 2007. "Maqasid al-Shariah, Maslahah, and corporate social responsibility." *American Journal of Islamic Social Sciences* 24, no. 1, 25-45

Auda, J., 2008. *Maqasid Al-Shariah as philosophy of Islamic Law: a systems approach*, Virginia: International Institute of Islamic Thought.

Bambang Rustanto, 2015. *Menangani Kemiskinan,* Bandung: PT Remaja Rosdakarya.

Bauer, J.J., dan P. McAdams, and Jennifer L. Pals, 2008. "Narrative identity and eudaimonic well-being." *Journal of happiness studies* 9, no. 1, 81-104.

Bower, M., Elizabeth Conroy, and Janette Perz. 2018. "Australian homeless persons' experiences of social connectedness, isolation and loneliness." *Health & social care in the community* 26, no. 2, e241-e248,

Camfield, L. and Skevington, S.M., 2008. "On subjective well-being and quality of life." *Journal of health psychology* 13, no. 6, 764-775.

Cicognani, E., Claudia Pirini, Corey Keyes, Mohsen Joshanloo, Reza Rostami, and Masoud Nosratabadi, 2008. "Social participation, sense of community and social well being: A study on American, Italian and Iranian university students." *Social Indicators Research* 89, no. 1, 97-112.

Crawford, B., Rowena Yamazaki, et al., 2014, "Sustaining dignity? Food insecurity in homeless young people in urban Australia." *Health Promotion Journal of Australia* 25, no. 2, 71-78.

Damsar & Indrayani, 2017. *Pengantar Sosiologi Perkotaan*, Jakarta: Kencana.

Deci, E.L. and Ryan, R.M., 2008. "Hedonia, eudaimonia, and well-being: An introduction." *Journal of happiness studies* 9, no. 1, 1-11.

Disabato, D.J., Fallon R. Goodman, Todd B. Kashdan, Jerome L. Short, and Aaron Jarden, 2016. "Different types of well-being? A cross-cultural examination of hedonic and eudaimonic well-being." *Psychological assessment* 28, no. 5, 471-482.

Drydakis, N., 2015, "The effect of unemployment on self-reported health and mental health in Greece from 2008 to 2013: a longitudinal study before and during the financial crisis." *Social Science & Medicine* 128, 43-51.

Edi Suharto, 2008. "Islam dan Negara Kesejahteraan." Makalah pada Perkaderan Darul Arqam Paripurna (DAP) Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah (IMM), Jakarta 18, 1-12.

Eryilmaz, A. and Kula, N., 2018. "An Investigation of Islamic Well-Being and Mental Health." *Journal of religion and health,* 1-19.

Gallie, D., Serge Paugam, and Sheila Jacobs, 2003. "Unemployment, poverty and social isolation: Is there a vicious circle of social exclusion?." *European Societies* 5, no. 1, 1-32

Griffin, J., 1986. Well-Being: Its Meaning, Measurement And Moral Importance. Oxford: Clarendon Press.

Herault, N. and Ribar, D.C., 2017. "Food insecurity and homelessness in the Journeys Home survey." *Journal of Housing Economics* 37.

Hubley, A.M., Lara B. Russell, Anita Palepu, and Stephen W. Hwang, 2014. "Subjective quality of life among individuals who are homeless: A review of current knowledge." *Social indicators research* 115, no. 1, 509-524.

Huta, V., 2016. "An overview of hedonic and eudaimonic well-being concepts." Handbook of media use and well-being: International perspectives on theory and research on positive media effects, 14-33.

Jasni Sulong and Faisal Husen Ismail, 2010. "Kesejahteraan Sejagat: Analisis dari Perspektif Maqasid al-Syariah." *Jurnal Usuluddin* 31, 79-96.

Joshanloo, M., M. Joseph Sirgy, and Joonha Park, 2018. "Directionality of the relationship between social well-being and subjective well-being: evidence from a 20-year longitudinal study." *Quality of Life Research,* 1-9.

Joshanloo, M., 2013. "A comparison of Western and Islamic conceptions of happiness." *Journal of Happiness Studies* 14, no. 6, 1857-1874.

Joshanloo, M., 2013. "Mental well-being in Iran: The importance of comprehensive well-being in understanding the linkages of personality and values." In *Mental well-being*, Springer, Dordrecht, 177-207.

Ke, J. and Ford-Jones, E.L., 2015. "Food insecurity and hunger: A review of the effects on children's health and behaviour." *Paediatrics & child health* 20, no. 2, 89-91.

Keyes, C.L.M., 1998. "Social Well-Being." *Social Psychology Quarterly* 61, no. 2, 121-40.

Keyes, C.L.M., Dov Shmotkin, and Carol D. Ryff. 2002. "Optimizing well-being: The empirical encounter of two traditions." *Journal of personality and social psychology* 82, no. 6, 1007.

Larbani, M. O. U. S. S. A. and Nizam, I. S. M. A. L. 2014. "An Index of Well-Being Based on Maqāṣid Al-Shariah and Fuzzy Set Theory." In *International Conference on Maqasid al-Shariah based Index of Socio-Economic Development, Jeddah*. 55-72.

Lutwak, N. and Dill, C., 2017. "Homeless and Older Veterans May Be at Risk for Malnutrition and Food Insecurity." *Population Health Management*, 20(5), 419.

Martini Dwi Pusparini, 2015. Konsep Kesejahteraan Dalam Ekonomi Islam (Perspektif Maqasid Asy-Syari'ah). *Islamic Economics Journal* 1, no. 1, 45-59.

Mohamed Safiullah Munsoor and Hannah Safiullah Munsoor. 2017. "Well-being and the worshipper: a scientific perspective of selected contemplative practices in Islam." *Humanomics* 33, no. 2, 163-188.

Mohd Anuar Ramli, Saiful Islam Nor Mohd Zulkarnain, Mohammad Fuad Mohd Rozib & Mohd Farhan Md Ariffin, 2016. Pemakaian Maqasid Al-Shariah Sebagai Seismograf Dalam Penilaian Isu Semasa. Noor Naemah Abdul Rahman, Abdul Karim Ali & Ridzwan Ahmad (eds.), *Maqasid al-Shariah: Konsep dan Pendekatan*, Kuala Lumpur: Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 111-136.

Mohd Suhaimi Mohamad, Khaidzir Ismail, Nasrudin Subhi, and Nik Hairi Omar, 2016. "Hubungan di antara Kesihatan Mental dengan Minat Kerjaya dalam kalangan Gelandangan di Kem Desa Bina Diri, Malaysia." *Akademika* 86, no. 1, 11-19.

Muhammad al-Habib bin al-Khaujah, 2004. *Ibn 'Ashur Wa Kitabuhu Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyyah*, Qatar: Wizarah al-Awqaf Qatar.

Muhammad Ammar Harith Idris dan Mohd Anuar Ramli. 2017. Golongan Gelandangan di Malaysia: Antara Perluasan Tafsiran Asnaf Ibnu Sabil dan al-Riqab, dlm. Najahudin Lateh et al. (eds.), *Isu-isu Kontemporari dalam Zakat, Wakaf dan Filantropi Islam*, Shah Alam: UiTM, 121-132

Newman, D. B. and J. Graham, 2018. "Religion and well-being." *Handbook of well-being.* Salt Lake City, UT: DEF Publishers.

Norzuraida Hasan, "Potensi pelaksanaan bank makanan di Malaysia sebagai satu bentuk jaminan sekuriti makanan bagi golongan miskin." (PhD diss., Universiti Malaya, 2012), 66

Okamura, Tsuyoshi, Kae Ito, Suimei Morikawa, and Shuichi Awata, 2014. "Suicidal behavior among homeless people in Japan." *Social psychiatry and psychiatric epidemiology* 49, no. 4, 573-582.

Oria, P.A.S., Nobaya Ahmad, and Hanina Halimatusaadiah Hamsan. 2014. "NGOs And The Homelessness In Kuala Lumpur: Towards Moralistic Trust." *Jati-Journal Of Southeast Asian Studies* 19, 117-127,

Payne-Sturges, D.C., Allison Tjaden, Kimberly M. Caldeira, Kathryn B. Vincent, and Amelia M. Arria, 2018. "Student hunger on campus: food insecurity among college students and implications for academic institutions." *American Journal of Health Promotion* 32, no. 2, 349-354.

Peace, R., 2001. "Social exclusion: A concept in need of definition?." *Social Policy Journal of New Zealand*, 17-36.

Pedersen, D., 2002. "Political violence, ethnic conflict, and contemporary wars: broad implications for health and social well-being." *Social science & medicine* 55, no. 2, 175-190.

Radunović, M., Nemanja Radojević, Velimir Rakočević, Jelena Vučinić, and Ivana Čurović. 2017. "Clinical and autopsy findings of the homeless." *Srp Arh Celok Lek.*

Ryan, R.M. and Deci, E.L., 2001. "On happiness and human potentials: A review of research on hedonic and eudaimonic well-being." *Annual review of psychology* 52, no. 1, 141-166.

Sonnentag, S., 2015. "Dynamics of well-being." Annual Review of Organizational Psychology and Organizational Behavior, Vol. 2, 261-293.

Sudhir, A., 1977. "Aspects of poverty in Malaysia." *Review of Income and Wealth* 23, no. 1, 1-16,

Syafiee Shuid, and Muhammad Faid Mohd Zamin. "Maqasid Al-Syariah & Human Well-Being: A Study On Melaka's Public Housing." *Planning Malaysia Journal* 16, no. 6 (2018): 236-244

Sylvestre, J., Geranda Notten, Nick Kerman, Alexia Polillo, and Konrad Czechowki, 2018. "Poverty and serious mental illness: Toward action on a seemingly intractable problem." *American journal of community psychology* 61, no. 1-2, 153-165.

Taylor, S.E. and Brown, J.D., 1988. "Illusion and well-being: a social psychological perspective on mental health." *Psychological bulletin* 103, no. 2, 193-210.

Thurber, A., Claire Riehle Bohmann, and Craig Anne Heflinger. 2018. "Spatially integrated and socially segregated: The effects of mixed-income neighbourhoods on social well-being." *Urban Studies* 55, no. 9, 1859-1874.

Wan Hashimah Wan Ismail and Juhana Turiman. 2016. "Physical Characteristics of Resting Places for the Homeless in Johor Bahru City Centre." *Procedia-Social and Behavioral Sciences* 222, 907-914.

Waterman, A.S., 1993. "Two conceptions of happiness: Contrasts of personal expressiveness (eudaimonia) and hedonic enjoyment." *Journal of personality and social psychology* 64, no. 4, 678-691.

Weare, K., 2015. "What works in promoting social and emotional well-being and responding to mental health problems in schools." *London: National Children's Bureau,* 1-15.

World Health Organization. 2003. Creating an environment for emotional and social well-being: an important responsibility of a health promoting and child-friendly school, 1-48.

# Ibn Khaldun dan Perancangan Bandar

[1]Nor Syafinaz Md.Safar*, [1]Shamsul Azhar Yahya & [2]Ismar MS Usman
*Pengarang perhubungan: finasafa@gmail.com
[1]*Institut Islam Hadhari, Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600, Bangi, Selangor, MALAYSIA*
[2]*Fakulti Kejuruteraan dan Alam Bina, Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600, Bangi, Selangor, MALAYSIA*

**Abstrak**

Perancangan bandar merupakan satu cabang ilmu yang menggabungkan dua bidang utama iaitu sains dan kesenian yang banyak melibatkan penggunaan tanah dan kedudukan bangunan bagi tujuan meningkatkan taraf ekonomi dan keselesaan masyarakat. Pemikiran ini sudah terbentuk sejak zaman pembukaan kota Madinah oleh Baginda Rasulullah s.a.w sebagai sebuah Daulah Islamiah. Ibn Khaldun pula telah membuat panduan merancang bandar yang relevan untuk diterapkan sehingga ke hari ini. Objektif kajian ini adalah untuk membincangkan tentang garis panduan perancangan bandar yang telah disediakan oleh Ibn Khaldun dalam kitab Mukadimah. Metodologi kajian pula dilakukan menggunakan kaedah kualitatif dan menganalisis kandungan daripada data primer iaitu kitab Mukadimah dan data sekunder lain seperti makalah, jurnal, tesis yang berkaitan dengan tajuk kajian. Hasil kajian menunjukkan bahawa terdapat tujuh garis panduan perancangan bandar yang disediakan oleh Ibn Khaldun yang meliputi beberapa aspek iaitu aspek keselamatan, ekonomi, sosial dan alam sekitar. Garis panduan pertama adalah pembinaan bandar di atas kawasan tinggi dan sukar dicapai, kediaman pula harus berada dalam kawasan bertembok, lokasi bandar berdekatan dengan hutan untuk kemudahan bekalan kayu dan dekat dengan sungai atau sumber air, menjaga pengaliran udara di kawasan bandar supaya bersih. Selain itu, kedudukan bandar yang hampir dengan padang rumput juga penting untuk kemudahan binatang ternakan serta mempunyai tanah lapang bagi tujuan pertanian. Akhir sekali lokasi bandar yang berdekatan dengan laut adalah lebih baik kerana peluang cerah dalam bidang impot dan ekspot. Dapat disimpulkan bahawa pemilihan lokasi bandar yang strategik amat diutamakan oleh Ibn Khaldun tanpa mengabaikan alam sekitar demi kepentingan pengguna akhir.

Kata kunci: Ibn Khaldun; Perancangan bandar; Mukadimah

© 2018 Diterbitkan oleh HADHARI-UKM

## Pengenalan

### Biodata

Ibn Khaldun ialah seorang sarjana Islam yang lahir semasa zaman kegemilangan tamadun Islam pada abad ke-14. Beliau sangat terkenal dikalangan ilmuan Islam sezaman dengannya sehinggalah masa kini kerana kepakarannya dalam pelbagai cabang disiplin ilmu seperti politik, sejarah, falsafah, sains kemanusiaan dan bidang keagamaan. Gies (1978) menyatakan yang Ibn Khaldun juga dikenali sebagai sejarawan terkenal dan sangat menonjol dalam bidang sains sosial seperti Aristotle dan Machiavelli. Oleh itu, tidak sukar untuk menulis biografi Ibn Khaldun kerana beliau telah meninggalkan sebuah biografi yang lengkap tentang dirinya dan peristiwa-peristiwa yang dihadapinya sepanjang hidup (Rosenthal, 1986). Penerangan Ibn Khaldun tentang hidupnya dalam

biografi tersebut sangat jelas sehingga mampu difahami oleh penyelidikpenyelidik lain dengan tepat, bagi setiap peristiwa yang dihadapinya semasa pengembaraan beliau mencari ilmu dan kekuasaan.

Ibn Khaldun telah dilahirkan di Tunisia pada 733 H bersamaan 1332 M. Nama sebenarnya ialah ‘Abd al-Rahman bin Muhammad bin Muhammad bin Muhammad bin al-Hasan bin Muhammad bin Jabir bin Muhammad bin Ibrahim bin ‘Abd al-Rahman bin Khaldun. Nama pena yang digunakannya iaitu Ibn Khaldun merupakan sandaran kepada nama keturunan nenek moyangnya. Beliau turut mempunyai beberapa gelaran lain yang diberikan kepadanya oleh pihak universiti tempatnya mengajar, masyarakat sezaman dan dari dirinya sendiri. Gelaran yang biasa digunakan oleh Ibn Khaldun ialah al-Hadrami yang menunjukkan asal keturunannya dari Hadramaut, Yaman. Gelaran lain ialah seperti Wali al-din (Nasir, 1998), Abu Zayd, Ibn al-Syaikh al-Imam Abi Abdullah dan Qadi al-Qudat.

Walaupun beliau dilahirkan di Tunisia, tetapi asal keturunannya ialah dari Hadramaut, Yaman. Pada zaman awal pemerintahan kerajaan Islam di Sepanyol, keluarganya turut berhijrah ke sana dan membina kehidupan baru di Seville. Pada abad ke-14 dan seterusnya, keluarga beliau banyak memainkan peranan yang penting dalam pentadbiran kerajaan Islam Sepanyol dan ketenteraan negara selain berkhidmat untuk beberapa orang khilafah sebelum kejatuhan Islam di Sepanyol pada tahun 1492 (Spahic, 2011). Selepas kejatuhan kerajaan Islam itu, keluarga beliau telah kembali ke Tunisia dan tanpa mengambil masa yang lama, keluarganya menjadi terkenal dan dikenali oleh masyarakat setempat. Ini disebabkan oleh, mana-mana pelarian dari Sepanyol biasanya dianggap mempunyai tahap intelektual dan pengetahuan yang lebih tinggi berbanding masyarakat Afrika Utara sendiri. Ditambah pula dengan latar belakang keluarga beliau sebagai Khalduni yang dikenali ramai dalam bidang politik, keagamaan dan sains (Charles, 1958).

Ibn Khaldun mendapat pendidikan awal di Tunisia. Pada mulanya, beliau dikehendaki mempelajari dan mendalami isi kandungan al-Quran. Setelah itu, beliau belajar tentang tatabahasa, puisi, dan bidang perundangan. Beliau menyambung pelajarannya sehingga berumur 19 tahun yang mana pada waktu itu, terjadinya wabak melanda Tunisia yang dipercayai daripada Samarqand dan terus ke Mauritania. Wabak tersebut telah menyebabkan kematian ahli keluarganya dan guru-gurunya. Disebabkan itu, Ibn Khaldun mengambil keputusan untuk meninggalkan kotanya dan berhijrah ke kota lain.

Selepas itu, beliau telah menjadi pentadbir dan berkhidmat sebagai tentera tetapi meninggalkan kerjanya itu lalu mengabdikan dirinya dalam bidang kesarjanaan (Charles, 1958). Walaubagaimanapun, disebabkan beliau sangat mementingkan ilmu pengetahuan dan mengimpikan suasana pembelajaran yang lebih bermutu dan kondusif, maka beliau tidak menetap lama di sesebuah tempat. Beliau kerap mengembara ke seluruh pelosok Afrika Utara dan Sepanyol untuk mempelajari dan mencari ilmu-ilmu baru. Antara tempat yang disinggahi beliau

ialah Tunis (1332-1352), Bougie (1353), Fez (13541362), Andalus (1362-1365), Biskra (1366-1372) , Tlemcen (1372-1374), Oran (13741378) dan Mesir (1382-1406).

Walaubagaimanapun, proses pencarian ilmu ini diselangi dengan pelbagai isu politik setempat yang berkaitan dengan dirinya dan secara tidak langsung memberi kesan kepada pekerjaannya. Akhirnya beliau mengambil keputusan untuk tinggal menetap di Mesir selama 24 tahun hingga akhir hayatnya. Jawatan terakhir beliau di Mesir ialah sebagai ketua hakim mazhab Maliki. Di samping itu, beliau merupakan seorang guru di beberapa buah madrasah sekitar Kaherah dan pernah mengajar di Universiti al-Azhar. Beliau meninggal pada 808 H bersamaan 1406 M pada usia 64 tahun.

**Kejayaan**

Ibn Khaldun ialah seorang yang serba boleh tetapi mempunyai kerjaya yang agak bergelora dan merbahaya terutama dalam bidang politik. Beliau sering dikaitkan dengan kedudukan dan kekuasaan politik pemerintah setempat di Afrika Utara yang sangat berisiko. Kesannya, beliau menjadi seorang pemerhati politik yang tajam, arif dan sensitif dengan kehidupan sosial pada zamannya. Pemerhatian Ibn Khaldun yang tajam, falsafah dan latihan metafizikal membolehkan beliau menjadi lebih menonjol dalam sains kemanusiaan. Beliau menulis tentang matematik, teologi dan metafizik, tetapi hasil kerjanya yang paling menonjol dan menarik perhatian orang ialah sebagai seorang pakar sejarah. Maka, beliau digelar sebagai bapa falsafah sejarah dan bapa sains sosiologi (Spahic, 2011).

Ibn Khaldun dikenali ramai sebagai pengasas dan bapa ilmu sosiologi dan sains sejarah. Beliau sangat terkenal dengan karyanya, buku Mukadimah. Di dalam buku ini, beliau telah mencuba dengan sebaiknya untuk menganalisis faktor-faktor jatuh dan bangun sebuah tamadun dan budaya dengan merujuk kepada ketamadunan dan kebudayaan masyarakat Islam pada waktu itu. Beliau berjaya mengenalpasti fakta-fakta mengenai psikologi, ekonomi, alam sekitar dan sosial yang menyumbang kepada kemajuan tamadun manusia dan sejarah masa kini.

**Ibn Khaldun dan Perancangan Bandar**

Ibn Khaldun telah mengenalpasti dua faktor utama bagi setiap dinasti dan kekuasan diraja dalam membina sebuah bandar atau kota. Faktor pertama ialah kekuasan diraja membolehkan rakyat mencari ketenangan, keselesaan dan kedamaian. Dalam masa yang sama, kekuasaan ini juga cuba menyediakan aspek hidup lain yang tiada semasa hidup di gurun. Faktor kedua ialah sistem pertahanan kehidupan, dinasti dan tamadun terhadap lawan dan musuh yang sentiasa merancang untuk menyerang bandar atau kota itu jika diberi peluang (Ibn Khaldun, 237).

Oleh itu, pengertian bandar atau kota menurut Ibn Khaldun ialah "sebuah kediaman tetap yang digunakan oleh negara atau dinasti atau kerajaan apabila mereka telah mencapai matlamat untuk hidup mewah seperti yang diingini beserta keinginan yang lain" (Ibn Khaldun, 243).

Semasa menekankan faktor pertahanan dan keselamatan bandar atau kota ini, pemikiran Ibn Khaldun banyak dipengaruhi oleh permainan politik yang dasyat dan luar biasa yang dihadapinya semasa berkhidmat dengan pemerintah-pemerintah negara Islam dari Timur ke Barat (Spahic, 2011). Pada masa yang sama, semua aspek kehidupan di bandar-bandar atau kota Islam pada ketika itu turut terjejas dan musnah sehingga ada sebahagiannya tidak dapat diselamatkan. Sebagai contoh, keluasan kerajaan Islam Andalusia di Sepanyol semakin mengecil akibat serangan pihak Kristian yang tidak henti-henti dan akhirnya jatuh ke tangan pemerintah Kristian bernama Pedro I iaitu Raja Castile. Manakala, seluruh Afrika Utara pula yang merupakan tempat kelahiran Ibn Khaldun, berada dalam kekacauan dan pergolakan di antara dinastidinasti kecil yang berebutkan kekuasaan.

Menurut Max Weber (1966), perancangan bandar oleh Ibn Khaldun ini statik kerana ideanya berasaskan kepada bentuk perancangan bandar pada zaman purba dan zamannya sendiri, tidak memandang sebarang perubahan dan kemungkinan pada masa hadapan serta perkembangan tamadun dan gaya hidup manusia yang sentiasa ke hadapan. Walaubagaimanapu, pandangan ini telah disangkal oleh Zaid (2009) yang menyatakan sebaliknya.

Bagi Ibn Khaldun, persekitaran semula jadi merupakan kekurangan dan pada masa yang sama juga ialah kelebihan bagi sebuah tapak untuk dibangunkan sebagai sebuah bandar yang terancang. Oleh itu, perancang bandar dan pembina kota perlu merancang supaya faktor persekitaran ini boleh bergabung dengan reka bentuk bandar secara harmoni dan seimbang, tetapi dalam masa yang sama mengurangkan sebarang kecelakaan yang berpunca daripadanya untuk kebaikan masa hadapan (Spahic, 2011).

Tambahan pula, terdapat beberapa ayat al-Quran yang mengaitkan kehendak syariat yang mengkehendaki manusia untuk melindungi alam ini dengan baik. Antara ayat tersebut adalah surah al-Baqarah ayat 60 yang bermaksud:
*"Dan (ingatlah) ketika Nabi Musa memohon supaya diberi air untuk kaumnya, maka Kami berfirman:"pukullah batu itu dengan tongkatmu". (dia pun memukulnya), lalu terpancutlah dari batu itu dua belas mata air; sesungguhnya tiap-tiap satu puak (antara mereka) telah mengetahui tempat minumnya masing-masing. (Dan Kami berfirman): Makanlah dan minumlah kamu daripada rezeki Allah itu dan janganlah kamu merebakkan bencana kerosakan di muka bumi.*

## Objektif

Objektif kajian ini adalah untuk membincangkan tentang garis panduan perancangan bandar yang telah disediakan oleh Ibn Khaldun dalam kitab Mukadimah. Beliau membuat garis panduan ini hasil daripada pemerhatian berterusan sepanjang perjalanan hidupnya sebagai seorang ahli politik berpengaruh di Afrika Utara yang sangat bergolak dan kawasan sekitarnya pada ketika itu.

## Metodologi

Metodologi kajian dilakukan menggunakan kaedah kualitatif dan menganalisis kandungan daripada data primer iaitu kitab Mukadimah dan data sekunder lain seperti makalah, jurnal, tesis dan yang berkaitan dengannya.

## Analisis

Ketika Ibn Khaldun menggariskan keperluan perancangan bandar, beliau dengan cepat mengetengahkan keperluan-keperluan tersebut yang berbeza mengikut kepentingan fungsi bandar dan untuk memenuhi keperluan rakyatnya walaupun keperluan perancangan tersebut seolah-olah boleh dipraktikkan di mana-mana bandar sekali pun dan pada bila-bila masa serta melangkaui zaman (Spahic, 2011). Pandangan ini disokong oleh Zaid Ahmad et.al (2008) dan D.Carlson (2013) yang menyatakan bahawa perancangan bandar oleh Ibn Khaldun ini relevan sepanjang zaman. Dengan mengambil intipati daripada keperluan perancangan bandar itu dan maksud yang tersirat di sebalik setiap keperluan tersebut, kriteria perancangan bandar oleh Ibn Khaldun masih boleh diterapkan dalam keadaan dunia sekarang.

Memandangkan bandar atau kota dibina sebagai rumah kediaman dan tempat berlindung, maka perkara-perkara merbahaya yang boleh mengancam kesejahteraan bandar perlu dijauhi sebaik mungkin tidak kira sama ada ancaman tersebut dilakukan oleh manusia atau alam semulajadi dan sama ada memberi kesan jangkamasa panjang atau pendek kepada keadaan bandar tersebut. Oleh sebab itu, pembinaan sebuah bandar perlu dijalankan dengan teliti terutama daripada sudut pemilihan tapak, perancangan bandar, dan proses ukur tapak. Selepas kesemua aspek tersebut dilaksanakan mengikut perancangan yang dipersetujui dan segala kemudahan dimasukkan, maka bandar atau kota tersebut ialah selamat untuk didiami. (F.Baali, 1988).

Dengan menyediakan tempat tinggal yang selamat, Asri (2011) menyatakan bahawa dalam al-Quran ada menceritakan bagaimana nikmatnya mempunyai tempat tinggal yang pelbagai rupa dan jenis. Firman Allah dalam surah al-Nahl ayat 80 yang bermaksud:
*"dan Allah menjadikan bagi kamu rumah-rumah (yang kamu dirikan itu) tempat tinggal dan Dia menjadikan bagi kamu dari kulit binatang-binatang ternak. Khemah-khemah (tempat berteduh), yang kamu mendapatinya ringan (dibawa ke mana-mana) semasa kamu merantau dan semasa*

*kamu berhenti dan (Dia juga menjadikan bagi kamu) dari berjenis-jenis bulu binatang-binatang ternakk itu, berbagai-bagai barang perkakas rumah dan perhiasan, (untuk kamu menggunakannya) hingga kesuatu masa".*

Dalam pada itu, Ibn Hibban ada meriwayatkan sepotong hadis dari Rasulullah saw berkaitan tempat tinggal yang baik. Sabda baginda, maksudnya:
"*Empat perkara daripada kebahagian, isteri yang baik, tempat tinggal yang luas, jiran yang baik dan kenderaan yang selesa. Empat daripada kecelakaan adalah isteri yang jahat, jiran yang jahat, kenderaan yang buruk dan tempat tinggal yang sempit.'*

Ibn Khaldun menegaskan bahawa semua rumah di bandar atau kota harus berada di sebalik atau di dalam dinding pelindung atau tembok bagi menjamin keselamatan penduduk dan kerajaan atau dinasti daripada serangan musuh. Sementara itu, bandar atau kota tersebut disarankan untuk ditempatkan di kawasan yang strategik supaya tidak mudah diakses oleh orang luar terutama musuh. Menurutnya lagi, kawasan yang strategik tersebut ialah sama ada di atas bukit yang tidak rata permukaannya supaya laluan ke sana boleh dimanipulasikan atau kawasan itu dikelilingi oleh air seperti laut atau sungi yang hanya menggunakan jambatan sebagai jalan masuk utama (Ibn Khaldun, 394). Walaupun keadaan tersebut sukar untuk musuh serang dan masuk ke dalam bandar, tetapi pada masa yang sama, pergerakan penduduk dan aktviti harian mereka akan turut terjejas sedikit.

Kawasan penempatan dan rekabentuk bandar yang bagus ialah yang menekankan penggunaan potensi tapak semaksimum yang boleh dan menggunakan kelebihan serta kekurangan tapak bandar tersebut untuk menyusun paksi-paksi rekabentuk bandar dan bangunan mengikut fungsinya. Tujuannya ialah untuk mengawal pergerakan udara semulajadi dalam kawasan bandar, memudahkan proses pengaliran sanitasi dan bahan buangan penduduk serta mengurangkan kesan cuaca panas dan sejuk di situ hanya dengan menggunakan rekabentuk susun atur bandar sahaja. Pelan perancangan bandar seperti ini sekaligus boleh mengurangkan pendedahan penduduk kepada penyakit yang dibawa oleh persekitaran.

Tambahan pula, Ibn Khaldun ada menulis tentang penjagaan udara seperti berikut, "Demi menjaga bandar daripada bahaya yang ada hubungannya dengan gejala atmosfera, hendaklah diperhatikan supaya adanya pengaliran udara yang bersih segar. Sekiranya udara itu tidak bersih dan beku atau berdekatan dengan air yang busuk atau kolam yang busuk atau paya yang tengik airnya, dengan cepatnya kebersihan udara akan tercemar dan tidak dapat dihindari daripada dihinggapi penyakit. Hakikat ini dapat disaksikan melalui suatu pengamatan yang langsung. Bandar-bandar yang tidak mengendalikan masalah udara yang bersih lazimnya akan menyebabkan banyak penyakit (Ibn Khaldun, 394).

Air merupakan sumber dan asas kehidupan. Oleh itu, pembinaan bandar atau kota tidak lengkap tanpa sistem pengairan dan saliran yang sempurna bagi kebaikan penduduk dan alam sekitar. Ibn Khaldun menyatakan bahawa untuk membina sebuah bandar, hendaklah terletak berhampiran dengan sumber air yang bersih dan mengalir (Ibn Khaldun, 395). Dengan adanya kemudahan air, pada umumnya akan dapat memberikan keselesaan kepada penduduk dan persekitaran. Ketiadaan sumber air yang bersih akan menjadi bebanan kepada penduduk dan boleh membawa kepada suasana persekitaran bandar yang kotor dan berpenyakit. Islam turut menekankan aspek kebersihan dan air menjadi medium utama untuk bersuci, maka kebersihan peribadi, tempat tinggal, dan tempat-tempat lain seperti pasar terbuka dan bangunan awam perlu dijaga dengan sebaiknya. Sistem saliran air bersih dan takungan air juga perlu untuk mengairi tanaman dan ternakan haiwan.

Selain itu, perancangan bandar atau kota turut disarankan supaya mempunyai padang-padang rumput yang baik untuk binatang ternakan. Ini kerana, setiap penghuninya harus memiliki binatang ternakan untuk dikembang biakkan bagi mendapatkan sumber makanan dan minuman seperti daging dan susu dan juga sebagai haiwan tunggang. Kedudukan padang rumput yang dekat dengan penduduk ialah lebih baik dan bermanfaat kerana tidak membazir masa dalam menguruskan binatang ternakan tersebut (Ibn Khaldun, 395).

Sebagai tambahan untuk kebaikan penduduk di bandar, perancangan bandar perlu dilengkapi dengan tanah lapang yang subur dan memadai untuk projek penanaman gandum bagi menghasilkan bijirin yang merupakan makanan asas di kawasan dan aktiviti bercucuk tanam tanaman yang lain. Lebih memberangsangkan jika ladang atau tanah terbabit terletak berdekatan dengan bandar atau kota supaya sumber tersebut cepat dan senang diperolehi, terutamanya ketika berlaku darurat dan kecemasan seperti bencana alam dan diserang musuh. Dalam masa yang sama, jarak sumber air yang dekat dengan ladang ini membolehkan hasil tanaman hidup subur , sihat dan menjimatkan wang dan tenaga.

Selain menjadi sumber oksigen dan kawasan tadahan hujan, hutan juga merupakan keperluan asas untuk perancangan dan pembinaan bandar atau kota. Fungsi lain hutan kepada perancangan bandar juga ialah sebagai sumber bahan binaan iaitu kayu. Kayu turut menjadi bahas asas untuk membuat hasil seni kraftangan, pertukangan perabot, pembuatan kertas dan bahan bakar (Ibn Khaldun, 395).

Ibn Khaldun menyarankan juga supaya kedudukan bandar atau kota terletak berhampiran dengan laut bagi memudahkan urusan pengeksportan dan pengimportan barang-barang dagangan dari dan ke luar negara. Walaubagaimanapun, beliau mengakui bahawa saranan ini tidak semestinya sesuai untuk diaplikasikan oleh penguasa dan dinasti kerana setiap tempat atau lokasi sesebuah bandar atau kota yang dirancang, berbeza antara yang lain. Oleh itu, ialah tidak sesuai

untuk meletakkan saranan ini pada tahap yang sama penting dengan saranan yang lain dari keperluan yang dibincangkan sebelum ini (Ibn Khaldun, 396).

## Kesimpulan

Dapat disimpulkan bahawa pemilihan lokasi bandar yang strategik amat diutamakan oleh Ibn Khaldun tanpa mengabaikan alam sekitar demi kepentingan pengguna akhir. Ini kerana pelbagai aspek penting perlu diberi perhatian yang serius ketika merancang sesebuah bandar bagi tujuan kelangsungannya sehingga masa hadapan dan dapat dirasai oleh generasi akan datang. Antara aspek penting yang perlu diketengahkan ketika merancang sebuah bandar adalah mempunyai tahap keselamatan yang tinggi daripada diserang musuh, keselamatan dan kebersihan fizikal yang terjamin, kewujudan kemudahan awam yang mencukupi dan berfungsi dengan baik, memenuhi permintaan infrastruktur dan perumahan, mempromosikan dan mengekalkan aktiviti pertanian dan perindustrian yang diperlukan, hidup bersama dengan persekitaran semula jadi, melahirkan komuniti yang kuat dengan integrasi sosial yang kukuh dan bersatu serta penyelenggaraan sistem kawalan politik yang bagus. Walau bagaimanapun, Ibn Khaldun juga menegaskan bahawa bandar atau kota Islam tidak hanya dinilai dari sudut keislaman pada pemerintah dan ciri-ciri fizikal bandar tersebut yang lestari dan binaan yang mengagumkan tetapi yang lebih penting ialah penghayatan nilai-nilai Islam dalam akhlak dan pegangan agama penghuninya.

## Rujukan

Abd Ar Rahman bin Muhammed ibn Khaldun. 1986. The Muqaddimah. Trans. Franz Rosenthal. London: Routledge and Kegan Paul.

*Al-Quran.*

David Carlson. 1963. A Man with a Plan. Aramco World Arab and Islamic Cultures and Connections.14(5)1820.http://archive.aramcoworld.com/issue/196305/a.man.with.a.plan.htm[16Januari 2017].

F.C.Gies. 1978. The Man Who Met Tamerlane. Saudi Aramco World. 14-21. https://www.saudiaramcoworld.com/issue/197805/the.man.who.met.tamerlane.html [15 Mei 2015].

Fuad Baali. 1988. Society, State, and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought. New York: New York Press.

Ibn Khaldun. 2009. Mukadimah. Edisi ke-6. Terj. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Issawi Charles M.A. 1958. An Arab Philosophy of History. London: John Murray.

Max Weber. 1966. The City. New York: The Free Press.

Mohd Asri bin Zainul Abidin. 2011. Perancangan Bandar Satu Ibadah. Dlm. A.Ahmad Sarkawi, Alias Abdullah (pnyt.). Perancangan Bandar Dari Perspektif Islam, hlm. 113. Kuala Lumpur: Universiti Islam Antarabangsa Malaysia.

Nobaya Ahmad, Zaid Ahmad. 2008. Interpreting Ibn Khaldun's Principles of Urban Planning towards Sustainability of Cities. Arab World Geographer Publishing, Vol.11, No 3 (2008) 189-194.

Spahic Omer. 2011. City Planning in Ibn Khaldun's Thought. Kuliyyah of Architecture and Environmental Design, International Islamic University Malaysia, Gombak, Kuala Lumpur.

# Islam Sebagai Agama Persekutuan: Tafsiran Masyarakat Pelbagai Agama di Malaysia

[1,2] Zatul Himmah Adnan*, [1,3] Ismi Arif Ismail, [1]Dzuhailmi Dahalan, [1,2]Nobaya Ahmad, [1] Nurul Akhtar Kamarudin, [1,2] Asnarulkhadi Abu Samah, [1,2] Haslinda Abdullah & [1,4] Dahlia Zawawi

*Pengarang perhubungan: zatul@upm.edu.my

[1]*Institut Pengajian Sosial, Universiti Putra Malaysia, 43400 Serdang, Selangor, MALAYSIA*

[2]*Fakulti Ekologi Manusia, Universiti Putra Malaysia, 43400 Serdang, Selangor, MALAYSIA*

[3]*Fakulti Pengajian Pendidikan, Universiti Putra Malaysia, 43400 Serdang, Selangor, MALAYSIA*

[4]*Fakulti Ekonomi dan Pengurusan, Universiti Putra Malaysia, 43400 Serdang, Selangor, MALAYSIA*

**Abstrak**

Secara perundangannya kedudukan Islam sebagai agama Persekutuan dan jaminan kebebasan amalan agama yang lain termaktub dalam Perkara 3 Fasal 1, Perlembagaan Persekutuan Malaysia. Peruntukan ini sering menjadi polemik awam dan diperbahaskan daripada pelbagai sudut. Kertas kerja ini memfokuskan kepada pandangan masyarakat pelbagai agama di Malaysia terhadap tafsiran Islam sebagai agama Persekutuan. Perbincangan kertas kerja ini merupakan sebahagian daripada hasil kajian daripada projek penyelidikan yang melibatkan tinjauan ke atas 1150 orang responden pelbagai agama di seluruh Malaysia. Secara umumnya, hasil kajian mendapati bahawa terdapat beberapa tafsiran utama yang menjadi pilihan responden mengenai kedudukan Islam dalam negara. Walaupun secara umumnya boleh dirumuskan bahawa responden mengakui kedudukan Islam sebagai agama utama di Malaysia, tetapi mereka melihat implikasi yang berbeza kepada daripada takrifan tersebut. Keseluruhannya, hasil kajian ini mengesahkan kewujudan perbezaan tafsiran masyarakat di Malaysia mengenai kedudukan Islam sebagai agama Persekutuan seperti yang sering dibahaskan melalui media massa. Jurang perbezaan tafsiran antara masyarakat Islam dan bukan Islam ini perlu diberi perhatian dalam memahami isu semasa yang berkaitan dengan kedudukan Islam sebagai agama Persekutuan ini.

Kata kunci: Islam; Agama persekutuan; Masyarakat pelbagai agama

© 2018 Diterbitkan oleh HADHARI-UKM

## Pengenalan

Umumnya Perkara 3 Fasal 1 Perlembagaan Persekutuan Malaysia merupakan peruntukan yang dianggap sebagai penjelasan kepada kedudukan Islam dan serta kebebasan beragama agama selain Islam di dalam negara. Peruntukan tersebut menyatakan "Islam ialah Agama bagi Persekutuan; tetapi agama-agama lain boleh diamalkan dengan aman dan damai di mana-mana Bahagian Persekutuan". Kajian lepas menunjukkan bahawa peruntukan ini sering dijadikan sumber atau rujukan dalam membincangkan perkara seperti pelaksanaan dasar kerajaan mengenai Islam (Mohamad Roslan et al 2012; Zatul Himmah et. al, 2016), kedudukan undang-undang Islam dalam negara (Abdul Aziz 2004; Fernando 2006; Shamrahayu 2006; 2018; Farid Sufian 2012), Islam

dalam perkembangan politik negara (Means 1978, Muhammad Hanif 2007), Malaysia negara Islam atau sekular (Muhammad Hashim 2000; Shad Saleem 2005), pentadbiran dan penguatkuasaan undang-undang Islam (Maznah 2009; 2010; Mohd Azizuddin 2015) dan kebebasan beragama bagi penganut bukan Islam (Riddle 2005; Lee 2010; 2015). Namun begitu, kajian tersebut juga antara lain turut menunjukkan wujud kepelbagaian tafsiran kepada peruntukan tersebut.

Tafsiran yang pelbagai terhadap kedudukan Islam dalam negara dan kebebasan beragama mampu mengundang kepada salah faham tentang Islam dan hak beragama masyarakat bukan Islam. Umumnya kajian lepas menunjukkan terdapat dua tafsiran utama kepada peruntukan ini iaitu pertama, kedudukan Islam hanya ditafsirkan sebagai agama rasmi persekutuan (Fernando, 2006; Neo, 2006; Lee, 2010). Manakala tafsiran kedua ialah kedudukan Islam dalam negara ditafsirkan lebih daripada agama rasmi persekutuan (Mohd Salleh, 2003; Mahamad, 2003; Abdul Aziz, 2005; Shad Salem Faruqi, 2003; Muhammad Hanif, 2007; Ahmad, 1979). Persoalannya adakah tafsiran ini menggambarkan atau mewakili tafsiran umum masyarakat pelbagai etnik dan agama Malaysia? Mengambilkira kurangnya kajian secara empirikal mengenai pandangan sebenar masyarakat Malaysia mengenai kedudukan Islam dalam negara, kajian ini telah dilaksanakan bagi mengenalpasti pola pandangan masyarakat pelbagai etnik terhadap kedudukan Islam sebagai agama Persekutuan sebagaimana yang diperuntukkan oleh Perlembagaan Persekutuan.

Kajian telah dilaksanakan pada tahun 2017 di empat zon utama yang mewakili Semenanjung Malaysia iaitu Utara (Pulau Pinang); Selatan (Johor); Timur (Kelantan) dan Tengah (Lembah Klang), manakala satu zon masing-masing mewakili Sabah dan Sarawak. Seramai 1105 orang responden terlibat yang terdiri daripada kumpulan agama seperti berikut; 54.6% beragama Islam, 19.4% beragama Buddha, 10.8% beragama Hindu, 10.4% beragama Kristian dan 4.8% lain-lain anutan. Majoriti responden yang terlibat dalam kajian ini adalah dalam kalangan belia pertengahan iaitu berumur antara 19-24 tahun (47.1%). Ini diikuti oleh responden dewasa (24.3%), belia akhir (20.2%) dan selebihnya adalah dalam kalangan belia awal (8.4%). Pecahan kategori umur ini adalah berdasarkan Dasar Belia Malaysia (2015).

## Tafsiran terhadap kedudukan Islam sebagai Agama bagi Persekutuan

Dalam kajian ini, pandangan masyarakat mengenai tafsiran Islam sebagai Agama bagi Persekutuan seperti yang diperuntukan dalam Perlembagaan dalam Perkara 3 Fasal 1 dikenalpasti melalui pilihan mereka terhadap lapan pernyataan yang diajukan kepada responden seperti di Jadual 1.

Jadual 1: Pernyataan mengenai tafsiran Islam sebagai agama bagi Persekutuan

| | |
|---|---|
| a. | Islam ialah agama rasmi dalam konteks upacara rasmi kerajaan dan melibatkan orang Islam sahaja |
| b. | Islam ialah agama rasmi iaitu Islam merupakan sumber utama perundangan dan tadbir urus negara |
| c. | Islam ialah agama rasmi tetapi Islam tidak menjadi sebagai sumber perundangan utama |
| d. | Islam ialah agama rasmi di mana Islam merupakan agama yang utama dan agama lain juga diiktiraf kedudukannya dalam negara |
| e. | Islam ialah agama utama bagi penduduk majoriti di Malaysia |
| f. | Islam mempunyai beberapa kedudukan yang penting dalam perundangan dan tadbir urus negara |
| g. | Islam mempunyai kedudukan utama sebagai rujukan dalam semua aspek berkaitan negara |
| h. | Islam ialah agama utama tetapi ini tidak menjadikan Malaysia sebagai sebuah negara Islam |

Sumber: Data kajian lapangan 2017

Secara keseluruhan, kajian mendapati bahawa terdapat tiga takrifan tertinggi yang dipilih majoriti responden pelbagai agama daripada lapan takrifan berhubung kedudukan Islam sebagai Agama bagi Persekutuan seperti yang diperuntukkan dalam Perlembagaan dalam Perkara 3 Fasal 1. Pertama, "Islam ialah agama rasmi di mana Islam merupakan agama yang utama dan agama lain juga diiktiraf kedudukannya dalam negara" (69.9%). Kedua, "Islam ialah agama utama bagi penduduk majoriti di Malaysia" (61.4%). Manakala ketiga, "Islam mempunyai beberapa kedudukan yang penting dalam perundangan dan tadbir urus negara" (50.1%). Penyataan lain hanya mempunyai peratusan yang lebih rendah daripada 50%.

Ini memberi gambaran bahawa masyarakat pelbagai agama umumnya berpendapat bahawa Islam mempunyai kedudukan yang penting di Malaysia. Namun, majoriti memahami kedudukan Islam sebahagian masyarakat di Malaysia sebagai agama 'rasmi' dalam konteks Islam adalah agama utama di Malaysia. Kefahaman ini selaras dengan tafsiran umum yang mentafsirkan bahawa Islam di Malaysia secara asasnya ialah agama rasmi Persekutuan (Mohammad Hashim, 2000; Mahamad, 2003; Fernando, 2006; Neo, 2006). Tafsiran ini sering dikaitkan dengan pemahaman terhadap tafsiran kepada Laporan Suruhanjaya Reid dan kenyataan yang dibuat oleh beberapa pihak seperti Parti Perikatan semasa proses pembentukan perlembagaan (seperti yang tercatat dalam Ahmad 1978). Pemahaman atau tafsiran Islam sebagai agama 'rasmi' ini mempunyai polemik kerana 'rasmi' dikatakan mempunyai ruang lingkup yang terbatas kepada urusan rasmi kerajaan dan negara semata-mata seperti untuk pembacaan doa di majlis rasmi Islam dan kerajaan.

Terdapat sedikit perbezaan dapatan apabila data dilihat secara khusus mengikut setiap kumpulan agama. Responden beragama Islam memilih dua takrifan yang sama dengan pandangan keseluruhan masyarakat pelbagai agama iaitu majoriti mereka (79.9%) masih memilih takrifan "Islam ialah agama rasmi di mana Islam merupakan agama yang utama dan agama lain juga diiktiraf kedudukannya dalam negara" dan "Islam ialah agama utama bagi penduduk majoriti di Malaysia" (68.5%). Namun pilihan ketiga mereka ialah "Islam ialah agama rasmi iaitu merupakan sumber utama perundangan dan tadbir urus negara" (62.9%). Pilihan masyarakat beragama Islam dilihat sesuatu yang dijangkakan dalam konteks mereka menyokong Islam mempunyai kedudukan yang 'utama' dalam negara. Perkataan asas yang mendasari ketiga-tiga pernyataan tersebut iaitu iaitu 'Islam sebagai agama rasmi', 'Islam sebagai agama utama' dan 'Islam sebagai sumber utama perundangan dan tadbir urus'. Dalam masa yang sama, pilihan mereka menunjukkan bahawa responden yang beragama Islam umumnya mempunyai pandangan yang seiring dengan tafsiran yang menyatakan kedudukan Islam dalam negara boleh difahami dalam konteks yang lebih luas daripada istilah "rasmi" itu sendiri.

Sementara itu, kumpulan responden yang beragama bukan Islam (Buddha, Hindu dan Kristian) mempunyai tiga pilihan tafsiran yang sama tetapi berbeza dari segi keutamaan pilihan. Majoriti responden beragama Buddha (61.0%) masih memilih "Islam ialah agama rasmi di mana Islam merupakan agama yang utama dan agama lain juga diiktiraf kedudukannya dalam negara" sebagai takrifan utama. Ini diikuti dengan pernyataan pilihan kedua mereka iaitu "Islam ialah agama utama tetapi ini tidak menjadikan Malaysia sebagai sebuah negara Islam" (59.2%). Dua pilihan utama ini menunjukkan bahawa umumnya kefahaman responden beragama Buddha terhadap kedudukan Islam sebagai utama seiring dengan kefahaman responden pelbagai agama secara keseluruhannya. Walau bagaimanapun, pilihan ketiga mereka berbeza dengan corak pilihan responden beragama Islam iaitu takrifan "Islam ialah agama utama bagi penduduk majoriti di Malaysia tetapi ini tidak menjadikan Malaysia sebagai sebuah negara Islam" (54.7%). Pandangan ini menunjukkan responden beragama Buddha amnya menolak kenyataan yang menyatakan Malaysia sebuah negara Islam walaupun menerima kedudukan Islam ialah agama utama dalam negara.

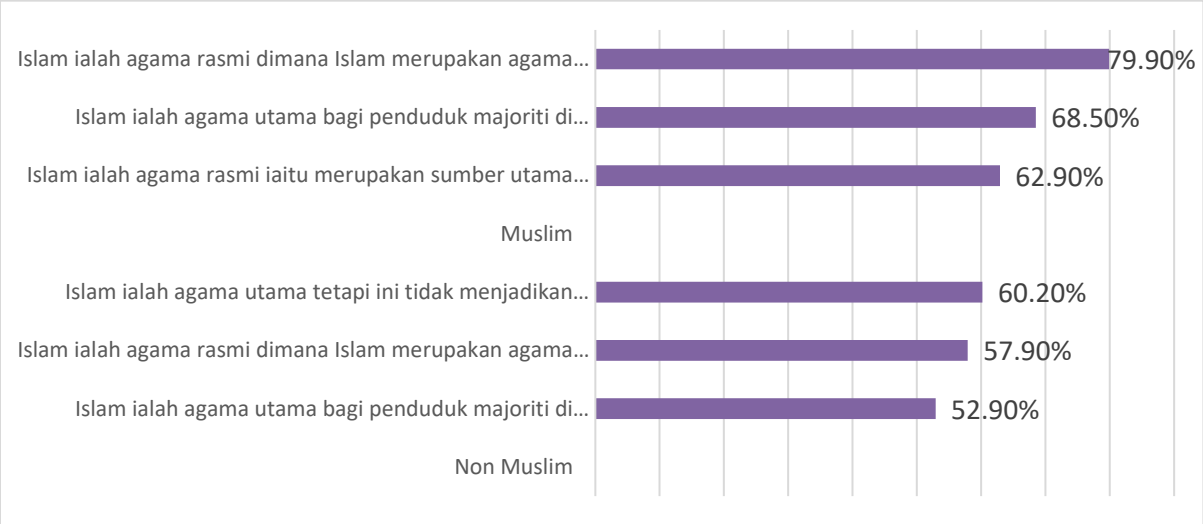
Pilihan responden beragama Hindu dilihat selari dengan pilihan responden beragama Buddha sebelum ini, iaitu majoriti mereka (60.5%) memillih "Islam ialah agama rasmi di mana Islam merupakan agama yang utama dan agama lain juga diiktiraf kedudukannya dalam negara" sebagai takrifan utama. Ini diikuti dengan pilihan "Islam ialah agama utama bagi penduduk majoriti di Malaysia" (59.7%), manakala selebihnya (58.9%) memilih "Islam ialah agama utama tetapi ini tidak menjadikan Malaysia sebagai sebuah negara Islam". Terdapat sedikit perbezaan corak pilihan responden beragama Kristian berbanding dengan responden beragama Buddha dan Hindu. Nilai peratus pilihan mereka adalah lebih rendah berbanding dengan dua kumpulan agama sebelum ini. Selain itu, pilihan utama responden beragama Kristian juga berbeza kerana majoriti mereka (56.7%) memilih "Islam ialah agama utama tetapi ini tidak menjadikan Malaysia sebagai

sebuah negara Islam". Ini diikuti dengan pilihan "Islam ialah agama rasmi di mana Islam merupakan agama yang utama dan agama lain juga diiktiraf kedudukannya dalam negara" (55.8%). Manakala, takrifan "Islam ialah agama utama bagi penduduk majoriti di Malaysia". Menjadi pilihan ketiga tertinggi mereka (43.3%).

Pandangan responden yang menganuti agama selain agama utama di Malaysia (lain-lain anutan) pula mempunyai persamaan dua pilihan dengan kumpulan agama bukan Islam yang lain. Majoriti mereka (74.5%) bersetuju dengan "Islam ialah agama utama tetapi ini tidak menjadikan Malaysia sebagai sebuah negara Islam". Pilihan utama mereka ini dilihat selari dengan pilihan utama responden beragama Kristian. Sementara itu, pilihan kedua mereka berbeza dengan kumpulan agama yang lain iaitu mereka memilih "Islam ialah agama rasmi tetapi Islam tidak menjadi sebagai sumber perundangan utama" (54.5%). Manakala pilihan ketiga mereka ialah memilih "Islam ialah agama utama bagi penduduk majoriti di Malaysia" (50.9%). Dua pilihan utama responden agama lain-lain ini dilihat cenderung kepada menerima Islam sebagai agama utama dalam konteks 'rasmi' yang terbatas. Mereka seolah-olah menolak kedudukan Islam dalam negara lebih luas daripada takrifan rasmi atau menjadikan Islam sebagai sumber undang-undang Malaysia. Dalam erti kata yang lain penolakan mereka kepada tafsiran Islam sebagai agama yang lebih luas daripada konotasi adalah lebih kuat berbanding dengan tiga agama sebelum ini.

Secara bandingan antara responden beragama Islam dengan bukan beragama Islam (lihat Rajah 1), majoriti responden bukan beragama Islam (60.2%) memilih takrifan "Islam ialah agama utama tetapi ini tidak menjadikan Malaysia sebagai sebuah negara Islam" sebagai takrifan utama. Walau bagaimanapun, terdapat persamaan pemahaman di antara responden beragama Islam dan bukan beragama Islam yang bersetuju terhadap takrifan "Islam ialah agama rasmi di mana Islam merupakan agama yang utama dan agama lain juga diiktiraf kedudukannya dalam negara" dan "Islam sebagai agama utama bagi penduduk majoriti di Malaysia". Walau bagaimanapun keutamaan di antara responden beragama Islam dan bukan Islam adalah berbeza. Terdapat kecenderungan kefahaman responden beragama Islam bahawa sebagai penduduk majoriti negara, agama mereka perlu dinobatkan sebagai agama negara tanpa menidakkan kedudukan agama lain. Pandangan ini mungkin selari dalam kalangan sebahagian kecil sahaja responden bukan beragama Islam yang dilihat bersetuju dengan dengan hal ini, tetapi tidak bagi majoriti dalam kalangan mereka.

Rajah 1: Perbandingan Majoriti Responden Beragama Islam dan bukan beragama Islam berhubung Takrifan Kedudukan Islam sebagai Agama bagi Persekutuan (n=1150)




Sumber: Data kajian lapangan 2017

Secara keseluruhannya, pilihan responden bukan beragama Islam ini selari dengan beberapa dapatan kajian lepas yang umumnya yang mengutarakan bahawa pandangan masyarakat bukan Islam terhadap kedudukan Islam dalam negara adalah hampir sama khasnya dalam kalangan yang beragama Buddha, Kristian dan Hindu. Mereka umumnya mengiktiraf kedudukan agama Islam sebagai agama yang utama tetapi mereka tidak menerima Malaysia dikatakan sebagai sebagai sebuah negara Islam (Riddle, 2005; Fernando, 2006; Arunajeet, 2014; Tan, 2014). Selain itu, wujud keselarian dapatan dengan kajian sebelum ini bahawa tafsiran kepada kedudukan agama Islam lebih diterima dalam konteks yang lebih luas oleh masyarakat Islam (Ahmad 1978) berbanding dengan masyarakat bukan Islam (Fernando, 2006; Lee, 2010; Nuarrual Hilal, 2005; Neo, 2006; Neo 2014). Masyarakat bukan Islam dikatakan cenderung melihat kedudukan agama Islam lebih sinonim dari sudut rasmi secara literal dan kedudukan agama itu yang dianuti oleh masyarakat Islam yang merupakan penduduk majoriti. Dalam ertikata yang lain, tafsiran mereka terhadap kedudukan agama Islam sebagai agama Persekutuan lebih terhad berbanding dengan kebanyakan masyarakat beragama Islam.

## Kesimpulan

Dapatan kajian menunjukkan bahawa corak pandangan responden terhadap tafsiran kedudukan agama Islam dalam negara tidak mempunyai banyak perbezaan dengan pendapat masyarakat merentas etnik dan agama seperti yang pernah dibincangkan dalam kebanyakan kajian lepas yang berkaitan. Kajian ini telah membuktikan bahawa terdapat pola perbezaan berkenaan takrifan kedudukan Islam sebagai Agama bagi Persekutuan merentas masyarakat pelbagai agama. Ini menunjukkan wujudnya ketidaksepakatan di dalam tafsiran masyarakat pelbagai agama terhadap Islam sebagai Agama bagi Persekutuan seperti mana yang diperuntukkan dalam perlembagaan

atau seperti yang dihasratkan oleh pemerintah. Namun begitu, wujud persamaan pandangan antara masyarakat Islam dan bukan Islam terhadap kedudukan Islam sebagai utama negara dan faktor Islam sebagai agama yang dianuti oleh penduduk majoriti menjadi salah satu ciri penting kepada persetujuan ini. Ini menunjukkan masyarakat di Malaysia masih mempunyai banyak ruang untuk mencari titik persamaan dalam mencapai keharmonian hidup dalam masyarakat yang mempunyai latar belakang agama dan etnik yang berbeza.

**Rujukan**

Abdul Aziz Bari. (2005). Islam dalam perlembagaan Malaysia. Petaling Jaya, Intel Multimedia and Publication.

Abdul Aziz, Bari. (2006). Politik Perlembagaan. Kuala Lumpur: Institut Kajian Dasar (IKD).

Ahmad Ibrahim. (1978). The position of Islam in the constitution. In M. Suffian, H. P. Lee & F. A. Trindade (Eds.), The Constitution of Malaysia: Its development, 1957-1977 (pp. 41-68). Kuala Lumpur: Oxford University Press.

Arunajeet Kaur. (2014). Hindraf as a Response to Islamization in Malaysia. In B. Platzdasch & J. Saravanamuttu (Eds.), Religious Diversity in Muslim-majority States in Southeast Asia: Areas of Toleration and Conflict, 341-358. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Farid Suffian Shuaib. (2008). Strengthening administrative institutions of Islamic law in Malaysia: An overview. *Shariah Journal*, 16: 443-464.

Farid Suffian Shuaib. (2012). Malaysia: The Islamic legal system in Malaysia. Pacific Rim Law & Policy Journal, 21(1), 85-223.

Fernando, Joseph M. (2006). The position of Islam in the Constitution of Malaysia. *Journal of Southeast Asian Studies*, 37(2): 249-266.

Haridas K. (1994). Islamisation of state and society. Noraini Othman (ed.) The sociopolitical dimensions of Islamisation in Malaysia: a cultural accomodation of social change, 89-104. Kuala Lumpur, SIS Forum (Malaysia) Berhad**.**

Hussin Mutalib (1990). Islam and ethnicity in Malays Politics. Singapore: Oxford University Press.

Kementerian Belia dan Sukan. (2015). Dasar Belia Malaysia. Putrajaya: Malaysia.

Lee J. C. H. (2010). Islamization and activism in Malaysia. Singapore, Institute of Southeast Asian Studies.

Mahamad Arifin (2003). Islam dalam Perlembagaan Persekutuan. In A. Ibrahim (Ed.), Perkembangan undang-undang Perlembagaan Persekutuan, 99-134. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Mahamad Naser Desa. 2016. Daulatkan Islam Agama Negara. Putrajaya: Institut Kajian Strategik Islam Malaysia (IKSIM).

Maznah Mohamad. (2013). Legal bureacratic Islam in Malaysia: Homegenizing and ringfencing the Islamic subjects. In Y. F. Hui (Ed.), Encountering Islam: The Politics of Religious Identities in Southeast Asia (pp. 103-132). Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Mohamad Abu Bakar, M. (1981). Islamic revivalism and the political process in Malaysia. *Asian Survey 21*, (10): 1040-1059.

Mohd Azizuddin Mohd. Sani. (2015). Islamization Policy and Islamic bureaucracy in Malaysia. *Trends in Southeast Asian Affairs*, (5), 1-29.

Mohd Roslan Mohd Nor, Ahmad Termizi Abdullah, Abdul Karim Ali, & Mohamad Fauzi Zakaria. (2012). Historical development of Islamic institutions: A case of Malaysian government. African Journal of Business Management, 6(8), 2766-2772.

Mohd Salleh Abas M. S. (2003). Prinsip Perlembagaan dan pemerintahan di Malaysia (Principles of constitution and administration in Malaysia). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Muhammad Haniff Hassan. (2007). Explaining Islam's special position and the politics of Islam in Malaysia. *The Muslim World, 97*(2): 287-316.

Muhammad Hashim Kamali. (2000). Islamic Law in Malaysia: Issues and Developments. Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers.

Mutalib, H. (1990). Islam and ethnicity in Malays Politics. Singapore, Oxford University Press.

Neo, J. L. C. (2006). Malay nationalism, Islamic supremacy and the constitutional bargain in the multi-ethnic composition of Malaysia. *International Journal on Minority and Group Rights, 13*(1), 95-118.

Neo, J. L. (2014). What's in a name? Malaysia's "Allah" controversy and the judicial intertwining of Islam with ethnic identity. *International Journal of Constitutional Law*, 12(3), 751-768.

Nor Hashimah Mohd Yassin. (1996). Islamisation/Malaynisation: A study on the role of Islamic law in the economic development of Malaysia 1969-1993. Kuala Lumpur, A.S. Noordeen.

Nuarrual Hilal, M. D. (2005). The meaning and status of religion of Islam under the Malaysian federal constitution. Paper presented at the Persidangan Kebangsaan ke-2 PPSPP, UKM Bangi. http://repo.uum.edu.my/id/eprint/333

Riddell, P. G. (2005). Islamization, civil society and religious minorities in Malaysia. In K. S. Nathan & M. H. Kamali (Eds.), *Islam in Southeast Asia: Political, social and strategic challenges for the 21st century*, 162-190. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Shad Saleem Faruqi (2003). Is Malaysia an Islamic state? In B. Abdul Razak & P. Schier (Eds.), Is Malaysia an Islamic State? Secularism and Theocracy - A Study of the Malaysian Constitution, 13-75. Kuala Lumpur: Malaysian Strategic Research Centre and Konrad-Adenauer-Foundation.

Shamrahayu Abdul Aziz. (2006). Islam as the religion of the Malaysian Federation: The scope and implication. *IIUM Law Journal*, 14(1).

Tan Lee Ooi (2014). The politics of Buddhist Organizations in Malaysia, In B. Platzdasch and J. Saravanamuttu (eds.) Religious Diversity in Muslim-majority States in Southeast Asia: Areas of Toleration and Conflict. 321-340. Singapore, Institute of Southeast Asian Studies.

Zatul Himmah Adnan, Siddiquee, N. A. & Baulderstone, J. (2016). The perspective of multi-religious Society on Islamization policy in Malaysia. *Asian Journal of Political Science,* 24(2), 196-213.