



E-PROSIDING

i-STET 2022

SEMINAR ANTARABANGSA

FALSAFAH, TAMADUN, ETIKA DAN TURATH ISLAMI

*"Melestari Turath, Memartabat Falsafah,
Memacu Peradaban"*



19 OKTOBER 2022



DALAM TALIAN

PENYUNTING:

ANITA BINTI ISMAIL

FARAH LAILI MUDA @ ISMAIL

MASHITAH SULAIMAN

**E-PROSIDING
SEMINAR ANTARABANGSA
FALSAFAH, TAMADUN, ETIKA DAN TURATH ISLAMI (i-STET) 2022**

**E-PROCEEDING OF
INTERNATIONAL SEMINAR ON
PHILOSOPHY, CIVILIZATIONS, ETHICS, AND ISLAMIC TURATH
(i-STET) 2022**

**“Melestari Turath, Memartabat Falsafah, Memacu Peradaban”
“Preserving Turath, Upholding Philosophy, and Enhancing Civilizations”**

19 Oktober 2022 Secara Dalam Talian
Pusat Pengajian Teras
Universiti Sains Islam Malaysia
Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia

Penyunting:
Anita Ismail
Farah Laili Muda @ Ismail
Mashitah Sulaiman

**PUSAT PENGAJIAN TERAS
UNIVERSITI SAINS ISLAM MALAYSIA
2022**

www.ppt.usim.edu.my

e ISBN 978-967-0001-74-6



E-PPROSIDING: SEMINAR
SEMINAR ANTARABANGSA
FALSAFAH, TAMADUN, ETIKA
DAN TURATH ISLAMI (i-STET)
2022

**E-PROSIDING
SEMINAR ANTARABANGSA
FALSAFAH, TAMADUN, ETIKA DAN TURATH ISLAMI (i-STET) 2022**

**E-PROCEEDING OF
INTERNATIONAL SEMINAR ON
PHILOSOPHY, CIVILIZATIONS, ETHICS, AND ISLAMIC TURATH
(i-STET) 2022**

**“Melestari Turath, Memartabat Falsafah, Memacu Peradaban”
“Preserving Turath, Upholding Philosophy, and Enhancing Civilizations”**

CETAKAN PERTAMA 2022

© Hak Cipta Universti Sains Islam Malaysia

Hak cipta terpelihara, tiada mana-mana bahagian daripada buku ini boleh diterbitkan semula, disimpan untuk pengeluaran atau ditukar kepada apa-apa bentuk dengan sebarang cara sekalipun tanpa izin bertulis daripada Penerbit USIM terlebih dahulu.

Diterbitkan di Malaysia oleh:

PENERBIT USIM

Universiti Sains Islam Malaysia,
Bandar Baru Nilai 71800 Nilai,
Negeri Sembilan Darul Khusus
Telefon: 06-798 6271/6272 | Faks: 06- 798 6083
www.penerbit.usim.edu.my
penerbit@usim.edu.my

**Penerbit USIM Adalah Anggota
MAJLIS PENERBITAN ILMIAH MALAYSIA (MAPIM)**

Perpustakaan Negara Malaysia

Data Pengkatalogan-dalam Penerbitan

ISI KANDUNGAN

E-PROSIDING	i
ISI KANDUNGAN	iii
PENGARAH PUSAT PENGAJIAN TERAS	vi
PENGARAH i-STET 2022	vii
000-Title of the Paper (Times New Roman, 14, Bold, Centred)	viii
001-Aplikasi Teorem Nilai Mutlak Dalam Mempertingkatkan Huraian Pemberian Sedekah	1
002-Teori Hifz Al-Nafs Dalam Islam: Analisis Pendalilan	10
003-Pemeribumian Agenda Matlamat Pembangunan Lestari (SDG) Melalui Paradigma Sejahtera	21
004-Variasi Teks Definisi Ilmu Tahrirat Al-Qiraat oleh Sarjana Turath dan Kontemporari	29
005- <i>Fiqh Al-Tahf Awwula</i> <T> Penafsiran Eskatalogi Berpandukan Syarak	43
006-Pengaruh Tiktok Terhadap Toleransi Politik dalam Kalangan Orang Muda di Malaysia	65
007-Peranan Maqasid Syariah “ <i>Hifz Al-Nafs</i> ” dan “ <i>Hifz Al-‘Aql</i> ” dalam Penutupan Sekolah dan Universiti di Malaysia Semasa Pandemik Covid-19	71
009-Penghinaan Terhadap Agama dan Konsep Kebebasan Bersuara: Analisis daripada Perspektif Islam dan Undang-Undang Di Malaysia	87
011-Pendekatan Perang Saraf Maklumat Dalam Membentuk Identiti Nasional Golongan Muda	99
012-Makanan Haram bagi Agama Yahudi: Satu Penilaian Ringkas dari Perspektif Islam	104
013-Shaykh Abbas Kuta Karang’s Contribution in Malay Medical Manuscript Writing	118
016-Halangan Bertutur Bahasa Arab di Kelas dalam Kalangan Pelajar IPT	129
017-Dialog antara Agama: Analisis dari Perspektif Teologi dan Sosio-Psikologi	149
018-Ketidakpatuhan Sivil Atau Pragmatik? Analisa Trend Mengundi Masyarakat Cina Pasca PRU 14	161
019-Peranan Bersenam Dalam Menangani Masalah Obesiti Di Kalangan Muslim Bagi Melancarkan Urusan Ibadat Harian	168
020-Leadership Caderization Development at Pesantren Darunnajah Jakarta	175
021-Pemikiran Dan Perjuangan Ebit Irawan Bin Ibrahim Lew Dalam Dakwah Saudara Baru Di Malaysia	194
022-Isu Berkaitan Pengurusan Pengendalian Operasi Pakej Umrah di Malaysia	204
023-Human Communication and the Making of Principles of International Humanitarian Law: An Analytical Study in the Perspective of Islamic Law	213
025-Sejarah Kemunculan dan Kepercayaan Gereja Ortodoks dan Roman Katolik: Satu Analisis Perbandingan	235
026-Konsep Teodisi Dari Perspektif Said Nursi Dalam Risalah An-Nur Mengenai Permasalahan Penyakit Atau Kesakitan	240
027-مبادئ التعامل مع غير المسلمين في المجتمع الإسلامي: العهد النبوي نموذجاً	246
028-Pandangan Orientalis Tentang Mukjizat Nabi Muhammad SAW Serta Respon Sarjana Muslim Mengenalinya	256
030-The Importance of Understanding Islamic Teaching in Curbing the Stigma of Out of Wedlock Children When Making Illegitimate Pregnancy Resolution in Malay Muslim Community in Malaysia	272
031-Perkahwinan Sejenis Menurut Perspektif Kristian dan Islam	282
032-Komponen Kurikulum Agro Penternakan: Islam Satu Sorotan Literatur	289
033-Cabaran Mualaf dalam Membina Kehidupan Baharu: Satu Kajian Kes di Mukah, Sarawak, Malaysia	302
034-Cabaran dalam Pengajaran dan Pembelajaran Mualaf di Pusat Bimbingan Islam Sultan Abdul Halim Mu’adzam Shah	315

035-Analisis Tematik Hukum-Hakam Manusia-Haiwan dDalam Kitab Fiqh Mazhab Syafie	325
036-The Scientific Study on Religion in Western Scholarship: A Study on Christianity with the Christian Others	335
038-Manuskrip Kesultanan Melayu Buton: Pengenalan Terhadap Manuskrip <i>Tahsīn Al-Awlād Fī Ṭā'at Rabb Al-'Ibād</i>	345
040-The Framework to Analyse the Internal Control Accounting Systems and Good Governance Towards a Good Quality Financial Reporting of Mosques in Brunei Darussalam	353
041-Tahap Pengetahuan dan Amalan Agama Pelajar Universiti: Kajian Kes Kolej Poly-Tech MARA Bangi	367
042-The Decentralized Culture: Impacts of Flat Structure in Organization	374
043-Sheikh Nuruddin Al Raniri And His Critical Writing in Bustanus Salatin	378
045-Potensi Sumber Air Dari Perspektif Islam: Kepentingan Sungai Perak Dalam Penjanaan Tenaga Elektrik	393
047-The Impact of Cultural and technological Invasion on Propagation of Islamic cell among students of the university Kuala Lumpur UniKL MITEC	403
048-Sejarah Penyusunan dan Pembukuan Al-Fatawa Al-Hindiyyah	408
049-Peranan dan Penglibatan Wanita Sebagai Anggota Tentera	417
050-Ulasan Buku / Book Review: Asna Al-Matholib Fi Ahadith Mukhtalifah Al-Maratib, Karangan Al-Imam Al-Muhaddith Muhammad Ibnu Al-Sayyid Darwisy Al-Hut	426
051-Penghayatan Kehidupan dan Ketersediaan Mahasiswa Melalui Pembelajaran Bermakna Melalui Kursus Sains Teknologi & Manusia (STM) di UTM Kuala Lumpur	433
054-Bahasa Melayu sebagai Unsur Tradisi dalam Perlembagaan Persekutuan: Satu Tinjauan menurut Perspektif Pakar	440
055-Falsafah dan Sains Tauhidik Teras Tamadun Profetik	446
057-Hubungan Etnik Berpandukan Etika Seni dalam Novel 'Nyanyian Musim Rusuh'	453
058-Turath Unpacked: Synthesizing the Knowledge of the Traditional Islamic Reference Books from the Gifted Muslim Students' Perspective	472
060-Pengukuhan Pengajaran Aqidah Melalui Pendekatan Tazkiyyah al-Nafs dalam Kalangan Mualaf	480
063-Tinjauan Reka Bentuk dan Ruang Persekitaran dalam Pelaksanaan Homestay Patuh Syariah di Sabah	495
066-Persepsi Pemimpin Terhadap Punca Penghinaan Agama Islam di Media Sosial dan Langkah Pencegahannya	505
067-Keselarian antara Teori Semangat Kekitaan Ibnu Khaldun dengan Teori Barat	515
070-Pembangunan Media Sosial Baharu dan Impaknya Terhadap Dakwah Era Digital di Malaysia	523
073- <i>Fast Food</i> dan Gerakan <i>Slow Food</i> dalam trend Gastronomi Moden	555
076-The Advent of Islam and Its Impact on The Malay Rulers and Legal Systems of The Malay States Before European Colonialization	565
ABSTRAK	610
008-Siddiq Fadzil's Thought in ABIM Activism	611
014-Perspektif Islam Dan Kristian Mendepani Covid 19: Satu Kajian Perbandingan	612
037-Limpah Kurnia	613
039-Kegiatan Ekonomi Orang Arab di Tanah Melayu Semasa Perang Dunia Kedua	614
044-The Role and Contribution if Ibn Khaldun in Islamic Sociology and Human Civilization	615
046- The Advent of Islam and Its Influence on the Malays' Thoughts, Culture and Educational Tradition in Malaysia	616

052-Reading in the era of Social Media: Understanding Gifted Students' Habits and Attitude Towards Reading	617
053-Developing An Intervention Model for Patients with Dysarthria to Recite Al-Quran	618
056- Konsep dan Kriteria Patuh Syariah dalam Pelancongan Islam	619
059-Peranan Hati (Qalb) dan Hubungannya Dengan Intelek ('Aql) Dalam Aktiviti Ta'aqqul, Tafakkur dan Tafaqquh Menurut al-Quran dan Hadis.	620
061-The Role Of Comparative Study Between Arabic And Its Malay Translation Of The Holy Koran In Cultural Convergence: A Case Of First Plural Pronouns	621
062- Arabic for Luabah (A4L): Collaborative Game Development to enhance Arabic learning among the gifted students of Kolej GENIUS Insan	622
064- The Politic of Syari'atization in Aceh: Dayah, Teungku and Authority	623
065- The Role and Contribution of Hamka In Da'wah in Southeast Asia	624
068-Stress and Time Management of Online Academic Learning Among Students	625
069- Pendidikan Politik Al-Imam Kepada Masyarakat Melayu di Tanah Melayu	626
074-Pendekatan Berhikmah dalam Falsafah Menurut al-Ghazālī (1058-1111 M)	627
075-Warisan Ketamadunan Melayu Dalam Pembinaan Rumah Tradisional Merujuk Kepada Manuskrip Melayu Terpilih	628
PUSAT PENGAJIAN TERAS	630

KATA-KATA ALUAN PENGARAH PUSAT PENGAJIAN TERAS



Bismillahirrahmanirrahim.

Assalamualaikum warahmatullahi wabarakatuh dan salam sejahtera.

Saya amat berbesar hati dan mengalu-alukan semua pembentang dan peserta ke Seminar Antarabangsa Falsafah, Tamadun, Etika Dan Turath Islami (i-STET) 2022 anjuran Pusat Pengajian Teras (PPT), Universiti Sains Islam Malaysia (USIM) dengan kerjasama dari Institut Sains Islam (ISI), USIM, Universiti Islam Sultan Sharif Ali (UNISSA), Brunei dan Universiti Islam Negeri (UIN), Sunan Kalijaga, Yokyakarta Indonesia dengan permulaan *kalam* “*ahlan wa sahlam wa marhaban bikum*”.

Seminar ini merupakan kesinambungan daripada Seminar Tamadun, Etnik dan Turath Islami (i-STET) yang telah dianjurkan oleh PPT, USIM dalam beberapa siri yang lepas. Maka diharapkan seminar ini menjadi platform diskusi ilmu dalam kalangan ilmuan, pelajar dan masyarakat bagi mewujudkan kerangka berfikir yang sesuai dengan pengalaman sejarah, tradisi dan tuntutan agama mengenai hal ehwal etika dan peradaban, falsafah serta turath Islam.

Seminar ini diharapkan mampu menyemarakkan budaya perkongsian dan penerokaan ilmu melalui sesi pembentangan kertas kerja berkaitan oleh para pembentang dari pelbagai Negara.

Seminar ini juga turut memberi peluang penyertaan pembentang dalam bidang Sains Sosial merangkumi perbahasan mengenai hal ehwal Tamadun Melayu, Seni dan Budaya, Da'wah dan Agama, Pendidikan Politik dan kepimpinan, Sejarah, Globalisasi dalam Masyarakat Islam Asia, Sains dan Teknologi dan Kajian Etnik.

Akhir sekali, diharapkan penganjuran seminar ini mampu menjadi satu platform dan wadah penyebaran ilmu pengetahuan dalam pelbagai bidang, bersesuaian dengan moto USIM iaitu BERILMU, BERDISIPLIN dan BERTAKWA.

Wallahu a'lam, terima kasih.

YBHG. PROF. MADYA DR. ABDUL MANAN ISMAIL
Pengarah
Pusat Pengajian Teras

KATA-KATA ALUAN PENGARAH i-STET 2022



Assalamualaikum wa-Rahmatullahi wa-Barakatuh dan Salam Sejahtera.

Syukur atas limpah dan izin-Nya, Pusat Pengajian Teras, Universiti Sains Islam Malaysia sekali lagi menganjurkan Seminar Antarabangsa Falsafah, Tamadun, Etika Dan Turath Islami (i-STET) 2022 dengan kerjasama dari Institut Sains Islam (ISI), USIM, Universiti Islam Sultan Sharif Ali (UNISSA), Brunei, Universiti Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga, Yogyakarta, Indonesia dan Majlis Hukama' Muslimin. Setinggi-tinggi penghargaan ditujukan buat YB Senator Dato' Seri Dr. Haji Zulkifli Mohamad Al-Bakri di atas kesudian merasmikan seminar ini serta Y.Bhg. Profesor Emeritus Dato' Dr. Osman Bakar dan Dr Abdur Rozaki yang sudi berkongsi ilmu dalam majlis ucap tama Seminar Antarabangsa i-STET 2022.

Terdapat sedikit kelainan pada Seminar Antarabangsa i-STET pada tahun ini yang menentengahkan bidang Falasah, dengan tema "Melestari Turath, Memartabat Falsafah, Memacu Peradaban". Falsafah berasal daripada bahasa Greek Kuno "philosophia". Philos bermakna 'cinta' dan sophia bermakna 'kebijaksanaan', yang akhirnya membawa makna 'cintakan kebijaksanaan' (love of wisdom). Definisi falsafah secara amnya merupakan pengkajian umum yang merujuk kepada asas mengenai hakikat sesuatu realiti, kewujudan atau kejadian, ilmu pengetahuan, nilai, akal, minda dan bahasa. Memahami kepentingan hubungkait antara falsafah, tamadun, etika dan Turath Islami, i-STET 2022 menentengahkan pelbagai tema berkaitan bidang tersebut.

Selain itu, seminar ini merupakan wadah dalam menyebarkan ilmu dalam pelbagai ruang lingkup yang berkisar tentang falsafah, tamadun, etika dan Turath Islami. Perkongsian ilmu melalui penganjuran seminar ini adalah salah satu cara bagi memupuk percambahan ilmu seterusnya menentengahkan peranan USIM sebagai institusi pendidikan yang menyebarkan keintektualan kepada masyarakat dunia secara umumnya dan masyarakat Malaysia secara khususnya.

Akhir kalam, sekalung penghargaan ditujukan kepada Pengarah Pusat Pengajian Teras, Naib Canselor USIM, penganjur bersama iaitu ISI USIM, UNISSA Brunei, UIN Sunan Kalijaga dan Majlis Hukama' Muslimin, semua AJK seminar dan AJK promosi dari universiti luar, para penaja, para pembentang dan peserta seminar yang menyumbang kepada kejayaan Seminar Antarabangsa Falsafah, Tamadun, Etika Dan Turath Islami (i-STET) 2022. Semoga jalinan ukhuwah dalam bicara akademik terus terbina dan berjumpa lagi di i-STET yang akan datang.

DR. ROS AIZA BINTI MOHD MOKHTAR

Pengarah

Seminar Antarabangsa Falsafah, Tamadun, Etika Dan Turath Islami (i-STET) 2022

19 Oktober 2022

000-Title of the Paper (Times New Roman, 14, Bold, Centred)

***¹First Author (Full Name) (Times New Roman, 12, Bold, Centred)**

¹University/Affiliation (Times New Roman, 12, Centred) Leave one blank

²Second Author (Full Name) (Times New Roman, 12, Bold, Centred)

²University/Affiliation (Times New Roman, 12, Centred) Leave one blank

***Email: corresponding author's email address (Times New Roman, 12, Centred)**

ABSTRACT (Times New Roman, 12, Bold, Capital, Centred)

All manuscripts must be accompanied by an abstract of not more than 300 words, written in Malay or English. The abstract summarises the major aspects of a paper. It allows readers to glance through the contents of an article quickly. The abstract should contain a concise description of the study which includes (i) problem statement(s) or objective(s); (ii) materials and methodology/theoretical framework; (iii) summary of major findings; and (iv) a brief conclusion.

Keywords: Keyword 1; keyword 2; keyword 3 (Min 3 keywords & Max 5 keywords)

INTRODUCTION (Times New Roman, 12, Bold, Capital)

This template explains and demonstrates how to prepare your i-STET 2022 final manuscript or full paper to be considered in either a proceeding or a journal publication. Please read and adhere to the formatting instruction. The easiest way to do this is replace the words written in red fonts with your own.

Page format should be A4 page sized (21 x 29.7 cm or 8 x 11 in) with margins 2.5 cm (0.98 in) wide from the right, left, top and bottom. Use 12-point Times New Roman font, single line spacing and justified alignment. The manuscript must be written according to the following Sections Headings: Introduction, Body, and Conclusion. Subsections (Second Level Headings) can be included. Please indent the text paragraphs, except the first paragraph in Section Headings/Second Level Headings.

Authors must make sure that the research problems are well defined in the introduction. The objectives must be clearly stated, measurable/assessable, and can be met by the research methodology/design used. Review of related literature must be relevant to the research issue(s), comprehensive and well-reviewed, organised, and summarised.

BODY (Times New Roman, 12, Bold, Capital)

Body can be organised into few Section Headings in many ways. Experimental research typically includes Materials & Methods, and Results & Discussion. Non-experimental research may include Conceptual Framework, Recommendation for Experimentation, etc. In any case, choose whichever is relevant to your work.

Subsections/Second-level Headings (Times New Roman, 12, Bold)

Subsections/Second-level Headings (if any) are typed in boldface with capitalised first letter(s), as shown above, without numbering.

Figures (Times New Roman, 12, Bold)

Figures can be included in your paper and referred to as Figure 1, Figure 2, and so on. All the figures should be centered, with the header placed under the image.

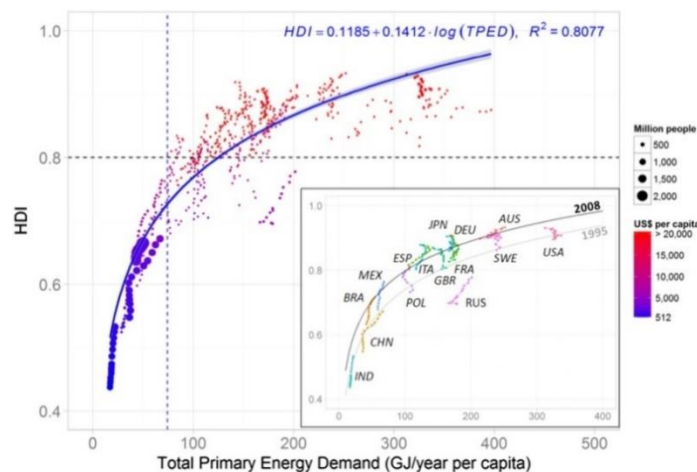


Figure 1: Human development index

Tables (Times New Roman, 12, Bold)

All tables should be inserted (see sample below) and labelled as Table 1, Table 2, and so on. The header for each of the tables should be centred and placed at the top.

Table 1: Example of table

Contents of Table	

Equations (Times New Roman, 12, Bold)

Equations should be labelled as follows: (1), (2) ... (n). It is recommended to include a space above and below the equation respectively to segregate it from the text. The equations must be numbered sequentially, with the numbers placed in parentheses at the right-hand edge of the texts.

$$c^2 = a^2 + b^2 \tag{1}$$

Special Symbols (Times New Roman, 12, Bold)

Symbols such as α γ μ Ω $()$ \geq \pm \bullet Γ $\{110\}$ should be written in Times New Roman or Arial, and these include the ones listed in the figures and tables.

} Leave two blanks

CONCLUSION (Times New Roman, 12, Bold, Capital)

The conclusion should answer the research objectives. In specific, it should include the following: (1) the principles and generalisations inferred from the results; (2) any perceptions, problems, or limitations of the work; (3) theoretical and/or implications of the work; and (4) recommendations for future work.

} Leave two blanks

ACKNOWLEDGEMENT (Times New Roman, 12, Bold, Capital)

The authors can add in the acknowledgement to express their appreciation for the support of the sponsors. This should include details such as Project No, individual(s), or name(s) of organisation/institution.

} Leave two blanks

REFERENCES (Times New Roman, 12, Bold, Capital)

References should be listed according to the latest APA style.

001-Aplikasi Teorem Nilai Mutlak Dalam Mempertingkatkan Huraian Pemberian Sedekah

*¹Nazrul Azlan bin Abdul Samat

¹Universiti Sultan Azlan Shah

²Zul-kifli bin Hussin

² Universiti Sultan Azlan Shah

*Email: nazrul_lan@usas.edu.my

ABSTRAK

Kertas kerja ini memfokuskan untuk melanjutkan huraian berkaitan manfaat-manfaat memberi sedekah seperti yang disebutkan dalam banyak ayat Al-Quran dan Hadis, dengan menggunakan Teorem Nilai Mutlak dan persamaan pendapatan boleh guna, Y_d . Y_d telah diubah suai dan dinyatakan sebagai $Y_d = Y - T(x)$, di mana Y telah dilambangkan sebagai pendapatan peribadi bulanan (malar) dan T telah mewakili nilai pemberian sedekah yang bergantung kepada peratusan pendapatan boleh guna yang telah digunakan untuk tujuan sedekah, x . Nilai $T(x)$ berubah-ubah bergantung kepada nilai x . Persamaan Y_d telah dirumuskan dalam bentuk modulus seperti $|Y_d|$. Dengan merujuk Sahih Muslim No. 2588 dan sifat-sifat nilai mutlak, nilai $|Y_d|$ adalah lebih besar atau sama dengan sifar apabila nilai x telah meningkat kepada infiniti, dengan nilai $|Y_d|$ telah dinilai dalam nilai positif. Daripada keputusan, kita boleh simpulkan bahawa sumbangan sedekah daripada pendapatan boleh guna tidak akan mengurangkannya kepada nilai negatif (kerugian) dan secara amnya akan mewujudkan kekayaan yang berkat di dunia dan akhirat.

Kata Kunci: Teorem Nilai Mutlak; sedekah; nilai positif

The Application of the Absolute Value Theorem in Enhancing the Explanation of Giving Sadaqah

ABSTRACT

This paper is focusing on extending the explanation of benefits for giving sadaqah as mentioned in many verses in Al-Quran and Hadith using the Absolute Value Theorem and the Equation of Disposal Income, Y_d . Y_d was modified and expressed as $Y_d = Y - T(x)$, where Y denoted as the monthly personal income (constant) and T represented the value of giving sadaqah that was depended on the percentage of disposal income that was contributed into sadaqah, x . The value of $T(x)$ varied depending on the value of x . The equation of Y_d was formulated in modulus form such as $|Y_d|$. By referring Sahih Muslim No. 2588 and the properties of the absolute value, the value of $|Y_d|$ was greater or equal to zero as the value of x increased into infinity, where the value of $|Y_d|$ was evaluated in positive value. The proof was performed by using the Direct Method. From the result, we can conclude that the contribution for giving sadaqah from our disposal income does not reduce it into negative value (loss) and generally will create a blessing wealth in this world and the Hereafter.

Keywords: The Absolute Value Theorem; sadaqah; the positive value

PENGENALAN

Sedekah atau pemberian derma merupakan salah satu amalan yang positif yang sangat digalakkan oleh Islam. Banyak ayat al-Quran dan hadith yang menceritakan kelebihan-kelebihan memberi sedekah. Antaranya ialah seperti firman Allah S.W.T dalam Surah An-Nisa':114, *“Tidak ada kebaikan pada kebanyakan bisik-bisikan mereka, kecuali (bisik-bisikan) orang yang menyuruh bersedekah, atau berbuat kebaikan, atau mendamaikan di antara manusia. Dan sesiapa yang berbuat demikian dengan maksud mencari keredaan Allah, tentulah Kami akan memberi kepadanya pahala yang amat besar”*. Contoh-contoh ayat Al-Quran yang berkaitan dengan sedekah diringkas di dalam Jadual 1.

Jadual 1: Contoh-contoh ayat Al-Quran yang berkaitan dengan amalan sedekah.

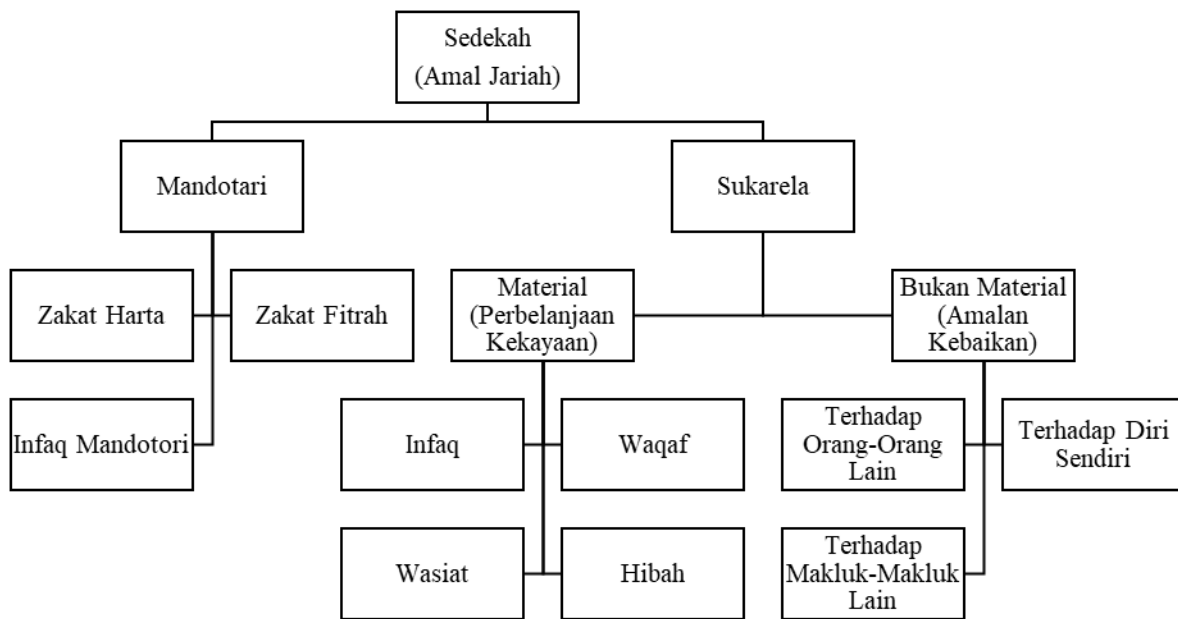
Bil	Petikan Ayat Al-Quran
1	<i>“Dan bandingan orang-orang yang membelanjakan hartanya kerana mencari keredaan Allah dan kerana meneguhkan (iman dan perasaan ikhlas) yang timbul dari jiwa mereka, adalah seperti sebuah kebun di tempat yang tinggi, yang ditimpa hujan lebat, lalu mengeluarkan hasilnya dua kali ganda. Kalau ia tidak ditimpa hujan lebat maka hujan renyai-renyai pun (cukup untuk menyiraminya). Dan (ingatlah), Allah sentiasa Melihat akan apa yang kamu lakukan.” (2:265)</i>
2	<i>“Kalau kamu zahirkan sedekah-sedekah itu (secara terang), maka yang demikian adalah baik (kerana menjadi contoh yang baik). Dan kalau pula kamu sembunikan sedekah-sedekah itu serta kamu berikan kepada orang-orang fakir miskin, maka itu adalah baik bagi kamu; dan Allah akan menghapuskan dari kamu sebahagian dari kesalahan-kesalahan kamu. Dan (ingatlah), Allah Maha Mengetahui secara mendalam akan apa yang kamu lakukan.” (2:271)</i>
3	<i>“Tidakkah mereka mengetahui bahawa Allah Dia lah yang menerima taubat dari hamba-hambaNya, dan juga menerima sedekah-sedekah (dan zakat serta membalasnya), dan bahawa sesungguhnya Allah Dia lah Penerima taubat, lagi Maha Mengasihani?” (9:104)</i>
4	<i>“Maka (bertolaklah mereka ke Mesir, dan) setelah mereka masuk mengadap Yusuf, berkatalah mereka: “Wahai Datuk Menteri, kami dan keluarga kami telah menderita kesusahan (kemarau), dan kami datang dengan membawa barang-barang yang kurang baik dan tidak berharga (untuk menjadi tukaran bagi benda-benda makanan negeri ini). Oleh itu, sempurnakanlah sukatan bekalan makanan bagi kami dan mendermalah kepada kami, sesungguhnya Allah membalas dengan sebaik-baik balasan kepada orang-orang yang bermurah hati menderma.” (12:88)</i>
5	<i>“Dan belanjakanlah (dermakanlah) sebahagian dari rezeki yang Kami berikan kepada kamu sebelum seseorang dari kamu sampai ajal maut kepadanya, (kalau tidak) maka ia (pada saat itu) akan merayu dengan katanya: “Wahai Tuhanku! Alangkah baiknya kalau Engkau lambatkan kedatangan ajal matiku - ke suatu masa yang sedikit sahaja lagi, supaya aku dapat bersedekah dan dapat pula aku menjadi dari orang-orang yang soleh”.” (63:10)</i>

Menurut pandangan (Youssef Chetioui, 2021), mereka telah mendapati bahawa amalan pemberian sedekah mampu untuk membentuk seseorang individu Muslim untuk menjadi lebih patuh dan taat kepada Allah S.W.T dan ajaran Islam. Pelbagai kaedah dan cara yang telah digunakan bagi membolehkan pemberian sedekah dapat dijalankan dengan sempurna dan berkesan. (Piliyanti, 2010) telah mendapati bahawa perubahan zaman telah menyebabkan pengembangan pemberian sedekah juga telah menjadi lebih meluas. Perkembangan teknologi

telah menyebabkan kaedah pemberian sedekah juga turut berubah. Kini, melalui penggunaan teknologi telah membolehkan penyerahan bahan untuk sedekah boleh dilakukan secara transaksi atas talian dan telah mendapat perhatian yang lebih meluas daripada penderma-penderma yang ingin melakukan pemberian sedekah (Amin, 2022).

DEFINISI SEDEKAH

Menurut (Craig, 2012), sedekah boleh ditakrifkan sebagai pemberian sesuatu benda secara sukarela dalam tempoh tertentu. (Paizin, 2014) pula telah menyatakan bahawa sedekah merujuk kepada satu kaedah pemberian pertolongan dalam bentuk harta benda yang menjadi platform bagi mewujudkan jalinan baik antara individu dan masyarakat. (Nurudeen Abubakar Zauro, 2020) telah menyifatkan sedekah merupakan alat yang mampu meningkatkan keadilan sosio-ekonomi bagi sesuatu masyarakat. Dari sudut ekonomi pula, (Afolabi, 2021) telah menggambarkan sedekah sebagai alat yang boleh meminimumkan kadar kemiskinan dalam sesuatu masyarakat. (Amin, 2022) pula telah merujuk sedekah sebagai pemberian barang dan wang tanpa mengharapkan balasan semula atas pemberian yang telah diberi. (Awang, 2017) pula telah menyimpulkan definisi sedekah dengan lebih meluas dan padat dengan menyatakan bahawa sedekah merujuk kepada pemberian derma sama ada dalam bentuk material dan bukan material. Mereka telah membuat pengelasan sedekah seperti yang ditunjukkan dalam Rajah 1.



Rajah 1: Klafisikasi pemberian sedekah (Awang, 2017).

Berdasarkan definisi-definisi ini, dapatlah kita simbulkan bahawa sedekah merupakan satu alat pemberian yang berbentuk kewangan atau bukan kewangan yang digunakan bagi membantu mereka yang memerlukan atau memenuhi sesuatu keperluan masyarakat dalam tempoh masa tertentu. Pemberian ini boleh disifatkan sebagai wajib atau tidak wajib bergantung kepada syarat-syarat tertentu yang telah ditetapkan oleh syarak.

KAJIAN LEPAS

Kajian mengenai kelebihan-kelebihan dan peranan-peranan sedekah telah dibincangkan oleh ramai penyelidik. Antara penyelidik-penyelidik tersebut adalah seperti (Benaouda

Bensaid, 2013). (Benaouda Bensaid, 2013) telah menjalankan analisis kerangka konsep melalui kajian norma-norma dan hukum-hukum sedekah bagi meningkatkan huraian dan perspektif amalan sedekah yang juga merupakan sebahagian amalan filantropi dalam Islam. (Senturk, 2016) juga telah menghuraikan hal-hal berkaitan sedekah melalui buku beliau yang bertajuk “Charity in Islam: A Comprehensive Guide to Zakat (Islam in Practice)”. Melalui buku ini, beliau telah menerangkan peranan sedekah dalam mewujudkan suasana ekonomi yang harmoni yang mampu memberi keseimbangan antara mereka yang kaya dengan mereka yang mengalami kekurangan harta.

Selain itu, terdapat juga penyelidik yang membuat kertas kerja konsep mengenai sedekah melalui kajian yang telah mereka perolehi melalui analisis ayat-ayat al-Quran dan Hadith seperti kajian yang telah dijalankan oleh (Awang, 2017). Kajian-kajian seperti ini membuka ruang penjelasan sedekah dengan lebih meluas dan sekaligus memberi manfaat kepada kita bagi memanjangkan huraian mengenai sedekah. (Apik Anitasari Intansaputri, 2022) pula telah membangunkan kajian secara analisis semiotik melalui ayat-ayat al-Quran. Mereka telah menyimpulkan kajian secara kualitatif ini dengan menyatakan bahawa sedekah merupakan salah satu pembolehubah baharu dalam ekonomi Islam yang berpotensi besar bagi mengoptimumkan pengagihan yang seimbang dan menegakkan keadilan ekonomi dalam sesuatu masyarakat.

Kajian mengenai sedekah juga turut dijalankan dengan mengaplikasikan kelebihan-kelebihan sedekah dalam membangunkan sesuatu model seperti model ekonomi. Antaranya seperti (Hassan, 2017). Mereka telah mengaplikasikan kelebihan konsep sedekah bagi membangunkan model-model ekonomi yang mampu memberi manfaat kepada individu, masyarakat dan kawasan sesuatu tempat. Contoh-contoh model lain yang menggunakan konsep sedekah ditunjukkan dalam Jadual 2.

Jadual 2: Contoh-contoh model lain yang menggunakan konsep sedekah.

Bil	Penyelidik	Penemuan Utama
1	(Piliyanti, 2010)	Zakat, infaq, sedekah dan wakaf telah menjadi alat yang mampu membasmi kemiskinan di Indonesia.
2	(Nurudeen Abubakar Zauro, 2020)	Penggunaan zakat, sedekah dan <i>qardhul hassan</i> mampu meningkatkan keadilan sosio ekonomi di kalangan Muslim di Nigeria.
3	(Hydara, 2020))	Peningkatan pelaburan pertanian melalui model hibrid waqaf, sedekah dan takaful bagi membantu Wanita-wanita di Kawasan pedaman Gambia melalui pembiayaan aktiviti-aktiviti pertanian.
4	(Htay, 2014)	Operasi Model Klinik Myint Myat Phu Zin dapat dijalankan dengan mengintegrasikan wakaf, zakat dan sedekah.

Berdasarkan penelitian semasa kami, masih terdapat ruang untuk memanjangkan huraian untuk membuat kajian kelebihan-kelebihan sedekah. Oleh itu, kami mencadangkan perlanjutan huraian mengenai kelebihan-kelebihan sedekah secara pembuktian bermatematik. Menurut (Safura Ahmad Sabri, 2014), Matematik merupakan suatu cabang ilmu yang mengajar manusia berfikir secara logik melalui pembuktian dengan bahasa tersendiri yang mampu mengungkapkan konsep yang terkandung di dalamnya. Proses pembuktian telah menggunakan

salah satu teori yang sering digunakan dalam Matematik, iaitu Teori Nilai Mutlak. Teori ini telah menerangkan Fungsi Nilai Mutlak yang juga merupakan salah satu fungsi yang selalu digunakan dalam Matematik. Penggunaan nilai mutlak atau modulus telah mula digunakan pada awal Abad ke 19 oleh Jean – Robert Argand, seorang Ahli Matematik berbangsa Perancis (Chegg.com, 2022).

METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini telah dilakukan dengan menggabungkan aplikasi penggunaan Fungsi Nilai Mutlak dan Persamaan Pendapatan Boleh Guna Secara Individu bagi memanjangkan huraian mengenai kesan positif mengenai amalan bersedekah. Menurut (Robert Smith, 2018), definisi fungsi nilai mutlak adalah seperti berikut:

Nilai mutlak merujuk kepada sebarang objek matematik yang bernilai bukan negatif (positif), dengan tanda $|.$, di mana tanda $.$ merupakan sebarang objek Matematik. Penggunaan tanda $|.$ telah diperkenalkan oleh Karl Weierstrass pada tahun 1841. Nilai mutlak bagi satu nilai nyata, x , adalah digambarkan seperti persamaan di bawah:

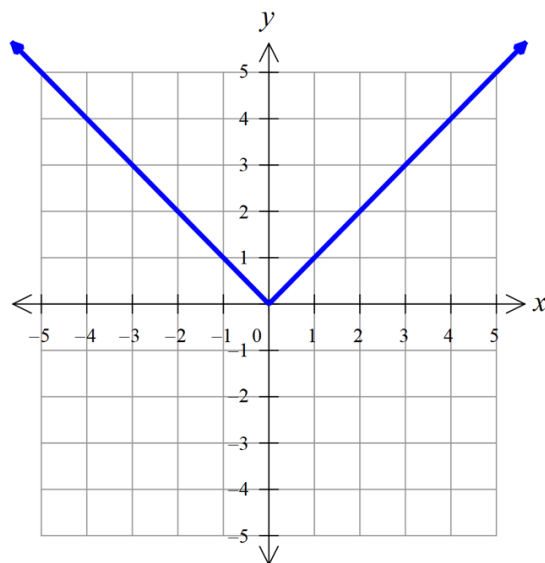
$$|x| = \begin{cases} x, & \text{jika } x \geq 0 \\ -x, & \text{jika } x < 0 \end{cases} \quad (1).$$

Melalui Persamaan (1), kita boleh katakan bahawa jika nilai x , adalah negatif, maka $-x$ akan menjadi nilai positif. Oleh itu nilai $|x|$ akan sentiasa positif, di mana $|x| \geq 0$.

Penerangan berkaitan nilai mutlak juga telah dilakukan oleh (Young, 2017). Penerangan tersebut adalah seperti berikut:

Andaikan x dan a merupakan nombor nyata, di mana $x, a \in \mathbb{R}$. Jika $x = a$ atau $x = -a$, maka $|x| = a$, di mana $a \geq 0$.

Menurut (McKeague, 1982) pula, jika nilai asal bagi nilai mutlak adalah positif, maka nilai tersebut menjadi positif. Sebaliknya berlaku, jika nilai asal adalah negatif, maka nilai tersebut akan menjadi positif seperti yang telah ditunjukkan melalui persamaan (1). Nilai mutlak boleh digunakan bagi mengira magnitud yang mengira jarak nombor antara satu nombor nyata dengan satu nombor nyata yang lain.



Rajah 2: Contoh graf fungsi nilai mutlak, $y = |x|$ (Australia, 2020).

Persamaan Pendapatan Boleh Guna Secara Individu, Y_d , pula ditakrifkan seperti berikut (Zubair Hasan, 2009):

$$Y_d = Y - T \quad (2),$$

di mana nilai Y mewakili pendapatan individu dan T merupakan nilai cukai pendapatan individu. Dalam kajian ini, kami telah menggantikan nilai T sebagai nilai sedekah.

Sebelum pembuktian dilakukan, beberapa andaian telah dibina. Andaian-andaian tersebut adalah seperti berikut:

- i. Nilai perbezaan antara $Y - T$ dalam Persamaan (2) boleh diandaikan sebagai jarak atau perbezaan antara dua nilai nyata, iaitu Y dan T , di mana jarak atau perbezaan ini boleh ditulis semula dalam bentuk modulus seperti berikut:

$$|Y_d| = |Y - T| \quad (3).$$

Nota: Modulus terbina dengan menggunakan Teorem Nilai Mutlak-Punca Kuasa Dua seperti keadaan berikut (cgsd, 2022):

$$\sqrt{(Y_d)^2} = \sqrt{(Y - T)^2} \quad (4),$$

di mana $\sqrt{(Y_d)^2} = |Y_d|$ dan $\sqrt{(Y - T)^2} = |Y - T|$.

- ii. Y_d dalam Persamaan (2) telah diandaikan sebagai pendapatan boleh guna individu secara bulanan. Oleh itu, nilai Y mewakili pendapatan individu secara bulanan.
- iii. T telah digantikan dengan nilai sedekah dan diubah menjadi nilai sedekah yang berkadar yang bergantung dengan nilai x dan nilai Y . Oleh itu Persamaan (3) telah menjadi

$$|Y_d| = |Y - T(x)| = |Y - Y(x)| \quad (5)$$

- iv. Nilai x merupakan nilai peratus yang berada dalam julat $x \geq 0\%$
- v. Persamaan (5) telah menggambarkan nilai Y sebagai nilai malar (tidak berubah) dan nilai $T(x)$ adalah nilai yang berubah. Nilai x boleh berubah secara bebas berdasarkan nilai julat yang dinyatakan di atas.

Kaedah pembuktian untuk masalah ini adalah dengan menggunakan kaedah Pembuktian Langsung. Menurut (C. B. Gupta, 2010), Pembuktian Langsung merujuk kepada kaedah untuk menunjukkan kebenaran bagi sesuatu pernyataan dengan menggunakan kombinasi fakta-fakta secara terus berdasarkan teori-teori dan definisi-definisi sedia ada. Penggunaan Pembuktian Langsung ini boleh ditunjukkan dengan menggunakan contoh pernyataan bersyarat berikut:

“Jika pernyataan p adalah benar maka pernyataan q adalah benar.”

Pernyataan juga boleh ditulis dalam hubungan Matematik berikut:

$$p \Rightarrow q,$$

di mana p dan q adalah benar.

KEPUTUSAN DAN PERBINCANGAN

Dalam masalah ini, kami telah mengandaikan pernyataan p dan q dapat dibina seperti dalam Jadual 2.

Jadual 2: Penerangan berkaitan p dan q .

Pernyataan	Penerangan
p	Nilai perbezaan antara nilai pendapatan bulanan individu, Y , dan nilai sedekah berkadar, $T(x)$ dalam bentuk modulus, $ Y - T(x) $.
q	Nilai pendapatan boleh guna bulanan secara individu Y_d adalah positif, $Y_d \geq 0$.

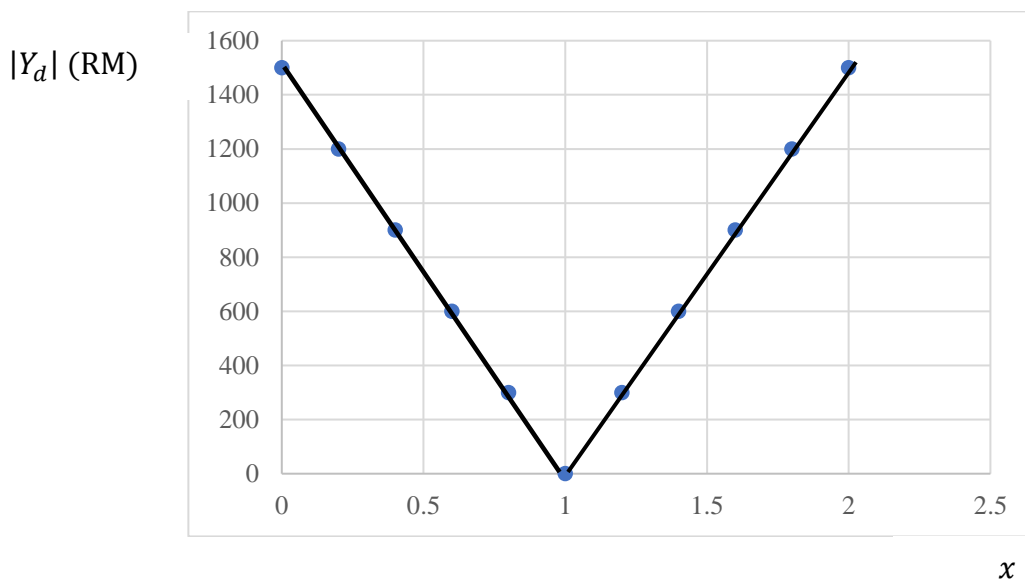
Oleh itu, kita boleh membentuk pernyataan bersyarat p maka q seperti berikut:
 Jika nilai perbezaan antara nilai pendapatan bulanan individu, Y , dan nilai sedekah berkadar, $T(x)$, boleh dibentuk dalam bentuk modulus, $|Y - T(x)|$, maka nilai pendapatan boleh guna bulanan secara individu menjadi positif, $|Y_d| \geq 0$. Pernyataan p dan q bagi kes ini alah benar.

Peningkatan nilai sumbangan sedekah, $T(x)$, akan sentiasa menyebabkan $|Y - T(x)| \geq 0$. Perkara ini disebabkan definisi nilai mutlak yang telah dijelaskan di atas. Contoh pengiraan adalah seperti berikut:

Andaikan $Y = \text{RM}1,500$, $0\% \leq x \leq 200\%$. Dengan menggunakan Persamaan (5), pergerakan nilai $|Y_d|$ adalah seperti Jadual 3 dan Rajah 3.

Jadual 3: Contoh pengiraan.

Nilai Y (RM)	Nilai x (%)	Nilai $ Y_d $ (RM)
1,500	0	1500
1,500	20	1200
1,500	40	900
1,500	60	600
1,500	80	300
1,500	100	0
1,500	120	300
1,500	140	600
1,500	160	900
1,500	180	1200
1,500	200	1500



Rajah 3: Pergerakan nilai $|Y_d|$.

Pembuktiaan di atas adalah bertepatan dengan petikan Hadith Sahih Riwayat Muslim, No. 2588. Petikan hadith tersebut adalah seperti berikut: *“Daripada Abu Hurairah r.a. bahawa Rasulullah SAW bersabda: Tidak akan berkurang harta dengan sedekah. Dan seorang hamba yang pemaaf pasti akan Allah tambahkan kemuliaan baginya.”*

Perkara ini dapat dilihat, melalui pembuktian di atas di mana pendapatan boleh guna seseorang individu tidak akan berkurang menjadi nilai negatif(rugi) dan akan sentiasa disimpan dalam keadaan nilai positif dan akan terus bertambah.

Jika perbincangan Persamaan (5) diteruskan dengan menggunakan Teori Had pada titik infiniti, ∞ , maka nilai $|Y_d|$ akan menjadi infiniti (tidak terbatas). Perkara ini boleh ditunjukkan seperti berikut (Minton, 2011):

$$\lim_{x \rightarrow \infty} |Y_d| = \lim_{x \rightarrow \infty} |Y - T(x)| \approx \infty$$

Peningkatan nilai $|Y_d|$ sehingga infiniti, ∞ , yang juga boleh diandaikan sebagai ganjaran pahala yang berganda adalah bertepatan seperti gambaran yang telah di firmankan oleh Allah S.W.T dalam Surah Al-Baqarah:261, “Bandingan (derma) orang-orang yang membelanjakan hartanya pada jalan Allah ialah sama seperti sebiji benih yang tumbuh menerbitkan tujuh tangkai, tiap-tiap tangkai itu pula mengandungi seratus biji. Dan (ingatlah), Allah akan melipatgandakan pahala bagi sesiapa yang dikehendaki-Nya, dan Allah Maha Luas (rahmat) kurnia-Nya, lagi Meliputi ilmu pengetahuan-Nya”.

KESIMPULAN

Menerusi pembuktian yang telah dilakukan, didapati bahawa amalan sedekah memberi kesan positif kepada individu terutamanya dalam konteks pendapatan yang dimiliki oleh individu tersebut. Penggunaan kaedah bermatematik telah membuktikan bahawa pendapatan yang dimiliki oleh seseorang tidak akan berkurang menjadi nilai negatif(kerugian) jika individu tersebut memberikan sedekah kepada orang lain atau kepada organisasi-organisasi tertentu selagi tidak menyalahi dan melanggar syarak atau mana-mana undang-undang dan peraturan-peraturan negara.

LIMITASI KAJIAN

Kajian ini adalah kajian yang menyokong kepada huraian bahawa amalan sedekah memberi kesan-kesan positif kepada seseorang individu. Kajian-kajian akan datang yang mungkin akan dijalankan dengan pembuktian yang baharu tidak akan memberi kesan negatif kepada kandungan asal ayat-ayat al-Quran dan Hadith.

PENGHARGAAN

Penulis ingin mengucapkan terima kasih kepada Universiti Sultan Azlan Shah atas sokongan dan bantuan yang telah diberikan dalam menjalankan kajian ini.

RUJUKAN

Craig, R. R. (2012). *Sadaqah and Zakat: Almsgiving in the Early and Medieval Islamic Context*. University of Washington: SSRN.

- Paizin, M. N. (2014). Fadilat Mengeluarkan Zakat Dan Sedekah Menurut Perspektif Al-Quran Dan Hadith Rasulullah SAW. *Jurnal Pengurusan JAWHAR Vol.8 No.2*.
- Nurudeen Abubakar Zauro, N. A. (2020). Enhancing socio-economic justice and financial inclusion in Nigeria The role of zakat, Sadaqah and Qardhul Hassan. *ournal of Islamic Accounting and Business Research , Vol. 11 (No. 3), 555-572*.
- Afolabi, S. (2021). Poverty Alleviation In Nigeria Through Waqf: Adopting A Crowdfunding-Sadaqah Model (CSM). *Journal of Islamic Banking & Finance, Vol. 38 (Issue 1), 70-83*.
- Amin, H. (2022). An analysis of online sadaqah acceptance among university graduates in Malaysia. *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management*.
- Awang, S. A. (2017). The Concept of Charity in Islam: An Analysis on the Verses of Quran and Hadith. *Journal of Usuluddin, Vol. 45 (1), 141-172*.
- Hassan, S. (2017). Persecuted Muslim Minority: Zakat, Waqf, and Sadaqah as financial Instrument for Human Development. *International Journal of Applied Business and Economic Research, 15, 475-484*.
- Piliyanti, I. (2010). Transformasi tradisi filantropi Islam : Studi model pendayagunaan zakat, infaq, sadaqah wakaf di Indonesia. *Jurnal Ekonomika, 11(2)*.
- Htay, S. N. (2014). Integrating Zakat, Waqf and Sadaqah: Myint Myat Phu Zin Clinic Model in Myanmar. *Tazkia Islamic Finance and Business Review*.
- Youssef Chetioui, H. S. (2021). Antecedents of giving charitable donations (Sadaqah) during the COVID-19 pandemic: does Islamic religiosity matter? *Journal of Islamic Marketing*.
- Benaouda Bensaid, F. G. (2013). Ethico-Spiritual Dimensions of Charity: An Islamic Perspective. *Middle-East Journal of Scientific Research , Vol. 13 (2), 171-182*.
- Senturk, O. F. (2016). Charity in Islam: Comprehensive Guide to Zakat (Islam in Practice).
- Apik Anitasari Intansaputri, W. T. (2022). Sadaqah And Its Relevance To People's Economic Development: A Semiotic Analysis Of Ferdinand De Saussure. *Vol. 1(No. 1)*.
- Hydara, M. (2020)). An Integrated Model of Waqf, Sadaqah and Takaful for Poverty Alleviation through Empowering Women Farmers in the Rural Gambia. *Journal of Islamic Finance, Vol. 9 (No. 2) , 1-12*.
- Robert Smith, R. M. (2018). *Calculus: Early Transcendental Functions 5th Edition*. McGraw-Hill Higher Education.
- Chegg.com. (2022). Retrieved from <https://www.chegg.com/learn/calculus/precalculus/absolute-value>
- Zubair Hasan, H. L. (2009). *Macroeconomics*. Oxford University Press.
- Safura Ahmad Sabri, N. O. (2014). Matematik Dan Disseminasi Ilmu: Tinjauan Persepsi Pelajar Pengurusan . *International Conference on Management and Muamalah*. KUIS.
- C. B. Gupta, S. K. (2010). *Advance Discrete Structure*. New Delhi: I.K. International Publishing House.
- Young, C. Y. (2017). *Algebra and Trigonometry*. Wiley.
- McKeague, C. P. (1982). *Intermediate Algebra with Trigonometry*. Academic Press.
- Minton, R. S. (2011). *Calculus: Early Transcendental Functions* . United States: McGraw Hill.
- Year 12 Mathematics Specialist: Absolute Valute*. (2020). Retrieved from https://doe-ict-homeschool-prd-end.azureedge.net/public/Yr12_Maths_Specialist_Absolute_Value.pdf.
- (n.d.)
cgsd. Chapter 6. (2022). Retrieved from <https://www.cgsd.org/site/handlers/filedownload.ashx?moduleinstanceid=280&dataid=1440&FileName=380-SMP-SEAA-C06L02.pdf>
- (n.d.).

002-Teori Hifz Al-Nafs Dalam Islam: Analisis Pendalilan
The Theory Of Hifz Al-Nafs In Islam: An Argumentative Analysis

Muhammad Mustaqim Bin Roslan (Corresponding Author)
Fakulti Pengajian Islam & Sains Sosial, Universiti Sultan Azlan Shah (USAS)
Email: muhd.mustaqim@usas.edu.my

Anwar Bin Osman Zainuri
Fakulti Pengajian Islam & Sains Sosial, Universiti Sultan Azlan Shah (USAS)
Email: anwar.osmanzainuri@usas.edu.my

ABSTRAK

Hifz al-Nafs bukan satu istilah yang janggal dalam Maqasid Syariah. Ia sering diertikan sebagai Menjaga Nyawa bagi kalangan ahli Fiqh dan Usul apabila dikaitkan dengan hukuman Qisas. Namun begitu, terma al-Nafs dan kata jamaknya al-Anfus yang terdapat di dalam al-Quran sebanyak 266 kali membawa pengertian yang begitu luas. Pemahaman umat Islam terhadap istilah Hifz al-Nafs dengan mengecilkan maksud penggunaannya hanya kepada Menjaga Nyawa mengundang kekeliruan sehingga menjadikan mereka begitu sempit dalam memahaminya. Oleh yang demikian, artikel ini mengetengahkan objektif utama iaitu menganalisis teori Hifz al-Nafs dari sudut pendalilannya melalui surah-surah pilihan di dalam al-Quran. Ia bertujuan agar pengertian Hifz al-Nafs itu dapat dianalisis maksudnya dengan lebih mendalam dari sumber utama umat Islam. Falsafah di sebalik artikel ini ialah interpretif dan menggunakan pendekatan kualitatif dalam mengadaptasikan reka bentuk kajian. Kaedah pengumpulan dan analisis data ialah analisis kandungan dokumen dengan menganalisis sampel utama daripada peruntukan dalam al-Quran yang berkaitan dengan al-Nafs. Ia dijadikan sebagai data primer dalam kajian ini kerana data tersebut adalah daripada sumber langsung, berautoriti dan tidak dipengaruhi oleh mana-mana pandangan atau pendapat individu. Selain itu juga, data sekunder bagi kajian ini ialah perbahasan yang terdapat dalam kitab-kitab tafsir, buku-buku akademik, jurnal dan kajian ilmiah lepas digunakan dalam artikel ini. Hasil dapatan menunjukkan bahawa pendalilan Hifz al-Nafs yang dianalisis pengkaji adalah merujuk kepada 'menjaga jiwa' dari dimensi rohani. Pengkaji turut mendapati bahawa dimensi rohani dalam penjagaan jiwa ini adalah berfokus untuk 'memperoleh keteguhan iman' dan 'demi kelangsungan hidup'. Ini bererti bahawa menjaga rohani dalam jiwa manusia itu adalah penting agar diri manusia itu tidak terdorong untuk melakukan perkara-perkara yang boleh merosakkan diri dan nyawa. Ia juga adalah tidak selari dengan teori Hifz al-Nafs seperti yang diinginkan oleh syarak.

Kata kunci: *Hifz al-Nafs, jiwa, pendalilan, rohani, teori.*

ABSTRACT

Hifz al-Nafs is not an awkward term in Maqasid Syariah. It is often interpreted as preserving life for Fiqh and Usul scholars when linked to Qisas punishment. Nevertheless, the term al-Nafs, the plural being al-Anfus found in the Quran 266 times which carries a broad meaning. The Muslims' understanding of the term Hifz al-Nafs by specifying the meaning only to preserving life causes confusion in understanding it. Therefore, the article main objective is to analyze the theory of Hifz al-Nafs from the point of view of its reasoning through selected chapters in the Qur'an for the meaning of Hifz al-Nafs analyzed more thoroughly. The article is interpretive and uses a qualitative approach in research design. The method of data collection

and analysis is document content analysis by analyzing the main samples from provisions in the Qur'an related to al-Nafs. It is used as primary data in this study as the data is from a direct, authoritative source and is not influenced by any individual view or opinion. In addition, the secondary data for this study is the discussions found in books of tafsir, academic writings, journals and past scientific studies. The findings show that the discussion of Hifz al-Nafs analyzed by the researcher refers to 'guarding the soul' from spiritual perspective. The researcher also found that the spiritual dimension in preserving soul is focused on 'gaining firmness of faith' and 'for the sake of survival'. This means that taking care spiritually of the human soul is important so that it would not be motivated to do harmful things to oneself and life, which is also not in line with the theory of Hifz al-Nafs as intended in shariah.

Keywords: *Hifz al-Nafs, soul, argumentation, spiritual, theory.*

PENGENALAN

Hifz al-Nafs merupakan salah satu cabang daripada cabang-cabang dharuriyyat dalam Maqasid Syariah. Perkataan Hifz bererti menjaga (Munawwir, 1996, hlm. 279 & 1446) dan perkataan al-Nafs pula bermaksud roh, jasad, darah, saudara dan di sisi (Ibn Manzur, 2012). Ia sering diertikan oleh para fuqaha sebagai Menjaga Nyawa bersesuaian dengan kehendak syarak dalam hukuman Qisas dan Diyat. Diperundangkan hukuman Qisas adalah untuk menjaga nyawa daripada hilang, menjaga keselamatan diri daripada dicabuli, menggerunkan orang yang bercita-cita untuk melakukan jenayah bunuh atau cedera dan menghalang orang yang pernah melakukannya agar tidak mengulanginya. Ini adalah hikmah umum dan maslahat jelas yang dipelihara oleh syarak (Al-Juwayni, 2003, hlm. 95).

Namun begitu, terma Hifz al-Nafs itu sendiri tidak dijelaskan secara qat'i di dalam al-Quran dan Sunnah. Menurut Abu Rayya, terma al-Nafs dan kata jamaknya al-Anfus muncul sebanyak 266 kali dalam al-Quran (Abu Rayya, 2012). Kesemua dalil-dalil yang terdapat di dalam al-Quran berkaitan terma ini tidak semuanya membawa penjelasan Menjaga Nyawa secara qat'i. Atas sebab itu, kebanyakan ilmuwan Islam tidak selari memberikan pandangan dalam mentakrifkan Hifz al-Nafs bahkan mereka menterjemahkan Hifz al-Nafs itu pada sudut pandang yang berbeza.

Sebagai contohnya, Ahmad Raysuni menjelaskan bahawa al-Shatibi pernah mentakrifkan Hifz al-Nafs itu ialah pemeliharaan hidup yang boleh dicapai dengan tiga cara iaitu mewujudkan asas kekeluargaan melalui perkahwinan yang sah, memastikan kelangsungan hidup melalui makanan dan minuman yang halal dan suci dan menyediakan pakaian dan tempat (Raysuni, 1995). Al-Ghazzali pula menjelaskan bahawa Hifz al-Nafs itu bermaksud memelihara kehidupan manusia melalui peruntukan undang-undang dan hukuman yang boleh menjamin hak hidup manusia (al-Ghazzali, 1997). Ini jelas menunjukkan bahawa takrifan mereka terhadap Hifz al-Nafs itu bukan hanya merujuk kepada Menjaga Nyawa semata-mata.

Oleh yang demikian, pengkaji menyelusuri beberapa dalil yang dipilih berkaitan dengan Hifz al-Nafs bagi mengenal pasti teori Hifz al-Nafs yang dimaksudkan di dalam al-Quran. Dalil-dalil ini diambil daripada literatur lepas sebagai sokongan pengkaji dalam

membincangkan teori ini. Terdapat empat dalil di dalam al-Quran yang menjadi perbincangan pengkaji dan ia merupakan dalil-dalil yang dipilih pengkaji dengan sokongan kajian-kajian lepas berkaitan dengan Hifz al-Nafs. Dalil-dalil tersebut adalah dianalisis dari surah al-Nisa' ayat 66 dan 74, surah al-Rum ayat 21 dan surah al-Hujurat ayat 13. Oleh itu, secara khususnya artikel ini akan menjawab satu persoalan sahaja iaitu:

1. Apakah teori Hifz al-Nafs dari empat dalil yang telah dikenal pasti di dalam al-Quran?

SOROTAN DAN METODOLOGI KAJIAN

Pengkaji telah menyoroti beberapa kajian lepas yang berlegar di bawah skop Hifz al-Nafs bagi memperkukuhkan lagi perbincangan artikel ini. Pertamanya pengkaji mulakan dengan kajian (Mohamad, Hamjah, Mokhtar, & Ghani, 2017) bertajuk "*Tazkiyat al-Nafs dalam Kerangka Maqasid al-Shari'ah. Al-Hikmah*". Takziyyah al-Nafs ialah suatu proses pendidikan jiwa yang berpandukan Islam dalam bentuk penyucian dalaman dan perkembangan luaran supaya dapat mengekang kemahuan dan sifat buruk yang membawa kepada kerosakan kepada jiwa. Ia dilihat selari dengan salah satu perbahasan Maqasid Syariah iaitu Hifz al-Nafs. Oleh itu, kajian mereka bertujuan menjelaskan konsep Takziyyah al-Nafs seterusnya konsep Maqasid Syariah itu sendiri secara umum dan Hifz al-Nafs secara khusus bagi melihat keberadaan Takziyyah al-Nafs dalam kerangka Maqasid Syariah. Kajian ini merupakan kajian kualitatif dengan reka bentuk analisis kandungan. Hasil dapatan kajian menunjukkan bahawa Takziyyah al-Nafs ialah salah satu cabang Maqasid Syariah yang terkandung dalam Hifz al-Nafs. Walaupun kajian ini membincangkan berkaitan Hifz al-Nafs, namun ia tidaklah berfokus kepada analisis pendalilan yang diketengahkan oleh penulis dalam artikel ini.

Menurut (Harun & Ali, 2021) dalam artikelnya berjudul "*Konsep Hifz an-Nafs (Pemeliharaan Nyawa) Berdasarkan Maqasid Shariah dalam Menghadapi Pandemik Covid-19*", konsep pemeliharaan nyawa (Hifz al-Nafs) adalah salah satu daripada lima konsep utama yang dihuraikan oleh ulama dalam kerangka Maqasid Syariah. Menjaga nyawa sangat penting kerana ianya perlu bagi memastikan manusia dapat meneruskan kehidupan dan melaksanakan amanah pengabdian kepada Allah apatah lagi ketika menghadapi ujian yang besar seperti pandemik virus Covid-19. Namun ada di kalangan masyarakat yang tidak mengambil berat persoalan menjaga nyawa terutama apabila isu Covid-19 ini berlaku. Usaha yang digerakkan oleh pihak berkuasa seperti kempen penjarakan sosial (social distance) dan kempen duduk di rumah (stay at home) bagi sesetengah pihak diambil sambil lewa. Artikel mereka bertujuan menghuraikan konsep Hifz al-Nafs (menjaga nyawa) menurut Islam dalam menghadapi cabaran virus Covid-19. Beberapa hujah dan pandangan tentang kempen yang digerakkan oleh pihak berkuasa menepati prinsip Islam berdasarkan objektif Syariah. Artikel ini berteraskan penelitian perpustakaan dengan menganalisis pandangan ulama dan hujah primer melalui al-Quran dan Sunnah. Hasil kajian menunjukkan bahawa kempen yang digerakkan oleh pihak berkuasa melalui penjarakan fizikal terutama semasa sembahyang berjemaah, pemakaian pelitup muka adalah menepati Maqasid Syariah iaitu bertujuan memelihara nyawa daripada kemudaratan yang lebih besar. Kajian ini jelas berfokus kepada pengaplikasian maqasid al-nafs dalam menghadapi cabaran Covid-19 dan ia jauh berbeza dengan artikel penulis kerana ia berkait rapat dengan analisis dalil Hifz al-Nafs itu sendiri.

(Thaidi, Rahman, Rahman, & Mansor, 2021) dalam artikelnya bertajuk “*Pencapaian Maqasid Hifz al-Nafs Ketika Pandemik ke Arah Merealisasikan WKB 2030*” telah menggariskan beberapa objektif antaranya untuk menstruktur semula ekonomi yang progresif, menangani jurang ekonomi antara masyarakat dan menjadikan Malaysia sebuah negara yang bersatu dan makmur. Namun dengan berlakunya pandemik COVID-19 yang mengancam nyawa telah sedikit sebanyak mengganggu usaha merealisasikan objektif WKB 2030. Islam telah menggariskan konsep Hifz al-Nafs yang perlu dicapai bagi memelihara nyawa manusia. Walau bagaimanapun, masih tidak jelas bagaimanakah pencapaian Hifz al-Nafs dapat dilakukan ketika berlakunya bencana pandemik. Kajian ini bertujuan untuk mengkaji kaedah bagi melaksanakan Hifz al-Nafs dalam konteks pandemik. Kaedah metodologi kepustakaan, induktif dan deduktif digunakan secara konsisten. Hasil kajian menunjukkan bahawa Hifz al-Nafs boleh dilaksanakan dan dicapai melalui konsep wasilah mengikut isu, konteks dan realiti yang spesifik. Kajian ini mencadangkan tiga wasilah utama untuk mencapai Hifz al-Nafs dalam pandemik. Ia turut berfokus kepada pengaplikasian maqasid al-nafs dalam cabaran menghadapi pandemik Covid-19 dan tidaklah membincangkan secara khusus tentang analisis pendalilannya.

Selain daripada artikel-artikel lepas yang telah disoroti pengkaji, perincian berkaitan dengan metodologi kajian dalam menyelesaikan artikel ini turut dihuraikan agar hasil dapatan mencapai objektif dan persoalan kajian. Metodologi kajian merupakan perancangan umum bagaimana sebuah kajian itu ingin dijalankan dengan menghasilkan dapatan yang berkualiti untuk dimanfaatkan bersama (Adibah & Zubaidah, 2018). Oleh itu, pengkaji telah mengatur metodologi kajian dan strategi-strategi yang telah digunakan untuk mendapatkan maklumat dan data melalui kaedah-kaedah tertentu daripada tiga aspek penting iaitu reka bentuk kajian, kaedah pengumpulan data dan kaedah analisis data.

Menurut Creswell (2009), reka bentuk kajian adalah rancangan atau cadangan bagi menjalankan kajian melibatkan interaksi antara falsafah kajian, strategi penyelidikan dan metode kajian. Oleh itu, falsafah di sebalik kajian pengkaji ini adalah interpretif iaitu berupaya untuk menjelaskan, memahami dan menafsirkan suatu makna dan simbol yang dimunculkan oleh responden dalam satu-satu realiti sosial yang dikaji (Rosalina, 2017). Selain itu juga, kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif dalam mengadaptasi reka bentuk kajian. Menurut Miles dan Huberman (1994), kajian kualitatif ialah satu reka bentuk kajian yang berasaskan kepada *by word and picture* atau satu kajian yang dibuat menggunakan huraian dan pelaporan secara *verbatim* (ayat demi ayat atau frasa demi frasa) tanpa sebarang cerapan statistik.

Manakala kaedah pengumpulan dan analisis data pula pengkaji telah mengadaptasikan kaedah analisis kandungan dokumen dalam artikel ini. Menurut Creswell, proses analisis data ini juga turut merupakan salah satu teknik khusus bagi kajian kualitatif (Creswell, 2009). Adapun sampel yang digunakan oleh pengkaji dalam menganalisis teori Hifz al-Nafs ini adalah empat dalil yang diambil daripada nas utama umat Islam iaitu al-Quran al-Karim. Keempat-empat dalil ini disokong oleh literatur terdahulu yang mempunyai terma al-Nafs mahupun al-Anfus di dalamnya. Dalil-dalil tersebut ialah daripada surah al-Nisa’ ayat 66 dan 74, surah al-

Rum ayat 21 dan surah al-Hujurat ayat 13.

ANALISIS SURAH AL-NISA' AYAT 66

Teori Hifz al-Nafs ini dianalisis pengkaji di dalam surah al-Nisa' ayat 66 yang bermaksud:

"Dan sesungguhnya kalau kami perintahkan kepada mereka: Bunuhlah dirimu atau keluarlah kamu dari kampungmu, nescaya mereka tidak akan melakukannya, kecuali sebahagian kecil dari mereka. Dan sesungguhnya jika mereka melaksanakan perintah yang diberikan kepada mereka, tentulah hal yang demikian itu lebih baik bagi mereka dan lebih menguatkan (iman mereka)". (Q.S. Al-Nisa: 4: 66)

Menurut Wahbah al-Zuhayli, Allah menyatakan bahawa sebahagian besar manusia apabila dilarang melakukan sesuatu, justeru dia melanggarnya kerana manusia mempunyai sifat buruk iaitu cenderung melanggar peraturan. Kebiasaan manusia ini sudah diketahui oleh Allah. Seandainya Allah mewajibkan kepada manusia itu untuk membunuh diri mereka sendiri sebagaimana yang diperintahkan kepada Bani Isra'il kerana mereka melakukan dosa menyembah anak lembu, nescaya kebanyakan manusia tidak mahu melakukannya. Begitu juga apabila Allah memerintahkan manusia untuk keluar dari negaranya dan berhijrah ke negara lain demi memperjuangkan agama Allah, orang yang mahu melaksanakan perintah tersebut hanya sedikit. Seandainya mereka mahu mematuhi perintah dan larangan (yang tentunya ada sebab, alasan, hikmah, janji dan ancaman sebaliknya), sesungguhnya kepatuhan mereka itu lebih baik untuk diri mereka dan akan menambah kuat keimanan mereka (al-Zuhayli, 2013, hlm. 154-155).

Lafaz "bunuh" dalam hal ini diharuskan dengan tujuan yang jelas untuk menyelamatkan diri dari fitnah kaum musyrikin, menyelamatkan anak-anak (keturunan) dari pengaruh supaya tidak beriman (kafir) atau mempengaruhi agar terbiasa dengan tidak beriman atau jahl al-iman (Ibn 'Ashur, 1984). Islam mengizinkan berperang dengan salah satu tujuannya menjamin kemerdekaan bertanah air. Di dalam konteks ini, setiap muslim diwajibkan berperang bukan supaya jiwa patriotiknya hilang tetapi mempertahankan patriotisme itu sendiri (Rahayu, 2021). Ulama turut berpendapat bahawa lafaz "mereka" dalam ayat ini adalah untuk menunjukkan kepada orang-orang munafik, tetapi ada yang memahami ayat tersebut ditujukan kepada umum. Walaubagaimanapun, yang jelas adalah agama Islam itu tidak membebaskan manusia dengan beban yang tidak boleh dipikul (Shihab, 2001). Pentafsiran dari ayat ini jelas menunjukkan bahawa Allah memberikan khabar bahawa kebanyakan manusia sesungguhnya mereka saat diperintahkan perihal yang sukar akan meninggalkannya kerana watak manusia melanggar aturan (Daraini, 2019).

Merujuk kepada dalil ini, teori Hifz al-Nafs tidaklah begitu jelas yang ingin Allah sampaikan dalam ayat ini. Ini adalah kerana ayat tersebut menganjurkan sendiri untuk hambanya mengorbankan nyawa mereka sebagai bukti beriman kepada tuhan. Namun begitu, maksud tersirat yang ingin Allah sampaikan adalah sebaliknya. Jika benar mereka adalah beriman kepada Allah yang esa dan tidak memohon daripada selain Allah, Allah menguji untuk membunuh diri mereka dan meminta mereka keluar dari rumah mereka.

Sesungguhnya Allah menguji jiwa-jiwa manusia untuk melihat sejauh manakah kekuatan iman mereka samada mereka ini benar-benar beriman dengan ayat Allah ataupun tidak. Sekiranya terdapat dikalangan hambanya yang berani menyahut seruan Allah ini, nescaya jiwa mereka adalah kukuh dengan keteguhan iman kerana Allah. Ini terbukti bahawa teori Hifz al-Nafs dari dimensi rohani itu bukan sekadar berada di tikar solat, berzikir dan melakukan perkara-perkara yang baik sahaja, bahkan ia juga dihadiri dengan ujian bagi menilai keteguhan iman seseorang. Sekiranya mereka dapat menempuh ujian ini, maka merekalah manusia yang menjaga jiwa dengan keteguhan iman seperti dijanjikan Allah dalam firmanNya ini.

ANALISIS SURAH AL-NISA' AYAT 74

Seterusnya Teori Hifz al-Nafs dianalisis pengkaji dalam firman Allah yang bermaksud:

“Karena itu, hendaklah orang-orang yang menukar kehidupan dunia dengan kehidupan akhirat, berperang di jalan Allah. Barangsiapa yang berperang di jalan Allah, lalu gugur atau memperoleh kemenangan, maka kelak akan kami berikan kepadanya pahala yang besar”. (Q.S. Al-Nisa: 4: 74)

Menurut al-Tabari, Abu Ja'far berpandangan bahawa Allah menganjurkan kepada kaum mukmin untuk berjihad melawan musuhnya iaitu orang-orang kafir sekalipun dalam peperangan itu akan mendapatkan kemenangan atau kekalahan, serta perihal orang-orang munafik yang menganggap remeh orang-orang yang berperang berjihad melawan kaum musyrik. Menang atau kalah, kedudukan orang mukmin di sisi Allah, teramat tinggi (Al-Tabari, 2007, hlm. 324-327). Menurut Ibn Kathir, setiap orang yang berjuang di jalan Allah, baik terbunuh atau menang, maka ia akan memperoleh ganjaran yang besar dan pahala yang melimpah. Sebagaimana tercantum dalam kedua-dua kitab Sahih, bahawa Allah akan menjamin orang yang berjuang di jalannya. Jika ia diwafatkan, Allah akan memasukkannya ke dalam syurga atau dikembalikan ke kampung halamannya dengan memperoleh pahala dan ghanimah (pampasan perang) (Ibn Kathir, 2003, hlm. 351-353).

Ayat ini menjelaskan perilaku orang-orang yang lemah imannya dengan menunda-nunda dalam berperang di jalan Allah SWT. Kemudian Allah melalui ayat ini menyebut bahawa orang-orang seperti itu adalah orang yang menjual akhirat dengan dunianya (Rida, 2011). Dapatlah difahami juga bahawa pendefinisian ‘perang di jalan Allah’ sebagai perilaku perang yang didasari pada kepentingan akhirat dan diawali dengan membuang kepentingan peribadi duniawi. Dan hanya perang semacam ini yang kemudiannya mendapatkan pahala di sisi Allah (Widhiyogo, 2013). Jihad dalam erti perang suci atau perang di jalan Allah, merupakan salah satu tugas dan fungsi dakwah seperti tabligh, amar makruf dan nahi mungkar, jihad juga merupakan kewajipan bagi kaum muslim terutama bagi para pendakwah (Qutub, 1984). Diperjelaskan juga oleh M. Quraish Shihab bahawa sesiapa yang berperang di jalan Allah dengan niat yang tulus kemudian gugur dikalahkan oleh musuh, atau menang (hidup selamat setelah mengalahkan musuh), maka kelak akan diberikan Allah pahala yang besar (Shihab, 2001).

Teori Hifz al-Nafs dalam ayat ini juga terdapat maksud tersirat yang mesti dirungkai agar

konsep menjaga jiwa itu tidaklah disalahtafsirkan. Sekali lagi Allah menguji hambanya dalam ayat ini untuk melihat sejauh manakah hambanya memelihara jiwa dengan ujian-ujiannya yang diberikan kepada mereka. Kali ini Allah menyeru hambanya untuk meninggalkan hal ehwal dunia dan berkejarlah kehidupan akhirat dengan berperang di jalan Allah. Sesungguhnya peperangan itu sudah pasti akan mengorbankan jiwa manusia dan ia seolah-olah menyimpang dengan teori Hifz al-Nafs itu sendiri. Namun kefahaman maksudnya itu adalah sebaliknya kerana itu ujian Allah buat hambanya untuk melihat sejauh manakah keteguhan iman mereka dalam melakukan perintah. Sekiranya terdapat dikalangan hambanya yang berani menyahut seruan Allah ini, nescaya jiwa mereka adalah kukuh dengan keteguhan iman kerana Allah. Ini terbukti bahawa teori Hifz al-Nafs dari dimensi rohani itu bukan sekadar berada di tikar solat, berzikir dan melakukan perkara-perkara yang baik sahaja, bahkan ia juga dihadiri dengan ujian bagi menilai keteguhan iman seseorang. Sekiranya mereka berani menyahut ujian ini, maka merekalah manusia yang menjaga jiwa dengan keteguhan iman seperti dijanjikan Allah dalam firmannya ini.

ANALISIS SURAH AL-RUM AYAT 21

Teori Hifz al-Nafs dianalisis pengkaji dalam surah al-Rum ayat 21 yang bermaksud:

“dan di antara tanda-tanda yang membuktikan kekuasaannya dan rahmatnya, bahawa ia menciptakan untuk kamu (wahai kaum lelaki), isteri-isteri dari jenis kamu sendiri supaya kamu bersenang hati dan hidup mesra dengannya, dan dijadikannya di antara kamu (suami isteri) perasaan kasih sayang dan belas kasihan. Sesungguhnya yang demikian itu mengandungi keterangan-keterangan (yang menimbulkan kesedaran) bagi orang-orang yang berfikir”. (Q.S. Al-Rum: 30: 21)

Menurut al-Tabari, maksud ayat ini ialah di antara tanda-tanda kekuasaannya dan bukti-bukti kebesarannya iaitu dia ciptakan pasangan untuk kamu (Adam) dari dirinya agar Adam merasa tenteram kepadanya, iaitu dengan menciptakan Hawa dari salah satu tulang rusuk Adam (Al-Tabari, Terjemahan Tafsir al-Thabari, 2007, hlm. 625-626). Menurut al-Qurtubi, *وجعل بينكم مودة ورحمة* (dan dijadikannya diantaramu rasa kasih dan sayang). Ibn ‘Abbas dan Mujahid berpandangan bahawa, al-Mawaddah adalah hubungan intim dan al-Rahmah adalah anak. Seperti ini juga pendapat yang dikatakan oleh Hasan. Ada yang mengatakan bahawa maksud al-Mawaddah dan al-Rahmah adalah kasih sayang dari hati mereka antara satu sama lain. Al-Suddi berpandangan, al-Mawaddah adalah cinta dan al-Rahmah adalah rasa sayang. Diriwayatkan juga daripada Ibn ‘Abbas tentang makna ayat ini, dia berpandangan, al-Mawaddah adalah cinta seorang lelaki kepada isterinya dan al-Rahmah adalah kasih sayangnya kepada isterinya bila dia terkena sesuatu yang buruk (Al-Qurtubi, 2008, hlm. 39-40).

Manusia diciptakan Allah berpasang-pasangan agar dapat saling menyayangi, saling menerima dan memberi antara satu sama dengan yang lainnya, untuk memperoleh ketenteraman jiwa dalam rangka menunjang penghambaan kepada Allah SWT (Ismatullah, 2018). Oleh itu ayat ini menerangkan salah satu tanda kekuasaan Allah iaitu kehidupan bersama antara lelaki dan perempuan dengan bentuk sebuah perkahwinan (Muti’atin Cholisoh, 2018). Pernikahan juga merupakan salah satu dimensi kehidupan yang bernilai ibadah ketika manusia

telah dewasa , sihat jasmani serta rohaninya (Arma, 2018). Allah SWT menggunakan tiga istilah utama dalam membayangkan hakikat perkahwinan itu tenteram (sakinah) iaitu kata nama yang diambil daru rangkaian kata (لتسكنوا), rasa kasih sayang (mawaddah) dan belas kasihan (Zubaidah & Mat, 2016). Oleh yang demikianlah Allah menyeru kepada hambanya agar sentiasa membina keluarga dengan kehidupan yang Islamik sehingga tujuan sebuah keluarga yang sakinah, mawaddah dan rahmat dapat tercapai (Rosidin, 2018).

Merujuk kepada dalil ini, teori Hifz al-Nafs tidaklah begitu jelas dihuraikan oleh Allah dalam menjaga jiwa manusia. Namun begitu, sekiranya dipandang dari sudut yang berbeza di sana terdapat maksud tersirat yang ingin Allah sampaikan dalam ayatnya agung ini. Sesungguhnya teori Hifz al-Nafs dari dimensi rohani itu telah diselitkan sebalik tujuan Allah menyatukan pasangan manusia itu dari kalangan lelaki dan perempuan. Tujuan Allah mencipta pasangan hidup bagi manusia itu adalah untuk kesempurnaan hidupnya, agar benar-benar berasa tenang, tenteram dan damai (Masri, 2015). Allah telah menghadirkan rasa sayang di antara mereka agar jiwa mereka tenteram dalam meneruskan kehidupan di dunia ini. Walaupun Allah tidak menzahirkan tujuan mengapa disyariatkan perkahwinan antara manusia itu, namun ia jelas memberikan rahmat kasih sayang dalam kelangsungan hidup manusia. Sekiranya manusia itu tidak disatukan berpasang-pasangan, nescaya jiwa mereka tidak terjaga dan akhirnya mendorong mereka melakukan perkara-perkara yang boleh merosakkan jisim dan nyawa mereka. Oleh yang demikian, teori Hifz al-Nafs dari dimensi rohani ini menjaga kelangsungan hidup manusia agar jiwa mereka sentiasa terpelihara dalam meneruskan kehidupan.

SURAH AL-HUJURAT AYAT 13

Seterusnya teori Hifz al-Nafs turut digali maksud tersiratnya di dalam surah al-Hujurat ayat 13 yang bermaksud:

“Wahai manusia! Sesungguhnya kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, kemudian kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa. Sesungguhnya, Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal”. (Q.S. Al-Hujurat: 49: 13)

Menurut Wahbah al-Zuhayli, ada yang mengatakan ayat ini diturunkan adalah terkait dengan Thabit Ibn Qays Ibn Syammas. Saat seseorang menghina dengan menyebut-nyebut ibunya pada zaman Jahiliyah, Thabit menyembunyikan diri kerana malu. Lalu Allah pun menurunkan ayat ini. Ada yang mengatakan pula ayat ini turun terkait dengan Ikrimah Ibn Abu Jahal ketika ia datang ke Madinah sebagai seorang Muslim. Saat kaum Muslim melihat Ikrimah, mereka mengata-ngatai dirinya dengan Putra Firaun umat ini. Ia pun mengadukan hal tersebut kepada Rasulullah lalu turun ayat ini. Kesimpulannya tidak menutup kemungkinan kejadian-kejadian yang berlaku ini merupakan sebab turunnya ayat ini lebih dari satu (al-Zuhayli, Terjemahan Tafsir al-Munir, 2016, hlm. 475-476). Menurut Jalalayn, lafaz لَتَعَارَفُوا (supaya kalian saling mengenal) lafaz ta'arafu asalnya adalah tata'arafu, kemudian salah satu dari kedua huruf ta dibuang sehingga menjadi ta'arafu yang mana ia bermaksud supaya

sebahagian dari kalian saling mengenal sebahagian yang lain bukan untuk saling membanggakan ketinggian nasab atau keturunan. Sesungguhnya kebanggaan itu hanya dinilai dari segi ketakwaan (Jalalayn, 2018, hlm. 895).

Ayat ini dengan tegas Allah menyampaikan bahawa penciptaan manusia dengan berbeza-beza suku, bangsa, dengan tujuan agar mereka saling mengenal dan juga agar manusia menyedari bahawa perbezaan itu adalah Sunnah Allah (Sari & Toriyono, 2022). Allah menyatakan bahawa semua manusia terlahir dari asal dan jiwa yang satu yakni Adam dan Hawa. Semua manusia sama kerana terlahir dari satu nasab, satu ibu dan bapa sehingga tidak seharusnya untuk berbangga dengan nasab dan tidak boleh pula menghina dan mencela (AM, 2015). Dalam prinsip persamaan, Islam tidak memperlakukan diskriminatif berdasarkan perbezaan suku, bangsa, kekayaan, status sosial, mahupun atribut dunia lain. Satu-satunya hal yang membuat manusia tidak sama oleh Allah S.W.T adalah nilai ketakwaan seseorang (Sulaeman, 2020). Para Mufasirin turut memberikan pengertian bahawa persatuan dan persaudaraan itu adalah cabang dari keimanan, sedangkan perpecahan adalah cabang dari kekufuran (Hadiyyin, 2013).

Teori Hifz al-Nafs dalam ayat ini turut tidak diperincikan maksudnya secara jelas. Namun, di sana terdapat maksud yang tersirat yang ingin Allah sampaikan tentang teori Hifz al-Nafs di sebalik ayat ini. Merujuk kepada ayat ini, Allah telah menciptakan manusia itu secara berpasang-pasangan, berbangsa-bangsa dan bersuku-suku kaum dalam masyarakat. Ia adalah dengan satu tujuan agar hambanya sentiasa saling kenal mengenali antara satu sama lain dan mengeratkan hubungan silaturahim. Namun begitu adalah tidak wajar seorang berbangga dan merasa diri lebih tinggi dari yang lain, bukan saja antara satu bangsa, suku, warna kulit dengan selainnya, yang antaranya untuk menegaskan bahawa semua manusia darjat kemanusiaan sama di sisi Allah, tidak ada perbezaan antara satu suku dengan yang lainnya (Asriadi, 2019).

Sesungguhnya manusia yang diciptakan berseorangan tanpa kenal-mengenal dan berhubung antara satu sama lain, nescaya akan mendatangkan mudharat kepada jiwa mereka. Barangkali mereka akan menghadapi tekanan jiwa tatkala masalah kehidupan itu tidak dapat diselesaikan seorang diri. Maka atas sebab itu, Allah ciptakan manusia ini agar saling kenal mengenal antara satu sama lain agar mereka dapat membantu sesama sendiri. Manusia yang hidup berseorangan tanpa menghiraukan masyarakat pasti menghadapi kesulitan dalam kehidupan mereka tatkala jiwa mereka tidak dipelihara dengan keharmonian masyarakat. Oleh yang demikian, teori Hifz al-Nafs dari dimensi rohani ini menjaga kelangsungan hidup manusia agar jiwa mereka sentiasa terpelihara dalam meneruskan kehidupan.

KESIMPULAN

Daripada keempat-empat dalil berkaitan dengan Hifz al-Nafs yang telah dianalisis, pengkaji dapat rumuskan bahawa teori Hifz al-Nafs itu adalah merujuk kepada menjaga jiwa yang berada di bawah dimensi rohani iaitu ‘memperoleh keteguhan iman’ dan ‘demi kelangsungan hidup’. Ini terbukti bahawa teori Hifz al-Nafs dari dimensi rohani itu bukan sekadar berada di tikar solat, berzikir dan melakukan perkara-perkara yang baik sahaja, bahkan

ia juga dihadiri dengan ujian bagi menilai keteguhan iman seseorang. Sekiranya mereka berani menempuh ujian ini, maka mereka adalah hamba yang menjaga jiwa dengan keteguhan iman. Selain itu juga, Allah ciptakan manusia itu saling kenal mengenali antara satu sama lain agar mereka dapat membantu sesama sendiri. Tambahan lagi, Allah menyatukan pasangan manusia itu dari kalangan lelaki dan perempuan adalah untuk kesempurnaan hidup mereka agar benar-benar berasa tenang, tenteram dan damai. Oleh yang demikian, teori Hifz al-Nafs dari dimensi rohani ini juga menjaga kelangsungan hidup manusia agar jiwa mereka sentiasa terpelihara dalam meneruskan kehidupan. Apabila rohani manusia itu terjaga, maka ia sekali gus memelihara diri manusia itu daripada melakukan perkara-perkara yang boleh meragut nyawa. Pengkaji mencadangkan agar artikel ini dapat diperluaskan lagi oleh pengkaji-pengkaji akan datang dengan melihat teori Hifz al-Nafs itu pada sudut pendalilan yang lain pula.

RUJUKAN

- Abu Rayya. (2012). Towards a Systematic Quranic Theory of Personality. *Mental Health, Religion & Culture*, 15(3), 217-233.
- Al-Ghazzali, M. I. (1997). *Al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul* (Jld. 1). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-'Arabi.
- Al-Juwayni. (2003). *Mughith al-Khalq fi Tarjih al-Qawl al-Haqq*. Beirut: Al-Matba'ah al-'Asriyyah.
- Al-Qurtubi. (2008). *Terjemahan Tafsir al-Qurthubi* (ed. Pertama, Jld. 14). (I. al-Hifnawi, Penterjemah) Pustaka Azzam.
- Al-Tabari. (2007). *Terjemahan Tafsir al-Thabari* (ed. Pertama, Jld. 7). (A. al-Bakri, Penterjemah) Pustaka Azzam.
- Al-Tabari. (2007). *Terjemahan Tafsir al-Thabari* (ed. Pertama, Jld. 20). (A. M. Syakir, Penterjemah) Pustaka Azzam.
- Al-Zuhayli, W. (2013). *Terjemahan Tafsir al-Munir* (ed. Kedua, Jld. 3). (A. H. al-Kattani, Penterjemah) Jakarta: Germa Insani.
- Al-Zuhayli, W. (2016). *Terjemahan Tafsir al-Munir* (ed. Pertama, Jld. 13). (A. H. al-Kattani, Penterjemah) Gema Insani.
- AM, M. (2015). Refleksi Penciptaan Manusia Berbangsa-bangsa dan Bersuku-suku (Telaah Surah al-Hujurat Ayat 13). *Jurnal Studia Insania*, 3(1).
- Arma, M. (2018). *Fungsi Interpretasi dalam Ayat-ayat tentang Keluarga (Studi Tafsir at-Tabari dan Tafsir al-Misbah)*. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Asriadi. (2019). Komunikasi antara Budaya dalam Perspektif al-Qu'ran Surat al-Hujurat Ayat 13. *Jurnal Retorika Jurnal Kajian Komunikasi dan Penyiaran Islam*, 1(1).
- Creswell. (2009). *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing among Five Approaches*. Thousand Oaks: Sage.
- Daraini, F. (2019). *Nasionalisme dalam Perspektif Ibnu A'Syur (Kajian Ayat-Ayat Nasionalisme dalam Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir)*. Fakultas Usuluddin dan Filsafat, UIN Sunan Ampel Surabaya.
- Hadiyyin, I. (2013). *Konsep Pendidikan Ukhuwah: Analisa Ayat-ayat Ukhuwah dalam al-Quran*. UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten.
- Harun, H. B., & Ali, H. B. (2021). Konsep Hifz an-Nafs (Pemeliharaan Nyawa) Berdasarkan Maqasid Shariah dalam Menghadapi Pandemi Covid-19. *International Conference On Syariah & Law2021 (ICONSYAL 2021) - Online Conference*, (hlm. 57-70). Didapatkan Julai 26, 2022, daripada <http://conference.kuis.edu.my/iconsyal/images/eprosiding/1006.pdf>

- Ibn 'Ashur, M. T. (1984). *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir* (Jld. 1). Dar al-Tunisiyyah.
- Ibn Kathir. (2003). *Terjemahan Tafsir Ibnu Kathir* (ed. Kedua, Jld. 2). (A. Muhammad, Penerjemah) Pustaka Imam asy-Syafie.
- Ibn Manzur. (2012). *Lisan al-'Arab*.
- Ismatullah, A. (2018). Konsep Sakinah, Mawaddah dan Rahmah dalam al-Quran (Perspektif Penafsiran Kitab al-Quran dan Tafsirnya). *Jurnal Pemikiran Hukum Islam: Jurnal MAZAHIB*.
- Jalalayn. (2018). *Terjemahan Tafsir al-Jalalain* (ed. Pertama, Jld. 2). (B. A. Bakar, Penerjemah) Sinar Baru al-Gensindo.
- Masri, D. (2015). *Pemikiran Imam al-Sha'rawi mengenai Konsep Sakinah dalam Kekeluargaan Islam: Kajian Surah an-Nisa (Ayat 1-35)*. Universiti Sains Malaysia.
- Miles, B., & Huberman, M. (1994). *Qualitative Data Analysis: An Expanded Source Book*. California: Sage.
- Mohamad, A. D., Hamjah, S. H., Mokhtar, A. I., & Ghani, M. Z. (2017). Tazkiyat al-Nafs dalam Kerangka Maqasid al-Shari'ah. *Al-Hikmah*, 9(2), 87-98. Didapatkan Julai 26, 2022, daripada <http://journalarticle.ukm.my/11204/1/252-1095-1-PB.pdf>
- Munawwir, A. W. (1996). *Al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia Terlengkap*. Surabaya: Pustaka Progresif.
- Muti'atin Choliso, ,. (2018). *Analisis Pernikahan Dini dengan Tujuan Pernikahan dalam al-Quran Surat ar-Rum ayat 21 (Studi Kasus Desa Kajen Kecamatan Margoyoso Kabupaten Pati)*. IAIN KUDUS.
- Qutub, S. (1984). *Fi Zilal al-Qur'an* (Jld. 2). Beirut: Dar al-Shuruq.
- Rahayu, Y. (2021). *Patriotisme dalam Konsep Islam*. Indonesia : Guepedia.
- Raysuni, A. (1995). *Nazariyyah al-Maqasid 'Ind al-Imam al-Shatibi* (ed. Keempat). Herondon: Al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami.
- Rida, M. R. (2011). *Tafsir al-Manar* (Jld. 7). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Rosalina, Y. (2017). Masuknya Paradigma Interpretif pada Kajian Ilmu Akuntansi. *Jurnal Analisa Akuntansi dan Perpajakan*, 1(1), 51-62.
- Rosidin. (2018). *Keluarga Sakinah menurut Pentafsiran Quraish dalam Tafsir al-Misbah*. Kertas Kerja Kementerian Agama Republik Indonesia, Kantor Wilayah Provinsi Lampung.
- Sari, D. A., & Toriyono, M. D. (2022). Tinjauan Pendidikan Multikultural dalam al-Hujurat Ayat 13. *Ta'lim Diniyah: Jurnal Pendidikan Agama Islam (Journal of Islamic Education Studies)*, 2(2).
- Shihab, M. Q. (2001). *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Quran* (Jld. 2). Lentera Hati.
- Sulaeman, A. (2020). *Etika Politik Sufi (Studi Analisis Nilai dan Etika Politik Sufisme Tariqah Qadiriyyah Naqsabandiyah Suryalaya Tasikmalaya)*. Universitas Siliwangi.
- Thaidi, H. '., Rahman, M. F., Rahman, A. A., & Mansor, H. (2021). Pencapaian Maqasid Hifz al-Nafs Ketika Pandemi ke Arah Merealisasikan WKB 2030. *E-Prosiding Seminar Antarabangsa Islam dan Sains 2021 "Wawasan Kemakmuran Bersama 2030"* (hlm. 432-435). Nilai: Universiti Sains Islam Malaysia. Didapatkan Julai 26, 2022, daripada <https://oarep.usim.edu.my/jspui/bitstream/123456789/14395/1/32.BM.%20SAIS2021%20-%20Pencapaian%20Maqasid%20Hifz%20Al-Nafs%20Ketika%20Pandemik%20Ke%20Arah%20Merealisasikan%20WKB%202030.pdf>
- Widhiyogo, G. (2013). Normativitis Perang dalam Islam. *Jurnal Politik Profetik*.
- Zubaidah, S., & Mat, M. Z. (2016). Konsep Sakinah, Mawaddah dan Rahmah sebagai Asas Kebahagiaan Rumah tangga menurut al-Quran: Suatu Analisis berdasarkan ayat 21 Surah ar-Rum. *Jurnal al-Bayan: Jurnal Pengajian al-Quran dan al-Hadis*.

003-Pemeribumian Agenda Matlamat Pembangunan Lestari (SDG) Melalui Paradigma Sejahtera

Ratna Roshida Ab Razak (Prof. Madya Dr.)

Nur Ayuni Mohd Isa (Dr)

Muhammad Hafeez Zakaria (Dr)

Jabatan Kenegaraan dan Ketamadunan

Fakulti Ekologi Manusia

UPM

ABSTRAK

Makalah ini bertujuan untuk memperibumikan atau mentempatankan Agenda 2030, Matlamat Pembangunan Lestari—Agenda ini merupakan satu usaha pihak antarabangsa, khususnya dari Pertubuhan Bangsa- Bangsa Bersatu untuk memastikan pembangunan yang dilaksanakan dapat memenuhi keperluan masa kini tanpa menjejaskan keperluan di masa hadapan. Pemeribumian merupakan salah satu usaha ke arah dekolonisasi, iaitu satu usaha pembebasan dari penjajahan atau menyahjajahkan terutama dalam aspek pemikiran atau disebut sebagai epistemologi. Walaupun Malaysia telah menyambut kemerdekaan kali ke 64, namun kelihatan masih gagal untuk melepaskan penjajahan minda ini dan menjadikan kita kekal dijajah melalui penjajahan secara pemikiran (epistemologi). Usaha pemeribumiannya melalui paradigma sejahtera dilihat penting kerana sejahtera merupakan satu konsep hidup orang Melayu yang berasaskan kearifan tempatan yang perlu diketengahkan sebagai panduan demi menjamin kebahagiaan hidup yang sebenar. Makalah ini cuba untuk memperibumikan Matlamat Pembangunan Lestari ini agar sesuai dengan citarasa atau nuansa tempatan, berasaskan acuan asal kita. Hal ini penting agar kita tidak sepenuhnya mengikut acuan dari Barat yang belum pasti keberhasilan yang diperolehinya menepati atau tidak dengan konsep sejahtera. Model Sejahtera yang dibina memastikan wujudnya elemen keseimbangan dalam semua aspek, khususnya kehidupan di dunia dan akhirat. Kajian ini menggunakan pendekatan analisis kandungan melibatkan data-data sekunder dari kajian kepustakaan. Data-data kualitatif yang dikumpul dianalisis secara deskriptif. Makalah ini mengetengahkan hasil kajian dengan mengaplikasikan konsep sejahtera yang terdiri daripada 7 aspek penting dalam kehidupan manusia, pembangunan yang lestari dapat dicapai dan pada masa yang sama dapat mengekalkan identiti dan jati diri sebagai rakyat tempatan yang mempunyai kearifan tempatan yang tersendiri.

Kata Kunci: Matlamat Pembangunan Lestari, Konsep Sejahtera, Keseimbangan, Pemeribumian..

PENDAHULUAN

Agenda 2030, Matlamat Pembangunan Lestari, yang merupakan satu usaha pihak antarabangsa, khususnya dari Pertubuhan Bangsa- Bangsa Bersatu bermatlamat untuk memastikan pembangunan yang dilaksanakan dapat memenuhi keperluan masa kini tanpa menjejaskan keperluan di masa hadapan. Pemeribumian merupakan salah satu usaha ke arah dekolonisasi, iaitu satu usaha pembebasan dari penjajahan atau menyahjajahkan terutama dalam aspek pemikiran atau disebut sebagai epistemologi. Kegagalan untuk melepaskan penjajahan minda ini akan menjadikan kita kekal dijajah oleh penjajah iaitu penjajahan secara pemikiran (epistemologi) meskipun telah 64 tahun merdeka secara fizikal. Usaha pemeribumiannya melalui paradigma sejahtera dikira penting kerana sejahtera merupakan satu

konsep hidup orang Melayu yang berasaskan kearifan tempatan perlu perlu diketangkakan sebagai panduan demi menjamin kebahagiaan hidup yang sebenar. Makalah ini cuba untuk mentempatankan agenda Matlamat Pembangunan Lestari ini agar sesuai dengan citarasa atau nuansa tempatan, dan yang lebih penting agar pembangunan yang bakal dibina berasaskan acuan asal kita dan tidak sepenuhnya mengikut acuan dari Barat yang belum pasti keberhasilan yang diperolehinya menepati atau tidak dengan konsep sejahtera iaitu keseimbangan dalam semua aspek, khususnya kehidupan di dunia dan di akhirat.

METODOLOGI

Kajian ini menggunakan pendekatan analisis kandungan melibatkan data-data sekunder dari kajian kepustakaan. Data-data kualitatif yang dikumpul dianalisis secara deskriptif. Makalah ini mengetengahkan hasil kajian bahawa dengan mengaplikasi konsep sejahtera yang terdiri daripada 7 aspek penting dalam kehidupan manusia, pembangunan yang lestari dapat dicapai dan pada masa yang sama dapat mengekalkan identiti dan jati diri sebagai rakyat tempatan yang mempunyai kearifan tempatan yang tersendiri.

DAPATAN DAN PERBINCANGAN

Makna Pemeribumian

PEMERIBUMIAN atau dalam bahasa Inggeris disebut sebagai *Indigenization* atau *Localization*. merupakan salah satu unsur dalam proses atau usaha dekolonisasi atau penyahjajahan. Dekolonisasi pula merupakan usaha pembebasan dari penjajahan atau menyahjajahkan terutama dalam aspek pemikiran atau disebut sebagai epistemologi. Kegagalan untuk melepaskan penjajahan minda ini akan menjadikan rakyat Malaysia kekal dijajah secara penjajahan pemikiran (epistemologi) meskipun telah 64 tahun merdeka secara fizikal. Usaha dekolonisasi ini dikira amat penting kerana penjajahan pemikiran ini memberi kesan yang sangat mendalam sehingga mampu menjadikan bangsa kita beranggapan bahawa semua ilmu teori dari Barat adalah yang terbaik dan kesannya mengkesampingkan ilmu yang dimiliki oleh bijak pandai tempatan. Inilah yang dinamakan penjajahan epistemologi.

Keupayaan penjajah menjajah dalam aspek epistemologi menjadikan apa jua sudut pandang kita sebagai rakyat tempatan, sama ada dalam aspek sosial, ekologi, pendidikan dan lain-lain hanya terbaik apabila seiring dengan padangan mereka dan menjadikn apa yang kita ada dikesampingkan.(Zaid, 2020)

Sebagai contoh konsep sejahtera yang sangat menekankan tentang keseimbangan antara 3 komponen, apa bila telah dikesampingkan dan tidak lagi menjadikan 3 komponen utama iaitu fizikal, intelektual dan spiritual bergerak seiring, malahan tumpuan diberikan kepada yang boleh diukur, iaitu intelektual semata-mata dan mengenyepikan aspek spiritual yang sebenarnya penting dalam pembentuk nilai kerana lahirnya nilai ini adalah melalau hati yang berada dalam komponen spiritual. Malahan nilai atau dikenali dengan budi ini merupakan satu yang cukup signifikan dalam masyarakat Melayu kerana ia merupakan nilai hidup yang terkandung dalamnya kebaikan dan kebijaksanaan seperti budi bahasa, iaitu ada nilai kebaikan dan kebijaksanaan dalam perhubungan dan komunikasi. Begitu juga dengan budi bicara, budi pekerti

Dengan kesedaran yang ada akan menjadi keperluan untuk kita melepaskan diri atau menyahjajahkan iaitu tidak melihat sumber ilmu dan teori atau model, dan apa jua yang

berkaitan hanya dari Barat sahaja yang terbaik, sehingga tidak memberi nilai terhadap apa yang telah dimiliki. Sedangkan kita dari Timur ada keupayaan untuk menghasilkan ilmu yang dikenali dengan kepandaian tempatan atau *local wisdom*.

Matlamat Pembangunan Lestari (Sustainable Development Goal- SDG)

Pada 1987, satu laporan yang dikenali sebagai Brundtland Report yang bernama "World Commission on Environment and Development (WCED) telah dilancarkan. Report ini dianggap sebagai *game changer* kerana ia telah memberi satu pandangan yang baharu dalam memastikan satu kehidupan yang baik terutama apabila aspek alam sekitar diberi penekanan dalam pembangunan. Sejurus selepas itu "Pembangunan Lestari" (*Sustainable Development*) menjadi sebahagian daripada perbualan di peringkat global dan seterusnya menjadi asas kepada rangka atau model "Pendidikan untuk Pembangunan Lestari".

Malaysia bersama 192 pemimpin dunia yang lain menerima pakai Agenda 2030 untuk Pembangunan Lestari (SDG) di Perhimpunan Agung Pertubuhan Bangsa-Bangsa Bersatu di New York pada 25 September 2015. Di peringkat UPM juga, usaha merealisasikan agenda ini kelihatan begitu serius khususnya dalam usaha mengekalkan kedudukan sebagai peneraju Kampus Hijau di Malaysia.

Pembangunan Lestari telah ditakrifkan dalam laporan Brundtland 1987 'Our Common Future' oleh Suruhanjaya Dunia mengenai Alam Sekitar dan Pembangunan sebagai 'pembangunan yang memenuhi keperluan masa kini tanpa menjejaskan keupayaan generasi akan datang untuk memenuhi keperluan mereka sendiri'. Ketika UN mengisytiharkan Dekad Untuk Pendidikan Lestari 2014, agenda Pembangunan Lestari telah mula diterima oleh masyarakat global, khususnya apabila institusi pendidikan tinggi mula memasukkan elemen pembangunan lestari ke dalam kurikulum mereka dan mengadakan program dan aktiviti bersama masyarakat sebagai usaha membina kesedaran dan permintaan yang ada dalam agenda "Pendidikan untuk Pembangunan Lestari"

Pada tahun 2014, *International Association of Universities* memutuskan untuk memberi lebih tumpuan kepada ilmu tempatan (*Indegenious Knowledge*) dan menganggap bahawa inilah merupakan '*Unforgotten Part of ESD*'

Deklarasi ini mempunyai matlamat penting iaitu untuk memperkenalkan ilmu berkaitan kearifan dan kebijaksanaan tempatan, sebagaimana yang ada dalam *Brutland Report* merupakan satu peranan penting yang dalam mengkontekstualisasikan pendidikan untuk pembangunan lestari sebagai satu platform baharu yang mempengaruhi tujuan pendidikan iaitu untuk kembali melihat apakah amalan yang telah dilakukan oleh nenek moyang kita terdahulu yang mempunyai nilai murni padanya? Inilah yang menjadi pendekatan baharu dalam meluas dan memperkayakan penglibatan komuniti sebagai pengalaman penting malahan terus mengajak komuniti global untuk terus mempromosi nilai dan amalan terbaik bersifat kearifan tempatan yang mereka miliki.

Sehubungan dengan itu, usaha ini dianggap penting untuk mempromosi nilai atau amalan terbaik yang ada dalam budaya kita ke mata dunia. Justeru, menjadi suatu yang sangat penting untuk membukumkannya terlebih dahulu iaitu menjadikn ia satu yang boleh dicapai atau diaktualisasikan. Oleh itu, itu kita perlu memperibumikannya terlebih dahulu iaitu mentempatkan dan tidak merasakan ia sesuatu yang asing, jauh dari nuasa (citarasa) tempatan.

Memeribumikan merupakan usaha mengintegrasikan nilai dan ilmu kearifan tempatan dengan ilmu moden dalam usaha menjelaskan idea2 baharu yang telah lama dipinggirkan lantaran kolonisasi yang kita hadapi dan ilmu kolonial yang diperkenalkan. Ilmu kolonial merupakan ilmu yang dihasilkan oleh para sarjana penyelidik serta daripada catatan dan laporan para pegawai dan pentadbir tanah jajahan mengenai pelbagai aspek dalam kehidupan sosial, budaya, pemikiran masyarakat tempatan”. (Zaid, 2020)

Konsep Sejahtera

Sebelum kita mendalami konsep sejahtera, menjadi keperluan untuk terlebih dahulu memahami konsep hidup yang terdapat budaya masyarakat dunia. Di Afrika mereka terkenal dengan *Ubuntu*, di Sweden, konsep hidupnya dikenali sebagai *Lagom*, manakala di Denmark dikenali sebagai *Hygee*. *Nunchi* merupakan konsep hidup yang terkenal di Korea, *Ikiga* di Jepun, *Kia Ora* di New Zealand dalam kalangan puak Moari dan *La Bella Vita* dalam kalangan rakyat Italy.

Perkataan yang tepat untuk memahami sejahtera ialah ‘*afiat*, sebagaimana gabungan perkataan *sihat wal ‘afiat*, bagi menjawab soalan “Apa Khabar?” Kesejahteraan yang dibincang dalam teks *Hidayah al-Salakin* yang dihasilkan oleh Syeikh Abdul Samad al-Falembani, berkisar tentang aspek yang mengisi pembangunan individu, meliputi pembangunan ilmu (I), akidah (S), ibadah (F), anggota tujuh (F), rohan (S), akhlaq dan pembangunan adab social.

Huraian tentang makna kesejahteraan, meskipun tidak dinyatakan dengan jelas, namun sebenarnya telah dimasukkan dengan perbincangan kepada keperluan terhadap aspek yang diberi penekanan oleh Syeikh Abdul Samad al-Falembani Syeikh Abdul Samad al-Falembani untuk membicarakan konsep sejahtera. Kitab ini dipilih kerana ia merupakan sumber korpus keilmuan Melayu Islam yang telah bertahan di alam Melayu hampir tiga dekad lamanya, iaitu bermula 1871. Kitab ini telah lama digunakan terutama dalam membentuk modal insan bangsa Melayu yang secara tidak langsung masih kuat berpegang kepada prinsip kesejahteraan dalam semua aspek kehidupan mereka, khususnya dalam aspek pendidikan. (Shohana, 2010).

Beliau juga memberi penekanan kepada keseimbangan antara tiga komponen utama kejadian manusia, iaitu fizikal, intelektual dan spiritual, dan juga hubungan antara diri sendiri, Tuhan, orang lain dan alam yang didiami ini.

Dalam hal ini jelas bahawa Sejahtera merupakan satu konsep yang menekankan tentang keseimbangan dalam semua aspek kehidupan, bermula dengan diri sendiri, melalui tiga komponen utama kejadian manusia. Dengan keseimbangan ini akan lahirlah perasaan tenang, damai dan bahagia. Justeru kesejahteraan seseorang individu merujuk kepada keadaan yang baik untuk ketiga-tiga komponen kejadiannya iaitu intelektual atau minda, fizikal atau badan atau jasmani dan spiritual atau jiwa atau rohani.

Syeikh Abdul Samad al-Falembani dalam menjelaskan keperluan untuk mencapai kesejahteraan, memulakannya melalui pembangunan dalam enam aspek utama iaitu ilmu, akidah, ibadah, anggota tujuh, rohani dan akhlak dan adab social. Kesejahteraan yang dibincang dalam teks *Hidayah al-Salakin* yang dihasilkan oleh Syeikh Abdul Samad al-Falembani, berkisar tentang aspek yang mengisi pembangunan modal insan, yang meliputi pembangunan ilmu, akidah, ibadah, anggota tujuh, rohani, akhlaq dan pembangunan adab dan sosial.

Bermula dengan hubungan dengan diri sendiri, yang memiliki tiga komponen utama, aspek pembangunan ilmu merupakan keperluan diperingkat komponen intelektual melalui fungsi akal. Aspek akidah pula merupakan keperluan diperingkat spiritual, melalui peranan anggota tujuh rohani. Aspek ibadah yang dimaksudkan di sini merupakan jalinan hubungan yang diperlukan oleh setiap individu untuk hubungannya dengan Penciptanya dan juga hubungan sesama makhluknya. Hal ini merupakan pengisian kepada peringkat fizikal. Manakala akhlaq dan pembangunan ada sosial ini merupakan tatacara bagaimana kehidupan melalaui hubungan yang dilakukan.

Sejahtera dan seimbang adalah dua perkara yang sinonim, Hal ini juga mempunyai hubungan yang sangat rapat dengan konsep al-Mizan iaitu. neraca keseimbangan. Keseimbangan bermula dengan keseimbangan tentang hubungan yang perlu dijalinan, yang bermula dengan hubungan dengan diri sendiri melalui ketiga-tiga komponen yang ada, iaitu fizikal, intelektual dan spiritual.

Sejahtera yang secara etimologi, berdasarkan Kamus Dewan, mendefinisikan sebagai aman, makmur, senang dan tenteram. Jika dilihat dari sudut individu, sejahtera membawa maksud sihat, meliputi baik, tenang, damai dan membahagiakan Secara fitrah, sekiranya keseimbangan ketiga-tiga komponen ini tidak dijaga, ia akan mengundang kepada berlakunya kecelaruan dan keadaan yang tidak sihat dalam konteks yang sebenar. Ini seiring dengan peringatan Allah untuk menjaga keseimbangan, sebagaimana firman Allah dalam Surah Ar-Rahman: 7-9 yang bermaksud: “Dan langit telah ditinggikanNya dan Dia ciptakan keseimbangan. Agar kamu tidak merosakan keseimbangan itu. Firman Allah seterusnya: “Dan tegaklah keseimbangan itu dengan adil dan janganlah kamu mengurangi keseimbangan itu” Meskipun keseimbangan di sini lebih difokuskan kepada keseimbangan yang wujud dalam alam serta isinya, namun kita sebagai individu juga merupakan seumpama sebuah negara kecil yang perlu dikekalkan keseimbangannya melalui ketiga-tiga komponen kejadian”. Komponen spiritual, yang merupakan asal terbitnya rasa nilai murni atau budi, agak sukar untuk mengukur keberhasilannya dan lantaran itulah ia mudah diketepikan. Namun komponen ini juga memberi kesan yang sangat besar dalam kehidupan manusia.

Untuk menjamin kesejahteraan sosial, keseimbangan dalam bentuk perhubungan juga amat diperlukan. Bermula hubungan seseorang dengan dirinya sendiri, hubungan sesama manusia dan hubungan dengan alam yang didiami. Kegagalan memastikan hubungan ini sentiasa dalam keadaan baik dan seimbang, akan menyumbang kepada ketidaksejahteraan.

Secara etimologi, kata ini boleh ditelusuri dari kata Sanskrit, Sadhya (makhluk langit), Sudatra (pemberian hadiah) dan Sucitra (dibezakan). Walaupun makna kata-kata ini hanya menyiratkan makna sejahtera, seperti yang difahami hari ini, semuanya membawa makna dan konotasi positif dan mempunyai nilai-nilai baik yang dapat memperkaya kehidupan manusia secara kolektif yang melibatkan hubungan dengan Tuhan, hubungan sesama manusia dan alam sekitar dan tanah air, tempat kehidupan dijalankan. Dalam hal ini jelas menunjukkan bahawa sejahtera merupakan konsep hidup yang berfokuskan manusia dan mempunyai hubungan yang bersifat macrocosmic dan microcosmic. Oleh kerana inilah lahirlah akronim yang diperkenalkan oleh Tan Sri Dzulkifli Razak, iaitu SPIECES, untuk menjelaskan bahawa keseimbangan atau *balance* merupakan intipati (*essence*) dalam konsep sejahtera. Seimbang di sini bukan hanya antara 2 perkara, tetapi banyak perkara atau aspek terpenting dalam kehidupan manusia, iaitu rohani (*Spiritual*), fizikal (*Physical*), intelektual (*Intellectual*), budaya (*Cultural*), alam sekitar, (*Environment*), ekonomi (*Economic*) dan masyarakat (*Society*).

Keseimbangan merupakan intipati kesejahteraan dan ia juga merupakan kunci kepada kelestarian (*sustainability*) Justeru dalam hal ini kita boleh memahami bahawa konsep kelestarian bukanlah sesuatu yang baru, diperkenalkan sewaktu terhasilnya Brudtland Report pada 1980, malahan ia merupakan konsep yang klasik (*ancient*) khususnya dalam masyarakat peribumi yang telah berjaya melestraikan kehidupan mereka. Malangnya konsep sejahtera ini telah pudar dan hilang dibawa arus pembangunana dengan pelbagai konsep baru yang diperkenalkan seiring dengan model pembangunan yang digunakan, khususnya yang berfokuskan pembangunan yang bersifat fizikal dan perlahan-lahan mengeneipkan hubungan atau kerjasama antara manusia dengan alam sekitar, sesama manusia dan Pencipta sebagai satu gaya hidup.

Sebagai bukti lihatlah peribahasa, simpulan bahasa Melayu, semuanya berkisarkan antara “*coexistence between human beings, man and nature*” dan “*collaborative relationship*” manusia dan alam, sebagai bukti kukuh akrabnya hubungan manusia dengan alam. Dengan keseimbangan inilah manusia mampu melestarikan kehidupan mereka. Antara peribahasa yang dimaksudkan ialah:

Air setitik dilautkan, tanah seketul digunakan.
Air dicencang tidak akan putus.
Kalau asal benih yang baik, jatuh ke laut menjadi pulau.
Bumi mana yang tidak ditimpa hujan?
Di mana tanah dipijak di situ langit dijunjung
Takkan lari gunung dikejar, hilang kabut, tampaklah dia.

Kata-kata di atas menjelaskan bagaimana sejahtera yang melibatkan keseimbangan dalam hubungan atau *co-existence*, bermula dengan diri setiap individu dan seterusnya hubungannya dengan Tuhan, orang lain dan alam sekitar.

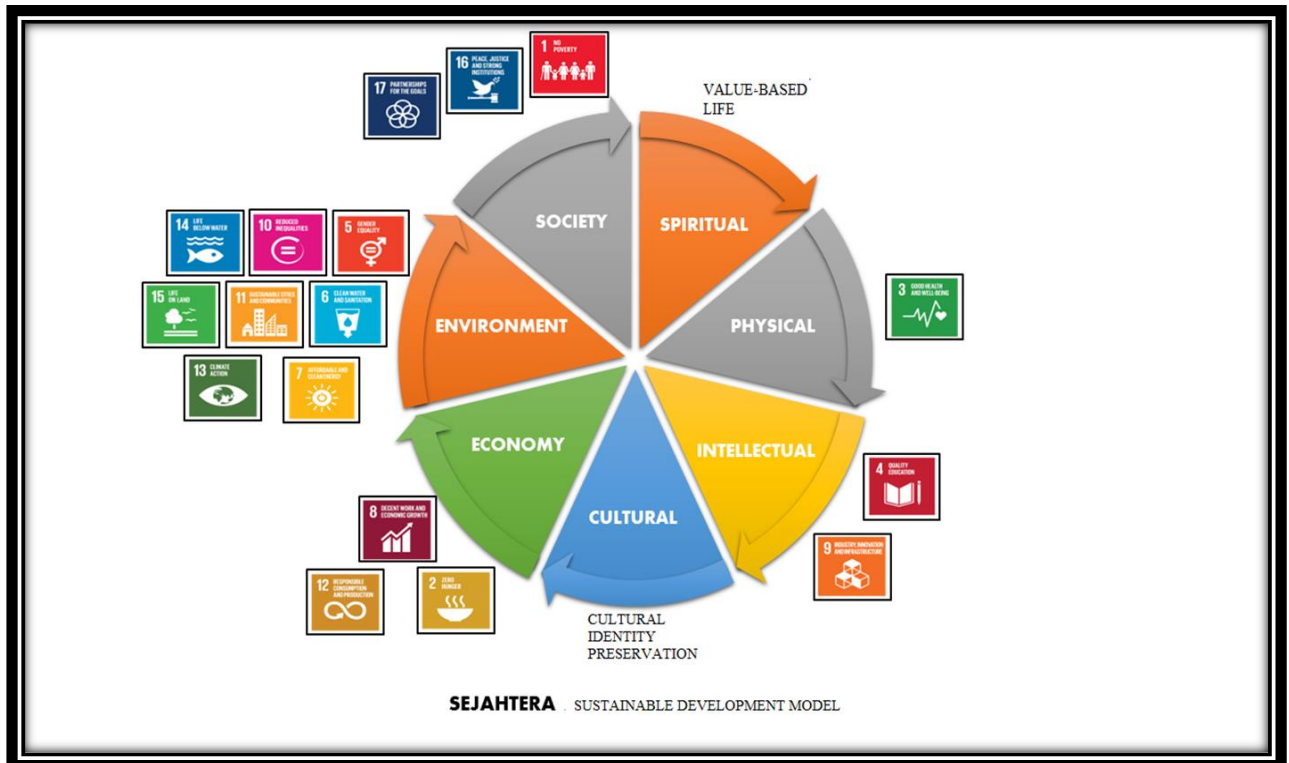
Namun jika dilihat apa yang terkandung dalam SDG, dengan 17 Matlamat (*Goals*) yang ada padanya, dan dibahagikan mengikut SPICES, kita akan nampak ada kekurangan, dan kekurangan inilah yang perlu kita tampung agar pada akhirnya model SDG yang kita guna pakai mampu menghasilkan sebuah pembangunan yang lestari dan lestari ini sesuai dengan budaya, nuansa atau citarasa kita iaitu seimbang dalam ke tujuh aspek kehidupan terpenting tersebut. Hubungan yang harmoni antara ke tujuh aspek ini sangat penting dan perlu terus disemai, dipupuk dan dibaja. Kegagalan kita untuk menseimbangkan dan hidup bersama (*coexist*) dalam dengan tujuh perkara ini menjadikan tiada keseimbangan dan akhirnya tidak ada kelestarian yang dicapai.

Bagaimana memperibumikan SDG melalui paradigma Sejahtera?

Berdasarkan paradigma Sejahtera, agenda Matlamat Pembangunan Lestari (SDG) akan dicapai sekiranya ada keseimbangan dalam 7 komponen atau aspek hidup ini. Tumpuan dalam aspek intelektual semata-mata dengan menghasilkan pelbagai kecanggihan teknologi, kedudukan ekonomi yang stabil, masih belum mampu membawa keseimbangan kerana keseimbangan inilah punca kesejahteraan dan kesejahteraan inilah akan menyumbang kepada kelestarian. Pembangunan yang tidak seimbang mungkin menjurus kepada pembangunan yang tiada nilai, terutama apabila komponen spiritual dikesampingkan. Nilai ini berkait rapat dengan komponen spiritual. Sehubungan dengan itu, bagi memperibumikan agenda Matlamat Pembangunan Lestari ini, aspek spiritual perlu diberi perhatian dan matlamat atau *goal* yang boleh dikemukakan sebagai matlamat ke-17 dan ke-19, iaitu, “*value-based life*”, “kehidupan

berasaskan nilai”. Manakala untuk *cultural* pula ialah “*perservation cultural identity*” atau “pengekalan identiti budaya”.

Gambar rajah di bawah merupakan model yang dikenali sebagai *Sejahtera Sustainable Development Goal*, yang menjelaskan bagaimana agenda Matlamat Pembangunan Lestari (SDG) boleh diperibumikan dengan menggunakan paradigm Sejahtera.



Model Matlamat Pembangunan Lestari yang Sejahtera
(*Sejahtera Sustainable Development Goal Model*)

KESIMPULAN

Sejahtera merupakan satu konsep hidup orang Melayu yang berasaskan kearifan tempatan perlu difahami dengan kefahaman yang mendalam agar konsep ini mampu diterapkan dalam apa jua agenda pembangunan yang dicadangkan di peringkat antarabangsa. Pemeribumian Agenda 2030, Matlamat Pembangunan Lestari melalui paradigma sejahtera merupakan satu usaha untuk menjadikan konsep sejahtera sebagai tonggak dalam kehidupan rakyat Malaysia bagi memastikan kelangsungan jati diri bangsa Malaysia yang bersandarkan Rukun Negara, berjaya dikekalkan.

Pemeribumian juga merupakan komponen dalam dekolonisasi iaitu menyahjajahkan saki baki penjajahan, khususnya dalam apek pemikiran. Sejahtera sebagai konsep hidup rakyat Malaysia perlu kembali difahami dan dihayati terlebih dahulu dalam kalangan rakyat Malaysia, sebelum ia diperkenalkan ke peringkat antarabangsa, sebagaimana konsep Ikigai, Ubuntu, Lagom, Unchi dan lain-lain.

Dengan mentempatkan atau memperibumikan agenda Matlamat Pembangunan Lestari (SDG) melalui paradigma sejahtera, kita dapat mengembalikan jati diri dan indentiti kita sebagai rakyat Malaysia yang telah mendahului agenda tersebut dalam memastikan wujudnya

kelestarian yang merupakan keberhasilan sebuah kesejahteraan, yang mana intipatinya adalah keseimbangan.

Apa yang perlu diseimbangkan dalam konteks manusia, sudah pastilah ketiga-tiga komponen kejadiannya iaitu fizikal, intelektual dan spiritual. Justeru dalam membina pembangunan yang lestari, yang seharusnya bermula dengan pembangunan diri, ketiga-tiga komponen di atas perlu diberi perhatian secara serius.

Justeru, agenda Matlamat Pembangunan Lestari (SDG) perlu untuk disesuaikan dengan nuansa dan citara rasa tempatan iaitu dengan memasukkan elemen sejahtera dan diarusperdanakan. Kesejahteraan yang dicapai melalui keseimbangan perlu dijadikan model dalam apa jua aspek pembangunan, terutama dalam era pandemik dan pasca pandemik COVID-19. Dengan keseimbangan 7 elemen yang merupakan kesepaduan komponen asas iaitu fizikal, intelektual dan spiritual yang disokong unsur bersifat alam, masyarakat dan budaya, apa yang diharapkan agar kesejahteraan dalam kehidupan mampu untuk dicapai dan pada masa yang sama agenda Matlamat Pembangunan Lestari acuan Malaysia berjaya direalisasikan.

PENGHARGAAN

Ucapan penghargaan ditujukan kepada pihak KPT untuk pemberian dana melalui Geran FRGS dengan nombor rujukan, FRGS/1/2021/SSI0/UPM/02/1. Makalah ini merupakan salah satu penerbitan yang dihasilkan dalam proses melengkapkan kajian asal melalui geran ini.

RUJUKAN

- Abdul Rahman Abdul Aziz, (2009). "Nilai Mencapai Kehidupan Sejahtera: Pandangan Hamka". *MALIM: Jurnal Pengajian Umum Asia Tenggara*, 10. pp. 123-144.
- Danah, Z. and Ian, M. (2000). *SQ, Connecting with our Spiritual Intelligence*, Bloomsbury.
- Dzulkifli, A. R. (2020). *Essay on Sejahtera: Concept, Principle and Practice*. IIUM Press.
- Fethullah G. (2011). *Membangun Peradaban Kita, Islam adalah Masa Depan Dunia yang Memuliakan dan Menjunjung Tinggi Derajat Manusia*. Penerbit Republika.
- Frankl, V. (1959). *Man's search for meaning*. Random House.
- Hamka, (2017). *Tasawwuf Moden, Menuju Kebahagiaan yang Hakiki*, Berita Publishing.
- Mualimin, M. S. (2018). "Maqasid Syariah Menurut Imam Al-Ghazali", *Malaysia Journal Syariah and Law*, Vol. 9, No.2, pp. 75 - 87.
- Shohana, H. (2010). "Kesejahteraan dan kedamaian melalui pembangunan modal insan: Kajian teks Hidayah Al-Salikin" dalam *Seminar Serantau Islam dan Kesejahteraan Sejagat*, 24-25 Februari 2010, Universiti Islam Sultan Sharif Ali Brunei Darussalam.
- Zaid A. (2020). *Pemeribumian Epistemologi & Naratif Mutakhir dalam Wacana Ketamaduna*, Penerbit UPM.
- Zainal Abidin, A. (Za'ba) (2009). *Perangai Bergantung Pada Diri Sendiri* (Edisi Khas), Dewan Bahasa dan Pustaka.

004-Variasi Teks Definisi Ilmu Tahrirat Al-Qiraat oleh Sarjana Turath dan Kontemporari

Wan Muhammad Hafizuddin W. A. Halim¹

Jabatan Pengajian Islam, Fakulti Sains Kemanusiaan, Universiti Pendidikan Sultan Idris,
35900 Tanjong Malim, Perak.

hafizuddin@fsk.upsi.edu.my

Abstrak

Kajian ini bertujuan menghimpunkan semua teks definisi ilmu *Tahrirat al-Qiraat* yang diungkapkan oleh *al-muharrirun* generasi silam dan kontemporari. Kajian juga cuba menganalisis aspek perbezaan dan persamaan semua definisi tersebut. Kajian sepenuhnya berbentuk penyelidikan kualitatif melalui kaedah analisis karya-karya sarjana silam dan kontemporari. Kajian ini berjaya menghimpunkan sejumlah 26 definisi yang diungkapkan oleh 22 orang sarjana. Hasil analisis juga mendapati wujud persamaan dan perbezaan antara definisi-definisi tersebut dari tiga aspek iaitu struktur ayat, pemilihan perkataan dan elemen dasar *tahrirat*.

Kata kunci: Definisi, terminologi, tahrirat al-qiraat, al-qiraat, elemen tahrirat.

PENDAHULUAN

Ilmu *Tahrirāt al-Qirā'āt* merupakan salah satu cabang kemuncak dalam ilmu *Qirā'āt*. Secara ringkas, ilmu ini membahaskan tentang proses penelitian terhadap kaedah-kaedah bacaan qiraat, riwayat-riwayat dan jalur-jalur *ṭariq* dari pelbagai sudut yang mana antara objektif utamanya adalah untuk mengelakkan berlakunya *tarkib*² ketika bacaan.³

Pasca era Imam Ibn al-Jazari (w.833H)⁴ memperlihatkan perkembangan ilmu ini ke satu tahap yang lebih tinggi. Hal ini terbukti dengan kelahiran ramai sarjana *tahrirat* yang dikenali sebagai *al-muharrirun* bersama karya masing-masing yang mana sebahagian besarnya menjadi rujukan sehingga kini. Antaranya adalah Muḥammad al-‘Awfī (wafat sekitar 1050H)⁵,

¹ Pensyarah, Jabatan Pengajian Islam, Fakulti Sains Kemanusiaan, Universiti Pendidikan Sultan Idris, Tanjong Malim, Perak.

² *Tarkib* dalam bacaan Qiraat adalah pertindihan bacaan antara satu jenis qiraat dengan qiraat yang lain dalam satu bacaan tanpa mengulang kembali kaedah-kaedah bacaan yang berbeza antara jenis-jenis qiraat tersebut. Lihat Ibrahim bin Said al-Dawsari, *Mukhtaṣar al-Ibarat li Mu'jam Muṣṭalahāt al-Qiraat* (Riyadh: Dār al-Ḥadharah, 2008), 29, 46.

³ Al-Azmīrī Muṣṭafā bin ‘Abd al-Raḥmān, ‘*Umdah al-‘Irfān fī Tahrīr Awjuh al-Qur’ān*, ed. Muḥammad Jābir dan ‘Abd al-‘Azīz al-Zayyāt (Kāherah: Maktabah al-Jundī, 2006), 3. Lihat juga ‘Abd al-Rāziq Mūsā, *Tadrīb al-Ṭalabah ‘alā Tahrīrāt al-Ṭayyibah*, (Kuwait: Ghirrās, 2008), 26. ‘Āmir bin al-Sayyid ‘Uthmān, *Faṭḥ al-Qadīr Sharḥ Tanqīḥ Faṭḥ al-Karīm*, ed. ‘Alī Muḥammad Tawfīq al-Naḥḥās, (Ṭanṭā: Dār al-Ṣaḥābah, 2012) 3. Ḥāb Aḥmad Fikrī, *Taqrīb al-Ṭayyibah*, cet. ke-2 (Kaherah: Maktabah al-Islāmiyyah, 2010), 589.

⁴ Abū al-Khayr Muḥammad bin Muḥammad bin Muḥammad bin ‘Alī bin Yūsuf al-Jazarī. Lahir pada 751H di Damsyik dan wafat pada 833H. Lihat Al-Barmāwī Ilyās bin Aḥmad Ḥusayn, *Imtā’ al-Fuḍalā’ bi Tarājim al-Qurrā’*, cet. ke-2 (Madīnah: Maktabah Dār al-Zamān, 2007), 3:299.

⁵ Muḥammad bin Aḥmad al-‘Awfī. Lihat *Imtā’ al-Fuḍalā’*, 4:73.

Sulaymān al-Manṣūrī (w.1134H)⁶, Mustafā al-Azmīrī (w.1156H)⁷, merupakan generasi sarjana kurun ke-12H yang mencetuskan perkembangan pesat ilmu *Tahrīrāt al-Qirā'āt* dengan penghasilan karya-karya khusus dalam *Tahrīrāt al-Shāḥibīyyah* dan *Tahrīrāt al-Ṭayyibah*.⁸

Kurun ke-13H dan 14H pula menyaksikan kelahiran generasi pakar yang meneruskan kesinambungan ilmu ini yang mana sebahagian daripada mereka mempunyai *manhaj* yang tersendiri yang tidak terikat dengan generasi sebelumnya. Antaranya Muhammad al-Mutawallī (w.1313H/1895M)⁹, Khalaf al-Ḥusaynī (w.1342H)¹⁰, Hilālī al-Ibyārī (wafat sekitar 1331H)¹¹, al-Khalījī (w.1389H)¹², Ali al-Ḍabbā' (w.1380H) dan tokoh-tokoh lain.¹³

Tokoh-tokoh terkini seperti, al-Zayyāt (w.1424H)¹⁴, al-Samannūdī (w.1429H)¹⁵, 'Āmir al-Sayyid 'Uthmān (w.1429H)¹⁶, Ḥāb Aḥmad Fikrī¹⁷, Tamīmī al-Zu'bi¹⁸, al-Dawsarī¹⁹ dan lain-lain juga tidak ketinggalan mengambil bahagian dalam usaha memperkembangkan dan menonjolkan ilmu tersebut supaya lebih dikenali dan difahami.²⁰

Seiring dengan perkembangannya, para sarjana terdahulu dan terkini dalam bidang ini berusaha memberikan definisi terminologi ilmu *Tahrirat al-Qiraat* yang tepat mencakupi perbincangan ilmu tersebut. Definisi-definisi yang diungkapkan oleh para sarjana tersebut telahpun dihipunkan dalam kajian daripada Khalid Hasan Abu al-Jud yang mana beliau menghimpunkan sejumlah definisi daripada sekitar 10 orang sarjana.²¹

Namun, terdapat kekurangan pada kajian yang dibuat oleh Khalid Abu al-Jud tersebut dari sudut kuantiti definisi yang dihipunkan. Hal ini kerana, hasil penelitian penulis terhadap

⁶ 'Alī bin Sulaymān bin 'Abd Allāh al-Manṣūrī. Lahir di Mesir pada pertengahan kurun ke-11 Hijrah dan wafat di Askadār tahun 1134H. Lihat Al-Barmāwī, *Imtā' al-Fuḍalā'*, 3:299.

⁷ Muṣṭafā bin 'Abd al-Raḥmān bin Muḥammad al-Azmīrī. Lihat Al-Barmāwī, *Imtā' al-Fuḍalā'*, 4:625.

⁸ Al-Mutawallī, *al-Rawḍ al-Naḍīr*, 62. Lihat juga Al-Ḍabbā', *Sharḥ Ithāf al-Bariyyah*, 33.

⁹ Muḥammad bin Aḥmad al-Mutawallī atau al-Mutawalla. Lahir di Kaherah pada tahun 1250H dan wafat pada 12 Rabī' al-Awwal 1313H. Lihat Al-Barmāwī, *Imtā' al-Fuḍalā'*, 4:30.

¹⁰ Ḥasan bin Khalaf al-Ḥusaynī. Wafat pada 25 Sha'bān 1342H. Merupakan guru kepada Al-Ḍabbā' dan murid kepada Al-Mitwallī. *Imtā' al-Fuḍalā'*, 2:442.

¹¹ Muḥammad bin Muḥammad Hilālī al-Ibyārī. Lahir di Ibyār, Mesir dan dikatakan masih hidup sehingga 1331H. Lihat Al-Barmāwī, *Imtā' al-Fuḍalā'*, 4:486.

¹² Muḥammad bin 'Abd al-Raḥmān al-Khalījī. Lahir di Iskandariah, Mesir pada 5 Zulhijjah 1292H dan wafat pada 20 Zulhijjah 1389H. Lihat Al-Barmāwī, *Imtā' al-Fuḍalā'*, 4:243.

¹³ Al-Zayyāt, *Sharḥ Tanqīḥ Faṭḥ al-Karīm*, 8-9.

¹⁴ Aḥmad 'Abd al-'Azīz bin Aḥmad bin Muḥammad al-Zayyāt. Dilahirkan di Kaherah pada 1325H. Wafat pada hari Ahad 16 Sha'bān 1424H di Kaherah. Lihat Al-Barmāwī, *Imtā' al-Fuḍalā'*, 1:30.

¹⁵ Ibrāhīm bin 'Alī bin 'Alī al-Samannūdī. Dilahirkan di Samannūd, Mesir pada 23 Sha'bān 1333H bersamaan 5 Julai 1915. Wafat pada 1429H. Lihat Al-Barmāwī, *Imtā' al-Fuḍalā'*, 2:311.

¹⁶ 'Āmir bin Sayyid bin 'Uthmān. Dilahirkan di Mesir pada 16 Muḥarram 1318H. Wafat di Madinah pada 6 Shawwal 1408H dan dimakamkan di Baqī'. Lihat Al-Barmāwī, *Imtā' al-Fuḍalā'*, 1:183.

¹⁷ Ḥāb bin Aḥmad Fikrī Ḥaydar bin Mūsā. Lahir di Kaherah pada 6 Zulhijjah 1374H. Kini, merupakan tenaga pengajar *al-Qirā'āt* di Masjid al-Nabawī, Madinah. Lihat Al-Barmāwī, *Imtā' al-Fuḍalā'*, 1:82.

¹⁸ Muḥammad Tamīm bin Muṣṭafā 'Āsim al-Zu'bi al-Ḥasanī. Dilahirkan di Homs, Syria pada 1951M. Kini, merupakan tenaga pengajar *al-Qirā'āt* di Masjid al-Nabawī, Madinah. Lihat Al-Barmāwī, *Imtā' al-Fuḍalā'*, 1:367.

¹⁹ Ibrāhīm bin Sa'īd bin Ḥamd al-Dawsarī. Lahir di Riyadh pada 1385H bersamaan 1965M. Lihat Al-Barmāwī, *Imtā' al-Fuḍalā'*, 2:291.

²⁰ Al-Zayyāt, *Sharḥ Tanqīḥ Faṭḥ al-Karīm*, 8-9.

²¹ Al-Mutawallī, *al-Rawḍ al-Naḍīr*, 52-53.

beberapa karya dalam bidang ini, didapati bahawa terdapat sejumlah definisi daripada beberapa orang sarjana lain yang tidak dimuatkan dalam kajian tersebut.²² Tambahan pula, Khalid Abu al-Jud tidak membanding bezakan antara satu definisi dengan yang lain dari aspek persamaan dan perbezaan secara terperinci serta beliau langsung tidak menyentuh perbahasan tentang elemen-elemen *tahrirat* yang terkandung dalam setiap definisi.²³

OBJEKTIF KAJIAN

Berasaskan penjelasan di bahagian pendahuluan, kajian ini berobjektifkan berikut:

1. Menghimpunkan teks-teks definisi ilmu *Tahrirat al-Qiraat* yang diungkapkan oleh para sarjana silam dan kontemporari.
2. Menganalisis aspek perbezaan dan persamaan semua definisi ilmu *Tahrirat al-Qiraat* dari sudut struktur ayat, pemilihan perkataan dan elemen dasar *tahrirat*.

METODOLOGI KAJIAN

Penulisan ini sepenuhnya berbentuk penyelidikan kualitatif melalui kaedah analisis dokumen sarjana *Qiraat* dan *Tahrirat al-Qiraat* silam dan kontemporari. Data-data yang dikumpulkan akan dianalisis secara deduktif, induktif dan komparatif bagi menghasilkan kesimpulan yang akan menjawab objektif yang telah ditetapkan.

Penulis terlebih dahulu mengumpulkan maklumat tentang definisi-definisi terminologi ilmu *Tahrirat al-Qiraat* yang diungkapkan oleh para sarjana melalui rujukan kepada beberapa buah buku dan artikel yang berkaitan. Fasa seterusnya adalah menganalisis aspek perbezaan dan persamaan semua definisi yang telah dihimpunkan.

HIMPUNAN DEFINISI ILMU TAHRIRAT AL-QIRAAT

Definisi terminologi ilmu *Tahrirat al-Qiraat* yang berjaya dikumpulkan adalah berjumlah 26 definisi daripada sejumlah 22 orang sarjana. 5 orang daripadanya telahpun wafat dan dikategorikan sebagai sarjana turath iaitu Sheikh Mustafa al-Azmiri (w.1156H), Sheikh Muhammad al-Mutawalli (w.1313H/1895M), Sheikh Ali al-Dabba' (w.1380H), Sheikh Ibrahim bin Ali al-Samannudi (w.1429H/2008M)²⁴, Sheikh Abd al-Raziq Musa (w.1429H/2008M)²⁵.

Manakala 17 orang sarjana daripadanya masih hidup hingga kini dan dikategorikan sebagai

²² Al-Mutawallī, *al-Rawḍ al-Naḍīr*, 52-53.

²³ Al-Mutawallī, *al-Rawḍ al-Naḍīr*, 52-53.

²⁴ Ibrahim bin Ali bin Shihathah al-Samannudi. Dilahirkan pada tahun 1333H/1915. Lihat *al-Futuhat al-Rabbaniyyah*, 12 – 15.

²⁵ ‘Abd al-Raziq bin Ali bin Ibrahim bin Musa. Dilahirkan pada tahun 1934. Merupakan mantan pensyarah di Kulliyah al-Quran di Universiti Islam Madinah daripada tahun 1395H hingga 1414H. Lihat *Tadrib al-Talabah*, 5.

sarjana kontemporer untuk penulisan ini. Mereka adalah Dr Abd al-Basit Hashim²⁶, Dr Ali bin Muhammad bin Taufiq al-Nahhas²⁷, Dr Ibrahim bin Sa'ied al-Dawsari²⁸, Dr Ihab Ahmad Fikri, Dr Khalid Hasan Abu al-Jud, Sheikh Jamal al-Din Muhammad Sharaf, Sheikh Muhammad al-Tamimi al-Zu'bi, Dr Ibrahim Muhammad al-Jarmi²⁹, Sheikh Muhammad bin 'Id al-Sha'bani, Sheikh Sa'ied bin Yahya Abd al-Mu'ti, Dr al-Salim Muhammad al-Jakni, Dr Abd al-Qayyum bin Abd al-Ghafur al-Sindi³⁰, Sheikh Muqsim Mukhtar, Dr Sami Sa'ied Abd al-Shakur³¹, Dr Faridah Sekiou³², Sheikh Ahmad Muflih al-Qudhah dan Dr Bashir Ahmad Di'bis³³.

Semua sarjana ini masing-masing mendatangkan satu definisi, melainkan tiga orang sarjana iaitu Abd al-Raziq Musa, Ihab Fikri dan al-Jarmi yang membawakan lebih daripada satu definisi. Abd al-Raziq Musa membawakan tiga definisi dan masing-masing dua definisi daripada Ihab Fikri dan al-Jarmi.

Berikut dipaparkan teks setiap definisi dan perbincangan aspek perbezaan dan persamaan setiap daripadanya:

Definisi oleh Mustafa al-Azmiri³⁴

التدقيق في القراءات وتقويمها والعمل على تمييز كل رواية على حدة من طرقها الصحيحة وعدم خلط رواية
بأخرى

Takrifan daripada al-Azmiri ini mencakupi empat elemen dasar ilmu *Tahrirat al-Qiraat* iaitu (عدم خلط رواية بأخرى), (تمييز كل رواية على حدة من طرقها), (تقويم القراءات), (التدقيق في القراءات).

Elemen pertama turut terkandung dalam definisi Abd al-Raziq Musa, Ibrahim al-Jarmi, Sami Abd al-Shakur, Ahmad Muflih al-Qudhah. Elemen kedua pula turut dinyatakan oleh Abd al-

²⁶ Abd al-Basit Hamid Muhammad Mutawalli. Dilahirkan pada tahun 1928 di Shabin al-Kum, Manufiyyah, Mesir. Muqri' yang terkenal di Mesir.

Lihat (<https://vb.tafsir.net/forum/ترجمة للشيخ عبد الباسط هاشم>).

²⁷ Nama penuhnya 'Alī bin Muhammad Tawfīq al-Nahhās. Dilahirkan di Dumyāt, Mesir pada 1358H bersamaan 1939M. Aktif dalam penulisan kitab dan suntingan ilmiah. Antara karya Ilmu *Tahrirat al-Qiraat* yang telah ditahkik olehnya, *Fath al-Qadīr Sharh Tanqīh Fath al-Karīm* karya guru beliau sendiri iaitu 'Amir bin al-Sayyid 'Uthmān. Kuliah-kuliah beliau yang berkaitan ilmu al-Quran banyak dimuatkan dalam saluran Youtube. Masih hidup hingga kini (2022). Lihat Al-Barmāwī, *Imtā' al-Fuḍalā'*, 3: 328.

²⁸ Dr Ibrahim bin Sa'ied bin Hamad al-Dawsari. Merupakan anggota lajnah pengajaran di Kulliyah Usul al-Din, Universiti Islam al-Imam Muhammad bin Su'ud, Riyadh.

²⁹ Ibrahim Muhammad al-Jarmi, dilahirkan di Lubnan pada tahun 1966H. Berkelulusan Ijazah Doktor Falsafah dalam bidang Bahasa Arab. Mempunyai sejarah pengajian formal dan tidak formal yang luas dan lama dalam bidang Tajwid, Qiraat dan Fiqh. Lihat (<https://shamela.ws/author/2476>).

³⁰ Pensyarah di Jabatan al-Qiraat, Fakulti Usuluddin dan Dakwah, Unversiti Ummul Qura. Lihat (<https://uqu.edu.sa/aasindi/App/CV>).

³¹ Pensyarah bidang Qiraat dan Tahrirat al-Qiraat di Universiti Taybah. Antara tokoh sarjana kontemporer yang banyak menulis dalam bidang Tahrirat al-Qiraat. Lihat (<https://twitter.com/drsamiabdshkur>).

³² Dr Faridah Sikyu, Pensyarah bidang Qiraat dan Tahrirat al-Qiraat Fakulti Ulum Islamiyyah, di Universiti Batna, Algeria. Dilahirkan pada tahun 1970. Lihat (<https://scholar.google.com/citations?user=PV7yp-wAAAAJ&hl=fr>).

³³ Pensyarah Qiraat dan Ulum al-Quran di Jabatan al-Qiraat, Fakulti al-Quran al-Karim, Universiti al-Azhar, Tanta, Mesir

³⁴ Definisi ini dinukilkan oleh Khalid Hasan Abu al-Jud pada bahagian pengenalan suntingan karya *al-Rawd al-Nadhir* dengan mengisytarkan sumbernya adalah daripada karya *Umdah al-Irfan* halaman 3. Namun, semakan pada halaman tersebut dan juga karya-karya al-Azmiri yang lain, penulis tidak menjumpai ungkapan definisi tersebut.

Raziq Musa, Ibrahim al-Jarmi, Ahmad Muflih al-Qudhah. Elemen ketiga diungkapkan juga oleh Abd al-Raziq Musa, Ibrahim al-Jarmi, Sami Abd al-Shakur, Ahmad Muflih al-Qudhah, Bashir Ahmad Di'bis. Manakala elemen keempat merupakan elemen yang diungkapkan oleh majoriti pendefinisi.

Definisi oleh Muhammad al-Mutawalli³⁵ dan Ibrahim al-Dawsari³⁶

أن التحرير هنا أي في علم القراءات هو تخلص الأوجه من التركيب

Takrifan yang dinyatakan oleh al-Mutawalli adalah ringkas dan tidak meluas meliputi beberapa elemen yang terkait dengan skop perbincangan ilmu *Tahrirat al-Qiraat* berbanding dengan definisi oleh al-Azmiri. Hal ini kerana, hanya satu elemen terkandung di dalamnya iaitu (تخلص الأوجه من التركيب). Elemen tersebut mempunyai maksud yang hampir sama dengan elemen keempat definisi al-Azmiri. Perbezaannya hanyalah dari sudut penggunaan perkataan *khalat* dan *tarkib* serta pemfokusannya pada *awjuh* dan *riwayah*.

Terdapat definisi lain mirip dengan definisi al-Mutawalli iaitu daripada Ibrahim al-Dawsari:

تخلص القراءات المختلف فيها من التركيب، وذلك بنسبة الطرق إلى أصحابها

Terdapat dua elemen yang dinyatakan dalam takrifan di atas iaitu (تخلص القراءات المختلف) dan (نسبة الطرق إلى أصحابها). Persamaan kedua-dua definisi ini adalah pada maksud elemen pertama namun berbeza dari sudut penggunaan perkataan antara *awjuh* dengan *qiraat*. Perbezaan pula boleh dilihat dari sudut penambahan elemen kedua oleh al-Dawsari yang mempunyai maksud yang hampir sama dengan elemen kedua dalam takrifan oleh al-Nahas.

Definisi oleh Ali al-Dabba'³⁷

تحرير المسائل هو تخليصها من الخطأ

Definisi yang diberikan oleh al-Dabba' juga berkategori ringkas sebagaimana definisi al-Mutawalli dengan hanya satu elemen sahaja disebutkan. Namun, perbezaan kedua-duanya adalah pada aspek fokus elemen yang mana definisi al-Dabba' lebih menjurus kepada (تخليصها) (من الخطأ). Pengertiannya lebih luas dan umum berbanding definisi al-Mutawalli yang mengkhususkan kepada penghindarannya daripada *tarkib*.

Definisi oleh Ibrahim al-Samannudi³⁸

حده يبين صحيحا أو يفصل مجملا

Takrifan oleh al-Samannudi ini juga masih termasuk dalam kategori definisi ringkas. Terdapat dua elemen yang disebut di dalamnya iaitu (يبين صحيحا) dan (يفصل مجملا). Kedua-dua

³⁵ Al-Mutawallī, *al-Rawḍ al-Naḍīr*, 112.

³⁶ Al-Dawsari, *al-Imam al-Mutawalli wa Juhuduh*, 336.

³⁷ Al-Dhabba', *Sharh Ithaf al-Bariyyah*, 152.

³⁸ Sa'ied bin Yahya, *al-Futuhat al-Rabbaniyyah bi Sharh al-Dawa'ie al-Samannudiyyah*, 21. Al-Samannudi, *Jami' al-Khayrat*, 480.

elemen ini tiada persamaan dengan mana-mana definisi dari sudut struktur ayatnya. Namun, elemen pertama mempunyai persamaan dari sudut maksud dengan elemen yang diungkapkan oleh Faridah Sekiou, Sa'ied Abd al-Mu'ti dan Muhammad al-Sha'bani. Manakala elemen kedua mirip dengan apa yang diungkapkan oleh Ibrahim al-Jarmi.

Definisi oleh Abd al-Raziq Musa, Sami Abd al-Shakur dan Ahmad Muflih al-Qudhah

Terdapat tiga bentuk takrifan yang diberikan oleh Abd al-Raziq Musa. Takrifan pertama seperti berikut³⁹:

تنقيح القراءة من أي خطأ أو خلل كالتركيب مثلاً

Takrifan pertama ini dikategorikan sebagai definisi ringkas kerana terkandung hanya dua elemen iaitu (تنقيح القراءة من أي خطأ) dan (تنقيح القراءة من أي خلل).

Takrifan kedua pula adalah⁴⁰:

تنقيح القراءة من أي خطأ أو غموض، فهي بذلك تمنع التركيب في القراءات، وتمنع خلط الروايات بعضها ببعض، وتمنع إسناد القراءة لغير قارئها

Definisi kedua ini lebih luas berbanding definis pertama. Berdasarkan struktur ayatnya yang berlainan dengan definisi-definisi sebelumnya, boleh dianggap bahawa definisi ini dibina sendiri oleh beliau. Terkandung di dalamnya lima elemen iaitu (تنقيح القراءة من أي خطأ), (تنقيح), (منع إسناد القراءة لغير قارئها) dan (منع خلط الروايات), (منع التركيب في القراءات), (القراءة من أي غموض).

Elemen pertama adalah sama dengan elemen pertama dalam takrifan pertama di atas. Ia mirip dengan apa yang diungkapkan oleh al-Mutawalli dan al-Dabba' yang memfokuskan kepada *al-khata* tetapi berbeza dari sudut penggunaan kalimah *tanqih* dan *takhlis*. Manakala elemen kedua belum pernah diungkapkan dalam definisi-definisi sebelum ini. Seterusnya, elemen ketiga, keempat dan kelimah menjurus kepada maksud penghindaran daripada *tarkib* yang mirip dengan elemen keempat definisi al-Azmiri dan al-Mutawalli.

Takrifan ketiga Abd al-Raziq Musa adalah⁴¹:

فالتدقيق في القراءات وتقويمها والعمل على تمييز كل رواية على حدة من طرقها الصحيحة وعدم خلطها برواية أخرى

Takrifan beliau yang ketiga ini adalah sama dari sudut struktur ayat, pemilihan perkataan dan elemen *tahrirat* dengan definisi yang diungkapkan oleh al-Azmiri dan Ahmad Muflih al-Qudhah⁴². Definisi ini juga mempunyai persamaan pada sebahagian besar elemen *tahrirat* dengan definisi Sami Abd al-Shakur tapi berbeza dari sudut struktur ayat dan pemilihan perkataan, iaitu sebagaimana berikut⁴³:

³⁹ Abd al-Raziq Musa, *Tadrib al-Talabah*, 26.

⁴⁰ Lihat muqaddimah tahqiq karya al-Fath al-Rahmani karya Sulaiman al-Jamzuri yang ditahqiq oleh Abd al-Raziq Musa. Al-Jamzuri, *al-Fath al-Rahmani*, 24-25.

⁴¹ Definisi ini dinyatakan beliau dalam karyanya *Ta'ammulat Hawl al-Tahrirat* tanpa menyatakan sumber ambilan yang boleh difahami bahawa definisi ini adalah daripada beliau sendiri. Lihat Abd al-Raziq Musa, *Ta'ammulat Hawl al-Tahrirat*, 9.

⁴² Muflih al-Qudhah, *Muqaddimat Fi 'Ilm al-Qiraat*, 195.

⁴³ Sami Abd al-Shakur, *Tahrir al-Nashr*, 8.

هو التدقيق في القراءات، وتمييز كل رواية على حدة، بعزوها لطرقها الصحيحة، وعدم خلط رواية بأخرى

Terdapat empat elemen di dalamnya iaitu (تميز كل رواية على حدة), (التدقيق في القراءات) (عزوها), (عدم خلط رواية بأخرى) dan (لطرفها الصحيحة). Perbezaannya dapat dilihat pada elemen kedua dalam takrifan Abd al-Raziq yang mana elemen ini tidak dinyatakan oleh Sami. Manakala elemen ketiga dalam definisi Sami tidak dinyatakan dalam definisi Abd al-Raziq.

Definisi oleh Abd al-Basit Hashim⁴⁴

تنقيح القراءة القرآنية وتهذيبها، وذلك من حيث إثبات ما منع ومنع ما أثبت خطأ أو تعديل قراءة أو زيادة عليها

Terdapat empat elemen di dalamnya iaitu (تهذيب القراءة القرآنية), (تنقيح القراءة القرآنية) (إثبات), (تعديل قراءة أو زيادة عليها) dan (ما منع ومنع ما أثبت خطأ). Elemen pertama dan kedua turut terkandung dalam definisi-definisi lain seumpama definisi Khalid Abu al-Jud. Manakala elemen ketiga dan keempat tiada persamaan dengan mana-mana definisi sama dari sudut makna, struktur ayat atau penggunaan perkataan.

Definisi oleh Ali al-Nahas⁴⁵

علم التحريات هو العلم الذي يبحث في أسانيد الطرق عن الرواة وعزوه أوجه القراءة إلى ناقلها حتى لا يتم تركيب بسبب خلط طريق بطريق أو إسناد قراءة لغير ناقلها

Terdapat tiga elemen di dalamnya iaitu (يبعث في أسانيد الطرق عن الرواة), (عزوه أوجه القراءة إلى), (لا يتم تركيب) dan (ناقلها). Secara zahirnya, struktur elemen pertama dan kedua ini nampak kelainan berbanding takrifan sebelumnya kerana menggunakan perkataan-perkataan yang tidak terdapat dalam definisi sebelumnya. Manakala elemen ketiga terkait dengan *tarkib* yang turut disentuh tetapi dengan laras bahasa yang berbentuk 'illah kepada kedua-dua elemen tersebut. Al-Nahas turut memperincikan punca *tarkib* dengan mendatangkan dua sebab iaitu 'percampuran sesuatu tariq dengan tariq yang lain' dan 'penyandaran/penisbahan sesuatu bacaan kepada selain pembawanya'.

Definisi oleh Ihab Ahmad Fikri

Terdapat dua bentuk definisi daripada beliau. Pertama⁴⁶:

ضبط عزو المرويات إلى الطرق التي وردت منها حيث لا ينسب حرف لغير من ورد عنه

Definisi kedua⁴⁷:

⁴⁴ Lihat muqaddimah tahqiq karya *al-Rawḍ al-Naḍīr* karya Muhammad al-Mutawalli yang ditahqiq oleh Khalid Hasan Abu al-Jud. Al-Mutawalli, *al-Rawḍ al-Naḍīr*, 53.

⁴⁵ Lihat muqaddimah tahqiq karya Fath al-Qadir karya Amir Uthman yang ditahqiq oleh Ali al-Nahas. Amir Uthman, *Fath al-Qadir*, 3.

⁴⁶ Ihab Fikri, *al-Durar al-Zahirah*, 1.

⁴⁷ Ihab Fikri, *Taqrib al-Tayyibah*, 589.

هو الاجتهاد بالبحث والتحري لوضع تقييدات لما أطلقه الإمام ابن الجزري في طبيته من أوجه للقراءة وذلك طبقا للطرق التي أسند منها القراءات، وببساطة فالتحريات هي منع أوجه للقراءة يفيد ظاهر الطيبة جوازها

Definisi pertama terlalu ringkas yang mana hanya terdapat satu elemen di dalamnya iaitu (ضبط عزو المرويات إلى الطرق). Elemen ini mempunyai maksud yang hampir sama dengan elemen kedua dalam takrifan oleh al-Nahhas dan al-Dawsari.

Manakala definisi kedua dilihat lebih memfokuskan kepada definisi untuk *Tahrirat al-Tayyibah*. Namun, elemen-elemen yang terdapat di dalamnya dilihat boleh disesuaikan sebagai definisi untuk ilmu Tahrirat al-Qiraat. Terdapat empat elemen di dalamnya iaitu (الاجتهاد) (منع أوجه للقراءة) dan (طبقا للطرق التي أسندت منها القراءات), (وضع تقييدات لما أطلق), (بالبحث والتحري) (يفاد جوازها). Elemen pertama lebih menjurus kepada definisi tahrirat dari sudut bahasa. Manakala elemen kedua hingga empat merupakan elemen baru yang belum pernah disebut dalam definisi yang lepas. Secara keseluruhannya, kedua-dua definisi ini dilihat berlainan daripada definisi-definisi lain dari sudut struktur ayat dan penggunaan perkataan.

Definisi oleh Khalid Hasan Abu al-Jud⁴⁸ dan Muqsim Mukhtar

هو علم يبحث في تنقيح القراءة القرآنية التي ذكرت في كتاب النشر وتهذيبها وتخليص القراءات المختلف فيها من التركيب، وذلك بنسبة الطرق إلى أصحابها بحيث لا ينسب حرف لغير من ورد عنه

Terdapat empat elemen di dalamnya iaitu (تهذيب القراءة القرآنية), (تنقيح القراءة القرآنية) (وتخليص), (نسبة الطرق إلى أصحابها) dan (القراءات من التركيب) yang di bawa oleh Abd al-Raziq Musa. Elemen kedua turut dinyatakan oleh Abd al-Basit dan Jamal al-Din Sharaf, Elemen ketiga pula adalah sama dengan apa yang diungkapkan oleh al-Mutawalli. Manakala elemen keempat mempunyai maksud yang hampir sama dengan elemen kedua dalam takrifan oleh al-Nahhas.

Definisi ini dilihat mirip dengan definisi Muqsim Mukhtar⁴⁹:

هو علم يبحث في تنقيح القراءات القرآنية وتهذيبها وتخليص القراءات المختلف فيها من التركيب، وذلك بنسبة الطرق إلى أصحابها

Kesemua elemen yang terkandung dalam definisi Khalid Hasan juga terkandung dalam definisi Muqsim Mukhtar dengan persamaan dari sudut struktur dan pemilihan perkataan. Namun, definisi Khalid lebih memfokuskan bacaan Qiraat dalam kitab al-Nashr, berbeza dengan definisi Muqsim Mukhtar yang lebih bersifat umum.

Definisi oleh Jamal al-Din Sharaf⁵⁰

⁴⁸ Lihat muqaddimah tahqiq karya al-Raudh al-Ndhir karya Muhammad al-Mutawalli yang ditahqiq oleh Khalid Hasan Abu al-Jud. Al-Mutawalli, *al-Rawḍ al-Naḍīr*, 112.

⁴⁹ Muqsim Mukhtar, *Ilm Tahrirat*, 579.

⁵⁰ Lihat muqaddimah tahqiq karya Ghaith al-Rahmah hasil tulisan al-Ibyari yang ditahqiq oleh Jamal al-Din Sharaf. Al-Ibyari, *Ghaith al-Rahman*, 12.

تنقيح القراءة، وتهذيبها، وعدم خلط الروايات بعضها ببعض، فهي تسند الوجه لصاحبها

Terdapat empat elemen di dalamnya, yaitu (تنقيح القراءة), (تهذيب الروايات بعضها), (عدم خلط الروايات بعضها), (تسند الوجه لصاحبها) dan (بعض). Tiga daripada empat elemen di atas telah pun dinyatakan dalam definisi-definisi yang lepas. Elemen pertama adalah sama dengan ungkapan yang di bawa oleh Abd al-Raziq Musa. Elemen kedua pula adalah sama dengan ungkapan yang di bawa oleh Khalid Hasan Abu al-Jud. Elemen keempat pula menyamai apa yang telah diungkapkan oleh al-Nahas. Elemen ketiga pula membawa maksud yang sama dengan *tarkib* yang mana telah disebut oleh majoriti pendefinisi.

Definisi oleh Muhammad al-Zu'bi⁵¹

تميز الأوجه الواجبة المختلف فيها عن الراوي بناء على عزوها إلى طرق ذلك الراوي وتخليصها من التركيب والخلط

Tiga elemen terkandung dalam definisi ini iaitu (تميز الأوجه عن الراوي), (عزو الأوجه إلى طرق ذلك), (تخليص الأوجه من التركيب والخلط) dan (الراوي). Secara umumnya, ketiga-tiga elemen ini telahpun disebut dalam definisi-definisi lain. Meskipun begitu, ketiga-tiganya berbeza secara total dari sudut struktur ayat jika dibandingkan dengan definisi lain.

Definisi oleh Ibrahim al-Jarmi

Al-Jarmi membawakan dua bentuk definisi. Pertama⁵²:

التدقيق في القراءات المروية وتقويمها، وتميز كل رواية على حدة، وتتبع أوهام العلماء القراء في كتبهم ومنظوماتهم

Definisi pertama adalah meliputi ilmu Tahrirat al-Qiraat secara umum. Terdapat empat elemen di dalamnya iaitu (تميز كل رواية على حدة), (تقويم القراءات), (التدقيق في القراءات) dan (تتبع أوهام العلماء). Elemen pertama hingga ketiga adalah mirip dengan definisi al-Azmiri dan Abd al-Raziq Musa. Manakala elemen keempat tiada persamaan dengan mana-mana definisi dari sudut maksud dan struktur ayat.

Definisi kedua⁵³:

فتحير الشاطبية أو الطيبة أو الدرّة مثلاً، إنما يكون بتفصيل ما أجمته تلك المنظومات وتقييد مطلقها أو التنبيه على الأوجه الضعيفة أو الخارجة عن الطرق التي أزم المؤلف نفسه بها

Terdapat empat elemen di dalamnya iaitu (تفصيل المطلق), (تقييد المطلق), (التنبيه على الأوجه الضعيفة) dan (الخارجة عن الطرق التي أزم المؤلف نفسه بها). Definisi ini lebih khusus kepada *tahrirat al-*

⁵¹ Lihat muqaddimah tahqiq karya *Tanqih Fath al-Karim* hasil tulisan al-Zayyat dan lain-lain yang ditahqiq oleh Muhammad al-Zu'bi. Al-Zayyat et.al, *Tanqih Fath al-Karim*, 16.

⁵² Al-Jarmi, *Mu'jam Ulum al-Quran*, 80.

⁵³ Al-Jarmi, *Mu'jam Ulum al-Quran*, 80.

Shatibiyyah, al-Tayyibah dan *al-Durrah*. Meskipun begitu, elemen-elemen yang terdapat di dalamnya masih boleh disesuaikan dan diluaskan sebagai elemen dalam ilmu Tahrirat al-Qiraat.

Tidak ramai pendefinisi yang mengungkapkan elemen-elemen yang terdapat dalam definisi ini. Elemen pertama hanya diungkapkan oleh al-Samannudi, elemen kedua oleh Ihab Fikri dan elemen ketiga oleh Sa'ied Abd al-Mu'ti. Manakala elemen keempat tiada persamaan dengan mana-mana definisi.

Definisi oleh Muhammad al-Sha'bani⁵⁴

التدقيقات في الأوجه المذكورة لكل قارئ لمعرفة ما يقبل منها وما لا يقبل، وما يصح تركيبه على غيره وما
يُمتنع

Terdapat lima elemen di dalamnya iaitu (التدقيقات في الأوجه), (معرفة ما لا يقبل), (معرفة ما يقبل منها), (معرفة ما لا يقبل) dan (معرفة ما يصح تركيبه). Kesemua elemen di atas banyak dinyatakan dalam definisi lain. Namun, terdapat dengan apa yang diungkapkan oleh al-Sha'bani dari sudut struktur ayat.

Definisi oleh Sa'ied Abd al-Mu'ti⁵⁵

علم يبين صحيح الطرق وضعيفها ويخلص الطرق والأوجه من التركيب

Takrifan ini mengandungi empat elemen iaitu (يخلص الطرق), (يبين ضعيف الطرق), (يبين صحيح الطرق) dan (من التركيب). Kesemua elemen di atas telahpun diungkapkan dalam definisi-definisi lain. Namun, ia mempunyai perbezaan dengan apa yang diungkapkan oleh Said Abd al-Mu'ti dari sudut struktur ayat.

Definisi oleh al-Salim al-Jakni⁵⁶

هو الذي يعنى بعزو أوجه القراءات إلى طرقها ومصنفاتها في دقة متناهية مع بيان الجائز منها والممنوع حال
الإقراء

Takrifan ini mengandungi empat elemen iaitu (عزو أوجه القراءات إلى), (عزو أوجه القراءات إلى طرقها), (بيان الجائز منها حال الإقراء) dan (بيان الممنوع منها حال الإقراء). Kesemua elemen di atas telahpun diungkapkan dalam definisi-definisi lain. Namun, ia mempunyai perbezaan dengan apa yang diungkapkan oleh al-Jakni dari sudut struktur ayat.

Definisi oleh Abd al-Qayyum al-Sindi⁵⁷

⁵⁴ Al-Sha'bani, *Sharh Tahrirat al-Sha'baniyyah*, 15.

⁵⁵ Sa'ied Abd al-Mu'ti, *al-Futuh al-Rabbaniyyah*, 21.

⁵⁶ Al-Jakni, *Masail Min al-Tahrirat*, 649.

⁵⁷ Al-Sindi, *al-Burhan al-Asdaq*, 362.

علم بتمييز القراءات وتنقيح الروايات وتهذيب الطرق والتحري بالدقة في صحة عزوها لناقلها بعرضها على مصادرها الأصلية منعا للتركيب والتلفيق

Definisi oleh al-Sindi ini mengandung lima elemen iaitu (تمييز القراءات), (تنقيح الروايات), (تهذيب الطرق), (عزوها لناقلها), dan (عرضها على مصادرها الأصلية). Elemen pertama, kedua, ketiga dan kelima ada diungkapkan dalam definisi lain namun berbeza dari sudut struktur ayat. Manakala elemen keempat pula mempunyai persamaan struktur ayatnya dengan ungkapan oleh Faridah Sekiou.

Definisi oleh Faridah Sekiou⁵⁸

إن التحريرات هي عملية التحقيق والتدقيق في طرق القراءات، ورواياتها وطرقها وأوجهها الواردة في الآية، أو اللفظة القرآنية، أو في كفيات الأداء، وتحرير الصحيح منها عن غيره، أي تمييزه منها، وعزوها لناقلها، احترازا عن اختلاط بعضها ببعض في الأداء وتجنبا للتلفيق والتركيب بينها

Takrifan ini dilihat lebih terperinci berbanding dengan yang lain di mana terdapat sembilan elemen di dalamnya iaitu (التحقيق والتدقيق في روايات القراءات), (التحقيق والتدقيق في طرق القراءات), (التحقيق والتدقيق في كفيات الأداء), (التحقيق والتدقيق في اللفظة القرآنية), (التحقيق والتدقيق في أوجه القراءات), (تجنبا للتلفيق والتركيب) dan (احترازا عن اختلاط بعضها ببعض في الأداء), (عزوها لناقلها), (تمييز الصحيح منها) بينها). Kesemua elemen di atas telahpun terdapat dalam definisi-definisi yang lepas kecuali elemen yang kelima. Elemen pertama, kedua, ketiga, keempat, keenam, kelapan dan kesembilan ada diungkapkan dalam definisi lain namun berbeza dari sudut struktur ayat. Manakala elemen ketujuh pula mempunyai persamaan struktur ayatnya dengan ungkapan oleh al-Sindi.

Definisi Bashir Ahmad Di'bis⁵⁹

التحرير: هو مراعاة تمييز كل رواية على حدة من طرقها الصحيحة مع عدم خلط هذه الروايات أو الطرق بعضها ببعض أثناء القراءة مع عزو كل وجه إلى قارئه منعا للتركيب

Terdapat lima elemen di dalamnya yang mana kesemuanya adalah hampir sama dengan elemen-elemen yang terdapat dalam definisi-definisi yang lepas. Lima elemen tersebut adalah (عزو كل وجه إلى), (عدم خلط الطرق), (عدم خلط الروايات), (تمييز كل رواية على حدة من طرقها الصحيحة) dan (منعا للتركيب). Elemen pertama dan kedua adalah mirip dengan ungkapan al-Azmiri, Abd al-Raziq Musa, Jamal al-Din Sharaf, Sami Abd al-Shakur dan Ahmad Muflih al-Qudhah. Elemen ketiga pula mempunyai persamaan struktur ayatnya dengan ungkapan oleh al-Nahhas. Manakala elemen keempat dan kelima ada diungkapkan dalam definisi lain namun berbeza dari sudut struktur ayat.

⁵⁸ Faridah Sekiou, *al-Tahrirat wa al-Ikhtiyarat*, 2.

⁵⁹ Bashir Ahmad Di'bis, *Muhadharat Fi al-Tahrirat Wa al-'Uzw*, Tanta: Kuliyyah al-Quran al-Karim Li al-Qiraat Wa Ulumiha, 48.

RUMUSAN HASIL DAPATAN

Kajian merumuskan beberapa poin penting iaitu seperti di bawah:

Himpunan Definisi

1. Keseluruhan definisi terminologi ilmu *Tahrirat al-Qiraat* yang berjaya dikumpulkan adalah sebanyak 26 definisi daripada sejumlah 22 orang sarjana ilmu *Qiraat* dan *Tahrirat al-Qiraat*.
2. 5 orang daripadanya telahpun wafat dan dikategorikan sebagai sarjana turath. Manakala 17 orang sarjana daripadanya masih hidup hingga kini dan dikategorikan sebagai sarjana kontemporari untuk penulisan ini.
3. Masing-masing mendatangkan satu definisi, melainkan tiga orang sarjana iaitu Abd al-Raziq Musa, Ihab Fikri dan al-Jarmi yang membawakan lebih daripada satu definisi. Abd al-Raziq Musa membawakan tiga definisi dan masing-masing dua definisi daripada Ihab Fikri dan al-Jarmi.
4. Dari sudut definisi yang ringkas hingga terperinci, terbahagi kepada tiga bentuk:
 - a. Definisi ringkas (terkandung satu elemen *tahrirat*) iaitu definisi daripada al-Mutawalli, al-Dabba' dan Ihab Fikri.
 - b. Definisi sederhana ringkas (dua elemen *tahrirat*) iaitu Abd al-Raziq Musa (takrifan pertama), al-Dawsari dan al-Samannudi.
 - c. Definisi terperinci (tiga elemen *tahrirat* dan ke atas) merupakan majoriti pendefinisi.

Aspek Persamaan dan Perbezaan

1. Secara umum, sebahagian besar definisi yang diberikan tersebut dilihat bervariasi dan mempunyai perbezaan sama ada dari sudut struktur ayat, pemilihan perkataan dan elemen dasar *tahrirat*.
2. Terdapat lima kategori definisi dari sudut persamaan dan perbezaan jumlah elemen dasar *tahrirat* yang terkandung dalamnya iaitu:
 - a. Tiga definisi yang hanya mengandungi satu elemen dasar *tahrirat* iaitu daripada al-Mutawalli, al-Dabba' dan Ihab Fikri.
 - b. Tiga definisi (al-Samannudi, Abd al-Raziq Musa, al-Dawsari) lain mengandungi 2 elemen.
 - c. Dua definisi (al-Nahas, al-Zu'bi) mengandungi 3 elemen.
 - d. Empat definisi (Abd al-Raziq Musa, al-Sha'bani, al-Sindi, Bashir Ahmad Di'bis) mengandungi 5 elemen.
 - e. Majoriti definisi (13 definisi) mengandungi 4 elemen.
3. Terdapat lima definisi yang mempunyai persamaan dari sudut struktur ayat, pemilihan perkataan dan elemen-elemen dasar *tahrirat*, iaitu:
 - a. Definisi daripada Ahmad Muflih al-Qudhah yang menyamai takrifan daripada al-Azmiri dan Abd al-Raziq Musa.
 - b. Definisi Muqsim Mukhtar menyamai definisi Khalid Abu al-Jud.
4. Terdapat enam definisi yang mempunyai persamaan pada sebahagian besar elemen *tahrirat* tapi berbeza dari sudut struktur ayat dan pemilihan perkataan, iaitu:
 - a. Takrifan daripada Sami Abd al-Shakur yang mirip dengan definisi oleh Ahmad Muflih al-Qudhah, Abd al-Raziq Musa dan al-Azmiri.
 - b. Takrifan al-Dawsari dengan al-Mutawalli.
5. Manakala Majoriti definisi lain hanyalah sama pada sebahagian elemen *tahrirat* tapi berbeza dari sudut struktur ayat dan pemilihan perkataan.

KESIMPULAN DAN CADANGAN

Penulisan ini secara tidak langsung memperlihatkan variasi definisi terminologi ilmu *Tahrirat al-Qiraat* yang mana setiap daripadanya mempunyai keunikan, kekuatan dan kelemahan yang tersendiri. Dapatan ini diharapkan memberi impak dalam merungkaikan kekusutan berkaitan persoalan-persoalan yang dibincangkan.

Akhir sekali, bagi melengkapkan lagi dapatan data penulisan ini, penyelidik mencadangkan supaya kajian-kajian mendatang memfokuskan kepada pengkategorian setiap elemen dasar *tahrirat* yang terkandung dalam semua definisi tersebut dengan melihat kepada sudut persamaan elemen dan seterusnya dibuat analisis dan penilaian secara terperinci bagi menghasilkan satu definisi baharu ilmu *Tahrirat al-Qiraat* yang lebih menyeluruh dan mudah difahami. Hal ini penting untuk para pemula ilmu ini bagi mendapatkan gambaran lebih jelas tentang perbahasan ilmu ini dengan lebih komprehensif.

RUJUKAN

- ‘Abd al-Rāziq Mūsā (2008). *Tadrīb al-Ṭalabah ‘alā Tahrīrāt al-Ṭayyibah*. Kuwait: Ghirrās.
- ‘Āmir ‘Uthmān al-Sayyid (2012). *Fatḥh al-Qadīr Sharḥ Tanqīḥ Fatḥh al-Karīm*. ed. ‘Alī Muḥammad Tawfiq al-Naḥḥās. Tanta: Dār al-Ṣaḥābah.
- Al-Azmīrī, Muṣṭafā bin ‘Abd al-Raḥmān (2006). *‘Umdah al-‘Irfān fī Tahrīr Awjuh al-Qur’ān*. ed. Muḥammad Jābir dan ‘Abd al-‘Azīz al-Zayyāt. Kaherah: Maktabah al-Jundī.
- Al-Barmāwī Ilyās bin Aḥmad Ḥusayn (2007). *Imtā‘ al-Fuḍalā’ bi Tarājim al-Qurrā’*. cet. ke-2. Madīnah: Maktabah Dār al-Zamān.
- Bashir Ahmad Di’bis (t.t), *Muhadharat Fi al-Tahrirat Wa al-‘Uzw*, Tanta: Kuliyyah al-Quran al-Karim Li al-Qiraat Wa Ulumiha.
- Al-Ḍabbā‘, Ali bin Muhammad (2004) *Mukhtaṣar Bulūgh al-Ummiyyah*. ed. Jamāl al-Dīn Muḥammad Sharaf. Tanta: Dār al-Ṣaḥābah.
- _____ (2007). *Sharḥ Ithāf al-Bariyyah bi Tahrīrāt al-Shāṭibiyyah*. ed. Abū al-Khayr ‘Umar bin Mālam. Riyadh: Aḍwā’ al-Salaf.
- Al-Dānī Abū ‘Amr ‘Uthmān bin Sa‘īd (2006). *Al-Taysīr fī al-Qirā’āt al-Sab‘*. Kaherah: Dār al-Ghad al-Jadīd.
- Īhāb Aḥmad Fikrī (2010). *Taqrīb al-Ṭayyibah*. cet. ke-2. Kaherah: Maktabah al-Islāmiyyah.
- Al-Jamzūrī, Sulaymān bin Ḥusayn (2006). *al-Fatḥh al-Raḥmānī Sharḥ Kanz al-Ma‘ānī bi Tahrīr Hirz al-Amānī*. ed. ‘Abd al-Karīm Ibrāhīm. Tanta: Dār al-Ṣaḥābah.
- Al-Mutawallī, Muḥammad bin Aḥmad (2006). *al-Rawḍ al-Naḍīr*. ed. Khālīd Ḥasan Abū al-Jūd. Tanta: Dār al-Ṣaḥābah.
- Al-Ṣafaqīsī, ‘Alī al-Nurī (1999). *Ghayth al-Naf‘ fī al-Qirā’āt al-Sab‘*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Al-Sha'bānī Muḥammad bin 'Īd (2006). *Sharḥ al-Taḥrīrāt al-Marḍiyyah 'alā Matn al-Shāṭibiyyah*. Ṭanṭā: Dār al-Şaḥābah, 2006.

Al-Shāṭibī al-Qāsim bin Firruh (2011). *Ḥirz al-Amānī wa Wajh al-Tahānī*. ed. Muḥammad Tamīmī al-Zu'bī. Kaḥerah: Maktabah al-Mawrid.

Al-'Ubaydī, Ibrahim bin Badwi (2009). *al-Taḥārīr al-Muntakhabah*. ed. Khālīd Ḥasan Abū al-Jūd. Mesir: Maktabah 'Ibād al-Raḥmān.

005-*Fiqh Al-Tah}awwula>t*: Penafsiran Eskatalogi Berpandukan Syarak⁶⁰

Mohd Hamidi bin Ismail⁶¹

ABSTRAK

Persoalan mengenai petanda akhir zaman turut dinyatakan oleh wahyu dan dibincangkan oleh ilmuwan Islam dari berbagai perspektif, khususnya dari sudut Ilmu Akidah dan Tasawwuf. Dalam Islam, persoalan petanda akhir zaman atau dikenali juga sebagai *ashra>t} al-Sa>'ah* tidak pernah diasingkan daripada perbincangan iman dan akhlak kerana akhir zaman termasuk dalam bahagian iman terhadap Hari Kiamat atau Akhirat dan penyucian hati dalam menghadapi fitnah-fitnah duniawi, khususnya fitnah terbesar yang dibawa oleh Dajjal. Membincangkan perkara ini, Habib Abu Bakar al-'Adni> telah mempersembahkannya secara ilmiah melalui gagasan pemikiran yang sistematik dan diberi nama *Fiqh al-Tah}awwula>t*. Kertas kerja ini cuba mengupas gagasan pemikiran tersebut bagi mendapatkan pencerahan dan pemahaman awal berkenaan teras yang membentuk konseptual *Fiqh al-Tah}awwula>t* serta mengenalpasti objektifnya dalam menafsirkan petanda akhir zaman. Metode induktif, komparatif dan selainnya daripada metode kuantitatif akan digunakan untuk mencapai tujuan yang dimaksudkan. Dapatan awal yang diperolehi, *Fiqh al-Tah}awwula>t* memperkenalkan pendekatan yang berasaskan panduan syarak bagi memahami nas-nas berkaitan petanda akhir zaman. Di samping itu, *Fiqh al-Tah}awwula>t* berfungsi mengimbangi pelbagai tafsiran eskatalogi dan membatalkan tafsiran yang menyalahi syariat dan kefahaman Islam.

Kata kunci: Petanda akhir zaman, *Fiqh al-Tah}awwula>t*, Tafsiran, Eskatalogi, Syarak, Akidah, Tasawwuf.

ABSTRACT

The question of the signs of the world end are specified accordingly in the Islamic revelation and discussed thoroughly by Muslim scholars openly in various aspects, especially in Islamic Faith and Sufism. In Islam, the question of the signs also known in Arabic by *ashra>t} al-Sa>'ah* never once discussed separately from the faith and ethic value due to the world end issue is a part of Day of Judgement believe and purification of the soul from the maligns, especially the most tedious brought by false Messiah. Habib Abu Bakar al-'Adni> has discussed the matter accordingly and presented it academically through a systematic discourse which named *Fiqh al-Tah}awwula>t*. This paper work will try to elaborate the discourse in quest to achieve the preliminary notion on the foundation which has established *Fiqh al-Tah}awwula>t* concept, along with intention to investigate its objective achievement in interpret all of the world end signs. Several research methods such as inductive and comparative from quantitative section are being used to achieve this paper work's objective.

⁶⁰ Dibentangkan dalam Seminar Antarabangsa Falsafah, Tamadun, Etika Dan Turath Islam 2022 (I-Stet 2022) pada 19 Oktober 2022. Anjuran Pusat Pengajian Teras, USIM.

⁶¹ Ph.D. Pensyarah Kanan Program Pengajian Akidah dan Agama, Fakulti Kepimpinan dan Pengurusan, USIM, Nilai, Negeri Sembilan. Emel: hamidi@usim.edu.my.

From the preliminary founding, *Fiqh al-Tah}awwula>t* verifies the Islamic revelation approach on understanding the signs of world end. Furthermore, *Fiqh al-Tah}awwula>t* manage to counter various eschatology interpretations and efficiently dispute false interpretation which against Islamic jurisprudence and dogma.

Keywords: Signs of world end, *Fiqh al-Tah}awwula>t*, Interpretation, Eschatology, Islamic jurisprudence, Islamic believe, Sufism.

PENDAHULUAN

Petanda akhir zaman atau disebutkan juga sebagai *ashra>t} al-Sa>'ah* berbeza dengan perkara yang terkandung dalam bahagian keimanan kepada Hari Akhirat atau Hari Kiamat yang menjadi salah satu rukun dalam Rukun Iman. *Ashra>t} al-Sa>'ah* berkait dengan kejadian-kejadian yang menjadi petunjuk kepada berlakunya kemusnahan total dunia ini, sementara keimanan kepada Hari Akhirat adalah perbincangan akidah bagi menghasilkan keyakinan bahawa akan berlaku kemusnahan abadi dunia ini, serta keyakinan terhadap apa yang berlaku ke atas manusia setelah kemusnahan tersebut, seperti kebangkitan sesudah mati, tiupan sangkakala, *al-S}ira>t}* (titian), *al-H}isa>b* (penghisaban), *al-Miza>n* (pertimbangan), syurga dan neraka. Perbezaan antara *ashra>t} al-Sa>'ah* dan keimanan pada Hari Akhirat adalah jelas sekalipun dalam kalangan awam berlaku kekeliruan ringan disebabkan oleh kurang pengetahuan dan pemahaman mereka.

Perbezaan menjadi lebih ketara apabila dilihat dari sudut skop perbahasan dan metode yang digunakan bagi memahami *ashra>t} al-Sa>'ah* dan keimanan dengan Hari Akhirat. Membahaskan tentang *ashra>t} al-Sa>'ah*, ia berpaksikan kejadian-kejadian yang diberitakan oleh nas serta penjelasan ilmuwan Islam dan ahli sejarah, yang mana tempoh kejadian-kejadian itu mula diperhatikan dari masa kewafatan Rasulullah SAW sehingga binasa alam ini. Ia berbeza dengan perbahasan tentang iman dengan Hari Akhirat kerana perbahasannya menyentuh perkara-perkara atau kejadian-kejadian pada alam abadi, selepas binasa alam atau bermula dari alam barzakh. Metode membahaskan perkara atau kejadian tersebut juga berbeza, kerana hanya mengambil kefahaman yang menyeluruh daripada nas-nas yang berkaitan, yang dikategorikan sebagai nas *al-Sam'iyya>t* (yang diperdengarkan oleh wahyu). Manakala metode membahaskan tentang petanda akhir zaman mengandungi unsur pemikiran, kajian politik dan demografi semasa, penyaringan maklumat sejarah serta penaakulan masa hadapan, penyelarasan nas dan penghayatan mendalam terhadap amalan dan kefahaman yang berkait dengan akhir zaman. Justeru, ilmu berkenaan petanda akhir zaman sentiasa mengalami revolusi serta penambahan, sesuai dengan perkembangan yang berlaku di dalam dunia dan kemunculan petanda-petanda akhir zaman.

Mutakhir ini, Habib Abu Bakar al-'Adni> RH, tokoh ilmuwan Islam berketurunan *ahl al-bayt* yang berasal daripada Yaman, bertanggungjawab mempersembahkan sebuah tafsiran baru terhadap petanda akhir zaman. Beliau menghubungkan maklumat-maklumat yang diperincikan daripada *al-Qur'a>n* dan hadis Nabi SAW dengan catatan serta kronologi sejarah, di samping mengadun dengan cermat informasi daripada pelbagai sumber, khasnya pergolakan yang melanda saentero dunia politik dunia, kemudian beliau bentangkan dapatan hasil mengikut bacaan suasana yang dialami umat Islam, sepertimana petanda-petanda akhir zaman yang disebutkan nas, dari mula ia muncul sehingga pada saat ini. Habib al-'Adni> mengikat pembentangannya dengan solusi *rabba>ni>* (ketuhanan) sehingga setiap petanda akhir zaman yang disebutkan memiliki sudut hikmah yang mengajarkan sesuatu kepada manusia khusus buat umat Islam.

Rangkuman yang dibawa oleh Habib al-‘Adni> merupakan sebuah gagasan pemikiran yang memberi faham pada dua tahap, iaitu kognitif dan juga praktikal. Oleh itu, gagasan terbabit diperkenalkan oleh Habib al-‘Adni> sebagai *Fiqh al-Tah}awwula>t* atau boleh dimaknakan sebagai ‘kefahaman berevolusi’ atau ‘faham progresif’ atau pengkaji sendiri lebih cenderung memaknakkannya sebagai ‘kefahaman dinamik’. Mengapa dimaknakan sedemikian kerana tumpuan *Fiqh al-Tah}awwula>t* adalah menyediakan penyelesaian terhadap kerumitan dalam memahami nas-nas berkenaan petanda akhir zaman, di samping memberi jalan keluar daripada kekeliruan dalam memilih cara yang tepat (terbaik) bagi menyelamatkan diri daripada bahana dan bahaya akhir zaman. Dinamikanya terletak pada pemahaman yang ditekankan adalah mengikut realiti semasa, begitu juga pendekatan cara yang diambil, ia mesti relevan dan sesuai dengan keupayaan semasa manusia.

PERKAITAN *FIQH AL-TAH}AWWULA>T* DENGAN RUKUN AGAMA DAN ESKATALOGI

Ciri dinamik *Fiqh al-Tah}awwula>t* tidak menjadikannya terdedah kepada kemasukan tafsiran akli, falsafah dan fiksyen, sebagaimana yang kerap berlaku ke atas sejumlah besar tafsiran eskatalogi. Kriteria atau *d}awa>bit* yang membina *Fiqh al-Tah}awwula>t* adalah nas-nas wahyu yang dihimpunkan secara kolektif, yang mana setiap daripada nas terbabit dianalisis menggunakan metodologi ilmiah Islam yang menekankan pemantapan akidah, keluhuran akhlak dan pengamalan syariat.

Prinsip yang membina kriteria *Fiqh al-Tah}awwula>t* berdasarkan ikatannya dengan rukun-rukun utama dalam Islam; Rukun Iman, Islam dan Ihsan (Tasawwuf). Bahkan kemuncak pengamalan dan implikasi setiap daripada rukun-rukun yang disebutkan ini dapat diukur daripada pemahaman dan aplikasi *Fiqh al-Tah}awwula>t*. Ini berikutan pelaksanaan *Fiqh al-Tah}awwula>t* pada ketika munculnya petanda akhir zaman yang dijustifikasikan sebagai fitnah dan ujian buat para mukminin khususnya. Iktikad, ibadat dan akhlak mereka teruji dengan sebesar-besar ujian dengan bertambah hampirnya masa ke penghujung akhir zaman. Oleh itu, mereka memerlukan kefahaman dinamik yang memampukan mereka menghadapi fitnah serta ujian akhir zaman di samping memelihara keyakinan akidah, kelestarian ibadat dan keluhuran akhlak sebagai muslim sebenar.

Dari sini perkaitan *Fiqh al-Tah}awwula>t* dengan rukun-rukun utama dalam Islam dilihat tidak terpisah malah *Fiqh al-Tah}awwula>t* melengkapinya objektif daripada rukun-rukun terbabit. Justeru, kedudukan keempat-empat perkara ini – Rukun Iman, Islam, Ihsan dan *Fiqh al-Tah}awwula>t* – berada pada tahap yang sama, iaitu utama dan penting dalam Islam. Akan tetapi *Fiqh al-Tah}awwula>t* merupakan gagasan pemikiran yang dibentuk lewat era salaf *al-s}alih* yang memerlukan justifikasi keabsahan kedudukannya, seperti Ilmu Akidah merujuk perbincangan Rukun Iman, Fiqh atau Ilmu Fikah merujuk Rukun Islam dan Ilmu Tasawwuf merujuk Rukun Ihsan. Hal ini secara hakikatnya tidak mempunyai masalah kerana justifikasi yang diperlukan telah dimenterai dalam nas sama yang menjustifikasi ketiga-tiga rukun yang disebutkan. Nas yang dimaksudkan ialah ‘hadis Jibril’ yang turut membicarakan petanda akhir

zaman setelah membicarakan tentang Iman, Islam dan Ihsan⁶². Selaras dengan turutan demikian, petanda akhir zaman dikategorikan sebagai Rukun Ke-empat⁶³. Jelasnya penjenamaan *Fiqh al-Tah}awwula>t* adalah ijihad berpandukan nas mutawatir yang mempunyai kepentingan sepertimana kepentingan yang terdapat pada akidah, syariat dan akhlak kepada umat Islam mempelajarinya. Ia melengkapkan pembelajaran Islam sebagaimana ratifikasi Nabi SAW sendiri pada akhir hadis “itulah Jibril, datang mengajarkan kalian tentang agama kalian”⁶⁴.

Sekalipun difahami sebagai bahagian dalam agama, petanda akhir zaman mempunyai *d}awa>bit* (kriteria) berbeza daripada tiga rukun yang lain. *D{awa>bit* petanda akhir zaman berubah-ubah (*mutaghayyir*) sementara tiga rukun yang lainnya sabit dan kejam (*mustaqqir*). Perihal *mutaghayyir* pada *d}awa>bit* petanda akhir zaman berpunca daripada perkaitan petanda terbabit dengan perubahan masa atau kondisi suasana yang dialami dunia, sementara *d}awa>bit* Rukun Iman, Islam dan Ihsan berkait dengan kehidupan umat Islam secara peribadi atau berkumpul dalam sudut pegangan, pengamalan dan tingkah laku, tanpa tertakluk pada keadaan dan suasana tertentu kecuali diperlukan untuk menggantikan kerana darurat seperti bencana alam atau perang dan rukhsah seperti kecederaan dan permusafiran, yang hanya melibatkan bahagian Rukun Islam atau pengamalan fikah.

Selain perbezaan dari sudut *d}awa>bit*, skop perbincangan petanda akhir zaman turut meletakkan jurang perbezaan, di mana petanda akhir zaman juga dibincangkan dalam kerangka agama dan ideologi bangsa tertentu malah diperkatakan oleh individu-individu mengikut tafsiran sendiri dan berbagai. Tuntas, skop perbincangan tentang petanda akhir zaman bersifat universal dan bukan hanya diambil berat oleh Islam sahaja. Universalisasi yang disebutkan di sini dikenali dalam dunia barat sebagai *eschatology*, gabungan dua tema dalam bahasa Yunani kuno “*eskhatos*” yang bermaksud pengakhiran dan “*logy*” yang bermaksud pengkajian⁶⁵, ia merujuk kepada perbincangan tentang masa depan yang akan dihadapi oleh manusia dan alam berpandukan petunjuk-petunjuk tertentu⁶⁶. Sama ada petunjuk tersebut berasal daripada teks keagamaan ataupun pemerhatian saintifik terhadap eko sistem alam ataupun prediksi (*personal eschatalogy*), istilah eskatalogi merangkumi semuanya secara leksikal⁶⁷. Mengikut kajian berkaitan, istilah eskatalogi popular dan banyak digunakan pada pertengahan kurun ke-19 Masihi, khasnya merujuk perbincangan tentang pengakhiran dunia yang dikemukakan dalam Bible.

Pengaruh Bible terhadap eskatalogi sangat besar khususnya kepada masyarakat Barat sehingga tafsiran teks keagamaan yang lain seperti Judaisme (agama Yahudi) tenggelam malah ramai orang Yahudi terikut-ikut dengan tafsiran Bible. Hal ini terjadi ekoran wujudnya

⁶² Muslim bin H{ajja>j, *S{ah}i>h*, ed. Muhammad Fu’a>d ‘Abd al-Ba>qi> (Beirut: Da>r Ihya>’ al-Tura>th al-‘Arabi>, t.t), 8.

⁶³ Habib Abu Bakar al-‘Adni>, *al-Usus wa al-Muntaliqa>t* (cet. ke-3, t.tp., Da>r al-Mu’i>n, 2015), 43.

⁶⁴ Muslim, *S{ah}i>h*, 8.

⁶⁵ Eschatology – Definition, Meaning & Synonyms, <https://www.vocabulary.com/dictionary/eschatology>.

⁶⁶ Watak utama yang menjadi petunjuk akhir zaman ialah Nabi Isa AS. Dalam kepercayaan Kristian, kekembalian Isa AS kali kedua ke dunia dibahagikan kepada Premillennialism, Postmillennialism dan Amillennialism. Lihat Anthony Hoekema, “Amillennialism”, http://www.the-highway.com/amilc_Hoekema.Html#Implications.

⁶⁷ Britannica, “Eschatology”, <https://www.britannica.com/topic/eschatology>.

kekeliruan yang tidak ditangani dengan baik oleh agamawan Yahudi sendiri. Sehingga isu yang menjadi asas eskatologi iaitu ‘*Messiah*’, sering menemui pertembungan antara pemahaman ortodoks dan konservatif, berkisar persoalan apakah dia seorang individu atau hanya sebuah metafora?⁶⁸

Selain tafsiran Bible, eskatologi turut dibincangkan oleh peminat-peminat tafsiran saintifik, yang mana penumpuannya di luar daripada teks keagamaan. Misalnya dalam lapangan fizik, ahli-ahlinya membincangkan eskatologi mengikut kerangka dunia realiti atau alam tabiat dan menjenamakan perbincangan tersebut sebagai “*Cosmic Eschatology*”. Penjenamaan ini dikenalpasti mula diperkenalkan oleh Jackelen, Moltmann dan lain-lain sebagai perimbangan kepada eskatologi menurut teks Bible, yang dilihat eksklusif dibincangkan oleh pendeta-pendeta, pastor dan cendekiawan Kristian.

Menurut Jackelen, meskipun dikatakan perimbangan tetapi idea dan hujah tentang eskatologi memihak kepada tafsiran kosmik-saintifik kerana akhir zaman berkait dengan alam dan masa kejadiannya di dunia ini. Sekalipun teologi-Kristian rancak memberikan tafsiran, akan tetapi tafsiran tersebut tidak lebih daripada khayalan, jauh daripada ketepatan dan penuh kekarutan. Ia bukan sebuah tuduhan malah berdasarkan bukti-bukti yang telah diteliti pada masa lampau. Bible tidak pernah terbukti berjaya menafsirkan kejadian-kejadian dengan betul, sekalipun yang besar dihadapi oleh manusia seperti kebinasaan sejagat (*Armageddon*). Justeru, eskatologi mesti ditafsir dengan tafsiran bertenaga, sinergi dan rasional sepertimana tersedia melalui tafsiran saintifik. Hal ini adalah waras, setelah mendapati tafsiran teologi-Kristian bermasalah dan menyimpang daripada realiti manusiawi⁶⁹.

Berlainan dengan kesudahan mengikut tafsiran Bible bahawa alam dan segala isinya musnah, dalam tafsiran saintifik, eskatologi mentransformasi alam ini ke suatu bentuk baharu yang berbeza daripada sebelumnya. Bentuk baharu itu digambarkan alam bersatu dengan tuhan, iaitu segala kewujudan yang awalnya berbentuk biosfera (*biosphere*) bertukar kepada bentuk minda sfera (*noosphere*), atau Tipler melalui teorinya ‘*Omega Point Theory*’ mendakwa segala yang wujud akan disatukan dalam sistem pengkomputeran tunggal yang maha canggih⁷⁰. Satu dakwaan yang terang-terangan membelakangi doktrin *apocalyptic*-Kristianisme, yang mana kemudian membuka ruang kepada idea “*Scientology*” (sainsologi) yang diasaskan oleh L. Ron Hubbard, ideologi dan pegangan agama moden yang popular dianuti masyarakat Barat pada hari ini⁷¹.

Bagi peminat teori ‘*Omega*’ Tipler, mereka mempunyai satu suara menyatakan bahawa Bible tidak berupaya memenuhi keperluan pengetahuan berkenaan pengakhiran kehidupan dunia ini, kerana kekembalian Jesus tidak mempunyai sebarang makna sekiranya hanya bertujuan menyelamatkan manusia. Manusia akan tetap mengulangi dosa serta kesalahan seperti biasa kerana kejadian fizikal dan biologi kejadian mereka kecuali mereka berubah

⁶⁸ Kufmann Kohler, *Jewish Encyclopedia*, <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/5849-eschatology>.

⁶⁹ Mark Pretorius, “Shaping eschatology within science and theology”, ISSN 1609-9982 = *VERBUM ET ECCLESIA JRG* 28(1)2007, 2.

⁷⁰ Mark Pretorius, “Shaping”, 194.

⁷¹ Hall, Timothy L, *American Religious Leaders*. (New York: Infobase Publishing, 2003, ISBN 978-0-8160-4534-1), 175.

kepada suatu bentuk lain yang baharu, atau bentuk kesedaran minda (*consciousness*) yang memastikan infiniti berlaku tanpa sangsi⁷².

Didapati tafsiran eskatalogi yang diberikan oleh Bible membuka ruang yang banyak kepada kerumitan tafsiran saintifik. Impaknya paling besar ialah timbul kesangsian terhadap teks dan konteks Bible itu sendiri, khasnya berkenaan pegangan *na>su>t-la>hu>t* (penjelmaan manusia-tuhan) Jesus. Bagaimana tuhan mampu kembali ke dunia sekali lagi sebagai manusia setelah dia gagal menyelamatkan manusia sekalian sebelumnya!? Persoalan ini apabila dibawa kepada Islam, ia dari awal telah menutup pintu kepada kerumitan terbabit mahupun segala kerumitan yang lain. Islam telah menyediakan nas dan panduan yang jelas membincangkan tentang eskatalogi. Setiap perbahasan yang terkeluar daripada nas dan panduan terbabit, ia tidak memberi sebarang makna dan faedah, dihukumkan seleweng dan boleh menyesatkan. Khulasah ini menjadi mukadimah kepada perincian *Fiqh al-Tahj{awwula>t* yang akan dikemukakan selanjutnya.

FIQH AL-TAH{AWWULA<T DAN PENUMPUAN NAS SYARAK

Nas syarak yang dimaksudkan di sini ialah kenyataan atau keterangan yang dijadikan panduan beragama dalam Islam. Secara lebih jelas, perkataan nas yang berasal daripada Bahasa Arab '*nas*' ditakrifkan sebagai 'sesuatu yang menambahkan pencerahan ke atas kezahiran makna ucapan yang diucapkan'⁷³, atau berkaitan dengan sumber bertulis, *nas* bermaksud 'suatu yang tidak menanggung melainkan makna tunggal, atau dikatakan tidak menanggung takwil'⁷⁴. Manakala syarak yang diambil daripada asal perkataan Bahasa Arab '*al-Shar*' yang bermaksud 'ibarat tentang penerangan dan pencerahan'⁷⁵. Atau diambil daripada perkataan '*al-Shari>ah*' iaitu 'arahan beriltizam dengan peribadatan' atau dikatakan 'jalan beragama'⁷⁶.

Perkaitan nas syarak dengan Islam adalah perkaitan yang mustahil diceraikan, sehingga apabila dilafazkan 'Islam' maka ia bermakna syarak atau nas syarak, sepertimana ditafsirkan Ibn al-Athi>r "'syarak' atau 'nas syarak' adalah apa yang ditetapkan Allah SWT ke atas hamba-hamba-Nya daripada urusan agama, Dia memfardhukan agama (Islam) ke atas mereka. Oleh itu bila dikatakan, sesungguhnya Allah SWT mensyariatkan agama Islam secara syarak iaitu bilamana terang dan jelasnya (nas)'⁷⁷. Terang dan jelas yang dimaksudkan di sini ialah difahami dan diamalkan oleh umat Islam, justeru, maksud ini mengisyaratkan bahawa nas syarak mesti disampaikan kepada mereka, dan proses penyampaian terbabit dinamakan sebagai '*tashri>*' (pensyariatkan). Dr. Yusuf Hamid dalam bukunya *al-Maqa>s}id* mentakrifkan '*tashri>*' sebagai 'kaedah penetapan hukum-hakam serta perundangan yang juga dikenali dengan ijtihad'⁷⁸.

⁷² Mark Pretorius, "Shaping", 195.

⁷³ 'Ali> bin Muh}ammad, *al-Jurja>ni>*, *al-Ta'rifat>*, ed. Muh}ammad Ba>sil 'Uyu>n al-Su>d (cet. ke-3, Beirut: Da>r al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009), 237.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*, 130.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Majid al-Di>n Ibn al-Athi>r, *al-Niha>yah fi> ghari>b al-H{adi>th* (jil. ke-2, Kaherah: T}aba'ah 'Isa> al-H{alabi>, t.t), 231.

⁷⁸ D. Yusuf Hamid al-'A<lim, *al-Maqa>s}id al-'A<mmah li al-Shari>'ah al-Isla>miyyah* (cet. ke-2, Riyadh: al-Da>r al-'A<lamiyyah li al-Kita>b al-Isla>mi>, 1993), 21.

Berkenaan perkaitan nas syarak dengan *Fiqh al-Tah}awwula>t* pula, skop nas syarak ditumpukan pada keterangan wahyu sama ada ayat *al-Qur'a>n* dan hadis yang memperkatakan tentang akhir zaman. Keterangan ini dijadikan rujukan primer kupasan dan perbincangan *Fiqh al-Tah}awwula>t*. Habib al-'Adni> meletakkan beberapa kriteri tertentu bagaimana berinteraksi dengan keterangan terbabit:

Pertama: Tafsiran Kejadian Akhir Zaman Mesti Dalam Kandungan Nas Syarak

Setiap yang keluar daripada rangkuman terbabit, ia boleh diterima sebagai pandangan tersendiri yang memberi faedah maklumat, selama mana tidak melanggar syarak⁷⁹. Sebagai contoh, tafsiran berkenaan Yakjuj dan Makjuj sebagai bangsa Mongolia yang berasal dari negara China. Tafsiran ini diberikan oleh Hamdi bin Hamzah Abu Zayd dalam tulisannya yang berjudul *Baya>n asra>r Dhi al-Qarnayn wa Ya'ju>j wa Ma'ju>j* (Penjelasan Rahsia-Rahsia Zulkarnain dan Yakjuj-Makjuj).

Hamdi menjelaskan perkataan 'Yakjuj-Makjuj' berasal daripada Bahasa Cina kerana mereka dikenalpasti sebagai penghuni di benua Asia. Benua tersebut yang juga dikenali dengan panggilan 'Benua Kuda' adalah merujuk kepada kemahiran bangsa Yakjuj-Makjuj menunggang kuda dan memanah. Mereka yang sediakala bengis dan bersikap superior, menganggap selain mereka adalah musuh dan penentang, sepertimana digambarkan oleh hadis Nabi SAW "kalian mengatakan tiada yang memusuhi kalian, dan kalian berterusan memerangi musuh sehinggalah keluar Yakjuj-Makjuj, bermuka lebar dan bermata sepet..."⁸⁰.

Dalam sejarah, bangsa yang digambarkan oleh hadis pernah mengalahkan umat Islam dengan dahsyat, ia berlaku pada kurun ke-13 Masihi iaitu di tangan Genghis Khan dan Hulagu⁸¹. Bangsa yang sama juga pada hari ini memiliki kekuatan ketenteraan terkuat dan terancang di dunia, ini berdasarkan petikan daripada laman GFP 2022 (Global Firepower) bahawa China – negara asal Yakjuj-Makjuj – berada pada kedudukan ke-3 daripada 142 negara dalam keupayaan militer dan dijangka teratas jika China berjaya mengekalkan pertumbuhannya dalam pertahanan darat, udara dan air tahun ini⁸². Hamdi menyatakan terdapat bukti sejarah di atas apa yang beliau perkatakan tentang Yakjuj-Makjuj malah mendakwa penggalian arkeologi di pergunungan Jianju-Hainan menemui penutup kawah keluli yang besar, ada kaitannya dengan tempat pengurungan Yakjuj-Makjuj di negara China⁸³.

Respon kepada hal itu, Habib al-'Adni> menegaskan bahawa kenyataan dan dakwaan Hamdi tersebut tidak menepati kenyataan nas syarak berkenaan perihal Yakjuj-Makjuj⁸⁴. Dalam *al-Qur'a>n*, Yakjuj-Makjuj dinyatakan keluar setelah dibuka gerbang kawah yang menutupi mereka semenjak zaman Zulkarnain⁸⁵. Waktunya adalah pada era pemerintahan Nabi Isa AS sepertimana dinyatakan dalam hadis "bilamana Allah mewahyukan kepada Isa AS:

⁷⁹ Habib al-'Adni>, *al-Usus*, 376.

⁸⁰ Ahmad bin Muhammad bin Hanbal, *Musnad*, ed. Su'ayb al-Arna'u>t} (t.tp., Mu'assah al-Risa>lah, t.t.), 22331.

⁸¹ Fuad al-S}ayya>d, *al-Mughu>l fi> al-Ta>ri>kh* (Beirut: Da>r al-Nahd}ah al-'Arabiyyah, 1970).

⁸² https://www.globalfirepower.com/country-military-strength-detail.php?country_id=china.

⁸³ Habib al-'Adni>, *al-Usus*, 377.

⁸⁴ *Ibid.*, 380.

⁸⁵ *Surah al-Anbiya>':* 96.

Sesungguhnya Aku telah mengeluarkan sekelompok hamba Ku, tiada satu kekuatan pun dapat membunuh mereka, lalu hamba-hamba Ku (Isa AS dan pengikutnya) menyelamatkan diri ke Tursina. Lantas Allah mengutuskan ‘Yakjuj dan Makjuj, mereka [turun] ke setiap lembah merosakkan’...”⁸⁶.

Berdasarkan nas syarak, Yakjuj-Makjuj adalah makhluk yang tidak terkalah oleh manusia, rakus sehingga Tasik Tiberias kontang dihirup mereka serta angkuh sehingga berani menyerang Allah dengan tombak-tombak mereka⁸⁷. Mereka tidak dapat dibunuh sekalipun di tangan Isa AS melainkan baginda hanya berdoa kepada Allah SWT supaya Yakjuj-Makjuj dimatikan. Lantas Allah mengirim myiasis (infeksi larva pada kulit) yang membuatkan mereka derita sakit dan mati serentak. Setelah itu Allah mengutuskan angin beserta debu tebal bagi menghilangkan bangkai mereka yang membusuk dan kemudian dicampakkan bangkai tersebut ke lautan⁸⁸. Oleh itu tafsiran bahawa Yakjuj-Makjuj sudah bebas daripada kurungan, bergaul dengan bangsa manusia dan melahirkan keturunan campuran, bahkan di dakwa bahawa bangsa eropah adalah pewaris Yakjuj-Makjuj adalah menyalahi nas syarak. Tafsiran ini yang dibina di atas alasan kerosakan yang banyak dilakukan oleh manusia di barat, ini termasuklah peperangan, pembunuhan, penipuan, komplot dan konspirasi.

Persoalannya, jika bangsa eropah atau Cina adalah keturunan Yakjuj-Makjuj kerana merosakkan, bagaimana untuk menjustifikasi kerosakan yang sama dilakukan oleh bangsa-bangsa lain seperti bangsa Arab atau Melayu dan lain-lain, khususnya yang beragama Islam? Bagaimana pula untuk menjustifikasi individu berbangsa eropah atau Cina yang beragama Islam, atau tidak mahu melakukan kerosakan sebaliknya cintakan keharmonian sebagai keturunan Yakjuj-Makjuj? Jelasnya, adalah sukar untuk menjustifikasi identiti Yakjuj-Makjuj daripada keumuman bangsa-bangsa tertentu di dunia ini. Kesukaran ini bukan sahaja mencabar rasionaliti bahkan mencabar keabsahan maklumat yang menjadi sandaran tafsiran yang diberikan di atas.

Habib al-‘Adni> secara jelas menolak pandangan Yakjuj-Makjuj adalah bangsa *Varangians* hari ini atau bangsa-bangsa lain di dunia. Beliau menyuarakan, kebanyakan pengkaji yang menerima isu percampuran Yakjuj-Makjuj dengan manusia dan melahirkan zuriat hibrid pada hari ini tidak dengan terang melanggar keterangan *al-Qur’a>n* atau hadis, tetapi terikut-ikut dengan cuplikan pengteori konspirasi khasnya mereka yang memetik daripada Bible. Habib al-‘Adni> tidak berseorangan dalam penolakan ini, beliau dipersetujui oleh Shaykh Hamud al-Tuwaijri> dalam bukunya *Ith}a>f al-Jama>‘ah*⁸⁹ dan Shaykh Muhammad bin Yusuf al-Ka>fi> al-Tu>nisi> dalam karyanya *al-Masa>‘il al-Ka>fiah fi> baya>n wuju>b s}idq khabar Rabb al-Bariyyah*. Bahkan Shaykh Muhammad al-Ka>fi> memberi amaran kepada mereka yang mendakwa Yakjuj-Makjuj telah bebas dengan katanya “penutup kawah benar sabit [dalam nas syarak], ia tidak dibuka untuk Yakjuj-Makjuj [keluar] kecuali [saat sangat] hampirnya Kiamat. Sesiapa yang mendakwa penutup itu telah tiada di

⁸⁶ Muslim, *S}ah}i>h}*, 2937.

⁸⁷ *Ibid*.

⁸⁸ Ali bin al-H{asan Ibn ‘Asa>kir, *Ta>rih Dimashq*, ed. Umaru bin Gharamah al-‘Umaru> (jil. 47., t.tp., Da>r al-Fikr, 1415H), 507.

⁸⁹ Hamud bin Abdullah al-Tuwaijri>, *Ith}a>f al-Jama>‘ah bima> ja>‘a fi> al-Fitan wa al-Mala>h}im wa ashra>t} al-Sa>‘ah* (jil.3., cet. ke-2, Riyadh: Da>r al-S}ami>‘i>, 1414H), 170.

muka bumi ini, berpandukan [kata-kata] pengkaji-pengkaji Nasrani, walhal mereka tidak pernah menjumpai [bukti kehilangannya], dia [boleh] menjadi kafir”⁹⁰.

Setelah pengkaji meneliti sendiri dalam Bible, keterangan seperti migrasi Yakjuj-Makjuj ke eropah atau spesifiknya Russia (eropah timur), atau asal-usul mereka dari utara Jerusalem iaitu ditujukan kepada wilayah ‘*Meshech*’, sebuah nama silam bagi Russia barat yang mana pada hari ini dikenali sebagai Moscow, ditemui dalam Genesis 10: 2-3 dan Ezekiel 38: 15. Didapati, ada individu-individu yang menggunakan keterangan-keterangan Bible di atas – sama ada sedar atau tidak – mengaitkan dengan bangsa eropah atau rakyat Russia dan sekitarnya malah menyakini Presiden Federasi Russia sekarang, Vladimir Vladimirovich Putin sebagai berketurunan Yakjuj-Makjuj. Perkaitan sebegini membuktikan kelemahan dan kecacatan berfikir individu-individu terbabit dalam menafsirkan kejadian akhir zaman. Mereka jelas mengabaikan rangkuman nas syarak yang mana mereka berakhir sama ada tidak dapat menghubungkan bukti sebenar dengan kejadian akhir zaman atau terikut-ikut dengan dakwaan mahupun kepalsuan yang dikemukakan oleh orang lain. Terdapat berbagai lagi isu eskatalogi yang mesti ditafsirkan mengikut rangkuman nas syarak, akan tetapi pengkaji membawa isu Yakjuj-Makjuj sahaja di sini sebagai contoh pendekatan yang mesti diambil bagi isu-isu yang lain.

Kedua: Pembacaan Nas Syarak Secara Proaktif dan Induktif

Pembacaan pro aktif adalah pembacaan yang menumpukan maklumat-maklumat yang mesti ditekankan. Penekanan ini terarah kepada menjadikan maklumat-maklumat terbabit penting dan signifikasi bagi mengaitkannya dengan suatu isu atau membentuk konklusi atau juga melaksanakan tindakan tertentu. Taakulan berstrategi serta dalam konteks didedahkan dalam pembacaan proaktif bagi melatih penguasaan visualisasi minda pembaca terhadap input dan situasi yang bakal dijangkakan. Menimbulkan persoalan, menyoal pada diri sendiri secara rasional dan mencabar kesahihan maklumat atau aplikasi setiap fragmen teks adalah mesti bagi pembaca bagi memperolehi spektrum kefahaman yang lebih luas⁹¹. Antara lain, pembacaan proaktif bukan hanya membaca dan hanya menerima konklusi mengikut rentak penulis atau teks, tetapi menyelitkan diagnosis, analisis dan kritis tajam terhadap konteks yang dipersembahkan. Manakala pembacaan induktif pula ialah pembacaan menghasilkan makna terangkum di luar teks, atau juga dinamakan sebagai ‘jangkaan interen’ bagi memahami niat penulis yang tidak dibawakan dalam teks penulisannya. Idiom yang biasa merujuk definisi pembacaan induktif di sini ialah ‘*reading between the lines*’ (pembacaan di antara dua garis ayat)⁹².

Bagi pembacaan ke atas nas syarak berkenaan petanda akhir zaman, Habib al-‘Adni> mengklasifikasikan nas terbabit mengikut kategori pembacaan: **pertama**, nas yang memperangkakan kejadian atau perkara yang akan berlaku pada masa hadapan, bermula daipada saat kewafatan Nabi SAW sehingga berlakunya Kiamat. Kategori pembacaan nas ini dalam bahagian proaktif atau dinamakan oleh Habib al-‘Adni> sebagai ‘*ah}a>dith*

⁹⁰ Habib al-‘Adni>, *al-Usus*, 375.

⁹¹ <https://study.com/academy/lesson/what-is-active-reading-definition-strategies.html>.

⁹² <https://study.com/academy/lesson/making-inductive-deductive-inferences-about-a-text.html>.

istiba>qiyyah' (perbicaraan nas pendahuluan), iaitu nas-nas yang mendahului masa kejadian⁹³. **Kedua**, nas yang telah diperaku berlakunya sesuatu perkara atau kejadian pada masa lampau, dalam tempoh antara kewujudan Adam AS dan sebelum kerasulan Rasulullah SAW. Kategori pembacaan nas ini dalam bahagian induktif atau dikenali sebagai '*ah}a>dith istiqla>i'iyyah*' (perbicaraan nas yang diperakukan), iaitu nas-nas yang telah dikenalpasti kejadian dan masanya⁹⁴.

Metode pembacaan dan pengkategorian nas syarak yang diperkenalkan oleh Habib al-'Adni> memerlukan telaah yang luas bukan sahaja ke atas nas-nas petanda akhir zaman malah terhadap sejarah, agama, siasah dan senario politik semasa. Kesemuanya mesti diikat dengan kunci utama iaitu membaca dengan penghayatan mendalam terhadap nas, syarat masa dan tempat tanpa mengutamakan pencarian individu dan tarikh haribulan tertentu. Bahkan mesti dinyatakan umum tanpa meramal atau memuntahkan keberangkalan akal kerana ramalan dan keberangkalan terbabit berkesudahan meleset. Kesalahan ini yang biasa dilakukan oleh kebanyakan orang yang berbicara tentang petanda akhir zaman. Contohnya mereka meramal tarikh kemunculan Imam Mahdi dan menjangkakan beliau sebagai individu tertentu⁹⁵. Mereka telah melakukan kesalahan besar kerana asas ilmu berkenaan petanda akhir zaman tidak merujuk pada masa tertentu tetapi pada syarat tertentu sepertimana difahami daripada jawapan Nabi SAW "syarat Kiamat bilamana ibu melahirkan tuannya...". Jawapan ini diberikan kepada Jibril AS setelah baginda SAW memperaku kealiman Jibril berkenaan waktu Kiamat "yang bertanya lebih mengetahui tentang [waktu]nya"⁹⁶.

Bilamana para peramal menjangkakan siapakah Imam Mahdi dan merencanakan pembaiahannya, mereka melakukan kesalahan besar yang kedua, iaitu mereka telah mengangkat diri mereka sebagai wali-wali *abda>l* dan '*as}a>'ib* tanpa kelayakan, kerana dalam nas syarak, Imam Mahdi dibaiah di Mekah dan di Madinah oleh sejumlah *abda>l* dan '*as}a>'ib* daripada kalangan ulama dan salihin⁹⁷. Sebagaimana maklum, kelayakan sebagai ulama mahupun salihin memerlukan pengesahan khusus dalam kalangan ahlinya dan bukan sekadar dakwaan apatah lagi mendakwa sebagai *abda>l* dan '*as}a>'ib*. Kesalahan-kesalahan dalam isu Imam Mahdi ini sesuai dikembangkan lagi sebagai contoh bagaimana metode pembacaan proaktif dan induktif terhadap nas syarak dapat mengelakkan kesalahan-kesalahan tersebut.

Nas-nas yang jelas dan mendasar berkenaan Imam Mahdi, yang menjadi rujukan perbincangan tentang identiti dan kemunculannya, antaranya seperti: **(1)** "akan datang pada akhir umat ku khalifah yang membahagikan harta dengan seluas-luas pembahagian dan tidak menyimpannya dengan sekemas-kemas simpanan"⁹⁸; **(2)** "*al-Mahdi>* daripada ku, berdaahi luas, berhidung mancung, akan memenuhi dunia dengan saksama dan keadilan, sepertimana

⁹³ Habib al-'Adni>, *al-Usus*, 75.

⁹⁴ *Ibid.*, 76.

⁹⁵ *Ibid.*, 77, 80.

⁹⁶ Muhammad bin Ismail al-Bukha>ri>, *S}ah}i>h*, ed. Muhammad Zuhair bin Nasir al-Na>s}ir (t.tp: Da>r Tawq al-Naja>h, 1422H), 59.

⁹⁷ Sulaiman bin al-Ash'ath al-Sajista>ni>, Abu Daud, *Sunan*, ed. Muhammad Muhyiddin Abdul Hamid (jil. ke-4, Beirut: al-Maktabah al-'As}riyyah, t.t.) 107, hadis nombor 4276.

⁹⁸ Muslim, *S}ah}i>h*, 4/2234, hadis nombor 2913.

dahulunya ia dipenuhi dengan penindasan dan kezaliman, beliau memerintah selama tujuh tahun”⁹⁹; (3) “tidak akan hilang dunia ini melainkan tanah Arab dimiliki oleh seorang lelaki daripada keturunan ku, diberikan namanya sepertimana nama ku”¹⁰⁰; (4) “jikalau berbaki dunia ini kecuali sehari, Allah akan panjangkannya sehingga seorang lelaki daripada ahli keluarga ku menguasai gunung Dailam dan Konstantinopel”¹⁰¹. Kemunculan Imam Mahdi paling dekat bilamana munculnya tentera *al-Sufya>ni>* yang kemudian ditimbus oleh Jibril AS di Bayda>, sebuah kawasan di antara Mekah dan Madinah, semasa mengejar Imam Mahdi. Petanda kemunculan ini paling ketara diungkapkan oleh kebanyakan ulama berdasarkan sebuah hadis yang panjang diriwayatkan oleh Hudhayfah dan Ibnu Mas’ud RA¹⁰² dan lain-lain lagi, selain (5) hadis berkenaan pertempuran tiga anak raja, (6) kemunculan bendera hitam dari timur¹⁰³, (7) gerhana matahari dua kali dalam bulan Ramadhan¹⁰⁴ atau gerhana bulan pada awalnya kemudian diikuti gerhana matahari pada pertengahannya, yang belum pernah berlaku semenjak kejadian langit dan bumi¹⁰⁵.

Perihal identiti dan petanda kemunculan Imam Mahdi sangat jelas di sisi pihak yang membaca nas-nas berkenaannya secara proaktif dan induktif, sementara pihak yang tidak membaca sedemikian sama ada mereka sengaja mengabaikan nas-nas sokongan atau mengadakan konklusi mentah tentang Imam Mahdi, mereka akan berakhir mendakwa individu tertentu sebagai Imam Mahdi atau menafikan adanya kemahdian. Mereka menganggapnya sebagai metafora semangat kebangkitan Islam serta revolusi dan bukan individu penyelamat akhir zaman, seperti yang berlaku kepada ramai yang mengikuti gerakan revolusi bertemakan agama atau haraki. Isu kemahdian sepertimana diringkaskan di sini telah dikemukakan oleh pengkaji dalam makalah lain yang tidak sesuai untuk dipanjangkan lebih lanjut di sini¹⁰⁶.

Dalam pemerhatian *Fiqh al-Tah}awwula>t*, pembacaan proaktif dan induktif berperanan meletakkan sempadan *ja>mi*’ (eksklusif) dan *ma>ni*’ (preventif) terhadap isu kemahdian supaya isu ini terfokus dan tidak terdedah kepada kesalahan-kesalahan yang telah disebutkan terdahulu, atau juga kemasukan lain yang tidak masuk akal dan menyalahi syarak. Fakta-fakta yang mesti diterima tanpa takwil seperti: Imam Mahdi daripada keturunan *ahl al-bayt*; muncul di Hijaz; seorang wali Allah SWT – dikatakan berpangkat *Qut}b al-Ghawth* –; dibaiah kali pertama di antara *Rukn* dan *Maqa>m* (Masjidil-Haram) oleh para aulia’ dan kemudian di Baitul Maqdis oleh sekalian muslimin, merupakan fakta-fakta induktif yang mampu menafikan dengan mudah dakwaan-dakwaan pihak tidak bertanggungjawab.

⁹⁹ Abu Daud, *Sunan*, 4/107, hadis nombor 4285.

¹⁰⁰ Muhammad bin Isa al-Tirmi>dhi>, *Sunan*, ed. Ahmad Muhammad Syakir et.al (cet. ke-2, t.tp: Sharikah Mus}t}afa> al-Ba>bi> al-H{alabi>, 1395H/1975M), hadis nombor 2230.

¹⁰¹ Muhammad bin Zaid al-Qazwayni>, Ibn Majah, *Sunan*, ed. Muhammad Fuad Abdul Baqi (jil. ke-2, t.tp: Da>r Ih}ya>’ al-Kutub al-’Arabiyyah, t.t), 928, hadis nombor 2779.

¹⁰² Ahmad bin Ali, al-Khat}i>b al-Baghda>di>, *Ta>ri>kh Baghda>d*, ed. Dr. Muhammad Bashir Awad (cet. 1, Beirut: Da>r al-Gharb al-Islami>, 1422H/2002M), 40.

¹⁰³ Muhammad bin Abdullah al-Nisa>bu>ri>, al-H{a>kim, *al-Mustadrak*, ed. Mustafa Abdul Qadir Atho’ (jil. 4, Beirut: Da>r al-Kutub al-’Ilmiyyah, 1411H), 510, hadis nombor 8432.

¹⁰⁴ Muhammad bin Ahmad al-Ans}a>ri>, Syamsuddin al-Qurt}ubi>, *Tadhkirah bi ah}wa>l al-mawta> wa umu>r al-A<khira>*, ed. Dr. Al-S}a>diq bin Muhammad (Riyadh: Maktabah Da>r al-Minha>j, 1425H), 1208.

¹⁰⁵ Ali bin Umar al-Da>ruqut}ni>, *Sunan*, ed. Adil Ahmad Abdul Maujud (jil. 2, t.tp: Da>r al-Ma’rifah, 1422H/2001M), 65, hadis nombor 10.

¹⁰⁶ MohdHamidiIsmail, https://www.researchgate.net/publication/348741628_Gerakan_Jihadis_Modern_dan_Wacana_Kemahadian_Modern_Jihadist_Movement_and_Mahdism_Discourse

Penerimaan fakta-fakta ini sepatutnya memberi kelegaan kepada umat Islam kerana mereka faham pelantikan Imam Mahdi termasuk dalam perkara *kha>riq lil-‘a>dah* (luar biasa), tidak melibatkan orang awam malah tidak diketahui oleh mereka. Mereka hanya dianjurkan untuk membaiah dan menyokong Imam Mahdi setelah pelantikannya diperaku ulama thiqah, seperti ditegaskan oleh Nabi SAW “bilamana kalian mendengar panji-panji hitam telah muncul dari Khurasan, datangilah ia walaupun [kalian terpaksa] merangkak di atas salji”. Dalam riwayat lain “datangilah ia, sesungguhnya pada [kemunculan panji-panji itu] terdapatnya khalifah Allah al-Mahdi>”¹⁰⁷.

Fakta-fakta yang tidak perlu ditakwilkan berkenaan Imam Mahdi di atas dapat diperteguhkan kredibilitinya dengan pembacaan proaktif terhadap nas-nas lain yang menyokong. Habib al-‘Adni> memberikan susunan jelas apakah nas-nas yang perlu diutamakan¹⁰⁸. Ia bermula dengan nas yang menyebut tentang suasana sebelum hampirnya kemunculan Imam Mahdi yang mana agama Islam dan umatnya mengalami kemerosotan yang dahsyat: “dunia dipenuhi penindasan dan kezaliman”. Perincian kemerosotan tersebut digambarkan dalam hadis lain seperti: terputus atau terhalang jaringan perhubungan darat, air dan udara yang biasa manusia gunakan disebabkan banyaknya perang dan komplot fitnah¹⁰⁹; pembunuhan besar-besaran “tidak akan muncul al-Mahdi> sehingga terbunuh 7 orang setiap daripada 9 orang”¹¹⁰; dan kekalahan total dirasai umat Islam di hadapan penindasan demi penindasan ke atas mereka “tidak muncul al-Mahdi> sehingga setengah daripada kalian meludah ke wajah yang lain (kerana kecewa dan rasa dikhianati)”¹¹¹.

Kemerosotan yang dialami Islam dan umatnya tidak menghalang keperibadian murni dan hati waja Imam Mahdi melakukan pengislahan sepertimana sabda Nabi SAW “memenuhi dunia dengan keadilan dan saksama”, bahkan dengan keperibadian ini Imam Mahdi diutuskan pada akhir zaman. Nas induktif ini diperincikan oleh hadis-hadis lain seperti: “dibaiiah *al-Mahdi>* di antara *Rukn* dan *Maqa>m*, tidak disedari [mereka yang masih] tidur (lalai) dan [baiiah terbabit] tidak menumpahkan darah”¹¹², isyarat kepada kesejahteraan yang melatar pelantikan Imam Mahdi tanpa persengketaan mahupun asabiah; menghapuskan bidaah “beliau berperang di atas [meninggikan] sunnah, mendirikan agama Islam pada akhir zaman sebagaimana Nabi SAW telah mendirikannya [dahulu]”¹¹³; menakluki dunia sepertimana ditakluki Zulkarnain dan Sulaiman AS; menyeru Islam ke belahan dunia bukan Islam, membatalkan akidah *al-Tathli>th* (*Trinity*); mengagihkan harta kekayaan dan melestarikan ekonomi dunia; menghapuskan transaksi berunsur riba dan politik wang kapitalisme, komunisme, feodalisme dan segala idealisme korupsi; menyatukan suara umat Islam di bawah sistem khalifah tulen, yang bukan rekaan parti, gerakan atau pertubuhan yang mencuri nama agama dan politik Islam; dan mengembalikan umat Islam kepada usul agama Islam dan

¹⁰⁷ Nuaim bin Hamad al-Marwazi>, al-Fitan, ed. Samir Amin al-Zuhayri> (Kaherah: Maktabah al-Tawh}i>d, 1312H), 896. Ahmad, *Musnad*, hadis nombor 22387.

¹⁰⁸ Habib al-‘Adni>, *al-Usus*, 351-352.

¹⁰⁹ Nuaim, *al-Fitan*, 1000.

¹¹⁰ *Ibid.*, 958.

¹¹¹ *Ibid.*, 960.

¹¹² *Ibid.*, 1040.

¹¹³ Sulaiman bin Ahmad al-Sha>mi>, Abu Qasim al-Tabara>ni>, *al-Mu‘jam al-Awsat*, ed. Tariq bin Iwadhillah (Kaherah: Da>r al-H{aramayn, t.t.), hadis nombor, 6540. Al-Tabara>ni>, *al-Mu‘jam al-Kabi>r*, hadis nombor 2675.

menghentikan segala pertelingkahan yang terhasil daripada sikap melampau dan melulu, seperti yang digambarkan oleh Tawus “petanda *al-Mahdi* [yang ketara], beliau sangat tegas dalam pekerjaan agama, pemurah dengan harta kekayaan dan pengasih terhadap orang-orang miskin”. Sebahagian peribadi cemerlang Imam Mahdi yang disebutkan di sini menyalahi kebiasaan orang ramai sehingga pada awal kemunculannya, segelintir ulama berasa tidak senang dengan fatwa dan hukum yang dikeluarkan Imam Mahdi¹¹⁴.

Selain daripada fakta-fakta keperibadian, nas-nas pembacaan proaktif lain menambah informasi tentang kemunculan Imam Mahdi seperti: kedengaran pekikan dari arah langit pada bulan Ramadhan mengumumkan kemunculan beliau yang hanya didengari oleh orang yang beriman, “sahabat RA bertanya: apakah pekikan itu wahai Rasulullah? Sabda baginda: ‘*Haddah*’ (suara nyaring dari arah langit) pada pertengahan Ramadhan iaitu pada malam Jumaat”¹¹⁵; membalas serangan tentera *al-Sufya* sehingga menganjak dan membunuh mereka di Syam; mengadakan perjanjian damai dengan Rom (timur) manakala raja-raja dunia pula memberi ketaatan, membuatkan bangsa Yahudi terheret patuh kepada peraturan Islam¹¹⁶; dan memperkukuhkan sistem saraan domestik dan keperluan keluarga nukleus dengan melestari hasil komoditi, agro dan ternakan¹¹⁷.

Pembacaan secara induktif dan proaktif terhadap sebahagian nas-nas berkenaan Imam Mahdi sebagaimana dibawakan, sudah cukup memberi pencerahan bagi umat Islam memahami dan mengambil tindakan sewajarnya terhadap isu kemahdian. Pengetahuan tentang bilakah Imam Mahdi akan muncul dan siapakah pembantu atau tentera di bawah pimpinan beliau, tidak memberi banyak manfaat, oleh kerana maklumat-maklumat terbabit tidak tersedia dengan jelas dan muktamad. Ia menjadikan sebarang ulasan dan olahan terhadapnya hanya membuka ruang spekulasi, dakwaan dan ratifikasi buta yang sia-sia atau menyesatkan, sepertimana dakwaan beberapa orang individu sebagai Imam Mahdi, sekalipun ciri dan keperibadian mereka tersasar daripada syarat-syarat yang diberitahu oleh nas. Adalah lebih bermanfaat umat Islam menyiapkan diri dengan persediaan ilmu, amal dan akhlak bagi melayakkan diri berada di bawah panji Imam Mahdi atau yang digelar ‘*al-T{a}’ifah al-Mans}u>rah*’ (kelompok pembantu).

Habib al-‘Adni> membayangkan bahawa *al-T{a}’ifah al-Mans}u>rah* atau digelar juga *al-Firqah al-Na>jiyah* (kumpulan yang terselamat) adalah kalangan umat Islam yang diberi kekuatan oleh Allah SWT memelihara keluhuran Islam sepanjang waktu, khususnya pada ketika pencabulan berlaku ke atas ibadat solat – yang dirosakkan pelaksanaannya – iaitu ‘*urwah*’ (urat nadi) Islam terakhir dicabut pada akhir zaman¹¹⁸. Mereka bukan daripada mana-mana kumpulan tertentu sama ada tarekat sufi, militan, haraki atau parti politik¹¹⁹, kerana asas kolektif yang membentuk kumpulan-kumpulan terbabit hanyalah dakwaan dan pendapat

¹¹⁴ Habib al-‘Adni>, *al-Usus*, 351-352.

¹¹⁵ Nuaim, *al-Fitan*, 638.

¹¹⁶ Habib al-‘Adni>, *al-Usus*., 353.

¹¹⁷ *Ibid.*, 352.

¹¹⁸ *Ibid.*, 258. Pencabulan yang berlaku boleh dilihat daripada percaturan terhadap peraturan solat, pengubahsuaian pelaksanaannya atau dikenakan syarat-syarat yang boleh membatalkan ibadat tersebut seperti pemakaian pelitup muka tanpa keuzuran atau tiada darurat syarak.

¹¹⁹ *Ibid.*, 254.

sendiri. Sebaliknya, pembantu Imam Mahdi dipilih di atas kejernihan beragama dan tawakal mereka yang tinggi dalam menghadapi fitnah akhir zaman. Ciri ini disebutkan dalam hadis bertepatan dengan fitnah ke-empat sebelum kemunculan Imam Mahdi iaitu fitnah ‘*al-‘Umya>’ wa al-Bukma>’ wa al-S{umma>’*” (sang buta, sang bisu, sang tuli), Nabi SAW bersabda: “tiada yang selamat daripadanya (fitnah ini) kecuali mereka yang berdoa seperti orang lemas meminta pertolongan di tengah laut”¹²⁰, isyarat kepada penyerahan diri *al-T{a>’ifah al-Mans}u>rah* yang tinggi hanya kepada Allah SWT.

Justeru itu, *al-T{a>’ifah al-Mans}u>rah* masih belum wujud – pada saat ini – dalam bentuk fakulti atau kumpulan melainkan semangat keagamaan, sikap dan sifat mereka berhubung di antara satu dengan yang lain. Mereka sedang bersedia dengan ilmu, amal dan akhlak untuk dibimbing oleh Imam Mahdi menghadapi kerumitan mahupun kemenangan pada fasa-fasa pemerintahan Imam Mahdi. Adapun pandangan yang mengatakan berdirinya khalifah Islam sebelum kemunculan Imam Mahdi, ia merupakan pandangan yang celaru dan mengelirukan kerana ia bertentangan dengan nas yang menyatakan bagaimana keadaan dunia sebelum kemunculan beliau “fitnah seumpama malam yang gelap gelita”, umat Islam pada saat itu secara keseluruhannya berada dalam keadaan lemah dan tidak disatukan, mereka hanya dikuatkan dan disatukan dengan kehadiran Imam Mahdi¹²¹. Berdasarkan asas itu, dalam *al-Usus*, Habib al-‘Adni> mengkritik hujah dan pandangan yang menggambarkan gerakan jihad di Palestin sebagai *al-T{a>’ifah al-Mans}u>rah*, dengan anggapan gerakan terbabit sedang menyiapkan tempat kemunculan Imam Mahdi dengan menentang Yahudi di Baitul Maqdis¹²².

Habib al-‘Adni> turut mengkritik kekeliruan pandangan tentang pembukaan kali kedua Kota Konstantinopel di Turki oleh Imam Mahdi sehingga menyebabkan kemarahan Dajjal dan kemunculannya selepas daripada itu. Menurut Habib al-‘Adni>, kesalahan pandangan ini berpunca daripada ketiadaan semakan menyeluruh terhadap naratif hadis “berdirinya Baitul Maqdis [bilamana] hancurnya Yathrib. [Bila] hancurnya Yathrib keluarlah *al-Malh}amah* (perang besar). [Bila] keluarnya *al-Malh}amah* terbukalah *al-Qust}anti>niyyah*. [Bila] terbukanya *al-Qust}anti>niyyah* keluarlah Dajjal”¹²³. Dalam hadis lain, terdapat sebuah lagi kota besar yang akan dibuka pada akhir zaman iaitu Kota Rom. Imam Ahmad meriwayatkan “bilamana Abdullah bin ‘Amru bin al-‘A{s} RA bertanya kepada Rasulullah SAW tentang kota yang akan dibuka, apakah *al-Qust}anti>niyyah* atau Kota Rom?, baginda menjawab: Kota Hercules mula-mula, iaitu Konstantinopel”¹²⁴. Apabila membaca kesemua naratif hadis tentang pembukaan dua kota di atas, Kota Konstantinopel tidak akan dibuka semula oleh Imam Mahdi tetapi beliau akan membuka Kota Rom atau juga disebutkan sebagai ‘*Madinah al-Kufr*’ (kota kufur) dalam riwayat Ibnu Abi Shaybah¹²⁵.

Ketiga: Etika Pembacaan Nas Syarak

Dalam *Fiqh al-Tah}awwula>t*, pembacaan nas bukan hanya bersifat kosong; menerima dan

¹²⁰ Nuaim, *al-Fitan*, 676.

¹²¹ *Ibid.*, 255.

¹²² Dr. Muhammad Ahmad Ismail al-Muqaddam, *Fiqh Ashra>t} al-Sa’a>h*, 225-232.

¹²³ Abu Daud, *Sunan*, hadis nombor 4294 Ahmad, *Musnad*, hadis nombor 22121.

¹²⁴ Ahmad, *Musnad*, hadis nombor 6645.

¹²⁵ Habib al-‘Adni, *al-Usus*, 256-257.

menukilkan, bahkan pusat taakulan adalah berpaksikan akidah dan tasawwuf. Pemusatan ini diambil kira bagi meletakkan *Fiqh al-Tah}awwula>t* sebagai sebahagian medium dakwah, mengajak manusia ke arah melaksanakan amar makruf dan menjauhi nahi munkar, malah meraih keselamatan hidup dalam zaman fitnah akhir zaman¹²⁶.

Memusatkan akidah dan tasawwuf dalam pembacaan nas bermaksud meletakkan neraca akidah dan tasawwuf bagi setiap konklusi dan induktif yang dicapai daripada telaah dan pemahaman terhadap nas petanda akhir zaman. Ia bertujuan mengelakkan berlakunya *al-ifrat} wa al-tafri>t* (pengendalian dan pelampau) yang boleh mengeluarkan orang Islam daripada Islam dan menghalalkan darah mereka sebagai golongan murtad¹²⁷. Ini bermakna, setiap pembaca nas petanda akhir zaman tidak boleh melanggar sempadan yang dibentengi oleh akidah Islam dan tasawwuf, menghukum mana-mana muslim yang dilihat tidak sehaluan, melanggar kehendak nas atau bertindak mengikut kebanyakan orang ramai, ulama dan pemerintah sebagai kafir dan pengikut Dajjal, kerana mereka tidak berupaya memahami kehendak nas dan terpedaya dengan tipu daya pengikut Dajjal dan Iblis.

Kekurangan yang dialami oleh kebanyakan umat Islam ini telah dikhabarkan oleh Nabi SAW “sesungguhnya, di antara kedatangan Kiamat berlakunya *al-Harj*. Abu Musa bertanya: apakah *al-Harj*? Kami sangkakan ianya penipuan. Jawab Rasulullah: [ia adalah] pembunuhan. Sahabat memotong: tidak cukupkan kami memerangi musyrikin tiap tahun itu dan ini? Jawab baginda: bukan demikian maksudnya, akan tetapi pembunuhan dalam kalangan kalian [sendiri]. Sahabat bertanya lagi: apakah kami tidak berakal [pada waktu itu]? Sabda Nabi: ia dicabut daripada orang awam pada waktu itu, hanya sedikit sahaja daripada manusia diberikan akal dan berupaya melihat mereka berada di atas sesuatu (kebenaran). Berkata Abu Musa: apa yang diperlihatkan kepada mereka [tentang akhir zaman] akan diketahui oleh ku dan juga kalian. Apa yang mengeluarkan ku dan kalian daripadanya (zaman itu) telah disampaikan kepada kita oleh nabi kita SAW kecuali kita [sengaja mahu] keluar daripadanya sepertimana hari kita memasuki ke dalamnya (syirik) [dahulu]. Berkata al-H{asan: apa yang muncul daripadanya (akhir zaman) adalah seperti hari mereka (sahabat) [pernah] memasukinya [dahulu] melainkan *al-Sala>mah* (kesejahteraan) [Islam], lalu selamatlah hati (iman), tangan (amalan) dan lidah (ucapan) mereka ”¹²⁸.

Setiap pembaca nas petanda akhir zaman mesti memperingatkan diri mereka sendiri dan umat Islam lain tentang adab Islam yang tinggi kerana keruntuhan moral dan akhlak yang berlaku pada akhir zaman adalah sangat dahsyat. Peringatan tersebut hendaklah diamal dan dipertontonkan supaya manusia dapat mengikutinya. Demikian menurut Habib al-‘Adni>, sikap dan manhaj yang dibawa oleh kelompok *al-Namt} al-Awsat}* (pendukung moderat) daripada ulama yang kebanyakannya adalah *ahl al-bayt* serta pengikut dan murid-murid mereka. Mereka berjaya menunjukkan cara yang terbaik menyelamatkan manusia daripada fitnah akhir zaman berdasarkan pengalaman yang mereka tempuhi daripada fitnah siasah, konflik, peperangan, pembunuhan dan sebagainya. Manakala manusia yang meninggalkan cara tersebut, mereka akan menemui kebinasaan dan mendapat seksaan yang lebih berat pada

¹²⁶ *Ibid.*, 82.

¹²⁷ *Ibid.*, 114.

¹²⁸ Ibnu Majah, *Sunan*, hadis nombor 3959.

Akhirat¹²⁹. Imam al-Qurt}ubi> dalam tafsirnya menukilkan pesanan Nabi SAW bagaimana kebinasaan yang bakal diterima oleh umat Islam yang mengabaikan cara menghadapi fitnah akhir zaman “akan berlaku fitnah pada segelintir kalangan sahabat ku, Allah ampunkan [dosa] fitnah tersebut bagi mereka disebabkan *suh}bah* (bersahabat) mereka dengan ku. [Akan tetapi, ada] manusia selepas daripada itu mengulangi kesalahan para sahabat [tersebut] lalu Allah masukkan manusia-manusia itu ke dalam neraka”¹³⁰.

Sudut akidah dan tasawwuf sangat dititik beratkan dalam *Fiqh al-Tah}awwula>t* oleh kerana ia menjadi wadah survival umat Islam pada zaman akhir, yang mana bukan sahaja pada ketika itu kalangan awam ditewaskan malah para ulama. Menurut Habib al-‘Adni>, umat Islam tewas dengan kehairanan yang berlangsung dari segenap sudut, mereka tidak dapat membezakan antara sumber benar yang menjelaskan dengan pihak batil yang menjarah akal, badan dan pemilikan mereka, sehingga akidah mereka berjaya dirosakkan¹³¹. Beliau mengemukakan hujah ini berpandukan nas “akan berlaku fitnah-fitnah [yang dahsyat sehingga] berpagian seorang lelaki yang beriman [akan tetapi] pada petangnya dia menjadi kafir, melainkan mereka yang Allah hidupkan mereka dengan ilmu (hidayah)”¹³². Hal ini berpunca daripada kelemahan umat Islam dalam menguruskan perihal kehidupan, ekonomi, pendidikan dan pentadbiran negara. Mereka mengabaikan petunjuk Nabi SAW dalam setiap aspek dan ini menjadikan mereka naif seperti buih-buih di lautan¹³³.

APLIKASI DAN KEPENTINGAN *FIQH AL-TAH}AWWULA<T*

Berbeza dengan Ilmu Fikah yang mesti diaplikasi secara kolektif, *Fiqh al-Tah}awwula>t* mensasarkan kefahaman dan pengamalan individu dan ahli keluarganya. Ukuran ini dapat dikenal pasti pada kelenturan panduan yang terdapat pada *Fiqh al-Tah}awwula>t* yang menumpukan implikasi keselamatan dan kesejahteraan umat Islam dengan cara mereka sendiri, kerana suasana sinonim dengan akhir zaman “seumpama cebisan malam gelap gelita”, manusia tidak mampu mengenal siapakah yang mesti mereka memihak dan siapakah pula yang mesti mereka jauhi. Seheinggakan Nabi SAW menyuruh “jadilah kalian [seperti] *ah}la>s* (pelapik) rumah kalian”¹³⁴, melazimi ibadat dan mengelakkan diri daripada muncul dalam kancan fitnah akhir zaman. Persoalan yang mungkin timbul di sini ialah, bagaimana perintah Nabi SAW “wajib kalian bersama jemaah”¹³⁵ iaitu ‘*al-Firqah al-Na}jyah*’ Mazhab Ahlu Sunnah wal Jama’ah kerana mereka adalah majoriti umat Islam yang telah dijamin terselamat daripada kesesatan? Tidakkah hadis ini bertentangan dengan konsep yang dipersembahkan oleh *Fiqh al-Tah}awwula>t*?

Menjawab persoalan ini, ia mesti difahami daripada dua sudut. **Pertama**, pengaplikasian *Fiqh al-Tah}awwula>t* adalah berdasarkan situasi yang menimpa umat Islam. Lebih tepat situasi tersebut ialah perubahan senario rencam yang mengancam dan memudharatkan umat

¹²⁹ Habib al-‘Adni>, *al-Usus*, 115.

¹³⁰ Syamsuddin al-Qurt}ubi>, *al-Tafsi>r* (jil. 3, t.tp: al-Da>r al-Manthu>r, t.t.), 391.

¹³¹ *Ibid.*, 101.

¹³² Ibnu Majah, *Sunan*, hadis nombor 3904.

¹³³ Habib al-‘Adni>, *al-Usus*, 102.

¹³⁴ Abu Daud, *Sunan, Kitab al-Fitan wa al-Mala>h}im*, hadis pertama.

¹³⁵ Al-Tirmi>dhi>, *Sunan*, hadis nombor 2091.

Islam. Justeru, pengaplikasian *Fiqh al-Tah}awwula>t* bersifat sinkronik, semasa dan aktual, bertepatan serta bersesuaian dengan kejadian atau petanda akhir zaman. **Kedua**, panduan dan rujukan *Fiqh al-Tah}awwula>t* adalah manhaj Ahl Sunnah wal Jama'ah tanpa sedikit terkeluar daripadanya. Bahkan memasukkan kaedah yang tersedia tanpa implementasinya dalam syariat sepertimana kaedah pensyariat di Madinah selepas hijrah, sekalipun kaedah terbabit telah diobligasi di Mekah semasa permulaan dakwah Islam.

Kaedah ini bukan penambahan baharu tetapi fungsinya diperlukan mengikut syarat-syarat tertentu. Sebagai contoh, pada permulaan dakwah Islam di Mekah, para sahabat RA ada yang terpecah di antara satu dengan yang lain. Di antara mereka tidak dapat berhimpun di Da>r al-Arqa>m maka mereka menunggu utusan Rasulullah SAW di rumah masing-masing bagi mendengar apa yang telah disampaikan oleh baginda, seperti yang berlaku ke atas Sa'id bin Zaid, isterinya Fatimah, Khabab bin al-Arat dan lain-lain¹³⁶. Cara ini dibenarkan pada ketika itu sekalipun secara asasnya ia menyalahi konsep hijrah dan adab *suh}bah* bersama Rasulullah SAW¹³⁷. Ia dibina diatas faktor menyelamatkan nyawa para sahabat RA daripada diseksa atau dibunuh oleh musyrikin Quraisy yang mengetahui perhimpunan orang Islam di Da>r al-Arqa>m. Selain itu, ia bertujuan mengelakkan para sahabat yang dikira naif ditimpa fitnah, ugutan dan sekatan musyrikin di samping melatih para sahabat bersikap waja, berkorban demi menyebarkan Islam dan menyelamatkan saudara seislam yang lain¹³⁸.

Berpandukan pemahaman ini, *Fiqh al-Tah}awwula>t* turut mengambil kira situasi rencam akhir zaman yang dialami umat Islam termasuk juga kedhaifan mereka, di samping mengambil maklum ketiadaan solusi tuntas menangani kerencaman tersebut. Kenyataan ini dipetik daripada ucapan Habib al-'Adni> sendiri:

“Adapun apa yang berlaku pada zaman kita ini, daripada keterbalikan situasi dan perubahannya yang drastik, kerosakan akhlak dan kejelikan moral yang menggantikannya, ditambah dengan kemunculan perkara-perkara yang amat dahsyat keburukannya, diikuti peristiwa demi peristiwa yang sangat besar dan pencapaian teknologi yang semakin canggih, tetapi tidak pula saya melihat sesiapa pun yang berusaha mengumpulkan apa yang disaksikan berlaku itu dan mengkajinya dari sudut kaca mata nas *al-Qur'a>n* atau hadis-hadis nabawi. Sekalipun semuanya telah disebutkan dalam karya-karya yang membicarakan tentang syarat-syarat Kiamat malah terdapat bab khusus dalam kitab-kitab hadis, apa yang dilakukan setakat ini hanyalah membentangkannya secara mentah, yang mana pendekatan ini tidak memberi pencerahan pada kebanyakan orang awam, apatah lagi untuk mereka memahami pendekatan bagaimana yang sesuai untuk diambil”¹³⁹.

¹³⁶ Salih Ahmad al-Sha>mi>, *al-Si>rah al-Nabawiyah: tarbiyah ummah wa bina> dawlah* (cet. Ke-2, Beirut: al-Maktab al-Isla>mi>, 1423H), 25-25.

¹³⁷ Allah telah menjanjikan keluasan dan kemudahan bagi sesiapa yang berhijrah, dan memeluk Islam di tangan Rasulullah SAW adalah hijrah yang paling tinggi kedudukannya daripada hijrah-hijrah yang lain. Bahkan sesiapa yang terkorban sebelum mencapai tujuan hijrah maka ganjarannya telah disempurnakan oleh Allah SWT. Lihat lebih lanjut tafsir ayat 100 surah *al-Nisa>* '.

¹³⁸ Al-Sha>mi>, *al-Si>rah*, 25.

¹³⁹ Habib al-'Adni>, *al-Usus*, 121.

Oleh itu, dalam *Fiqh al-Tah}awwula>t* menekankan dakwah dan pergantungan terhadap diri sendiri, mengelak daripada fitnah, mengenal pasti musuh juga pihak yang terpedaya dengan musuh serta beberapa perkara lain lagi yang dikira tersedia dalam syariat, tetapi sesuai dan tepat diaplikasi pada akhir zaman. Secara lebih jelas, ia boleh disenaraikan sebagaimana berikut:

1. Mengambil inisiatif tersendiri berhadapan situasi yang boleh mengancam nyawa dan membahayakan keselamatan diri serta keluarga walaupun menyalahi pandangan orang ramai. Ini berdasarkan perintah Nabi SAW “ke atas kamu apa yang khusus bagi diri mu dan tinggalkan daripada urusan [yang diambil] awam”¹⁴⁰. Perintah meninggalkan pandangan ramai ini bukanlah tanpa penanda aras yang jelas, bahkan baginda memberitahu “apabila kamu telah melihat [berleluasa manusia] mementingkan diri sendiri, [mereka hanya] mengikuti hawa nafsu, dunia memberi bekas [pada mereka lebih daripada Akhirat] dan apabila setiap orang yang memberi pandangan [hanya] menerima pandangannya sahaja, maka ke atas kamu apa yang khusus bagi diri mu...”¹⁴¹. Sesungguhnya pada ketika itu, kebanyakan manusia sudah hilang pertimbangan, kewarasan dan kemanusiaan. Ramai umara dan ulama tewas dengan dunia maka sudah pasti mereka tidak dapat membantu rakyat bawahan. Bahkan sesama rakyat tidak mampu membantu antara satu dengan yang lain.
2. Mengelakkan diri daripada terjebak ke dalam kemudharatan fitnah akhir zaman yang datang dalam pelbagai bentuk, sama ada pergolakkan politik, hiburan, perdebatan isu agama dan lain-lain. Mengelak di sini bukan bermaksud meninggalkan amar makruf dan nahi mungkar, ia tetap diseru tetapi mengikut tahap kemampuan setiap individu muslim. Setiap daripada fitnah yang disebutkan terdahulu mengumpan keterujaan dan menarik minat jiwa manusia yang ketagih kemasyhuran, keseronokan dan kepuasan duniawi. Ia tidak terbatas kepada mereka yang memiliki pangkat, harta dan pengaruh, malah sesiapa sahaja yang mempunyai akses kepada medium yang dapat meluahkan perasaan mereka – contohnya media sosial – termasuk dalam golongan yang diumpan fitnah akhir zaman. Nabi SAW telah mengingatkan perkara ini “orang yang paling bahagia [pada ketika itu, mereka] yang bertaqwa dan mengasingkan diri, [mereka] apabila menjelmakan diri tidak pula dikenali, apabila [mereka] duduk [mendamkan diri] tidak pula dilupakan. Sementara orang yang paling sengsara [pada waktu fitnah akhir zaman, mereka] yang lantang berpidato [memfitnah] atau penunggang fitnah”¹⁴²
3. Menyiapkan persiapan mental dan fizikal bagi menghadapi kemungkinan yang tidak terjangkau seperti bencana alam, peperangan, sekatan, provokasi, kecaman mahupun diskriminasi. Dalam perspektif *Fiqh al-Tah}awwula>t* persiapan berbentuk amalan salih atau ibadat dan ilmu pengetahuan adalah tunjang utama bagi menghadapi fitnah-

¹⁴⁰ Abu Daud, *Sunan*, hadis nombor 4341.

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² Nuaim, *al-Fitan*, 367.

fitnah akhir zaman. Ketaqwaan adalah kunci penting yang menjamin keselamatan pada fasa-fasa runcing fitnah, khasnya ketika kemuncak fitnah Dajjal¹⁴³.

4. Menyelidik dan menyaring maklumat secara teliti dan berwaspada supaya tidak terpedaya dengan maklumat palsu dan membahayakan. Pada akhir zaman, lidah-lidah berita dan informasi global telah dikuasai sepenuhnya oleh egen-egen Dajjal. Buktinya, sumber berita dan informasi tidak menyalurkan pengetahuan yang sewajarnya melainkan peratusan paparan daripada sumber terbabit lebih banyak mengajak orang ramai berhibur dengan hiburan lagha melalaikan, menampilkan perlakuan tidak bermoral dan mendoktrin ideologi yang bertentangan dengan nilai-nilai Islamik¹⁴⁴. Ini bertepatan dengan hadis “daripada syarat-syarat Kiamat, zahir kejelikan, kelucahan, perilaku jalang dan jiran yang rakus”¹⁴⁵. Kepalsuan yang melatari berita dan informasi diperakui bukan sahaja oleh ilmuwan Islam malah pengkaji barat sendiri. William G. Carr, bekas komander dan penulis menyatakan bahawa bangsa Yahudi – sebagai ejen Dajjal – setelah berjaya menguasai media massa global, mereka berusaha memasyarakatkan berbagai jenis keburukan moral¹⁴⁶. Ia bermula di eropah (Prancis dan England), kemudian ke Amerika dan seterusnya menjalar ke seluruh pelusuk dunia. Pada hari ini, negara-negara yang menerima masuk kandungan media massa terbabit, moral dan peradaban rakyat mereka dalam keadaan tenat dan ada yang telah hancur¹⁴⁷.
5. Melatih kepekaan dan cakna dengan setiap situasi yang berlaku, khasnya dalam urusan agama Islam. Sentiasa mengambil maklum bahawa kerosakan yang mula-mula menimpa umat Islam bermula daripada ulama dan umaranya. Dari segi logik, Dajjal mesti merencanakan sesuatu yang melumpuhkan institusi keilmuan dan kepimpinan Islam, kerana kedua-duanya merupakan benteng yang menyelamatkan umat Islam. Pada akhir zaman, kejayaan Dajjal di atas rencananya itu menyebabkan segelintir ulama dan umara mengelola serta melaksanakan arahan Dajjal. Ini yang ditakuti oleh Nabi SAW pada sabdaan baginda “selain Dajjal, [ada] yang lebih aku takuti ke atas umat ku – baginda mengulanginya tiga kali – . Sahabat bertanya: wahai Rasulullah, apakah ia yang tuan lebih takutkan ke atas umat tuan selain Dajjal? Baginda menjawab: ulama – dan umara – yang menyesatkan”¹⁴⁸. Oleh itu, umat Islam mesti mengambil perhatian serius terhadap situasi yang disebutkan oleh Nabi SAW ini dan berusaha sebolehnya mendekati ulama yang jujur dan amanah, yang langka pada akhir zaman ini.

¹⁴³ Habib al-‘Adni>, *al-Usus*, 368.

¹⁴⁴ *Ibid.*, 294.

¹⁴⁵ Abu Bakar bin Abi Syaibah, *Mus}annif*, ed. Kamal Yusuf al-H{u>t (Riyadh: Maktabah al-Rushd, 1409H), hadis nombor 37548.

¹⁴⁶ Carr, William G, *Dunia Ditakluk Zionis*, terj. Noor Mohamed b. Mohd Yousof (Gombak: Telaga Ilmu SDN. BHD, 2014), 24

¹⁴⁷ Habib al-‘Adni>, *al-Usus*, 295.

¹⁴⁸ Ahmad, *Musnad*, 5/145, hadis nombor 21334.

KESIMPULAN

Islam sebagai sebuah agama sempurna yang diredhai Allah SWT dan diturunkan kepada manusia akhir zaman dilengkapi dengan segala pengetahuan, solusi dan tindakan bagi menghadapi segala tribulasi kehidupan, khususnya fitnah-fitnah di ambang akhir zaman. Adalah janggal jika ada yang mendakwa ciri progresif Islam hanya membincangkan peningkatan beragama umat Islam dalam berakidah, bersyariat dan berakhlak tetapi meninggalkan perbicaraan tentang kerencaman akhir zaman. Dakwaan sebegini pada dasarnya dicetuskan oleh musuh-musuh Islam bagi memperdaya umat Islam, supaya meninggalkan pengkajian terhadap petanda akhir zaman, dan seterusnya melupakan persediaan menghadapi fitnah zaman tersebut. Malangnya, segelintir ilmuwan dan tokoh dalam masyarakat Islam pada hari ini terpedaya dengan dakwaan terbabit dan menjadi lidah rasmi kepada musuh, menjauhkan umat Islam daripada mengenal petanda akhir zaman. Tuduhan yang biasa dilemparkan terhadap perbicaraan akhir zaman ialah melampau, karut, berteori konspirasi, dan terkini di negara ini dihukum sebagai sesat dan *ruwaybid}ah*. Akibatnya, ramai umat Islam terjebak dalam kekeliruan dan turut bersekongkol dengan agenda musuh Islam, namun akhirnya umat Islam sendiri yang mendapat kemudharatan yang dahsyat.

Dari sudut lain, isu akhir zaman diberi perhatian oleh masyarakat awam yang tidak mempunyai latar belakang ilmu yang mencukupi, di samping menganggap pihak berautoriti tidak menyalurkan penjelasan berilmiah dan memuaskan. Mereka melihat, isu akhir zaman dipolitikkan, disembunyi dan dilarang perbicaraannya kerana menyentuh pihak-pihak berkepentingan. Semestinya keadaan ini mewujudkan pertembungan di antara pihak yang menghukum isu akhir zaman sebagai teori konspirasi dengan pihak yang menganggap isu ini sedang dieksplotasi dan dimanipulasi oleh organisasi tertentu atau kerajaan. Inilah yang sedang disaksikan berlaku dan tidak diragui dikotomi ini merupakan fitnah daripada fitnah-fitnah akhir zaman.

Ironinya, perbicaraan tentang petanda akhir zaman tidak mempunyai metodologi khusus, jelas dan dikemaskini. Apa yang tersedia ada tidak lebih daripada paparan dan nukilan mentah yang membuka ruang takwilan dan tafsiran berbagai oleh pelbagai pihak, sama ada agamawan, ahli akademik mahupun orang awam. Bagi mereka yang optimistik, paparan dan nukilan mentah sebegini memadai sebagai panduan menghadapi fitnah akhir zaman dengan alasan ia telah memadai menyelamatkan generasi terdahulu. Maka pandangan optimistik sebegini masih boleh dikritik sekalipun ia mengandungi kebaikan tersendiri. Kebaikannya, orang Islam tidak membebankan diri dan fikiran mereka terhadap suatu yang belum terjadi. Dari situ mereka dapat menumpukan pada usaha dan ibadat semasa yang dilakukan, dan mereka pasti selamat daripada terjebak dalam konspirasi yang menggunakan isu akhir zaman. Keburukannya pula, kepekaan orang Islam terhadap petanda akhir zaman rendah dan longgar. Ini membuatkan mereka terdedah kepada kemusnahan daripada perancangan jahat musuh Islam. Pertimbangan akal orang Islam terganggu dan boleh menyebabkan akidah serta amalan bersyariat mereka punah atau terbatal.

Bertitik tolak daripada itu, isu akhir zaman mesti dibahaskan secara ilmiah, memberi pencerahan dan berpandukan metodologi yang dikemaskini. Objektifnya untuk menyedarkan umat Islam apakah situasi terkini yang mereka sedang lalui dan hadapi, dan bagaimana untuk mereka menghadapi situasi tersebut. Asas-asas inilah yang membina *Fiqh al-Tah}awwula>t* yang meletakkan nas syarak sebagai garis panduan membahaskan petanda akhir zaman. Daripada hasil pembacaan dan penelitian pengkaji terhadap *Fiqh al-Tah}awwula>t*, ia bukan

sahaja menyediakan jawapan terhadap situasi akhir zaman daripada perspektif nas syarak malah solusi dan tindakan yang boleh menyelamatkan manusia daripada fitnah-fitnah akhir zaman. Amat wajar umat Islam pada hari ini mendalami gagasan pemikiran yang dikemukakan oleh Habib al-‘Adni> ini selaras dengan kelemahan dan kecederaan yang sedang dialami oleh dunia Islam, bahawa kita tidak diragui lagi berada pada ambang akhir zaman. Pengabaian dan keengganan segelintir umat Islam – ulama dan umara – mengakui apa yang dialami sekarang ini, juga menjadi salah satu petanda kita berada dalam fitnah akhir zaman. Begitu juga kecenderungan orang awam kepada tafsiran petanda akhir zaman yang tersasar daripada nas. Apa yang lebih penting untuk disedari bersama, perbincangan isu akhir zaman mengikut pengukuran syarak pada hari ini, bukan sekadar menyumbang kepada korpus penulisan dalam penilaian akademik malah jaminan menyelamatkan jiwa dan akidah individu muslim yang sedar.

RUJUKAN

- Muhammad bin Ismail al-Bukha>ri>, *S{ah}i>h*}, ed. Muhammad Zuhair bin Nasir al-Na>s}ir (Da>r Tawq al-Naja>h, 1422H).
- Muslim bin H{ajja>j, *S{ah}i>h*}, ed. Muhammad Fu’a>d ‘Abd al-Ba>qi> (Beirut: Da>r Ihya>’ al-Tura>th al-‘Arabi>, t.t).
- Habib Abu Bakar al-‘Adni>, *al-Usus wa al-Muntalaqa>t* (cet. ke-3, t.tp., Da>r al-Mu‘i>n, 2015).
- Eschatology – Definition, Meaning & Synonyms, <https://www.vocabulary.com/dictionary/eschatology>.
- Anthony Hoekema, “Amillennialism”, http://www.the-highway.com/amilc_Hoekema.Html#Implications.
- Britannica, “Eschatology”, <https://www.britannica.com/topic/eschatology>.
- Kufmann Kohler, Jewish Encyclopedia, <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/5849-eschatology>.
- Mark Pretorius, “Shaping eschatology within science and theology”, ISSN 1609-9982 = VERBUM ET ECCLESIA JRG 28(1)2007.
- Hall, Timothy L, American Religious Leaders. (New York: Infobase Publishing, 2003, ISBN 978-0-8160-4534-1).
- ‘Ali> bin Muh}ammad, al-Jurja>ni>, *al-Ta’rifa>t*, ed. Muh}ammad Ba>sil ‘Uyu>n al-Su>d (cet. ke-3, Beirut: Da>r al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2009).
- Majid al-Di>n Ibn al-Athi>r, *al-Niha>yah fi> ghari>b al-H{adi>th* (jil. ke-2, Kaherah: T}aba‘ah ‘Isa> al-H{alabi>, t.t).
- D. Yusuf Hamid al-‘A<lim, *al-Maqa>s}id al-‘A<mmah li al-Shari>‘ah al-Isla>miyyah* (cet. ke-2, Riyadh: al-Da>r al-‘A<lamiyyah li al-Kita>b al-Isla>mi>, 1993).
- Ahmad bin Muhammad bin Hanbal, *Musnad*, ed. Su’ayb al-Arna’u>t} (t.tp., Mu’assah al-Risa>lah, t.t).
- Fuad al-S}ayya>d, *al-Mughu>l fi> al-Ta>ri>kh* (Beirut: Da>r al-Nahd}ah al-‘Arabiyyah, 1970).
- https://www.globalfirepower.com/country-military-strength-detail.php?country_id=china.
- Ali bin al-H{asan Ibn ‘Asa>kir, *Ta>ri>kh Dimashq*, ed. Umaru bin Gharamah al-‘Umaru> (jil. 47., t.tp., Da>r al-Fikr, 1415H).
- Hamud bin Abdullah al-Tuwaijri>, *Ith}a>f al-Jama>‘ah bima> ja>’a fi> al-Fitan wa al-Mala>h}im wa ashra>t} al-Sa>‘ah* (jil.3., cet. ke-2, Riyadh: Da>r al-S}ami>‘i>, 1414H).
- <https://study.com/academy/lesson/what-is-active-reading-definition-strategies.html>.
- <https://study.com/academy/lesson/making-inductive-deductive-inferences-about-a-text.html>.

- Sulaiman bin al-Ash‘ath al-Sajista>ni>, Abu Daud, *Sunan*, ed. Muhammad Muhyiddin Abdul Hamid (Beirut: al-Maktabah al-‘As}riyyah, t.t.).
- Muhammad bin Isa al-Tirmi>dhi>, *Sunan*, ed. Ahmad Muhammad Syakir et.al (cet. ke-2, t.tp: Sharikah Mus}t}afa> al-Ba>bi> al-H{alabi>, 1395H/1975M).
- Muhammad bin Zaid al-Qazwayni>, Ibn Majah, *Sunan*, ed. Muhammad Fuad Abdul Baqi (jil. ke-2, t.tp: Da>r Ih}ya>’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, t.t).
- Ahmad bin Ali, al-Khat}i>b al-Baghda>di>, *Ta>ri>kh Baghda>d*, ed. Dr. Muhammad Bashir Awad (cet. 1, Beirut: Da>r al-Gharb al-Isla>mi>, 1422H/2002M).
- Muhammad bin Abdullah al-Nisa>bu>ri>, al-H{a>kim, *al-Mustadrak*, ed. Mustafa Abdul Qadir Atho’ (jil. 4, Beirut: Da>r al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1411H).
- Muhammad bin Ahmad al-Ans}a>ri>, Syamsuddin al-Qurt}ubi>, *Tadhkirah bi ah}wa>l al-mawta> wa umu>r al-A<khirah*, ed. Dr. Al-S}a>diq bin Muhammad (Riyadh: Maktabah Da>r al-Minha>j, 1425H).
- Al-Tafsi>r* (jil.3, Beirut: Da>r al-Fikri, t.t.).
- Ali bin Umar al-Da>ruqut}ni>, *Sunan*, ed. Adil Ahmad Abdul Maujud (jil. 2, t.tp: Da>r al-Ma’rifah, 1422H/2001M).
- MohdHamidiIsmail,https://www.researchgate.net/publication/348741628_Gerakan_Jihadis_Modern_dan_Wacana_Kemahadian_Modern_Jihadist_Movement_and_Mahdism_Discourse
- Nuaim bin Hamad al-Marwazi>, *al-Fitan*, ed. Samir Amin al-Zuhayri> (Kaheerah: Maktabah al-Tawh}i>d, 1312H).
- Sulaiman bin Ahmad al-Sha>mi>, Abu Qasim al-Tabara>ni>, *al-Mu’jam al-Awsat*}, ed. Tariq bin Iwadhillah (Kaheerah: Da>r al-H{aramayn, t.t.)
- Al-Mu’jam al-Kabi>r*, ed. Hamdi bin Abdul Hamid (cet. ke-2, Kaheerah: Maktabah Ibnu Taymiyyah, t.t.).
- Dr. Muhammad Ahmad Ismail al-Muqaddam, *Fiqh Ashra>t} al-Sa’a>h* (t.tp., t.p., t.t.).
- Salih Ahmad al-Sha>mi>, al-Si>rah al-Nabawiyyah: tarbiyah ummah wa bina>dawlah (cet. Ke-2, Beirut: al-Maktab al-Isla>mi>, 1423H).
- Abu Bakar bin Abi Syaibah, *Mus}annif*, ed. Kamal Yusuf al-H{u>t (Riyadh: Maktabah al-Rushd, 1409H).
- Carr, William G, Dunia Ditakluk Zionis, terj. Noor Mohamed b. Mohd Yousof (Gombak: Telaga Ilmu SDN. BHD, 2014).

006-Pengaruh Tiktok Terhadap Toleransi Politik dalam Kalangan Orang Muda di Malaysia

***¹Mohamad Afzanizzam Zahran**

Pusat Pengajian Generik
Universiti Sains Islam Malaysia
Bandar Baru Nilai

²Mohd Azmir Mohd Nizah

Pusat Pengajian Generik
Universiti Sains Islam Malaysia
Bandar Baru Nilai

*Email: ramadhan3@gmail.com

ABSTRAK

Dewasa ini aplikasi media sosial TikTok semakin menjadi pilihan masyarakat terutamanya golongan muda dalam mendapatkan maklumat semasa. Dapatan kajian menunjukkan jumlah pengguna TikTok di Malaysia pada awal tahun 2022 adalah seramai 14.59 juta yang merangkumi pengguna berusia 18 tahun ke atas. Pengaruh TikTok yang besar digunakan sebaik mungkin oleh pelbagai pihak termasuk parti politik bagi memenuhi agenda mereka. Melihat kepada perkembangan semasa, media sosial kini juga digunakan bagi tujuan toleransi politik. Makalah ini akan melihat bagaimana TikTok diguna pakai bagi tujuan tersebut terutamanya dalam kalangan orang muda. Kajian yang dilakukan akan menggunakan kaedah analisis kandungan ke atas kandungan video di dalam akaun TikTok ahli politik, aktivis, ahli akademik, artis dan mahasiswa yang berkaitan dengan toleransi politik bagi tempoh mulai 1 Januari hingga 30 Jun 2022. Hasil tinjauan awal ini diharap dapat membantu pihak-pihak yang berkepentingan dalam merangka strategi untuk meningkatkan lagi toleransi politik dalam kalangan masyarakat di negara ini.

Kata Kunci: Media sosial, TikTok, toleransi politik, golongan muda

PENGENALAN

Perkembangan teknologi dan media massa kini banyak mempengaruhi dan memberi kesan kepada gaya hidup masyarakat. Kewujudan media baharu terutamanya rangkaian media sosial yang pelbagai seperti Facebook, Instagram, TikTok, Twitter dan sebagainya telah menjadikan pencarian dan perkongsian maklumat dalam kalangan masyarakat telah berubah daripada medium konvensional kepada digital.

Media sosial kini menjadi pilihan untuk membina perhubungan di alam maya. Ia juga digunakan untuk pencarian, penyebaran dan perkongsian maklumat yang bersifat rencam termasuklah isu seperti toleransi. Toleransi bermaksud kesanggupan secara suka rela untuk menerima perbezaan pendapat, fahaman ataupun perlakuan. Ia juga berkaitan dengan kesediaan untuk memberi ruang kepada kumpulan atau fahaman yang tidak disukai iaitu termasuklah kesaksamaan jantina, etnik, perundangan, sosial dan politik (Mohd Nizah et al., 2021). Menurut Schwartz et al (1984), toleransi politik pula boleh difahami sebagai kesediaan untuk membenarkan ekspresi idea atau kepentingan yang ditentang oleh seseorang. Selain itu, sarjana terdahulu juga mendapati toleransi politik mempunyai hubung kait dengan proses

pendemokrasian yang melahirkan masyarakat yang toleran dan menjadi asas pembinaan sesebuah negara bangsa.

Statistik Digital 2022 menunjukkan bahawa rakyat Malaysia menggunakan 15 platform media sosial yang berbeza untuk memenuhi pelbagai tujuan mereka. Daripada keseluruhan platform media sosial tersebut, Whatsapp merupakan platform media sosial yang paling banyak digunakan (93.2%) diikuti oleh Facebook (88.7%) dan Instagram (78.3%). Sebanyak 53.8% pengguna pula menggunakan aplikasi TikTok yang merupakan yang keenam paling banyak digunakan. (*Digital 2022: Malaysia — DataReportal – Global Digital Insights, 2022*). Laporan yang sama turut menyatakan bahawa jumlah pengguna TikTok di Malaysia pada Januari 2022 adalah seramai 14.59 juta orang merangkumi pengguna berusia 18 tahun ke atas. Ini memberikan indikasi bahawa media sosial tidak boleh lagi diabaikan dalam agenda harian kehidupan peribadi dan pendapat politik rakyat (Dilon, 2020).

Berdasarkan statistik yang telah dinyatakan, ia membuktikan bahawa media sosial menjadi pilihan utama rakyat Malaysia terutamanya orang muda dalam melakukan perhubungan, pencarian dan perkongsian maklumat. Maka kajian ini secara khusus ingin mengkaji sama ada aplikasi TikTok mempunyai pengaruh terhadap isu toleransi politik dalam kalangan orang muda di Malaysia atau sebaliknya.

METODOLOGI

Sepuluh akaun TikTok telah dipilih secara khusus sebagai sampel bagi kajian ini yang terdiri daripada lima kumpulan yang mempunyai latar belakang profesion yang berbeza iaitu ahli politik, aktivis, ahli akademik, artis dan mahasiswa. Setiap profesion akan diwakili oleh dua sampel (rujuk Rajah 1). Justifikasi pemilihan individu-individu di atas adalah berdasarkan jawatan dan keterlibatan mereka dalam isu-isu semasa yang bersifat lokal, nasional dan antarabangsa. Kajian isi kandungan video di dalam akaun TikTok sampel akan melihat kepada elemen atau isu yang dimuatkan di dalam video tersebut, bilangan tanda suka (*like*) dan bilangan komentar yang diterima.

Rajah 1: Senarai Pemilik Akaun TikTok

Bil	Kumpulan	Nama	Profesion/Jawatan
1.	Ahli Politik	YB Syed Saddiq Syed Abdul Rahman	Ahli Parlimen Muar dan Presiden Parti Ikatan Demokratik Malaysia (MUDA)
2.		YB Wan Ahmad Fahysal Wan Ahmad Kamal	Senator Dewan Negara, Timbalan Menteri Perpaduan Negara dan Ketua ARMADA Parti Peribumi Bersatu Malaysia (BERSATU)
3.	Aktivis	Thomas Fann	Pengerusi Gabungan Pilihan Raya Bersih dan Adil (BERSIH 2.0)
4.		Muhammad Faisal Abdul Aziz	Presiden Angkatan Belia Islam Malaysia (ABIM)
5.	Ahli Akademik	Prof. Datuk Dr. Shamrahayu Abdul Aziz	Pensyarah Undang-Undang Universiti Islam Antarabangsa Malaysia (UIAM) dan Penyanggand Kursi Institusi Raja-Raja Melayu Universiti Teknologi MARA (UiTM)
6.		Prof. Madya Dr.	Pensyarah Sosiologi Politik Universiti

		Sivamurugan Pandian	Sains Malaysia (USM) dan Ahli Pemikir Kementerian Perpaduan Negara
7.	Artis	Faizal Tahir	Penyanyi, komposer dan penerbit
8.		Harith Iskandar	Pelakon dan pelawak
9.	Mahasiswa	Muhammad Aliff Naif Mohd Fizam	Aktivis pelajar dan Presiden Kesatuan Mahasiswa UIAM
10.		Muhammad Noraiman Zulkifli	Aktivis pelajar dan Eksekutif Umum Kesatuan Mahasiswa Universiti Malaya (KMUM)

HASIL DAN PERBINCANGAN

Kajian ke atas isi kandungan klip video yang dimuat naik oleh sepuluh pemilik akaun TikTok yang dipilih bagi tempoh 1 Januari sehingga 30 Jun 2022 (enam bulan) melihat kepada bilangan pengikut (*follower*), jumlah video yang telah dimuat naik, jumlah tanda suka (*like*) dan komentar yang diterima dan tema yang diketengahkan di dalam video tersebut (rujuk Rajah 2).

Rajah 2: Maklumat Isi Kandungan Akaun TikTok Bagi Tempoh 1 Januari hingga 30 Jun 2022

Bil	Pemilik Akaun	Bilangan Pengikut (<i>Follower</i>)	Bilangan Video dimuat naik	Bilangan Video Berkaitan dengan Toleransi Politik	Bilangan Tanda Suka (<i>Like</i>)	Bilangan Komentar
1.	YB Syed Saddiq Syed Abdul Rahman	787700	70	13	270796	13595
2.	YB Wan Ahmad Fayhsal Wan Ahmad Kamal	21000	144	34	11199	1368
3.	Thomas Fann	64	3	3	2240	1
4.	Muhammad Faisal Abdul Aziz	1166	56	14	1028	174
5.	Prof. Datuk Dr. Shamrahayu Abdul Aziz	350	48	9	166	26
6.	Prof. Madya Dr. Sivamurugan Pandian	32	3	0	0	0
7.	Faizal Tahir	567600	45	4	27226	246
8.	Harith Iskandar	495900	37	5	404240	5407
9.	Muhammad Aliff Naif Mohd Fizam	10	0	0	0	0
10.	Muhammad	381	0	0	0	0

Noraiman Zulkifli					
JUMLAH	1874203	406	82	716895	20816

Berdasarkan perincian seperti di Rajah 2, sebanyak 406 klip video telah dimuat naik oleh 10 pemilik akaun sepanjang tempoh 1 Januari sehingga 30 Jun 2022. Daripada jumlah tersebut, sebanyak 82 klip video (20.2%) adalah berkaitan dengan toleransi politik. Kajian juga mendapati sepanjang tempoh 1 Januari sehingga 30 Jun 2022, terdapat tiga (3) pemilik akaun yang tidak memuat naik sebarang klip video berkaitan dengan toleransi politik iaitu Prof. Madya Sivamurugan Pandian, Muhammad Aliff Naif Mohd Fizam dan Muhammad Noraiman Zulkifli.

Pelakon dan pelawak Harith Iskandar memperoleh bilangan tanda suka (*like*) yang tertinggi bagi perkongsian videonya iaitu sebanyak 404,240 dan yang terendah ialah Prof. Madya Sivamurugan Pandian, Muhammad Aliff Naif Mohd Fizam dan Muhammad Noraiman Zulkifli yang tidak memperoleh tanda suka disebabkan tiada sebarang video yang dimuat naik dalam tempoh tersebut. Kajian juga mendapati YB Syed Saddiq Syed Abdul Rahman mempunyai bilangan pengikut yang paling ramai sebanyak 787,700 manakala Muhammad Aliff Naif Mohd Fizam mempunyai bilangan pengikut yang paling sedikit iaitu 10.

Rajah 3: Tema Berkaitan dengan Toleransi Politik yang Dimuat Naik

Bil	Tema	Isi Kandungan Klip Video	Bilangan Video	Peratus (%)
1.	Kenegaraan	Perjuangan bangsa Melayu dan isu asabiyah.	1	1.22
2.	Perlembagaan Persekutuan/Parlimen	Ulasan dan pandangan ke atas peruntukan Bahasa Melayu, Undang-Undang Islam dan Raja-Raja Melayu dan isu Ketuanan Melayu.	17	20.7
3.	Hak Asasi Manusia	Mengandungi isu pilihan raya negeri Johor, gesaan orang muda untuk keluar/pulang mengundi, isu undi 18, isu lompat parti, isu pendidikan, hak penduduk Asal, isu basikal lajak, isu hem dan marijuana bagi tujuan perubatan, kebajikan nelayan, gaji minimum, peranan anak muda dan gerakan mahasiswa.	39	47.6
4.	Perpaduan	Memaparkan sambutan perayaan yang dihadiri oleh pelbagai kaum seperti Hari Raya Aidilfitri dan	14	17.1

		Tahun Baru Cina. Turut mengandungi kerjasama antara parti politik Perikatan Nasional.		
5.	Rasuah	Memaparkan gesaan menghapuskan rasuah dalam kalangan ahli politik, calon pilihan raya dan masyarakat.	2	2.44
6.	Ekonomi	Membincangkan krisis makanan yang dihadapi negara, isu keselamatan makanan (<i>food security</i>) dan keadaan semasa ekonomi dunia.	2	2.44
7.	Sukarelawan dan Kemanusiaan	Gerakan membantu mangsa banjir, aktiviti sukarelawan di rumah orang-orang tua dan usaha memperkasakan Kawasan Rukun Tetangga (KRT).	7	8.5
JUMLAH			82	100

Sebanyak 82 klip video yang berkaitan dengan toleransi politik telah dimuat naik oleh pemilik akaun sepanjang tempoh pemerhatian. Isi kandungan klip video tersebut boleh dikelaskan kepada tujuh (7) tema iaitu Kenegaraan, Perlembagaan Persekutuan/Parlimen, Hak Asasi Manusia, Perpaduan, Rasuah, Ekonomi dan Sukarelawan/Kemanusiaan.

Tema Kenegaraan memaparkan isu Perjuangan bangsa Melayu dan isu asabiyah. Tema Perlembagaan Persekutuan/Parlimen membincangkan isu ulasan dan pandangan ke atas peruntukan Bahasa Melayu, Undang-Undang Islam dan Raja-Raja Melayu dan isu Ketuanan Melayu. Manakala tema Hak Asasi Manusia menyentuh tentang isu pilihan raya negeri Johor, gesaan orang muda untuk keluar/pulang mengundi, isu undi 18, isu lompat parti, isu pendidikan, hak penduduk Asal, isu basikal lajak, isu hem dan marijuana bagi tujuan perubatan, kebajikan nelayan, gaji minimum, peranan anak muda dan gerakan mahasiswa. Tema Perpaduan pula memaparkan sambutan perayaan yang dihadiri oleh pelbagai kaum seperti Hari Raya Aidilfitri dan Tahun Baru Cina. Terdapat juga kerjasama antara parti politik dalam gabungan Perikatan Nasional. Tema Rasuah memaparkan gesaan untuk menghapuskan rasuah dalam kalangan ahli politik, calon pilihan raya dan masyarakat. Tema Ekonomi menyentuh krisis makanan yang dihadapi negara, isu keselamatan makanan (*food security*) dan keadaan semasa ekonomi dunia dan tema terakhir iaitu Sukarelawan/Kemanusiaan menyentuh tentang gerakan membantu mangsa banjir, aktiviti sukarelawan di rumah orang-orang tua dan usaha memperkasakan Kawasan Rukun Tetangga (KRT).

Bagi pecahan klip video dan peratusan bagi setiap tema, tema Kenegaraan satu (1) video (1.22%), Perlembagaan Persekutuan/Parlimen 17 video (20.7%), Hak Asasi Manusia 39 video (47.6%), Perpaduan 14 video (17.1%), Rasuah dua (2) video (2.44%), Ekonomi dua (2) video (2.44%) dan Sukarelawan/Kemanusiaan tujuh (7) video (8.5%). Berdasarkan Rajah 3, ia menunjukkan klip video di bawah tema Hak Asasi Manusia adalah yang paling banyak dimuat naik manakala yang paling sedikit adalah tema Kenegaraan.

KESIMPULAN

Berdasarkan kepada dapatan kajian ini, penggunaan media sosial TikTok sebagai medium penyampaian dan perkongsian maklumat berkaitan dengan isu toleransi politik adalah rendah. Ini selari dengan Statistik Digital 2022 yang meletakkan TikTok di tangga keenam paling banyak digunakan di negara ini. Ini berkemungkinan disebabkan faktor kewujudan platform media sosial lain yang lebih awal muncul seperti Facebook dan Instagram yang kedua-duanya juga memiliki pelbagai fungsi termasuklah perkongsian video. Selain itu, kajian terdahulu mengenai pengaruh TikTok dalam kalangan generasi muda mendapati ia banyak digunakan bagi tujuan pengiklanan produk dan perkhidmatan. TikTok menggalakkan pengguna menghasilkan dan memuat naik video pendek antara 15 hingga 60 saat, memberi peluang kepada semua orang untuk menikmati “15 saat kemasyhuran” mereka sendiri (Green et al., 2022). Disebabkan itu, isi kandungan atau ‘konten’ dalam kebanyakan klip video yang dikongsi oleh majoriti generasi muda lebih banyak berlegar dalam kerangka sesuatu yang kurang serius seperti jenaka, luahan emosi, populariti dan sebagainya. Sebaliknya isu toleransi politik merupakan isu yang serius yang memerlukan pemahaman dan penghayatan. Kajian lanjut berkaitan dengan penggunaan TikTok sebagai kaedah menyemai semangat toleransi dalam kalangan masyarakat amnya dan orang muda di Malaysia khasnya adalah disarankan.

RUJUKAN

- Digital 2022: Malaysia — DataReportal – Global Digital Insights.* (2022). <https://datareportal.com/reports/digital-2022-malaysia>
- Dilon, C. (2020). *TikTok Influences on Teenagers and Young Adults Students: The Common Usages of The Application Tiktok.* <http://asrjetsjournal.org/>
- Green, D., Polk, X. L., Arnold, J., Chester, C., & Matthews, J. (2022). The Rise Of TikTok: A Case Study Of The New Social Media Giant. *Case Study Management and Economics Research Journal*, 1(1), 1–6. <https://doi.org/10.18639/MERJ.2022.9900063>
- Mohd Nizah, M. A., Abu Bakar, A. R., & Abdul Azzis, M. S. (2021). Model Bersepadu Toleransi Politik. *3rd Invention, Innovation and Technology Competition (ITeC)*, 8(October), 33–38.
- Schwartz, M. A., Sullivan, J. L., Pierson, J., & Marcus, G. E. (1984). Political Tolerance and American Democracy. *Contemporary Sociology*, 13(2), 213. <https://doi.org/10.2307/2068925>

007-Peranan Maqasid Syariah “*Hifz Al-Nafs*” dan “*Hifz Al-‘Aql*” dalam Penutupan Sekolah dan Universiti di Malaysia Semasa Pandemik Covid-19

¹Nur Izyan Fariah binti Alias

Fakulti Syariah dan Undang-undang, Universiti Sains Islam Malaysia/Pelajar Sarjana Muda
Email: izyanfariah99@gmail.com

***²Syed Salim bin Syed Shamsuddin**

Fakulti Syariah dan Undang-undang, Universiti Sains Islam Malaysia/Pensyarah Kanan
*(Corresponding author) Email: syedsalim@usim.edu.my

ABSTRAK

Penyebaran wabak COVID-19 merupakan ancaman besar kepada masyarakat dunia pada hari ini. Disebabkan pandemik ini, kerajaan Malaysia telah memperkenalkan beberapa Prosedur Operasi Standard (SOP) bagi mengekang penularan wabak COVID-19 di negara ini. Antara arahan yang dikeluarkan oleh pihak kerajaan termasuklah penutupan institusi pendidikan seperti sekolah dan universiti di Malaysia. Artikel ini bertujuan untuk mengenal pasti peranan Maqasid Syariah “*Hifz al-Nafs*” dan “*Hifz al-‘Aql*” dalam penutupan sekolah dan universiti semasa wabak COVID-19 di Malaysia. Artikel ini juga membincangkan kewajaran tindakan kerajaan dalam menutup sekolah dan universiti serta mengenal pasti kesannya terhadap para pelajar dan guru. Penulisan ini menggunakan kaedah kualitatif deskriptif melibatkan kajian kepustakaan melalui analisis dokumen terhadap karangan dan penulisan para ulama silam dan semasa yang berkaitan. Artikel ini mendapati bahawa Maqasid Syariah “*Hifz al-Nafs*” dan “*Hifz al-‘Aql*” memainkan peranan penting dalam memberi justifikasi penutupan sekolah dan universiti di Malaysia. Peranan “*Hifz al-Nafs*” adalah lebih penting daripada “*Hifz al-‘Aql*” bagi memelihara nyawa masyarakat daripada bahaya dan kemudaratannya. Walaupun terdapat beberapa kesan dan cabaran kepada pelajar, guru dan pensyarah, langkah yang diambil oleh kerajaan dalam menutup sekolah dan universiti adalah wajar untuk melindungi kelangsungan kehidupan dan keintelektualan masyarakat Malaysia.

Kata kunci: COVID-19, Maqasid Syariah, Sekolah, Universiti.

PENDAHULUAN

Agama Islam yang diturunkan oleh Allah SWT kepada Nabi Muhammad SAW telah sempurna disampaikan kepada seluruh umat manusia dan jin serta dijamin kesesuaiannya dengan apa jua keadaan, tempat dan adat kebiasaan. Syariat Islam merupakan sistem perundangan hidup yang bersifat fleksibel dan bersedia menerima perubahan serta perkembangan sejajar dengan perkembangan ilmu dan masyarakat, selagi tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip asas yang telah ditetapkan oleh nas-nas yang *qaṭ’ī*. Syariat Islam merangkumi semua hukum agama sama ada yang berkaitan dengan kepercayaan (*al-i’tiqād*), perbuatan bersifat praktis yang merangkumi hubungan seseorang individu dengan Tuhannya (*al-‘ibādāt*) dan hubungannya dengan masyarakat (*al-mu‘āmalāt*) serta hal ehwal budi pekerti dan penyucian jiwa (*al-akhlāq wa al-taṣawwuf*). Selain itu, syariat Islam juga bermatlamat untuk memelihara serta menjana *maṣlahah* (kebaikan dan manfaat) dan menolak serta mengelak *mafsadah* (keburukan dan kemudaratannya) daripada kehidupan manusia. Secara asasnya terdapat lima perkara utama yang

perlu dipelihara oleh setiap individu Muslim (*al-Darūriyyat al-Khams*) yang merangkumi memelihara agama (*Hifz al-Dīn*), memelihara nyawa (*Hifz al-Nafs*), memelihara akal (*Hifz al-'Aql*), memelihara keturunan atau kehormatan (*Hifz al-Nasl/al-'Ird*) dan memelihara harta (*Hifz al-Māl*). Apa jua perlakuan yang dilakukan oleh setiap individu Muslim atau yang diputuskan oleh pemerintah Muslim di dalam sesebuah negara Islam perlulah mengambil kira perkara-perkara ini agar kesejahteraan hakiki yang berteraskan acuan al-Quran dan al-Sunnah dapat diwujudkan di kalangan individu, masyarakat dan negara.

COVID-19 merupakan pandemik yang menjadi masalah dan ancaman utama di seluruh dunia di masa ini. Penyakit ini berjangkit dari satu individu ke individu yang lain dengan mudah dan berterusan di setiap rantau dunia dan boleh menyebabkan kematian. Oleh sebab itu, bermula 18 Mac 2020 kerajaan Malaysia telah melaksanakan Perintah Kawalan Pergerakan (PKP) sebagai tindakan pencegahan bagi mengekang penularan COVID-19 di Malaysia. Di antara arahan PKP tersebut ialah penutupan institusi pendidikan khususnya sekolah dan universiti di seluruh Malaysia. Langkah ini sedikit sebanyak memberi kesan positif dalam mengurangkan jangkitan penularan wabak COVID-19.

Walau bagaimanapun, arahan ini telah menjejaskan para pelajar dalam menuntut ilmu dan ini boleh membantut dan mengurangkan peningkatan kemahiran mereka dalam bidang yang mereka pelajari. Justeru, kerajaan telah memperkenalkan sistem pembelajaran dalam talian sebagai norma baharu. Sistem ini penting bagi menjaga minda dan pengetahuan pelajar di samping memelihara dan mengurangkan risiko daripada dijangkiti virus COVID-19 sekiranya mereka pergi ke sekolah dan universiti.

Oleh itu, artikel ini akan melihat bagaimana peranan Maqasid Syariah dalam pelaksanaan arahan penutupan sekolah dan universiti, secara khusus untuk memelihara nyawa (*Hifz al-Nafs*) dan memelihara akal (*Hifz al-'Aql*). Selain itu, kewajaran perintah ini juga akan dilihat serta langkah-langkah lain yang perlu diperhalusi bagi memastikan kelangsungan kehidupan dan keintelektualan masyarakat Malaysia dipelihara.

KEFAHAMAN DAN KONSEP MAQASID SYARIAH DALAM ISLAM

1. Definisi Maqasid Syariah dari Sudut Bahasa dan Istilah

Maqasid Syariah terdiri daripada dua perkataan iaitu maqasid dan syariah. Maqasid ialah kalimah bahasa Arab iaitu “مَقْصِدٌ” yang merupakan kata jamak dari “مُقْصِدٌ” dan diambil daripada kata kerja (يَقْصِدُ - قَصَدًا - قَصَدًا وَمُقْصِدًا), lafaz “قَصَدٌ” dan “مَقْصِدٌ” membawa makna yang sama iaitu kehendak atau maksud, manakala kalimah “مَقْصِدٌ” bermaksud tempat tujuan.

Terdapat banyak makna bagi kalimah “القَصْدُ” dari sudut bahasa, antaranya jalan yang lurus, kebergantungan atau sandaran, keadilan, menengahi dan mendatangkan sesuatu perkara (Ibn Manzur, 1990; Nu‘man Jaghim, 2016).

Manakala perkataan syariah diambil daripada kata kerja (يَشْرَعُ - شَرَعًا وَشُرُوعًا) bermaksud mengambil air dengan mulut, mengharung dan memulakan. Perkataan “الشَّرِيعَةُ”

bermaksud sumber air yang manusia serta haiwan masuk dan minum. Perkataan “الشَّارِع” pula merujuk kepada Allah SWT. Oleh itu, kalimah syariah membawa maksud apa yang disyariatkan dan diperintahkan oleh Allah seperti puasa, solat, haji, zakat dan semua amalan baik yang lain yang boleh memberi manfaat kepada makhluk (Ibn Manzur, 1990).

Dari segi istilah, terdapat pelbagai pentakrifan telah diutarakan oleh para ulama bagi Maqasid Syariah, di antaranya Muhammad al-Tahir bin ‘Asyur (2009) telah mendefinisikannya sebagai makna dan hikmah yang diperhatikan bagi Allah SWT pada keseluruhan atau sebahagian besar keadaan pensyariatkan hukum. Al-Raisuni (2010) pula mentakrifkannya sebagai makna, matlamat, kesan dan natijah yang berkaitan dengannya oleh khitab syarak, serta dikehendaki daripada setiap mukalaf untuk berjalan dan sampai kepadanya. Sementara itu, menurut Wahbah al-Zuhaili (1998) Maqasid Syariah ialah makna dan tujuan yang dapat diperhatikan bagi syarak dalam keseluruhan atau sebahagian besar hukumnya. Maqasid Syariah juga bermaksud tujuan akhir daripada syariat dan rahsia-rahsia yang diletakkan oleh Allah SWT dalam setiap hukum-hakam-Nya.

Daripada kepelbagaian pentakrifan tersebut, dapat difahami bahawa Maqasid Syariah bertujuan menjaga kemaslahatan dan kepentingan umat manusia sejagat, sama ada melalui mendatangkan manfaat atau menolak kemudaratan, bagi kehidupan di dunia mahupun akhirat.

2. Pembahagian Maqasid Syariah

Al-Maqāsid al-‘Ammah

Menurut Al-Raisuni (2010) *al-Maqāsid al-‘Ammah* ialah objektif dan tujuan yang telah diambil kira oleh syarak dalam menentukan semua atau sebahagian besar hukum syarak. Contohnya ialah dalam memelihara *al-Darūriyyāt al-Khams* iaitu agama, nyawa, akal, keturunan dan harta. *Al-Maqāsid al-‘Ammah* ialah salah satu cara untuk menjaga masyarakat dengan menghilangkan kemudaratan dan kepayahan dan mewujudkan kesaksamaan atau keadilan.

Al-Maqāsid al-Khaṣṣah

Al-Maqāsid al-Khaṣṣah ialah perkara-perkara yang berkaitan dengan bidang perundangan yang khusus seperti dalam hukum muamalat, ibadat, perkahwinan, jinayat dan lain-lain. Menurut Ibn ‘Asyur (2009), bidang Maqasid Syariah terbahagi kepada bab kekeluargaan, muamalat (transaksi), perundangan, jenayah, hudud dan sebagainya.

Al-Maqāsid al-Juz’iyyah

Al-Maqāsid al-Juz’iyyah ialah maqasid dan matlamat untuk menentukan ketetapan hukum syarak secara khusus, daripada hukum wajib, sunat, makruh dan haram. Contohnya dalam hukum perkahwinan, kewajipan mas kahwin bertujuan untuk mewujudkan kasih sayang di antara suami dan isteri, manakala kewajipan mendatangkan saksi pula bagi mengukuhkan akad nikah untuk menolak pertengkaran dan konflik (Al-Raisuni, 2010).

Jika dilihat dari sudut perkaitannya dengan manusia ramai atau individu, Maqasid terbahagi kepada dua; *al-Maqāsid al-Kulliyyah* yang merujuk kepada semua umat manusia atau kumpulan yang besar seperti penjagaan negara daripada musuh dan *al-Maqāsid al-Juz’iyyah al-Khaṣṣah* yang merujuk kepada maslahat individu atau beberapa individu yang tidak ramai seperti pensyariatkan hukum muamalat (Al-Zuhaili, 1998).

3. Pembahagian *al-Maqāsid al-Darūriyyah*

Pensyariatian hukum Islam adalah berdasarkan asas untuk menghasilkan maslahat dan menjauhi kerosakan. Menurut Wahbah al-Zuhaili (1998), kemaslahatan jika dilihat dari sudut kekuatan dan kesannya adalah terbahagi kepada tiga jenis; *al-Darūriyyāt*, *al-Hājiyyāt* dan *al-Taḥsīniyyāt* atau *al-Kamāliyyāt*. *Al-Darūriyyāt* merupakan objektif yang mana kehidupan agama dan keduniaan manusia tertegak dengannya. Sekiranya tidak ada, maka hidup manusia di dunia ini akan menghadapi kesukaran, tersebarinya kerosakan dan hilangnya nikmat yang abadi serta mendapat siksa di akhirat. *Al-Hājiyyāt* pula ialah maslahat yang diperlukan oleh manusia bagi memberi kemudahan kepada mereka dan menghilangkan kesempitan. Sekiranya tiada tidaklah pula membawa kepada kepincangan dalam kehidupan manusia sebagaimana ketiadaan *al-Darūriyyāt*, tetapi akan membawa kepada kesukaran. Manakala *al-Taḥsīniyyāt* ialah kepentingan yang menghendaki seseorang berpegang dengan kebiasaan dan akhlak yang baik serta budi pekerti yang mulia. Ketidadaannya tidaklah membawa kepada kesukaran hidup manusia sebagaimana ketiadaan *al-Darūriyyāt* dan *al-Hājiyyāt*, tetapi membawa kepada kehidupan yang tidak elok pada pandangan orang-orang yang berakal.

Syarak memelihara *al-Darūriyyāt* daripada dua sudut; mewujudkan serta merealisasikan (الإيجاد والتحقيق) dan pemeliharaan serta kesinambungan (المحافظة والبقاء). Terdapat lima pembahagian *al-Darūriyyāt* yang utama iaitu memelihara agama (*Hifz al-Dīn*), memelihara nyawa (*Hifz al-Nafs*), memelihara akal (*Hifz al-‘Aql*), memelihara keturunan (*Hifz al-Nasl*) dan memelihara harta benda (*Hifz al-Māl*).

i. *Hifz al-Dīn*

Tujuan memelihara agama adalah matlamat utama dan terbesar, kerana hidup beragama adalah fitrah manusia. Agama yang benar ialah agama Islam sebagaimana firman Allah SWT:

﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ۗ﴾

Terjemahan: “*Sesungguhnya agama (yang benar dan diredai) di sisi Allah ialah Islam.*”
(Al-Quran. Al-Imran 3: 19)

Oleh itu, agama mestilah dipelihara kerana kehilangannya membawa kepada kehilangan Maqasid yang lain dan kehancuran dunia. Contoh dalam *Hifz al-Dīn* ialah pensyariatian melaksanakan rukun Islam seperti solat, puasa, zakat dan haji.

ii. *Hifz al-Nafs*

Hifz al-Nafs ialah memelihara nyawa dan diri. Allah SWT telah menciptakan manusia dan menurunkan syariat Islam untuk memelihara diri dan jiwa. Matlamat *Hifz al-Nafs* adalah untuk mewujudkan kehidupan manusia dan mengekalkannya dengan melindungi diri daripada bahaya dan kemudaratan. Sebagai contoh, Allah Taala mengizinkan sesuatu yang dilarang sebelumnya apabila berlaku keadaan darurat. Firman Allah SWT:

﴿فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرٍ مُّتَجَانِفٍ لِإِثْمِهِ ۗ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾

Terjemahan: “*Maka sesiapa yang terpaksa kerana kelaparan (memakan benda-benda yang diharamkan) sedang ia tidak cenderung hendak melakukan dosa (maka bolehlah ia memakannya), kerana sesungguhnya Allah maha Pengampun, lagi Maha Mengasihani.*”
(Al-Quran. Al-Maidah 5: 3)

iii. *Hifz al-‘Aql*

Akal adalah nikmat dan anugerah yang besar daripada Allah SWT. Kewujudan akal adalah untuk seseorang itu mengenal Tuhannya dan memahami perintah dan larangan-Nya. Menjaga akal mempunyai kedudukannya sangat besar dalam agama apabila syarak meletakkan syarat berakal sebagai ukuran mukalaf seseorang individu. Jaminan untuk memelihara akal merupakan suatu nikmat Allah SWT yang sangat besar. Sebagai contoh, pengharaman sesuatu yang memabukkan seperti arak dan dadah adalah untuk mengelakkan kemudaratan dan kerosakan pada akal dan sel otak manusia.

iv. *Hifz al-Nasl*

Hifz al-Nasl atau memelihara keturunan berlaku melalui hubungan kelamin yang diiktiraf hasil daripada perkahwinan yang sah menurut perundangan syarak untuk mencapai matlamat membina dan menambah keturunan bagi meneruskan kesinambungan zuriat manusia. Status anak yang dilahirkan boleh dinasabkan kepada bapanya. Syarak mengharamkan segala bentuk perbuatan zina demi menjaga kehormatan diri dan keturunan. Allah SWT telah berfirman:

﴿وَلَا تَقْرُبُوا الزِّنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾

Terjemahan: “Dan janganlah kamu menghampiri zina, sesungguhnya zina itu adalah satu perbuatan yang keji dan satu jalan yang jahat (yang membawa kerosakan).”

(Al-Quran. Al-Isra’ 17: 32)

v. *Hifz al-Māl*

Memiliki, memelihara dan menguasai harta adalah salah satu tujuan syariat Islam yang berkait rapat dengan kehidupan seharian manusia. Dalam Islam, kaedah untuk memiliki harta adalah dengan cara membeli, menjual, menyewa dan meminjam. Oleh itu, Allah mengharuskan jual beli dan mengharamkan riba. Sebagaimana firman Allah SWT:

﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾

Terjemahan: “Sesungguhnya Allah telah menghalalkan jual beli dan meggharamkan riba.”

(Al-Quran. Al-Baqarah 2: 275)

Selain itu, Allah juga melarang perbuatan mencuri harta orang lain dan setiap perbuatan tersebut ada hukuman dan akibatnya.

Para ulama telah membuat ketetapan wujudnya tertib di antara lima jenis keutamaan tersebut. Maslahat atau kepentingan agama diletakkan pada kedudukan tertinggi dan lebih utama daripada kepentingan nyawa, sementara kepentingan nyawa mestilah diutamakan dari kepentingan akal, kepentingan akal mestilah diutamakan dari kepentingan keturunan dan kepentingan keturunan pula diutamakan dari kepentingan harta (Al-Zuhaily, 1998; Hito, 2020).

PERANAN MAQASID “*HIFZ AL-NAFS*” DAN “*HIFZ AL-‘AQL*” DALAM SYARIAT ISLAM

1. Konsep dan Kepentingan *Hifz al-Nafs*

Al-Nafs dari segi bahasa ialah zat sesuatu perkara dan hakikatnya. Selain itu, makna lain bagi *al-Nafs* ialah nyawa atau roh yang memberi kehidupan. Maksud yang diinginkan di sini ialah keseluruhan diri manusia daripada roh dan jasad kerana kedua-duanya merupakan dua unsur yang saling melengkapi serta tidak boleh dipisahkan di antara satu sama lain. Firman Allah SWT:

﴿فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ﴾

Terjemahan: “Maka apabila kamu masuk ke mana-mana rumah, hendaklah kamu memberi salam kepada (sesiapa yang seperti) kamu.”

(Al-Quran. Al-Nur 24: 61)

Memelihara diri atau jiwa merupakan salah satu daripada *al-Darūriyyāt al-Khams* atau *al-Kulliyāt al-Khams* yang utama. Islam menjaminkannya untuk manusia serta melindunginya daripada sebarang pencerobohan. Islam melarang perbuatan membunuh diri, sama ada diri sendiri atau diri orang lain. Setiap manusia hendaklah menjaga diri daripada sebarang kemudaratan dan bahaya kerana Allah Maha mengasihi dan menyayangi hamba-hamba-Nya. Firman Allah SWT:

﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾

Terjemahan: “Dan janganlah kamu berbunuh-bunuhan sesama sendiri. Sesungguhnya Allah sentiasa Mengasihani kamu.”

(Al-Quran. Al-Nisa’ 4: 29)

Dari sudut menghasilkan diri dan jiwa, Islam mensyariatkan perkahwinan agar membawa kepada kekalnya zuriat dan kewujudan manusia. Manakala dari sudut penjagaannya, Allah SWT telah memerintahkan manusia untuk makan, minum, memakai pakaian dan mensyariatkan hukuman qisas bagi jenayah membunuh dengan sengaja dan hukuman diat dan kafarah bagi jenayah membunuh dengan tidak sengaja (Al-Zuhaily, 1998).

Secara umumnya, memelihara jiwa dalam Maqasid Syariah ialah memelihara diri dan nyawa daripada sebarang keburukan yang boleh memudaratkan diri seperti kecederaan dan kematian. Penjagaannya sangat penting kerana diri dan nyawa manusia adalah tulang belakang dalam meneruskan kehidupan dan menjalankan aktiviti harian sebagai khalifah Allah di dunia ini. Al-Khadimi (2001) mengatakan *Hifz al-Nafs* ialah:

مراعاة حق النفس في الحياة، والسلامة، والكرامة، والعزة

Terjemahan: “Memelihara hak diri dalam kehidupan, keselamatan, kehormatan dan kemuliaan.”

2. Konsep dan Kepentingan *Hifz al-‘Aql*

Al-‘Aql (العقل) pada asalnya adalah asas kemanusiaan insan dan tonggak kepada fitrahnya serta punca kepada taklif (tanggungjawab hukum) dan tanggungjawab manusia (Al-Zuhaily, 1998). *Al-‘Aql* dari segi bahasa terdapat banyak makna antaranya ialah penahan atau penegah. Oleh sebab itu, dalam bahasa Arab perkataan “النُّهْيُ” yang datang dari kata kerja (نَهَى - يَنْهَى - نَهْيًا) bermaksud menegah atau menghalang turut memberi makna akal sebagaimana firman Allah SWT:

﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي النُّهْيِ﴾

Terjemahan: “Sesungguhnya pada yang demikian ada tanda-tanda (untuk mengambil iktibar) bagi orang-orang yang berakal fikiran”

(Al-Quran. Taha 20: 128)

Justeru, akal akan membezakan di antara kebenaran dan kebatilan di samping menegah

individu itu daripada melakukan perkara-perkara yang memudaratkan dirinya dan orang lain.

Makna lain bagi *al-'Aql* ialah lawan bagi kejahilan. Dengan itu, akal dapat menghilangkan kejahilan pada diri manusia, sekiranya akal digunakan dengan cara yang sepatutnya maka manusia akan dapat mengenal Penciptanya dan melakukan perkara-perkara kebaikan dan bermanfaat. Firman Allah SWT:

﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ، وَفِي أَنفُسِكُمْ ءَآفَآلٌ تُبْصَرُونَ﴾

Terjemahan: “Dan pada bumi ada tanda-tanda (yang membuktikan keesaan dan kekuasaan Allah) bagi orang-orang (yang mahu mencapai pengetahuan) yang yakin, dan juga pada diri kamu sendiri. Maka mengapa kamu tidak mahu melihat serta memikirkan (dalil-dalil dan bukti itu)?”

(Al-Quran. Al-Zariyat 51: 20)

Menurut Hasbollah dan Ramalinggam (2021), berdasarkan pendefinisian *al-'Aql* oleh Imam al-Ghazali di dalam kitabnya *al-Mustasfā*, *al-'Aql* juga terangkum dalam empat perkara seperti berikut:

1. *Al-'Aql* adalah platform untuk menerima pengetahuan saintifik (nazariyah);
2. *Al-'Aql* adalah pengetahuan yang terbina dalam diri manusia yang dapat membezakan antara yang benar dengan yang salah;
3. *Al-'Aql* adalah pengetahuan yang diperoleh melalui pelbagai pengalaman hidup;
4. *Al-'Aql* adalah kekuatan yang terbina dari mula manusia dilahirkan hingga mencapai keadaan yang dapat mengetahui akibat dari setiap tindakan. Oleh hal yang demikian, akal dapat menghalang serta mengawal nafsu, keinginan dan kegembiraan jangka pendek.

Ringkasnya, kedudukan akal di dalam Islam sangat penting. Akal merupakan kayu ukur dan penentu status mukalaf seseorang manusia (*manāṭ al-taklīf*). Akal juga membezakan manusia dengan makhluk-makhluk Allah yang lain dan menjadikan manusia bersedia untuk memikul amanah dan tanggungjawab sebagai khalifah di atas muka bumi. Oleh itu, *Hifẓ al-'Aql* ialah salah satu daripada *al-Darūriyyāt al-Khams* utama yang wajib ke atas setiap manusia untuk melindunginya dan menyuburkannya dengan ilmu dan makrifat. Syariat Islam telah mengharamkan segala perkara yang merosakkan atau melemahkan kekuatan akal seperti meminum minuman yang memabukkan dan mewajibkan hukuman hudud atau takzir ke atas orang yang merosakkan akal (Al-Zuhaili, 1998; Hito, 2020).

WABAK COVID-19 DI MALAYSIA DAN KAEDAH PENCEGAHANNYA DARIPADA PIHAK KERAJAAN

1. Sejarah Penyebaran Virus COVID-19 Di Malaysia

Pada penghujung Disember 2019, seluruh dunia digemparkan dengan berita tentang isu COVID-19 iaitu coronavirus yang boleh membahayakan diri manusia dan membawa kepada kematian. Virus ini berasal dari Wuhan, China dan kemudiannya merebak ke seluruh dunia melalui jangkitan sentuhan. Virus ini boleh menyebabkan kemudaratan dan bahaya yang besar kepada manusia terutamanya kepada warga emas, wanita hamil, pesakit yang menghidap penyakit kronik dan kanak-kanak.

Pada 31 Januari 2020 Pertubuhan Kesihatan Sedunia (WHO) mengisytiharkan COVID-19 sebagai darurat kesihatan dunia (Bernama, 17 Mac 2020). Malaysia merupakan salah satu

negara yang terjejas akibat wabak virus COVID-19 ini dan jumlah kes COVID-19 semakin meningkat dari hari ke hari. Pada 16 Mac 2020, kerajaan Malaysia telah memutuskan untuk melaksanakan Perintah Kawalan Pergerakan (PKP) yang berkuat kuasa pada 18 Mac 2020. Antara arahan yang dikeluarkan oleh pihak kerajaan ialah larangan menyeluruh pergerakan dan perhimpunan orang ramai di mana-mana tempat dan kawasan di seluruh negara termasuklah menyekat aktiviti keagamaan, sukan dan sosial. Peraturan tersebut melarang pembukaan masjid, pusat komersial dan institusi pendidikan seperti sekolah dan universiti. Di samping itu, pihak kerajaan juga telah memperkenalkan Standard Operating Procedure (SOP) untuk mencegah wabak COVID-19, antaranya seperti berikut (Majlis Keselamatan Negara, 2021):

- a. Penjarakan satu meter antara individu dan melarang mereka berkumpul di tempat yang sesak.
- b. Memakai pelitup muka sekiranya demam, batuk dan selesema.
- c. Mencuci tangan dan menggunakan pensanitasi tangan (*hand sanitizer*).
- d. Mematuhi arahan Perintah Kawalan Pergerakan (PKP) dan garis panduan yang ditetapkan dalam melakukan aktiviti seperti ibadat, sosial dan perjalanan ke tempat yang lain.

2. Isu Penutupan Sekolah dan Universiti Semasa Pandemik COVID-19 Di Malaysia

Institusi-institusi pendidikan di Malaysia khasnya sekolah dan universiti adalah salah satu tempat yang mengumpulkan dan menghimpunkan ramai orang terutamanya pelajar, guru, pensyarah dan kakitangan. Dengan munculnya COVID-19, sekolah dan universiti telah menjadi salah satu punca merebaknya virus ini kepada rakyat Malaysia. Menurut Menteri Kesihatan Datuk Seri Dr. Adham Baba dalam laporan media, sebanyak 83 kluster COVID-19 berkaitan sektor pendidikan dilaporkan di seluruh negara dari 1 Januari hingga 20 April 2021 iaitu sebanyak 4,868 kes (Melati, 24 April, 2021).

Akibatnya, Kementerian Pendidikan Malaysia (KPM) mengeluarkan kenyataan untuk menutup semua sekolah di Malaysia. Selain itu, Kementerian Pengajian Tinggi (KPT) juga mengeluarkan kenyataan untuk menutup semua institusi pengajian tinggi awam dan swasta demi melindungi dan menjaga pelajar, guru, pensyarah dan kakitangan daripada dijangkiti wabak ini seterusnya menyebarkannya kepada masyarakat luar.

Namun, penutupan sekolah dan universiti semasa penularan wabak COVID-19 boleh menjejaskan masyarakat khususnya para pelajar kerana mereka tidak dapat belajar secara fizikal seperti biasa. Menurut Prof. Dr. Wan Mohamed Azizi bin Wan Sulaiman, Naib Canselor Kolej Universiti Antarabangsa PICOMS, penutupan sekolah akibat COVID-19 akan memberi kesan kepada pendidikan dan kesejahteraan ekonomi pelajar yang terjejas sepanjang hayat mereka (Wan Azizi, 16 Jun 2021).

Walau bagaimanapun, pihak KPM dan KPT telah mengeluarkan arahan kepada sekolah dan universiti untuk meneruskan pembelajaran secara dalam talian. Melalui kaedah ini, pelajar akan selamat dan terhindar daripada wabak COVID-19 kerana pelajar tidak perlu keluar dari rumah seterusnya mengelakkan daripada berhimpun dan bersentuhan. Kaedah pembelajaran secara atas talian membolehkan guru dan pensyarah menjalankan sesi Pengajaran dan Pembelajaran (PdP) walaupun tidak dapat bersemuka dengan para pelajar seterusnya membantu pelajar sekolah dan universiti dalam meneruskan proses penyampaian ilmu.

PERANAN “*HIFZ AL-NAFS*” DAN “*HIFZ AL-‘AQL*” DALAM PENUTUPAN

SEKOLAH DAN UNIVERSITI DI MALAYSIA SEMASA WABAK COVID-19

1. Peranan Maqasid Syariah “*Hifz al-Nafs*” dan “*Hifz al-‘Aql*” Dalam Penutupan Sekolah dan Universiti

Maqasid Syariah memainkan peranan penting dalam isu penutupan institusi pendidikan seperti sekolah dan universiti semasa pandemik COVID-19 khususnya dalam memelihara kepentingan pelajar, guru dan masyarakat. Antara Maqasid Syariah yang digunakan dalam masalah ini ialah memelihara jiwa (*Hifz al-Nafs*) dan memelihara akal (*Hifz al-‘Aql*). Menurut Mohd Hapiz & Zakiah (2020), segala dasar dan arahan yang dikeluarkan oleh pihak kementerian dalam mengehadkan dan menghalang penularan wabak COVID-19 khususnya dalam melaksanakan Perintah Kawalan Pergerakan (PKP) adalah selaras dengan Maqasid Syariah bagi memelihara lima perkara asas iaitu agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Selain itu, berdasarkan kajian daripada Abdul Halim et al. (2020), beliau menyatakan bahawa Maqasid Syariah memainkan peranan penting dalam menangani pandemik COVID-19 di Malaysia.

Hifz al-Nafs merupakan Maqasid Syariah yang utama dalam masalah ini kerana penularan wabak COVID-19 boleh membawa kepada kematian. PKP yang dilaksanakan oleh pihak kerajaan tidak bertujuan untuk menyekat semua aktiviti pendidikan. Namun, ia bertujuan untuk menjaga masalah *al-Darūriyyāt* iaitu memelihara nyawa dan mencegah penularan jangkitan virus COVID-19 (Azizan & Nurwati, 2020). Konsep memelihara diri dan nyawa ini adalah bersesuaian dengan kaedah fiqh “درء المفسد مقدم على جلب المصالح” (Menghindari kerosakan lebih diutamakan daripada mengambil kemaslahatan) dan “الضرر يزال” (kemudaratan hendaklah dihilangkan) (Al-Lahji, 2017).

Pada waktu yang sama, *Hifz al-‘Aql* juga memainkan peranan penting dalam hal ini. Selari dengan Falsafah Pendidikan Kebangsaan (Kementerian Pendidikan Malaysia, 2022) dan Falsafah Pendidikan Islam yang diwartakan oleh Jabatan Pendidikan Islam dan Moral (JAPIM), proses penyampaian ilmu melalui proses PdP perlu dilakukan secara berterusan tanpa ada sekatan dan jangka masa tertentu bagi mewujudkan insan yang seimbang dan harmonis dari segi intelek, rohani, emosi dan jasmani. Menurut Saifulazry et al. (2019), pendekatan dan kemahiran yang digunakan perlulah seiring dan sejalan dengan perkembangan sains dan teknologi semasa supaya maklumat yang hendak disampaikan mudah dan senang dicapai.

Penutup institusi sekolah dan universiti membuka jalan lain kepada pelajar dan tenaga pengajar untuk meneruskan proses PdP. Menurut Firman & Sari Rahayu (2020), salah satu alternatif pembelajaran semasa penularan wabak COVID-19 ialah meneruskan proses Pengajaran dan Pembelajaran di Rumah (PdPR) yang dilakukan secara maya. Selain itu, Ehwan Ngadi (2020) mengatakan bahawa pemilihan peranti yang bersesuaian adalah sangat penting dalam proses pengajaran dan pembelajaran. Hal ini dikatakan demikian kerana peranti elektronik seperti telefon dan komputer riba dengan capaian Internet yang tinggi membolehkan pelajar dan guru menjalankan kelas secara dalam talian dengan mudah dan lancar selain dapat memastikan pelajar mendapat akses kepada maklumat dan ilmu yang disampaikan oleh guru.

Berdasarkan kajian yang dijalankan oleh Fariza Khalid, Md Daud dan Aidah Abdul Karim, mereka mendapati hasil analisis yang telah dijalankan ke atas 56 orang pelajar sarjana menunjukkan pandangan yang positif terhadap pembelajaran kolaboratif dalam talian yang menggunakan medium teknologi ini. Antara medium yang boleh digunakan semasa pembelajaran dalam talian ialah WhatsApp, Telegram, Microsoft Teams, Google Meet dan

lain-lain. Hasil dapatan mereka juga mendapati bahawa aplikasi WhatsApp adalah aplikasi yang mudah dan banyak digunakan oleh semua orang secara meluas untuk semua peringkat umur (Norfiza et al., 2021).

Justeru, pembelajaran dalam talian ini banyak membantu para pelajar dalam menimba ilmu walaupun sekolah dan universiti ditutup secara fizikal. Oleh kerana itu, penjagaan akal pelajar masih terpelihara semasa pandemik COVID-19. Selain menjaga diri, minda yang sihat dan berilmu juga turut terpelihara.

2. Perbandingan di Antara Maqasid Syariah “*Hifz al-Nafs*” dan “*Hifz al-‘Aql*” Dalam Sistem Pendidikan di Malaysia.

	Hifz al-Nafs	Hifz al-‘Aql
Kemaslahatan	Dapat menjaga diri pelajar, guru dan masyarakat lain daripada dijangkiti virus COVID-19.	Dapat menjaga akal pelajar kerana wujudnya sistem pembelajaran atas talian semasa pandemik COVID-19.
Keutamaan	<i>Hifz al-Nafs</i> adalah lebih penting daripada <i>Hifz al-‘Aql</i> semasa pandemik COVID-19 di Malaysia.	<i>Hifz al-‘Aql</i> sebahagian daripada <i>Hifz al-Nafs</i> .
Kesihatan	Dapat memelihara keseluruhan diri daripada penyakit dan jangkitan COVID-19 serta boleh menghalang daripada kemudaratan seperti kematian.	Kesihatan mental pelajar terjaga secara menyeluruh.

Rajah 1: Perbandingan di antara maqasid syariah “*hifz al-nafs*” dan “*hifz al-‘aql*” dalam sistem pendidikan di Malaysia

Penutupan sekolah dan universiti telah menjejaskan sistem pendidikan di Malaysia, dalam pada itu *Hifz al-Nafs* dan *Hifz al-‘Aql* masing-masing mempunyai peranan tersendiri dalam menjaga kemaslahatan pelajar, guru dan pensyarah semasa wabak COVID-19 menyerang negara ini. Terdapat beberapa perbandingan Maqasid Syariah dalam sistem pendidikan di Malaysia semasa pandemik COVID-19, antaranya dari segi kemaslahatan, keutamaan dan kesihatan.

Semasa wabak COVID-19, terdapat beberapa kemaslahatan yang boleh ditunjukkan dari segi *Hifz al-Nafs* dan *Hifz al-‘Aql* dalam sistem pendidikan di Malaysia. Dari sudut *Hifz al-Nafs*, penjagaan kesihatan diri ketika wabak COVID-19 adalah sangat penting terutamanya kepada pelajar dan guru bagi mengelakkan diri daripada peningkatan kes penularan wabak COVID-19 di Malaysia. Hal ini memandangkan sekolah dan universiti merupakan salah satu tempat sosial yang mengumpulkan ramai masyarakat iaitu pelajar, guru, pensyarah dan kakitangan tanpa mengira peringkat umur. Manakala, dari konteks *Hifz al-‘Aql* pula, kelangsungan keilmuan dan pendidikan perlu terus dijalankan walaupun sekolah dan universiti ditutup. Pihak sekolah dan universiti terutamanya guru dan pensyarah mengambil inisiatif dan langkah lain untuk mengajar dan memberi ilmu pengetahuan kepada pelajar secara dalam talian. Hal ini kerana menuntut ilmu adalah kewajipan semua individu. Melalui ilmu Allah SWT akan mengangkat kedudukan orang-orang yang berilmu sebagaimana firman-Nya:

﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾

Terjemahan: “Allah meninggikan darjat orang-orang yang beriman di antara kamu, dan orang-orang yang diberi ilmu pengetahuan ugama (dari kalangan kamu) - beberapa darjat.”

(Al-Quran. Al-Mujadalah 58: 11)

Dari segi keutamaan utama pula, *Hifz al-Nafs* adalah lebih utama daripada *Hifz al-'Aql*. Para ulama bersepakat bahawa kemaslahatan *Hifz al-Nafs* lebih diutamakan daripada memelihara keturunan, akal dan harta (Al-Amidi, 2003). Keutamaan dalam memelihara diri disebut dalam Al-Quran, Allah SWT berfirman:

﴿فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمِهِ ۚ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾

Terjemahan: “Maka sesiapa yang terpaksa kerana kelaparan (memakan benda-benda yang diharamkan) sedang ia tidak cenderung hendak melakukan dosa (maka bolehlah ia memakannya), kerana sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Mengasihani.”

(Al-Quran. Al-Maidah 5: 3)

Ayat ini menjelaskan bahawa Allah SWT memberikan keizinan kepada umat Islam untuk memakan makanan yang diharamkan ketika berlaku darurat seperti meminum arak dalam keadaan kehausan yang boleh membawa kepada kematian. Dalam konsep Maqasid Syariah, *Hifz al-Din* adalah sangat signifikan, tetapi sekiranya berlaku kecemasan dan di dalam keadaan darurat yang melibatkan nyawa manusia, maka *Hifz al-Nafs* atau penjagaan diri lebih diutamakan. Al-Amidi (2003) berkata: “Sebagaimana tujuan menjaga agama (*Maqsud al-Din*) didahulukan daripada Maqasid *al-Daruriyyat* yang lain, maka begitu juga apa-apa yang berkaitan dengan tujuan menjaga nyawa (*Maqsud al-Nafs*) adalah lebih diutamakan daripada Maqasid *al-Daruriyyat* yang lain”. Oleh itu, dalam isu penutupan sekolah dan universiti semasa pandemik COVID-19, penjagaan nyawa adalah sangat penting agar dapat melindungi kepentingan rakyat daripada keburukan dan kemudaratan.

Walaupun penjagaan diri amat penting, namun dalam penjagaan mental dan akal juga memainkan peranan yang tidak kurang penting dalam membina kecerdasan minda, mentaliti dan kewarasan pemikiran pelajar. Pada hakikatnya, *Hifz al-'Aql* adalah sebahagian daripada *Hifz al-Nafs* semasa wabak COVID-19. Menurut Al-Mubaid (2005), *Hifz al-'Aql* dianggap lebih rendah daripada *Hifz al-Nafs* kerana penjagaan akal adalah sebahagian daripada penjagaan jiwa. Apa-apa yang membawa kepada kehilangan jiwa akan membawa kepada kehilangan akal secara mutlak. Contohnya, semasa wabak COVID-19, jika diri tidak dipelihara dan dijaga daripada bahaya dan kemudaratan, maka pada masa yang sama akal juga tidak terjaga.

Seterusnya, *Hifz al-Nafs* dan *Hifz al-'Aql* juga memainkan peranan penting dalam sistem pendidikan semasa pandemik COVID-19 dari segi kesihatan pelajar dan pendidik. Kesihatan adalah salah satu komponen penting dalam kehidupan setiap manusia. Dalam penjagaan nyawa, dari sudut kesihatan penutupan ini dapat menjaga keseluruhan badan dan dapat mencegah diri daripada jangkitan virus COVID-19 dan sebarang penyakit yang berkaitan. Manakala dari segi kesihatan akal dan mental pelajar juga terjaga kerana pembelajaran dalam talian banyak membantu pelajar dan guru serta dapat mengelakkan mereka daripada tekanan dan kemurungan (Raja Nur Faznie Aida, 2020). Firman & Sari Rahayu (2020) telah menyatakan dalam kajian mereka bahawa mahasiswa berasa lebih selesa untuk bertanya dan meluahkan pendapat di dalam kuliah dan kelas semasa pembelajaran dalam talian. Pembelajaran dalam talian memberi keselesaan dan kemudahan kepada pelajar serta dapat membuatkan mereka berasa yakin untuk bertanya dan dapat mengurangkan tekanan seperti yang mereka rasakan ketika belajar secara bersemuka.

Oleh itu, *Hifz al-Nafs* dan *Hifz al-'Aql* masing-masing mempunyai peranan tersendiri dalam sistem pendidikan demi mengekang penularan wabak COVID-19 di Malaysia. Walaupun peranan masing-masing berbeza namun saling melengkapi antara satu sama lain.

3. Kewajaran Penutupan Sekolah dan Universiti Semasa Wabak COVID-19.

Penutupan sekolah yang dilaksanakan sepanjang Perintah Kawalan Pergerakan (PKP) banyak memberi impak positif kepada negara khususnya dari segi penurunan kes jangkitan virus COVID-19. Justifikasi dasar penutupan institusi pendidikan adalah dengan menggunakan konsep siyasah syar'iyah iaitu salah satu langkah yang terbaik untuk menjaga kepentingan dan kemaslahatan umum sebagaimana yang dituntut dalam Islam. Keputusan dan arahan yang dikeluarkan oleh KPM dan KPT berhubung dengan isu penutupan sekolah dan universiti adalah selaras dengan penerapan siyasah syar'iyah dan Maqasid Syariah iaitu *Hifz al-Nafs*. Menurut Abdul Rahman Taj (2014), setiap keputusan yang berpandukan siyasah syar'iyah hendaklah mematuhi dua syarat iaitu:

- a. Memenuhi Maqasid Syariah dan mengaplikasikan kaedah dan prinsip hukum yang betul;
- b. Tidak menyalahi dan bercanggah secara jelas ketetapan hukum dalam nas syarak yang telah menjadi peraturan tetap kepada manusia.

Oleh yang demikian, menjadi keutamaan kepada pihak kerajaan untuk memastikan nyawa setiap rakyatnya terselamat dan dapat memantau pergerakan sosial agar virus COVID-19 tidak menular ke seluruh pelusuk negara bagi mencegah penularan wabak COVID-19 (Azizan & Nurwati, 2020). Setiap keputusan yang dikeluarkan oleh pihak berkuasa mestilah selaras dengan kepentingan dan kemaslahatan manusia khususnya dalam memelihara nyawa mereka. Hal ini berdasarkan kaedah fiqh “تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة” (Tindakan yang dijalankan oleh pemerintah terhadap rakyat bergantung kepada masalah) (Al-Lahji, 2017).

Asas tindakan yang dilaksanakan oleh kerajaan dalam menutup sekolah dan universiti ini adalah selaras dengan pendekatan politik Khalifah Umar Ibn al-Khattab radiallahuanhu semasa menghadapi wabak Taun 'Amwās yang melanda Syria (Lukman et al., 2020). Pematuhan terhadap undang-undang yang diperkenalkan oleh kerajaan bagi menjaga kesejahteraan hidup rakyat adalah wajib untuk mengelakkan dan menjauhi diri daripada sebarang bahaya dan kemudaratan. Allah Taala berfirman:

﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾

Terjemahan: “Dan janganlah kamu sengaja mencampakkan diri kamu ke dalam bahaya kebinasaan.”

(Al-Quran. Al-Baqarah 2:195)

Dapat difahami daripada ayat ini bahawa sekiranya memasuki tempat yang terdapat virus COVID-19 akan dianggap mencampakkan diri ke lembah kebinasaan. Jadi, jika seseorang menerima berita bahawa terdapat virus COVID-19 di sesuatu kawasan, maka mereka dilarang untuk memasuki kawasan tersebut untuk mengelak virus COVID-19 daripada merebak ke kawasan lain.

Ringkasnya, dasar penutupan institusi pendidikan seperti sekolah dan universiti ini adalah wajar kerana kerajaan ingin memastikan kesejahteraan rakyat terjaga daripada segala kemudaratan yang boleh mendatangkan keburukan kepada rakyat Malaysia. Dasar ini adalah berpandukan kepada Maqasid Syariah iaitu *Hifz al-Nafs*. Kanak-kanak secara umumnya sangat

terdedah kepada jangkitan virus COVID-19 kerana daya ketahanan badan mereka lebih rendah berbanding orang dewasa. Selain itu, secara umumnya kanak-kanak masih kurang pengetahuan berkaitan dengan wabak COVID-19 maka sukar bagi mereka untuk menjaga diri mereka sendiri jika tidak dilaksanakan peraturan yang sesuai.

4. Kesan Penutupan Sekolah dan Universiti Kepada Pelajar dan Guru Semasa Wabak COVID-19.

Penutupan sekolah dan universiti banyak memberi kesan negatif dan positif terutamanya kepada pelajar, guru dan pensyarah. Hakikatnya, penutupan sekolah dan universiti semasa pandemik COVID-19 ini menyekat aktiviti pendidikan dan aktiviti harian mereka dalam menuntut dan menimba ilmu.

Pada sisi negatifnya, kebanyakan guru dan pelajar menghadapi cabaran yang sukar semasa penutupan sekolah dan universiti. Walaupun pihak KPM dan KPT memperkenalkan sistem pendidikan dalam talian untuk pelajar dan guru, tetapi hal ini juga boleh memberikan cabaran yang ketara kepada mereka terutamanya dari segi capaian Internet yang lemah, kekurangan atau tiada gajet dan peranti elektronik, suasana yang tidak kondusif di rumah dan banyak lagi. Perkara ini disokong oleh Muhammed Fakrul Anwar, guru bahasa Inggeris di Sekolah Kebangsaan Sri Jemerli, Kuala Ketil, Kedah dan beliau menyatakan bahawa, pembelajaran dalam talian memberi cabaran besar kepadanya memandangkan kebanyakan pelajar tidak mempunyai kemudahan Internet dan alat elektronik untuk belajar (Bernama, 17 April 2020). Menurut Ahmad Nawawi Yaakob (28 Disember 2020), tiga perkara utama perlu ditangani iaitu keperluan asas, liputan dan kos data Internet.

Selain itu, menurut Shafry Salim (2021), Timbalan Pendaftar Universiti Tun Hussein Onn Malaysia (UTHM), banyak kajian di peringkat antarabangsa mendapati bahawa penutupan institusi pendidikan semasa pandemik COVID-19 akan mewujudkan generasi yang hilang atau "*the lost generation*" yang akan mewarisi masa depan kerana terdapat sekatan bagi pelajar menimba ilmu semasa pandemik COVID-19. Hal ini akan menimbulkan masalah kepada mentaliti pelajar, guru dan pensyarah.

Di samping itu, penutupan sekolah dan universiti juga memberi kesan dan menjejaskan kesihatan mental pelajar. Pandemik COVID-19 ini memberi kesan yang besar terhadap kesihatan mental individu seperti tekanan, trauma, kebimbangan dan kemurungan (Holmes et al., 2020). Namun, tahap kesihatan mental seseorang ini juga bergantung kepada kemampuan seseorang itu. Contohnya, jika seseorang itu mempunyai tahap kesihatan mental yang positif, maka dia boleh menangani tekanan tersebut dengan baik (Haizvanie & Norzaini Azman, 2021).

Walau bagaimanapun, setiap kesan negatif yang disebutkan mempunyai penyelesaiannya. Contohnya, pihak yang bertanggungjawab seperti pihak kementerian, universiti dan kerajaan telah memberi bantuan kepada pelajar yang tidak mempunyai alat elektronik seperti komputer untuk meringankan beban mereka bagi menghadapi pembelajaran dalam talian (Mahathir & Wardatul Hayat, 2021). Selain itu, pihak kerajaan turut tampil dalam memberi sumbangan kepada pelajar universiti dalam bentuk dana melalui 'Bantuan Prihatin' bernilai RM200 bagi mengurangkan beban mereka menjalani pembelajaran dalam talian.

Sekalipun penutupan sekolah dan universiti memberi kesan negatif kepada pelajar dan pendidik, tetapi hakikatnya penutupan sekolah ini juga memberi impak yang positif kepada semua orang di Malaysia. Hal ini kerana perlaksanaan ini dapat mencegah dan mengehendkan

penularan wabak COVID-19 serta dapat memelihara kepentingan masyarakat daripada kemudaratan dan keburukan seperti kematian. Selain itu, pembelajaran dalam talian semasa pandemik COVID-19 dapat membantu pelajar meningkatkan daya pemikiran mereka serta mereka juga boleh mengetahui dan mempelajari kemahiran teknologi Internet yang menjadi asas pembelajaran pada zaman kini. Hal ini kerana teknologi Internet dewasa ini menjadi medium utama majoriti aktiviti harian manusia di seluruh dunia dan dapat memudahkan kerja bagi semua pihak.

PENUTUP

Pencegahan penularan virus COVID-19 merupakan isu utama di Malaysia dan dunia ketika ini dan semua individu mestilah memberi kerjasama dan berganding bahu dalam menanganinya. Peningkatan kes COVID-19 di Malaysia memberi kesan kepada segenap lapisan masyarakat di negara ini. Pelaksanaan Perintah Kawalan Pergerakan (PKP) adalah untuk menghentikan penularan virus COVID-19 di Malaysia dan telah menyekat beberapa sektor sosial antaranya sektor pendidikan dengan mengeluarkan arahan menutup sekolah dan universiti. Tujuan utamanya ialah untuk memelihara kepentingan dan kemaslahatan rakyat kerana sekolah dan universiti adalah antara tempat yang menyumbang kepada peningkatan jangkitan virus COVID-19.

Penutupan sekolah dan universiti adalah selari dengan Maqasid Syariah. Walaupun terdapat kesan negatif dalam isu penutupan sekolah dan universiti, tetapi di sana turut terdapat jalan penyelesaian yang khusus untuk melengkapkan kekurangan tersebut. *Hifz al-Nafs* dan *Hifz al-'Aql* mempunyai peranan tersendiri dalam isu ini. Melalui konsep *Hifz al-'Aql*, pembelajaran dalam talian dapat membantu pelajar dan pendidik untuk meneruskan proses PdP mereka, walaupun terdapat cabaran yang perlu mereka hadapi. Tidak dinafikan, *Hifz al-Nafs* adalah lebih penting kerana menjaga diri merupakan asas kehidupan seseorang. Tanpa penjagaan diri yang baik, manusia akan merasai kesannya sama ada dari segi fizikal mahupun mental.

RUJUKAN

- Abdul Halim Abdul Karim, Nurul Syuhadah Azalan & Muhammad Fadhly Ismail. (2020). Tahap kefahaman masyarakat Islam negeri Pahang terhadap peranan maqasid syariah dalam menangani wabak covid-19. *Jurnal Al-Sirat*. 1 (19), 151-162.
- Abdullah bin Muhammad Basmeih. (2013). *Tafsir Pimpinan al-Rahman Kepada Pengertian al-Quran 30 Juzuk*. Cet. 20. Kuala Lumpur: Darulfikir.
- Ahmad Nawawi Yaakob. (2020, 28 Disember). Perhalusi mekanisme belajar dalam talian. *Berita Harian Online*. <https://www.bharian.com.my/rencana/komentar/2020/12/769612/perhalusi-mekanisme-belajar-dalam-talian>.
- Al-Amidi, Ali bin Muhammad. 2003. *Al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*. Riyadh: Dar al-Sami'i.
- Al-Khadimi, Nur al-Din bin Mukhtar. (2001). *Ilm al-Maqasid al-Syar'iyah*. Riyadh: Maktabah Al-'Abikan.
- Al-Lahji, Abdullah bin Said. (2017). *Idhah al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*. Cet. 3. Kuwait: Dar al-Dhiya'.
- Al-Mubaid, Muhamad Ahmad. (2005). *Maslahah Hifz al-Nafs fi al-Syariah al-Islamiyyah*. Kaheerah: Mua'sasah al-Mukhtar.

- Al-Raisuni, Ahmad. (2011). *Madkhal Ila Maqasid al-Syariah*. Kaherah: Dar al-Salam.
- Al-Zuhaili, Wahbah. (1998). *Usul al-Fiqh al-Islami*. Cet. 2. Jilid. 2. Damsyik: Dar al-Fikr.
- Azizan bin Abdul Rahman & Nurwati Ashikkin binti Ahmad Zaluki. (2020). Pencegahan penularan virus corona (COVID-19) menurut perspektif Islam. *Journal of Fatwa Management and Research*, 22 (1), 1-13.
- Bernama. (2020, 17 April). MCO: Impact of digital divide deep with e-learning. *The Star*. <https://www.thestar.com.my/news/nation/2020/04/17/mco-impact-of-digital-divide-deepens-with-e-learning>.
- Bernama. (2020, 17 Mac). Kronologi COVID-19 di Malaysia. *Berita Harian Online*. <https://www.bharian.com.my/berita/nasional/2020/03/666122/kronologi-COVID-19-di-Malaysia>.
- Ehwan Ngadi. (T.th). *COVID19: implikasi pengajaran dan pembelajaran atas talian*. <https://www.usim.edu.my/news/in-our-words/covid19-implikasi-pengajaran-dan-pembelajaran-atas-talian/> (diakses pada 30 Disember 2021).
- Firman & Sari Rahayu Rahman. (2020). Pembelajaran online di tengah pandemi COVID-19. *Indonesia Journal of Educational Science*, 2 (2), 81-89 .
- Haizvanie Muhamed Ganasan & Norzaini Azman. (2021). Kesihatan mental dan motivasi pelajar semasa pembelajaran dalam talian sepanjang pandemik COVID-19. *Malaysian Journal of Social Sciences and Humanities*, 6 (10), 25-40.
- Hasbollah Mat Saad & Ramalinggam Rajamanickam. (2021). Maqasid memelihara akal (hifz al-‘aql) dan hubungannya dengan falsafah pendidikan kebangsaan. *Jurnal Islamiyyat*, (43), 93-104.
- Hito, Muhammad Hassan. (2020). *Al-Wajiz fi Usul al-Tasyri‘ al-Islamiyy*. Cet. 4. Beirut: Mu’assasah al-Risalah.
- Holmes, E. A., O'Connor, R. C., Perry, V. H., Tracey, I., Wessely, S., Arseneault, L., Ballard, C., Christensen, H., Cohen Silver, R., Everall, I., Ford, T., John, A., Kabir, T., King, K., Madan, I., Michie, S., Przybylski, A. K., Shafran, R., Sweeney, A., Worthman, C. M., Bullmore, E. (2020). Multidisciplinary research priorities for the COVID-19 pandemic: A call for action for mental health science. *The Lancet Psychiatry*, 7 (6), 547-560.
- Ibn ‘Asyur, Muhamad al-Tahir. (2009). *Maqasid al-Syariah al-Islamiyyah*. Qaherah: Dar al-Salam.
- Ibn Manzur, Jamaluddin bin Muhammad. (1990). *Lisan al-‘Arab*. Beirut: Dar al-Sadir.
- Kementerian Pendidikan Malaysia. (2022). *Falsafah pendidikan kebangsaan*. <https://www.moe.gov.my/index.php/dasarmenu/falsafah-pendidikan-kebangsaan> (diakses pada 7 Oktober 2022).
- Lukman Abd Mutalib, Wan Abdul Fattah Wan Ismail, Ahmad Syukran Baharuddin, Abdul Manan Ismail, Mohd Soberi Awang, Setiyawan Gunardi, Siti Fatimah Salleh & Muhammad Hazim Ahmad. (2020). Sorotan sejarah penyakit berjangkit (wabak) sebagai asas pembinaan fiqh pandemik: Kajian maqasidiah. *Prosiding The 3rd International Conference of the Postgraduate Students and Academics in Syariah and Law 2020*, hlm. 221-240.
- Mahathir Yahaya & Wardatul Hayat Adnan. (2021). Cabaran pelajar melalui kaedah pembelajaran atas talian: Kajian institusi pengajian tinggi awam Malaysia. *Journal of Media and Information Warfare*, 14 (1), 11-20.
- Majlis Keselamatan Negara. (2021). *SOP pelan pemulihan negara (PPN)*. <https://www.mkn.gov.my/web/ms/sop-perintah-kawalan-pergerakan/> (diakses pada 29 September 2022).
- Melati Mohd Ariff. (2021, 24 April). COVID-19: Kawal kluster pendidikan sebelum ‘membarah’. *Bernama.com*.

<https://www.bernama.com/bm/rencana/news.php?id=1955348>

- Mohd Hapiz Mahaiyadin, & Zakiah Samori. (2020). Kawalan penularan wabak merbahaya menurut perspektif siasah syari'iyah. *Journal of Fatwa Management and Research*, 22 (1), 26-48.
- Norfiza Apfandi, Nurul Hafizah Maarof, Nor Syamilah Md Zin, Nurul Suzaina Joli & Rorlinda Yusof. (2021). Kajian amalan penggunaan medium atas talian oleh pelajar bagi proses pembelajaran di rumah. *Jurnal Dunia Pendidikan*, 3 (3), 285-295.
- Nu'man Jaghim. (2016). Maqasid syari'ah: Mafhumuha wa fawa'id ma'rifatuha. *Jurnal al-Tajdid*, (20), 33-65.
- Raja Nur Faznie Aida. (2020, 2 Disember). Pembelajaran online boleh beri kesan kesihatan mental. *Sinar Harian Online*. <https://www.sinarharian.com.my/article/112917/KHAS/>.
- Saifulazry Mokhtar, Kasoma Thia, Habibah Artini Ramlie & Abang Mohd. Razif Abang Muis. (2019). Falsafah pendidikan islam merentas kurikulum alaf ke-2. *Prosiding Persidangan Antarabangsa Pengajian Kemanusiaan Kali Ke-2*, hlm. 94-105.
- Shafry Salim. (2021). *Negara perlu sedia hadapi "generasi yang hilang" pasca COVID-19*. <https://news.uthm.edu.my/ms/2021/06/negara-perlu-sedia-hadapi-generasi-yang-hilang-pasca-covid-19/> (diakses pada 11 November 2021).
- Taj, Abdul Rahman. (2014). *Al-Siyasah al-Syariah wa al-Fiqh al-Islami*. Kaherah: Dar al-Salam.
- Wan Azizi bin Wan Sulaiman. (2021, 16 Jun). Cabaran pendidikan semasa pandemik COVID-19. *Sinar Harian Online*. <https://www.sinarharian.com.my/article/144533/BERITA/Nasional/Cabaran-pendidikan-semasa-pandemik-COVID-19>.

009-Penghinaan Terhadap Agama dan Konsep Kebebasan Bersuara: Analisis daripada Perspektif Islam dan Undang-Undang Di Malaysia

Dr. Nisar Mohammad Ahmad

Fakulti Syariah dan Undang-undang, Universiti Sains Islam Malaysia (USIM),
Bandar Baru Nilai, 71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia

Email: nisar@usim.edu.my

ABSTRAK

Sebagai sebuah negara yang mempunyai masyarakat berbilang kaum dan agama, Malaysia terdedah kepada kepelbagaian pandangan terhadap segala perbezaan yang wujud dalam kalangan warganya. Jika tidak diurus sebaiknya, kepelbagaian ini boleh membawa kepada sikap benci-membenci dan perpecahan di dalam masyarakat. Situasi ini sudah pasti bercanggah dengan konsep Keluarga Malaysia yang dipromosikan oleh kerajaan. Artikel ini meneliti isu penghinaan terhadap agama yang kerap berlaku mutakhir ini yang berpotensi mencetuskan suasana ketidakharmonian dalam masyarakat. Penelitian dilakukan dalam kerangka prinsip kebebasan bersuara termasuk melalui platform media sosial daripada perspektif Islam dan undang-undang di Malaysia. Kajian ini menggunakan kaedah kualitatif dengan merujuk buku, artikel jurnal, dokumen dan laporan akhbar yang berkaitan. Bahagian awalan artikel ini meneliti isu penghinaan terhadap agama dan kaitannya dengan konsep kebebasan bersuara yang merupakan satu cabang hak asasi manusia. Seterusnya, penelitian akan dibuat ke atas isu ini daripada perspektif Islam dan sistem perundangan di Malaysia. Beberapa contoh kes penghinaan terhadap agama akan turut dianalisis sebagai data sokongan diikuti dengan penelitian kepada faktor-faktor penyumbang dan kaedah penyelesaian. Kajian melalui artikel ini mendapati perbuatan menghina mana-mana agama adalah bercanggah dengan prinsip kebebasan bersuara sama ada yang digariskan oleh agama mahupun undang-undang. Penguatkuasaan undang-undang yang tegas serta proses pendidikan dan peningkatan kesedaran yang berterusan dalam masyarakat adalah penting bagi memastikan penghinaan agama tidak dinormalisasikan dalam kehidupan seharian.

Kata kunci: Penghinaan Agama, Kebebasan Bersuara, Islam dan Undang-undang Malaysia

PENDAHULUAN

Penciptaan manusia yang mempunyai kepelbagaian dari sudut bangsa, bahasa, budaya, adat dan sebagainya adalah bukti kebesaran Allah agar manusia saling berkenal-kenalan antara mereka, lengkap-melengkapi dan seterusnya hidup secara aman dan harmoni. Di Malaysia, kepelbagaian dan kemajmukan penduduknya telah menyumbang kepada kekuatan dan keunikan tersendiri. Berdasarkan data terkini yang dikeluarkan pada 29 Julai 2022 di laman sesawang Jabatan Perangkaan Malaysia (2022), penduduk Malaysia pada 2022 dianggarkan berjumlah 32.7 juta orang. Jumlah ini merangkumi 30.2 juta warganegara dan bakinya adalah bukan warganegara. Jika dipecahkan mengikut kumpulan etnik, daripada keseluruhan 30.2 juta warganegara Malaysia, 69.9% direkodkan sebagai Bumiputera, diikuti Cina (22.8%), India (6.6%) dan lain-lain (0.7%). Dari kalangan Bumiputera, 57.7% adalah Melayu manakala 12.2% adalah Bumiputera lain termasuk dari Sabah dan Sarawak.

Seterusnya, jika dilihat pecahan penduduk mengikut agama pula, penganut Muslim membentuk 63.7% atau 21,350,219 daripada keseluruhan penduduk, diikuti Buddha 17.7% (5,932,479), Kristian 9.4% (3,150,582), Hindu 6.0% (2,011,010), Confucianism, Taoism dan agama tradisional Cina 2.3% (770,887) dan lain-lain / tidak diketahui 0.9% (301,682) (Countrymeters, 2022). Kepelbagaian dan kerencaman penduduk di Malaysia ini sudah pastinya menuntut setiap individu untuk saling hormat-menghormati antara satu sama lain. Usaha untuk memupuk keharmonian dan perpaduan perlulah sentiasa giat dijalankan dan difahami oleh setiap lapisan masyarakat. Kegagalan untuk menghayati perkara tersebut akan membawa kepada konflik sosial yang merosakkan keharmonian, merapuhkan fabrik sosial serta membawa kepada perbalahan dan perpecahan sesama kelompok dalam sesebuah masyarakat (Syahbudin & Harun, 2022).

Isu penghinaan agama yang kerap berlaku mutakhir ini terutamanya di media sosial sama ada terhadap agama Islam atau agama-agama yang lain adalah suatu contoh kegagalan sesetengah ahli masyarakat untuk menghormati kepelbagaian yang ada dalam masyarakat Malaysia. Jika tiada penyelesaian yang tuntas, terutamanya daripada pihak berkuasa, insiden seperti ini pastinya akan menyemai bibit-bibit perpecahan serta menyumbang kepada konflik sesama ahli masyarakat. Sebagai gambaran ringkas kepada keseriusan isu ini, pada 2019, terdapat 1,157 aduan penghinaan terhadap agama Islam, 25 kertas siasatan telah dibuka, 8 kes dihadapkan ke mahkamah, 26 pertuduhan dikenakan, 3 kes mengaku salah dan disabitkan serta 5 kes tidak mengaku salah dan minta dibicarakan (Jabatan Penerangan Malaysia, 2019). Antara contoh-contoh lain insiden penghinaan agama ialah seperti iklan judi menghina Islam (Astro Awani, 2021), perbuatan membakar al-Quran (Harian Metro, 2021), perbuatan menghina azan (BH Online, 2021a), tindakan seorang jurugambar menghina agama Hindu di *facebook* (Karim, 2021) dan terbaru, tindakan seorang wanita Muslim yang membuka tudung dan baju kurung dalam program '*stand up comedy*' di sebuah kelab komedi di Taman Tun Dr. Ismail, Kuala Lumpur (Mokhtar, 2022).

Kes-kes seperti di atas menyentuh isu-isu sensitif yang, jika tidak disekat, boleh menyebabkan berlakunya perbalahan antara kaum. Insiden rusuhan kaum yang pernah berlaku di negara ini seperti Tragedi 13 Mei 1969 sepatutnya menjadi iktibar kepada semua rakyat Malaysia agar berhati-berhati dalam tindakan supaya tidak menyentuh sensitiviti mana-mana kelompok masyarakat di negara ini. Kepesatan teknologi maklumat yang dirasai kini telah mengubah kaedah berkomunikasi sesama masyarakat termasuk melalui penggunaan media sosial. Justeru, ruang untuk berlakunya penghinaan dan fitnah, termasuk kepada kumpulan etnik berbeza, menjadi semakin luas dan bebas. Kes-kes yang dinyatakan di atas kebanyakannya dilakukan melalui media sosial.

Bagai mencapai objektif yang digariskan, artikel ini dibahagikan kepada beberapa bahagian yang dimulakan dengan bahagian ini sebagai pendahuluan. Seterusnya, artikel ini akan meneliti isu penghinaan terhadap agama dalam kerangka kebebasan bersuara diikuti dengan penelitian secara terperinci kedudukan isu ini daripada perspektif Islam dan undang-undang di Malaysia. Dalam bahagian berikutnya, beberapa contoh kes dan insiden penghinaan terhadap agama, faktor-faktor penyumbang dan kaedah penyelesaiannya akan dianalisis untuk memberi gambaran isu penghinaan agama yang berlaku di negara ini. Di akhir artikel, penulis merumuskan bahawa penguatkuasaan undang-undang yang tegas serta proses pendidikan dan peningkatan kesedaran yang berterusan dalam masyarakat adalah sangat penting bagi memastikan penghinaan agama tidak dinormalisasikan dalam kehidupan seharian. Ini sekaligus bagi menjamin keharmonian dan perpaduan penduduk Malaysia terus terpelihara berasaskan prinsip hormat-menghormati dan kasih-mengasihi antara satu sama lain.

ISU PENGHINAAN TERHADAP AGAMA DAN KONSEP KEBEBASAN BERSUARA

Secara umumnya, kata-kata penghinaan merujuk kepada kata-kata yang boleh melukakan hati atau menyinggung perasaan mana-mana pihak yang dikaitkan dalam kata-kata tersebut. Justeru, penghinaan terhadap agama bolehlah difahami sebagai sebarang bentuk perbuatan sama ada ucapan, tulisan atau sebarang tindak tanduk yang boleh menyebabkan suasana tidak harmoni, perpecahan atau membangkitkan perasaan permusuhan, kebencian dan prejudis berkaitan dengan agama antara individu atau kumpulan daripada agama yang sama atau berbeza (Hashim et. al., 2021). Mengambil kira Malaysia sebagai sebuah negara demokratik yang menjamin hak-hak asasi rakyatnya termasuk hak bersuara, hak menyampaikan pandangan dan hak menyuarakan pendapat, sejauhmanakah perbuatan penghinaan kepada agama ini boleh dianggap sebagai suatu bentuk kebebasan bersuara?

Jika dirujuk kepada undang-undang tertinggi negara iaitu Perlembagaan Persekutuan, hak kebebasan bercakap dan bersuara setiap warganegara telah dinyatakan di dalam Perkara 10(1)(a). Pengamalan hak ini boleh berlaku melalui penulisan, penerbitan, ucapan awam, lukisan dan sebagainya. Hak-hak tersebut walaubagaimanapun tidak bersifat mutlak kerana tertakluk kepada limitasi-limitasi tertentu atas beberapa justifikasi seperti ketenteraman awam dan prinsip moral (Ahmad, 2011). Perkara 10(2)(a) antara lain memperuntukkan;

Parlimen boleh melalui undang-undang mengenakan ke atas hak yang diberikan oleh perenggan (a) Fasal (1), apa-apa sekatan yang didapatinya perlu atau suai manfaat demi kepentingan keselamatan Persekutuan atau mana-mana bahagiannya, hubungan baik dengan negara-negara lain, ketenteraman awam atau prinsip moral dan sekatan-sekatan yang bertujuan untuk melindungi keistimewaan Parlimen atau mana-mana Dewan Undangan atau untuk membuat peruntukan menentang penghinaan mahkamah, fitnah, atau pengapian apa-apa kesalahan.

Dalam kata lain, dapatlah difahami bahawa perbuatan penghinaan terhadap agama bukanlah suatu bentuk kebebasan bersuara yang dijamin dan dibenarkan oleh Perlembagaan dan undang-undang. Sebaliknya, ia adalah suatu bentuk pencabulan dan pelanggaran hak kebebasan bersuara kerana ia secara jelas menyebabkan suasana ketidakharmonian dan menyemai perasaan benci-membenci antara masyarakat berbilang agama. Dalam situasi tersebut, kerajaan dan pihak berkuasa melalui agensi berkaitan mempunyai kuasa untuk mengambil tindakan undang-undang terhadap pihak atau individu yang menghina agama bagi mengelakkan berlakunya suasana yang tidak diinginkan yang boleh menggugat keharmonian masyarakat di negara ini.

PENGHINAAN TERHADAP AGAMA DARIPADA PERSPEKTIF ISLAM

Fitrah manusia sukakan kepada kata-kata dan ucapan yang baik. Ucapan hormat seperti ‘selamat pagi’ atau ‘selamat sejahtera’ adalah tanda saling hormat-menghormati. Ia akan membina bibit persahabatan dan suasana muhibbah. Sikap ini akan melengkapkan keharmonian hidup secara bersama (*peaceful co-existence*) dalam masyarakat yang majmuk seperti di Malaysia. Dalam Islam, ucapan ini menggambarkan hubungan yang baik, harmoni dan mesra (Abdul Kadir, 2009 & 2019). Firman Allah dalam Surah Al-Nisaa’ (4:86) yang bermaksud:

“Apabila kamu diberi hormat dengan satu penghormatan maka balaslah ia dengan cara yang lebih baik atau sama kadarnya”.

Bersikap baik termasuk melalui ucapan ini tidak terhad hanya kepada Muslim tetapi juga kepada golongan bukan Muslim. Allah SWT telah berpesan kepada hamba-hambanya yang beriman agar bersikap ihsan dan memberi layanan yang baik kepada bukan Muslim kerana ia

salah satu daripada kaedah untuk mendekatkan dirinya kepada Allah SWT selagi golongan ini tidak memerangi dan menzalimi umat Islam. Akhlak yang baik dan sikap toleransi yang ditunjukkan oleh Rasulullah SAW dalam menyantuni bukan Muslim di zaman baginda adalah suatu bentuk dakwah bilhal yang perlu dicontohi oleh masyarakat Islam (Daud, 2013). Bagi memahami dengan lebih jelas isu penghinaan agama daripada perspektif Islam, penulis membahagikan isu ini kepada penghinaan terhadap agama Islam dan terhadap agama lain.

Penghinaan terhadap agama Islam

Umat Islam dilarang daripada menjadikan agama sebagai bahan gurauan dan jenaka. Firman Allah SWT dalam Surah Al-An'aam ayat 70 yang bermaksud;

“Dan jauhkanlah diri dari orang-orang yang menjadikan agama mereka sebagai permainan dan hiburan, dan mereka pula telah diperdayakan oleh kehidupan dunia dan peringatkanlah (mereka) dengan Al-Quran itu supaya tiap-tiap diri (di akhirat kelak) tidak terjerumus (ke dalam azab neraka) dengan sebab apa yang ia telah usahakan (dari perbuatan yang buruk dan keji).”

Perbuatan menghina agama Islam seperti menjadikan agama Islam dan Allah SWT serta Nabi Muhammad SAW sebagai bahan jenaka, komedi dan bahan olok-olok yang mempersendakan adalah dilarang keras oleh agama Islam dan perlu dipandang serius oleh semua umat Islam. Selain itu, perbuatan mempersendakan ayat-ayat suci al-Quran dan membuatkan seolah-olah ia bukan kalam Allah yang muliajuga merupakan satu jenayah mengikut undang-undang Islam. Di dalam sebuah khutbah Jumaat yang dikeluarkan oleh Jabatan Agama Islam Selangor (JAIS) (2022), telah disenaraikan perbuatan menghina agama Islam yang antara lain termasuk;

- i. Mencerca Allah SWT, menghina Nabi Muhammad SAW dan mempersenda Al-Quran.
- ii. Mempersenda dan meremeh hukum agama.
- iii. Menghina sunnah Nabi Muhammad SAW.
- iv. Enggan melaksanakan hukum Allah.
- v. Menghina ajaran Islam yang bersifat qat'ie.
- vi. Mempermain-mainkan syiar Islam.

Penghinaan terhadap agama lain

Kadangkala terdapat salahfaham dalam kalangan masyarakat Islam berkaitan penghinaan kepada agama lain. Ada yang mungkin menganggap ia tidak salah kerana apa yang difahami mereka, memandangkan hanya Islam satu-satunya agama yang diterima oleh Allah SWT dan agama-agama lain tidak diterima oleh Allah SWT, maka wajarlah agama lain dipandang hina dan tidak dimuliakan. Fahaman ini jelas menyimpang daripada ajaran Islam yang sebenar kerana dalam Islam, umat Islam bukan hanya dilarang menghina agama sendiri, tetapi menghina agama lain juga amatlah dilarang (JAIS, 2022). Tambahan pula menghormati agama dan kepercayaan orang lain tidak semestinya bermaksud mempercayai agama tersebut tetapi sebagai tanda hormat. Firman Allah SWT dalam Surah Al-An'am Ayat 108 yang bermaksud;

“Dan janganlah kamu cerca benda-benda Yang mereka sembah Yang lain dari Allah, kerana mereka kelak, akan mencerca Allah secara melampaui batas Dengan ketiadaan pengetahuan.

Menjelaskan lanjut ayat di atas, Al-Sobuni dalam tafsirnya berkata: *“Dan janganlah kamu mencela sembah-sembahan orang musyrikin dan berhala-berhala mereka maka, mereka kelak akan membalasnya dengan celaan kepada Allah dalam keadaan jahil dan akan bersifat melampau disebabkan mereka tidak mengetahui kebesaran Allah S.W.T.”*

Ibnu Abbas pula berkata, orang-orang musyrikin Mekah berkata kepada Nabi Muhammad SAW; “*Berhentilah daripada menghina tuhan-tuhan kami ataupun kami akan menghina Tuhan kamu*”. Maka disebabkan hal tersebutlah Allah menurunkan laranganNya ini (Jabatan Mufti Kerajaan Negeri Sembilan, 2020).

PENGHINAAN TERHADAP AGAMA DARI PERSPEKTIF UNDANG-UNDANG

Di Malaysia, peruntukan undang-undang berkaitan kesalahan menghina agama terdapat di dalam kedua-dua sistem perundangan iaitu undang-undang sivil dan undang-undang Syariah. Undang-undang sivil mengikat semua orang tanpa mengira agama dan merangkumi penghinaan kepada agama Islam dan agama-agama lain manakala undang-undang Syariah pula hanya mencakupi perbuatan menghina Islam oleh orang-orang Islam sahaja.

Undang-undang Sivil

Dalam Akta Hasutan 1948 (Akta 574) terdapat beberapa peruntukan umum yang menyeluruh untuk menangani kesalahan-kesalahan yang ditakrifkan sebagai menghina agama yang boleh digunapakai untuk kesalahan-kesalahan menghina agama. Ia seiring dengan limitasi yang dibenarkan terhadap kebebasan bersuara yang diperuntukkan dalam Perkara 10(2)(a) Perlembagaan Persekutuan. Seksyen 3(1)(c) Akta Hasutan 1948 sebagai contoh melarang dan menegah sebarang tindakan yang boleh ditakrifkan sebagai mendatangkan kebencian atau penghinaan terhadap mana-mana pihak termasuk hal yang berkaitan agama. Seksyen 2 akta yang sama menyebut tafsiran ‘menghasut’ sebagai apa-apa perbuatan, ucapan, perkataan, penerbitan atau apa-apa benda lain menjadikan perbuatan, ucapan, perkataan, penerbitan atau benda lain itu sebagai yang mempunyai kecenderungan menghasut.

Pada Seksyen 298A pula, akta berkenaan memperuntukkan sesiapa sahaja melalui perkataan samada secara ucapan atau bertulis, atau apa-apa aktiviti atau perbuatan, termasuk penganjuran atau promosi atau apa jua bentuk aktiviti atau sebarang percubaan untuk menganjurkan atau promosi atau akitiviti berkaitan agama yang boleh menimbulkan keadaan tidak harmoni atau perpecahan atau boleh menimbulkan perasaan permusuhan atau kebencian atau prejudis antara individu atau kumpulan agama yang sama atau berlainan agama boleh dihukum penjara tidak kurang dari dua tahun dan tidak melebihi lima tahun sekiranya sabit kesalahan. Peruntukan berkaitan perkara yang sama turut dinyatakan di dalam Seksyen 505(c), yang antara lain menyebut:

Barang siapa membuat, menerbitkan atau mengedarkan apa-apa kenyataan, khabar angin atau berita dengan niat hendak mengapikan atau yang mungkin mengapikan mana-mana golongan atau kaum melakukan sesuatu kesalahan terhadap mana-mana golongan atau kaum lain; Hendaklah diseksa dengan penjara yang boleh sampai dua tahun, atau dengan denda, atau dengan kedua-duanya.

Selain itu, kesalahan penghinaan terhadap agama, terutamanya secara penulisan dan bahan bercetak boleh juga disekat dan diambil tindakan menggunakan peruntukan di bawah Akta Mesin Cetak dan Penerbitan 1984 (Akta 301). Seksyen 4(1)(a) dan (b) akta ini memperuntukkan bahawa mana-mana orang yang mencetak atau menghasilkan atau menyebabkan atau membenarkan dicetak atau dihasilkan dengan mengguna mesin cetak atau mesinnya apa-apa hasil penerbitan atau dokumen yang lucah atau selainnya bertentangan dengan kesopanan awam; atau yang mengandungi perkara mengganas terhadap orang-orang atau harta, menggalakkan pencabulan undang-undang atau terhadap apa-apa perintah yang sah di sisi undang-undang atau yang melakukan pecah keamanan atau yang mungkin membawa kepada pecah keamanan atau menggalakkan perasaan niat jahat, perseteruan, permusuhan, kebencian,

ketidakharmonian atau pecah belah, adalah melakukan suatu kesalahan dan, apabila disabitkan, boleh dikenakan penjara selama tempoh tidak melebihi tiga tahun atau denda tidak melebihi dua puluh ribu ringgit atau kedua-duanya.

Melihat kepada trend perbuatan menghina agama yang berlaku di media sosial mutakhir ini, maka kesalahan seperti ini boleh juga disekat melalui peruntukan-peruntukan di bawah Akta Komunikasi dan Multimedia 1998 (Akta 588). Antara lain Seksyen 233 akta ini memperuntukkan bahawa apa-apa bentuk komunikasi secara elektronik yang boleh menyakitkan hati, menganiayai, mengugut atau mengganggu mana-mana orang yang telah dibuktikan bersalah boleh dikenakan hukuman sebagaimana yang dinyatakan di bawah Seksyen 233(3) iaitu denda maksimum RM50,000 atau penjara maksimum setahun atau kedua-duanya dan boleh didenda RM1,000 bagi setiap hari kesalahan itu diteruskan selepas sabitan, jika disabitkan kesalahan.

Undang-undang Syariah

Di bawah undang-undang Islam yang terpakai di semua negeri di Malaysia, hanya kesalahan menghina agama Islam yang dilakukan oleh orang Islam yang boleh disekat dan diambil tindakan. Kebanyakan negeri meletakkan peruntukan-peruntukan yang membabitkan kesalahan ini dalam bahagian yang berhubungan dengan kesucian agama Islam dan institusinya (Kharal Anuar & Samuri, 2017). Contohnya seperti negeri Selangor yang memperuntukkan kesalahan ini dalam Enakmen Jenayah Syariah (Negeri Selangor) 1995 pada Bahagian III, Kesalahan Yang Berhubungan Dengan Kesucian Agama Islam Dan Institusinya seperti yang boleh dilihat dalam seksyen 9, 10 dan 11. Peruntukan-peruntukan bagi kesalahan tersebut dinyatakan seperti berikut:

Seksyen 9: Mana-mana orang yang, dengan kata-katanya atau perbuatannya, mempersendakan, menghina, mencemuh atau menyebabkan dipandang hina ayat-ayat al-Qur'an atau Hadith adalah melakukan suatu kesalahan dan apabila disabitkan boleh didenda tidak melebihi lima ribu ringgit atau dipenjarakan selama tempoh tidak melebihi tiga tahun atau kedua-duanya.

Seksyen 10: Mana-mana orang yang dengan perkataan yang dapat didengar atau dibaca atau dengan lukisan, tanda atau bentuk lain gambaran yang tampak atau yang dapat dilihat atau dengan apa-apa cara lain –

- a. Menghina agama Islam atau menyebabkan agama Islam dipandang hina;*
- b. Mempersendakan, mengajuk-ajuk atau mencemuh amalan atau upacara yang berhubungan dengan agama Islam; atau*
- c. Mempersendakan atau menyebabkan dipandang hina mana-mana undang-undang yang sedang berkuatkuasa di negeri ini yang berhubungan dengan agama Islam, adalah melakukan suatu kesalahan dan apabila disabitkan boleh didenda tidak melebihi lima ribu ringgit atau dipenjarakan selama tempoh tidak melebihi tiga tahun atau kedua-duanya.*

Seksyen 11: Mana-mana orang yang memusnahkan, merosakkan atau mencemarkan manamana masjid atau surau atau tempat beribadat lain atau apa-apa kelengkapannya dengan niat untuk menghina atau mempersendakan agama Islam adalah melakukan suatu kesalahan dan apabila disabitkan boleh didenda tidak melebihi lima ribu ringgit atau dipenjarakan selama tempoh tidak melebihi tiga tahun atau disebat tidak melebihi enam sebatan atau dihukum dengan mana-mana kombinasi hukuman itu.

Selain itu, hukuman yang diperuntukkan oleh setiap negeri bagi tiga kesalahan ini masih berada dalam kategori takzir kerana kadar hukuman yang boleh dikenakan oleh Mahkamah Syariah adalah tertakluk di bawah Akta Mahkamah Syariah (Bidang Kuasa Jenayah) 1965 (Pindaan 1984) iaitu tidak boleh melebihi 3 tahun penjara atau denda tidak melebihi RM 5,000

atau sebatan tidak melebihi 6 kali atau kombinasi mana-mana hukuman tersebut (Kharal Anuar & Samuri, 2017).

CONTOH KES PENGHINAAN AGAMA DI MALAYSIA

Kes 1

Pada 9 Julai 2022, ketika umat Islam di Malaysia di dalam suasana sambutan Hari Raya Aidiladha, tular sebuah klip video disyaki menghina agama Islam yang berlaku di sebuah kelab komedi di Taman Tun Dr. Ismail di Kuala Lumpur. Menerusi video berdurasi 53 saat itu, kelihatan seorang wanita berbaju kurung dan bertudung memperkenalkan diri serta mengaku sebagai seorang wanita Muslim serta hafaz 15 juzuk al-Quran. Sebaik selesai memperkenalkan diri, wanita itu membuka tudung serta baju kurung dipakainya dan mendedahkan pakaiannya yang sebenar iaitu baju terdedah sebahagian dada tanpa lengan serta memakai skirt pendek yang menampakkan sebahagian paha (Razali, 2022). Tindakan seperti yang dipaparkan di dalam video tular tersebut dianggap menghina agama Islam. Pihak Polis telah membuka kertas siasatan di bawah Seksyen 298A Kanun Keseksan dan Seksyen 233 Akta Komunikasi dan Multimedia 1998.

Kes 2

Pada Julai 2022, menerusi sebuah klip video yang dikongsi di laman Facebook IRDK Respond Team, seorang lelaki dengan biadap telah menghina agama Islam. Malah, lelaki yang mengenakan seluar jeans lusuh pendek dan berbaju merah itu juga telah mencabar orang Islam supaya mencari dan berhadapan dengannya jika berani. Berdasarkan klip video berdurasi empat minit 13 saat itu juga, lelaki terbabit menggambarkan Islam dan penganutnya sebagai pengecut. *“Islam itu hanya di punggung aku, semua orang Islam penakut (pengecut) hanya berani bila ramai. “Kenapa pergi pukul orang itu ramai-ramai kalau berani pergilah seorang, lama dah aku cakap Islam ini jahat, kamu semua macam kera (monyet),”* cabar lelaki tersebut. (Kosmo, 2022).

Kes 3

Seorang duda direman empat hari selepas disyaki menghina agama Islam melalui sebuah audio yang tular dalam aplikasi WhatsApp pada 4 Julai 2022. Terdapat kejadian tular sebuah audio yang dipercayai dilakukan pada 2021 yang mana lelaki terbabit memaki-hamun individu tertentu termasuk agama Islam. Suspek yang merupakan seorang penganggur disiasat mengikut Seksyen 298A Kanun Keseksan serta Seksyen 233 Akta Komunikasi dan Multimedia (AKM) 1998 (Utusan Malaysia, 2022).

Kes 4

Seorang jurugambar syarikat produksi didenda RM15,000 oleh Mahkamah Sesyen di Kuala Lumpur, pada 2 April 2021, selepas didapati bersalah atas dua tuduhan memuat naik status jelik menghina agama Hindu dalam Facebooknya, dua tahun sebelum itu. Hakim MM Edwin

Paramjothy dalam penghakimannya berkata, kebebasan bersuara tidak termasuk kebebasan untuk menghina dan merendahkan mana-mana agama serta kepercayaan agama lain tanpa dikenakan hukuman. Jenayah menghina agama seseorang tidak hanya dilakukan terhadap orang itu, tetapi juga terhadap nilai dan fungsi diwakili oleh agama dan penganutnya. Agama adalah sesuatu yang peribadi dan sangat dihormati penganutnya. Bagi pertuduhan pertama dan kedua, dia didakwa melalui perkhidmatan aplikasi Facebook dengan menggunakan laman profil Facebook 'Zamri Bin Abd Razak' secara sedar membuat dan memulakan penghantaran dua komunikasi jelik dengan niat menyakitkan hati orang lain. Dia didakwa mengikut Seksyen 233(1)(a) Akta Komunikasi dan Multimedia 1998 dan sabit kesalahan boleh didenda maksimum RM50,000 atau penjara hingga setahun atau kedua-duanya dan juga didenda selanjutnya RM1,000 bagi setiap hari kesalahan itu diteruskan selepas pensabitan (BH Online, 2021b).

Kes 5

Pada Oktober 2021, tular sebuah klip video berdurasi seminit di aplikasi media sosial seperti Tik Tok, Facebook dan WhatsApp yang mengundang kemarahan orang ramai. Ia mengandungi kenyataan berbaur penghinaan agama dan kaum oleh seorang penceramah bebas. Kenyataan tersebut telah menyebabkan beberapa badan bukan kerajaan (NGO) membuat laporan polis terhadap seorang penceramah tersebut yang didakwa menghina penganut agama Hindu dan Buddha, serta orang Dayak, dalam ceramahnya. Laporan itu dibuat kerana mendakwa penceramah terbabit mengatakan “orang kafir” akan menyerang orang Islam. Meskipun penceramah tersebut menjelaskan ceramah asalnya dipotong dan ditular sehingga menyebabkan orang bukan Islam tersalah faham apa yang dimaksudkan, pihak Polis mengesahkan telah menjalankan siasatan berhubung kes tersebut. Ia dikendalikan Unit Siasatan Jenayah Terkelas, Bahagian D5 JSJ Bukit Aman mengikut Seksyen 505(c) Kanun Keseksaan, kerana dengan niat hendak mengapiakan atau mungkin mengapiakan mana-mana golongan atau kaum lain (Malaysiapost, 2021).

Kes 6

Seorang penghantar makanan didenda RM50,000 selepas mengaku bersalah di Mahkamah Sesyen Sepang, Selangor pada 21 Julai 2022, atas pertuduhan membuat dan memulakan penghantaran komunikasi jelik yang menghina umat dan agama Islam serta Rasulullah SAW melalui laman sosial YouTube pada minggu sebelumnya. Tertuduh didakwa menggunakan perkhidmatan aplikasi YouTube untuk mempersenda serta menghina umat dan agama Islam serta Nabi Muhammad SAW, iaitu secara sedar telah membuat dan memulakan penghantaran komunikasi jelik dengan niat untuk menyakitkan hati orang lain, yang dilihat jam 11.15 malam 16 Julai lalu di Sepang, Selangor. Pendakwaan dikemukakan mengikut Seksyen 233 (1) (a) Akta Komunikasi dan Multimedia 1998, yang boleh dihukum bawah Subseksyen 233 (3) akta sama. Jika sabit kesalahan, tertuduh boleh dihukum denda tidak lebih RM50,000 atau penjara tidak lebih setahun atau kedua-duanya dan hendaklah juga boleh didenda selanjutnya RM1,000 bagi setiap hari kesalahan itu diteruskan selepas pensabitan (Ahmad, S., 2022).

FAKTOR PENYUMBANG CADANGAN PENYELESAIAN

Menurut dapatan kajian yang dilaksanakan oleh Mohd. Ramly et. al. (2021), telah didapati bahawa konteks dan aspek penyebab penghinaan terhadap agama Islam adalah berkait rapat dengan isu pendidikan, isu hubungan etnik, isu politik dan undang-undang. Secara asasnya

kesemua aspek ini adalah saling terkait. Selain itu, Pejabat Mufti Wilayah Persekutuan (2022) dalam satu kenyataan turut mengaitkan perbuatan menghina agama dengan faktor tahap pendidikan agama yang rendah. Perbuatan mengejek sesuatu amalan atau kepercayaan dalam agama Islam kebiasaannya dilakukan oleh insan yang jahil ilmu agamanya. Disebabkan kejahilan tersebut, maka tidak ada lagi rasa segan silu untuk mengeluarkan kata-kata melalui gurau senda, momokan, jenaka dan mempersenda yang hanya mengesahkan lagi kejahilan yang selama ini tersembunyi dalam diri. Kenyataan itu turut menyeru masyarakat Malaysia untuk bersama-sama menolak jenaka yang mempersenda apa jua unsur agama, budaya dan adat masyarakat.

Selain itu, menurut Pengerusi Jawatankuasa Tetap (EXCO) Hal Ehwal Agama Islam, Hal Ehwal Pengguna dan Industri Halal Negeri Selangor, Mohd Zawawi Ahmad Mughni (2022), kes-kes penghinaan terhadap agama Islam yang berlaku kemungkinan berpunca daripada perasaan kecewa dan putus asa oleh individu tertentu apabila berhadapan dengan masalah-masalah hidup. Situasi tersebut menyebabkan mereka berasa tidak ditolong oleh Allah SWT pada saat mereka memerlukan. Walaupun belum ada laporan khusus tentang punca-punca timbulnya gejala ini, namun usaha berterusan perlu dilaksanakan bagi mengatasi isu ini daripada berlarutan dan menjadi semakin tidak terkawal.

Memandangkan faktor pendidikan dan kefahaman berkaitan agama dikaitkan sebagai antara faktor utama, maka usaha meningkatkan kefahaman masyarakat terhadap nilai-nilai dan prinsip-prinsip agama perlu dipertingkatkan. Semua pihak perlu menyumbang tenaga mengikut kapasiti dan kemampuan masing-masing untuk membendung dari sudut menjernihkan kefahaman terhadap Islam, ketuhanan dan amalan-amalan sama adadalam kalangan umat Islam atau non-Muslim amnya. Kepekaan ahli-ahli keluarga dan rakan taulan yang rapat dengan individu-individu berkenaan perlu segera bertindak membantu dan melorongkan mereka ke jalan yang betul. Program meningkatkan kesedaran kuliah-kuliah tidak sepatutnya dihadkan di masjid dan surau sahaja bahkan perlu diperluaskan di pelbagai lokasi tumpuan masyarakat dengan kaedah yang lebih santai dan bersahaja.

Begitu juga, masyarakat perlu menyemai dan mempraktikkan konsep *Fiqh Ta'ayyush* (hidup bersama) dalam negara yang majmuk sifatnya ini agar sentiasa saling hormat menghormati antara satu sama lain (Ahmad Mughni, 2022). Namun, menurut Mohd. Ramly et. al., (2021) fokus utama pendidikan adalah kepada golongan dewasa dan ibu bapa. Ini adalah selari dengan dapatan temubual dan ini juga adalah aspek pendidikan yang selama ini tidak begitu dititik-beratkan. Oleh itu, satu bentuk pendekatan pendidikan dan da'wah yang dapat memupuk kefahaman dan kesedaran mengenai sensitiviti beragama dalam kalangan dewasa dan ibu bapa perlu dirangka dan dibangunkan.

Daripada perspektif *maqāṣid al-sharī'ah* pula, menghindarkan diri daripada kemudaratan dan perpecahan adalah penting untuk memenuhi tuntutan syarak dalam menjaga agama (Islam) dan nyawa. Sebagai anggota masyarakat, setiap kelompok terutamanya agamawan harus giat untuk memperkasakan pemahaman Islam di kalangan rakyat. Penyebaran ilmu-ilmu kemasyarakatan yang dikembangkan melalui tradisi Islam seperti *Fiqh al-Ta'ayush* (fiqh hidup bersama dengan bukan Islam), *maqāṣid al-sharī'ah* dan sebagainya wajar dijadikan isi pengisian di kebanyakan institusi masyarakat. Ibu bapa juga perlu memastikan ahli keluarga terutamanya anak-anak mereka mendapat didikan dan pemahaman yang baik tentang tatacara hidup bermasyarakat. Ini kerana keluarga merupakan unit asas yang penting untuk menentukan nilai yang dipegang oleh masyarakat dalam sesebuah negara (Syahbudin & Harun, 2021).

Selain itu, seiringan dengan usaha-usaha meningkatkan tahap kefahaman masyarakat tentang kepentingan hormat-menghormati antara satu sama lain, pendekatan perundangan juga perlu terus digunakan sebagai kaedah pencegahan. Ia amat penting bagi memastikan kesalahan menghina agama dapat disekat dan dihentikan agar ia tidak dinormalisasikan dan seterusnya menjadi barah di dalam masyarakat. Sekiranya terdapat kelompangan dalam pelaksanaan

mana-mana undang-undang yang berkaitan, maka usaha penambahbaikan perlu dilaksanakan oleh pihak yang berkaitan termasuk kajian dan penelitian bagi memastikan keberkesanan undang-undang tersebut.

KESIMPULAN

Hidup bersama secara aman (*peaceful co-existence*) adalah elemen penting dalam sesebuah negara yang penduduknya majmuk seperti Malaysia. Adalah penting untuk semua pihak memahami bahawa negara tidak akan maju ke hadapan jika rakyatnya saling bercakaran dan berkonflik antara satu sama lain disebabkan kegagalan menguruskan perbezaan yang ada di antara mereka. Artikel ini meneliti isu penghinaan terhadap agama khususnya melalui platform media sosial yang dilihat semakin menjadi-jadi akhir-akhir ini. Perbuatan ini pastinya boleh mengganggu-gugat keamanan dan keharmonian rakyat Malaysia yang telah sekian lama hidup dalam suasana aman dan harmoni. Meskipun setiap rakyat Malaysia diberi hak dan kebebasan untuk bersuara dan menyatakan pendapat, namun ia perlu dilaksanakan dengan rasa tanggungjawab dan bukannya dengan menghina atau merendah-rendahkan mana-mana pihak atau kelompok masyarakat. Menghina agama bukanlah suatu bentuk kebebasan bersuara tetapi ia suatu bentuk pencerobohan kepada kemuliaan dan sensitiviti pihak lain.

Mengambil kira perbuatan menghina agama yang dilarang keras di dalam Islam dan melanggar undang-undang negara, maka adalah menjadi tanggungjawab semua pihak untuk memastikan perbuatan ini tidak berlarutan. Artikel ini mencadangkan penguatkuasaan undang-undang yang tegas serta proses pendidikan dan peningkatan kesedaran yang berterusan dalam masyarakat sebagai mekanisme penting bagi memastikan penghinaan agama tidak dinormalisasikan dalam kehidupan seharian. Setelah 65 tahun hidup bersama di dalam negara bernama Malaysia ini, semua rakyat dan ahli masyarakat perlu menginsafi dan menyedari bahawa pejuang kemerdekaan mengambil masa puluhan tahun untuk memastikan negara ini bebas dan berdiri sendiri sebagai negara bangsa yang merdeka. Namun jika ada dalam kalangan rakyat yang tidak berhati-hati dalam tindakan termasuk melakukan penghinaan agama, keharmonian dan kewanitaan yang dikecap selama ini boleh lenyap dalam sekelip mata. Justeru, memelihara dan mengekalkan keharmonian perlu menjadi tanggungjawab semua pihak di setiap lapisan masyarakat di negara ini.

RUJUKAN

- Abdul Kadir, M. N. (2009). *Fiqh Berinteraksi dengan Non-Muslim*. Kuala Lumpur: Telaga Biru Sdn. Bhd.
- Abdul Kadir, M. N. (2019). *Fiqh Interaksi Antara Masyarakat Pelbagai Agama*. Dalam *Islam dan Hubungan Antara Penganut Agama*. Disunting oleh Baharuddin, A. et. al. Penerbit IKIM. Hlm 179-217.
- Ahmad Mughni, M. Z. (2022, Julai 19). *Kecewa, putus asa dalam hidup, punca hina agama*

- Islam – Exco. Utusan Malaysia.* <https://www.utusan.com.my/nasional/2022/07/kecewa-putus-asa-dalam-hidup-punca-hina-agama-islam-exco/>
- Ahmad, N. M. (2021). *Federal Constitution and Its Human Rights Approaches in Guaranteeing Peaceful Coexistence in Malaysia: An Analysis.* Dalam E-Proceedings of The International Conference on Aqidah, Religions and Social Sciences Sigma 11 – 2021. Disunting oleh Abdul Muthaliff et. al. FKP, USIM.
- Ahmad, N.M. (2011, July 1). *Islam stresses principles of freedom of expression.* Malaysiakini.com. <https://www.malaysiakini.com/letters/168591>
- Ahmad, S. (2022, Julai 21). *Penghantar makanan didenda RM50,000 hina Islam, Rasulullah SAW.* BH Online. <https://www.bharian.com.my/berita/nasional/2022/07/978680/penghantar-makanan-didenda-rm50000-hina-islam-rasulullah-saw>
- Al-Shobuni, M. A. (t.t.) *Shafwah al-tafsir tafsir lil quran al-'azim, jami'i baina al-mathur wa al-manqul.* Dar Al-Hadith.
- Astro Awani (2021, Apr 17) *Video Tular Iklan judi hina agama Islam – JAKIM.* <https://www.astroawani.com/video-malaysia/video-tulariklan-judi-hina-agama-islam-jakim-1900190>
- BH Online (2021a, Jun 30). *Tukang urut hina azan ditahan.* <https://www.bharian.com.my/berita/kes/2021/06/833854/tukang-urut-hina-azan-ditahan>
- BH Online (2021b, April 21). *Hina agama Hindu, jurugambar didenda RM15,000.* <https://www.bharian.com.my/berita/nasional/2021/04/802824/hina-agama-hindu-jurugambar-didenda-rm15000>
- Countrymeters .(2022). *Religion in Malaysia.* <https://countrymeters.info/en/Malaysia#religion>
- Daud, M. H. (2013). *Non-Muslim Menurut Kaca Mata Rasulullah.* Telaga Biru Sdn. Bhd.
- Harian Metro (2021, Jun 15) *Bakar tafsir al-Quran kerana kecewa kekasih berubah hati.* <https://www.hmetro.com.my/utama/2021/06/718093/bakar-tafsir-al-quran-kerana-kecewa-kekasih-berubah-hati>
- Hashim, H., Ghulam Khan, I. N., A. Shukor, H. & Yusof, N. (2021). Hukuman Bagi Kesalahan Penghinaan Ke Atas Rasulullah Saw Menurut Undang-Undang Jenayah Islam Dan Undang-Undang Di Malaysia. *E-Proceedings of The International Conference on Da'wah and Islamic Management (IC-DAIM 2021)*, Penerbit Universiti Sains Islam Malaysia. Hlm. 58-72.
- Jabatan Agama Islam Selangor (JAIS). (2022). *Jangan Hina Islam dan Nabi Muhammad SAW.* Khutbah Jumaat 2 September 2022.
- Jabatan Mufti Kerajaan Negeri Sembilan (2020, Februari 3). Larangan Menghina Agama Lain. <https://muftins.gov.my/2020/02/03/larangan-menghina-agama-lain/>
- Jabatan Penerangan Malaysia (13 Mei, 2019). *Data Kes Penghinaan Agama Islam.* https://www.facebook.com/230445633883/photos/a.10151100879478884/10156786873673884/?paipv=0&eav=AfYI9AzmGZUuMH20zGE2eCpfiKlnZqvXg3LCeF-HR9j1WcBv3Lt0uETwd3rKh5qDaa0&_rdr
- Jabatan Perangkaan Malaysia (2022). *Kenyataan Media Bagi Penerbitan Anggaran Penduduk Semasa, Malaysia, 2022.* https://www.dosm.gov.my/v1/uploads/files/5_Gallery/2_Media/4_Stats%40media/4-Press_Statement/2022/07.%20JULAI/ANGGARAN%20PENDUDUK%20SEMASA%20MALAYSIA%2C%202022.pdf
- Karim, K. N. (2021, April 2). *Photographer slapped with RM15,000 fine for insulting Hinduism.* New Straits Times. <https://www.nst.com.my/news/crime-courts/2021/04/679006/photographer-slapped-rm15000-fine-insulting-hinduism>
- Kharal Anuar, M. A. & Samuri M. A (2017). Analisis Matan Undang-Undang Syariah Negeri Berkaitan Kesalahan Menghina Agama Islam di Malaysia. *Journal of Contemporary*

- Islamic Law*, Vol. 2(1) (2017)
- Kosmo (2022, Julai 18). *Lagi kes hina agama Islam di media sosial*. <https://www.kosmo.com.my/2022/07/18/lagi-kes-hina-agama-islam-di-media-sosial/>
- Malaysiapost (2021, Oktober 7). *Polis siasat Ustaz Syakir Nasoha*. <https://malaysiapost.com.my/2021/10/07/polis-siasat-ustaz-syakir-nasoha/>
- Mohd Ramly, R., Abd Mutalib, M. M., Wan Mohd Razali, W. M. F. A., Mohd Shukor, N., Abd Rahman, M. R., Mat Sharif, E. A., Mustafa, M. Z., & Mohd Haris, I. (2021). Memahami Aspek Penghinaan Terhadap Agama Islam di Malaysia. *E-Proceedings of The International Conference on Da'wah and Islamic Management (IC-DAIM 2021)*, Penerbit Universiti Sains Islam Malaysia. Hlm. 38-57.
- Mokhtar, N. A. (9 Julai, 2022). *JAWI siasat persembahan komedi hina Islam*. *Berita Harian*. <https://www.bharian.com.my/berita/nasional/2022/07/974812/jawi-siasat-persembahan-komedi-hina-islam>
- Pejabat Mufti Wilayah Persekutuan (2022, Julai 17). *Dosa besar jadikan agama Islam sebagai bahan jenaka – Mufti*. Astro Awani. <https://www.astroawani.com/berita-politik/dosa-besar-jadikan-agama-islam-sebagai-bahan-jenaka-mufti-371445>
- Razali, S. A. (2022, Julai 9). *Polis siasat wanita hina Islam di kelab komedi*. BH Online. <https://www.bharian.com.my/berita/nasional/2022/07/974866/polis-siasat-wanita-hina-islam-di-kelab-komedi>
- Syahbudin, L. H. & Harun, M. S. (15 Jun 2022). *Hormati kepercayaan agama rahsia keamanan sejagat*. Malaysia Gazette. <https://malaysiagazette.com/2022/06/15/hormati-kepercayaan-agama-rahsia-keamanan-sejagat/>
- Utusan Malaysia (2022, Julai 20). *Hina agama: Duda direman empat hari*. <https://www.utusan.com.my/nasional/2022/07/hina-agama-duda-direman-empat-hari/>

011-Pendekatan Perang Saraf Maklumat Dalam Membentuk Identiti Nasional Golongan Muda

¹Munirah Aayuni Mohd Mokhtar

¹Pelajar Pasca Siswazah, Program Sains Sosial, Universiti Sains Islam Malaysia, Bandar Baru Nilai, 71800 Nilai, Negeri Sembilan.

²Mohd Azmir Mohd Nizah

²Pusat Pengajian Teras & Fakulti Kepimpinan dan Pengurusan, Universiti Sains Islam Malaysia, Bandar Baru Nilai, 71800 Nilai, Negeri Sembilan.

*Emel: munirahaayuni@gmail.com

ABSTRAK

Perang saraf maklumat mempunyai impak yang besar dalam kalangan golongan muda disebabkan teknologi baharu dalam media yang memastikan penghantaran maklumat pada waktu dan sasaran yang tepat. Perang saraf maklumat boleh digunakan secara sistematik untuk memujuk dan mendidik golongan muda bagi menyokong doktrin tertentu. Walaupun perang saraf maklumat boleh menjadi salah satu kaedah integrasi dan penyatuan masyarakat untuk membentuk identiti nasional, konsep ini sering juga dikaitkan dengan tindakan negatif yang menjadi faktor kepada pergolakan. Teknik tinjauan literatur digunakan sebagai metodologi kajian untuk mengupas teknik perang saraf maklumat yang banyak memberi kesan dalam mempengaruhi golongan muda. Tahap kematangan pemikiran golongan muda di Malaysia boleh dipupuk dengan pendekatan perang saraf maklumat yang bersesuaian untuk membentuk keupayaan membuat pertimbangan yang lebih baik dan rasional berpandukan maklumat yang disalurkan.

Kata Kunci: Propaganda, Perang Saraf Maklumat, Keselamatan, Psikologi, Identiti Nasional

PENGENALAN

Malaysia dikenali sebagai sebuah negara yang mempunyai kepelbagaian bangsa, bahasa, etnik serta budaya dan negara ini ke arah pembentukan sebuah negara bangsa yang berpegang kepada konsep satu bangsa dan identiti (Mohamad Kamil & Mohamad, 2020) terutama dalam hal-hal yang melibatkan kepentingan semua rakyat. Dari segi pembangunan masyarakat terutamanya bagi golongan muda, pembentukan negara bangsa yang mempunyai identiti nasional yang sama boleh mengurangkan ketegangan dan konflik serta menambah baik proses asimilasi di antara kaum. Proses ini mengambil masa yang lama dan melibatkan komitmen daripada satu generasi kepada generasi baharu. Generasi lama dilihat sebagai pengasas pembentukan kedaulatan negara Malaysia pada hari ini.

Adalah penting bagi seluruh rakyat Malaysia khususnya generasi baharu untuk menghayati erti kemerdekaan. Penghayatan kemerdekaan bukan sekadar menghargai pengorbanan tokoh-tokoh dan pahlawan negara, tetapi apa yang lebih penting adalah mengekalkan kemerdekaan yang dikecapi selama ini. Oleh itu, dalam proses mempertahankan kemerdekaan negara, pembentukan masyarakat perlu diutamakan bagi mewujudkan wawasan

kebangsaan Malaysia. Terdapat banyak faktor yang perlu dipertimbangkan dan cabaran yang perlu dihadapi bagi tujuan pembentukan negara bangsa. Secara langsung, proses ini memerlukan strategi yang menyeluruh dan pendekatan bersepadu untuk merealisasikan impian tersebut.

Elemen asas yang perlu diberi perhatian dalam pembinaan negara bangsa ialah menyuburkan nasionalisme dalam kalangan semua rakyat tidak kira usia atau status sosial. Ini memerlukan pendekatan menyeluruh kepada semua anggota masyarakat khususnya generasi baharu untuk menghayati semangat yang ada dalam jiwa mereka serta membentuk jati diri yang teguh dan kental (Mohd Mokhtar & Mohd Lokman, 2016).

Berdasarkan Akta Pertubuhan Belia dan Pembangunan Belia (2007), golongan muda di Malaysia ditakrifkan sebagai seseorang tidak kurang daripada lima belas tahun dan tidak melebihi empat puluh tahun. Bagaimanapun, takrifan golongan muda mengikut kohort umur dalam akta tersebut telah disemak dan dipinda pada Julai 2019 daripada 15 tahun kepada 30 tahun. Pindaan itu telah berkuat kuasa pada 31 Disember 2021 selepas melalui tempoh peralihan. Ia memberikan perubahan yang jelas kepada umur minimum dan maksimum ketua pertubuhan belia di mana had umur sesiapa yang dilantik atau dipilih sebagai pemegang jawatan dalam pertubuhan belia hendaklah tidak kurang daripada 18 tahun dan tidak melebihi 30 tahun. Pindaan itu juga terpakai kepada semua pertubuhan belia yang berdaftar dan ahlinya, sekali gus menurunkan umur maksimum daripada 40 tahun sekarang kepada 30 tahun.

Golongan muda adalah sumber negara yang paling berharga dan penyumbang yang amat diperlukan kepada pembangunan dan kesejahteraan masyarakat. Mereka mewakili bakat, tenaga, penglihatan segar, perspektif yang pelbagai, menunjukkan kematangan, empati dan disiplin dalaman. Masyarakat tidak boleh lagi mengabaikan dan mengabaikan kepentingan dan kesan belia. Golongan muda harus diberi peluang untuk belajar dan membina kemahiran dan keupayaan mereka. Hasilnya, mereka akan menyumbang kepada aktiviti kemasyarakatan dan menjadi aset berharga kepada masyarakat dan negara. Oleh itu, melibatkan golongan muda dalam komuniti adalah satu langkah ke hadapan yang positif dan masuk akal, dari segi etika dan fiskal.

Di Malaysia, platform media sosial seperti Facebook, WhatsApp, Twitter, Instagram dan Tik Tok semakin popular untuk tujuan komunikasi dan perkongsian maklumat berbanding media tradisional. Menurut Kemp (2021), platform media sosial yang paling banyak digunakan dalam kalangan pengguna Internet berumur 16 - 64 tahun di Malaysia ialah Youtube (93.7%), WhatsApp (91.9%), Facebook (89.1%), Instagram (74.7%) dan Facebook Messenger (64.3%). Ini adalah kerana kerana media sosial lebih pantas, mesra pengguna dan menawarkan pelbagai fungsi untuk berhubung. Tambahan pula, media sosial boleh diakses melalui peranti teknologi seperti telefon pintar dan tablet komputer melalui sambungan Internet. Kelebihan ini membolehkan pengguna untuk terus berhubung dengan pengguna lain serta mengetahui isu-isu semasa yang berlaku di seluruh dunia. Selain daripada tujuan bersosial, media sosial juga kini digunakan untuk memenuhi keperluan dalam mendapatkan maklumat.

Media sosial mempunyai fungsi yang luas kepada masyarakat dan boleh dianggap sebagai satu medium penyampaian maklumat kepada masyarakat. Melihat kepada sisi positif, media sosial boleh digunakan untuk menyemai semangat patriotisme dan membentuk identiti nasional dalam kalangan golongan muda melalui percambahan idea dan perbincangan atau melalui kandungan seperti teks dan video yang mudah dicapai oleh golongan sasaran.

METODOLOGI

Artikel yang ditulis adalah berdasarkan penyelidikan perpustakaan secara deskriptif yang membincangkan tentang perang saraf maklumat dan identiti nasional. Tinjauan literatur ini adalah berdasarkan dapatan kajian lepas. Carian artikel dibuat melalui pangkalan data Google Scholar, Scopus, Elsevier, Science Direct dan beberapa sumber lain. Maklumat yang diperolehi dikumpul dan disaring serta dianalisis menggunakan teknik analisis kandungan.

PERBINCANGAN

Golongan muda merupakan pelapis kepimpinan negara dan pembentukan nilai-nilai kenegaraan dalam diri golongan ini adalah amat penting ke arah mewujudkan masyarakat yang mempunyai identiti nasional. Antara penekanan yang perlu diberikan termasuklah aspek penghayatan sejarah, kesusasteraan, hubungan kaum, adat resam dan hak-hak berkaitan suku kaum, raja serta kerajaan (Mohd Tohar, Ani, & Razali, 2019). Ini bagi memastikan semangat kekitaan sebagai warganegara Malaysia tidak mudah luntur.

Dalam membicarakan berkenaan sifat kekitaan terhadap tanah air, seseorang individu dianggap mempunyai identiti nasional apabila memiliki kesedaran sendiri sebagai ahli kepada sesebuah komuniti kebangsaan atau negara (Aguirresarobe, 2022). Kesedaran ini penting dalam menentukan penglibatan warganegara terhadap hala tuju negara dan boleh menjadi prasyarat kepada pembentukan sebuah negara demokrasi (Gabrielsson, 2022). Selain itu, identiti nasional juga boleh menjadi elemen penghubung kepada kesatuan dalam masyarakat yang mempunyai perbezaan dari sudut kepercayaan dan kepentingan masing-masing.

Proses penerapan nilai-nilai yang menjurus kepada pembentukan identiti nasional boleh dilaksanakan secara langsung seperti melalui pendidikan formal atau secara tidak langsung melalui pengaruh positif daripada persekitaran (Ku Samsu et al., 2020). Penerapan nilai melalui pendidikan bermula seawal sekolah rendah dengan pengukuhan kefahaman terhadap sejarah dan asas pembinaan negara. Pola pemikiran pelajar juga boleh dibentuk melalui asimilasi di persekitaran sekolah bersama rakan-rakan daripada pelbagai kaum. Penghayatan nilai Rukun Negara juga perlu dititikberatkan agar golongan pelajar memahami dan menghargai kepelbagaian dalam kerangka budaya di Malaysia sekaligus menyemai sikap toleransi dan saling menghargai di antara satu sama lain (Abu Bakar & Mohd Nizah, 2021). Penerapan nilai-nilai patriotisme dan nasionalisme boleh dibuat melalui aktiviti-aktiviti di dalam atau di luar bilik darjah dari peringkat sekolah hingga ke peringkat institusi pengajian tinggi.

Manakala penerapan nilai-nilai kenegaraan secara tidak langsung pula boleh dilakukan melalui kaedah penyebaran maklumat dan pembentukan orientasi pemikiran secara terancang. Capaian Internet yang meluas membuka peluang kepada pembentukan idea dan ideologi secara terus kepada golongan sasaran. Maklumat yang disalurkan melalui medium tertentu boleh dieksploitasi atau dimanipulasi untuk membentuk fahaman tertentu. Dalam konotasi negatif, proses manipulasi maklumat ini dinamakan sebagai propaganda manakala daripada persepsi yang lebih baik, proses ini dianggap salah satu daripada disiplin perhubungan awam (Lock & Ludolph, 2020). Dengan kecanggihan teknologi, aktiviti propaganda yang sebelum ini hanya bersifat sehalu melalui saluran media massa kini berlaku dalam konteks yang lebih luas melalui

komunikasi dua hala dalam platform digital.

Dalam kerangka yang lebih luas, konsep penggunaan media sebagai satu bentuk medium orientasi pemikiran dan ideologi dikenali sebagai perang saraf media. Cabang perang saraf ini berkeupayaan untuk membina reputasi dan kredibiliti sama ada individu, parti politik mahupun organisasi terhadap kumpulan sasaran (Sauffiyah, 2017). Manakala perang saraf maklumat pula merujuk kepada penggunaan landskap teknologi digital sebagai medan pertempuran maya untuk memenangi pemikiran golongan sasaran melalui medium teknologi maklumat dan komunikasi (Whitaker, 2003). Konsep perang saraf maklumat telah lama didokumentasikan dan bukan hanya terpakai dalam kerangka militari tetapi juga relevan dalam bidang-bidang lain seperti perniagaan, penyampaian dasar kerajaan dan sehingga menyentuh aspek kehidupan peribadi (Hutchinson, 2002). Konsep ini menekankan kepada keupayaan pihak yang berpengetahuan dalam menapis data sehingga membentuk maklumat yang sesuai kepada golongan sasaran.

Secara tuntasnya, perang saraf maklumat adalah berkaitan dengan bagaimana menguruskan perhubungan awam dengan baik dengan konsep kawalan terhadap media lebih-lebih lagi apabila medium penyebaran maklumat kini begitu meluas melalui media sosial, laman sesawang, komunikasi digital mahupun sidang video (Bradbury, 2013). Dalam era globalisasi, semua media memainkan peranan penting untuk membentuk pemikiran dan jati diri generasi muda. Sekiranya golongan ini cenderung terhadap hiburan, media sosial boleh dijadikan platform untuk mempengaruhi mereka terhadap nilai-nilai positif dengan memasukkan ciri-ciri kenegaraan melalui kaedah perang saraf maklumat terhadap kandungan hiburan.

KESIMPULAN

Generasi hari ini terutamanya golongan muda merupakan penentu masa depan negara. Justeru, sewajarnya kerajaan meneruskan dan memperkasakan golongan ini dengan menambah baik penyampaian maklumat serta sistem pendidikan untuk memupuk nilai-nilai murni Malaysia dalam kalangan belia. Pemupukan nilai ini seharusnya selari dengan hasrat kerajaan untuk membina jati diri golongan muda dengan semangat patriotisme dan nasionalisme ke arah pembentukan identiti nasional. Pengaplikasian kaedah perang saraf maklumat secara terancang dilihat berpotensi dalam menerapkan nilai-nilai kenegaraan secara positif bagi mengimbangi pengaruh dan kesan negatif penggunaan media sosial secara tidak terkawal oleh golongan muda.

RUJUKAN

- Abu Bakar, A. R., & Mohd Nizah, M. A. (2021). Kesetiaan Kepada Raja dan Negara: Antara Dua Thumos. *International Virtual Conference on Liberal Studies 2021*.
- Aguirresarobe, A. H. (2022). Is national identity in crisis? An assessment of national imaginations in the early 2020s. *Studies in Ethnicity and Nationalism*, 22(1), 14–27. <https://doi.org/10.1111/sena.12359>
- Bradbury, D. (2013). Information warfare: A battle waged in public. *Computer Fraud and Security*, 2013(6), 15–18. [https://doi.org/10.1016/S1361-3723\(13\)70055-1](https://doi.org/10.1016/S1361-3723(13)70055-1)
- Gabrielsson, D. (2022). National identity and democracy: Effects of non-voluntarism on formal democracy. *Nations and Nationalism*, 28(2), 501–522. <https://doi.org/10.1111/nana.12766>
- Hutchinson, W. (2002). Concepts in information warfare. *Logistics Information Management*, 15(5/6), 410–413. <https://doi.org/10.1108/09576050210447109>
- Kemp, S. (2021). Digital 2021: Malaysia. Retrieved from Data Reportal website: <https://datareportal.com/reports/digital-2021-malaysia>
- Ku Samsu, K. H., Adnan, Z. H., Ismail, M. M., Lee, Y. F., Ab Majid, A., & Ab Razak, R. R. (2020). Pendirian Generasi Muda Terhadap Penggunaan Bahasa Melayu Sebagai Wadah Patriotisme di Malaysia. *Sains Insani*, 5(2), 17–24. <https://doi.org/10.33102/sainsinsani.vol5no2.205>
- Lock, I., & Ludolph, R. (2020). Organizational propaganda on the Internet: A systematic review. *Public Relations Inquiry*, 9(1), 103–127. <https://doi.org/10.1177/2046147X19870844>
- Mohamad Kamil, I. M., & Mohamad, M. (2020). Cabaran Pemerksaan Bahasa Melayu Dalam Usaha Mencapai Negara Bangsa Di Malaysia. *Asian People Journal (APJ)*, 3(2), 181–191. <https://doi.org/10.37231/apj.2020.3.2.152>
- Mohd Mokhtar, M. A., & Mohd Lokman, A. (2016). Characteristics and Level of Nationalism Among Malaysian Youth. *Journal of Media and Information Warfare*, 8, 156–193.
- Mohd Tohar, S. N. A., Ani, F., & Razali, A. (2019). Implementation of National Identity Through History: Building Human Sustainability in the Young Generation. *Journal of Techno Social*, 11(1), 54–60. <https://doi.org/10.30880/jts.2019.11.01.007>
- Sauffiyan, A. (2017). Kempen Politik Trump: Strategi, Taktik Dan Model Perangsaraf Media (Trump's Political Campaign: Strategies, Tactics and Media Psychological Warfare Model). *Jurnal Komunikasi, Malaysian Journal of Communication*, 33(1), 294–312. <https://doi.org/10.17576/jkmjc-2017-3301-20>
- Whitaker, R. (2003). Information Warfare. *Encyclopedia of International Media and Communications*, 2, 419–427. <https://doi.org/10.1016/B0-12-387670-2/00129-1>

012-Makanan Haram bagi Agama Yahudi: Satu Penilaian Ringkas dari Perspektif Islam

***¹Ummi Zainab Binti Mohd Ghazali**

¹Bahagian Falsafah dan Tamadun, Pusat Pengajian Ilmu Kemanusiaan, Universiti Sains Malaysia

***²Muhammad Azizan Sabjan**

²Bahagian Falsafah dan Tamadun, Pusat Pengajian Ilmu Kemanusiaan, Universiti Sains Malaysia

*Pengarang koresponden untuk dihubungi: E-mail: (ummighazali@gmail.com)

ABSTRAK

Setiap agama memiliki tatacara dan peraturan tersendiri dalam hal pengambilan makanan. Bagi agama Yahudi dan Islam, terdapat peraturan khusus dalam dua agama ini untuk menjaga pengikutnya daripada terjebak dalam pemakanan yang haram atau tidak dibenarkan dari kerangka agama masing-masing. Walaupun masyarakat Malaysia pada umumnya telah maklum mengenai makanan haram umat Islam, kebanyakannya masih samar-samar dan kurang pendedahan mengenai makanan apakah yang tidak dibenarkan bagi agama Yahudi. Artikel ini akan cuba mengkaji senarai makanan haram bagi agama Yahudi beserta penilaian ringkas pengharaman ini dari perspektif Islam. Disebabkan sumber pengharaman adalah dari kitab Torah dan Talmud, kajian akan mengfokuskan kepada dakwaan yang terdapat dalam dua kitab ini beserta kritikan terhadap kedua-dua kitab ini dari sudut perspektif Islam dan sumber sejarah. Kajian mendapati terdapat perbezaan yang ketara antara dakwaan yang terdapat dalam kitab Torah dan penjelasannya dalam al-Quran. Pengetahuan ringkas mengenai makanan haram bagi agama Yahudi ini beserta perspektif sudut pandang Islam penting bagi mengukuhkan kefahaman agama sendiri di samping memahami dan menghormati kepercayaan agama lain. Kata Kunci: Haram, Pemakanan, Islam, Yahudi, Kitab

PENGENALAN

Setiap agama memiliki peraturan dan undang-undang tersendiri sebagai tatacara dan rujukan bagi penganutnya menjalani kehidupan seharian di dunia ini. Tiada agama yang bebas membenarkan pengikutnya berbuat sesuka hati tanpa sebarang piawaian dan kawalan perilaku berdasarkan aturan agama. Peraturan dan undang-undang agama ini membezakan suatu agama dengan agama yang lain, serta mampu memberikan identiti kepada sesuatu individu pengikut agama itu berdasarkan hukum dan regulasi agama yang dilaksanakannya.

Peraturan dan tatacara agama ini merangkumi pelbagai aspek kehidupan harian termasuklah dalam hal perhubungan sesama insan, tatacara jual-beli, urusan ibadah, penjagaan kebersihan dan cara penyucian, termasuklah juga perihal pengambilan makanan. Kesemua peraturan dan undang-undang agama ini berbeza di antara satu agama dengan agama yang lain. Kadangkala perbezaannya ketara, namun ada kalanya perbezaan yang dizahirkan adalah sangat sedikit dan tidak jauh berbeza, dan ada juga situasi di mana terdapat persamaan antara hukum satu agama dengan agama yang lain.

Pemakanan merupakan antara subjek terpenting bagi setiap agama yang wujud di muka bumi ini. Setiap agama memerlukan penganutnya supaya patuh dan akur pada undang-undang pemakanan masing-masing bagi mengelakkan mereka terjerumus dalam perbuatan yang mengundang kesalahan dalam beragama. Hal ini terbukti kerana jika diteliti, setiap agama di dunia memiliki aturan dan undang-undang pemakanan tersendiri sebagai garis dasar dan rujukan kepada pengikutnya agar peka dan berwaspada dalam urusan pemilihan makanan bagi menjamin kepatuhan dalam beragama (Doniger, 1999; Keene, 1993)

Agama Yahudi misalnya, mempunyai peraturan pemakanan mereka tersendiri yang dikenali sebagai *Kashrut*. *Kashrut* merupakan satu set undang-undang pemakanan Yahudi yang terkandung di dalam payung besar undang-undang tingkah laku dan tatacara hidup orang Yahudi yang dikenali sebagai *Halacha*. *Kashrut* memperincikan senarai bahan makanan yang boleh dan dilarang ambil oleh kaum Yahudi, termasuklah tatacara penyediaan makanan serta pembersihan bekas makanan yang telah tercemar. Segala bahan makanan yang boleh diambil oleh orang Yahudi berdasarkan undang-undang *Kashrut* adalah dikenali sebagai *Kosher* (Ellwood, 2008; Regenstein et al., 2003)

Bagi agama Islam, *syariah* merupakan undang-undang utama Islam yang menetapkan peraturan gaya hidup Muslim. Bagi undang-undang pemakanan pula, ia dikenali sebagai *Halal* iaitu penjelasan kepada bahan makanan yang boleh dan tidak boleh diambil dalam Islam. Peraturan pemakanan *Halal* juga memperincikan senarai bahan makanan yang dilarang diambil dalam Islam, dikenali dengan istilah *Haram*. Islam juga telah memperkenalkan konsep *Halal Toyyiba*, iaitu satu konsep pemakanan menyeluruh merangkumi satu set peraturan lengkap dari aspek kebersihan dan kesucian makanan bermula dari permulaan rantai penghasilan sehinggalah kepada hasil akhir produk (Rasyid, 2018; Riaz & Chaudry, 2003)

MAKANAN HARAM AGAMA YAHUDI: ASAL USUL, TUJUAN, DAN JENIS MAKANAN

Asal Usul

Peraturan pemakanan bagi agama Yahudi dikenali sebagai *Kashrut* atau *Kashrus*. Makanan yang boleh dimakan bagi penganut Yahudi di bawah undang-undang *Kashrut* ini dikenali sebagai *Kosher*. *Kosher* dari segi bahasa bermaksud “layak atau sesuai” dimakan bagi pengikut agama Yahudi (Hussaini, 1993). Undang-undang ini berasal dari kitab suci Yahudi iaitu *Pentateuch* atau *Torah* (*Taurat* bagi orang Islam) yang terdiri daripada lima bahagian atau buku iaitu dari segi susunan kemunculan ialah *Genesis* (*Kejadian*), *Exodus* (*Keluaran*), *Leviticus* (*Imamat*), *Numbers* (*Bilangan*) dan *Deutronomy* (*Ulangan*) (Muhamad, 2011). Orang Yahudi percaya *Torah* diturunkan kepada *Moses* (*Musa* bagi orang Islam) di gunung Sinai.

Kerangka utama hukum *Kashrut* adalah kebanyakannya berdasarkan riwayat-riwayat yang terkandung di dalam *Leviticus* (*Imamat*), iaitu suatu bab/buku ketiga menurut urutan di dalam *Torah* yang menerangkan perihal kehidupan suci orang Israel serta tatacara pengorbanan mereka. Namun kerangka *Kashrut* ini juga boleh didapati di dalam bab/buku yang lain seperti *Genesis* (*Kejadian*) dan *Deutronomy* (*Ulangan*) serta *Exodus* (*Keluaran*). Malahan asas *Kashrut* adalah berasal daripada ayat berikut dari bahagian *Ulangan* 14:3

“Jangan makan apa-apa yang dinyatakan haram oleh Tuhan”

(*Ulangan* 14:3)

Selain *Torah*, sumber hukum *Kashrut* bagi orang Yahudi adalah kitab *Talmud*. *Talmud* merupakan kitab suci kedua bagi agama Yahudi, menghimpunkan rekod perbahasan *Rabbi-*

Rabbi ataupun ulamak-ulamak Yahudi silam sekitar kurun kedua sehingga kelima Masihi berkenaan tafsiran kitab Torah. Kebanyakan isi kandungan kitab Torah tidak menjelaskan secara mendalam mengenai sesuatu hukum; tafsiran dan penjelasan lanjut kepada hukum-hukum di dalam Torah ini dilaksanakan oleh Rabbi-Rabbi Yahudi dan diturunkan secara turun-temurun sehinggalah dicatatkan di dalam kitab yang dinamakan Talmud (Vidas, 2014).

Sebagai contoh, kitab Torah bahagian Ulangan menyatakan perlunya proses penyembelihan seperti berikut:

“Jika tempat yang akan dipilih Tuhanmu untuk menegakkan nama-Nya itu terlalu jauh dari tempatmu, maka engkau boleh menyembelih haiwan dari kawanan lembu dan kawanan domba yang dikurniakan Tuhan kepadamu, seperti kuperintahkan kepadamu, dan memakannya di kota-kotamu sesuka hatimu”

(Ulangan 12:21)

Namun, tiada perincian bagaimana proses penyembelihan ini perlu dilaksanakan. Teknik dan cara penyembelihan ini hanya dapat didapati melalui Talmud (Vidas, 2014).

Tujuan

Dari dua sumber utama Torah serta Talmud inilah wujudnya sistem peraturan pemakanan Kashrut, yang membawa kepada senarai makanan yang boleh dimakan orang Yahudi iaitu *Kosher*. Tujuan utama peraturan pemakanan Kosher untuk agama Yahudi ialah untuk mengikat diri mereka dengan perintah ketuhanan. Bagi orang Yahudi, tiada istilah kebebasan mutlak di dunia ini. Hawa nafsu, nafsu pemakanan, serta nafsu pemilikan (harta atau kedudukan) sekiranya tidak dikawal, akan merosakkan diri sendiri. Atas dasar inilah perlunya satu peraturan atau perjanjian di antara orang Yahudi dengan Tuhan mereka, di mana Tuhan akan menetapkan set undang-undang yang perlu dipenuhi; dan sekiranya ia dipatuhi, sebagai balasannya mereka akan mendapat kehidupan yang makmur dan diberkati (Muhamad, 2011).

Kosher merupakan antara pegangan utama kepercayaan Yahudi yang diamalkan sejak ribuan tahun. Orang Yahudi percaya *Kosher* dikuatkuasakan kepada mereka oleh Tuhan tanpa perlunya sebarang penerangan atau justifikasi atas sebab pengharaman makanan-makanan tersebut. Hanya dalam masa moden ini terdapat segelintir orang Yahudi yang mula menjustifikasikan senarai makanan ini sebagai makanan bermasalah kesihatan; iaitu ada antara mereka yang mula mengaitkan punca pengharaman ini sebagai menjaga status kesihatan. Namun arus perdana agama Yahudi masih berpegang kepada konsep Kosher adalah peraturan Tuhan yang perlu dipatuhi tanpa soal, ia bukan peraturan kesihatan (Kaplan, 2010).

Jenis Makanan Haram

Peraturan pemakanan Kosher melibatkan tiga isu teras iaitu haiwan yang diharamkan, pengharaman darah dan pengharaman campuran daging dan susu (Regenstein, 2003).

Bagi isu teras pertama iaitu haiwan yang diharamkan dalam agama Yahudi, ia dapat dibahagikan kepada empat kategori, iaitu pertama kategori haiwan berkaki empat, kedua kategori burung, ketiga kategori haiwan laut dan keempat kategori serangga. Setiap kategori ini memiliki spesis dan haiwan tersendiri yang diharamkan sementara yang lainnya boleh dimakan.

Kategori pertama adalah haiwan berkaki empat yang tidak memiliki kedua-dua sifat berkuku belah (*cloven hoof*) dan memamah makanan (*ruminant*). Kedua-dua sifat ini adalah perlu bagi membolehkan haiwan tersebut dikategorikan sebagai Kosher. Haiwan yang hanya mempunyai salah satu sahaja dari ciri ini (sama ada hanya berkuku belah, ataupun hanya memamah makanan) akan dianggap therif, iaitu terma yang digunakan bagi menunjukkan bahawa haiwan tersebut haram dimakan dalam agama Yahudi (Eliasi & Dwyer, 2002)

Sebagai contoh, lembu mempunyai kuku belah dan memamah makanan, maka lembu

adalah kosher iaitu boleh dimakan. Unta dan arnab memamah makanan namun unta dan arnab tidak mempunyai kuku belah, maka unta dan arnab dikategorikan sebagai haiwan therif iaitu haram dimakan. Babi pula mempunyai kuku belah tetapi babi tidak memamah makanan, maka babi tergolong dalam kategori therif iaitu haiwan haram dimakan bagi pengikut Yahudi. Haiwan yang langsung tidak memiliki kedua-dua ciri berkuku belah dan memamah makanan adalah secara jelas adalah therif, seperti gajah.

Ini dinyatakan dalam kitab Torah bahagian Imamat 11:1-8 berikut:

Tuhan memberi Musa dan Harun peraturan-peraturan berikut (1) bagi umat Israel. Kamu boleh makan binatang darat apa sahaja (2) yang berkuku belah dan yang memamah biak (3). Tetapi kamu tidak boleh makan unta, landak batu, atau arnab (4). Binatang ini mesti dianggap haram kerana walaupun memamah biak, tetapi tidak berkuku belah (5). Jangan makan babi (6). Babi mesti dianggap haram kerana walaupun berkuku belah, tetapi tidak memamah biak (7). Jangan makan binatang-binatang itu, dan jangan sentuh bangkainya; binatang-binatang itu haram (8).

(Imamat 11:1-8)

Juga dinyatakan dalam kitab Torah bahagian Ulangan 14:3-8 berikut:

Jangan makan apa-apa yang dinyatakan haram oleh Tuhan (3) Kamu boleh makan binatang ini: lembu, domba, kambing (4) rusa, domba hutan, kambing hutan, dan kijang (5) Tiap-tiap binatang yang berkuku belah dan yang memamah biak boleh dimakan (6) Kamu tidak boleh makan binatang yang tidak berkuku belah dan yang tidak memamah biak. Jangan makan daging unta, arnab, atau landak batu. Binatang itu haram kerana walaupun memamah biak, tetapi tidak berkuku belah (7) Jangan makan babi. Binatang itu haram, kerana walaupun berkuku belah tetapi binatang itu tidak memamah biak. Jangan makan binatang seperti itu, dan jangan sentuh bangkainya (8)

(Ulangan 14:3-8)

Berdasarkan ayat-ayat Torah tersebut, haiwan kosher Yahudi termasuklah lembu, kambing, biri-biri, kijang, dan rusa kerana memenuhi syarat berkuku belah dan memamah makanan. Haiwan haram atau therif bagi agama Yahudi adalah unta, landak, arnab, dan babi kerana tidak memenuhi syarat berkuku belah dan memamah makanan. Senarai therif ini dipanjangkan kepada kesemua haiwan yang tidak memenuhi kedua-dua syarat ini termasuklah kuda, tupai, anjing, beruang, kucing, gajah, badak dan lain-lain lagi.

Walaupun haiwan seperti lembu, kambing, biri-biri, kijang dan rusa ini adalah kosher, namun bahagian lemak haiwan-haiwan tersebut adalah therif dan dilarang makan oleh agama Yahudi. Ini berdasarkan petikan dari kitab Torah Imamat 7:22-24 berikut:

Tuhan memberikan peraturan berikut kepada Musa (22) bagi umat Israel. Lemak lembu, domba, ataupun kambing tidak boleh dimakan (23) Lemak daripada binatang yang mati biasa ataupun yang diterkam binatang buas, tidak boleh dimakan, tetapi boleh digunakan untuk keperluan lain (24) Orang yang makan lemak daripada binatang yang boleh dipersembahkan sebagai persembahan makanan kepada Tuhan, tidak lagi dianggap sebagai anggota umat Tuhan (25)

(Imamat 7:22-25)

Ayat di atas memaklumkan bahawa walaupun bahagian lemak haiwan-haiwan kosher tersebut adalah dilarang makan, namun ia masih dapat digunakan untuk keperluan lain seperti pakaian, dibuat kasut, beg dan lain-lain oleh pengikut agama Yahudi (Halbortal & Hartman, 2007).

Selain itu, Torah turut menyebut senarai binatang berikut sebagai haram:

Tikus mondok, tikus, cicak, biawak, dan semua jenis bengkarung mesti dianggap haram (Imamat 11:29)

Bagi kategori kedua iaitu burung, burung yang bersifat pemangsa dan tidak mempunyai pedal (*gizzard*) yang dapat dibuang sepenuhnya seperti helang, bangau, gagak, burung hantu,

serta semua burung yang tidak boleh terbang seperti burung unta adalah dianggap therif dalam agama Yahudi (Muhamad, 2011). Ini adalah penetapan dari kitab Talmud berdasarkan kepada pentafsiran petikan kitab Torah bahagian Imamat 11:13-19 berikut:

Burung-burung yang berikut tidak boleh kamu makan: burung rajawali, burung hantu, semua jenis burung helang, burung nasar, burung gagak, burung unta, burung camar, burung ranggung, burung pucung, dan semua jenis burung bangau, burung undan, burung kosa, dan kelawar
(Imamat 11:13-19)

Sehingga kini, masih tidak dapat dipastikan sama ada burung unta yang dinyatakan di dalam petikan Torah ini adalah sama dengan burung unta yang kita kenali kini (Regenstein, 2003)

Spesis burung yang baru ditemui juga adalah haram dimakan oleh sebahagian golongan Yahudi. Sebagai contoh, ada sebahagian Rabbi yang mengelaskan burung turki liar (*Meleagris gallopavo*) dan spesis ayam tidak berbulu sebagai therif kerana kedua-dua spesis ini adalah baru dan tidak ditemui dalam sebarang tradisi Yahudi silam (Regenstein, 2003)

Bagi kategori ketiga iaitu haiwan laut, agama Yahudi mengharamkan segala jenis haiwan laut kecuali haiwan laut yang mempunyai sirip dan sisik. Kesemua ikan yang bersisik adalah bersirip, jadi penekanan adalah kepada bahagian sisik bagi menentukan sama ada ia haram dimakan atau sebaliknya. Sisik ini mestilah kelihatan jelas pada mata kasar manusia dan boleh dibuang dari badan ikan tanpa mengoyakkan kulitnya bagi mencapai status kosher. Jika tidak, ia dikira therif (Regenstein, 2003).

Ini berdasarkan petikan dari kitab Torah bahagian Imamat 11:9-12 berikut:

Kamu boleh makan semua jenis ikan yang mempunyai sirip dan sisik (9), tetapi apa sahaja binatang yang hidup di dalam air dan yang tidak mempunyai sirip dan sisik, tidak boleh dimakan (10), Binatang seperti itu mesti dianggap haram. Kamu tidak boleh memakannya ataupun menyentuh bangkainya (11) Kamu tidak boleh makan binatang apa sahaja yang hidup di dalam air dan yang tidak mempunyai sirip dan sisik (12)
(Imamat 11:9-12)

Ini bermakna haiwan laut seperti ketam, udang, kerang, dan sotong adalah haram dimakan bagi agama Yahudi.

Beberapa jenis ikan masih menjadi kontroversi hangat dalam agama Yahudi, contohnya ikan todak yang mempunyai sisik unik yang belum dapat dikelaskan saintis sehingga kini. Ikan todak mempunyai sisik ketika ia kecil, namun semakin ia meningkat dewasa, sisik ini akan menghilang dan digantikan dengan sisik unik yang tidak kelihatan seperti sisik. Ikan purba sturgeon juga menimbulkan perdebatan dalam kalangan Rabbi Yahudi sama ada ia haram dimakan atau sebaliknya (Halbental & Hartman, 2007).

Kategori keempat dan terakhir ialah serangga. Dalam agama Yahudi hampir semua serangga terutama yang bersayap adalah haram dimakan, kecuali keluarga belalang. Ini kerana belalang bergerak dalam mekanisme unik dengan melompat. Ini berdasarkan petikan kitab Torah bahagian Imamat 11:20-23 seperti berikut:

Semua serangga yang bersayap adalah haram (20) kecuali serangga yang dapat melompat (21) Kamu boleh makan belalang juta, jengkerik, dan belalang (22) Tetapi semua serangga lain yang bersayap dan juga yang merayap mesti dianggap haram (23)
(Imamat 11:20-23)

Juga berdasarkan petikan kitab Torah bahagian Imamat 11:41-43 yang berikut

Kamu tidak boleh makan binatang kecil yang bergerak di atas tanah (41) baik binatang yang menjalar, yang berjalan dengan empat kaki, ataupun yang mempunyai banyak kaki (42) Jangan najiskan diri kamu dengan memakan salah satu binatang itu (43)
(Imamat 11:41-43)

Lebah adalah termasuk dalam kategori serangga, jadi lebah adalah tergolong dalam kategori therif atau haram dimakan bagi agama yahudi.

Dalam kitab Talmud, terdapat petikan perbincangan di antara para Rabbi silam Yahudi mengenai suatu kaedah penghasilan hukum bagi Kashrut, iaitu “*sesuatu yang terhasil atau datang dari sesuatu yang therif adalah juga therif, manakala sesuatu yang terhasil atau datang dari sesuatu yang kosher adalah juga kosher*”. Menerusi kaedah ini, susu yang berasal daripada haiwan therif seperti unta adalah juga therif, telur daripada haiwan therif seperti burung helang adalah juga therif (Vidas, 2014)

Lebah adalah serangga therif atau haram dimakan. Lebah menghisap *nektar* (manisan bunga) menerusi *proboscis* (mulut) dan manisan ini bercampur dengan *saliva* (air liur) lebah, dan hasil percampuran ini dan tindak balas seterusnya menghasilkan *honey* (madu). Para Rabbi Yahudi berpandangan madu adalah pada asasnya hanya manisan bunga yang telah ditransformasikan oleh lebah yang bertindak sebagai agen pembawa atau fasilitator, dan madu bukannya berasal dari perut lebah itu sendiri. Jadi madu bagi agama Yahudi adalah kosher walaupun dihasilkan oleh haiwan therif lebah (Berenbaum, 2010; Halbertal & Hartman, 2007).

Namun hanya madu asli yang diklasifikan sebagai kosher. Bagi madu yang telah bercampur dengan bahan lain terutama bahan yang therif, status madu akan bertukar. Ini berdasarkan kaedah dalam Talmud yang menyatakan “*bahan kosher yang bercampur dengan bahan therif akan menjadi therif*”. Maka daging haiwan kosher seperti lembu apabila bercampur dengan daging haiwan therif seperti unta, campuran daging tersebut akan menjadi therif (Berenbaum, 2010).

Jika manisan bunga yang dikumpul lebah menerusi mulutnya dipanggil madu, manisan resin atau damar dari pokok yang dikumpul lebah menerusi mulutnya dipanggil *propolis*. Propolis merupakan produk anti-bakteria yang popular kini dan meluas digunakan sebagai agen anti-bakteria, agen anti-fungus, serta pengawet. Propolis pada asasnya adalah manisan resin atau damar yang telah ditransformasikan oleh lebah sebagai agen pembawa dan bukannya berasal dari perut lebah itu sendiri. Jadi seperti madu, propolis juga adalah kosher bagi agama Yahudi. Namun kebiasaannya propolis akan dicampur dengan alkohol sebelum dipasarkan, status kosher ini akan berubah bergantung pada jenis alkohol yang digunakan (Berenbaum, 2010).

Lain pula halnya dengan *Royal Jelly* ataupun *Madu Ratu*. Madu Ratu, seperti namanya, adalah madu yang dihasilkan khas oleh lebah pekerja semata-mata untuk jaman lebah permaisuri. Ia dihasilkan dari rembesan kelenjar yang terletak di kepala lebah pekerja, iaitu ia berasal dari dalam tubuh badan lebah itu sendiri. Madu Ratu adalah dihukumkan therif oleh Rabbi-Rabbi Yahudi disebabkan mekanisme penghasilannya ini. Racun sengat lebah juga dihasilkan dari dalam badan lebah, jadi racun sengat lebah juga termasuk kategori therif (Berenbaum, 2010).

Isu teras kedua dalam makanan haram Yahudi adalah melibatkan darah. Agama Yahudi mengharamkan semua jenis darah yang mengalir dalam badan haiwan, tidak kira darah itu berasal dari haiwan kosher atau haiwan therif. Ini berdasarkan petikan dari kitab Torah bahagian Imamat 11:26-27 berikut:

Di mana sahaja orang Israel tinggal, mereka sekali-kali tidak boleh makan darah burung ataupun darah binatang (26) Sesiapa yang melanggar peraturan ini tidak lagi dianggap sebagai anggota umat Tuhan (27)
(Imamat 11:26-27)

Bagi haiwan kosher iaitu haiwan yang boleh dimakan, darah mesti disingkirkan dari tubuh badan haiwan tersebut sebelum haiwan itu boleh dimakan. Ini dinyatakan dalam kitab Torah bahagian Kejadian 9:3-4 setelah *Noah* (*Nuh* dalam agama Islam) terselamat dari banjir besar yang melanda muka bumi,

Kini kamu boleh makan semuanya, serta tumbuh-tumbuhan hijau; Aku memberikan

semua itu kepada kamu sebagai makanan (3) Hanya daging yang masih berdarah tidak boleh kamu makan, kerana nyawa itu terkandung di dalam darah (4)
(Kejadian 9:3-4)

Ayat di atas, setelah digabungkan dengan ayat di bawah ini,

“Jika tempat yang akan dipilih Tuhanmu untuk menegakkan nama-Nya itu terlalu jauh dari tempatmu, maka engkau boleh menyembelih haiwan dari kawanan lembu dan kawanan domba yang dikurniakan Tuhan kepadamu, seperti kuperintahkan kepadamu, dan memakannya di kota-kotamu sesuka hatimu”
(Ulangan 12:21)

Maka terhasillah hukum penyembelihan yang dilaksanakan dalam agama Yahudi bagi menyingkirkan darah daripada haiwan kosher bagi membolehkan haiwan itu dimakan kerana darah adalah therif dalam agama Yahudi. Proses penyembelihan ini hanya melibatkan haiwan kosher kategori pertama dan kedua di atas, iaitu haiwan berkaki empat berkuku belah dan memamah (ruminan) serta burung. Kategori ketiga dan keempat iaitu melibatkan hidupan laut dan serangga kosher tidak perlu melalui proses penyembelihan (Eliasi & Dwyer, 2002).

Proses penyembelihan menurut agama Yahudi perlu dilaksanakan oleh seorang penyembelih terlatih Yahudi yang digelar “*shochet*”, menggunakan pisau khas yang dipanggil “*chalef*”. Pisau ini sangat tajam dan perlu memiliki bilah lurus sekurang-kurangnya dua kali diameter tengkuk haiwan yang hendak disembelih. Sebelum penyembelihan, “*shochet*” akan melakukan upacara bacaan doa iaitu memohon keampunan bagi nyawa haiwan yang akan diambil. Bacaan doa ini hanya dilakukan sekali di luar rumah penyembelihan dan bukannya kepada setiap haiwan korban (Aghwan & Regenstein., 2019)

Kaedah “*stunning*” tidak dibenarkan dalam agama Yahudi. Pemeriksaan rapi pisau “*chalef*” serta keadaan haiwan yang akan disembelih akan dilakukan oleh “*shochet*”. Jika kecacatan ditemui pada haiwan sama ada sebelum ataupun selepas proses penyembelihan, maka daging haiwan itu serta-merta akan dihukumkan therif (Regenstein, 2003).

Selesai proses penyembelihan, proses “*nikkur*” akan dijalankan di mana kesemua bahagian haiwan kosher yang tidak dibenarkan (therif) dimakan oleh pengikut Yahudi akan dibuang. Proses ini akan dilakukan oleh seorang Yahudi terlatih yang digelar “*menacker*”. Bahagian-bahagian yang akan dibuang termasuklah lemak seperti yang diterangkan dalam Imamat 7:22-25 tadi beserta bahagian belakang haiwan/pinggang (*hindquarter*) (Aghwan & Regenstein, 2019).

Bagi agama Yahudi, bahagian *hindquarter* ataupun belakang haiwan/pinggang adalah therif ataupun haram dimakan kerana nabi mereka *Yakub* pernah dipukul pada bahagian itu oleh jelmaan Tuhan. Ini dicatatkan dalam kitab Torah bahagian Kejadian 32:31-32 seperti berikut:

Pada waktu matahari terbit, Yakub meninggalkan Peniel. Dia pincang kerana sendi pinggulnya terkehel (31) Sampai sekarang keturunan Israel tidak makan daging yang menutupi sendi pinggul binatang, kerana Yakub kena pukul pada pinggulnya (32)
(Kejadian 32:31-32)

Namun, mengambilkira faktor tradisi seperti yang kerap ditekankan dalam Talmud, ada sebahagian Rabbi yang membenarkan bahagian belakang haiwan/pinggang seperti rusa memandangkan tradisi silam masyarakat setempat Yahudi di sesuatu kawasan yang biasa mengambil dan memakan belakang rusa (Regenstein, 2003).

Binatang yang Kosher tetapi tidak disembelih mengikut peraturan Kosher juga dikira sebagai Therif. Binatang yang diperolehi daripada hasil berburu dan tidak disembelih adalah Therif bagi penganut Yahudi. Mereka tidak dibenarkan memakan bintang yang ditembak mahupun yang dipanah kerana ia dikira sebagai bangkai (Muhamad, 2011). Binatang yang disembelih tetapi bukan kerana Tuhan Yahudi juga dianggap Therif berdasarkan ayat kitab Torah bahagian Keluaran 22:20 berikut:

Sesiapa yang mempersembahkan korban kepada tuhan-tuhan lain, kecuali kepada Aku, Tuhan, orang itu harus dihukum mati (20)
(Keluaran 22:20)

Isu teras ketiga dan terakhir dalam makanan haram Yahudi adalah pengharaman campuran daging dan susu. Agama Yahudi secara keras melarang campuran antara daging dan susu. Ini dizahirkan melalui tiga kali peringatan kepada kaum Yahudi di dalam kitab Torah dalam dua bahagian/bab berlainan iaitu Keluaran dan Ulangan supaya menjauhi perbuatan ini.

Tiap-tiap tahun, bawalah hasil pertama yang terbaik daripada tanaman kamu, ke rumah Tuhan kamu. Jangan masak anak domba atau anak kambing di dalam air susu induknya (Keluaran 23:19)

Tiap-tiap tahun, bawalah hasil pertama dari tanah kamu ke rumah Tuhan kamu. Jangan masak anak domba atau anak kambing dalam air susu induknya (Keluaran 34:26)

Jangan makan binatang yang mati biasa. Daging binatang itu boleh dimakan oleh orang asing yang tinggal di kalangan kamu, atau dijual kepada orang asing. Tetapi kamu milik Tuhan kamu; kamu umat-Nya. Jangan rebus anak domba atau anak kambing di dalam susu induknya.

(Ulangan 14:21)

Agama Yahudi melarang campuran daging dan susu serentak, namun dibolehkan memakan kedua-dua makanan dan minuman ini (daging dan susu) setelah beberapa selang masa, biasanya antara jangka masa 3-6 jam selepas selesai satu hidangan daging sebelum dibolehkan menikmati susu, bergantung kepada adat ataupun tradisi pemakanan Yahudi setempat. Selang masa ini berkurang kepada hanya satu jam sekiranya susu diminum sebelum memakan daging. Mulut perlu dibilas dan dikumur dengan air di antara kedua-dua hidangan ini (Regenstein, 2003).

Makanan Therif (haram) lain dalam agama Yahudi

Tumbuhan

Agama Yahudi percaya bahawa setiap tumbuhan berbuah mempunyai nyawa, maka tumbuh-tumbuhan berbuah ini tidak boleh dipangkas dan buahnya tidak boleh dimakan dalam jangka masa tiga tahun pertama kehidupan mereka. Hanya pada tahun keempat hasil buah pokok-pokok ini boleh dituai dan dimakan oleh penganut Yahudi. Ini menimbulkan masalah pada pokok yang berbuah di bawah usia tiga tahun seperti pokok betik. Perbincangan dan keraguan kepada tumbuh-tumbuhan seperti ini sama ada haram atau boleh dimakan sebelum tiba masanya masih berlarutan sehingga kini (Regenstein, 2003).

Arak

Arak adalah kosher atau dibolehkan dalam agama Yahudi, asalkan arak itu dibuat oleh orang Yahudi sendiri. Arak yang dihasilkan oleh orang bukan Yahudi adalah therif, dan jika arak ini bercampur dengan arak buatan Yahudi yang berstatus kosher, semuanya akan bertukar kepada therif. Sama seperti sembelihan, arak yang telah dipersembahkan dalam suatu aktiviti pemujaan tertentu selain kepada tuhan Yahudi akan menjadi therif (Muhamad, 2011).

Menurut kepercayaan agama Yahudi, hukum arak ini adalah berdasarkan kefahaman ayat kitab Torah bahagian Imamat 10:8-9 berikut:

Tuhan berfirman kepada Harun (8) “Janganlah engkau dan anak-anakmu masuk ke dalam Khemah Tuhan setelah minum wain ataupun minuman keras. Jika kamu masuk, kamu akan mati. Inilah peraturan yang mesti dipatuhi oleh semua keturunanmu” (9)

(Imamat 10:8-9)

Orang Yahudi percaya perintah pengharaman arak dalam ayat ini hanya tertakluk kepada orang di wilayah *Nazarite* yang sedang bernazar kepada Tuhan mereka. Setelah selesai nazar,

golongan Nazarite ini perlu melaksanakan upacara “korban arak” bagi membebaskan diri mereka dari kekangan pengharaman arak dan mereka boleh minum arak selepas itu (Sunderland, 2000).

PENILAIAN RINGKAS DARI PERSPEKTIF ISLAM

Agama Yahudi pada asalnya sememangnya merupakan agama samawi iaitu agama wahyu yang diturunkan Allah dari langit. Agama Yahudi asal berpegang pada kitab Taurat, namun lama-kelamaan segolongan Yahudi ini menyelewengkan ayat-ayat suci di dalam Taurat disebabkan mengejar keuntungan dunia. Ini dijelaskan oleh Allah s.w.t menerusi ayat-ayat al-Quran berikut:

Sesungguhnya Kami telah menurunkan Kitab Taurat, yang mengandungi petunjuk dan cahaya yang menerangi; dengan Kitab itu nabi-nabi yang menyerah diri (kepada Allah) menetapkan hukum bagi orang-orang Yahudi, dan (dengannya juga) ulama mereka dan pendita-penditanya (menjalankan hukum Allah), sebab mereka diamanahkan memelihara dan menjalankan hukum-hukum dari Kitab Allah (Taurat) itu, dan mereka pula adalah menjadi penjaga dan pengawasnya (dari sebarang perubahan). Oleh itu janganlah kamu takut kepada manusia tetapi hendaklah kamu takut kepadaKu (dengan menjaga diri dari melakukan maksiat dan patuh akan perintahKu); dan janganlah kamu menjual (membelakangkan) ayat-ayatKu dengan harga yang sedikit (kerana mendapat rasuah, pangkat dan lain-lain keuntungan dunia); dan sesiapa yang tidak menghukum dengan apa yang telah diturunkan oleh Allah (kerana mengingkarinya), maka mereka itulah orang-orang kafir.

(Al-Maidah 5:44)

Sesungguhnya orang-orang yang menyembunyikan (meminda atau mengubah) apa-apa keterangan Kitab Suci yang telah diturunkan oleh Allah, dan membeli dengannya keuntungan dunia yang sedikit faedahnya, mereka itu tidak mengisi dalam perut mereka selain dari api neraka, dan Allah tidak akan berkata-kata kepada mereka pada hari kiamat, dan Ia tidak membersihkan mereka (dari dosa), dan mereka pula akan beroleh azab seksa yang tidak terperi sakitnya.

(Al-Baqarah 2:174)

Kitab Taurat yang tulen telah tiada pada masa kini, yang ada hanyalah kitab Torah pegangan Yahudi kini yang telah teruk diselewengkan. Ahli sejarah berpandangan kandungan kitab Torah mula diubah apabila Raja Agung Nebuchadnezzar, pemerintah Babylon, menyerang kerajaan Judah iaitu Yahudi selatan yang berpusat di Baitulmaqdis (Jerusalem) pada tahun 586 SM. Haikal Sulaiman, iaitu rumah ibadat terkenal Yahudi yang dianggap telah dibina oleh nabi Sulaiman, telah dibakar oleh tentera Babylon. Haikal Sulaiman ini menempatkan himpunan kitab-kitab Torah yang masih tulen (Mustafa, 2000).

Hampir semua orang Yahudi dijadikan tebusan oleh Raja Nebuchadnezzar dan dibawa ke Babylon sebagai tawanan perang. Kerana kitab asal Torah telah habis dibakar, para pendita Yahudi mula menulis semula kitab Torah berdasarkan ingatan mereka kerana tiada seorangpun di antara mereka yang menghafal kitab Torah secara keseluruhan. Ditambah dengan dorongan nafsu dan kesenangan dunia, para pendita Yahudi menulis semula Torah dengan tokok tambah keterlaluan sejarah peradaban Yahudi beserta dimasukkan sekali dongeng setempat Babylon, iaitu tempat mereka ditawan (Adang, 2010; Mustafa, 2000).

Sebagai contoh, apabila Yahudi menggambarkan keindahan taman *Eden*, iaitu syurga tempat *Adam* dan *Eve* (nabi *Adam* dan *Hawa* bagi umat Islam), mereka menggambarkan di dalam Torah bahawa kawasan itu terletak di antara sungai Tigris dan sungai Euphrates yang subur di Iraq, iaitu pusat pemerintahan Babylon tempat mereka ditawan pada ketika itu (Asimov, 1962; Mustafa, 2000). Kaum Yahudi hidup dalam buangan di Babylon dalam tempoh masa yang lama sehinggalah raja Parsi yang terkenal iaitu Cyrus the Great menakluk Babylon pada tahun

538 SM dan seterusnya membenarkan kaum Yahudi pulang ke kawasan halaman mereka di Palestin.

Perihal penyelewengan Torah ini ditegaskan berulang kali dalam al-Quran menerusi ayat-ayat berikut:

Dan di antara mereka pula ada orang-orang yang buta huruf, mereka tidak mengetahui akan isi Kitab Taurat selain dari penerangan-penerangan bohong (dari ketua-ketua mereka), dan mereka hanyalah berpegang kepada sangkaan-sangkaan sahaja.(78)

Kecelakaan besar bagi orang-orang yang menulis Kitab Taurat dengan tangan mereka (lalu mengubah Kalam Allah dengan rekaan-rekaan mereka), kemudian mereka berkata: “Ini ialah dari sisi Allah”, supaya mereka dengan perbuatan itu dapat membeli keuntungan dunia yang sedikit. Maka kecelakaan besar bagi mereka disebabkan apa yang ditulis oleh tangan mereka, dan kecelakaan besar bagi mereka dari apa yang mereka usahakan itu.(79)

(Al-Baqarah 2:78-79)

Dan sesungguhnya, di antara mereka (Ahli Kitab itu) ada (ketua-ketua agamanya) yang memutar-mutar lidahnya semasa membaca Kitab Taurat (dengan mengubah maknanya), supaya kamu menyangkanya sebahagian dari Kitab Taurat padahal ia bukanlah dari Kitab itu. Dan mereka pula berkata: “(bahawa) ia adalah (datangnya) dari sisi Allah”, padahal ia bukanlah dari sisi Allah; dan mereka pula tergamak berkata dusta terhadap Allah sedang mereka mengetahui (bahawa mereka adalah berdusta).

(Ali Imran 3:78)

Sebagai orang Islam, penegasan Allah berulang kali mengenai penyelewengan kitab Taurat oleh orang Yahudi ini tidak boleh dipandang ringan. Ini dikuatkan lagi oleh catatan sejarah yang membuktikan penyelewengan ini sememangnya berlaku. Memandangkan kitab asal Taurat telah tiada dan Torah sedia ada sekarang telah mengalami perubahan ketara (Sabjan, 2009) sehingga tidak dapat dikenal pasti lagi ayat mana yang tidak diubah, maka sebarang kenyataan dan hukum dari orang Yahudi berdasarkan kitab Torah mereka perlu dinilai dan dibandingkan menerusi perspektif Islam yang bersandarkan al-Quran dan hadis.

Al-Quran merupakan sumber utama hukum dan undang-undang dalam Islam. Sumber kedua adalah hadis. Ada kalangan masyarakat masa kini yang terkhalaf menyamakan Talmud Yahudi dengan hadis dan sunnah nabi Muhammad s.a.w dalam Islam. Ini adalah perbandingan yang bukan sahaja tidak tepat, malahan salah (Muhamad, 2011). Talmud tiada kena-mengena dengan nasihat dan perbuatan dari *Moses* (*Musa* bagi umat Islam). Sebaliknya, Talmud hanyalah perbincangan dan rekod perbahasan Rabbi-Rabbi ataupun ulamak-ulamak Yahudi silam sekitar kurun kedua sehingga kelima Masihi berkenaan tafsiran kitab Torah (Emon et al., 2014).

Orang Yahudi percaya dan mereka mendakwa bahawa mereka adalah insan terpilih di atas muka bumi ini. Tuhan telah memilih dan mengangkat darjat mereka di antara kaum-kaum lain yang berada di dunia dan memberikan undang-undang khas kepada mereka (termasuk undang-undang pemakanan Kashrut) bagi menjaga martabat mereka dan melebihi kaum mereka berbanding kaum dan agama-agama lain (Saidurrahman, 2014). Kepercayaan ini adalah berdasarkan ayat dari kitab Torah mereka yang berikut:

Engkau umat yang suci bagi Tuhan, dan engkau telah dipilih Tuhan untuk menjadi umat kesayangan-Nya daripada segala bangsa yang ada di bumi

(Ulangan 14:2)

Orang Yahudi sememangnya pernah dimuliakan dan diberi pelbagai nikmat oleh Allah pada masa dahulu kerana ketaatan mereka. Hal ini dinyatakan dalam ayat al-Quran berikut:

Wahai Bani Israil! Kenangkanlah nikmat-nikmatKu yang Aku telah kurniakan kepada kamu, dan (ingatlah) bahawasanya Aku telah melebihi (nenek-moyang) kamu (yang taat dahulu) atas orang-orang (yang ada pada zamannya)

(Al-Baqarah 2:47)

Namun, nikmat itu telah ditarik balik oleh Allah kerana kemungkaran yang mereka lakukan. Hal ini diterangkan oleh Allah sendiri di dalam al-Quran:

Dan mereka (kaum Yahudi) berkata pula: “Hati kami tertutup (tidak dapat menerima Islam)”. (Sebenarnya hati mereka tidak tertutup) bahkan Allah telah melaknatkan mereka disebabkan kekufuran mereka, oleh itu maka sedikit benar mereka yang beriman

(Al-Baqarah 2:88)

Katakanlah (wahai Muhammad kepada kaum Yahudi): “Kalau syurga negeri akhirat itu telah menjadi hak istimewa untuk kamu pada sisi hukum Allah, tidak boleh dicampuri oleh orang-orang lain (seperti yang kamu dakwakan itu), maka cita-citakanlah mati (supaya kamu dimatikan sekarang juga), jika betul kamu orang-orang yang benar”

(Al-Baqarah 2:94)

Malahan, undang-undang pemakanan Kashrut yang diamalkan oleh Yahudi sekarang bukannya bukti mereka insan pilihan Tuhan seperti yang mereka sangka, sebaliknya ia adalah satu bentuk hukuman dari Allah atas tindakan mereka yang terus-menerus melakukan kezaliman dan penderhakaan pada perintah Allah. Ini dijelaskan oleh Allah melalui ayat-ayat al-Quran berikut:

Dan kepada orang-orang Yahudi, Kami haramkan apa yang telah kami ceritakan kepadamu dahulu; dan tiadalah Kami menganiaya mereka (dengan pengharaman itu), tetapi merekalah yang menganiaya diri mereka sendiri.

(An-Nahl 16:118)

Maka disebabkan kezaliman yang amat besar dari perbuatan orang-orang Yahudi, Kami haramkan atas mereka makanan yang baik-baik yang pernah dihalalkan bagi mereka, dan disebabkan mereka banyak menghalang manusia dari jalan Allah.

(An-Nisa 4:160)

Dan Kami haramkan atas orang-orang Yahudi segala binatang yang berkuku, dan dari lembu dan kambing pula Kami haramkan kepada mereka lemaknya, kecuali (lemak) yang ada pada belakangnya atau yang menyelaputi perkakas dalam perutnya, atau yang bercampur dengan tulang. Demikianlah Kami balas mereka dengan sebab kederhakaan mereka; dan sesungguhnya Kamilah yang benar.

(Al-An'aam 6:146)

Mengenai larangan dalam agama Yahudi mengenai belakang haiwan/pinggang (*hindquarter*) adalah therif ataupun haram dimakan kerana nabi mereka *Yakub* pernah dipukul pada bahagian itu oleh jelmaan Tuhan, berikut adalah catatan penuh dalam kitab Torah bahagian Kejadian 32:22-32 mengenai peristiwa tersebut:

Pada malam itu juga Yakub bangun lalu membawa dua orang isterinya, dua orang gundiknya dan sebelas orang anaknya, menyeberang Sungai Yabok (22) Setelah Yakub menyeberangkan mereka, dia kembali dan mengirim juga segala miliknya ke seberang (23) Tetapi dia tinggal di situ seorang diri. Kemudian datanglah seorang lelaki bergomol dengan Yakub sampai menjelang pagi (24) Apabila orang itu berasa tidak akan menang dalam pergomolan itu, dia memukul pinggul Yakub sehingga sendinya terkehel (25) Orang itu berkata, “Lepaskanlah aku; sebentar lagi matahari akan terbit.” Yakub menjawab, “Saya tidak akan melepaskan tuan, kecuali tuan memberkati saya.” (26) “Siapa namamu?” tanya orang itu. “Yakub,” jawabnya (27) Orang itu berkata, “Namamu bukan Yakub lagi. Engkau telah bergomol dengan Tuhan serta manusia, dan engkau sudah menang; kerana itu sekarang namamu Israel.” (28) Yakub berkata, “Sekarang beritahulah saya nama tuan.” Tetapi orang itu menjawab, “Tidak perlu engkau mengetahui namaku!” Kemudian dia memberkati Yakub (29) Yakub berkata, “Aku sudah bertemu muka dengan Tuhan dan aku masih hidup.” Oleh itu dia

menamakan tempat itu Peniel (30) Pada waktu matahari terbit, Yakub meninggalkan Peniel. Dia pincang kerana sendi pinggulnya terkehel (31) Sampai sekarang keturunan Israel tidak makan daging yang menutupi sendi pinggul binatang, kerana Yakub kena pukul pada pinggulnya (32)

(Kejadian 32:22-32)

Dari sudut perspektif Islam, ayat kitab Torah ini mengandungi pelbagai kesalahan akidah yang serius, yang menguatkan lagi pembuktian bahawa sememangnya Torah yang ada pada masa kini telah teruk tercemar dari ketulenan. Dalam ayat ini, diceritakan bahawa Tuhan (Allah) telah menjelma menjadi seorang lelaki dan bergelut (bergomol) dengan nabi Yakub, dan jelmaan Tuhan (Allah) ini kalah. Disebabkan nabi Yakub menang dalam pergelutan ini, maka nama beliau ditukar kepada Israel, dan ini menurut Yahudi adalah asal-usul nama Israel. Dan pinggang baginda yang terkehel semasa pergelutan ini dijadikan asbab pengharaman bahagian *hindquarter* ataupun belakang pinggang haiwan daripada dimakan orang Yahudi.

Peristiwa ini mustahil berlaku kerana Allah maha suci dari sifat menjelma menjadi makhluk-Nya, malahan mengalami kekalahan pula apabila semasa pergelutan dengan makhluk ciptaan-Nya sendiri dalam penjelmaan itu. Tidak masuk akal Allah Tuhan semesta alam yang berkuasa mutlak adalah selemah ini. Ini membuktikan bahawa kitab Torah sememangnya telah diselewengkan dan dicemari tangan-tangan kotor manusia sehinggakan bukan setakat para nabi diinjakkan maruah mereka, malahan Allah sendiri sebagai Tuhan yang Esa digambarkan sebegitu lemah dan bersifat seperti makhluk. Ini adalah mustahil bagi Allah dan menyalahi akidah yang meyakini bahawa Allah adalah bersifat Agung.

Tambahan lagi, Allah sendiri di dalam al-Quran menegaskan bahawa kaum Yahudi telah berdusta terhadap kata-kata nabi Yaakub. Ini dapat ditemui dalam ayat al-Quran berikut:

Demikianlah wasiat Nabi Yaakub, bukan sebagaimana yang kamu katakan itu wahai orang-orang Yahudi! Kamu tiada hadir ketika Nabi Yaakub hampir mati, ketika ia berkata kepada anak-anaknya: "Apakah yang kamu akan sembah sesudah aku mati?" Mereka menjawab: "Kami menyembah Tuhanmu dan Tuhan datuk nenekmu Ibrahim dan Ismail dan Ishak, iaitu Tuhan yang Maha Esa, dan kepadaNya sahaja kami berserah diri (dengan penuh iman".

(Al-Baqarah 2:133)

KESIMPULAN

Agama Yahudi mempunyai peraturan pemakanan tersendiri yang didasarkan dari catatan yang terdapat dalam kitab mereka iaitu Torah dan Talmud. Undang-undang pemakanan Yahudi ini dinamakan Kashrut, haiwan dan makanan yang boleh dimakan digelar Kosher manakala haiwan dan makanan yang tidak boleh dimakan dipanggil Therif.

Peraturan pemakanan Kosher melibatkan tiga isu teras iaitu haiwan yang diharamkan, pengharaman darah dan pengharaman campuran daging dan susu. Isu teras pertama iaitu haiwan yang diharamkan dapat dibahagikan kepada empat kategori, iaitu pertama kategori haiwan berkaki empat, kedua kategori burung, ketiga kategori haiwan laut dan keempat kategori serangga. Setiap kategori ini memiliki spesis dan haiwan tersendiri yang diharamkan sementara yang lainnya boleh dimakan. Manakala darah dan campuran daging dan susu adalah diharamkan dalam agama Yahudi.

Walaupun Torah dan Talmud diyakini suci oleh penganut agama Yahudi, bukti-bukti dari al-Quran beserta dapatan sejarah menunjukkan kitab Torah telah banyak diubah dan dipesongkan, manakala kitab Talmud pula hanyalah catatan perbahasan pendita-pendita (Rabbi) Yahudi dan bukannya berasal dari nabi Musa sendiri. Larangan-larangan yang terdapat dalam kedua-dua kitab tersebut pula bukanlah petunjuk bahawa Yahudi insan terpilih, malahan ia adalah sebagai hukuman dari Allah atas kezaliman dan penderhakaan terus-menerus kaum Yahudi terhadap suruhan dan perintah Allah.

Dengan terutusnya nabi Muhammad s.a.w, maka syariat umat-umat terdahulu termasuklah kaum Yahudi adalah termansuh dan mereka wajib meninggalkan pegangan mereka walaupun telah berusia beribu tahun bagi mengikuti nabi dan satu-satunya agama yang diredhai Allah sehingga akhir zaman iaitu agama Islam.

RUJUKAN

- Adang, C. (2010). Guided to Islam by the Torah: The Risāla al-hādiya by ‘Abd al-Salām al-Muhtadī al-Muḥammadī. In *Contracts and Controversies between Muslims, Jews and Christians in the Ottoman Empire and Pre-Modern Iran* (pp. 57-72). Ergon-Verlag.
- Aghwan, Z. A., & Mac Regenstein, J. (2019). Slaughter practices of different faiths in different countries. *Journal of animal science and technology*, 61(3), 111.
- Al-Quran Al-Karim dan Terjemahan (Pent. Prof. Madya Dr. Hj. Abd Rauf Bin Tan Sri Hj. Hassan dan lain-lain). (2018). Penerbit Telaga Biru. Juga boleh diakses online <https://www.surah.my/>
- Asimov, I. (1962). *Words in Genesis*. Houghton Mifflin.
- Sabjan, M. A. (2008). *People of the Book and the People of a Dubious Book in Islamic Religious Tradition*. Flipside Digital Content Company Inc.
- Berenbaum, M. R. (Ed.). (2010). *Honey, I'm Homemade: Sweet Treats from the Beehive across the Centuries and around the World*. University of Illinois Press.
- Bible, Today's Malay Version Bible with Deuterocanon © The Bible Society of Malaysia, 1996. Juga boleh diakses online www.bible.com
- Doniger, W. (Ed.). (1999). *Merriam-Webster's encyclopedia of world religions*. Merriam-Webster.
- Eliasi, J. R., & Dwyer, J. T. (2002). Kosher and Halal: religious observances affecting dietary intakes. (The Business of Dietetics). *Journal of the American Dietetic Association*, 102(7), 911-914.
- Ellwood, R. S. (2008). *The encyclopedia of world religions*. Infobase Publishing.
- Emon, A. M., Levering, M., & Novak, D. (2014). *Natural law: a Jewish, Christian, and Islamic dialogue*. Oxford University Press.
- Halbertal, M., & Hartman, D. (Eds.). (2007). *Judaism and the challenges of modern life*. A&C Black.
- Hussaini, M. M. (1993). *Islamic dietary concepts & practices*. Islamic Food & Nutrition Council of America.
- Kaplan, M. M. (2010). *Judaism as a civilization: Toward a reconstruction of American-Jewish life*. U of Nebraska Press.
- Keene, M. (1993). *Believers in One God: Judaism, Christianity, Islam*. Cambridge University Press.
- Muhamad Kasmon Nordin, *Konsep Kosher Dalam Agama Yahudi: Analisis Menurut Perspektif Pemikiran Hukum Islam*, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2011.
- Mustafa Abdullah, “Penyelewengan Kitab Taurat dan penjelasannya di dalam Al-Quran” *Jurnal Usuluddin*, No.12 (2000): 19-44.
- Rasyid, M. H. (2018). Peranan Undang-Undang Jaminan Produk Halal Dalam Menjamin Kehalalan Makanan Dan Minuman. *Journal of Islamic Law Studies*, 1(1), 4-27.
- Regenstein, J. M., Chaudry, M. M., & Regenstein, C. E. (2003). The kosher and halal food laws. *Comprehensive reviews in food science and food safety*, 2(3), 111-127.
- Riaz, M. N., & Chaudry, M. M. (2003). *Halal food production*. CRC press.
- Sabjan, M. A. (2009). *People of the Book and the People of a Dubious Book in Islamic*

- Religious Tradition*. Penerbit Universiti Sains Malaysia.
- Saidurrahman, S. (2014). Sikap Dan Pandangan Orang-Orang Yahudi Terhadap Islam. *Jurnal Theologia*, 25(2), 207-230.
- Sunderland, L. V. (2000). Religious Freedom and Obedience to the Law: Communion, Wine, Kosher Slaughterhouses, and Peyote. *Religion & Education*, 27(2), 14-29.
- Vidas, M. (2014). *Tradition and the Formation of the emo*. Princeton University Press.

013-Shaykh Abbas Kuta Karang's Contribution in Malay Medical Manuscript Writing

Norhasnira Ibrahim

Faculty of Quranic and Sunnah Studies, Universiti Sains Islam Malaysia,
Nilai, Negeri Sembilan
Email: norhasnira@usim.edu.my

ABSTRACT

Shaykh Abbas Kuta Karang is a Malay scholar from Aceh. Famously known as a religious figure, an astronomer, a warrior, and a medical expert in the 19th century. During his lifetime he managed to write in multi disciplines such as astrology, mathematics, history, poem, and medical knowledge. This study focuses on a Malay medical manuscript written by him titled *al-Rahmah fi al-Tib wa al-Hikmah*. Two main objectives of this paperwork are (i) to describe a concise biography of Shaykh Abbas Kuta Karang, and (ii) to identify the writing methodology of medical knowledge documented in this manuscript. This study is conducted in the manner of library research. Data was collected from the manuscript, books, journals, previous studies, and websites appertaining to this study. The finding shows that medical knowledge discussed in this Malay medical manuscript consists of five chapters beginning with human anatomy, types of food and medicine, preventive healthcare, types, causes, and treatments for illnesses.

Keywords: Abbas Kuta Karang, Malay Medical Manuscript, *al-Rahmah fi al-Tib wa al-Hikmah*.

INTRODUCTION

Ever since the 12th century local Malays played an important role in the spread of Islam in the Malay region. In Aceh, Shaykh Abbas Kuta Karang (henceforth Shaykh Abbas) was one of Islamic scholar with big contribution in the area of politics, Islamic preaching and religious Islamic book writings. Aside from social and religious disciplines, he had also contributed to medical knowledge. Apart from being a medical practitioner, he also managed to write a medical manuscript with the title *al-Rahmah fi al-Tib wa al-Hikmah*.

This medical manuscript was written after the *Bustan al-Arifin* that was written in year 1636 by Shaykh Nuruddin al-Raniri. Specifically written and meant to be a medical manuscript made the *al-Rahmah fi al-Tib* manuscript unique (Mohd Affendi and Hermansyah, 2017; Mohd Affendi, 2019). It is different from the *Bustan al-Salatin* manuscript where the discussion about the medical knowledge is only available in the 7th chapter of the manuscript (Naseer Sobree, 2018). Therefore, this paperwork will describe about the great contribution of Shaykh Abbas in Malay medical manuscript writing in the 19th century specifically in Aceh and generally in the Malay Archipelago.

DISCUSSION AND FINDING

Shaykh Abbas' Biography

Shaykh Abbas is one of a well-known Malay scholar in the 19th century. His full name is Shaykh Abbas bin Muhammad al-Asyi (Wan Mohd Saghir, 2000). According to Ommu Khanif Hasan et al. (2020), his full name is Syaykh Abbas bin Syaykh Muhammad Fadil bin Shaykh al-Harwani ibn al-Sab'ah (Teungku Shaykh Tujouh) based on a copy of seal stamp picture from Harun Keuchiek's collection. Among Malaysians, he is known as Syaykh Abbas Kuta Karang. Meanwhile in Aceh, he is known as Teungku Chik Kuta Karang based on his contribution as a founder of a dayah or pesantren in Aceh. The word 'Teungku' refers to Aceh's respectful title for a religious person or ulama' (Sri Waryanti, 2012) and the word 'Chik' portrays to someone's expertise in Islamic knowledge.

According to Wan Mohd Shaghir, Mohd Affendi and Hermansyah, there is no exact date of his born day due to limited information that can be found. His lifetime was identified based on his writings produced in year 1843 to 1849 and his service during the reign of Sultan Ala'uddin Ibrahim Mansyur Syah (1857-1870). He was born in Kuta Karang village, Darul Imarah Sub-district (Kecamatan), Aceh Besar District (Kabupaten), Aceh (Wan Mohd Saghir, 2000; Mohd Affendi and Hermansyah, 2017). Not much information was documented about Shaykh Abbas except by referring to his writings. For example, the birthplace and mazhab was mentioned by him in *Taj al-Muluk* and *al-Rahmah fi al-Tib* as below:

"...Shaykh Abbas nama negerinya, masjid Jami' Ulu Susu tempatnya, kejadiannya, Kuta Karang nama kampungnya..." (Abbas bin Muhammad, 1894).

"...maka berkata hamba Allah yang dinamai Abbas yang mengharap kepada tuhannya Allah Taala yang tuhan sekalian manusia, Syafie mazhabnya, Aceh nama negerinya, masjid al-Jami' Ulu Susu tempatnya kediamannya dan kejadiannya." (Mohd Affendi and Hermansyah, 2017).

Based on his writing in *al-Rahmah fi al-Tib* and *Qunu' li man Ta'attuf*, Shaykh Abbas is a mazhab Shafii follower by practicing the Tariqat Khalwatiyyah. (Mohd Affendi and Hermansyah, 2017).

Educational Background

Not much information can be found about him. However, information from previous researchers did mention that Shaykh Abbas went to Haramain in Meccah to further his study. While in Haramain, he had been friends with Shaykh Zainuddin Aceh, Shaykh Ismail Minangkabau, Shaykh Muhammad Salih Rawa, Shaykh Ahmad Khatib Sambasi and many other (Arwin Juli, 2022).

Shaykh Daud bin Abdullah al-Fatani dan Shaykh Abd al-Samad al-Falimbani were his teacher in Mecca. He also had Arabian teachers like Sayyid Ahmad al-Marzuqi al-Maliki, Shaykh Uthman al-Dimiyati, Syakh Muhammad Sa'id Qudsi, Shaykh Muhammad Salih bin Ibrahim al-Rais, Syaykh Umar Abd al-Rasul, Shaykh Abdul Hafiz al-'Ajami and others. He had mastered multi discipline in Islamic study like akidah, fiqh, tasawuf, and literature. His mastery in fiqh had positioned him in the same level with other famous Islamic scholars like Shaykh Muhammad Zain bin Faqih Jalaluddin, Shaykh Muhammad bin Shaykh Khatib Langien, Shaykh Jamaluddin bin Shaykh Abdullah and Shaykh Jalaluddin bin Muhammad Kamaluddin al-Tursani (Wan Mohd Saghir, 2000; Mohd Affendi and Hermansyah, 2017;

Ommu Khanif Hasan et al., 2020).

He had also mastered some other disciplines in science knowledge like politics, engineering, medical, mathematics, astronomy dan astrology (Husni Mubarak, 2017). Shaykh Abbas was the pioneer and expert in astrology; thus, he was famously known as the astrologer of the Malay world (Wan Mohd Saghir, 2000; Mohd Affendi and Hermansyah, 2017; Ommu Khanif Hasan et al., 2020) and was called ‘Farabi Aceh’ (Husni Mubarak, 2017). He possessed a brave and firm characteristic making him a person who is brave to share his opinion and stand in his preaches, lessons and writings. His broad knowledge and characteristics were acknowledged by a Dutch named Snouck Hurgronje (1906) in his writing:

“ ... Teungku Kutakarang, an active and clever but peculiar man”.

His Death

Shaykh Abbas died in 1313H November 1895 and was buried in Kompleks Makam Kuno Teungku Kuta Karang in Gampong Lampeunen, Kecamatan Darul Imarah, Kabupaten Aceh Besar (Mohd Affendi and Hermansyah, 2017). Among his famous legacy is a school (pesantren) known as Dayah Teungku Chik Kutakarang that teaches astrology, and a mosque in a village (Gampong) Kuta Karang in Ulee Susu district in Kecamatan Darul Imarah, Aceh Besar that was built in year 1860. There was also drum used to indicate the time of prayer known as *tambo* or *bedug* belongs to him that is being well kept and preserved in Muzium dan Perpustakaan Ali Hasymi (Arwin Juli, 2022).



Figure 1: Shaykh Abbas’ tomb

Source from wikipedia.com, and www.antaranews.com

His Role in Aceh Kingdom

After coming back from Mecca, he had been actively involved in the spread of Islam activities in Aceh. He had built a mosque and founded the Islamic school or Dayah (Pesantren) in Ulee Susu around the year of 1860 (Mohd Affendi and Hermansyah, 2017; Husni Mubarak, 2017). The mosque had become an Islam worship place and a centre for Islamic preach in his village. He was also a medical practitioner and treated locals in the village there in the mosque.

Due to his reputation as a smart, strict, and knowledgeable Islamic scholar he was appointed as Qadi Malik al-Adil of Aceh government by Sultan ‘Ala al-Din Ibrahim Mansur Syah (1857-1870). He played an important role as a religious advisor to the ruler sultan and main expert source of reference in religious issue for locals in Aceh during the time (Arwin Juli, 2022; Ommu Khanif Hasan et al., 2020; Firdaus, 2019; Hasna Tuddar Putri, 2013).



Figure 2: Shaykh Abbas' Mosque
Source from www.antaranews.com

He was also a strong fighter and reformist who fought for independence. Shaykh Abbas was anti-colonial and during his time it was the Dutch. He led the Malay Aceh army during the Aceh-Dutch war in 1873. Together with him in the war were other Islamic scholars like Teungku Chik di Tiro (Shaykh Muhammad Samman), Teungku Chik Pante Kulu (Shaykh Muhammad), Teungku Chik Abdul Wahab Tanoeh Abee, Teungku Chik di Lam U, Teungku Haji Muhammad Tahir Cot Plieng, and Teungku Paki (Faridah) (Muhammad Suhaili, 2016). According to Hurgronje (1906), Shaykh Abbas had never dealt with the Dutch in his entire life. Hurgronje mentioned that apart from the fact that Shaykh Abbas is a peculiar man, he also stated that Shaykh Abbas is a fanatic Islamic scholar who refused to give in to the Dutch colonial.

“...He never came into contact with the government, but in the last years of his life, his friends succeeded in making the Dutch civil officers believe that this fanatic ulama had been transformed into an ardent advocate of acknowledgement of the supremacy of the Gõmpeuni...”

Shaykh Abbas had written several books meant to encourage and spur the spirit of jihad among locals to fight against the Dutch colonial. He had written poems about the details of the Holy war and was collected in the books called *Maw'izah al-Ikhwan* and *Tadhkirah al-Rakidin*. He suggested that Aceh warriors to go to war in beautiful and glorious clothes decorated with golds and gems. Shaykh Abbas also proposed that Friday prayer preach to be delivered in Aceh language instead of Arabic so that the locals would be able to understand. All these changes happened during the time of war between Aceh and the Dutch. As a result, from Shaykh Abbas opinion and proposals that was deemed to be different from common practice of the locals at that time, Hurgronje had labelled him as peculiar and fanatic. This statement of Hurgronje (1906) can be found in in his writing:

“...Teungku Kutakarang on the other hand decreed that no such rules had any application to the warriors of Allah and carried his opposition so far as to insist on their wearing gold and silk so that the Dutch, finding these costly objects on the body of slain, might be dismayed by the wealth of Aceh which defied all reverses.”

“Another peculiar tenet of Teungku Kutakarang was that under existing circumstances the Friday service (which is universally performed in Arabic) should in Aceh be preferably celebrated in the Acehnese tongue.”

Shaykh Abbas' Masterpieces

As a multi discipline Islamic scholar, Shaykh Abbas had mastered various knowledge and delivered them through his writings. Arwin Juli (2022) mentioned that Shaykh Abbas had written many manuscripts and most of them are already lost either sunk together with the ship that he was travelling into Aceh or lost because of the were no longer preserved by anyone after his death.

However, there are some remaining manuscripts that can be found such as *Qunu' li man Ta'attuf* that was completely written on 8th Rabiul Akhir 1259H/1843 when he was in Mecca. This manuscript contains fiqh knowledge like the law of skipping prayer and the law about dogs. *Qunu' li man Ta'attuf* has been copied by Muhammad Kadak bin Ismail Jering from Kampung Dala, Patani (without publication found) and by an unknown copier in Mecca in 1296H/1878. The last copy of this manuscript was found by Wan Mohd Shaghir that was written in 1300H/1882 (Wan Mohd Shaghir, 2000).

His second book that was found is about astrology. The book was called *Siraj al-Zalam fi Ma'rifah al-Sa'di wa al-Nahasi fi al-Shuhur wa al-Ayyam* (The Dark Light in Knoweing the Calculation of Good Months and Days). It was written when he was in Mecca. He completed this book on Monday morning within the Dhuha time 9th Rejab 1266 Hijri or 1849. This manuscript was later copied by an Aceh Islamic scholar named Shaykh Ismail bin Abdul Mutalib al-Ashi on Saturday 28th Rabiulawal 1306 Hijri or 1888 in Mecca.

Sultan 'Ala al-Din Ibrahim Mansur Syah known as Sultan Mansur billah Syah ibn Sultah Jauhaw al-'Alam Syah had requested Shaykh Abbas to write the *Siraj al-Zalam*. It is a summary treatise in Jawi language about astrology. Shaykh Abbas had mentioned about the request for Sultan 'Ala al-Din Ibrahim Mansur Syah in a part of the introduction in the *Siraj al-Zalam* manuscript:

"...maka bahawasanya bertitah oleh orang yang empunya kebesaran dan kemegahan pangkatnya, dialah yang menanggung panji-panji syari'at dalam negeri Aceh yang mahrus, dan itulah tuan kita, sultan yang kebesaran pangkatnya, dan kemuliaan nasabnya, dan kebesaran pujiannya, itulah sultan yang dilaqab dengan sultan Mansur billah Syah ibnu Sultan Johor al-'Alam Syah. Akan bahawasanya aku kerjakan baginya suatu risalah yang mukhtasar dengan bahasa Jawi pada menyatakan mengenal segala haribulan Arab. Dan mengenal segala saat bagi segala hari dan daripada bulan..."

Siraj al-Zalam is considered a new writing style in Malay literature during that time discussed about astrology, mathematics, astronomy, and others. Shaykh Abbas is considered a pioneer of such writing style in the Malay world. This book discussed about how to determine important dates in Islamic calendar such as the start of Ramadhan, Syawal, Eid al-Adha and many more. This manuscript had become a source of reference on astrology in Malay world until today.

After completing *Siraj al-Zalam*, Shaykh Abbas had written another manuscript about medical knowledge called *al-Rahmah fi al-Tib wa al-Hikmah* in year 1853. This manuscript will be discussed in detail in another subtopic. Three years later he had written two books using Malay-Aceh language called the *Maw'izah al-Ikhwan* (Advice to a Friend) in 1886 and *Tadhkirah al-Rakidin* (For Those Who Keep Still) in 1889. They were written in the form of poems and prose with Islamic elements (Ahmad Kamal Abdullah, 1988) containing advice to

the reader. These two masterpieces were written to spur and invigorate the fighting spirit against the Dutch colonial among Aceh locals during that time. Besides, there is another Malay Aceh manuscript that is so popular until today written by him titled *Kisah Bahasa Jawi* that was written in the form of poems in Aceh language (Mohd Affendi and Hermansyah, 2017).

He is a knowledgeable man that is considered the same level among the rest of other Islamic scholars like Shaykh Nuruddin al-Raniri, Shaykh Burhanuddin, Shaykh Ismail bin Abdullah al-Asyi, Shaykh Jalaluddin bin Shaykh Muhammad, Kamaluddin Tursany, and many other.

Shaykh Abbas' Contribution in Malay Medical Writing

The Manuscript's Profile

Apart from the other science discipline manuscripts mentioned previously, Shaykh Abbas had also written his only medical manuscript titled *al-Rahmah fi al-Tib wa al-Hikmah* (Mercy in Medical Treatment and Wisdom). It is a translation of an Arabic medical manuscript titled *al-Rahmah fi al-Tib wa al-Hikmah* written by Shaykh Abdullah al-Maqri (Mohd Affendi and Hermansyah, 2017). He did mention that he had maintained the same title in his translation version:

وسميت هذه الترجمة بكتاب الرحمة في الطب والحكمة كاسم اصلها راجيًا القبول والرضا بين الناس
ببركة اصلها

“*Dan kunamai akan terjemah ini dengan kitab al-Rahmah fi al-Tib wa al-Hikmah seperti nama asalnya jua kerana aku harap akan qabul dan reda antara segala manusia dengan sebab berkah asalnya.*”

During the 19th century, translation work from Arabic to Malay language had been done actively to meet the local demands towards local languages reference about various knowledge as well as Islamic knowledge. The same had been explained in *al-Rahmah fi al-Tib wa al-Hikmah* about these needs of knowledge (Mohd Affendi and Hermansyah, 2017). The author also mentioned that he was requested by friends and colleagues to write translation books from Arabic to understandable Jawi language:

فقد طلب الي مرارًا بعض الأصدقاء ان اترجم بالجاوي كتاب الرحمة في الطب والحكمة لبعض
الفضلاء

“*Maka sanya menuntut kepadaku beberapa kali oleh setengah taulanku akan diterjemah dengan bahasa Jawi akan kitab al-Rahmah fi al-Tib wa al-Hikmah bagi setengah fudala'.*”

Kitab *al-Rahmah fi al-Tib wa al-Hikmah* is his thickest manuscript ever written and it took him four years to complete. He wrote the manuscript between the year 1849 to 1853. He began his writing on 2nd Muharam 1266 Hijri or on Sunday, 18th November 1849. He completed his translation on Friday 22nd Rabiul Awal 1270 Hijri or 23rd December 1853 (Mohd Affendi and Hermansyah, 2017). It can be found in his writing as below:

فشرعت في ثاني محرم لافتتاح عام الستة والستون والمائتين بعد الالف لذلك وان اكن اهلاً لذلك
تحسيناً لظنه لما هنا لك

“Maka aku masuk ta’lif terjemah pada dua hari bulan Muharram bagi permulaan tahun dua ratus enam puluh [enam] tahun kemudian seribu tahun bagi demikian terjemah itu dan jika tiada aku ahli bagi demikian itu sekalipun kerana anu terbaik bagi zannya bagi barang yang demikian itu.”

في العام الموفى للسبعين بعد المائتين والالف الهجرة ثاني والعشرين من ربيع الأول عصر يوم الجمعة
في الساعة المباركة

“Dalam tahun yang menyempurnakan bagi tujuh puluh tahun kemudian dua ratus dan seribu tahun daripada hijrah Nabi sallallahu alaihi wa sallam pada dua puluh dua hri bulan daripada bulan Rabi’ al-Awwal Asar hari Jumaat pada saat yang barakah.”

The Manuscript’s Writing Methodology

The manuscript writing can be divided into three parts and the parts are introduction, discussion content, and the end of writing.

i) Introduction

The writer began his writing with the word *Bismillah*, praise to Allah The Almighty and The Prophet Muhammad PBUH. The writer then introduced his name and briefly explained about himself. He further explained the reason of his writing, start date, the manuscript’s full title, and he ends it with high hope that this manuscript would be beneficial to the audience.

ii) Discussion Content

The writer divided the discussion content into five parts:

Chapter 1: في علم الطبيعة

In chapter one, the writer explained about *ilmu tabi’ah*. *Ilmu tabi’ah* is a way of knowing what is normal and balanced for a human body. The writer also provides a brief explanation about the creation of a human body and body mass. According to Mohd Affendi and Hermansyah (2017), the writer had elaborated the Greek medical concept that was compiled and updated by Hippocrates which are the *khilt* (body fuild), and *mizaj* (mixture). The four basics of *mizaj* meaning the four basic mixture of human body are *mizaj hararah* and *yubusah* – hot and cold (fire basic), *mizaj hararah* and *rutubah* (wind basic), *mizaj burudah* and *rutubah* (water basic), and lastly *mizaj burudah* and *yubusah* (soil basic). The writer explained about the human body balance based on the four mentioned basics.

Chapter 2: في طباب الاغذية والأدوية ومنافعها

Chapter two discussed about types of good food and medicine for human body. There are 9 subtopics under this chapter. The writer listed several foods that are good for human body like

grains (wheat, rice, corn, barley, pearl millet, lentil, common bean, fava beans, chickpea, almond and sesame seed), milk (cow milk, sheep milk, goat milk, camel milk, cheese, butter and ghee), meat (lamb, beef, camel meat, poultry, fish, and egg), and fruit (sugar cane, grape, dates, banana, pomegranate, quince, cucumber, watermelon, and radish). Next, the writer had listed medicines that could be used for treatment like honey, ghee, garlic, shallot, black cumin, aloe vera, garden cress, chilli, ginger, copper sulphate, vinegar, olive oil, fenugreek, frankincense, wax gourd, champor, star anise, salt, tropical almond and senna. He further explained about the treatment of diarrhoea, cupping treatment, medicinal *makjun* intake (traditionally formulated herbs usually in paste form) and medicine for wound.

Chapter 3: فيما يصلح للبدن في حالة الصحة

Chapter three in the manuscript discussed about preventive healthcare, and steps on how to prevent illness. He began with medical knowledge in brief. There are 10 subtopics in the chapter, and they are management of healthy eating, healthy drinking habits, body movements, adequate rest, sleep management, sleep-wake cycle, sexual management, gas and bloating in human body, lust control, and healthy physical management.

Chapter 4: في علاج الامراض الخاصة لكل عضو مخصوص

Chapter four discussed about types, causes, and treatments for certain illnesses. It contained debates about illness in certain parts of human body beginning with the head, body and anal. He mentioned about its causes, symptoms, medicinal formula, and treatment methods. Among illness mentioned in this chapter are hair loss, migraine, freckles, earache, tooth ache, flu, nosebleed, toothache, cough, colic, fluid retention, plague, diarrhoea, and haemorrhoid.

Chapter 5: في علاج الامراض العامة المنتقلة في البدن

Chapter five contents are almost similar like the Chapter Four. It discussed about types, causes, and treatments for general illnesses. In this chapter, the writer had explained in detail about some common illnesses like fever, vertigo, stroke, semi paralysis, leprosy, eczema, wart, poisoning, and many more.

iii) The End of Writing

This final closing part had been named as *Tatimmah Tarjamah al-Kitab*. The writer provided additional information about certain illnesses its treatment methods like epilepsy, wound, rotten teeth, chest ache, back pain, deaf, worm diseases, and others. The writer wrote his ending with the manuscript completion date and his hope that those who read it will correct any errors or omissions found in his writing:

ونرجو على من طلع وانصف بهذه الترجمة ان يصلح الخلل لكن بعد التأمل والنظر للاصل لأننا
انسان لا يخلوا من الخطا والزلل...

“Dan kita harap atas orang yan melihat dan insaf bagi terjemah ini bahawa membaik kiranya akan cedera tetapi pada kemudian dibicara dan ditilik bagi asal kitab ini kerana bahawasanya kita insan tiada sunyi daripada tersalah dan lupa tergelincir...”

He finally ended his writing with a prayer and praise be upon the Prophet Muhammad PBUH. From the writing and language point of view, two different types can be found, and they are Arabic and Malay language written in Jawi. The writer provided Malay translation for Arabic so that the reader would be able to understand. The writer retains the original Arabic spelling for Quranic verses, hadith text, and the name of illnesses and medication. Then he continued with its Malay translation. Below are some examples:

“...عسل *yakni air madu iaitu penghulu segala ubat, seperti firman Allah Ta'ala*
 للناس فيه شفاء *yakni pada air madu itu ubat bagi manusia. Dan sabda Nabi*
sallallahu alaihi wa sallam بالشفاء بين القرآن والعسل yakni lazim olehmu
dengan mengambil ubat antara Quran dan air madu yakni Quran itu ubat zahir
dan batin, dan air madu itu ubat bagi zahir.”

Apart from the Arabic language been used, there are some other Aceh words used by the writer like *lecub* (swollen) and *mun-mun* (snut). For example:

“الزكام *iaitu penyakit tambah lecub dalam hidung, dan sebab demikian itu kering*
pada hotak ... dan adalah زكام pada bahasa Aceh dinamai mun-mun ertinya
keluar air hidung.”

According to the research done by Mohd Affendi and Hermansyah (2017), this manuscript included many Aceh words to describe about illnesses and medications. Those words could not be found in any Malay term dictionary written during the colonial time and after the Aceh independence. Some words written and used by Shaykh Abbas in this manuscript are *phet* (bile), *tumbon* (fat), *serahi kaca* (glass bottle), *pawar raja* (small intestine), *lasa* (loss of taste), *penyakit baso* (oedema), *kudil-kudil* (scabies), *cicem* (bird), *campli* (chilli), *basbas* (celery), and many other.

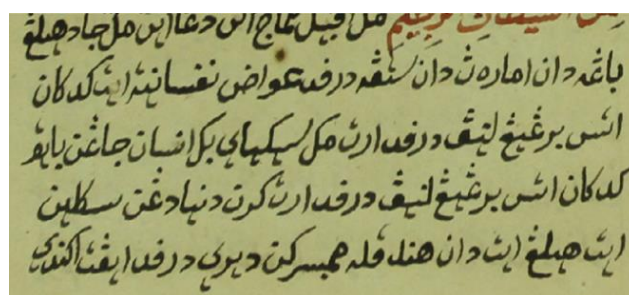


Figure 3: Shaykh Abbas' Handwriting

CONCLUSION

Kitab *al-Rahmah fi al-Tib wa al-Hikmah* is significant to Shaykh Abbas in medical science

field. It contained unique characteristics combining both Islamic and science elements. Shaykh Abbas had produced a translation from the Arabic to a structured easy to understand local Malay Aceh language at that time. Thus, making it one of the earliest medical references used by the Malays since the 19th century until today.

REFERENCES

- Abbas bin Muhammad. (1894). *Taj al-Muluk*, Mecca: Matba'ah al-Ka'inah.
- Ahmad Kamal Abdullah. (1988). *Unsur-Unsur Islam dalam Puisi Melayu Modern*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Alamsyah. (2008). *Ensiklopedi Aceh: Adat, Bahasa, Geografi, Kesenian, Sejarah*. Aceh: Pejabat Pembuat Bidang Budaya.
- Ali Hasymy. (1990). *Sejarah Kebudayaan Islam di Indonesia*. Indonesia: Bulan Bintang.
- Arwin Juli. (2022). *Khazanah Ilmu Falak Aceh (Sejarah, Tokoh, Naskah)*. Medan: UMSU Press.
- C. Snouck Hurgronje. (1906). *The Achenese*. A.W.S. O'Sullivan (trans.). Leyden: E.J. Brill.
- Erawadi. (2009). *Tradisi, Wacana, dan Dinamika Intelektual Islam Aceh Abad XVIII dan XIX*. Indonesia: Departemen Agama RI, Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Lektur Keagamaan.
- Firdaus. (2019). *Peran Organisasi Teungku Dayah dalam Pelaksanaan Syariat Islam di Aceh*. Medan: Universitas Islam Negeri Sumatera Utara.
- Hasna Tuddar Putri. (2013). *Pemikiran Sheikh Abbas Kutakarang Tentang Hisab Penentuan Awal Bulan Hijraiah*. Semarang: Institut Agama Islam Negeri Walisongo Semarang.
- Husni Mubarak. (2017). *From Aceh for Nusantara: The Contribution of Ulama Aceh's Work Integration-Interconnection of Science*. Heritage of Nusantara International Journal of Religious, Literature and Language, vol. 6 no.1 June 2017, Indonesia: Center for Research and Development of Religious Literature and Heritage, Ministry of Religious Affairs of the Republic of Indonesia.
- Iskandar Budiman. (2004). "Teungku Chik Kuta Karang: Ulama, Pejuang dan Tabib", in *Ensiklopedia Pemikiran Ulama Aceh*. Aceh: Ar-Raniry Press.
- Marjaana Jauhola. (2020). *Scraps of Hope in Banda Aceh: Gendered Urban Politics in the Aceh Peace Process*. Finland: Helsinki University Press.
- Mohd Affendi Mohd Shafri and Hermansyah Muhammad Yahya, 2017. *Al-Rahmah fi al-Tib wa al-Hikmah Kitab Perubatan Melayu*. Kuala Lumpur: Akademi Jawi Malaysia, 2.
- Muhammad Suhaili Sufyan. (2016). *Peranan Majelis Permusyawaratan Ulama Dalam Sistem Pemerintahan Aceh*. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya.

Naseer Sobree (2018). *Bustanus Salatin Bab Ketujuh Fasal Ketiga: Pada Menyatakan Ilmu Tashrih Dan Ilmu Tibb*. Pulau Pinang: Baytul Hikma.

n.a. (2008). *Aceh Bumi Srikandi*. Aceh: Pemerintah Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam.

n.a. (2015). *Muzakarah Pemikiran Ulama Aceh*. Aceh: Penerbit Naskah Aceh (NASA).

Ommu Khanif Hasan et al. (2020). *Terapi Pemakanan Menurut Pandangan Sheikh Abbas Kuta Karang: Kajian Awal Terhadap Kitab Al-Rahmah Fi Al-Tib Wa Al-Hikmah*. International Journal of Islamic and Civilizational Studies. Vol. 6, No. 3-2 (2020). <https://doi.org/10.11113/umran2020.6n3-2.418>

Sri Waryanti. (2012). *Teungku H. Muhammad Krueng Kalee*. Rusjdi Ali Muhammad (ed.), Banda Aceh: Balai Pelestarian Sejarah dan Nilai Tradisional.

Syukri. (2012). *Ulama Membangun Aceh: Kajian Tentag Pemikiran, Peran Strategis, Kiprah dan Kesungguhan Ulama Dalam Menentukan Kelangsungan Pembangunan dan Pengembangan Syari'at Islam di Aceh*. Medan: IAIN Press.

Wan Mohd Shaghir Abdullah (2000). *Penyebaran & Silsilah Ulama Sejagat Melayu Jilid 12*. Kuala Lumpur: Persatuan Pengkajian Khazanah Klasik Nusantara & Khazanah Fathaniyah.

Wan Mohd Shaghir. (1985). *Perkembangan Ilmu Fiqh dan Tokoh-Tokohnya di Asia Tenggara (I)*. Surakarta: Ramadhani.

<https://en.antaranews.com/news/227105/teungku-syiek-kuta-karang-mosque-standing-humbly-for-two-centuries>, accessed on 15th August 2022.

https://id.wikipedia.org/wiki/Teungku_Chik_Kuta_Karang, accessed on 20th August 2022.

<http://ulama-nusantara.blogspot.com/2007/10/syeikh-abbas-kutakarang-ahli-astrologi.html>, accessed on 30th August 2022.

016-Halangan Bertutur Bahasa Arab di Kelas dalam Kalangan Pelajar IPT

Nurul Amalia binti Ruslan
Politeknik Sultan Idris Shah
NurulAmalia@psis.edu.my

Norhafizah binti Abd Kadir
Politeknik Sultan Idris Shah
Norhafizah.ak@psis.edu.my

Mohd Rusdan bin Hasan
Politeknik Sultan Idris Shah
mohdrusdan@psis.edu.my

ABSTRAK

Pengajaran dan pembelajaran bahasa Arab bukanlah perkara asing dalam sistem Pendidikan Malaysia kerana penggunaannya sebagai bahasa kedua dipelajari sejak dari peringkat rendah persekolahan sehinggalah ke peringkat Institusi Pengajian Tinggi (IPT). Penguasaan bertutur asas bahasa Arab merupakan isu utama dalam pengajaran dan pembelajaran Kursus Bahasa Arab. Oleh itu objektif kajian ini adalah untuk mengenalpasti halangan bertutur di kelas dalam kalangan pelajar IPT. Kajian ini menggunakan kaedah analisis kajian-kajian lepas berkaitan halangan yang dihadapi pelajar untuk bertutur dalam bahasa Arab. Hasil dapatan menunjukkan bahawa punca utama berlaku halangan tersebut adalah kerana kekurangan perbendaharaan kata semasa bertutur serta kurangnya motivasi dan keyakinan diri untuk bertutur dalam bahasa Arab.

Kata kunci : Halangan bertutur, bahasa Arab, pelajar politeknik

PENDAHULUAN

Pada masa kini bahasa Arab sudah menjadi salah satu bahasa utama dunia setanding dengan bahasa-bahasa utama yang lain. Oleh yang demikian, tidak hairanlah mengapa bahasa Arab kini dianggap sebagai bahasa kedua setanding bahasa Inggeris. Bahasa Arab juga merupakan bahasa perdagangan, perhubungan antarabangsa, politik dan ilmu pengetahuan bagi masyarakat dunia kini. Pengajaran dan pembelajaran bahasa Arab bukanlah perkara asing dalam sistem Pendidikan Malaysia kerana penggunaannya sebagai bahasa kedua dipelajari sejak dari peringkat rendah persekolahan sehinggalah ke peringkat Institusi Pengajian Tinggi (IPT). Kurikulum bahasa Arab yang telah dibangunkan di negara ini adalah untuk memenuhi keperluan para penuntut ilmu di semua peringkat pendidikan di seluruh negara seperti yang didapati pada hari ini (Ku Azizan et al., 2014). Secara umumnya, objektif utama kurikulum

bahasa Arab diperkenalkan di Malaysia adalah untuk membolehkan pelajar membina dan menguasai empat kemahiran bahasa Arab iaitu kemahiran mendengar, bertutur, membaca, dan menulis (Ismail et al., 2011). Kurikulum Standard Sekolah Menengah (KSSM, 2016) juga telah menetapkan objektif bagi pembelajaran dan pengajaran mata pelajaran bahasa Arab ialah untuk menghasilkan pelajar yang boleh bertutur dalam pelbagai konteks dan situasi dengan sebutan yang lancar. Kementerian Pendidikan Malaysia (KPM) telah berhasrat untuk melahirkan pelajar yang mempunyai daya kecekapan komunikatif hasil daripada pembelajaran bahasa Arab di peringkat menengah selama beberapa tahun. Di peringkat institusi pengajian tinggi pula, program Ijazah Bahasa Arab sebagai Bahasa Kedua dan Ijazah Bahasa Arab untuk Tujuan Akademik turut ditawarkan kepada pelajar yang berminat untuk mendalami bahasa ini di peringkat yang lebih tinggi. (MQA, 2019).

Walaupun pengajaran dan pembelajaran bahasa Arab telah dipelajari sejak dari peringkat rendah persekolahan namun isu permasalahan pelajar dalam pembelajaran bahasa Arab seringkali di perbincangkan dalam kalangan tenaga pengajar bahasa Arab. Terdapat pelbagai masalah yang dihadapi oleh pelajar di Malaysia dalam bertutur menggunakan bahasa Arab. Masalah yang berlaku bukan hanya di sekolah, malah kajian yang dilakukan di peringkat Institut Pengajian Tinggi (IPTA) juga mendapati pelajar tidak dapat menguasai bahasa Arab dengan baik terutama kemahiran mendengar (Rahimi, 2003). Oleh itu, pengkaji ingin memberi fokus kepada kemahiran lain iaitu kemahiran bertutur bahasa Arab di dalam kelas dalam kalangan pelajar IPT. Kajian ini akan memberi tumpuan kepada aspek mengenal pasti halangan serta permasalahan yang dihadapi pelajar IPT yang mengambil Kursus Bahasa Arab untuk bertutur bahasa Arab di dalam kelas.

KAJIAN LITERATUR

Permasalahan Bertutur Dalam Bahasa Arab

Kajian ini menggunakan metodologi kajian perpustakaan, iaitu kajian yang tidak melibatkan aktiviti di lapangan. Metodologi ini merupakan kaedah yang digunakan untuk mencari bahan yang pelbagai berkaitan tajuk. Metodologi yang dijalankan ini sebagaimana menurut Noramirah dan Wan Mohd Khairul (2017), ia melibatkan analisis dokumen. Data-data yang diperolehi dianalisis dengan menggunakan analisis kandungan. Berdasarkan tajuk, pengkaji mencari maklumat berkaitan halangan pelajar IPT untuk menguasai kemahiran bertutur bahasa Arab. Maklumat diperolehi melalui pelbagai sumber, iaitu secara atas talian dan pembacaan buku serta artikel.

Para sarjana lalu yang mengkaji berkaitan permasalahan dalam mempelajari bahasa Arab telah mendapati bahawa kekurangan kosa kata merupakan salah satu permasalahan utama pelajar sukar untuk menguasai bahasa ini (Abdul Razif et al., 2019). Masalah kekurangan kosa kata bukan sahaja menghalang seseorang pelajar untuk mencapai prestasi yang baik dalam pembelajaran, malah ia juga menyebabkan pelajar tidak dapat menguasai kemahiran berbahasa yang meliputi empat kemahiran utama, iaitu kemahiran mendengar, bertutur, membaca dan

menulis. Menurut Azani et al. (2012), empat kriteria utama yang dijadikan sandaran bagi menganalisis masalah pelajar serta tahap penglibatan mereka semasa bertutur dalam bahasa Arab antaranya kosa kata, fonetik, struktur dan strategi komunikasi. Berbeza dengan bahasa Inggeris kerana masalah yang sering dihadapi pelajar untuk bertutur adalah kosa kata disamping tatabahasa dan sebutan (Tanveer, 2017). Pendek kata, kekurangan kosa kata dan kesalahan struktur bahasa adalah masalah utama yang menyebabkan pelajar tidak dapat menyampaikan pandangan mereka dengan jelas kepada pendengar (Ashinida, 2012).

Kesalahan struktur bahasa atau penggunaan tatabahasa menyebabkan para pelajar menghadapi permasalahan untuk bertutur dalam bahasa kedua atau bahasa asing (Tanveer, 2007). Antara kesalahan struktur bahasa yang sering dilakukan oleh pelajar semasa bertutur dalam bahasa Arab iaitu penggunaan yang salah bagi istilah idhafah, kata tunjuk, kata kerja, subjek dan predikat, kata nama am dan nama khas serta kesalahan morfologi (Azani et al., 2012). Kesalahan struktur bahasa ini mungkin adalah disebabkan oleh kekurangan pengetahuan tentang penggunaan sesuatu prosedur tatabahasa atau pun morfologi dalam bahasa Arab. Penutur mungkin tidak menyedari kesalahan ini kerana mereka kurang mengambil berat tentang penggunaan perkataan atau ayat bahasa Arab yang digunakan.

Menurut Naimah dan Aini (2005), walaupun pelajar menerima pembelajaran secara formal pada peringkat sekolah, namun mereka masih lagi menghadapi masalah untuk berkomunikasi dalam bahasa Arab yang telah dipelajari. Ab. Halim (2007) pula menjelaskan bahawa penguasaan bahasa Arab di kalangan pelajar lepasan IPTA yang mengambil pengkhususan bahasa Arab tidak mencapai tahap kecekapan berbahasa yang baik. Selain itu, halangan lain yang dihadapi oleh pelajar adalah kurangnya motivasi dan keyakinan untuk bertutur dalam bahasa Arab (Ab. Halim, 2009; Nadwah & Nadhilah, 2014). Dapatan kajian Mohd Salikin et al., 2021 menyatakan bahawa perasaan malu untuk bercakap dalam bahasa Arab samada dalam kelas mahupun di luar kelas mendorong kepada kelemahan pelajar untuk bertutur dalam bahasa Arab dengan baik.

Permasalahan Bertutur Bahasa Arab Dalam Kalangan Pelajar IPT

Secara umumnya, permasalahan bertutur dalam bahasa Arab melibatkan banyak halangan di antaranya ialah bunyi bising, fizikal, semantik, teknik mengajar, halangan psiko-sosial dan penguasaan bahasa yang lemah (Lucas et al., 2018) Namun, menurut Ziyad & Saini (2017) masalah bertutur dalam bahasa arab akan menjadi lebih baik sekiranya pensyarah atau guru komited dalam mengaplikasikan bahasa arab dalam kelas dengan menjadikan situasi penggunaan ayat bahasa arab lebih baik tanpa membuat penterjemahan. Kajian ini juga disokong dengan kajian Azlin ariffin & Muhamad Suhaimi (2020) menyatakan bahawa terdapat hubungan yang signifikan di antara penguasaan bahasa arab dengan teknik pengajaran pensyarah atau guru supaya tidak membosankan dan menarik minat pelajar. Oleh itu, kajian ini akan menghimpunkan halangan-halangan yang menjadi kekangan pelajar untuk bertutur bahasa arab dalam bilik darjah.

Selain dari permasalahan dari pensyarah terdapat juga punca permasalahan dari pelajar.

Menurut Muhammad Najib et. al (2018) antara sebab halangan pelajar tidak bertutur bahasa Arab ialah kerana perasaan malu dan takut untuk melakukan kesalahan dalam komunikasi bahasa Arab. Tambahan pengkaji, pelajar perempuan lebih mempunyai keyakinan yang tinggi dalam bertutur bahasa Arab berbanding pelajar lelaki. Dalam kemahiran bahasa Arab dalam kelas terbahagi kepada 3 bahagian iaitu kemahiran mendengar, kemahiran bertutur, kemahiran membaca dan kemahiran menulis (Ku fatahiyah et al, 2014). Dalam kajian ini menfokuskan permasalahan bertutur dalam Bahasa Arab yang kurang dibincangkan kerana pertuturan memerlukan keberanian yang sangat tinggi.

Permasalahan bertutur di IPTA bukan sahaja dalam bahasa Arab, malah bahasa lain. Menurut Azman & Goh (2010) masalah dalam pengajaran dan pembelajaran bahasa Arab di IPTA ialah masalah nahu arab dan minat yang kurang mendalam dalam mempelajari bahasa Arab. Selain itu, menurut Zawawi (2010) bahasa Arab kurang di adaptasi dalam kalangan pelajar IPTA kerana merasakan bahasa asing tidak perlu digunakan dalam masyarakat secara meluas kerana bukan bahasa masyarakat di Malaysia. Namun, terdapat pandangan positif dalam mempelajari bahasa Arab apabila kajian Kamarul Shukri et al (2009) menyatakan bahawa tujuan belajar bahasa Arab dalam matlamat agama akan digunakan apabila ingin memahami al-quran

HALANGAN BERTUTUR DALAM BAHASA ARAB DI DALAM KELAS

1. Kekurangan Perbendaharaan Kata dan Kosa Kata

Berdasarkan beberapa kajian yang telah dijalankan oleh para sarjana berkaitan pertuturan bahasa Arab dalam kalangan pelajar, didapati bahawa permasalahan dalam pembelajaran adalah berpunca daripada kekurangan perbendaharaan kata untuk bertutur dalam bahasa Arab. Merujuk kepada Kamus Dewan Edisi ke-4, perbendaharaan kata bermaksud keseluruhan kata-kata Melayu manakala kosa kata bermaksud keseluruhan kata dalam sesuatu bahasa yakni perbendaharaan kata. Justeru, kedua-dua perkataan tersebut membawa maksud yang sama. Mahmud Kamil (1985) menyatakan bahawa antara aspek yang perlu diberi penekanan dalam kemahiran bertutur atau berkomunikasi dalam bahasa Arab ialah aspek sebutan, perbendaharaan kata dan kaedah tatabahasa. Hal ini kerana kesalahan dalam sebutan kebiasaannya berlaku kepada para pelajar bahasa kedua atau bahasa asing kerana dipengaruhi oleh bahasa ibunda. (Kamaruddin Hj Hussin ,1999) Menurut Mat Taib Pa (2008) walaupun pelajar adalah daripada bidang pengkhususan bahasa Arab itu sendiri namun penguasaan kemahiran bertutur bahasa Arab dalam kalangan pelajar amat lemah. Kenyataan ini selari dengan pendapat Ismail Ibrahim (1994) yang menyatakan kebanyakan mereka lemah dalam menguasai perbendaharaan kata, sintaksis dan gaya bahasa serta morfologi. Justeru, mereka akan hilang keyakinan untuk menuturkan bahasa ini dengan baik.

Menurut Azman & Goh (2010) aspek kekurangan penguasaan kosa kata merupakan faktor utama yang menyebabkan pelajar tidak dapat bertutur dalam bahasa Arab dengan baik seterusnya menghalang proses komunikasi. Gan (2012) juga bersetuju dengan pandangan ini dengan menyatakan bahawa faktor utama yang menyebabkan pelajar tidak dapat bertutur

dengan lancar dan jelas dalam bahasa Arab adalah kerana kerana kekurangan kosa kata bahasa Arab yang menyebabkan terhalangnya proses komunikasi dan mesej gagal disampaikan dengan jelas. Nadwah & Nadhilah (2014) juga sependapat dengan menyatakan bahawa kosa kata yang terhad dalam bahasa Arab merupakan permasalahan utama yang dihadapi oleh para pelajar ketika melaksanakan tugas seterusnya menjadi sebab utama kekangan kepada penguasaan kemahiran bertutur dalam bahasa Arab. Hal tersebut akan mengganggu proses komunikasi yang berkesan. Adnan & Muhammad, (2014) serta Hazrati et al (2019) juga berpandangan bahawa kekurangan kosa kata dalam bahasa Arab adalah faktor utama yang menghalang komunikasi yang berkesan dalam bahasa tersebut. Pelajar berasa kecewa, kurang berkeyakinan, malu serta takut jika berlaku kesilapan dalam pertuturan dalam bahasa tersebut (Ashinida, 2012). Oleh yang demikian, kosa kata merupakan antara faktor permasalahan pelajar dalam menguasai kemahiran berkomunikasi dalam bahasa Arab. (Azani et al 2012)

2. Kurang Motivasi Dan Keyakinan Diri

Faktor kedua yang menjadi penyumbang kepada masalah halangan bertutur bahasa Arab dalam kalangan pelajar adalah tahap motivasi pelajar dan keyakinan diri. Istilah motivasi berasal daripada perkataan Latin *movere* yang bermaksud bergerak. Menurut Ainon Mohd, (2003) istilah motivasi memberi makna mendorong, mengarah dan mengekalkan sesuatu tingkah laku. Kamus Dewan Edisi Keempat pula mendefinisikan motivasi sebagai keinginan atau semangat yang kuat pada diri seseorang yang mendorongnya untuk terus berusaha atau melakukan sesuatu dengan tujuan untuk mencapai kejayaan. Justeru, motivasi boleh diertikan sebagai satu dorongan untuk melakukan tindakan bagi tujuan tertentu. Keyakinan pula bermaksud kepercayaan yang tidak berbelah bagi. Keyakinan diri pula ialah kepercayaan bahawa dirinya boleh mengendalikan kehidupannya dengan baik serta segala cabaran yang dihadapi dengan jayanya. Keyakinan diri yang tinggi boleh memberi kesan yang positif kepada pencapaian pelajar dalam kemahiran bertutur dalam bahasa kedua atau bahasa asing. Hal ini dapat dibuktikan dalam kajian yang melibatkan Bahasa Inggeris (BI) sebagai bahasa kedua di mana pelajar yang percaya pada keupayaannya untuk bertutur akan lebih bermotivasi dan bersemangat untuk menzahirkan kebolehannya (Bouchareb, 2010).

Menurut Nadwah & Nadhilah (2014), secara umumnya, pelajar yang bermotivasi tinggi akan lebih berkeyakinan untuk bertutur dalam bahasa Arab kerana mereka akan dapat mengatasi sebarang masalah sewaktu bertutur dengan cara yang pelbagai. Keyakinan yang tinggi dapat membantu pelajar untuk menyampaikan mesej dengan lancar dan berkesan. Walaupun pelajar mempunyai keinginan untuk memperbaiki kemahiran bertutur dalam bahasa kedua, tetapi disebabkan mereka tidak mempunyai keyakinan, tidak mengetahui cara untuk menyampaikan idea dan pendengar tidak dapat memahami apa yang diperkatakan, maka keinginan tersebut dilupakan. Sikap segelintir pelajar yang mudah berputus asa dan malu dengan kelemahan diri sendiri mengakibatkan mereka berasa rendah diri dan tiada keyakinan diri untuk bertutur dalam bahasa Arab (Ghazali et al., 2010). Ini disokong dengan kajian Ab. Halim (2009) di mana tahap penggunaan bahasa Arab yang rendah dalam kalangan pelajar IPTA dikaitkan dengan masalah dalaman iaitu kurang keyakinan diri apabila pelajar takut dan malu melakukan kesalahan, rasa

rendah diri, kurang bersemangat untuk bertutur kerana bimbang ditertawakan oleh rakan. Kesan daripada kurang rasa keyakinan diri serta malu untuk bertutur dalam bahasa Arab menyebabkan para pelajar kurang berinisiatif untuk mempelbagaikan strategi komunikasi yang sesuai bagi menangani masalah yang dihadapi semasa berkomunikasi. Pandangan ini selari dengan kajian Abdullah Hamzah (2017) dan Aladdin (2012) yang menjelaskan bahawa pelajar berasa malu dan tidak yakin serta bimbang akan dipandang negatif oleh rakan dan juga pensyarah jika terdapat kesilapan semasa bertutur bahasa Arab ketika sesi pembelajaran. Justeru, terdapat pelajar yang lebih gemar menggunakan bahasa ibunda sebagai ganti kepada bahasa kedua ataupun mereka mengambil sikap berdiam diri sahaja (Alibakhshi & Padiz, 2011). Kaedah ini tidak banyak membantu pelajar memperbaiki kemahiran bertutur dengan pantas.

Pelajar boleh membina keyakinan diri dengan berfikir secara positif dengan meyakini kebolehan diri sendiri. Manusia akan mempercayai apa yang difikirkannya. Oleh itu, kepercayaan kepada diri sendiri perlu dititik beratkan dalam proses untuk meningkatkan kemahiran bertutur dalam bahasa Arab.

KESIMPULAN

Penguasaan kemahiran berbahasa Arab sebagai bahasa kedua masih lemah walaupun telah mempelajarinya kerana pelajar bukan penutur jati bahasa Arab. Faktor kelemahan menjadi sebab dan punca kepada kesalahan pelajar dalam bertutur bahasa Arab. Pelajar perlu diberi penekanan dalam kemahiran bertutur bahasa Arab bagi meningkatkan lagi tahap kelancaran berbahasa. Secara keseluruhannya, dapat disimpulkan bahawa terdapat dua faktor utama yang menjadi halangan dan permasalahan pelajar IPT untuk bertutur bahasa Arab di dalam kelas antaranya adalah kekurangan perbendaharaan kata dan kosa kata serta kurangnya motivasi dan keyakinan diri pelajar. Berdasarkan hasil kajian ini dapat membantu pelajar serta tenaga pengajar dalam proses pembelajaran dan pengajaran bahasa Arab. Teknik pengajaran di dalam kelas perlu di susun semula berdasarkan permasalahan agar fokus dan tumpuan dapat diberikan kepada penguasaan kosa kata atau perbendaharaan kata. Penggunaan kaedah dan teknik yang pelbagai dalam pembelajaran bahasa Arab diharap dapat membantu menghasilkan pembelajaran yang lebih interaktif dan berkesan supaya pelajar yakin dan lebih cenderung untuk bertutur dalam bahasa Arab dengan cekap.

RUJUKAN

- Ab. Halim, M. (2009). *Tahap Komunikasi dalam Bahasa Arab dalam Kalangan Pelajar Sarjana Muda Bahasa Arab di IPTA Malaysia*. Journal of Islamic and Arabic Education, Vol 1(1), 1–14. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Abdullah Hamzah, Nik Farhan Mustapha, Che Radiah Mezah Pauzi, Wan Muhammad Wan Sulong (2017). *Mengapa Guru Pelatih Bimbang Untuk Bertutur Dalam Kelas Bahasa Arab?* Jurnal Kemanusiaan. Serdang: Penerbit UTM Press
- Abdul Razif Zaini & Mohd Zaki Abd Rahman. (2017). *Saiz Kosa Kata Bahasa Arab dan*

- Hubungannya dengan Kemahiran Bertutur*. Jurnal Sultan Alaudin Sulaiman Shah, 4(1), 220-228.
- Adnan bin Mat Ali & Muhammad Firdaus bin Hj Abdul Manaf (2014). *Kekangan Bertutur Bahasa Arab Di Kalangan Pelajar BASL*. International Research Management and Innovation Conference 2014 (IRMIC2014).
- Aladdin, A. (2012). *Analisis penggunaan strategi komunikasi dalam komunikasi lisan Bahasa Arab*. GEMA Online Journal of Language Studies. Vol.12(2), 645–666
- Alibakhshi, G., & D. Padiz, (2011). *The Effect of Teaching Strategic Competence on speaking Performance of EFL Learners*. Journal of Language Teaching and Research. 2(4), 941-947.
- Al-Naqah, Mahmud Kamil (1985). *Ta'lim al-Lughah al-Arabiyyah Linnatiqina Biha*. Saudi: Universiti Ummul Qura.
- Ashinida Aladdin (2012). *Analisis Penggunaan Strategi Komunikasi Dalam Komunikasi Lisan Bahasa Arab*. GEMA Online® Journal of Language Teaching and Research. 12(2), 645-666.
- Azani Ismail @ Yaakub, Azman Che Mat & Mat Taib Pa. (2012). *Membina Kemahiran Pertuturan Menerusi Aktiviti Lakonan Dalam Pengajaran Bahasa*. GEMA Online® Journal of Language Studies. Vol 12(1), 325-337.
- Azman Che Mat & Goh Ying Soon (2010). *Panduan Strategi Belajar Bahasa Asing- Khusus Untuk Pelajar-Pelajar Bahasa Mandarin Dan Bahasa Arab*. Shah Alam: Pusat Penerbit Universiti (UPENA) UITM.
- Gan, Z. (2012). *Understanding L2 Speaking Problems: Implications for ESL Curriculum Development in a Teacher Training Institution in Hong Kong*. Australian Journal of Teacher Education. Vol 37(1), 42-59.
- Ismail Ibrahim. (1994). *Pengajian dan Pembelajaran Bahasa Arab di Sekolah-Sekolah dan Pusat Pengajian Tinggi Malaysia*. Kuala Lumpur: Budaya Ilmu Sdn.Bhd
- Ismail, Zawawi, Tamuri, Ab Halim, Nik Yusoff, Nik Mohd Rahimi & Othman, Mohd Al-Uddin (2011). *Teknik Pengajaran Kemahiran Bertutur Bahasa Arab Di SMKA Di Malaysia*. GEMA Online™ Journal of Language Studies, 11(2): 67-82.
- Kamarudin Hj Husin, (1999). *Pengajaran Lisan: Kemahiran Mendengar dan Bertutur*, Kuala Lumpur: Kumpulan Budiman Sdn. Bhd.
- Ku Azizan, Ku Fatahiyah, Abd Rahman, Awatif & Jamali, Hairun Najuwah (2014). *Tahap Kemahiran Asas Bahasa Arab di IPT Malaysia*. GSE E-Journal of Education, 1(2), 20-32.
- Lucas Kee, Edi Rizal & Chang Vui Seng (2018). *Halangan Dan Gangguan Komunikasi Dalam Pengajaran Dan pembelajaran Di Bilik Darjah Serta Cara Menangani*. Kolej Komuniti Tawau.
- Mat Taib Pa (2008). *Isu-isu pengajaran bahasa dan kesusasteraan Arab di institut pengajian tinggi*. Prosiding Seminar Pengajaran Bahasa dan Kesusasteraan Arab di Institut Pengajian Tinggi Malaysia. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Mohamad Ziyad & Saini Ag. Damit. (2015). *Amalan penggunaan Lughat al-Faṣl dalam kalangan guru bahasa Arab*. Prosiding Persidangan Kebangsaan Bahasa Arab (NCAL2015).
- Nadwah Daud, Nadhilah Abdul Pital (2014). *Permasalahan Pertuturan Dalam Bahasa Arab Sebagai Bahasa Kedua*. GEMA Online® Journal of Language Studies 117 Volume 14(1)
- Rahimi Said. (2003). *Penggunaan Internet untuk pengajaran dan pembelajaran kemahiran*

membaca dan menulis bahasa Arab di Universiti. Kuala Lumpur: Fakulti Pendidikan UM.

Tanveer, M. (2007). *Investigation of the factors that cause language anxiety for ESL / EFL learners in learning speaking skills and the influence it casts on communication in the target language.* Master Thesis: University of Glasgow.

017-Dialog antara Agama: Analisis dari Perspektif Teologi dan Sosio-Psikologi

Arfah Ab. Majid

Universiti Putra Malaysia

am_arfah@upm.edu.my

ABSTRAK

Dialog antara agama sememangnya telah lama bertapak di Malaysia seawal era 80-an lagi terutamanya ketika penerapan nilai-nilai Islam mula dilaksanakan. Namun demikian, penyertaan masyarakat Malaysia dalam program dialog anantara agama terhad kepada golongan-golongan intelektual, pemimpin politik atau agama, pelajar institusi pendidikan tinggi dan ahli badan-badan bukan kerajaan. Kebanyakan karya ilmiah tentang dialog antara agama juga hanya dibahaskan dari ruang lingkup aspek teologi dan keagamaan semata-mata. Di Malaysia setakat ini, hampir tiada usaha ditemui untuk menerokai konsep dialog antara agama daripada dimensi sosio-psikologi. Justeru, objektif makalah ini adalah untuk meneroka konsep dialog antara agama dari dua perspektif iaitu teologi dan sosio-psikologi. Objektif seterusnya adalah untuk menilai rasional disebalik pelaksanaan dialog antara agama menurut dua pendekatan ini. Kaedah kajian kepustakaan telah digunakan untuk mencapai kedua-dua objektif ini. Hasil analisis mendapati bahawa, walau pun terdapat perbezaan dari segi konsep asas dan rasional pelaksanaan dialog antara agama untuk pendekatan teologi dan sosio-psikologi, namun matlamat akhir kedua-dua pendekatan ini adalah untuk meningkatkan kefahaman dan seterusnya menjalinkan hubungan yang harmoni antara masyarakat yang pelbagai etnik, agama dan budaya. Kajian akan datang boleh menumpukan pada usaha untuk menggabungkan pendekatan teologi dan sosio-psikologi dalam pelaksanaan dialog antara agama. Gabungan pendekatan teologi dan sosio-psikologi ini diharap dapat menghasilkan satu reka bentuk dialog yang lebih baik dan dapat diterima oleh segenap lapisan masyarakat. Dialog antara agama yang efektif sudah semestinya dapat menjadi wadah penyatupaduan dan keharmonian untuk masyarakat yang pelbagai di Malaysia.

Kata kunci: Dialog, agama, teologi, sosio-psikologi, Malaysia

PENGENALAN

Perkataan 'dialog' secara umum, berasal daripada perkataan Yunani *dialogo*. *Logos* bermaksud 'perkataan' atau 'makna perkataan' dan *dia* bermaksud 'melaluinya' dan bukan 'dua' seperti yang andaian biasa. Oleh itu dialog, boleh disifatkan sebagai pengaliran makna dalam kalangan peserta. Makna yang dikongsi ini akhirnya mewujudkan pemahaman baru untuk ahli kumpulan yang terlibat (Bohm, 1996).

Bohm (1996) membezakan dialog daripada perbincangan yang menekankan idea analisis, di mana sudut pandangan yang berbeza dibentangkan untuk menentukan 'juara' perbincangan. Bohm juga menganggap kebanyakan apa yang dipanggil 'dialog' pada masa kini bukanlah dialog dalam erti kata sebenar. Contoh bagi 'dialog' sebegini ialah 'dialog' yang sering berlaku di PBB. Apa yang sebenarnya berlaku hanyalah perbincangan, pertukaran atau rundingan dan bukannya dialog. Para peserta biasanya akan membawa andaian asas mereka sendiri ke meja 'dialog' yang mengakibatkan beberapa isu tidak boleh dirunding dan tidak

dapat diselesaikan.

Dalam dialog sebenar, Bohm telah menggariskan penggantungan andaian atau penghakiman sebagai salah satu pra-syarat dialog. Proses ini membolehkan peserta meneroka ufuk baru kebenaran yang mungkin berbeza dengan andaian asas (Bohm, 1996). Antara sumbangan penting dialog ialah pembentukan budaya kerjasama berasaskan komuniti dan kepimpinan bersama yang mengubah kumpulan daripada pergantungan, persaingan dan pengecualian kepada peningkatan kerjasama, perkongsian dan keterangkuman (Gerard & Teurf, 1995). Gerard dan Teurf (1995) juga telah mencadangkan empat garis panduan prinsip untuk terlibat dalam dialog yang dikenali sebagai "Empat Blok Binaan Dialog."

Empat blok binaan dikenal pasti sebagai: penggantungan penghakiman, pengenalan andaian, mendengar (kunci kepada persepsi), serta inkuiri dan refleksi. Penggantungan penghakiman adalah penting kerana ia membolehkan peserta dalam dialog menjadi lebih terbuka menerima pandangan orang lain. Mengenal pasti dan mengiktiraf andaian asas adalah penting kerana ia mempengaruhi penilaian, keputusan dan tingkah laku peserta.

Mendengar membolehkan peserta memperoleh makna bersama yang memberitahu kita tentang budaya yang kita alami dan memberi kita peluang untuk membuat pilihan tentang keputusan dan tindakan kita. Inkuiri dan refleksi memberi peluang kepada kita untuk bertanya soalan dengan tujuan untuk mendapatkan pandangan dan perspektif tambahan untuk mendapatkan lebih banyak maklumat mengenai perkara yang menjadi kebimbangan peserta.

Khairulnizam dan Suzy (2020) telah merumuskan definisi dialog berdasarkan beberapa definisi yang diperolehi daripada bahasa Melayu, Inggeris dan Arab. Antaranya adalah, dialog merupakan perbualan atau perbincangan antara dua pihak atau lebih, dialog berlaku dalam suasana formal dan terancang, tujuan dialog adalah untuk mendengar, mempelajari, mengetahui dan bertukar pandangan antara pihak terlibat untuk manfaat bersama dan akhir sekali dialog juga dijalankan dalam keadaan terkawal dan penuh hormat.

KONSEP DIALOG ANTARA AGAMA

Penulisan yang ditemui mengenai definisi dan konsep dialog antara agama berkisar kepada dua pendekatan utama, iaitu pendekatan teologi-falsafah serta pendekatan sosio-psikologi. Walaupun banyak perhatian diberikan kepada pendekatan teologi-falsafah selama ini, kajian yang dilakukan mengenai pendekatan sosio-psikologi kepada dialog antara agama juga patut dipertimbangkan dan tidak boleh dipandang remeh.

Pendekatan Teologi dan Falsafah kepada Dialog Antara Agama

Salah satu tumpuan utama pendekatan teologi dan falsafah ialah mencari "kebenaran dan pengetahuan yang lebih besar dalam dialog" (Dunbar, 1995: 28). Ini juga terbukti dalam karya segelintir sarjana dialog antara agama seperti Khalf Muhammad al-Husayni (1975). Menurut beliau, dialog dikaitkan dengan proses 'mengambil' dan 'memberi' yang berlaku sepanjang pertuturan antara seseorang individu dengan individu yang lain untuk mencapai kebenaran dan menambah pengetahuan tentang pemahaman, dan kepercayaan individu lain dalam subjek

tertentu.

Ismail Raji al-Faruqi (1992) dan Leonard Swidler (1989) adalah antara pendokong dialog yang telah menerangkan dialog antara agama berdasarkan pengiktirafan kebenaran, walaupun ia adalah kebenaran berbeza yang mereka maksudkan. Maksud kebenaran dalam dialog bagi al-Faruqi adalah untuk memperkenalkan Islam sebagai kebenaran, sebaliknya Swidler pula mengandaikan bahawa persepsi kebenaran boleh didapati dalam agama selain agama sendiri.

Al-Faruqi seorang autoriti Muslim yang terkenal dalam dialog antara agama yang mengkhusus dalam dialog Muslim-Kristian, menggambarkan dialog antara agama sebagai 'meneroka kebenaran'. Menurutnya, dialog ialah

dimensi kesedaran manusia dengan syarat bahawa (selagi kesedaran itu tidak skeptikal), kategori rasa etika (selagi rasa itu tidak sinis). Ia adalah pemegang altruistik Islam dan Kristian, jangkauan mereka melebihi diri mereka sendiri (Al-Faruqi, 1992: 9).

Dia menyambung dengan berkata demikian

dialog ialah penghapusan semua halangan antara manusia untuk perkembangan bebas idea di mana keharusan kategorinya adalah untuk membiarkan tuntutan yang lebih kukuh terhadap kebenaran akan menang. Dialog mendisiplinkan kesedaran kita untuk mengenali kebenaran yang wujud dalam realiti dan kiasan realiti di luar ken dan capaian biasa kita (Al-Faruqi, 1992: 9).

Al-Faruqi oleh itu berpendapat bahawa dialog akan membawa kesedaran manusia kepada pengiktirafan kebenaran dan kebenaran itu wujud dalam Islam sebagai *ad-din al-fitrah*.

Swidler (1989:343) pula menegaskan bahawa, Kristian perlu terlibat dalam dialog dengan mereka yang mempunyai pandangan budaya, falsafah, sosial, agama yang berbeza untuk berusaha ke arah persepsi yang lebih lengkap tentang kebenaran.

Kebeneran seperti yang difahami oleh Swidler (1989) dan sarjana Kristian lain seperti Mojzes (1990), adalah lebih pluralistik. Mereka berpendapat bahawa kebenaran juga boleh didapati dalam agama selain Kristian. Pandangan pluralistik tentang kebenaran dalam dialog antara agama ini sama sekali bertentangan dengan pandangan Islam tentang kebenaran seperti yang dicadangkan oleh al-Faruqi.

Seperti yang dinyatakan di atas, selain daripada mencari kebenaran, dialog antara agama dalam pendekatan teologi dan falsafah juga telah dilihat sebagai platform untuk meningkatkan pengetahuan dan pemahaman tentang orang lain.

Berdasarkan pandangan ini, Swidler (1984) menghuraikan dialog sebagai

perbualan mengenai subjek yang sama antara dua orang atau lebih yang mempunyai pandangan yang berbeza, tujuan utamanya adalah untuk setiap peserta belajar daripada yang lain supaya dia boleh berubah dan berkembang (Swidler, 1984: 30).

Dalam jargon Gereja, dialog bermaksud

semua hubungan positif antara agama yang membina dengan individu dan komuniti agama lain yang diarahkan kepada persefahaman dan pengayaan bersama, dalam ketaatan kepada kebenaran dan menghormati kebebasan. Ia termasuk kedua-dua saksi dan penerokaan keyakinan agama masing-masing ("Dialog dan Proklamasi," 1991, bab 9).

David Lochhead (1988) juga menghuraikan dialog antara agama sebagai usaha untuk memahami antara satu sama lain dengan lebih baik. Beliau menyatakan:

Daripada mentakrifkan dialog sebagai pencarian persetujuan, adalah lebih baik untuk mentakrifkan dialog sebagai pencarian pemahaman. Untuk memahami tradisi lain, saya tidak perlu bersetuju dengan ajarannya. Saya tidak perlu mencipta 'alasan bersama' untuk meneruskan (David Lochhead, 1988: 64).

Paul F. Knitter menggambarkannya sebagai

interaksi kehadiran bersama, bercakap dan mendengar, dan menyaksikan komitmen, nilai, dan ritual orang lain (Knitter 1996: 14).

Tafsiran dialog antara agama seperti yang dicadangkan oleh Kamar Oniah (2001) juga sesuai dengan tanggapan ini. Menurut beliau, dialog harus menjadi platform untuk peserta mempelajari, dan memahami agama orang lain dan perspektif mereka mengenai isu tertentu. Dialog juga harus menjadi platform untuk para peserta meneroka cara bekerjasama untuk faedah bersama. Dalam hal ini, dialog antara agama boleh dibahagikan kepada dua kategori, dialog tentang agama, dan dialog tentang kerjasama.

Perlu diingatkan bahawa konsep dialog ini (iaitu dialog sebagai platform untuk belajar tentang orang lain) juga diilhamkan oleh dua dogma yang berbeza, pluralisme agama seperti yang dianjurkan oleh agama Kristian, dan *tawhid* sebagaimana yang dianjurkan oleh Islam. Oleh itu, walaupun kedua-dua sarjana Kristian dan Muslim berbicara tentang pemahaman dan pembelajaran tentang orang lain, seseorang harus menilai konsep dialog antara agama ini dalam dua ideologi yang berbeza ini.

Pendirian Gereja Kristian (terutama Gereja Katolik) terhadap dialog antara agama banyak dipengaruhi oleh sikap dialog baru seperti yang didokumentasikan dalam *Nostra Aetate* (Deklarasi Mengenai Hubungan Gereja dengan Agama Bukan Kristian) semasa Majlis Vatikan Kedua (A1962). -1965 AC). Sikap baru terhadap orang lain ini ditandai dengan keterangkuman dan keterbukaan yang bertentangan dengan teologi eksklusif sebelumnya seperti yang diringkaskan dalam diktum "*Extra Ecclesiam Nulla Salus*" (Di Luar Gereja, tiada keselamatan).

Oleh itu, tidaklah aneh bahawa definisi dan konsep Kristian tentang dialog antara agama mencerminkan sikap pluralistik baru ini (Fatmir Mehdi Shehu, 2008). Pendirian Gereja dalam dialog antara agama bagaimanapun, masih agak baru berbanding Islam. Dialog antara agama dalam Islam, sebaliknya dianggap sebagai alat dakwah yang penting untuk menyebarkan doktrin *tawhid*. (Nasr, 1995). Ini terbukti dalam misi kenabian Nabi Muhammad (S.A.W) sendiri yang bersifat dialogis (Ghazali Basri, 2006) seperti yang tercatat dalam *Al-Quran* (Ali 'Imran: 64).

Katakanlah, "Hai Ahli Kitab, marilah kepada suatu kalimat (ketetapan) yang tidak ada perselisihan antara kami dan kalian, bahwa tidak kita sembah kecuali Allah dan tidak kita persekutukan Dia dengan sesuatu pun dan tidak (pula) sebagian kita menjadikan sebagian yang lain sebagai tuhan selain dari Allah. Jika mereka berpaling, maka katakanlah (kepada mereka), 'Saksikanlah, bahwa kami adalah orang-orang yang menyerahkan diri (kepada Allah)'."

Islam adalah pelopor dalam bidang dialog berdasarkan asas sejarah dan doktrinnya. Asas doktrin dialog seperti yang termaktub dalam al-Quran adalah seperti berikut:

Serulah (manusia) kepada jalan Tuhanmu dengan hikmah dan pengajaran yang baik, dan berdebatlah dengan mereka dengan cara yang baik. Sesungguhnya Tuhanmu, Dialah yang lebih mengetahui siapa yang sesat dari jalan-Nya dan Dialah yang lebih mengetahui siapa yang mendapat petunjuk. (*Al-Nahl*: 125).

Dan tidaklah sama kebaikan dengan kejahatan. Tolaklah (kejahatan itu) dengan cara yang lebih baik, sehingga orang yang ada rasa permusuhan antara kamu dan dia akan seperti teman yang setia (*Fussilat*: 34)

"Pergilah kamu berdua kepada Firaun, sesungguhnya ia telah melampaui batas dalam kekufurannya."Kemudian hendaklah kamu berkata kepadanya, dengan kata-kata yang lemah-lembut, semoga ia beringat atau takut" (*Taha*: 43-44)

Dan janganlah kamu berdebat dengan Ahli Kitab, melainkan dengan cara yang baik, kecuali dengan orang-orang yang zalim di antara mereka, dan katakanlah, "Kami telah beriman kepada (kitab-kitab) yang diturunkan kepada kami dan yang diturunkan kepadamu; Tuhan kami dan Tuhan kamu satu; dan hanya kepada-Nya kami berserah diri." (*al-Ankabut*: 46)

Ayat Qur'an ini pada dasarnya adalah seruan kepada umat Islam untuk menerapkan kaedah dialog (contohnya, hikmah, dakwah yang indah dan kata-kata yang lembut) semasa berdakwah atau menyampaikan mesej Islam, terutamanya kepada orang bukan Islam. Oleh itu dialog adalah penting dalam ajaran Islam seperti yang ditunjukkan dalam kitab suci Al-Qur'an.

Sebagai tradisi Islam, dialog antara agama telah dikenal pasti dalam karya terawal ulama Islam. Contohnya dalam salah satu karya terkenal Abu al-Rayhan Muhammad ibn Ahmad al-Biruni (973 CE-1048 CE) iaitu *Tahqiq Ma li al-Hind min Maqulah Maqbulah fĒ al-A'ql aw Mardulah* (Mengesah Semua Yang Diceritakan Orang India, Yang Munasabah dan Tidak Munasabah) atau juga dikenali sebagai *Kitab al-Hind* beliau membuat ulasan khas tentang agama Hindu hasil daripada interaksinya dengan orang Hindu di benua kecil India (Sachau, 1910).

Begitu juga, Abu Muhammad Ali ibn Ahmad ibn Sa'id ibn Hazm (994 CE-1064 CE) yang membuat analisis kritis terhadap Yahudi dan Kristian berdasarkan pemerhatian beliau sendiri semasa beliau dibesarkan di Andalus dalam *al-Fasl fi al-Milal wa al-Ahwal wa al-Nihal* (Pendapat Penentu dalam Akidah, Keghairahan dan Kepercayaan) (Ghulam Haider Aasi, 1999).

Penulisan yang ditemui berkaitan dengan perwakilan atau penyertaan dalam dialog

antara agama memberi tumpuan kepada polariti antara wakil rasmi dan orang awam (Dunbar, 1995). Kebanyakan sarjana dialog antara agama bersetuju bahawa dialog antara agama dalam bentuk pertemuan atau wacana rasmi adalah terhad kepada kumpulan elit yang mahir dalam semua pengetahuan yang diperlukan manakala orang ramai, atau orang awam, boleh melibatkan diri mereka dalam aktiviti tidak formal seperti dialog dengan orang yang berbeza latar belakang agama seperti jiran atau rakan dalam kehidupan seharian atau dalam aktiviti sosial.

Al-Faruqi menegaskan bahawa dialog Muslim-Kristian seharusnya hanya melibatkan apa yang beliau kenal pasti sebagai '*intelligentsia*.' Dengan berkata demikian, beliau pastinya tidak bermaksud meminggirkan umat Islam daripada dialog formal. Faktor-faktor yang mempengaruhi keputusan ini ialah keyakinan bahawa ajaran Kristian yang asal telah diputarbelitkan, pengalaman menyakitkan perang salib, dan bahaya penginjilan oleh mubaligh Kristian. Al-Faruqi (1992) oleh itu berpendapat bahawa golongan cerdik pandai akan lebih bersedia dan tidak terjejas oleh semua ancaman ini berbanding dengan orang awam.

Kamar Oniah (2001: 116-117) berpendapat bahawa peserta dalam dialog formal antara agama "hendaklah terdiri daripada mereka yang mempunyai pengetahuan yang cekap, dan sangat komited kepada agama mereka" manakala peserta dalam kerjasama antara agama tidak perlu berpengetahuan secara menyeluruh tentang doktrin dan dogma agama mereka, tetapi mereka harus sekurang-kurangnya mempunyai pemahaman yang mencukupi dan betul tentang agama sendiri.

Apabila membincangkan peserta dialog antara agama, terdapat konsensus yang semakin meningkat dalam kalangan orang Kristian bahawa dialog tidak seharusnya terhad kepada paderi atau sarjana akademik. Swidler (1990: 31), misalnya, berpendapat bahawa dialog "harus melibatkan setiap peringkat dalam komuniti keagamaan, sehingga ke 'orang di bangku gereja'." Walau bagaimanapun, perlu diingatkan bahawa dialog rasmi masih terhad kepada perwakilan rasmi. Dialog yang boleh diamalkan di peringkat bawahan merujuk kepada dialog yang berlaku dalam kalangan masyarakat yang berbeza latar belakang agama dalam kehidupan seharian mereka (Dunbar, 1995).

Berdasarkan konsepsi dialog antara agama yang disebutkan di atas, seseorang boleh memahami sebab mengapa pendekatan ini diklasifikasikan sebagai teologi dan falsafah. Penekanan terhadap pencarian kebenaran dan pemahaman orang lain yang mencerminkan pendirian dogmatik agama yang berbeza (cth, *tawhid* seperti yang dibawa oleh Islam dan pluralisme agama seperti yang dianjurkan oleh Kristian) adalah sangat bersifat teologi dan falsafah. Sehubungan itu, kebanyakan sarjana dalam bidang ini (Muslim dan Kristian) beranggapan bahawa dialog formal hanya melibatkan wakil rasmi agama, pemimpin atau kumpulan elit.

Pendekatan Sosio-psikologi untuk Dialog antara Agama

Asas pendekatan sosio-psikologi kepada dialog antara agama adalah untuk menyelesaikan ketegangan agama, meningkatkan keamanan, menghapuskan penderitaan, menentang penindasan, menghapuskan perkauman dan memudahkan kerjasama agama. Oleh itu, rasional sosio-psikologi untuk dialog antara agama juga dikenali sebagai 'pendekatan akal sihat' memandangkan hakikat bahawa hidup aman dan harmoni adalah diinginkan oleh setiap orang (Dunbar, 1995: 28). Sehubungan itu, model untuk dialog antara kumpulan paling sesuai mewakili pendekatan ini.

Dialog antara agama adalah relevan dengan dialog antara kumpulan kerana ia melibatkan dialog dan pertukaran idea antara kepercayaan dan antara kumpulan berasaskan agama yang berbeza. Menurut Dessel, Rogge dan Garlington (2006):

Kumpulan berasaskan kepercayaan adalah sebahagian daripada fabrik sosial tempatan, dan titik kedua-dua penumpuan dan perbezaan bagi ramai dalam memahami kehidupan mereka sendiri serta masyarakat yang lebih besar (Dessel, Rogge & Garlington, 2006: 305).

Dialog antara agama dalam bentuk dialog antara kumpulan memberi peluang untuk meneroka pelbagai identiti agama dan mengkaji pengaruh keluarga dan masyarakat dalam amalan kepercayaan mereka. Antara hasil yang dilaporkan daripada dialog antara agama dalam persekitaran kampus ialah peningkatan pengetahuan merentasi pelbagai tradisi kepercayaan, peningkatan kemahiran komunikasi dan kesedaran tentang stereotaip agama.

Seperti dalam dialog antara kumpulan yang melibatkan identiti sosial yang berbeza, dialog antara kumpulan yang melibatkan identiti agama yang pelbagai juga bergantung kepada dua elemen utama untuk menjamin kejayaan dan elemen ini adalah fasilitator terlatih dan dialog dengan kepelbagaian maksimum merentas dan dalam tradisi agama (Dessel, Maxwell, Masse & Ramus, 2010).

Perbincangan berikut akan memberikan penjelasan lanjut tentang konsep dialog antara kumpulan. Dalam suasana kampus, dialog antara kumpulan ditakrifkan sebagai

pengalaman pembelajaran yang difasilitasi secara bersemuka yang menghimpunkan pelajar daripada kumpulan identiti sosial yang berbeza dalam tempoh masa yang berterusan untuk memahami persamaan dan perbezaan mereka, mengkaji sifat dan kesan ketidaksamaan masyarakat, dan meneroka cara bekerjasama ke arah kesaksamaan yang lebih besar dan keadilan (Zúñiga, Nagda, Chesler, & Cytron-Walker, 2007: 2).

Penyelidikan lepas mendedahkan bahawa dialog antara kumpulan menyediakan pelajar dengan persekitaran kumpulan yang selamat, kecil dan pelbagai di mana mereka boleh meneroka isu-isu sensitif yang tidak pernah berlaku sebelum ini (Zúñiga & Nagda, 1993). Schoem, Hurtado, Sevig, Chesler dan Stephen H. Sumida (2001: 6) menghuraikan dialog antara kumpulan sebagai

satu bentuk amalan demokrasi, penglibatan, penyelesaian masalah, dan pendidikan yang melibatkan perbincangan bersemuka, berfokus, dipermudah dan sulit yang berlaku dari semasa ke semasa antara dua atau lebih kumpulan orang yang ditakrifkan oleh dimensi sosial mereka yang berbeza.

Ciri tersendiri dialog antara kumpulan ialah pendekatan kritis-dialogiknya untuk meneroka persamaan dan perbezaan dalam dan antara kumpulan identiti sosial, pergantungannya pada komunikasi dan penglibatan yang berterusan untuk merapatkan perbezaan dan menggerakkan peserta ke tahap penglibatan yang lebih mendalam dan bermakna, dan tumpuan antara kumpulan. Dengan mengiktiraf kepentingan keterikatan kumpulan sosial berdasarkan kaum, jantina, agama dan kategori kumpulan sosial yang lain, dialog antara kumpulan menggalakkan penilaian kritikal terhadap kesan hubungan kuasa dan

ketidaksamaan sosial terhadap hubungan antara kumpulan (Zúñiga & Nagda, 2001).

Perbincangan mengenai perbezaan berasaskan identiti sosial bukan sahaja mencabar dari segi intelek, tetapi juga dari segi emosi. Ketegangan mungkin tercetus antara peserta semasa mereka meneroka pengalaman berbeza mereka dan kuasa sosial atau sejarah yang memisahkan mereka. Oleh itu, untuk mengatasi ketegangan ini dan mencapai persefahaman, komunikasi dan penglibatan yang berterusan diperlukan, bukan hanya bengkel atau acara sekali sahaja. Oleh itu, dialog antara kumpulan memerlukan satu siri lapan hingga dua belas mesyuarat terfasilitasi berstruktur untuk menggalakkan dialog yang bermakna dan untuk membina hubungan dari semasa ke semasa (Zúñiga, et al., 2007).

Tidak seperti perbualan tidak formal, dialog antara kumpulan adalah satu proses yang dirancang dengan baik dan dipermudahkan yang mempunyai fokus dan tujuan (Brookfield & Preskill, 2005). Dialog yang dipermudahkan ini direka khusus untuk menyediakan ruang selamat kepada peserta untuk menangani isu sosial yang sensitif, seperti politik, perkauman, agama dan budaya yang sering mencetuskan konflik atau polarisasi (Dessel, Rogge & Garlington, 2006).

Dialog antara kumpulan bertujuan untuk mempercepatkan pertumbuhan peribadi berbanding debat yang melibatkan mempertahankan pendirian dan mencabar orang lain. Ia juga berbeza daripada proses terapi kumpulan yang hanya memberi tumpuan kepada dinamik antara peribadi individu. Selain daripada ini, dialog antara kumpulan berbeza daripada mediasi yang bertujuan untuk merundingkan penyelesaian kepada pertikaian (Dessel & Rogge, 2008). Chasin, R., Herzig, Roth, Chasin, L., Becker and Stains, Jr. (1996) juga bersetuju bahawa resolusi yang dicapai melalui mediasi hanya menangani penyelesaian pertikaian dan bukan pertumbuhan peribadi dan mungkin tidak mempunyai kesan jangka panjang.

Walaupun dialog dan campur tangan terapeutik mungkin serupa berkaitan dengan kepelbagaian penyertaan, pergantungan pada pertukaran dan fasilitator mahir, namun dialog tidak menangani isu individu dan menjamin kerahsiaan seperti terapi. Selain itu, walaupun kedua-dua dialog dan terapi bergantung pada dinamik antara peribadi, mereka berbeza dalam jangkaan tentang "tujuan, sifat, dan tahap pendedahan diri" (Dessel, Rogge & Garlington, 2006: 305).

Banyak amalan selain dialog melibatkan pencarian kebenaran yang berat sebelah tanpa pengakuan bahawa mungkin terdapat pelbagai perspektif lain yang sah mengenai topik tertentu (Dessel & Rogge, 2008). Dialog membina hubungan antara peserta yang melibatkan hati dan juga intelek (Huang-Nissen, 1999). Peserta dialog antara kumpulan terdiri daripada akar umbi secara amnya, dan menurut Schoem dan Hurtado (2001), dialog antara kumpulan adalah pendekatan yang dimulakan oleh akar umbi untuk mengatasi kekurangan komunikasi di kalangan pelbagai kumpulan manusia yang semakin ketara di sekolah, dalam komuniti dan juga di tempat kerja.

Secara amnya, peserta dialog antara kumpulan terdiri daripada 12 hingga 18 orang daripada dua atau lebih kumpulan identiti sosial, contohnya, "lelaki dan perempuan; orang biracial/berbilang kaum/etnik; Arab dan Yahudi; orang daripada latar belakang kelas pekerja, kelas pertengahan dan kelas atasan sosio-ekonomi; dan Kristian, Muslim, dan Yahudi" (Zúñiga et al., 2007: 3). Kumpulan yang pelbagai ini boleh menggunakan dialog antara kumpulan sebagai platform untuk menangani pelbagai isu perbezaan seperti jantina, bangsa,

etnik, agama, kewarganegaraan dan sempadan kumpulan sosial yang lain (Zúñiga dan Nagda, 1993). Tambahan pula, dialog antara kumpulan boleh memberi manfaat kepada kumpulan ini dengan menyelesaikan konflik yang telah berlaku, atau mungkin berlaku (Zúñiga & Sevig, 1997).

Beberapa bidang seperti kerja sosial, sains politik, psikologi sosial dan komunikasi, memihak kepada dialog antara kumpulan kerana keupayaannya untuk memudahkan perubahan positif dalam sikap atau tingkah laku yang prejudis dan memperbaiki hubungan yang bermasalah (Parrott, Zeichner & Hoover, 2005). Pelajar yang terlibat dalam dialog antara kumpulan dilaporkan mempunyai pandangan yang lebih positif tentang konflik dan menyatakan sokongan yang lebih besar untuk polisi tindakan pelbagai budaya dan afirmatif berbanding pelajar yang tidak mengambil bahagian (Gurin, Peng, Lopez, & Nagda, 1999).

Hasil daripada dialog dalam persekitaran komuniti dan antarabangsa termasuk pemecahan stereotaip, kemudahan perhubungan peribadi, pembentukan kepercayaan dan pembinaan konsensus yang membawa kepada pembangunan dasar sosial yang kritikal, dan komitmen terhadap perubahan sosial (Alvarez & Cabbil, 2001). Schoem dan Hurtado (2001), menyatakan bahawa beberapa kajian telah mendokumentasikan perubahan positif dalam peserta program, proses, dan hasil hasil daripada penyertaan dialog. Antara perubahan positif yang dikenal pasti adalah peningkatan kesedaran peribadi dan sosial berkaitan identiti dan perbezaan, peningkatan pemahaman tentang kumpulan identiti sosial yang lain dan perbezaan masyarakat, komitmen yang lebih besar terhadap kewajipan dan tindakan sosial, pengurangan stereotaip, pemikiran yang lebih kompleks, kemahiran komunikasi yang lebih baik, dan kapasiti yang lebih besar untuk menangani konflik.

Sesetengah penyelidik telah mengenal pasti perubahan positif dalam peserta dialog berasaskan akademik yang merangkumi lebih semangat untuk pembelajaran antara kumpulan, lebih yakin untuk terlibat dalam tindakan sosial, lebih berpengetahuan tentang identiti kumpulan sosial diri dan orang lain, dan kurang kepercayaan stereotaip dan sikap prejudis. Walau bagaimanapun, di antara banyak hasil positif dialog antara kumpulan ini, kebanyakan penyelidik sering melihat keperluan untuk mengurangkan kebimbangan antara kumpulan, prejudis dan ekspresi bermasalah lain dalam interaksi antara kumpulan (Miller & Donner, 2000; Nagda, Kim & Truelove, 2004).

Perbincangan di atas mengenai pendekatan sosio-psikologi dialog antara agama menunjukkan bahawa ia melibatkan akar umbi secara umum dan menumpukan kepada peningkatan hubungan antara agama dan antara etnik dalam kalangan pelbagai kumpulan dalam masyarakat berbanding pertemuan pemimpin dan ulama.

KESIMPULAN

Berdasarkan kajian dan literatur terdahulu mengenai konsep dan reka bentuk dialog antara agama, kajian ini telah mengelpasti dua pendekatan iaitu pendekatan falsafah-teologi dan pendekatan sosio-psikologi. Walaupun kedua-dua pendekatan ini mempunyai objektif untuk membangunkan kehidupan bersama secara aman dalam kalangan masyarakat antara agama, dua pendekatan ini berbeza dalam sifat dan bentuk mereka. Satu pendekatan (falsafah-teologi) didapati bersifat agak teoritikal manakala satu lagi (sosio-psikologi) didapati lebih bersifat praktikal.

Kebanyakan literatur mengenai reka bentuk dialog yang menggunakan pendekatan

falsafah dan teologi didapati bersifat teoritikal dan kebanyakannya kekal pada tahap kognitif termasuk metodologi, garis panduan atau etika dalam melaksanakan dialog antara agama. Oleh itu pendekatan ini tidak kondusif dan justeru itu, cara yang lebih praktikal untuk melaksanakan dialog antara agama diperlukan. Literatur terdahulu mengenai dialog antara kumpulan agama (pendekatan sosio-psikologi) telah menawarkan rangka kerja yang lebih pragmatik untuk reka bentuk dialog seperti empat peringkat dialog dan teori hubungan antara kumpulan.

Walau pun terdapat perbezaan dari segi konsep asas dan rasional pelaksanaan dialog antara agama untuk pendekatan falsafah-teologi dan sosio-psikologi, apa yang pasti matlamat akhir kedua-dua pendekatan ini adalah untuk mencari kebenaran, meningkatkan pengetahuan dan seterusnya dapat mewujudkan keharmonian dalam masyarakat yang pelbagai etnik, agama dan budaya. Oleh yang demikian, kerangka teori yang diperolehi daripada pendekatan falsafah-teologi boleh diserapkan dalam rekabentuk dialog sosio-psikologi untuk memastikan dialog yang dijalankan lebih berkesan dan mencapai matlamat yang diidamkan.

RUJUKAN

- Alvarez, A. R., & Cabbil, L. (2001). The MELD program: Promoting personal change and social justice through a year-long multicultural group experience. *Social work with groups*, 24 (1), 3-20.
- Bohm, D., (1996). *On dialogue*. Routledge.
- Brookfield, S. P., & Preskill, S. (2005). *Discussion as a way of teaching* (2nd edn.) Jossey-Bass.
- Chasin, R., Herzig, M., Roth, S., Chasin, L., Becker, C., & Stains, R. R., Jr. (1996). From diatribe to dialogue on divisive public issues: Approaches drawn from family therapy. *Mediation quarterly*, 13, 1-19.
- Dunbar, S. D. (1995). Christians and inter-religious dialogue: Rationale, methods and issues. *University of Calgary Institutional Repository*. 0612042219. Retrieved November 5, 2011.
<http://hdl.handle.net/1880/29900>
- Dessel, A., Rogge, M., & Garlington, S. (2006). Using intergroup dialogue to promote social justice and change. *Social work*, 51(4), 303-315.
- Dessel, A., Rogge, M. (2008). Evaluation of intergroup dialogue: A review of the empirical literature. *Conflict resolution quarterly*. 26(2), 199-238.
- Dessel, A., Maxwell, K., Masse, J., & Ramus, E. (2010). Exploring religious differences and building bridges through intergroup dialogue courses. *Diversity & democracy*, 13(2), 13-14.
- Gerard, G., & Teurfs, L. (1995). Dialogue and organizational transformation. In K. Gozdz (ed.). *Community spirit: renewing spirit and learning in business* (pp.143-153). New Leaders Press.

- Ghazali Basri (2006), *Islam pelopor dialog antara agama* [Islam the forerunner of inter-religious dialogue]. Retrieved June, 2010
http://tamadun.khairaummah.com/index.php?option=com_content&task=view&id=46&Itemid=1
- Ghulam Haider Aasi. (1999). *Muslim understanding of other religions: A Study of Ibn Hazm's Kitab al-fasl fi al-milal wa al-ahwal wa al-nihal*. Islamic Research Institute Press.
- Gurin, P., Peng, T., Lopez, G. E., & Nagda, B. A. (1999). Context, identity and inter-group relations. In D. Prentice & D. Miller (eds.), *Cultural divides: Understanding and overcoming group conflict* (pp. 133–170). Russell Sage Foundation.
- Huang-Nissen, S. (1999). *Dialogue groups: A practical guide to facilitate diversity conversation*. Medicine Bear.
- Schoem, D., Hurtado, S., Sevig, T., Chesler, M. & Sumida, S. H. (2001). Intergroup dialogue: Democracy at work in theory and practice. In D., Schoem. & S, Hurtado (Eds.). *Intergroup dialogue: Deliberative democracy in school, college, community and workplace* (pp.1-21). University of Michigan Press.
- Ismail Raji al-Faruqi. (1992). Islam and Christianity: Diatribe or dialogue. In L. Swidler (Ed.). *Muslims in dialogue: The evolution of a dialogue* (pp. 1-35). The Edwin Mellen Press.
- Kamar Oniah Kamaruzaman. (2001). Inter-faith dialogue: Moving forward; setting premises and paradigms. In Joseph A. Camilleri (ed.). *Religion and culture in Asia Pacific: Violence or healing* (pp. 113 – 128). Vista Publication.
- Khairulnizam, M. K. & Suzy A. S. (2020). *Dialog antara agama di Malaysia*. Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Knitter, P. F. (1996). *Jesus and the other names*. Maryknoll: Orbis.
- Lochhead, D. (1988). *The dialogical imperative: A Christian reflection on inter-faith encounter*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Miller, J., & Donner, S. (2000). More than just talk: The use of racial dialogues to combat racism. *Social work with groups*, 23(1), 31-53.
- Mojzes, P., (1990). Types of encounters between Religions. In L. Swidler and P. Mojzes (eds.). *Attitudes of religions and Ideologies toward the Outsider*. (pp. 1-24). The Edwin Mellen Press.
- Nagda, B. A., Kim, C. W., & Truelove, Y. (2004). Learning about difference, learning with others, learning to transgress. *Journal of social issues*, 60(1), 195–214.
- Nasr, Seyyed Hossein. (1995). Comments on a few theological Issues in Islamic-Christian Dialogue. In Y.Y. Haddad. W.Z. Haddad, (eds.). *Christian-Muslim Encounters* (pp. 457-467). University Press of Florida.

- Parrott, D. J., Zeichner, A., & Hoover, R. (2006). Sexual prejudice and anger network activation: Mediating role of negative affect. *Aggressive Behavior*, 32, 7–16.
- Sachau, E. S. (1910). *Al-Beruni's India: an account of the religion, philosophy, literature, geography, chronology, astronomy, customs, laws and astrology of India about A.D 1030* (Vol. 1). Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd.
- Schoem, D., Hurtado, S., Sevig, T., Chesler, M. & Sumida, S. H. (2001). Intergroup dialogue: Democracy at work in theory and practice. In D., Schoem. & S, Hurtado (Eds.). *Intergroup dialogue: Deliberative democracy in school, college, community and workplace* (pp.1-21). University of Michigan Press.
- Swidler, L. (1989). Religious pluralism and ecumenism from a Christian perspective. In C. Wei-hsun & G.E. Spiegler (eds.). *Religious issues and inter-religious dialogues: An analysis and sourcebook of developments since 1945*. (pp. 327-348). Greenwood Press.
- Zúñiga, X. & Nagda, B. A. (1993). Dialogue groups: An innovative approach to multi-cultural learning. In D. Schoem, L. Frankel, X. Zúñiga, and E. Lewis (Eds.), *Multicultural teaching in the university* (pp. 232–248). Praeger.
- Zúñiga, X. & Sevig, T. D. (1997). Bridging the "us/them" divide through inter-group dialogue and leadership. *The Diversity Factor* (Winter), 22-28.
- Zúñiga, X. & Nagda, B. A. (2001). Design considerations for inter-group dialogue. In D. Schoem and S. Hurtado (eds.). *Inter-group dialogue: Deliberative democracy in school, college, community and workplace* (pp. 306–327). University of Michigan Press.
- Zúñiga, X., Nagda, B. R. A., Mark Chesler., M. & Cytron-Walker.,A. (2007), *Inter-group dialogue in higher education: meaningful learning about social justice*, 32 (4), Josey Bass.

017-Dialog antara Agama: Analisis dari Perspektif Teologi dan Sosio-Psikologi

Arfah Ab. Majid

Universiti Putra Malaysia

am_arfah@upm.edu.my

ABSTRAK

Dialog antara agama sememangnya telah lama bertapak di Malaysia seawal era 80-an lagi terutamanya ketika penerapan nilai-nilai Islam mula dilaksanakan. Namun demikian, penyertaan masyarakat Malaysia dalam program dialog anantara agama terhadap kepada golongan-golongan intelektual, pemimpin politik atau agama, pelajar institusi pendidikan tinggi dan ahli badan-badan bukan kerajaan. Kebanyakan karya ilmiah tentang dialog antara agama juga hanya dibahaskan dari ruang lingkup aspek teologi dan keagamaan semata-mata. Di Malaysia setakat ini, hampir tiada usaha ditemui untuk menerokai konsep dialog antara agama daripada dimensi sosio-psikologi. Justeru, objektif makalah ini adalah untuk meneroka konsep dialog antara agama dari dua perspektif iaitu teologi dan sosio-psikologi. Objektif seterusnya adalah untuk menilai rasional disebalik pelaksanaan dialog antara agama menurut dua pendekatan ini. Kaedah kajian kepustakaan telah digunakan untuk mencapai kedua-dua objektif ini. Hasil analisis mendapati bahawa, walau pun terdapat perbezaan dari segi konsep asas dan rasional pelaksanaan dialog antara agama untuk pendekatan teologi dan sosio-psikologi, namun matlamat akhir kedua-dua pendekatan ini adalah untuk meningkatkan kefahaman dan seterusnya menjalinkan hubungan yang harmoni antara masyarakat yang pelbagai etnik, agama dan budaya. Kajian akan datang boleh menumpukan pada usaha untuk menggabungkan pendekatan teologi dan sosio-psikologi dalam pelaksanaan dialog antara agama. Gabungan pendekatan teologi dan sosio-psikologi ini diharap dapat menghasilkan satu reka bentuk dialog yang lebih baik dan dapat diterima oleh segenap lapisan masyarakat. Dialog antara agama yang efektif sudah semestinya dapat menjadi wadah penyatupaduan dan keharmonian untuk masyarakat yang pelbagai di Malaysia.

Kata kunci: Dialog, agama, teologi, sosio-psikologi, Malaysia

PENGENALAN

Perkataan 'dialog' secara umum, berasal daripada perkataan Yunani *dialogo*. *Logos* bermaksud 'perkataan' atau 'makna perkataan' dan *dia* bermaksud 'melaluinya' dan bukan 'dua' seperti yang andaian biasa. Oleh itu dialog, boleh disifatkan sebagai pengaliran makna dalam kalangan peserta. Makna yang dikongsi ini akhirnya mewujudkan pemahaman baru untuk ahli kumpulan yang terlibat (Bohm, 1996).

Bohm (1996) membezakan dialog daripada perbincangan yang menekankan idea analisis, di mana sudut pandangan yang berbeza dibentangkan untuk menentukan 'juara' perbincangan. Bohm juga menganggap kebanyakan apa yang dipanggil 'dialog' pada masa kini bukanlah dialog dalam erti kata sebenar. Contoh bagi 'dialog' sebegini ialah 'dialog' yang sering berlaku di PBB. Apa yang sebenarnya berlaku hanyalah perbincangan, pertukaran atau rundingan dan bukannya dialog. Para peserta biasanya akan membawa andaian asas mereka sendiri ke meja 'dialog' yang mengakibatkan beberapa isu tidak boleh dirunding dan tidak

dapat diselesaikan.

Dalam dialog sebenar, Bohm telah menggariskan penggantungan andaian atau penghakiman sebagai salah satu pra-syarat dialog. Proses ini membolehkan peserta meneroka ufuk baru kebenaran yang mungkin berbeza dengan andaian asas (Bohm, 1996). Antara sumbangan penting dialog ialah pembentukan budaya kerjasama berasaskan komuniti dan kepimpinan bersama yang mengubah kumpulan daripada pergantungan, persaingan dan pengecualian kepada peningkatan kerjasama, perkongsian dan keterangkuman (Gerard & Teurf, 1995). Gerard dan Teurf (1995) juga telah mencadangkan empat garis panduan prinsip untuk terlibat dalam dialog yang dikenali sebagai "Empat Blok Binaan Dialog."

Empat blok binaan dikenal pasti sebagai: penggantungan penghakiman, pengenalan andaian, mendengar (kunci kepada persepsi), serta inkuiri dan refleksi. Penggantungan penghakiman adalah penting kerana ia membolehkan peserta dalam dialog menjadi lebih terbuka menerima pandangan orang lain. Mengenal pasti dan mengiktiraf andaian asas adalah penting kerana ia mempengaruhi penilaian, keputusan dan tingkah laku peserta.

Mendengar membolehkan peserta memperoleh makna bersama yang memberitahu kita tentang budaya yang kita alami dan memberi kita peluang untuk membuat pilihan tentang keputusan dan tindakan kita. Inkuiri dan refleksi memberi peluang kepada kita untuk bertanya soalan dengan tujuan untuk mendapatkan pandangan dan perspektif tambahan untuk mendapatkan lebih banyak maklumat mengenai perkara yang menjadi kebimbangan peserta.

Khairulnizam dan Suzy (2020) telah merumuskan definisi dialog berdasarkan beberapa definisi yang diperolehi daripada bahasa Melayu, Inggeris dan Arab. Antaranya adalah, dialog merupakan perbualan atau perbincangan antara dua pihak atau lebih, dialog berlaku dalam suasana formal dan terancang, tujuan dialog adalah untuk mendengar, mempelajari, mengetahui dan bertukar pandangan antara pihak terlibat untuk manfaat bersama dan akhir sekali dialog juga dijalankan dalam keadaan terkawal dan penuh hormat.

KONSEP DIALOG ANTARA AGAMA

Penulisan yang ditemui mengenai definisi dan konsep dialog antara agama berkisar kepada dua pendekatan utama, iaitu pendekatan teologi-falsafah serta pendekatan sosio-psikologi. Walaupun banyak perhatian diberikan kepada pendekatan teologi-falsafah selama ini, kajian yang dilakukan mengenai pendekatan sosio-psikologi kepada dialog antara agama juga patut dipertimbangkan dan tidak boleh dipandang remeh.

Pendekatan Teologi dan Falsafah kepada Dialog Antara Agama

Salah satu tumpuan utama pendekatan teologi dan falsafah ialah mencari "kebenaran dan pengetahuan yang lebih besar dalam dialog" (Dunbar, 1995: 28). Ini juga terbukti dalam karya segelintir sarjana dialog antara agama seperti Khalf Muhammad al-Husayni (1975). Menurut beliau, dialog dikaitkan dengan proses 'mengambil' dan 'memberi' yang berlaku sepanjang pertuturan antara seseorang individu dengan individu yang lain untuk mencapai kebenaran dan menambah pengetahuan tentang pemahaman, dan kepercayaan individu lain dalam subjek

tertentu.

Ismail Raji al-Faruqi (1992) dan Leonard Swidler (1989) adalah antara pendokong dialog yang telah menerangkan dialog antara agama berdasarkan pengiktirafan kebenaran, walaupun ia adalah kebenaran berbeza yang mereka maksudkan. Maksud kebenaran dalam dialog bagi al-Faruqi adalah untuk memperkenalkan Islam sebagai kebenaran, sebaliknya Swidler pula mengandaikan bahawa persepsi kebenaran boleh didapati dalam agama selain agama sendiri.

Al-Faruqi seorang autoriti Muslim yang terkenal dalam dialog antara agama yang mengkhusus dalam dialog Muslim-Kristian, menggambarkan dialog antara agama sebagai 'meneroka kebenaran'. Menurutnya, dialog ialah

dimensi kesedaran manusia dengan syarat bahawa (selagi kesedaran itu tidak skeptikal), kategori rasa etika (selagi rasa itu tidak sinis). Ia adalah pemegang altruistik Islam dan Kristian, jangkauan mereka melebihi diri mereka sendiri (Al-Faruqi, 1992: 9).

Dia menyambung dengan berkata demikian

dialog ialah penghapusan semua halangan antara manusia untuk perkembangan bebas idea di mana keharusan kategorinya adalah untuk membiarkan tuntutan yang lebih kukuh terhadap kebenaran akan menang. Dialog mendisiplinkan kesedaran kita untuk mengenali kebenaran yang wujud dalam realiti dan kiasan realiti di luar ken dan capaian biasa kita (Al-Faruqi, 1992: 9).

Al-Faruqi oleh itu berpendapat bahawa dialog akan membawa kesedaran manusia kepada pengiktirafan kebenaran dan kebenaran itu wujud dalam Islam sebagai *ad-din al-fitrah*.

Swidler (1989:343) pula menegaskan bahawa, Kristian perlu terlibat dalam dialog dengan mereka yang mempunyai pandangan budaya, falsafah, sosial, agama yang berbeza untuk berusaha ke arah persepsi yang lebih lengkap tentang kebenaran.

Kebeneran seperti yang difahami oleh Swidler (1989) dan sarjana Kristian lain seperti Mojzes (1990), adalah lebih pluralistik. Mereka berpendapat bahawa kebenaran juga boleh didapati dalam agama selain Kristian. Pandangan pluralistik tentang kebenaran dalam dialog antara agama ini sama sekali bertentangan dengan pandangan Islam tentang kebenaran seperti yang dicadangkan oleh al-Faruqi.

Seperti yang dinyatakan di atas, selain daripada mencari kebenaran, dialog antara agama dalam pendekatan teologi dan falsafah juga telah dilihat sebagai platform untuk meningkatkan pengetahuan dan pemahaman tentang orang lain.

Berdasarkan pandangan ini, Swidler (1984) menghuraikan dialog sebagai

perbualan mengenai subjek yang sama antara dua orang atau lebih yang mempunyai pandangan yang berbeza, tujuan utamanya adalah untuk setiap peserta belajar daripada yang lain supaya dia boleh berubah dan berkembang (Swidler, 1984: 30).

Dalam jargon Gereja, dialog bermaksud

semua hubungan positif antara agama yang membina dengan individu dan komuniti agama lain yang diarahkan kepada persefahaman dan pengayaan bersama, dalam ketaatan kepada kebenaran dan menghormati kebebasan. Ia termasuk kedua-dua saksi dan penerokaan keyakinan agama masing-masing ("Dialog dan Proklamasi," 1991, bab 9).

David Lochhead (1988) juga menghuraikan dialog antara agama sebagai usaha untuk memahami antara satu sama lain dengan lebih baik. Beliau menyatakan:

Daripada mentakrifkan dialog sebagai pencarian persetujuan, adalah lebih baik untuk mentakrifkan dialog sebagai pencarian pemahaman. Untuk memahami tradisi lain, saya tidak perlu bersetuju dengan ajarannya. Saya tidak perlu mencipta 'alasan bersama' untuk meneruskan (David Lochhead, 1988: 64).

Paul F. Knitter menggambarkannya sebagai

interaksi kehadiran bersama, bercakap dan mendengar, dan menyaksikan komitmen, nilai, dan ritual orang lain (Knitter 1996: 14).

Tafsiran dialog antara agama seperti yang dicadangkan oleh Kamar Oniah (2001) juga sesuai dengan tanggapan ini. Menurut beliau, dialog harus menjadi platform untuk peserta mempelajari, dan memahami agama orang lain dan perspektif mereka mengenai isu tertentu. Dialog juga harus menjadi platform untuk para peserta meneroka cara bekerjasama untuk faedah bersama. Dalam hal ini, dialog antara agama boleh dibahagikan kepada dua kategori, dialog tentang agama, dan dialog tentang kerjasama.

Perlu diingatkan bahawa konsep dialog ini (iaitu dialog sebagai platform untuk belajar tentang orang lain) juga diilhamkan oleh dua dogma yang berbeza, pluralisme agama seperti yang dianjurkan oleh agama Kristian, dan *tawhid* sebagaimana yang dianjurkan oleh Islam. Oleh itu, walaupun kedua-dua sarjana Kristian dan Muslim berbicara tentang pemahaman dan pembelajaran tentang orang lain, seseorang harus menilai konsep dialog antara agama ini dalam dua ideologi yang berbeza ini.

Pendirian Gereja Kristian (terutama Gereja Katolik) terhadap dialog antara agama banyak dipengaruhi oleh sikap dialog baru seperti yang didokumentasikan dalam *Nostra Aetate* (Deklarasi Mengenai Hubungan Gereja dengan Agama Bukan Kristian) semasa Majlis Vatikan Kedua (A1962). -1965 AC). Sikap baru terhadap orang lain ini ditandai dengan keterangkuman dan keterbukaan yang bertentangan dengan teologi eksklusif sebelumnya seperti yang diringkaskan dalam diktum "*Extra Ecclesiam Nulla Salus*" (Di Luar Gereja, tiada keselamatan).

Oleh itu, tidaklah aneh bahawa definisi dan konsep Kristian tentang dialog antara agama mencerminkan sikap pluralistik baru ini (Fatmir Mehdi Shehu, 2008). Pendirian Gereja dalam dialog antara agama bagaimanapun, masih agak baru berbanding Islam. Dialog antara agama dalam Islam, sebaliknya dianggap sebagai alat dakwah yang penting untuk menyebarkan doktrin *tawhid*. (Nasr, 1995). Ini terbukti dalam misi kenabian Nabi Muhammad (S.A.W) sendiri yang bersifat dialogis (Ghazali Basri, 2006) seperti yang tercatat dalam *Al-Quran (Ali 'Imran: 64)*.

Katakanlah, "Hai Ahli Kitab, marilah kepada suatu kalimat (ketetapan) yang tidak ada perselisihan antara kami dan kalian, bahwa tidak kita sembah kecuali Allah dan tidak kita persekutukan Dia dengan sesuatu pun dan tidak (pula) sebagian kita menjadikan sebagian yang lain sebagai tuhan selain dari Allah. Jika mereka berpaling, maka katakanlah (kepada mereka), 'Saksikanlah, bahwa kami adalah orang-orang yang menyerahkan diri (kepada Allah)'."

Islam adalah pelopor dalam bidang dialog berdasarkan asas sejarah dan doktrinnya. Asas doktrin dialog seperti yang termaktub dalam al-Quran adalah seperti berikut:

Serulah (manusia) kepada jalan Tuhanmu dengan hikmah dan pengajaran yang baik, dan berdebatlah dengan mereka dengan cara yang baik. Sesungguhnya Tuhanmu, Dialah yang lebih mengetahui siapa yang sesat dari jalan-Nya dan Dialah yang lebih mengetahui siapa yang mendapat petunjuk. (*Al-Nahl: 125*).

Dan tidaklah sama kebaikan dengan kejahatan. Tolaklah (kejahatan itu) dengan cara yang lebih baik, sehingga orang yang ada rasa permusuhan antara kamu dan dia akan seperti teman yang setia (*Fussilat: 34*)

"Pergilah kamu berdua kepada Firaun, sesungguhnya ia telah melampaui batas dalam kekufurannya."Kemudian hendaklah kamu berkata kepadanya, dengan kata-kata yang lemah-lembut, semoga ia beringat atau takut" (*Taha: 43-44*)

Dan janganlah kamu berdebat dengan Ahli Kitab, melainkan dengan cara yang baik, kecuali dengan orang-orang yang zalim di antara mereka, dan katakanlah, "Kami telah beriman kepada (kitab-kitab) yang diturunkan kepada kami dan yang diturunkan kepadamu; Tuhan kami dan Tuhan kamu satu; dan hanya kepada-Nya kami berserah diri." (*al-Ankabut: 46*)

Ayat Qur'an ini pada dasarnya adalah seruan kepada umat Islam untuk menerapkan kaedah dialog (contohnya, hikmah, dakwah yang indah dan kata-kata yang lembut) semasa berdakwah atau menyampaikan mesej Islam, terutamanya kepada orang bukan Islam. Oleh itu dialog adalah penting dalam ajaran Islam seperti yang ditunjukkan dalam kitab suci Al-Qur'an.

Sebagai tradisi Islam, dialog antara agama telah dikenal pasti dalam karya terawal ulama Islam. Contohnya dalam salah satu karya terkenal Abu al-Rayhan Muhammad ibn Ahmad al-Biruni (973 CE-1048 CE) iaitu *Tahqiq Ma li al-Hind min Maqulah Maqbulah fĒ al-A'ql aw Mardulah* (Mengesah Semua Yang Diceritakan Orang India, Yang Munasabah dan Tidak Munasabah) atau juga dikenali sebagai *Kitab al-Hind* beliau membuat ulasan khas tentang agama Hindu hasil daripada interaksinya dengan orang Hindu di benua kecil India (Sachau, 1910).

Begitu juga, Abu Muhammad Ali ibn Ahmad ibn Sa'id ibn Hazm (994 CE-1064 CE) yang membuat analisis kritis terhadap Yahudi dan Kristian berdasarkan pemerhatian beliau sendiri semasa beliau dibesarkan di Andalus dalam *al-Fasl fi al-Milal wa al-Ahwal wa al-Nihal* (Pendapat Penentu dalam Akidah, Keghairahan dan Kepercayaan) (Ghulam Haider Aasi, 1999).

Penulisan yang ditemui berkaitan dengan perwakilan atau penyertaan dalam dialog

antara agama memberi tumpuan kepada polariti antara wakil rasmi dan orang awam (Dunbar, 1995). Kebanyakan sarjana dialog antara agama bersetuju bahawa dialog antara agama dalam bentuk pertemuan atau wacana rasmi adalah terhad kepada kumpulan elit yang mahir dalam semua pengetahuan yang diperlukan manakala orang ramai, atau orang awam, boleh melibatkan diri mereka dalam aktiviti tidak formal seperti dialog dengan orang yang berbeza latar belakang agama seperti jiran atau rakan dalam kehidupan seharian atau dalam aktiviti sosial.

Al-Faruqi menegaskan bahawa dialog Muslim-Kristian seharusnya hanya melibatkan apa yang beliau kenal pasti sebagai '*intelligentsia*.' Dengan berkata demikian, beliau pastinya tidak bermaksud meminggirkan umat Islam daripada dialog formal. Faktor-faktor yang mempengaruhi keputusan ini ialah keyakinan bahawa ajaran Kristian yang asal telah diputarbelitkan, pengalaman menyakitkan perang salib, dan bahaya penginjilan oleh mubaligh Kristian. Al-Faruqi (1992) oleh itu berpendapat bahawa golongan cerdik pandai akan lebih bersedia dan tidak terjejas oleh semua ancaman ini berbanding dengan orang awam.

Kamar Oniah (2001: 116-117) berpendapat bahawa peserta dalam dialog formal antara agama "hendaklah terdiri daripada mereka yang mempunyai pengetahuan yang cekap, dan sangat komited kepada agama mereka" manakala peserta dalam kerjasama antara agama tidak perlu berpengetahuan secara menyeluruh tentang doktrin dan dogma agama mereka, tetapi mereka harus sekurang-kurangnya mempunyai pemahaman yang mencukupi dan betul tentang agama sendiri.

Apabila membincangkan peserta dialog antara agama, terdapat konsensus yang semakin meningkat dalam kalangan orang Kristian bahawa dialog tidak seharusnya terhad kepada paderi atau sarjana akademik. Swidler (1990: 31), misalnya, berpendapat bahawa dialog "harus melibatkan setiap peringkat dalam komuniti keagamaan, sehingga ke 'orang di bangku gereja'." Walau bagaimanapun, perlu diingatkan bahawa dialog rasmi masih terhad kepada perwakilan rasmi. Dialog yang boleh diamalkan di peringkat bawahan merujuk kepada dialog yang berlaku dalam kalangan masyarakat yang berbeza latar belakang agama dalam kehidupan seharian mereka (Dunbar, 1995).

Berdasarkan konsepsi dialog antara agama yang disebutkan di atas, seseorang boleh memahami sebab mengapa pendekatan ini diklasifikasikan sebagai teologi dan falsafah. Penekanan terhadap pencarian kebenaran dan pemahaman orang lain yang mencerminkan pendirian dogmatik agama yang berbeza (cth, *tawhid* seperti yang dibawa oleh Islam dan pluralisme agama seperti yang dianjurkan oleh Kristian) adalah sangat bersifat teologi dan falsafah. Sehubungan itu, kebanyakan sarjana dalam bidang ini (Muslim dan Kristian) beranggapan bahawa dialog formal hanya melibatkan wakil rasmi agama, pemimpin atau kumpulan elit.

Pendekatan Sosio-psikologi untuk Dialog antara Agama

Asas pendekatan sosio-psikologi kepada dialog antara agama adalah untuk menyelesaikan ketegangan agama, meningkatkan keamanan, menghapuskan penderitaan, menentang penindasan, menghapuskan perkauman dan memudahkan kerjasama agama. Oleh itu, rasional sosio-psikologi untuk dialog antara agama juga dikenali sebagai 'pendekatan akal sihat' memandangkan hakikat bahawa hidup aman dan harmoni adalah diinginkan oleh setiap orang (Dunbar, 1995: 28). Sehubungan itu, model untuk dialog antara kumpulan paling sesuai mewakili pendekatan ini.

Dialog antara agama adalah relevan dengan dialog antara kumpulan kerana ia melibatkan dialog dan pertukaran idea antara kepercayaan dan antara kumpulan berasaskan agama yang berbeza. Menurut Dessel, Rogge dan Garlington (2006):

Kumpulan berasaskan kepercayaan adalah sebahagian daripada fabrik sosial tempatan, dan titik kedua-dua penumpuan dan perbezaan bagi ramai dalam memahami kehidupan mereka sendiri serta masyarakat yang lebih besar (Dessel, Rogge & Garlington, 2006: 305).

Dialog antara agama dalam bentuk dialog antara kumpulan memberi peluang untuk meneroka pelbagai identiti agama dan mengkaji pengaruh keluarga dan masyarakat dalam amalan kepercayaan mereka. Antara hasil yang dilaporkan daripada dialog antara agama dalam persekitaran kampus ialah peningkatan pengetahuan merentasi pelbagai tradisi kepercayaan, peningkatan kemahiran komunikasi dan kesedaran tentang stereotaip agama.

Seperti dalam dialog antara kumpulan yang melibatkan identiti sosial yang berbeza, dialog antara kumpulan yang melibatkan identiti agama yang pelbagai juga bergantung kepada dua elemen utama untuk menjamin kejayaan dan elemen ini adalah fasilitator terlatih dan dialog dengan kepelbagaian maksimum merentas dan dalam tradisi agama (Dessel, Maxwell, Masse & Ramus, 2010).

Perbincangan berikut akan memberikan penjelasan lanjut tentang konsep dialog antara kumpulan. Dalam suasana kampus, dialog antara kumpulan ditakrifkan sebagai

pengalaman pembelajaran yang difasilitasi secara bersemuka yang menghimpunkan pelajar daripada kumpulan identiti sosial yang berbeza dalam tempoh masa yang berterusan untuk memahami persamaan dan perbezaan mereka, mengkaji sifat dan kesan ketidaksamaan masyarakat, dan meneroka cara bekerjasama ke arah kesaksamaan yang lebih besar dan keadilan (Zúñiga, Nagda, Chesler, & Cytron-Walker, 2007: 2).

Penyelidikan lepas mendedahkan bahawa dialog antara kumpulan menyediakan pelajar dengan persekitaran kumpulan yang selamat, kecil dan pelbagai di mana mereka boleh meneroka isu-isu sensitif yang tidak pernah berlaku sebelum ini (Zúñiga & Nagda, 1993). Schoem, Hurtado, Sevig, Chesler dan Stephen H. Sumida (2001: 6) menghuraikan dialog antara kumpulan sebagai

satu bentuk amalan demokrasi, penglibatan, penyelesaian masalah, dan pendidikan yang melibatkan perbincangan bersemuka, berfokus, dipermudah dan sulit yang berlaku dari semasa ke semasa antara dua atau lebih kumpulan orang yang ditakrifkan oleh dimensi sosial mereka yang berbeza.

Ciri tersendiri dialog antara kumpulan ialah pendekatan kritis-dialogiknya untuk meneroka persamaan dan perbezaan dalam dan antara kumpulan identiti sosial, pergantungannya pada komunikasi dan penglibatan yang berterusan untuk merapatkan perbezaan dan menggerakkan peserta ke tahap penglibatan yang lebih mendalam dan bermakna, dan tumpuan antara kumpulan. Dengan mengiktiraf kepentingan keterikatan kumpulan sosial berdasarkan kaum, jantina, agama dan kategori kumpulan sosial yang lain, dialog antara kumpulan menggalakkan penilaian kritikal terhadap kesan hubungan kuasa dan

ketidaksamaan sosial terhadap hubungan antara kumpulan (Zúñiga & Nagda, 2001).

Perbincangan mengenai perbezaan berasaskan identiti sosial bukan sahaja mencabar dari segi intelek, tetapi juga dari segi emosi. Ketegangan mungkin tercetus antara peserta semasa mereka meneroka pengalaman berbeza mereka dan kuasa sosial atau sejarah yang memisahkan mereka. Oleh itu, untuk mengatasi ketegangan ini dan mencapai persefahaman, komunikasi dan penglibatan yang berterusan diperlukan, bukan hanya bengkel atau acara sekali sahaja. Oleh itu, dialog antara kumpulan memerlukan satu siri lapan hingga dua belas mesyuarat terfasilitasi berstruktur untuk menggalakkan dialog yang bermakna dan untuk membina hubungan dari semasa ke semasa (Zúñiga, et al., 2007).

Tidak seperti perbualan tidak formal, dialog antara kumpulan adalah satu proses yang dirancang dengan baik dan dipermudahkan yang mempunyai fokus dan tujuan (Brookfield & Preskill, 2005). Dialog yang dipermudahkan ini direka khusus untuk menyediakan ruang selamat kepada peserta untuk menangani isu sosial yang sensitif, seperti politik, perkauman, agama dan budaya yang sering mencetuskan konflik atau polarisasi (Dessel, Rogge & Garlington, 2006).

Dialog antara kumpulan bertujuan untuk mempercepatkan pertumbuhan peribadi berbanding debat yang melibatkan mempertahankan pendirian dan mencabar orang lain. Ia juga berbeza daripada proses terapi kumpulan yang hanya memberi tumpuan kepada dinamik antara peribadi individu. Selain daripada ini, dialog antara kumpulan berbeza daripada mediasi yang bertujuan untuk merundingkan penyelesaian kepada pertikaian (Dessel & Rogge, 2008). Chasin, R., Herzig, Roth, Chasin, L., Becker and Stains, Jr. (1996) juga bersetuju bahawa resolusi yang dicapai melalui mediasi hanya menangani penyelesaian pertikaian dan bukan pertumbuhan peribadi dan mungkin tidak mempunyai kesan jangka panjang.

Walaupun dialog dan campur tangan terapeutik mungkin serupa berkaitan dengan kepelbagaian penyertaan, pergantungan pada pertukaran dan fasilitator mahir, namun dialog tidak menangani isu individu dan menjamin kerahsiaan seperti terapi. Selain itu, walaupun kedua-dua dialog dan terapi bergantung pada dinamik antara peribadi, mereka berbeza dalam jangkaan tentang "tujuan, sifat, dan tahap pendedahan diri" (Dessel, Rogge & Garlington, 2006: 305).

Banyak amalan selain dialog melibatkan pencarian kebenaran yang berat sebelah tanpa pengakuan bahawa mungkin terdapat pelbagai perspektif lain yang sah mengenai topik tertentu (Dessel & Rogge, 2008). Dialog membina hubungan antara peserta yang melibatkan hati dan juga intelek (Huang-Nissen, 1999). Peserta dialog antara kumpulan terdiri daripada akar umbi secara amnya, dan menurut Schoem dan Hurtado (2001), dialog antara kumpulan adalah pendekatan yang dimulakan oleh akar umbi untuk mengatasi kekurangan komunikasi di kalangan pelbagai kumpulan manusia yang semakin ketara di sekolah, dalam komuniti dan juga di tempat kerja.

Secara amnya, peserta dialog antara kumpulan terdiri daripada 12 hingga 18 orang daripada dua atau lebih kumpulan identiti sosial, contohnya, "lelaki dan perempuan; orang biracial/berbilang kaum/etnik; Arab dan Yahudi; orang daripada latar belakang kelas pekerja, kelas pertengahan dan kelas atasan sosio-ekonomi; dan Kristian, Muslim, dan Yahudi" (Zúñiga et al., 2007: 3). Kumpulan yang pelbagai ini boleh menggunakan dialog antara kumpulan sebagai platform untuk menangani pelbagai isu perbezaan seperti jantina, bangsa,

etnik, agama, kewarganegaraan dan sempadan kumpulan sosial yang lain (Zúñiga dan Nagda, 1993). Tambahan pula, dialog antara kumpulan boleh memberi manfaat kepada kumpulan ini dengan menyelesaikan konflik yang telah berlaku, atau mungkin berlaku (Zúñiga & Sevig, 1997).

Beberapa bidang seperti kerja sosial, sains politik, psikologi sosial dan komunikasi, memihak kepada dialog antara kumpulan kerana keupayaannya untuk memudahkan perubahan positif dalam sikap atau tingkah laku yang prejudis dan memperbaiki hubungan yang bermasalah (Parrott, Zeichner & Hoover, 2005). Pelajar yang terlibat dalam dialog antara kumpulan dilaporkan mempunyai pandangan yang lebih positif tentang konflik dan menyatakan sokongan yang lebih besar untuk polisi tindakan pelbagai budaya dan afirmatif berbanding pelajar yang tidak mengambil bahagian (Gurin, Peng, Lopez, & Nagda, 1999).

Hasil daripada dialog dalam persekitaran komuniti dan antarabangsa termasuk pemecahan stereotaip, kemudahan perhubungan peribadi, pembentukan kepercayaan dan pembinaan konsensus yang membawa kepada pembangunan dasar sosial yang kritikal, dan komitmen terhadap perubahan sosial (Alvarez & Cabbil, 2001). Schoem dan Hurtado (2001), menyatakan bahawa beberapa kajian telah mendokumentasikan perubahan positif dalam peserta program, proses, dan hasil hasil daripada penyertaan dialog. Antara perubahan positif yang dikenal pasti adalah peningkatan kesedaran peribadi dan sosial berkaitan identiti dan perbezaan, peningkatan pemahaman tentang kumpulan identiti sosial yang lain dan perbezaan masyarakat, komitmen yang lebih besar terhadap kewajipan dan tindakan sosial, pengurangan stereotaip, pemikiran yang lebih kompleks, kemahiran komunikasi yang lebih baik, dan kapasiti yang lebih besar untuk menangani konflik.

Sesetengah penyelidik telah mengenal pasti perubahan positif dalam peserta dialog berasaskan akademik yang merangkumi lebih semangat untuk pembelajaran antara kumpulan, lebih yakin untuk terlibat dalam tindakan sosial, lebih berpengetahuan tentang identiti kumpulan sosial diri dan orang lain, dan kurang kepercayaan stereotaip dan sikap prejudis. Walau bagaimanapun, di antara banyak hasil positif dialog antara kumpulan ini, kebanyakan penyelidik sering melihat keperluan untuk mengurangkan kebimbangan antara kumpulan, prejudis dan ekspresi bermasalah lain dalam interaksi antara kumpulan (Miller & Donner, 2000; Nagda, Kim & Truelove, 2004).

Perbincangan di atas mengenai pendekatan sosio-psikologi dialog antara agama menunjukkan bahawa ia melibatkan akar umbi secara umum dan menumpukan kepada peningkatan hubungan antara agama dan antara etnik dalam kalangan pelbagai kumpulan dalam masyarakat berbanding pertemuan pemimpin dan ulama.

KESIMPULAN

Berdasarkan kajian dan literatur terdahulu mengenai konsep dan reka bentuk dialog antara agama, kajian ini telah mengelpasti dua pendekatan iaitu pendekatan falsafah-teologi dan pendekatan sosio-psikologi. Walaupun kedua-dua pendekatan ini mempunyai objektif untuk membangunkan kehidupan bersama secara aman dalam kalangan masyarakat antara agama, dua pendekatan ini berbeza dalam sifat dan bentuk mereka. Satu pendekatan (falsafah-teologi) didapati bersifat agak teoritikal manakala satu lagi (sosio-psikologi) didapati lebih bersifat praktikal.

Kebanyakan literatur mengenai reka bentuk dialog yang menggunakan pendekatan

falsafah dan teologi didapati bersifat teoritikal dan kebanyakannya kekal pada tahap kognitif termasuk metodologi, garis panduan atau etika dalam melaksanakan dialog antara agama. Oleh itu pendekatan ini tidak kondusif dan justeru itu, cara yang lebih praktikal untuk melaksanakan dialog antara agama diperlukan. Literatur terdahulu mengenai dialog antara kumpulan agama (pendekatan sosio-psikologi) telah menawarkan rangka kerja yang lebih pragmatik untuk reka bentuk dialog seperti empat peringkat dialog dan teori hubungan antara kumpulan.

Walau pun terdapat perbezaan dari segi konsep asas dan rasional pelaksanaan dialog antara agama untuk pendekatan falsafah-teologi dan sosio-psikologi, apa yang pasti matlamat akhir kedua-dua pendekatan ini adalah untuk mencari kebenaran, meningkatkan pengetahuan dan seterusnya dapat mewujudkan keharmonian dalam masyarakat yang pelbagai etnik, agama dan budaya. Oleh yang demikian, kerangka teori yang diperolehi daripada pendekatan falsafah-teologi boleh diserapkan dalam rekabentuk dialog sosio-psikologi untuk memastikan dialog yang dijalankan lebih berkesan dan mencapai matlamat yang diidamkan.

RUJUKAN

- Alvarez, A. R., & Cabbil, L. (2001). The MELD program: Promoting personal change and social justice through a year-long multicultural group experience. *Social work with groups*, 24 (1), 3-20.
- Bohm, D., (1996). *On dialogue*. Routledge.
- Brookfield, S. P., & Preskill, S. (2005). *Discussion as a way of teaching* (2nd edn.) Jossey-Bass.
- Chasin, R., Herzig, M., Roth, S., Chasin, L., Becker, C., & Stains, R. R., Jr. (1996). From diatribe to dialogue on divisive public issues: Approaches drawn from family therapy. *Mediation quarterly*, 13, 1-19.
- Dunbar, S. D. (1995). Christians and inter-religious dialogue: Rationale, methods and issues. *University of Calgary Institutional Repository*. 0612042219. Retrieved November 5, 2011.
<http://hdl.handle.net/1880/29900>
- Dessel, A., Rogge, M., & Garlington, S. (2006). Using intergroup dialogue to promote social justice and change. *Social work*, 51(4), 303-315.
- Dessel, A., Rogge, M. (2008). Evaluation of intergroup dialogue: A review of the empirical literature. *Conflict resolution quarterly*. 26(2), 199-238.
- Dessel, A., Maxwell, K., Masse, J., & Ramus, E. (2010). Exploring religious differences and building bridges through intergroup dialogue courses. *Diversity & democracy*, 13(2), 13-14.
- Gerard, G., & Teurfs, L. (1995). Dialogue and organizational transformation. In K. Gozdz (ed.). *Community spirit: renewing spirit and learning in business* (pp.143-153). New Leaders Press.

- Ghazali Basri (2006), *Islam pelopor dialog antara agama* [Islam the forerunner of inter-religious dialogue]. Retrieved June, 2010
http://tamadun.khairaummah.com/index.php?option=com_content&task=view&id=46&Itemid=1
- Ghulam Haider Aasi. (1999). *Muslim understanding of other religions: A Study of Ibn Hazm's Kitab al-fasl fi al-milal wa al-ahwal wa al-nihal*. Islamic Research Institute Press.
- Gurin, P., Peng, T., Lopez, G. E., & Nagda, B. A. (1999). Context, identity and inter-group relations. In D. Prentice & D. Miller (eds.), *Cultural divides: Understanding and overcoming group conflict* (pp. 133–170). Russell Sage Foundation.
- Huang-Nissen, S. (1999). *Dialogue groups: A practical guide to facilitate diversity conversation*. Medicine Bear.
- Schoem, D., Hurtado, S., Sevig, T., Chesler, M. & Sumida, S. H. (2001). Intergroup dialogue: Democracy at work in theory and practice. In D., Schoem. & S, Hurtado (Eds.). *Intergroup dialogue: Deliberative democracy in school, college, community and workplace* (pp.1-21). University of Michigan Press.
- Ismail Raji al-Faruqi. (1992). Islam and Christianity: Diatribe or dialogue. In L. Swidler (Ed.). *Muslims in dialogue: The evolution of a dialogue* (pp. 1-35). The Edwin Mellen Press.
- Kamar Oniah Kamaruzaman. (2001). Inter-faith dialogue: Moving forward; setting premises and paradigms. In Joseph A. Camilleri (ed.). *Religion and culture in Asia Pacific: Violence or healing* (pp. 113 – 128). Vista Publication.
- Khairulnizam, M. K. & Suzy A. S. (2020). *Dialog antara agama di Malaysia*. Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Knitter, P. F. (1996). *Jesus and the other names*. Maryknoll: Orbis.
- Lochhead, D. (1988). *The dialogical imperative: A Christian reflection on inter-faith encounter*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Miller, J., & Donner, S. (2000). More than just talk: The use of racial dialogues to combat racism. *Social work with groups*, 23(1), 31-53.
- Mojzes, P., (1990). Types of encounters between Religions. In L. Swidler and P. Mojzes (eds.). *Attitudes of religions and Ideologies toward the Outsider*. (pp. 1-24). The Edwin Mellen Press.
- Nagda, B. A., Kim, C. W., & Truelove, Y. (2004). Learning about difference, learning with others, learning to transgress. *Journal of social issues*, 60(1), 195–214.
- Nasr, Seyyed Hossein. (1995). Comments on a few theological Issues in Islamic-Christian Dialogue. In Y.Y. Haddad. W.Z. Haddad, (eds.). *Christian-Muslim Encounters* (pp. 457-467). University Press of Florida.

- Parrott, D. J., Zeichner, A., & Hoover, R. (2006). Sexual prejudice and anger network activation: Mediating role of negative affect. *Aggressive Behavior*, 32, 7–16.
- Sachau, E. S. (1910). *Al-Beruni's India: an account of the religion, philosophy, literature, geography, chronology, astronomy, customs, laws and astrology of India about A.D 1030* (Vol. 1). Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd.
- Schoem, D., Hurtado, S., Sevig, T., Chesler, M. & Sumida, S. H. (2001). Intergroup dialogue: Democracy at work in theory and practice. In D., Schoem. & S, Hurtado (Eds.). *Intergroup dialogue: Deliberative democracy in school, college, community and workplace* (pp.1-21). University of Michigan Press.
- Swidler, L. (1989). Religious pluralism and ecumenism from a Christian perspective. In C. Wei-hsun & G.E. Spiegler (eds.). *Religious issues and inter-religious dialogues: An analysis and sourcebook of developments since 1945*. (pp. 327-348). Greenwood Press.
- Zúñiga, X. & Nagda, B. A. (1993). Dialogue groups: An innovative approach to multi-cultural learning. In D. Schoem, L. Frankel, X. Zúñiga, and E. Lewis (Eds.), *Multicultural teaching in the university* (pp. 232–248). Praeger.
- Zúñiga, X. & Sevig, T. D. (1997). Bridging the "us/them" divide through inter-group dialogue and leadership. *The Diversity Factor* (Winter), 22-28.
- Zúñiga, X. & Nagda, B. A. (2001). Design considerations for inter-group dialogue. In D. Schoem and S. Hurtado (eds.). *Inter-group dialogue: Deliberative democracy in school, college, community and workplace* (pp. 306–327). University of Michigan Press.
- Zúñiga, X., Nagda, B. R. A., Mark Chesler., M. & Cytron-Walker.,A. (2007), *Inter-group dialogue in higher education: meaningful learning about social justice*, 32 (4), Josey Bass.

018-Ketidakpatuhan Sivil Atau Pragmatik? Analisa Trend Mengundi Masyarakat Cina Pasca PRU 14

Afi Roshezry Abu Bakar¹

¹Jabatan Kewartawanan, Fakulti Sastera dan Sains Sosial, Universiti Tunku Abdul Rahman, Jalan Universiti, Bandar Barat, 31900 Kampar, Perak

Mohd Azmir Mohd Nizah²

²Pusat Pengajian Teras & Fakulti Kepimpinan dan Pengurusan, Universiti Sains Islam Malaysia, Bandar Baru Nilai, 71800 Nilai, Negeri Sembilan

ABSTRAK

Pasca PRU 14 telah banyak perlihatkan perubahan landskap politik yang besar selepas kejatuhan hegemoni Barisan Nasional lebih 60 tahun memerintah. Pertukaran kerajaan diperingkat nasional dan beberapa negeri selepas PRU 14 dianggap sebagai satu era baharu bagi Malaysia sebagai sebuah negara. Namun selepas hanya 22 bulan memerintah, Pakatan Harapan, kerajaan pada ketika itu, telah gagal meneruskan kestabilan pentadbiran dan digantikan terus dengan kerajaan campuran Perikatan Nasional dan Barisan Nasional. Artikel ini akan menganalisis tiga pilihanraya negeri yang telah berlangsung pasca PRU 14, iaitu, Melaka, Sarawak dan Johor sebagai fokus utama perbincangan. Analisis dibuat dalam melihat trend pengundi Cina dalam ketiga-tiga PRN tersebut. Naratif yang dibawa ialah persoalan ketidakpatuhan sivil, yang sentiasa dilabel bagi kelompok pengundi ini, ataupun sikap pragmatik yang menjadi faktor pendorong utama. Perbincangan secara konstruktif dan ke hadapan dibuat bagi melihat trend undi masyarakat Cina pasca PRU 14. Beberapa isu dan cadangan juga akan dibincangkan.

Kata Kunci: Pilihanraya Negeri, Ketidakpatuhan Sivil, Pragmatik, Politik

PENDAHULUAN

Sejak kejatuhan Parti Barisan Nasional pada PRU 14 yang lalu, dua kerajaan telah tumbang, beberapa pilihanraya kecil telah berlaku dan empat pilihanraya negeri telah dilangsungkan iaitu di Sabah, Melaka, Sarawak dan yang terbaharu iaitu di Johor pada tahun 2022. Walaupun telah empat tahun berlangsungnya PRU 14, namun kestabilan politik masih lagi tidak kelihatan dan tidak menentu. Ianya memberikan impak yang besar bukan sahaja kepada politik malah juga ekonomi negara, di tambah pula dengan serangan virus covid 19 pada awal tahun 2020 terus memberikan tekanan yang hebat buat ekonomi negara.

Namun begitu, walaupun negara dilanda pelbagai isu, politik negara terus menjadi tumpuan dari dalam dan juga luar negara. Sepanjang covid 19 melanda negara sejak tahun 2020, empat PRN telah berlangsung dimulakan dengan PRN Sabah pada tahun 2020, kemudian diikuti dengan PRN Melaka dan Sarawak pada tahun 2021 dan terakhir PRN Johor pada awal 2022. Sebagai sebuah negara yang mengamalkan sistem demokrasi berparlimen, pilihan raya adalah disifatkan sebagai jalan yang terbaik bagi mendapat mandat dari rakyat secara mutlak seterusnya merungkai segala permasalahan yang timbul (Abdul Rashid Moten, 2021.; Roskinet al., 2017)

Pada tiga PRN iaitu di Melaka, Sarawak dan Johor, Parti Barisan Nasional telah menang

bergaya di PRN Melaka dan di PRN Johor, manakala parti GPS pula menang dengan selesa di Sarawak. Agak menarik untuk dibincangkan tentang kekalahan teruk calon parti Pakatan Harapan, Perikatan Nasional dan lain-lain pada tiga PRN ini. Walaupun pada 2018 sokongan rakyat kepada Pakatan Rakyat menyebabkan Parti Barisan Nasional tersungkur pada PRU 14 yang lalu namun ianya sangat berbeza pada tiga PRN ini. Begitu juga dengan sokongan bukan Melayu khususnya pengundi-pengundi Cina yang seakan-akan menjauhkan diri pada tiga PRN ini.

Oleh itu, artikel ini akan melihat trend pengundian masyarakat Cina di tiga PRN iaitu di Melaka, Sarawak dan juga Johor.

OBJEKTIF KAJIAN

Artikel ini akan melihat dua objektif yang akan dibincangkan iaitu,

1. Mengetahui amalan demokrasi di Malaysia
2. Membincangkan tentang trend pengundian masyarakat Cina di ketiga-tiga PRN.

SOROTAN LITERATUR

Menurut Morgenbesser dan Pepinsky (2019) pilihan raya di Malaysia boleh dikategorikan sebagai kemuncak amalan demokrasi di dalam negara ini. Malah, jika diamati dengan teliti, ia juga kelihatan sebagai medan perang bagi kesemua parti yang bertanding (Mohd Azmir Mohd Nizah & Afi Roshezry Abu Bakar, 2020). Pada PRU yang ke 14 yang lalu, penyertaan rakyat dalam pilihan raya dilihat semakin baik dan memberangsangkan dengan melebihi 80 peratus pengundi yang membuang undi. Namun terdapat juga kebimbangan terhadap penyertaan pengundi muda dalam partisipasi formal (Mohamad et al., 2018; Mohd Azmir Mohd Nizah & Sharif, 2019). Walaubagaimanapun, pilihan raya tetap menjadi antara ukuran demokrasi di Malaysia, dan menjadi medan pertembungan idea, perancangan dan manifesto parti politik dalam mendapatkan sokongan rakyat, seterusnya menjadi kerajaan semasa.

Walaupun virus covid 19 telah menyerang negara pada tahun 2020, empat pilihanraya negeri terus dilangsungkan tanpa sebarang masalah. Ianya dimulakan dengan pilihanraya negeri Sabah pada tahun 2020, manakala pada tahun 2021 Melaka dan Sarawak dan yang terbaru pada 2022 iaitu di negeri Johor.

Namun begitu peratusan mengundi di ketiga-tiga negeri iaitu di negeri Melaka, Sarawak dan Johor adalah di bawah 70 peratus. Walaupun secara dasarnya, angka ini boleh di anggap baik kerana ianya diadakan semasa pandemik covid 19 masih lagi berleluasa. Jika dibandingkan dengan negara Jepun yang hanya mencatatkan peratusan keluar undi sebanyak 55.93 peratus pada “pilihanraya lower house” mereka pada 2021 (Nippon.com, 2021). Manakala di negara Korea Selatan jumlah peratusan keluar mengundi bagi dua hari pengundian awal tahun ini menunjukkan peningkatan sebanyak 10% kepada 36.93 berbanding jumlah pengundian awal pada tahun 2020 (Jin Yu Yong, 2022).

Melihat kepada senario yang berlaku di negara-negara yang telah disebut tadi, pihak SPR harus memainkan peranan serta melakukan perubahan jika perlu untuk menarik lebih ramai rakyat untuk keluar mengundi pada PRU 15 yang akan datang. Sebagaimana kata Abraham Lincoln dalam ucapan beliau satu ketika dulu, “demokrasi adalah kerajaan rakyat, oleh rakyat dan untuk rakyat”. Frasa ini menjelaskan peranan rakyat adalah besar khususnya dalam pemilihan di dalam pilihanraya. Demokrasi seperti dikenali ramai ialah sistem berasaskan kepada pilihan yang dibuat oleh majoriti rakyat yang layak mengundi. Semakin tinggi jumlah pengundi yang melaksanakan tanggungjawab, semakin jelas sokongan terhadap barisan pemimpin yang dipilih (Aziz, 2018).

Sejak PRU yang ke 12 pada 2008 tafsiran bahawa pengundi Cina tidak lagi menyokong kepada Barisan Nasional adalah benar. Ianya terus berlanjutan sehingga PRU 14 yang lalu (Fitri & Rahman, 2016). Pelbagai “label” diberikan kepada pengundi masyarakat Cina ini seperti civil disobedience, pragmatik, pentingkan diri sendiri dan lain-lain.

Namun begitu, jika dilihat secara holistik tren pengundian di kalangan masyarakat Cina adalah unik, sukar dijangka dan menarik untuk dibincangkan. Sebagai contoh, pada PRK di Cameron Highlands pada tahun 2019, calon Barisan Nasional iaitu Tuan Ramli bin Mohd Noor telah mengalahkan calon Pakatan Harapan iaitu M. Managoran dengan kelebihan 57 undi pada satu peti undi di SRJK (C) Brinchang (Mohd Azmir Mohd Nizah, 2018).

Lebih manis lagi, kemenangan ini diberikan oleh pengundi-pengundi di saluran lima iaitu pengundi bagi saluran muda, sejajar dengan demografi kawasan terbabit. Namun jika dilihat dari satu segi yang lain, ia menunjukkan bahawa pengundi-pengundi muda ini adalah lebih rasional dan fenomena “*pendulum swing*” adalah sukar dan tidak mudah diramal lebih-lebih lagi dalam kalangan pengundi etnik Cina (Mohd Azmir Mohd Nizah, 2018).

METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini merupakan kajian kualitatif dengan analisis dokumen dan pungutan maklumat pemerhatian sepanjang PRN Melaka, Sarawak dan Johor yang berlangsung. Analisa dokumen adalah berdasarkan rujukan dari laporan media, laporan dari beberapa kumpulan pengkaji politik, dan juga pemerhati bebas SPR sebelum dan selepas ketiga-tiga PRN ini. Maklumat pemerhatian pula berdasarkan laporan pemerhatian penulis sepanjang berlangsungnya ketiga-tiga PRN ini.

Melalui kaedah ini, penulis dapat membuat perbandingan trend pengundian di kalangan masyarakat Cina pada ketiga-tiga PRN ini berbanding pada PRU 14 yang lalu.

Dengan metod tersebut, trend pengundian di kalangan pengundi masyarakat Cina di ketiga-tiga PRN ini dapat dipastikan dan amalan demokrasi di Malaysia dapat dinilai dengan baik.

PERBINCANGAN

Berdasarkan laporan SPR mengenai jumlah peratus pengundi yang telah membuang undi pada PRN Melaka, data menunjukkan sejumlah 65.85% peratus merangkumi pengundi biasa, pengundi awal dan juga pengundi pos telah menunaikan tanggungjawab sebagai pengundi. Peratusan mengundi ini adalah lebih rendah dari peratusan mengundi di PRU 14 dan jauh darisasaran awal SPR sendiri (Mohd Azmir Mohd Nizah, 2021). Walaupun Pakatan Harapan meletakkan calon Ketua Menteri iaitu bekas Ketua Menteri Melaka, Adly Zahari dan Perikatan Nasional dengan calon “Heavy Weight” seperti bekas Ketua Menteri Melaka, Datuk Idris Haron dan juga Timbalan Menteri di Jabatan Perdana Menteri (Parlimen dan Undang-undang) Datuk Mas Ermieyati Samsudin sebagai calon Ketua Menteri Melaka yang baru namun masih gagal menarik minat pengundi untuk memilih mereka pada PRN Melaka kali ini (Utusan Malaysia, 2021).

Berdasarkan data PRU 14 yang lalu, peratusan pengundi Cina yang menyokong Pakatan Harapan adalah sebanyak 89% dimana ianya yang tertinggi pernah berlaku dalam sejarah sehingga menyebabkan PH menang 15 daripada 28 kerusi yang dipertandingkan. Namun,

jika peratusan mengundi di PRN Melaka pada kali ini dibawah 80% jangkaan untuk PH mempertahankan kerusi-kerusi DUN yang dimenangi pada PRU 14 yang lalu adalah sukar(Bakar et al., 2021).

Walaupun kelihatan undi masyarakat Cina semakin lemah kepada PH pada PRN Melaka padakali ini namun, PH masih berjaya mengekalkan kerusi tradisi mereka seperti di Ayer Keroh, Bukit Katil, Kesidang, Bandar Hilir dan juga Kota Laksamana(Isnin et al., 2022) Melihat kepada isu kesihatan iaitu Covid 19 yang masih tinggi, isu lompat parti dikalangan parti, masalah sosio-ekonomi yang masih tidak menentu, dan perpecahan di antara parti pembangkang adalah antara faktor yang memungkinkan penurunan undi dikalangan etnik Cina pada PRN Melaka pada kali ini. Ini sekaligus membuktikan dimana pengundi-pengundi dikalangan masyarakat Cina ini melihat jauh tentang masa depan mereka khususnya di Melaka(Fitri & Rahman, 2016) dan mereka juga boleh disifatkan sebagai dinamik dan juga bersifat rasional dalam pemilihan mereka(Yun Fah & Rahman Chin Yee Mun, 2013).

Melihat kepada trend pengundian masyarakat Cina sejak PRU pada 2008 sehingga ke PRU 14 2018 yang lalu, boleh dikatakan corak yang akan berlaku pada tiga PRN di Melaka, Sarawak dan juga di Johor dijangkakan akan terus statik tanpa ada perubahan besar. Namun sebaliknya berlaku dimana Pakatan Harapan tewas besar di ketiga-tiga PRN ini.

Di Sarawak umpamanya GPS telah berjaya memenangi 76 daripada 82 kerusi DUN yang dipertandingkan. Adalah lebih manis, GPS berjaya menawan 12 daripada 16 kerusi majoriti pengundi masyarakat Cina di PRN Sarawak kali ke 12 ini (Utusan Borneo Online, 2021). Komponen GPS iaitu Parti SUPP yang dipimpin oleh presidennya Datuk Seri Dr Sim Kui Hantelah berjaya merampas lima kerusi DUN dari parti DAP sambil mengekalkan enam kerusi DUN yang dimenangi pada tahun 2016. Datuk Seri Dr Sim Kui Hian, meraih 11 kerusi dengan penambahan lima DUN baharu yang dirampas kembali daripada DAP sambil mempertahankan enam kerusi yang dimenangi pada 2016. Prestasi parti DAP pada pilihanraya negeri kali ini adalah mengecewakan. Pada pilihanraya negeri pada 2016, DAP berjaya memenangi tujuh kerusi namun pada kali ini hanya berjaya mengekalkan dua kerusi sahaja. Dominasi mereka di Bandar Kuching dan juga Sibu berjaya dikurangkan oleh calon dari PBS. Ini secara tidak langsung memberikan signal jelas kepada parti-parti yang bakal bertanding di Sarawak khususnya di kawasan bandar dimana calon anak tempatan terus menjadi pilihan utama pengundi pada kali ini. Manakala parti komponen Pakatan Harapan iaitu PKR tewas semua 28 kerusi DUN yang di sertai dan paling mengecewakan dimana hampir separuh dari calon mereka hilang deposit (Borneo Post Online, 2021).

Pelbagai faktor yang mendorong kepada kemenangan parti gabungan PBS di pilihanraya Sarawak pada kali ini. Antara faktor yang dilihat menjadi penyumbang atas kemenangan besar GPS ini adalah disebabkan GPS bertanding atas tiket sendiri tanpa ada bantuan dari parti Barisan Nasional ataupun Perikatan Nasional. Prestasi merosot yang ditunjukkan oleh calon dari PKR dan DAP juga menjadi faktor penyumbang atas kemenangan besar GPS ini. Manakala parti serpihan SUPP iaitu PSB (Parti Sarawak Bersatu) hanya berjaya menang empat kerusi DUN pada PRN kali ini. Faktor terakhir adalah disebabkan kegagalan Pakatan Harapan untuk menjadi dominan dalam penyebaran info di media sosial. Ianya sangat berbeza jika dilihat pada tahun 2018, apabila Pakatan Harapan dikatakan menguasai sepenuhnya media sosial berbanding pada PRN kali ini (Borneo Post Online, 2021).

PRN Johor 2022 pada kali ini melihat pertama kali nya undi 18 dan pengundi didaftarkan secara automatik boleh mengundi julung-julung kalinya dalam pilihanraya di Malaysia.

Walaupun bagaimanapun sasaran awal SPR iaitu sebanyak 70% keluar mengundi di PRN Johor 2022 ini tersasar jauh dimana hanya 54.92% pengundi yang turun mengundi pada kali ini (Mohd Azmir Mohd Nizah, 2022). Pada PRN Johor 2022 ini, Barisan Nasional telah memenangi 40 kerusi daripada 56 kerusi yang dipertandingkan.

Menarik untuk dibincangkan adalah melihat kepada sokongan masyarakat Cina pada PRN Johor 2022 ini dikatakan kembali menyokong parti MCA dimana mereka telah menang di empat kerusi DUN iaitu di DUN Yong Peng, DUN Paloh, DUN Bekok dan juga DUN Pekan Nanas. Malah berdasarkan data yang diperolehi dari SPR, beberapa kawasan DUN yang dimenangi calon DAP seperti di DUN Perling dan DUN Johor Jaya majoritinya berjaya dikurangkan. Begitu juga di dua DUN seperti di Tangkak dan Jementah dimana calon MCA hanya tewas dengan majoriti yang tipis iaitu sebanyak 372 dan 714 undi sahaja (Sinar Harian, 2022).

Berdasarkan dapatan kajian yang dibuat oleh ketua penyelidik Ilham Centre iaitu, Prof Madya Dr Mohd Yusri trend pengundian dikalangan masyarakat Cina dilihat merosot dari 89% kepada hanya 69% kejatuhan yang agak signifikan iaitu sebanyak 20%. Malah trend penurunan ini juga berlaku dikalangan pengundi anak muda Cina yang dikatakan lebih memikirkan masa hadapan berbanding isu lain yang dimainkan semasa PRN Johor ini. Isu seperti peluang pekerjaan, ekonomi dan juga pasca pandemik Covid 19 menjadi isu taruhan utama sehingga diterjemahkan sebagai undi pada PRN Johor 2022 baru-baru ini (Suara Keadilan, 2022).

Ini secara tidak langsung melihat kedinamikan undi dikalangan etnik Cina di PRN Johor pada kali ini yang dilihat lebih mengfokuskan isu-isu lokal yang lebih dekat dan signifikan kepada mereka berbanding isu-isu yang dikitar semula terutamanya oleh calon-calon dari Pakatan Harapan dan juga calon Perikatan Nasional yang dilihat gagal menarik perhatian pengundi khususnya dari kalangan etnik Cina.

KESIMPULAN

Jika diperhalusi secara konstruktif dan kritis, trend pengundian di kalangan masyarakat Cina dalam negara ini sangat sukar di jangka. Pelbagai faktor samada secara tersurat ataupun tersirat boleh di sandarkan bagi melihat trend pengundian mereka. Namun yang pasti, pengundi-pengundi masyarakat Cina ini sentiasa menjadikan pilihanraya samada pilihanraya kecil ataupun pilihanraya umum sentiasa menjadi perhatian khususnya pemerhati-pemerhati politik dalam tanah air. Ini secara tidak langsung, memperlihatkan elemen demokrasi representatif dalam negara ini terus kekal dan subur digunakan.

RUJUKAN

- Aziz, S. A. (2018). *Demokrasi, pilihan raya dan tanggungjawab warganegara*. <https://www.bharian.com.my/rencana/muka10/2018/04/417961/demokrasi-pilihan-raya-dan-tanggungjawab-warganegara>
- Bakar, H., Azlan Zainal, M., Jalaluddin Hashim, M., & Mohd Yusri Ibrahim dan Madya Hamidin Abd Hamid, M. (2021). *BN Mendahului DI Hadapan, Kadar Keluar Mengundi Penentu Pola Pengundian dan Prediksi Pilihan Raya Negeri Melaka 2021 Ringkasan Eksekutif*.
- Borneo Post online*. (2021). <https://www.theborneopost.com/2021/12/19/three-things-we-learned-from-the-2021-sarawak-election/>
- Fitri, M., & Rahman, A. (2016). Tren Pengundian Dan Dinamika Politik Cina Di Malaysia. In *International Journal of Law, Government and Communication* (Vol. 1, Issue 1). www.ijlgc.com
- Isnin, I., Mohamed Noor, M. N., & Haji Hamil, J. (2022). Politik Melaka kontemporari: Analisis pilihan raya umum negeri Melaka 2021 dan selanjutnya. *Malaysian Journal of Society and Space*, 18(3). <https://doi.org/10.17576/geo-2022-1803-12>
- Jin Yu Yong. (2022). *South Korea reports high turnout in early voting, but apologizes to coronavirus patients for a lack of preparation*. - *The New York Times*. <https://www.nytimes.com/2022/03/06/world/asia/south-korea-early-voting-covid.html>
- Morgenbesser, L., & Pepinsky, T. B. (2019). Elections as Causes of Democratization: Southeast Asia in Comparative Perspective. *Comparative Political Studies*, 52(1), 3–35. <https://doi.org/10.1177/0010414018758763>
- Moten, A. R., & Islam, S. S. (2014). *Introduction to Political Science*. Singapore: CENGAGE Learning Asia
- Mohd Azmir Mohd Nizah, A. R. A. B. (2018). *Dinamika Pola Pengundian Siri Pilihan Raya Kecil Pasca 9 Mei 2018* (Vol. 9).
- Mohd Azmir Mohd Nizah & Afi Roshezry Abu Bakar. (2019). WhatsApp Election in Malaysia: Assessing the Impact of Instant Messaging on Malaysia's 14th General Election. *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, 9(3), 132–146.
- Mohd Azmir Mohd Nizah, A. R. A. B. (2021). *Jurnal IPSOM Volume 12 2-2021*.
- Mohd Azmir Mohd Nizah, A. R. A. B. (2022). *Journal of Public Security and Safety Scope and Objectives*.
- Nippon.com. (2021). *Japan's Election Turnout Third Lowest in Postwar Era*. Nippon.Com. <https://www.nippon.com/en/japan-data/h01156/>
- Roskin, M. G., Robert, L. C., James, A. M., & Walter, S. J. (2014). *Political Science: An Introduction* (13th ed.). Harlow: Pearson Education Limited.

- Sinar Harian*. (2022). <https://www.sinarharian.com.my/article/192643/Pilihan-Raya/PRN-Johor/Sokongan-pengundi-terhadap-MCA-mula-berubah-Ka-Siong>
- Suara Keadilan*. (2022). <https://www.suarakeadilan.my/post/pasca-prn-johor-mood-pengundi-cina-berubah-ph-perlu-ubah-strategi>
- Utusan Borneo Online*. (2021). <https://www.utusanborneo.com.my/2021/12/19/prn-sarawak-saksi-peralihan-sokongan-cina-kepada-gps>
- Utusan Malaysia*. (2021). <https://www.utusan.com.my/berita/2021/11/mas-ermieyati-calon-ketua-menteri-pn/>
- Yun Fah, C., & Rahman Chin Yee Mun, A. (2013). Ethnic Consciousness or Civic Consciousness: Re-examining Young Chinese Malaysians' Political Decisions and Attributes after the 13th Malaysian General Election. In *Journal of Chinese Literature and Culture*.

019-Peranan Bersenam Dalam Menangani Masalah Obesiti Di Kalangan Muslim Bagi Melancarkan Urusan Ibadat Harian

***¹ADI WIRA MOHD ZIN**

Fakulti Sains Sukan dan Kejurulatihan, Universiti Pendidikan Sultan Idris, Fakulti Perniagaan dan Kewangan, Universiti Tunku Abdul Rahman

²NELFIANTY MOHD RASYID

Fakulti Sains Sukan dan Kejurulatihan, Universiti Pendidikan Sultan Idris

adiw@utar.edu.my

ABSTRAK

Obesiti secara umumnya membawa maksud seseorang individu memiliki berat badan berlebihan di mana indeks jisim tubuh (BMI) di atas 30 di mana kondisi tersebut akan menjurus kepada penyakit tidak berjangkit (NCDs) seperti darah tinggi, kencing manis (jenis 2), penyakit jantung, kanser, gout, insomia dan beberapa lagi penyakit tidak berjangkit. Malaysia merupakan negara yang mencatatkan kadar obesiti tertinggi di Asia Tenggara di mana 30.3 peratus orang dewasa mengalami berat badan berlebihan manakala 17.7 peratus mengalami masalah obesiti. Selain mendapatkan rawatan profesional di klinik atau hospital bagi individu obes, antara pilihan terbaik adalah melakukan pergerakan fizikal aktif seperti melakukan senaman, yakni aktiviti fizikal yang dirancang, bersistematik, dilakukan secara berulang dan mempunyai matlamat iaitu meningkatkan atau mengekalkan kecergasan fizikal. Pelbagai manfaat boleh didapati melalui senaman seperti mengawal indeks jisim badan (BMI), lemak berlebihan, dan mengekalkan tahap kesihatan yang baik disamping mampu mengawal 40 jenis penyakit kronik. Individu Muslim haruslah mempunyai kesihatan yang baik agar dapat melakukan amal ibadat dengan lebih baik dan khusyuk. Sebagaimana Allah SWT berfirman di dalam surah Al-A'raf ayat 31 yang bermaksud; Wahai anak-anak Adam! Pakailah pakaian yang elok setiap kali kamu ke masjid (atau mengerjakan sembahyang), dan makanlah serta minumlah, dan jangan pula kamu melampaui; sesungguhnya Allah tidak suka akan orang-orang yang melampaui batas. Di dalam kajian ini, beberapa sorotan literatur akan digunakan untuk melihat peranan senaman dalam menangani masalah obesiti di kalangan Muslim untuk melancarkan urusan ibadat harian dan beberapa saranan senaman bagi membolehkan individu Muslim melakukan ibadat tanpa rasa sakit mahupun membebankan.

Kata kunci: Senaman; obesiti; penyakit tidak berjangkit (NCDs); Muslim; ibadat harian

PENGENALAN

Semenjak tahun 1980, masalah obesiti telah meningkat lebih dari 70 buah negara dan jumlah terkumpul individu obes pada tahun 2015 berjumlah 711.4 juta, di mana 107.7 juta adalah kanak-kanak manakala sebanyak 603.7 juta individu dewasa ("Health Effects of Overweight and Obesity in 195 Countries over 25 Years," 2017). Masalah obesiti jika tidak ditangani secara serius akan mengakibatkan penyakit tidak berjangkit (NCDs) seperti kencing manis, masalah jantung, angin ahmar, dan kanser (Peng et al., 2018). Apakah yang dimaksudkan obesiti ini? Pertubuhan Kesihatan Sedunia (WHO) mendefinisikan obesiti sebagai satu kondisi di mana seseorang individu itu mempunyai lemak berlebihan yang berisiko terhadap kesihatan (*Obesity | World Health Organization, 2022*). Untuk mengetahui seseorang individu mengalami masalah obesiti, indeks jisim tubuh (BMI) boleh digunakan dan seseorang yang mempunyai BMI 30 dan ke atas ditakrifkan sebagai obes. BMI adalah indeks pengukuran berat badan berbanding

dengan ketinggian dan formula pengiraan adalah seperti di bawah (“Kegemukan (Obesiti) - PORTAL MyHEALTH,” 2014):

$$BMI = Berat (kg) / Ketinggian^2 (m^2) \quad (1)$$

Obesiti ini berpunca daripada pengambilan kalori (makanan) yang berlebihan secara berterusan dari keperluan harian (DCR) yang menyebabkan lebih kalori yang tidak digunakan ini bertukar menjadi trigliserida (asid lemak) dan disimpan di tisu adipos (lemak) di mana jumlahnya akan meningkat dan menyebabkan peningkatan berat badan (Chooi et al., 2019). Tambahan pula, penambahbaikan sistem pemprosesan makanan segera yang murah, kandungan nutrisi yang rendah dan kandungan kalori berlebihan di dalam makanan segera di samping kurangnya penglibatan dalam aktiviti fizikal akibat gaya hidup moden juga merupakan faktor utama kepada obesiti (Ladabaum et al., 2014; Ng & Popkin, 2012; Swinburn et al., 2011). Sekurang-kurangnya terdapat 40 jenis penyakit kronik tidak berjangkit akibat kurangnya aktiviti fizikal atau bersenam (Ruegsegger & Booth, 2018). Jadual 1.0 menunjukkan 40 jenis penyakit kronik tidak berjangkit disebabkan kurangnya aktiviti fizikal di kalangan individu.

Jadual 1.0: 40 Penyakit Kronik Tidak Berjangkit Akibat Kurang Penglibatan Aktiviti Fizikal

1. Kematian awal	21. Hipertensi
2. Kecergasasn kardiorespiratori (VO2max)	22. Immuniti
3. Arterial dyslipidemia	23. Rintangan terhadap insulin
4. Keseimbangan	24. Masalah keanjalan arteri disebabkan faktor umur
5. Keretakan tulang	25. Sindrom metabolik
6. Kanser payudara	26. Penyakit hati berlemak bukan alkohol
7. Kegagalan kognitif	27. Obesiti
8. Kanser usus	28. Osteoarthritis
9. Kegagalan fungsi jantung	29. Osteoporosis
10. Sembelit	30. Kanser ovari
11. Penyakit koronari jantung	31. Toleransi terhadap sakit
12. Trombosis vena dalam (Darah beku)	32. Penyakit arteri periferi
13. Tekanan perasaan dan keresahan	33. Praeklampsia
14. Divertikulitis	34. Sindrom ovari polisistik
15. Kanser endometrium	35. Pradiabetes
16. Kegagalan endotelial	36. Reumatoid arthritis
17. Mati pucuk	37. Fiber otot berkurangan (Sarcopenia)
18. Penyakit hempedu	38. Strok
19. Diabetes semasa hamil	39. Tendon menjadi kurang anjal
20. Hemostasis	40. Diabetes (jenis 2)

Sumber diubahsuai dari (Ruegsegger & Booth, 2018)

Keadaan ini amat membimbangkan memandangkan peningkatan yang serius dikalangan rakyat Malaysia dan ini memberi tekanan yang hebat terhadap kos perubatan di Malaysia dalam merawat penyakit yang berkaitan dengan obesiti (Lee & Muda, 2019). Ia juga menambah beban terhadap jumlah perbelanjaan penjagaan kesihatan negara, di mana pada tahun 2013 sahaja mencatatkan perbelanjaan sebanyak RM 44,748 juta yang bersamaan 4.53 peratus Keluaran Negara Kasar (KNK) (Peng et al., 2017). Di Amerika Syarikat sahaja, masalah obesiti memberi kesan yang signifikan terhadap ekonomi dan perbelanjaan penjagaan kesihatan di mana produktiviti kerja telah mencatatkan penurunan sebanyak 10 peratus (Mohamad Nor et al., 2018).

Pernyataan Masalah

Selain memberi kesan yang tidak baik terhadap ekonomi, perbelanjaan penjagaan kesihatan, dan produktiviti kerja khususnya, penyelidik juga mengenal pasti bahawa masalah obesiti ini juga akan memberi kesan tidak baik terhadap melaksanakan urusan ibadat harian. Untuk kajian ini, penyelidik memfokuskan urusan ibadat solat fardu 5 waktu. Umat Islam amnya, solat fardu 5 waktu adalah wajib untuk dilaksanakan setiap hari sebagaimana peristiwa Isra' dan Mikraj di mana Nabi Muhammad SAW bertemu dengan Allah SWT dan mengarahkan baginda agar umatnya melakukan solat (Napisah et al., 2004). Solat merupakan rukun Islam kedua yang wajib dikerjakan oleh setiap Muslim yang mengakui keesaan Allah SWT dan dengan melakukan solat, ia dapat mendekatkan diri dengan Allah SWT di samping mampu menjauhkan dari perbuatan keji dan mungkar oleh penganutnya (Hamzah et al., 2021).

Bagaimana masalah obesiti ini memberi kesan yang tidak baik untuk melakukan urusan solat oleh umat Islam? Obesiti menyukarkan pergerakan anggota badan individu dan mengurangkan kapasiti kerja disebabkan kurangnya fleksibiliti tulang belakang, daya ketahanan berkurangan, pergerakan sendi-sendi utama anggota badan terbatas, pengurangan kekuatan otot, keupayaan berada dalam keadaan postur tegak berkurangan, kapasiti kekuatan jantung terjejas, dan penglihatan juga terganggu (Capodaglio et al., 2010). Ini kerana sewaktu melakukan solat, pergerakan anggota badan bermula dari berdiri tegak, rukuk, sujud, dan duduk (Ahmad, 1995) dan pergerakan ini sukar dilakukan dengan sempurna oleh individu yang mengalami masalah obesiti.

Objektif Kajian

Kajian ini menumpukan 4 aspek utama iaitu:

- i) Peranan bersenam dalam menangani masalah obesiti di kalangan Muslim,
- ii) 5 komponen utama di dalam senaman yang perlu difokus di dalam senaman,
- iii) Bagaimana senaman mampu memperbaiki mutu solat seseorang individu, dan
- iv) Cadangan senaman yang sesuai dilakukan seseorang individu biasa.

Kaedah Kajian

Di dalam kajian ini, penyelidik menggunakan rujukan silang dari pelbagai sumber yang berwibawa seperti Google Scholar, ResearchGate, Science Direct, MyCite, buku-buku teks dan juga beberapa laman sesawang agensi kerajaan di Malaysia bagi mengenal pasti peranan senaman dalam menangani masalah obesiti di kalangan Muslim bagi melancarkan urusan ibadat harian. Di samping itu juga, kata kunci dari abstraks kajian juga merupakan poin utama untuk carian rujukan berkaitan kajian ini.

PERBINCANGAN

Agama Islam tidak tertumpu semata-mata kepada pembangunan aspek kerohanian, malah ia merangkumi aspek jasmani, kognitif dan afektif agar dapat menghasilkan manusia bertakwa, seimbang, berilmu, berakhlak, sihat, intelek, berdisiplin, dan berpendirian teguh (Hassan, 2000; Jasmi et al., 2011; Jasmi & Tamuri, 2007). Ini bermaksud Islam merangkumi segala bidang, sebagaimana firman Allah SWT pada surah Al-An'am ayat 38 yang bermaksud; Tidak ada sesuatu pun yang Kami luputkan di dalam Kitab, kemudian kepada Tuhan mereka dikumpulkan. Amat jelas bahawa pada ayat ini bahawa Al-Quran merangkumi segala bidang secara langsung dan tidak langsung dan ini termasuklah perkara berkaitan dengan senaman (Jasmi et al., 2015).

Aktiviti bersenam adalah baik untuk kecergasan diri di samping mampu mengurangkan berat badan yang berlebihan serta mengelakkan risiko serangan penyakit kronik (Syahrul Morazuki & Fardilla Abdullah, 2010). Senaman didefinisikan sebagai sebahagian daripada kumpulan pergerakan fizikal yang dilakukan secara tersusun, lebih spesifik, berulang kali bertujuan meningkatkan tahap kecergasan dan juga digunakan sebagai satu terapi (Caspersen et al., 1985; Corbin et al., 2000; Lim, 2021).

Terdapat 11 komponen kecergasan fizikal semasa melakukan senaman. Akan tetapi untuk individu normal hanya perlu fokus 5 komponen untuk tujuan kesihatan kerana 6 komponen lain lebih menumpukan kepada kemahiran motor dan lebih sesuai untuk menentukan prestasi atlet sukan (Caspersen et al., 1985; Corbin et al., 2000; Ishak et al., 2012). Jadual 2.0 menunjukkan komponen-komponen kecergasan berteraskan kesihatan dan lakuan motor.

Jadual 2.0: Dua Set Komponen Kecergasan Fizikal

Berteraskan Kesihatan	Berteraskan Lakuan Motor
1. Daya tahan kardiovaskular	1. Imbangan
2. Daya tahan otot	2. Koordinasi
3. Kekuatan otot	3. Kuasa
4. Kelenturan otot	4. Kelajuan
5. Komposisi tubuh	5. Ketangkasan
	6. Masa reaksi

Sumber diubahsuai dari (Caspersen et al., 1985; Corbin et al., 2000; Ishak et al., 2012)

Bagaimana dengan bersenam mampu melancarkan urusan solat 5 fardu? Seperti yang di jelaskan (Ahmad, 1995) bahawa semasa melakukan solat pergerakan anggota badan bermula dari berdiri tegak, rukuk, sujud, dan duduk. Merujuk kepada jadual 2.0 di bahagian komponen kecergasan fizikal yang berteraskan kesihatan, 5 komponen ini iaitu daya tahan kardiovaskular, daya tahan otot, kekuatan otot, kelenturan otot, dan komposisi tubuh sudah mencakupi apa yang diperlukan semasa melakukan pergerakan solat. Seseorang individu yang kerap bersenam akan mampu meningkatkan prestasi fizikal berteraskan kesihatan dan secara tidak langsung mungkin mampu meningkatkan prestasi berteraskan lakuan motor yang pastinya sukar dilakukan dengan sempurna oleh individu yang mengalami masalah obesiti.

Umumnya, terdapat 3 kategori senaman yang boleh dilakukan seseorang individu. Senaman berintensiti tinggi di mana kadar degupan jantung (HR) sekitar 40 sehingga 50 peratus dari kadar degupan jantung maksimum (MHR). Berjalan kaki, yoga dan taici adalah contoh senaman berintensiti rendah. Bagi senaman berintensiti sederhana pula, HR adalah sekitar 50 sehingga 70 peratus dari MHR dan contoh senaman yang sesuai adalah berbasikal, berenang, dan berlari (jogging). Akhir sekali, senaman berintensiti tinggi menggunakan HR 70 sehingga 90 peratus dari MHR. Semua jenis pecutan (berlari, lumba basikal), angkat berat atau senaman bodyweight adalah contoh senaman berintensiti tinggi (Kementerian Kesihatan Malaysia, 2020).

MHR digunakan untuk mengetahui intensiti senaman dengan menggunakan formula Karvonen (She et al., 2013) di mana pengiraan adalah seperti dibawah:

$$MHR = 220 - \text{umur semasa.} \quad (2)$$

Selain formula Karvonen, indikator lain seperti ujian percakapan (test talk) dan penggunaan skala Borg boleh digunakan untuk mengetahui intensiti senaman (Kementerian Kesihatan Malaysia, 2020).

Saranan yang disyorkan oleh Pertubuhan Kesihatan Sedunia (WHO) mengenai tempoh senaman adalah di antara 150 sehingga 300 minit seminggu (*Global Recommendations on Physical Activity for Health*, 2010). Namun begitu, bagi mereka yang mempunyai masalah kesihatan, mereka perlu mendapatkan nasihat doktor atau pakar perubatan dengan memastikan mereka tahu apa jenis senaman yang mahu dilakukan. Ini kerana mereka lebih arif tentang tahap kesihatan pesakit mereka dan boleh menentukan samada pesakit mereka mampu atau sebaliknya melakukan senaman yang mereka pilih (Lim, 2021).

KESIMPULAN DAN CADANGAN

Senaman banyak memberi manfaat kesihatan terhadap individu. Individu yang sentiasa berada dalam cergas dan aktif umumnya tidak menjadi malas dan tidak aktif. Dengan melakukan aktiviti fizikal secara senaman dan pengawalan pengambilan makanan secara berlebihan secara konsisten, berat badan berlebihan dan obesiti dapat dikawal dengan baik (McQueen, 2009).

Bersenam haruslah dilakukan secara konsisten dan bukannya secara bermusim atau mengikuti tren semasa seperti mengikuti setengah-setengah program mengurangkan berat badan dalam masa yang agak singkat. Penurunan berat badan merupakan satu program jangka masa panjang kerana keberkesanan adalah berbeza mengikut tahap obes seseorang individu, semakin tinggi tahap obesiti individu tersebut maka makin lama keberkesanan yang perlu ditunggu untuk menurunkan berat badan (Coleman et al., 2001). Dalam tempoh masa ini, seseorang individu perlu menyasarkan pengurangan berat badan antara 5 hingga 10 peratus (Poirier & Després, 2001; Williams & Wilkins, 2013).

Bagaimana caranya agar senaman itu tidak membosankan? Ia terpulang kepada minat individu terhadap jenis senaman. Mereka perlulah memilih sesuatu aktiviti fizikal yang menyeronokkan bagi mereka untuk dilakukan sama ada secara individu ataupun secara berkumpulan. Sokongan sosial juga diperlukan untuk menggalakkan satu sama lain untuk melakukan senaman. Selain itu dengan perkembangan teknologi terkini, seseorang individu yang melakukan senaman boleh juga mendengar alunan ayat-ayat suci Al-Quran atau muzik kerana terdapat pelbagai produk di pasaran seperti pemain MP3, telefon pintar yang mampu menyimpan data yang besar dan juga rekabentuk ergonomik fon kepala dan fon telinga yang selesa dipakai semasa melakukan senaman (Zin & Rasyid, 2021).

Bagi institusi masjid pula, mereka harus berperanan lebih besar dari hanya tempat melakukan solat sahaja. Pihak pengurusan masjid di Malaysia boleh bekerjasama dengan kementerian kesihatan atau badan swasta berkaitan kesihatan untuk memberi ceramah kesihatan kepada para jemaah masjid. Selain itu, pihak pengurusan masjid boleh menganjurkan aktiviti sukan atau berkaitan fizikal yang boleh dimasuki sesiapa sahaja seperti *Fun Walk* ataupun *Fun Run*. Diharapkan dengan inisiatif sebegini mampu menarik ramai orang untuk mendapatkan gaya hidup sihat terutama sekali kepada orang Islam kerana kita perlu menunjukkan contoh yang terbaik kepada mereka yang belum lagi Islam.

PENGHARGAAN

Penyelidik ingin merakamkan penghargaan pensyarah-pensyarah fakulti Sains Sukan Universiti Pendidikan Sultan Idris (UPSI) terutama sekali penyelia doktor falsafah penyelidik, iaitu Profesor Madya Dr. Nelfianty Mohd Rasyid di atas bimbingan dan tunjuk ajar semasa kajian ini dijalankan dan tidak lupa juga khatib khutbah solat Jumaat di masjid Sungai Rokam, Ipoh, Perak Darul Ridzuan yang

membaca teks khutbah solat Jumaat bertajuk “Tangani Obesiti: Mulakan Cara Hidup Sihat” pada 8 Julai 2022 bersamaan 8 Zulhijjah 1443 yang memberi satu idea kepada penyelidik untuk menghasilkan kajian ini.

RUJUKAN

- Ahmad, A. R. H. (1995). Aspek-aspek Pendidikan dalam Solat. *Jurnal Usuluddin*, 2, 155–173.
- Capodaglio, P., Castelnuovo, G., Brunani, A., Vismara, L., Villa, V., & Maria Capodaglio, E. (2010). Functional limitations and occupational issues in obesity: A review. *International Journal of Occupational Safety and Ergonomics*, 16(4), 507–523. <https://doi.org/10.1080/10803548.2010.11076863>
- Caspersen, C. J., Powell, K. E., & Christenson, G. M. (1985). Physical activity, exercise, and physical fitness: definitions and distinctions for health-related research. *Public Health Reports*, 100(2), 126.
- Chooi, Y. C., Ding, C., & Magkos, F. (2019). The epidemiology of obesity. *Metabolism: Clinical and Experimental*, 92, 6–10. <https://doi.org/10.1016/j.metabol.2018.09.005>
- Coleman, E., Donnelly, J. E., Foreyt, J., Volek, J., & Volpe, S. L. (2001). Appropriate Intervention Strategies for Weight Loss and Prevention of Weight Regain for Adults. *Medicine and Science in Sports and Exercise*, 2145–2156.
- Corbin, C. B., Pangrazi, R. P., & Franks, B. D. (2000). Definitions: Health, Fitness, and Physical Activity. *President’s Council on Physical Fitness and Sports Research Digest*, 3, 1–11. <http://eric.ed.gov/?id=ED470696>
- Global recommendations on physical activity for health*. (n.d.). Retrieved July 15, 2021, from <https://www.who.int/publications/i/item/9789241599979>
- Hamzah, H. B., Zakaria, N. S. B., Rashed, Z. N. B., & Sabilan, S. (2021). *KESAN IBADAH SOLAT TERHADAP KEPIMPINAN DIRI BELIA*.
- Hassan, M. H. (2000). Pandangan Umum Islam Terhadap Kesihatan dan Perubatan. *Singapura: Perdaus*.
- Health Effects of Overweight and Obesity in 195 Countries over 25 Years. (2017). *New England Journal of Medicine*, 377(1), 13–27. <https://doi.org/10.1056/nejmoa1614362>
- Ishak, A., Hashim, H., Ahmad, H., & Jawis, N. (2012). *MODUL LATIHAN DAN KECERGASAN*.
- Jasmi, K. A., Mahamad Remli, M. I., & Wan Ibnurushdi, W. E. (2015). Mahasiswa dan Aktiviti Kesukanan. *Mahasiswa Dan Kehidupan Dari Perspektif Islam: Penampilan, Kesihatan, Dan Kegiatan Sosial*, 3(1998).
- Jasmi, K. A., & Tamuri, A. H. (2007). *Pendidikan Islam: kaedah pengajaran & pembelajaran*. Penerbit UTM Press.
- Jasmi, K. A., Tamuri, A. H., & Hamzah, M. I. M. (2011). Penerapan Matlamat Pendidikan Islam Oleh Guru Cemerlang Pendidikan Islam. *Jurnal Teknologi*, 55, 37–53.
- Kegemukan (Obesiti) - PORTAL MyHEALTH. (2014). In *Myhealth.Gov.My*. <http://www.myhealth.gov.my/kegemukan-obesiti/>
- Kementerian Kesihatan Malaysia, K. (2020). *Modul Senaman dan Aktiviti Fizikal*. 60.
- Ladabaum, U., Mannalithara, A., Myer, P. A., & Singh, G. (2014). Obesity, abdominal obesity, physical activity, and caloric intake in US adults: 1988 to 2010. *The American Journal of Medicine*, 127(8), 717–727.
- Lee, Y. Y., & Muda, W. A. M. W. (2019). Dietary intakes and obesity of Malaysian adults. *Nutrition Research and Practice*, 13(2), 159–168. <https://doi.org/10.4162/nrp.2019.13.2.159>
- Lim, B. H. (2021). *Pengurusan diabetes dengan senaman*. Penerbit Universiti Malaya.
- McQueen, M. A. (2009). Exercise aspects of obesity treatment. *Ochsner Journal*, 9(3), 140–143.
- Mohamad Nor, N. S., Ambak, R., Mohd Zaki, N., Abdul Aziz, N. S., Cheong, S. M., Abd Razak, M. A., Yusof, M., Ahmad, M. H., Baharuddin, A., Megat Radzi, M. R., Wan Kozil, W. N. K., Ishak,

- I. H., & Aris, T. (2018). An update on obesity research pattern among adults in Malaysia: A scoping review. *BMC Women's Health*, 18(Suppl 1). <https://doi.org/10.1186/s12905-018-0590-4>
- Napisah, Salehudin, Mahadi, & Razi. (2004). Pelaksanaan Ibadah Solat Fardhu Di Kalangan Guru Pelatih Islam Maktab Perguruan Batu Lintang. *Jurnal Penyelidikan Maktab Perguruan Batu Lintang*.
- Ng, S. W., & Popkin, B. M. (2012). Time use and physical activity: a shift away from movement across the globe. *Obesity Reviews*, 13(8), 659–680.
- Obesity | World Health Organization*. (2022). World Health Organization. https://www.who.int/health-topics/obesity#tab=tab_1
- Peng, F. L., Hamzah, H. Z., Nor, N. M., & Said, R. (2017). Medical costs of overweight and obesity in public hospital. *International Journal of Economics and Management*, 11(3 Special Issue), 661–672.
- Peng, F. L., Hamzah, H. Z., Nor, N. M., & Saidm, R. (2018). Burden of disease attributable to overweight and obesity in Malaysia. *Malaysian Journal of Public Health Medicine*, 18(1), 11–18.
- Poirier, P., & Després, J.-P. (2001). Exercise in weight management of obesity. *Cardiology Clinics*, 19(3), 459–470.
- Rueggsegger, G. N., & Booth, F. W. (2018). Health benefits of exercise. *Cold Spring Harbor Perspectives in Medicine*, 8(7), a029694.
- She, J., Nakamura, H., Makino, K., Ohyama, Y., Hashimoto, H., & Wu, M. (2013). Experimental selection and verification of maximum-heart-rate formulas for use with karvonen formula. *ICINCO 2013 - Proceedings of the 10th International Conference on Informatics in Control, Automation and Robotics*, 2, 536–541. <https://doi.org/10.5220/0004426905360541>
- Swinburn, B. A., Sacks, G., Hall, K. D., McPherson, K., Finegood, D. T., Moodie, M. L., & Gortmaker, S. L. (2011). The global obesity pandemic: Shaped by global drivers and local environments. *The Lancet*, 378(9793), 804–814. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(11\)60813-1](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(11)60813-1)
- Syahrul Morazuki, & Fardilla Abdullah. (2010). *Kesan Senaman Berjalan Pantas Terhadap Perubahan Komposisi Tubuh Badan*. 1–4. http://eprints.utm.my/id/eprint/10492/1/KESAN_SENAMAN_BERJALAN_PANTAS_TERHADAP_PERUBAHAN.pdf
- Williams, L., & Wilkins. (2013). *ACSM's guidelines for exercise testing and prescription*. Philadelphia, PA.
- Zin, A. W. M., & Rasyid, N. M. (2021). Elements of Music That Potentially Enhance the Exercise Performance and Motivation for Sedentary People. *Jurnal Sains Sukan Dan Pendidikan Jasmani Vol*, 10(2), 69–74.

020-Leadership Caderization Development at Pesantren Darunnajah Jakarta

Fajar Suryono

¹Universiti Sains Islam Malaysia

Prof. Madya Dr. Mohd rumaizuddin Bin Ghazali

²Universiti Sains Islam Malaysia

Muhammad Bin Hashim

³Universiti Sains Islam Malaysia

*Email: fajarsuryono15@gmail.com

ABSTRACT

This research was motivated by the writer's anxiety about the weaknesses of pesantren institutions in educating successive leaders, because pesantren rarely survived more than a century. And the practical way practiced by pesantren is to develop a tradition that their immediate family must be a strong candidate to replace the pesantren leadership. But in reality, there is a lot of gap between the expectations and the reality that there are some cadre leader candidates who are unable to fulfill these expectations so that the longer the quality of the pesantren decreases along with the new cadre relay. As a form of effort in realizing ideal leadership caderization development, the writer chose pesantren Darunnajah Jakarta as a subject of research. The reason is that Pesantren Darunnajah Jakarta is a pesantren institution that has have a strong leadership cadre development system to prepare a cadre of leaders.

Data collection is done by using Documentation, Interview, and Observation. These three ways are done to obtain data and information that are truly trustworthy, deep and objective. Power analysis is used through the stages of data reduction, data presentation and conclusion drawing/verification. These three activities are activities that are intertwined at a time before, during and after collecting data in a parallel form to build a general insight called analysis. To obtain the validity of the data the author uses triangulation techniques, namely data checking techniques that utilize something other than the data for checking purposes or as a data comparison.

Based on the results of research and analysis entitled Leadership Caderization Development at Pesantren Darunnajah Jakarta, the researcher found that the concept of leadership cadre is delegation - transformation based on the values of Islamic teachings that involve all pesantren staff in the educational process from the pesantren leadership and implementation of leadership caderization development at the pesantren Darunnajah Jakarta which is contained in guidance an counseling system, namely the Total Quality Management system for 24 hours so that prospective cadres of leaders always receive supervision, guidance and coaching.

Keywords: Leadership, Caderization, Delegative Leadership, Transformational Leadership, and Pesantren

1. Introduction

1.1. Introduction

Education is an effort to change students' thinking patterns, attitudes, and behaviors from negative ones to positive ones. These changes can be observed in everyday life to the extent that a person can think, behave and behave positively in solving life's problems and his presence can benefit as many people as possible, He not only lives but lives moving and moving to fight and fight (Abdullah Syukri Zarkasyi, 2011)

Education is the most important element in building a civilization. This is evident in the history of the Greeks who managed to become the center of civilization in ancient times because of the institute of academia built by Plato. Islamic civilization had reached its peak during the Abbasid Dynasty with *Baitul Hikmah* as the center of intellectual activity. And from the Renaissance era in France until now the West has shown itself as the qibla of world civilization because of leading universities such as Oxford, Harvard, and the Sorbonne. (Saiful Falah, 2012)

Educational institutions that play their role in Indonesia, when viewed from the internal structure of Islamic education and educational practices carried out, there are four categories. First, *pesantren* education, which is traditionally organized as Islamic education, starts from the teaching of the Qur'an and Hadith and designs every educational activity to teach Islamic students a way of life. Second, madrasa education is Islamic education which is held in Western-style institutions that use classical teaching methods and try to instill Islam as the foundation of life into students. Third, Islamic-based Public Education is Islamic education that is carried out through the development of an Islamic educational atmosphere in educational institutions that carry out general education programs. Fourth, Islamic religious studies are held in general education institutions only as a subject. (Yasmadi, 2002)

1.2. Background of the Study

Pesantren or *Pondok* is an institution that can be said to be a fair process of the development of the National education system. Historically, *pesantren* is not only synonymous with Islamic meanings but also contains the meaning of Indonesian authenticity. Because institutions that are similar to these *pesantren* have existed since the time of the Hindu-Buddhist rule. So that Islam can only continue and Islamize existing educational institutions. Of course, this does not mean reducing the role of Islam in pioneering education in Indonesia. (Nur Cholis Masjid, 1997)

Based on the history of Indonesian Islamic education the *pesantren* as a traditional Islamic education system has played an important role in shaping the quality of Indonesian human resources.

There are countless numbers of scholars who have been born from *pesantren*, we know names like Imam Nawawi Al-Bantani, HOS Tjokroaminoto, Hamka, KH. Imam Asy'ari, KH. Ahmad Dahlan and KH. Imam Zarkasyi. One characteristic of Islamic boarding school graduates is that they not only have extensive knowledge but also high morals. Secondly, the *pesantren* is the center of the spread of Islam, because of its success in creating scholars who are also preachers, it is not surprising that later the *pesantren* also became the center of the spread of Islam, the *santri* who had graduated then traveled to teach Islam to the corners of the country. Third, *Pesantren* is the preserver of the religious life of the people. Besides giving lessons to the students the *pesantren* usually opens general recitation for the surrounding community. (Shahwa, 2011)

In the *pesantren* education context, a conducive learning milieu must be supported by the performance of *Kiai*, *Ustadz* (teachers), *santri*, and guardians of *santri* in synergy according to their respective capacities and capabilities. The realization of such a milieu clearly demands the performance of *Kiai* in such a way that it can develop educational

leadership and approaches that stimulate the motivation of teachers and students to work earnestly, students learn and teachers teach.

1.3. Statement of Problem

It must be recognized that pesantren have various weaknesses that must be eliminated, revised, and even reached the stage that must be abandoned. The issue of regeneration is considered one of the weaknesses of a large number of educational institutions including the pesantren institution (Mustaqim, 2003) which is historically the oldest indigenous institution in Indonesia. This negative assumption is rooted in the tradition of centralistic leadership patterns adopted by a large number of pesantren which are original educational institutions (indigenous) in Indonesia (Kelembagaan, 2003), especially in the salafiyah pesantren.

So, it needs to be addressed in the world of pesantren, one of which is leadership development management. As has been done by traditional Islamic boarding schools in the hope that these cadre leaders can absorb the scientific and behavioral capacity carried out by the seniors, they follow to maintain the development of their pesantren. However, in reality, there are many gaps between expectations and reality, there are some cadre leaders who are unable to meet the expectations of the cadre, and many leaders cannot fulfill these expectations, so the longer the quality of the pesantren decreases along with the relay of new cadres.

Usually, this regeneration is done by the method of "imitation", meaning that students who are considered capable and selected are included in the process of pesantren activities carried out by their seniors (M. Sulthon & Khusnurdilo, 2004). Ideally, the current condition must be better than the previous conditions. Such demands must be welcomed by a reorientation in the leadership development system in pesantren without sacrificing the noble values of pesantren that have been upheld.

Based on the above phenomenon, this research is directed to find a new role model for fostering leadership kaderization development. In addition, this research was also directed to prove the truth of the leadership kaderization development concept that was presented by Garry Yukl. So the authors are interested in examining more deeply the implementation of leadership kaderization development through delegation and transformative leadership and Total Quality Management where Pesantren Darunnajah is the subject of the author's research.

The selection of research subjects above is not without reason. Because Pesantren Darunnajah Jakarta has a good kaderization system and pattern to prepare and educate leader who will continue and develop their pesantren. We can see this fact from several branches that have been born by the Pesantren Darunnajah Jakarta in Indonesia, Darunnajah 2 (Bogor), Al-Manshur Darunnajah 3 (Serang), Tsurayya Darunnajah 4 (Serang), An-Nakhil Darunnajah 5 (Serang), An-Nahl Darunnajah 6 (Bengkulu), An-Nur Darunnajah 8 (Bogor), Al-Hasanah Darunnajah 9 (Pamulang), Darunnajah 10 (Bintaro), Nurul Ilmi Darunnajah 14 (Serang), Darunnajah 15 (Bengkulu Kota), Darunnajah 16 (Lampung), Darunnajah 17 (Serang). This inevitability is inseparable from one of the ideals of Kiai Mahrus Amin the Founder and Leader of the Pesantren Darunnajah Jakarta to establish 100 schools in Indonesia and the world.

Meanwhile, the reason the writer chose Pesantren Darunnajah Jakarta as the location of the research is: First, Darunnajah is one of the leaders' kaderization institutions with the totality of life built on the soul and philosophy of life laid out by *sunah* and discipline and driven by the term and high ideals "Building world civilization". Second, in the concept of leadership in Darunnajah the cadres must unite themselves with the spirit and philosophy of idealism and the orientation of the *Pondok*. Third, Darunnajah lays down the standards and basics of leadership through long experience with certain qualifications that have been

tested for loyalty, dedication, and certainly without defects. Fourth, the leadership cadre is not necessarily from parties that have blood relations with the founders of *Pondok*. Even the family of the genealogy who has the family of the founder of *Pondok* but does not help directly defend, fighting for *Pondok* is not included in the category of *Pondok's* cadre.

Based on the above explanation, this research is important to do. Because the significance of this research is to provide discourse, input, new ideas, and ideas related to leadership kaderization development so that it can be applied in *pesantren* education institutions in general which have been implemented in the Pesantren Darunnajah Jakarta.

1.4. Research Question

Based on the background and the statement of the problem as described above, the formulation of the research questions is as follows:

RQ1: How is the concept of leadership kaderization development at Pesantren Darunnajah Jakarta?

RQ2: How Pesantren Darunnajah build a Leadership Kaderization Development system in its organization?

RQ3: How is the implementation of leadership kaderization development at Pesantren Darunnajah Jakarta?

RQ4: How Pesantren Darunnajah build leadership kaderization development through delegation and transformative leadership?

1.5. Objectives of the Study

This research aims to describe, understand and analyze several things and it is significant for some reason.

1. This study contributes to an understanding of the model of leadership development at Pesantren Darunnajah Jakarta through data collection by using Documentation, Interview, and Observation.
2. This study contributes an understanding of how Pesantren Darunnajah builds a leadership development system in its organization
3. This study contributes to an understanding of the implementation of leadership development at Pesantren Darunnajah Jakarta
4. This study contributes an understanding of how Pesantren Darunnajah builds a leadership development in its organization through delegation and transformative leadership

1.6. Scope of the Study

1. The main scope of this research study concentrated on describing, understanding, and analyzing the model and implementation of leadership kaderization development at Pesantren Darunnajah Jakarta through data collection by using Documentation, Interview, and Observation.
2. This research is also intended to determine how Pesantren Darunnajah builds a leadership development in its organization through delegation and transformative leadership

1.7. Operational Definition

To better, understand our discussion of leadership kaderization development. It would be better to know some terms in this chapter.

Leadership, according to Edy Sutrisno (2009: 213) leadership is a process of one's activities to move others to lead, guide, influence others, to do something to achieve the expected results. Leadership comes from the word leader which means someone who can influence others to do what he wants.

Kaderization, according to Veithzal Rivai and Deddy Mulyadi (2003: 96) kaderization is the process of education and preparation of human resources so that later they become substitute leaders who can build better organizational roles and functions

Delegative Leadership, a variety of different forms and degrees of power-sharing with individual subordinates. Major aspects of Delegative include the variety and magnitude of responsibilities, the amount of discretion or range of choice allowed in deciding how to carry out responsibilities, the authority to take action and implement decisions without prior approval, the frequency and nature of reporting requirements, and the flow of performance information (Sherman, 1996; Webber, 1981).

Transformational Leadership, (Bass, 1985, 1996). They define transformational leadership primarily in terms of the leader's effect on followers, and the behavior used to achieve this effect. The followers feel trust, admiration, loyalty, and respect toward the leader, and they are motivated to do more than they originally expected to do.

Total Quality Management, according to M. Nur Nasution, it is defined as a combination of all management functions, all parts of a company, and everyone into a holistic philosophy that is built on the concepts of quality, teamwork, productivity, and customer satisfaction. Another definition says that Total Quality Management is management that raises quality as a business strategy and is oriented to customer satisfaction by involving all members of the organization.

Pesantren, according to Zamkhsyari Dhofier the term *Pondok*, is actually from the Arabic word, which is *funduk*, which means simple lodging house, sleeping room, dormitory, or guesthouse. In the Indonesian context, the word pesantren is often understood as a simple shelter for students or students who are far from their place of origin. As for the term *pesantren*, it comes from the word *santri* with the beginning of the "pe" and the ending of "n" which means the residence of the *santri*.

2. Research Approach and Design

2.1. Research Methodology

This type of research is qualitative. This research takes place in a natural setting, meaning researchers do not attempt to manipulate the leadership regeneration concept of Pesantren Darunnajah Jakarta or intervene in educational activities at Pesantren Darunnajah Jakarta by providing certain treatments. However, researchers try to understand the phenomena perceived by the subject as they are.

This research was conducted by Case Study Research Theory because the purpose of this research is to develop an in-depth description, understanding, and analyzing several things and it is significant for some reason. First of all, this study contributes to an understanding of the model of leadership development at Pesantren Darunnajah Jakarta through data collection by using Documentation, Interview, and Observation. Secondly, this study contributes to an understanding of the implementation of leadership development at Pesantren Darunnajah Jakarta

This whole research objective was done by using Documentation, Interview, and Observation. These three ways are used in Case Study Research Theory.

Simons (2009) created the following definition of a case study based on a critical review that sought commonalities of various case study definitions: "Case study is an in-depth exploration from multiple perspectives of the complexity and uniqueness of a particular project, policy, institution, program or system in a real-life" (ibid., p. 21). She also emphasized that a case study should not be seen as a method in and of itself. Rather, it is a design framework that may incorporate several methods. Stake agrees; he stated that a case study is not a methodological choice, but rather a choice of what is to be studied – by whatever methods we choose to study *the case*. In so doing, we can study it analytically, holistically, hermeneutically, culturally, and by mixed methods, but we concentrate, at least for the time being, on the case (Stake 2005, p. 443). Choice of a method, then, does not define a case study. It is the analytical eclecticism that is essential⁶ (Thomas 2011, p. 512).

Flyvbjerg (2011) shares a similar opinion, saying that if we decide to use a case study in our research, this does not mean the selection of a method, but rather a selection of what will be explored (ibid., p. 301). An individual case can be studied from different perspectives – both qualitative and quantitative.⁷

2.2. Location of the Study

The place of research in this thesis was Pesantren Darunnajah Jakarta, which was carried out on *asatidz* and *santri*. Research sites are determined to avoid an ecological fallacy in research. So there is no mistake in the research conclusions process.

2.3. Population and Sampling

This study uses purposive sampling and snowball sampling. Purposive sampling is used to assist researchers in deciding on research samples independently with logical considerations. The snowball sampling is used to get data rolling so that the research data obtained by the author is saturated. This sample is intended to obtain in-depth data and it is hoped that the sample that has been determined is a sample that truly understands, experiences, and participates in the process of leadership in the Pesantren Darunnajah Jakarta.

This population is all employees or employees of the Darunnajah Islamic Boarding School Foundation in Jakarta, which total of 377 people. While the sample (informant) is a portion of the population who are considered competent in their duties, both as owners, leaders, managers, branch managers, and Kyai which amount to + - 100 people.

2.4. Data Collection and Procedure

Data collection methods in this study are in-depth interviews, observation, and documentation. In-depth interviews or interviews are used by researchers to obtain in-depth data related to leadership development and its implementation in the Pesantren Darunnajah Jakarta.

3. Result and Discussion

3.1. The Concept of Caderization Development at Darunnajah

KH. Abdul Manaf Mukhayyar in his speech on the Pledge of Waqf handover of land and buildings to the *Dewan Nadzir* Darunnajah Council conveyed the concept of leadership caderization of the Pesantren Darunnajah Jakarta. Several points regarding the development of Darunnajah's leadership cadre that he conveyed were as follows:

First, KH. Abdul Manaf Mukhayyar has aspirations to build a school that can provide scholarships to Muslims to study Islamic law. This is the vision of the Darunnajah Islamic Boarding School in Jakarta, which is to produce cadres of *mutafaqqih fiddin* community leaders. This ideal is based on the Qur'an Surah At-Taubah verse 122:

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ع - ١٢٢

And the believers should not all go out to fight. Of every troop of them, a party only should go forth, that they (who are left behind) may gain sound knowledge in religion, and that they may warn their folk when they return to them, so that they may beware.

Second, Darunnajah Islamic Boarding School is an Islamic boarding school that has formally donated its land and buildings to the Ummah, *lillahi ta'ala* to be a place to fight and foster cadres of Islamic fighters. The land and buildings are owned by Muslims and are not owned by the heirs, children of the founders, grandchildren of the founders, or only one group of Muslims. This land becomes an Islamic waqf, meaning that it has been released or the date of ownership of the person who is waqf. The descendants of the founders are

not entitled. This is in line with the guidance of the Qur'an which was exemplified by Prophet Ibrahim a.s in the verse:

وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا - الفرقان -

٧٤

And who say: Our Lord! Vouchsafe us the comfort of our lives and our offspring, and make us patterns for (all) those who ward off (evil).

وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۗ قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ - البقرة - ١٢٤

And (remember) when his Lord tried Abraham with (His) commands, and he fulfilled them, He said: Lo! I have appointed thee a leader for mankind. (Abraham) said: And of my offspring, (will there be leaders)? He said: My covenant includes not wrongdoers.

Third, the formation of the *Nadzir* Council to manage the land and buildings that are waqf. Members of the *Nadzir* Council are people who are trusted and appointed by the *wakif* to manage, develop and realize the ideals of the *wakif* and founders. The purpose of holding the *Nadzir* Council is so that if the *kyai* (*wakif*) dies, this institution, the pesantren that have been initiated, do not die and disband, because no one continues, and also with the aim that the successors do not deviate from what the *wakif* ideas.

Fourth, prepare cadres to succeed the pesantren struggle. This is KH. Abdul Manaf did this by sending his cadres, namely his second son Saifuddin Arief and his younger siblings to deepen Islam at Pondok Modern Gontor. From here, KH. Abdul Manaf Mukhayyar with KH. Imam Zarkasyi and KH. Ahmad Sahal as the founder of Gontor is more closely intertwined. Even Pondok Modern Gontor sent a cadre of teachers who graduated from KMI and IPD to help pioneer the history of the Darunnajah Islamic Boarding School in Jakarta.

3.2.The System of Caderization Development at Darunnajah

The development of the leadership cadre at the Darunnajah Islamic Boarding School in Jakarta has taken place in all the dynamics and activities of education and teaching of students and teachers in Islamic boarding schools. The development of a leadership cadre is inherent in every activity and existing dynamics. The steps for developing a leadership cadre include *Uswah hasanah*, direction, approach, motivation, assignment, debriefing, evaluation, and physical and spiritual development given to teachers and students of grades 1 to 5 TMI and new teachers and old teachers. This is expected to be able to form trained and tested cadres.

The cadre development system of the Darunnajah Islamic Boarding School Jakarta is integral, namely the integration of curricular, co-curricular, and extracurricular education patterns in an educational environment that can consistently integrate the family education environment, school education environment, and community education environment as three educational centers that do not can be separated. In addition, the leadership cadre development system is also comprehensive, which is comprehensive and complete, honing all human potential, namely intellectual potential, spiritual potential, mentality potential, and physically towards perfection. This is expected to be able to produce superior cadres. So that cadres who are recruited to occupy institutional posts both structurally and functionally are taken from the best cadres who have been educated and developed by the Pesantren itself.

The focus of the development of the leadership cadre carried out by Pesantren Darunnajah Jakarta is all students, teachers, and resources who fight directly at Pesantren Darunnajah Jakarta. People who fight directly in Darunnajah and fully understand the principles, values, and philosophy of Islamic boarding schools are referred to in the Darunnajah Standards as the Darunnajah Family. The Darunnajah family does not have to be from those who have blood relations with the founders of the Darunnajah Islamic Boarding School. Even families that genealogically have descendants of the founders of the Islamic boarding school, but do not directly help, defend, and fight for the pesantren, are not included in the Darunnajah Family category.

There are two types of cadres in the rules of the leadership cadre development system in Darunnajah:

- a. Darunnajah Cadre (Kader Darunnajah)
Darunnajah cadres are people who are prepared and appointed by the Darunnajah Foundation to continue the interests and continuity of educational institutions under the auspices of the Darunnajah Foundation.
- b. Ummah Cadre (Kader Umat)
Ummah Cadre Are People who are prepared by the Darunnajah Foundation or representatives of other institutions for the benefit of the people, in general, are obliged to return and serve the institution that sent them.

3.3. The Implementation of Leadership Caderization Development through Delegative Leadership

Based on research conducted by researchers. The leadership of the Darunnajah Islamic Boarding School carries out Delegative leadership in developing a leadership cadre at the Islamic Boarding School. We can see this from the application of task delegation to pesantren cadres through the following approaches:

1. Power is transferred to the team members

Team members are deemed experts in their fields and the leader trusts them to carry out their roles correctly. However, the leader is still the head of the team and accepts full responsibility for the team's decisions and actions. In other words, the leader still shoulders the responsibility although team members act independently. Not all leaders can handle being this trusting.

Based on research conducted by researchers. The leadership of Darunnajah gives confidence to the cadres to carry out their duties in managing Islamic boarding schools. This is done with several stages of the approach, namely;

First, giving direction to students, teachers, or other resources before carrying out Islamic boarding school activities is absolute and important to do. The briefing aims to make students and teachers who carry out these activities understand the substance of these activities. Knowing what to carry out the activity, how the implementation technique is, why it must be carried out, and what is the basis and philosophy of the activity to be carried out.

Second, training that aims to provide skills and broad insight as well as a lot of experience. So that students, teachers, and other supporting resources have leadership skills and can face life's challenges. With this training, it will also form a mindset of good attitude and behavior as capital to become a leader. The forms of various training at the Darunnajah Islamic Boarding School Jakarta are skills training, organizational training in dormitories, OSDN, and teachers, community training, leadership, and training in the sacrifice of time, energy, mind, patience in educating, simplicity in life, and practicing live together.

Third, assignment. This is a very effective means of leadership development, with assignments to students, teachers, and other resources, they will be trained to do everything, controlled and motivated.

Fourth, is habituation. Habituation at the Darunnajah Islamic Boarding School in Jakarta is a means of education and enforcement of discipline as capital for leadership development. Examples of habituation at the Darunnajah Islamic Boarding School in Jakarta, among others: The habit of going to the mosque on time with absent discipline, the habit of reading the Koran, the habit of living together by helping each other, and getting used to the culture of queuing.

Fifth, control. The escort at the Darunnajah Islamic Boarding School in Jakarta is assistance and guidance. So that all activities, both academic activities, and non-academic activities, get control and evaluation that can be directly identified. For example, all student activities in the dormitory receive a 24-hour escort from the dormitory administrator, OSDN administrator, and teachers, both learning activities, language activities, as well as sports, and so on.

Sixth, *uswatun hasanah*. This is a very important matter, starting with the *kiai*, Islamic boarding school leaders, deputy caregivers, teachers, and even fellow students giving examples to each other. Exemplary in all things good in attitude, behavior, deeds, even in terms of sacrifice.

Seventh, approach. There are three kinds of approaches that are taken in the implementation of the education and learning process at Pesantren Darunnajah Jakarta 1) Humane approach. This is an approach that is taken to find out more about thoughts, attitudes, and behavior in depth. The human approach at Pesantren Darunnajah Jakarta is carried out by fostering, providing direction, and in-depth evaluation to students, teachers, and other supporting resources. 2) Program approach. The approach is taken by giving assignments, both to students, teachers, or support resources. This approach is carried out to determine the extent of the work ethic in carrying out the tasks given. Besides that, it also provides a lot of experience, so that it can train and grow the spirit of sincerity, militancy, and trust in doing various jobs. 3) The idealistic approach. The purpose of this approach is to provide understanding, spirit, philosophy, and teachings of Pesantren Darunnajah Jakarta behind all the activities carried out. With an idealistic approach, it is hoped that students, teachers, and supporting resources will know the substance of the work and the values and wisdom in it.

Before giving trust to the cadres to carry out the duties of the pesantren. The leadership of the Islamic Boarding School also provides the stages of Darunnajah's features in carrying out their duties so that they are by the vision, mission, and values of the Darunnajah Islamic Boarding School. Darunnajah features as follows:

First, *Fikrah* (Idea). This is the initial basis for all the implementation of Islamic boarding school activities. The cadres must first understand what the basis is and why the activity must be carried out. Must understand the intent and purpose of the activity. So that in its implementation it will be by the vision, mission, and values of the Darunnajah Islamic Boarding School and by the initial goals that have been determined.

Second, *Sibghah* (Form/concept). Every activity in the Islamic boarding school should be by the culture and culture of the pesantren. Existing activities should be a reinforcement of all educational and teaching activities at the Darunnajah Islamic Boarding School in Jakarta. This is because the education and coaching

curriculum at Darunnajah Jakarta is integral, meaning that it is interrelated between one activity and another.

Third, Ansyithah (Program). Cadres in carrying out the duties of the pesantren should understand the program well. This is because every program implemented in Islamic boarding schools should be continuous and uninterrupted. Each activity must be by the pesantren program in the form of Five Term namely: Education Quality Improvement, Physical Development, Fundraising, Cadreization, Community Service

Fourth, Khutuwat (Stages). The activities that will be carried out by the pesantren should be understood by the steps and stages by the cadres. By understanding the stages and steps of each activity, it will be easy to control and evaluate the activities carried out. With this control, it is hoped that there will be continuous improvement.

Fifth, Tatbiq (Evaluation). Evaluation is important and absolute for all activities carried out by cadres. With a good evaluation, the quality of its implementation will be measured. That way it can be easily upgraded from time to time. This evaluation will be the basis for improving the quality of future activities.

2. The Leader remains responsible for providing resources

All leaders are expected to provide resources for their teams. However, the delegation leader's role is relegated almost exclusively to that function. The leader doesn't pretend to know what the team needs and the team isn't forced to make do with whatever is provided. Instead, the team tells the leader exactly what they need and the leader either uses his or her resourcefulness to find ways to use what the organization already has or quickly identifies where the resources can be procured. Again, in the unintentional version of Delegative Leadership, I doubt the leader will truly handle the resources needs.

Based on research conducted by researchers. In the system of approach to education and development of cadres of Pesantren Darunnajah Jakarta, All students and teachers are trained to regulate and organize the life of the Islamic boarding school as a whole "self-government" without involving other people. It is also a means of developing an effective leadership cadre for students and teachers.

The task of the pesantren leadership, in this case, is to provide as many resources as possible for students, teachers and all pesantren resources to be maximized in realizing pesantren activities. With this self-government approach, it will be able to provide a large space for cadres to improve the skills, insights, and experiences gained and felt directly in all activities.

3. All decision-making is left to the team

Team members essentially lead themselves. There is no deferral to the leader for decisions to be made. Therefore, decisions are often made quickly and depend solely on the team member's level of expertise. Team members are expected to solve problems on their own. A better approach would be democratic leadership which involves the team making decisions together with the leader.

Based on research from researchers. It can be concluded that the Darunnajah Islamic Boarding School Jakarta gives authority to its cadres to contribute to making the decisions of the Islamic Boarding School. This is done by involving an institutional team called Team 19 which consists of Directors and Heads of Departments and institutions of the Darunnajah Islamic Boarding School. Team 19 is the one who provides input to the leadership and is involved in deciding the policy of the pesantren.

Apart from that, the Darunnajah Islamic Boarding School in Jakarta also implements semi-decentralization in decision-making and institutional policies. This semi-decentralization is related to decisions that are of course measurable and coordinated with the Pesantren Leaders.

3.4. The Implementation of Leadership Caderization Development through Transformative Leadership

Based on research conducted by researchers, it was found that Darunnajah Islamic Boarding School develops leadership caderization through transformative leadership that uses several approaches, namely:

a. Attributed charisma

Charisma is traditionally seen as inherent and only owned by world-class leaders. A leader who has these characteristics shows his vision, abilities, and expertise as well as actions that prioritize the interests of the organization and the interests of others (society) rather than personal interests.

Based on research conducted by researchers. Pesantren Darunnajah Jakarta uses several approaches to build leadership regeneration through understanding and transforming the vision and mission as well as institutional values.

The vision and mission of the Darunnajah Islamic Boarding School as stated in the AD/ART of the Darunnajah Foundation are: To become an institution that produces human beings who are *muttafaqah fiddin* to become a cadre of leaders of the people/nation. The mission of the Darunnajah Islamic Boarding School is: To prepare/educate human beings who; are (1) Faithful and devoted, (2) noble character, (3) knowledgeable, (4) healthy and strong, (5) skilled and tenacious, (6) independent, (7) able to compete, (8) critical, (9) Problem solver, (10) Honest, (11) Communicative, and (12) Fighting spirit

The philosophical values of the Darunnajah Islamic Boarding School in Jakarta are Five Souls (Spirit of Sincerity, Spirit of Simplicity, Spirit of Independence, Spirit of Ukhuwah Islamiyah, and Spirit of Freedom), Panca Bina (Faithful to Allah SWT, Noble Morals, Healthy Body, Knowledgeable, Creative and Skilled), Panca Dharma (Worship, Knowledge that is useful in society, Da'wah Islamiyah, and Love for the homeland and with an archipelago perspective), Panca Term (Improving the Quality of Education, Infrastructure Development and Maintenance, Funding and Funding, Cadre and Placement, Community Development).

The transformation of the vision and mission of this institution is carried out by the leadership to cadres in routine agendas, both meetings at Islamic Boarding Schools, namely Weekly Meetings (Thursdays, Team 19/Departmental Directors Meetings, and Saturday Morning Ceremonies), Monthly Meetings (Musyrif Evaluation Meetings (Advisors) Room, Homeroom Evaluation Meeting, Semester (Messages and Advice Ahead of the Holidays), Annual (Khutbatul Arsy/Introduction Week, Leader's Speech at PORSEKA Ceremony, Annual Work Meeting)

This is important to do so that the cadres of leaders who are educated and fostered in Islamic boarding schools understand the philosophical values of Islamic boarding schools and understand the goals of Islamic boarding schools. (M. Sofwan, personal communication, June 29, 2022)

b. Idealized Influence

It is the emotional component of leadership (Antonakis, 2012). Idealized influence describes leaders who act as strong role models for followers; followers identify with these leaders and want very much to emulate them.

Based on research conducted by researchers. Pesantren Darunnajah Jakarta makes example and commitment an inseparable part of developing a cadre of students and teachers. One of the philosophies of pesantren is "There is no success without discipline, and there is no discipline without exemplary". Cadres who are good in skills and knowledge but do not have a good example and commitment to fight at the Darunnajah Islamic Boarding School in Jakarta will fail in carrying out the duties and responsibilities of the Islamic Boarding School. (M. Sofwan, personal communication, June 29, 2022)

c. Inspirational Motivation

This factor is descriptive of leaders who communicate high expectations to followers, inspiring them through motivation to become committed to and a part of the shared vision in the organization. In practice, leaders use symbols and emotional appeals to focus group members' efforts to achieve more than they would in their self-interest.

Based on research conducted by researchers. The leadership of Darunnajah approaches the development of leadership cadre for Islamic Boarding School cadres by providing good motivation in the form of assignments to run pesantren programs with high commitment, reward and punishment, and portfolios. The task was given as a measure and effort to form a superior cadre. With the assignment, you can read the abilities, types, and qualifications of the assigned cadres. The tasks given are related to Structural tasks in Islamic boarding schools as well as functional duties as teachers and administrators. (M. Sofwan, personal communication, June 29, 2022)

d. Intellectual Stimulation

Includes leadership that stimulates followers to be creative and innovative and to challenge their own beliefs and values as well as those of the leader and the organization. This type of leadership supports followers as they try new approaches and develop innovative ways of dealing with organizational issues. It encourages followers to think things out on their own and engage in careful problem-solving.

Based on research conducted by researchers. The leadership of Darunnajah Jakarta provides a great space for creativity and innovation for the development of existing cadres. The existing cadres are given the authority to carry out their duties in the structural and functional posts of the pesantren. This is an effort to encourage new ideas and ideas for the progress of the pesantren. By the philosophy of the Darunnajah Islamic boarding school in Jakarta, namely "Freedom of Freedom". This means that cadres are given the freedom to express ideas in the form of educational and teaching activities at Islamic boarding schools as long as they are in harmony with the values of the lodge.

e. Individualized Consideration

This factor is representative of leaders who provide a supportive climate in which they listen carefully to the individual needs of followers. Leaders act as coaches and advisers while trying to assist followers in becoming fully actualized. These leaders may use delegation to help followers grow through personal challenges (Peter G. Northouse, 2010).

Based on research conducted by researchers. The leadership of the Darunnajah Islamic Boarding School Jakarta runs a communication pattern that supports leadership support to the cadres so that good organizational communication can be established as an effort to progress the pesantren. Communication is carried out formally, namely in coordination meetings and informally outside coordination meetings.

In addition to opening a communication room, the leadership of Darunnajah Jakarta also provides intense supervision and supervision to the cadres, either directly or indirectly. The leadership directly supervises the department and branch boarding schools by coming and discussing together at the location. Indirectly, the leadership provides supervision and direction through electronic media such as Telephone or Whatsapp Group.

3.5. The Implementation of Leadership Caderization Development through Total Quality Management

Related to that, the researcher will provide several explanations about the principles of Total Quality Management (TQM) in developing leadership regeneration as follows:

1. Focus on internal and external customers

Based on the research results, to develop a leadership cadre. Darunnajah Islamic Boarding School Jakarta focuses on fostering and developing students and teachers who are future leaders. The coaching and development are carried out in totality in an integrated management system in all 24-hour Islamic boarding school activities, both academic and non-academic activities. The coaching is done through:

First, giving direction to students, teachers, or other resources before carrying out Islamic boarding school activities is absolute and important to do. The briefing aims to make students and teachers who carry out these activities understand the substance of these activities. Knowing what to carry out the activity, how the implementation technique is, why it must be carried out, and what is the basis and philosophy of the activity to be carried out.

Second, training that aims to provide skills and broad insight as well as a lot of experience. So that students, teachers, and other supporting resources have leadership skills and can face life's challenges. With this training, it will also form a mindset of good attitude and behavior as capital to become a leader. The forms of various training at the Darunnajah Islamic Boarding School Jakarta are skills training, organizational training in dormitories, OSDN, and teachers, community training, leadership, and training in the sacrifice of time, energy, mind, patience in educating, simplicity in life, and practicing live together.

Third, assignment. This is a very effective means of leadership development, with assignments to students, teachers, and other resources, they will be trained to do everything, controlled and motivated.

Fourth, is habituation. Habituation at the Darunnajah Islamic Boarding School in Jakarta is a means of education and enforcement of discipline as capital for leadership development. As for examples of habituation at the Darunnajah Islamic Boarding School in Jakarta, among others: Are the habit of going to the mosque on time with absent discipline, the habit of reading the Koran, the habit of living together by helping each other, and getting used to the culture of queuing.

Fifth, control. The escort at the Darunnajah Islamic Boarding School in Jakarta is assistance and guidance. So that all activities, both academic activities, and non-academic activities, get control and evaluation that can be directly identified. For example, all student activities in the dormitory receive a 24-hour escort from the dormitory administrator, OSDN administrator, and teachers, both learning activities, language activities, as well as sports, and so on.

Sixth, *uswatun hasanah*. This is a very important matter, starting with the kiai, Islamic boarding school leaders, deputy caregivers, teachers, and even fellow students giving examples to each other. Exemplary in all things good in attitude, behavior, deeds, even in terms of sacrifice.

Seventh, approach. There are three kinds of approaches that are taken in the implementation of the education and learning process at Pesantren Darunnajah Jakarta 1) Humane approach. This is an approach that is taken to find out more about thoughts, attitudes, and behavior in depth. The human approach at Pesantren Darunnajah Jakarta is carried out by fostering, providing direction, and in-depth evaluation to students, teachers, and other supporting resources. 2) Program approach. The approach is taken by giving assignments, both to students, teachers, or support resources. This approach is carried out to determine the extent of the work ethic in carrying out the tasks given. Besides that, it also provides a lot of experience, so that it can train and grow the spirit of sincerity, militancy, and trust in doing various jobs. 3) The idealistic approach. The purpose of this approach is to provide understanding, spirit, philosophy, and teachings of Pesantren Darunnajah Jakarta behind all the activities carried out. With an idealistic approach, it is hoped that students, teachers, and supporting resources will know the substance of the work and the values and wisdom in it.

2. Obsession with quality

Pesantren Darunnajah Jakarta is very concerned about the quality of its education and learning services. Among these quality improvements, among others: 1) Improving the quality of learning activities, namely by controlling learning activities in classes so that learning activities run optimally, then supervision and evaluation of teachers are held regarding learning methods and materials being taught, conducting deepening of some materials lessons to teachers, control the cleanliness and readiness of learning instruments. 2) Improving the quality of coaching, namely by improving the quality of control, both for students, teachers, and other supporting resources. 3) Improvement of facilities and infrastructure to support education and learning, namely by adding classrooms and rooms for every additional number of students and teachers, equipping tools and materials that support education and learning, such as benches and tables, blackboards, student cupboards, 4) Improving the environmental quality of Islamic boarding schools, namely by painting buildings, sidewalks in the Islamic boarding school area, cutting grass.

3. Using a scientific approach in decision making

Based on the theory of total quality management (TQM) that decision-making and problem-solving must be based on data. At the Darunnajah Islamic Boarding School in Jakarta, the leadership of the pesantren as well as the deputy caregivers, in deciding the problem is always done using deliberation. Decisions are not dominated by the will of the leadership, but by empowering students and teachers to have opinions which are then discussed. The purpose of the deliberation carried out is to provide space to increase self-potential, and to train oneself to be able to tolerate and respect the opinions of others in an open and generous togetherness.

4. Long Term Commitment

Since the founding of the Darunnajah Islamic Boarding School, Jakarta, it has established a Panca Term or long-term commitment which is the operational foundation of the Islamic Boarding School and provides direction and guidance to realize the development of Islamic Boarding Schools. The Five terms include:

a. Education Quality Improvement

All academic and non-academic activities are regulated by daily, weekly, monthly, mid-year, and annual schedules. This schedule is made by formulating and discussing it through deliberation and mutual agreement. It is intended that educational and learning activities run effectively and efficiently and optimally to improve the quality of pesantren education.

b. Physical Development

Physical development and building facilities are primary needs. Pesantren Darunnajah Jakarta has a long-term program called a master plan, this is a design and development plan for the future. This is an effort from the leadership to improve the quality of facilities and buildings so that students are comfortable in learning.

c. Fundraising

The funding system at the Darunnajah Islamic Boarding School in Jakarta uses the independent business method (protection economy) by creating pesantren economic business units. Among this business, units are student cooperatives, canteens, bakeries, laundry, travel, and plantations. All of these Business Units are managed by teachers and OSDN administrators. The principles in managing business units include the principles of religious management (honesty, sincerity, and responsibility, the principles of education, the principles of administrative order, and the principle of independence in togetherness).

d. Cadreization

Kaderisasi is a very important thing that is the vision of the Darunnajah Islamic Boarding School in Jakarta. The coaching methods in preparing cadres, both cadres of dormitory management organizations, OSDN, and Islamic boarding school cadres include direction, assignment, habituation, training, evaluation, approach, and *ukhuwah hasanah*.

e. Community Service

Community service is one of the important goals of the vision of the Darunnajah Islamic Boarding School. Santri who have been educated and fostered at the Darunnajah Islamic Boarding School are expected to be able to become cadres who move back to the community to preach and realize the broadest benefit.

5. Teamwork

Based on research related to the theory of Teamwork in Total Quality Management (TQM). Pesantren Darunnajah Jakarta, with an integrated education system between academic and non-academic activities, continues to synergize between institutions and departments to achieve the educational goals that have been set, based on the values and philosophy of the Five Souls. Cooperation is forged not only with internal institutions but also with externals in the form of cooperation with community leaders and government.

6. Improve the process continuously

In line with the theory of Total Quality Management (TQM), and to achieve the expected educational goals, as well as the implementation of long-term programs

in terms of leadership cadre development. Pesantren Darunnajah Jakarta always makes improvements to the process. Efforts made for these improvements include guiding the implementation of all activities, both academic and non-academic activities. It is intended that the activities be carried out run by the values and teachings of Darunnajah's education. In addition, regular meetings are also held every Thursday afternoon (Kamis) which aims to evaluate the pesantren program carried out by students and teachers for one week and convey the program for the next week.

7. Organizing education and training

To develop a leadership cadre, Pesantren Darunnajah Jakarta provides education and training in both academic and non-academic fields to increase the ability and broaden the knowledge and experience of students and teachers. Based on research and documentation review, the training carried out included: Training in the field of scouting, namely; Basic Advanced Course (KMD), Advanced Advanced Course (KML), and Basic Trainer Course (KPD). Training in the arts, namely; Training in writing calligraphy, painting, angklung, and band music. Training in the field of womanhood, namely; cooking, sewing, embroidering, bake bread. Training in the field of science, namely; National Seminar, writing training for scientific papers, and language improvement training. In addition, Islamic boarding schools also provide opportunities and support for teachers to continue their education in several universities.

8. Provides controlled freedom

Darunnajah Islamic Boarding School Jakarta, with various activities that are routinely carried out, always provides opportunities for students, teachers, and supporting resources to contribute to these activities, either as committee members or others. Santri and teachers are given the freedom in these opportunities to improve their quality and broaden their horizons and experience. In this case, it is based on the five souls of the Islamic Boarding School, namely the spirit of freedom, and also Darunnajah's educational philosophy, namely "As big as your Insanity is as big as your profit". This confirms that, whoever takes the initiative in many activities, it is he who will get more education and learning. This is a big asset in the development of the leadership cadre in Islamic boarding schools because it opens up space for students' creativity in fostering and training themselves to prepare for future leadership challenges.

9. Have unity of purpose

Based on research and document deepening, the unity of purpose at the Darunnajah Islamic Boarding School in Jakarta adheres to the Vision and Mission of the Darunnajah Islamic Boarding School in Jakarta which has been laid down since the beginning of this institution.

The vision of the Darunnajah Islamic Boarding School in Jakarta is to produce *Mutafaqqih fiddin* Humans to become cadres of community/nation leaders. Meanwhile, the mission of the Darunnajah Islamic Boarding School is to produce people who; are faithful and devoted, noble character, knowledgeable, healthy and strong, skilled and tenacious, independent, able to compete, critical, problem solver, honest, communicative, and fighting spirit.

10. There is involvement and empowerment

Pesantren Darunnajah Jakarta is a cadre Islamic boarding school as stated in its vision, namely to produce cadres of *mutafaqqih fiddin* ummah leaders. Based on research conducted by researchers, all students, and teachers, as well as Islamic boarding school support resources are involved in all Islamic boarding school

activities. They are given the freedom to improve their quality and act based on the values and teachings of the Darunnajah Islamic Boarding School Jakarta. The implementation of education and learning at Pesantren Darunnajah Jakarta is entirely based on the values and teachings of Pesantren Darunnajah Jakarta. These values are the spirit and soul that can move these activities of high value. So students and teachers are not just doing routines.

4. Conclusion

From the description of the analysis and discussion, in this study based on the theory of Delegative Leadership, Transformative Leadership, and Total Quality Management, it can be concluded that the Darunnajah Islamic Boarding School Jakarta can develop leadership regeneration through delegative leadership, transformative leadership, and Total Quality Management.

In the aspect of delegation leadership, Pesantren Darunnajah approaches three things: first, gives trust and assignments to cadres to participate in managing the pesantren with the following approaches: Direction, Training, Assignment, Habituation, Control, *Uswatun Hasanah*, and a humane and programmatic approach. Second, build self-government in carrying out Islamic boarding school activities both by students and teachers. Third, giving authority to cadres to make decisions and policies through the mechanism of deliberation and consensus.

Aspects of transformative leadership carried out by the leadership of the Darunnajah Islamic Boarding School Jakarta in developing leadership regeneration can be found in the following approaches: first, Transformation of the philosophy and values of the Islamic boarding school through the dynamics of activities in the pesantren. Second, build commitment and role models in educational and teaching activities in Islamic boarding schools to create a cadre of reliable leaders. Third, giving assignments for pesantren cadres to manage pesantren activity posts as a form of motivation and building commitment to struggle for pesantren cadres. Fourth, provide a large space for cadres of leaders to be creative and innovate for the progress and development of Islamic boarding schools. Fifth, build organizational communication both formally and informally and provide supervisory supervision for cadres.

As for the Total Quality Management aspect to develop a leadership cadre, Darunnajah Islamic Boarding School takes the following approach: First, education services in dormitories with a character-building model. Second, education services in the classroom with the direct method model. Third, educational services in the Islamic boarding school community with the model of creating an educational and independent milieu. Fourth, educational services in extracurricular activities with a 24-hour totality model of life. Fifth, educational services within the organization with a self-governance model. Sixth, service facilities, and infrastructure with a centralized management model.

ACKNOWLEDGEMENT

First of all, I would thank the Faculty of Leadership and Management, Islamic Science University of Malaysia (USIM), for the all-out support throughout my master study at the University. In particular, I am so blessed for having Assoc. Prof. Dr. Mohd. Rumaizuddin Ghazali, as my supervisor and Dr. Muhammad bin Hashim, as my co supervisor. Their initiative, assistance, and supervision made me able to finish the writing of this paper. Without his

guidance and supervision, this research would not have been completed in such a timely fashion. Most importantly, he has helped me to understand the nature of academic writing and research, as well as its philosophy, which is so important for my career and my academic pursuit.

To my honor, I would like to thank Drs. KH. Imam Zarkasyi, Dr. KH. Abdullah Syukri Zarkasyi, Prof. Dr Gary Yukl, Prof. Dr. Zamakhsyari Dhofier, Dr. KH. Sofwan Manaf, Drs. KH. Mahrus Amin, KH. Hadiyanto Arief, S.H., M.Bs. for providing the survey instrument and helping me to answer some important methodological issues in this research. Their intellectual feedback and thought as academic researchers have made this paper journey so enriching and educational. I would also like to thank my research colleagues and teacher, Drs. KH. Busthomi Ibrohim, M.Ag., Talqis Nurdianto, Lc, MA, Irfanuddin Kurniawan, M.Ud., Fajar Nurrochman, MM., for helping me with the research process and the paper writing.

I would never forget to thank my parent, Ibu H. Kamilah and Bapak H. Praptowiyarjo and my family, particularly my wife Mama Reni Rahayu. My journey to finish this research would not be a reality without the continuous support and help that I have received from them. My parent and wife have prayed to Allah faithfully and tirelessly. The prayer has been my spiritual strength in every aspect of my life. I believe that without their prayer and hopes, I would not be able to finish this paper. I would also love to express the same appreciation to my daughters, Rahmay Maulida, Zakiyah Medina, Husna Kamila and Muhammad Zain Syukri. It is my hope that this educational journey would strengthen my spirit to be a great father to my children.

Finally, I would like to express my appreciation to the Pesantren which I am working, Pesantren Darunnajah Jakarta, I would like to thank my Pesantren Nurul Ilmi Darunnajah 14 and Pesantren Annur Darunnajah 8, the branch of Darunnajah, particularly The Principal of Pesantren Darunnajah and Darunnajah Foundation, as well as the teacher council and all of students, for their administrative support throughout my paper in USIM. I would also like to dedicate the same appreciation to the Pesantren Darunnajah and Darunnajah Foundation who help me with the matters of sponsorship.

Thank You

Your sincerely

Fajar Suryono @fajarsuryono15@gmail.com

REFERENCE

- Abdulllah Syukri Zarkasyi. (2011). *Bekal Untuk Pemimpin. Ponorogo : Trimurti Press.*
- Abrori, I., & Purnamie, T. S. (2018). Influence Of Organizational Culture And Leadership Toward Commitment Of Organizational Committee At Al Jauhar Islamic Boarding School. *International Journal of Scientific & Technology Research*, 7(06).
- Akmal Mundiri IAI. (2016). The Leadership of Headmaster in Building a Work Culture Based on Pesantren. *Proceeding 2nd International Conference on Education and Training 2016*, xxi, 1335(November), 4–6.

- Djamaluddin Perawironegoro. (2017). Conceptualizing Pesantren System in Oraganizational Perspective. *Proceeding International Conference on Islamic Education (ICIED)*, 2(2017), 149–158.
- Gary Yukl. (2013). *Leadership in Organization, Eight Edition*. United State of America : Pearson Education, Inc.
- Hartono, B. D. (2017). The Influence of Leadership , Organizational Culture and Work Discipline on Teacher Performance Regarding Work Motivation as Intervening Variable (A Case Study of Yayasan Pendidikan Pondok Pesantren Al Kholiidin), *I(01)*, 69–95.
- M. Sulthon, M., & Khusnurdilo, M. (2004). *Manajemen Pondok Pesantren*. Jakarta: Diva Pustaka.
- Mahadevan, K., & Samaranayake, P. (2017). Culture Driven Regeneration (CDR): An Alternative Approach to Business Improvement. *The TQM Journal, Vol. 29 Is(1997)*, 131–144.
- Mardiyah. (2012). Kepemimpinan Kiai dalam Memelihara Budaya Organisasi. *Tsaqafah Vol 8, No 1 (2012)*, 8(1), 67–104. Retrieved from <https://ejournal.unida.gontor.ac.id/index.php/tsaqafah/article/view/21>
- Morsing, M., & Oswald, D. (2009). Sustainable leadership: Management control systems and organizational culture in Novo Nordisk A/S. *Corporate Governance*, 9(1), 83–99. <https://doi.org/10.1108/14720700910936083>
- Mundiri, A. (2017). Organizational Culture Base On Total Quality Management In Islamic Educational Institution. *ADRI International Journal Of Islamic Studies and Social Sciences*, 1(1), 1–11.
- Mustaqim, A. (2003). Menggagas Pesantren Transformatif. Retrieved from <http://jsfas.blogspot.com/2009/12/kaderisasi-kepemimpinan-proses.html>
- Nur Cholis Masjid. (1997). *Bilik - Bilik Pesantren*. Jakarta: Paramadina.
- Peter G.Northouse. (2010). *Leadership: Theory and Practice, Fifth Edition*. Thousand Oaks, California: SAGE Publication.
- Prajogo, D. I., & McDermott, C. M. (2011). The relationship between total quality management practices and organizational culture. *International Journal of Operations and Production Management*, 31(7), 712–735. <https://doi.org/10.1108/01443571111144823>
- Rad, A. M. M. (2006). The impact of organizational culture on the successful implementation of total quality management. *TQM Magazine*, 18(6), 606–625. <https://doi.org/10.1108/09544780610707101>
- Saiful Falah. (2012). *Rindu Pendidikan dan Kepemimpinan Natsir*. Jakarta: Republika.
- Shahwa. (2011). Eksistensi Gontor di Tengah Modernitas,Qodhiyah Raisiyah. *Himah*, XI(1), 11.
- Yasmadi. (2002). *Modernisasi Pesantren Kritikan Nur Cholis Masjid Terhadap Pendidikan Islam Tradisional*. Jakarta: Ciputat Press.

021-Pemikiran Dan Perjuangan Ebit Irawan Bin Ibrahim Lew Dalam Dakwah Saudara Baru Di Malaysia

¹⁴⁹**Kartina Sari Abd Karim**

Pusat Pengajian Ilmu Kemanusiaan
Universiti Sains Malaysia, 11800 Pulau Pinang, Malaysia

¹⁵⁰**Muhammad Azizan Sabjan**

Pusat Pengajian Ilmu Kemanusiaan
Universiti Sains Malaysia, 11800 Pulau Pinang, Malaysia

kartinasarikarim@student.usm.my

mazizan@usm.my

ABSTRAK

Istilah saudara baru tidak asing lagi dalam kalangan masyarakat berbilang kaum di Malaysia. Mereka merupakan kelompok minoriti yang wajar diberikan keutamaan dalam agenda dakwah tanah air dengan meraikan segala perbezaan budaya dan bahasa pertuturan. Usaha dakwah yang terhad ditambah pula dengan sikap sambil lewa majoriti masyarakat Islam sedia ada yang sengaja meremehkan kewajipan berdakwah ke atas masyarakat *non-muslim* khususnya amat membimbangkan. Justeru, kajian ini dijalankan untuk mengkaji konsep pemikiran dan perjuangan dakwah Ebit Lew kepada saudara baru di negara kita. Ketokohan beliau dalam dakwah saudara baru dikenal pasti dan diselidiki di sebalik pelbagai cabaran yang dihadapi melalui kajian pustaka yang merangkumi sumber primer dan sumber sekunder. Hasil penyelidikan mendapati kehadiran beliau dalam konteks dakwah semasa membuktikan bahawa tugas dakwah bukan sahaja didominasi oleh golongan agamawan dan ilmuan semata-mata. Gerakan dakwah beliau terhadap golongan saudara baru wajar diteladani malah mencetuskan suatu revolusi dakwah yang amat realistik untuk terus dibangunkan dalam masyarakat majmuk di negara kita.

Kata kunci: dakwah saudara baru; kewajipan berdakwah; Ebit Lew

PENDAHULUAN

Dari sudut bahasa, kalimah dakwah merupakan perkataan Bahasa Arab yakni دعوة yang turut disinonimkan dengan terma دعا, يدعو dan دعوة yang bermaksud seruan, panggilan dan undangan.¹⁵¹ Oleh itu, dakwah dapat diertikan dengan ajakan atau jemputan bagi memenuhi sesuatu tujuan dengan maksud tertentu, bersesuaian dengan maksud dakwah itu sendiri yang

¹⁴⁹ Beliau merupakan calon Sarjana Sastera (Tamadun Islam) di Pusat Pengajian Ilmu Kemanusiaan, Universiti Sains Malaysia.

¹⁵⁰ Prof. Madya Dr. Muhammad Azizan Sabjan ialah pensyarah di Bahagian Falsafah dan Tamadun, Pusat Pengajian Ilmu Kemanusiaan, Universiti Sains Malaysia.

¹⁵¹ Abdul Karim Zaidan. (1992). *Usul Al-Dakwah*. Dar al-Wafa'.

merupakan sejenis kata kerja (اسم الفاعل) seperti firman Allah SWT berikut:

وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴿٣٣﴾

Maksudnya: “Dan siapakah yang lebih baik perkataannya daripada orang yang menyeru kepada Allah dan mengerjakan kebajikan dan berkata, “Sungguh, aku termasuk orang-orang muslim (yang berserah diri)?”” (Surah Fussilat, 41:33)

Dari sudut istilah pula, ‘Abd al-Karim Zaidan (1976) menyatakan bahawa dakwah merupakan suatu seruan ke jalan Allah SWT.¹⁵² Takrifan ini dapat difahami melalui tadabbur ayat di bawah:

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ﴿١٨٦﴾

Maksudnya: “Dan apabila hamba-hamba-Ku bertanya kepadamu (Muhammad) tentang Aku, maka sesungguhnya Aku dekat. Aku mengabulkan permohonan orang yang berdoa apabila dia berdoa kepada-Ku. Hendaklah mereka itu memenuhi (perintah)-Ku dan beriman kepada-Ku, agar mereka memperoleh kebenaran.” (Surah Al-Baqarah, 2:186)

Justeru itu, dakwah ialah suatu ajakan kepada agama Islam yang wajib dilaksanakan bagi menyeru kepada keimanan yang sebenarnya.

Dakwah terhadap masyarakat Cina, India, kaum peranakan serta suku kaum di Sabah dan Sarawak merupakan suatu rangka dakwah saudara baru di Malaysia. Menurut Anuar Puteh (2005), saudara baru ditakrifkan sebagai mereka yang telah mengucapkan lafaz syahadah dan harus dibimbing dan diberikan perhatian oleh saudara muslim yang bertauliah.¹⁵³ Dalam bahasa mudah, saudara baru ialah orang yang baru memeluk Islam. Saudara baru juga dikenali sebagai muallaf seperti yang termaktub dalam ayat berikut:

إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَاةِ فَلُوهُمُهَا وَفِي الرِّقَابِ
وَالْغُرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٩١﴾

Maksudnya: “Sesungguhnya zakat itu hanyalah untuk orang-orang fakir, orang miskin, amil zakat, yang dilunakkan hatinya (muallaf), untuk (memerdekakan) hamba sahaya, untuk (membebaskan) orang yang berhutang, untuk jalan Allah, dan untuk orang yang sedang dalam perjalanan, sebagai kewajiban daripada Allah. Allah Maha Mengetahui, Maha Bijaksana”. (Surah At-Taubah, 9:60)

Walaupun terdapat pelbagai persepsi masyarakat terhadap penggunaan istilah saudara baru dan

¹⁵² Moh. Ali Aziz. (2004). *Ilmu Dakwah* (p.10). Prenada Media.

¹⁵³ Anuar Puteh. (2005). *Masa Depan Saudara Baru. Harapan, Realiti & Cabaran* (p.30). Penerbit Pusat Islam Universiti Kebangsaan Malaysia.

muallaf, namun penerimaan kita adalah lebih diutamakan kerana tiada yang dapat membezakan seseorang melainkan ketakwaan. Kehadiran saudara baru dalam masyarakat muslim sedia ada menjadi petanda yang baik bahawa usaha dakwah di negara kita perlu digiatkan dan diperluaskan dari semasa ke semasa.

Ebit Irawan bin Ibrahim Lew¹⁵⁴ merupakan seorang tokoh pendakwah bebas yang tidak asing lagi dalam dakwah saudara baru di Malaysia. Selain berkecimpung dalam bidang dakwah, beliau juga terkenal selaku perunding motivasi, personaliti media, penulis, usahawan, dermawan dan aktivis masyarakat yang terkenal di negara kita. Beliau telah bergiat aktif dalam lapangan dakwah sejak berumur 12 tahun. Kehadiran beliau dalam misi dakwah saudara baru telah mencetuskan gerakan transformasi dalam dunia dakwah Islam. Pemikiran dakwah Ebit Lew banyak menyumbang kepada pelbagai lapisan masyarakat tanpa mengira bangsa dan agama. Penglibatan beliau dalam dakwah saudara baru telah menonjolkan ketokohan beliau sebagai seorang pendakwah yang amat disegani. Perjuangan Ebit Lew kini menjadi tumpuan masyarakat dan pemimpin negara malah membuka suatu dimensi yang baru tentang dakwah.

LATAR BELAKANG KEHIDUPAN EBIT LEW

Ebit Lew atau nama asalnya Lew Yun Pau dilahirkan pada 21 Disember 1984 dan berasal dari Muadzam Shah, Pahang Darul Makmur. Beliau merupakan anak kesepuluh daripada dua belas orang adik-beradik. Beliau telah mendapat pendidikan awal di Sekolah Kebangsaan Bukit Ridan, Muadzam Shah dari tahun 1991 hingga tahun 1996. Beliau kemudiannya menyambung pelajaran di Sekolah Menengah Kebangsaan Bukit Ridan selama tiga tahun sebelum berpindah ke Sekolah Menengah Teknik Johor Bahru dan menduduki peperiksaan Sijil Pelajaran Malaysia (SPM) di sana. Pada tahun 2002 dan 2003 beliau meneruskan pengajian ke Tingkatan Enam di Sekolah Menengah Kebangsaan Abdul Rahman Talib, Kuantan.¹⁵⁵ Sesudah itu, Ebit Lew melanjutkan pelajaran di peringkat Ijazah Sarjana Muda dalam bidang Sains Kemanusiaan di Universiti Putra Malaysia (UPM), Serdang, Selangor.

Ebit Lew sering menjadi panel jemputan di beberapa slot agama dan motivasi di saluran radio IKIM FM melalui slot Motivasi Pagi, Islam Agamaku, Usrah Nurani dan Islam Itu Indah dan di SINAR FM dalam rancangan Pagi Di Sinar. Beliau juga terlibat aktif dalam rancangan televisyen melalui program Semanis Kurma (TV9), Al-Kulliyah (TV3) serta menerajui rancangan beliau sendiri iaitu Door to Door Ebit Lew dan Jejak Ebit Lew (Astro Oasis) dan sebuah lagi rancangan temu bual, A Bit With Ebit (TV Alhijrah). Minat beliau dalam bidang penulisan dakwah mendorong beliau menjadi panel penulis di beberapa majalah dan akhbar tempatan selain menerbitkan buku sendiri. Setakat ini, beliau berjaya menerbitkan 6 buah naskah yang mendapat sambutan yang luar biasa daripada pembaca. Malah, buku nukilan

yang bertajuk 11 Amalan Memiliki Kekayaan meraih tempat kedua bagi Anugerah Pilihan

¹⁵⁴ Perenggan seterusnya akan dipanggil Ebit Lew.

¹⁵⁵ Athirah Hanapiah. (2020). *Mula Masuk Islam Sejak Umur 12 Tahun, Ini Biodata Lengkap Pendakwah Bebas, Ustaz Ebit Lew*. Says.com; Seismik. <https://says.com/my/seismik/mula-masuk-islam-sejak-umur-12-tahun-ini-biodata-lengkap-pendakwah-bebas-ustaz-ebit-lew>

Pembaca Popular Berita Harian kategori bukan cereka pada tahun 2019.¹⁵⁶

Perjuangan dakwah Ebit Lew terus berkembang apabila beliau bukan sekadar menerima undangan ceramah di seluruh negara malah beliau turut diundang sehingga ke negara-negara jiran seperti Indonesia, Singapura, Pakistan dan Thailand. Beliau aktif menjalankan dakwah jalanan di lorong-lorong gelap dan di tempat-tempat awam. Menurut beliau, kerja-kerja dakwah yang dijalankan menjadi lebih bermakna apabila beliau berjaya membuka jalan hidayah kepada seseorang untuk memeluk agama Islam.¹⁵⁷ Perjuangan beliau telah mendapat pengiktirafan dan liputan yang meluas apabila beliau menerima Anugerah Maulidur Rasul Peringkat Kebangsaan pada 24 Disember 2015 bersamaan 1437H. Pendekatan dakwah Ebit Lew yang lemah lembut dan penuh kasih sayang telah berjaya mengislamkan pelbagai golongan sasaran termasuklah tujuh sekeluarga yang berbangsa Cina di Medan Gopeng, Ipoh dan seramai 747 orang keturunan Bajau Laut dari lima buah kampung di Semporna, Sabah.

KONSEP SAUDARA BARU DI MALAYSIA

Di Malaysia, tadbir urus golongan saudara baru telah diperuntukkan dengan beberapa undang-undang di setiap negeri kecuali bagi Wilayah Persekutuan Kuala Lumpur, Putrajaya dan Labuan yang terletak di bawah bidang kuasa kerajaan pusat. Bagi menjamin proses pengislaman sah di sisi syariat Islam, terdapat beberapa prasyarat yang mesti dipatuhi.¹⁵⁸ Seseorang yang ingin memeluk Islam perlulah mencapai usia 18 tahun dan melafazkan dua kalimah syahadah sebelum pendaftaran pengislaman dapat dilakukan oleh Pendaftar Muallaf. Saudara baru perlu berperilaku seperti orang Islam yang lain dari saat ia mula memeluk Islam dan dengan itu tertakluk untuk melaksanakan segala kewajipan berdasarkan syarak. Mereka juga mempunyai hak dan perlu dilayani sebagai seorang muslim sama ada dalam perkara mal mahupun jenayah. Secara tuntasnya, tiada perbezaan antara seseorang muallaf dengan orang Islam yang lain dari sudut tuntutan fardhu 'ain mahupun fardhu kifayah.

Berdasarkan Surah At-Taubah, 9:60, mereka merupakan kelompok asnaf yang keempat yang berhak menerima zakat atau sedekah.¹⁵⁹ Walaupun begitu, pemberian zakat terhadap saudara baru adalah dikhususkan kepada mereka yang masih baru memeluk Islam. Setelah mereka mencapai keyakinan Islam yang mantap serta dapat menyesuaikan diri sebagai seorang muslim, maka hilanglah kelayakan mereka sebagai muallaf.¹⁶⁰ Dengan itu, kewajipan zakat ke atas saudara baru hanyalah dikhususkan di saat awal pemelukan Islam sahaja. Mereka juga

d i b e r i k a n w a n g s a g u h a t i d a n e l a u n

¹⁵⁶ Siti Fatimah Mohamed Anwar dan Latifah Arifin. (2019, Jun 1). *Karya Berunsur Agama Ungguli Anugerah Pilihan Pembaca POPULAR-BH*. Berita Harian.

¹⁵⁷ Afiq Ariffin. (2019). *Begitulah Hidayah - Ebit Lew Panjat Kesyukuran Lelaki Bertatu Masuk Islam*. www.astroawani.com; Astro Awani. <https://www.astroawani.com/berita-malaysia/begitulah-hidayah-ebit-lew-panjat-kesyukuran-lelaki-bertatu-masuk-islam-226176>

¹⁵⁸ Siti Adibah Abu Bakar & Siti Zubaidah Ismail. (2008). *Undang-undang Pemelukan Islam di Malaysia*. (p.297-322). Jurnal Syariah, Jilid 26, Bilangan 3. Universiti Malaya.

¹⁵⁹ Nabilah Huda Zaim dan Zuliza Mohd Kusrin. (2020). *Sokongan Terhadap Saudara Baru Menurut Syarak, Isu Syariah & Undang-undang Siri 20*. (p. 107-124). Jabatan Syariah UKM.

¹⁶⁰ Yusof Al-Qaradawi. (2000). *Fiqh Al-Zakah*. (p. 598). Dar Al-Fikr.

kehadiran ke kelas-kelas pengajian sebagai salah satu bentuk galakan dan dorongan.¹⁶¹ Rumah-rumah penempatan sementara juga disediakan oleh pihak MAIN atau JAIN serta badan-badan bukan kerajaan (NGO) sebagai bantuan perlindungan kepada saudara baru yang terancam atau menghadapi kesulitan hidup.

PENDEKATAN EBIT LEW DALAM DAKWAH SAUDARA BARU

Dalam usaha menyemarakkan dakwah terhadap golongan saudara baru, Ebit Lew sentiasa bersumberkan firman Allah SWT berikut:

أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْ لَهُم بِآلَتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ
هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴿١٢٥﴾

Maksudnya: “Serulah (manusia) kepada jalan Tuhan-mu dengan hikmah dan pengajaran yang baik, dan berdebatlah dengan mereka dengan cara yang baik. Sesungguhnya Tuhan-mu, Dialah yang lebih mengetahui siapa yang sesat daripada jalan-Nya dan Dialah yang lebih mengetahui siapa yang mendapat petunjuk.” (Surah An-Nahl, 16:125)

Beliau memperincikan pendekatan dakwah kepada tiga jenis *thoriqah dakwah* yang lain. Yang pertama ialah *dakwah qauliyah* yang bererti dakwah secara lisan (*dakwah bil lisan*). Gerakan dakwah Ebit Lew terhadap saudara baru dilaksanakan dengan menyampaikan ucapan, syarahan agama dan diskusi forum di khalayak ramai. Kesempatan beliau muncul di kaca-kaca televisyen dan di corong-corong radio menjadikan beliau semakin terkenal dan disegani. Kelebihan beliau sebagai seorang pendakwah selebriti menjadikan usaha dakwah beliau semakin mudah menembusi medium penyiaran tanah air dan pada masa yang sama mampu menjangkau golongan *non-muslim* semasa menjalankan *street dakwah*. Hasilnya, bilangan pengikut (*follower*) beliau kini telah mencecah lebih daripada 12.3 juta di laman-laman sosial miliknya.

Selain itu, Ebit Lew di bawah syarikat rundingannya, Transform Training & Consultancy sering menganjurkan pelbagai kursus korporat, rundingan latihan, seminar dan program motivasi bagi sektor-sektor korporat di peringkat jabatan kerajaan serta agensi swasta, institusi-institusi pendidikan dan kemasyarakatan di seluruh negara. Pelbagai modul telah diperkenalkan yang meliputi bidang pembangunan manusia dan kepimpinan model Rasulullah SAW, transformasi pekerja cemerlang, komunikasi berkesan, psikologi dakwah dan modul-modul lain yang disesuaikan berdasarkan keperluan semasa. Kepetahan beliau berbicara secara dua hala bersama para peserta berpotensi meningkatkan kesedaran, pengetahuan dan daya berfikir para peserta bagi menyingkap perubahan diri secara kekal. Program-program dakwah yang dianjurkan adalah bertujuan untuk membawa para peserta

¹⁶¹ Siti Adibah Abu Bakar dan Siti Zubaidah Ismail. (2018). *Pengurusan Muaf di Malaysia: Kerjasama Dinamik Antara Agensi Kerajaan dan Bukan Kerajaan*. (p. 133-155). Jurnal Al-‘Abqari, Vol. 16 (Edisi Khas). USIM.

kembali kepada fitrah serta memperbaharui keimanan dan amalan sepanjang hayat.¹⁶²

Penyebaran dakwah melalui media cetak telah lama dimanfaatkan dalam sejarah ketamadunan dan peradaban manusia di mana ilmu dipelajari dan disebar luaskan sebelum ketibaan era teknologi maklumat. Ebit Lew yang mengabdikan seluruh hidupnya untuk sarana dakwah turut tidak ketinggalan untuk melibatkan diri dalam *dakwah kitabiyah* yakni berdakwah melalui penulisan dan mata pena. Karya-karya beliau yang kebanyakannya berkisar mengenai motivasi dan kerohanian telah diterbitkan sejak 10 tahun yang lalu serta mendapat sambutan di luar jangkaan dalam kalangan pembaca. Beliau juga pernah menjadi panel di beberapa kolum majalah dan suratkhbar tempatan. Beliau mengambil inisiatif menulis beberapa buah buku berkisarkan pengalaman beliau berdakwah kerana yakin konsep penceritaan sebegini mudah diterima oleh para pembaca. Kisah-kisah inspirasi perjalanan hidayah dan penghijrahan individu-individu tertentu turut diabadikan dalam karya beliau.

Penulisan dakwah Ebit Lew diperluaskan dengan memanfaatkan semua peluang dan ruang yang ada dalam media baru yang berteraskan penggunaan internet. Menurut Mohd Nazif Badruddin (2017), penggunaan media sosial dalam penyebaran dakwah menjadi medium pelengkap kepada media massa memandangkan ciri-cirinya yang lebih interaktif bagi menggantikan cara lama yang lebih bersifat konvensional. Mesej-mesej dakwah beliau dikongsikan secara maya menggunakan platform Facebook, Instagram, Tweeter dan Telegram sejajar dengan gaya hidup masa kini. Pencarian dan perolehan maklumat bukan sahaja dapat diakses dengan mudah malah ilmu-ilmu baru dapat dikongsikan serta-merta. Mesej-mesej dakwah beliau juga disertakan dengan foto yang bersesuaian agar intipati dakwah yang ingin disampaikan lebih mudah difahami dan besar pengaruhnya kepada pembaca.

Ebit Lew menyeimbangkan perjalanan dakwah beliau dengan sentiasa menghidupkan *dakwah fi'liyah*. *Fi'liyah* berasal daripada kata dasar *fi'l* yang didefinisikan sebagai kata kerja yang merujuk kepada perbuatan, tindakan atau perlakuan. Maka, *dakwah fi'liyah* adalah segala bentuk gerak-geri yang dilakukan untuk mencapai tujuan dakwah itu sendiri. Metodologi dakwah seperti ini juga dikenali sebagai *dakwah bil hal* yang dapat dibangunkan dari sudut akhlak, khidmat dan prasarana.¹⁶³ Dakwah melalui suri tauladan menjadi asas kekuatan dakwah beliau yang sentiasa diterjemahkan dalam tindakan nyata bagi segenap dimensi kehidupan. Setiap kelakuan dan tindak-tanduk beliau sengaja dirakam dan diperlihatkan untuk tatapan umum agar menjadi asbab hidayah kepada orang lain. Pembawakan akhlak yang mulia menyebabkan beliau amat disenangi dan mudah didekati oleh masyarakat bukan Melayu dan sekaligus menjadi daya tarikan kepada mereka untuk mengenali Islam.

Tidak sempurna sesuatu pelaksanaan dakwah apabila kebajikan golongan yang didakwahkan tidak diberikan perhatian yang sewajarnya sama ada dari aspek rohani atau

¹⁶² Ebit Lew. (2019, November 27). *Hidayah Allah – Keluarga Sunnah*. [www.youtube.com; YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=5FKsRdBxQsI](https://www.youtube.com/watch?v=5FKsRdBxQsI)

¹⁶³ Azizul Azra Abdul Razak & Mohd. Hisyam Abdul Rahim. (2018). *Falsafah Dakwah Bil Hal: Menurut Perspektif Al-Quran*. (p. 1-7). Jurnal Sultan Alauddin Sulaiman Shah, e-ISSN: 2289-8042. Pusat Pengajian Umum & Ko-kurikulum, Universiti Tun Hussein Onn Malaysia.

jasmani. Oleh itu, tanggungjawab membantu golongan yang memerlukan lebih-lebih lagi kepada saudara bukan Muslim yang lemah menjadi salah satu agenda dakwah Ebit Lew. Khidmat bantuan sosial bukan hanya dihulurkan kepada mereka yang dhaif malah turut diperluaskan kepada individu-individu yang terkesan akibat penularan wabak, bencana alam dan kecelakaan seperti kebakaran dan kemalangan jalan raya. Golongan saudara baru yang tiada perlindungan turut terbela dengan segala ikhtiar beliau untuk menyediakan tempat penginapan yang dapat menjamin kelangsungan hidup mereka. Dorongan praktikal dakwah beliau yang begitu kuat sedikit sebanyak dapat memperkenalkan Islam kepada mereka melalui bantuan khidmat dan prasarana yang disediakan secara tekal dari semasa ke semasa.

CABARAN DAKWAH EBIT LEW

Pelbagai cabaran telah dilalui oleh Ebit Lew sepanjang berjuang dalam bidang dakwah di tanah air. Sejak beliau berumur 12 tahun, ujian dan dugaan berdakwah datang silih berganti tanpa henti. Semasa beliau di sekolah menengah, terdapat aduan yang dibuat ke atas beliau berikutan kegiatan dakwah yang dijalankan sehingga menyebabkan pihak polis datang ke rumah beliau bagi menjalankan siasatan. Beliau pernah berusaha menyebarkan dakwah dan kebaikan di kawasan pedalaman namun beliau dihalau oleh penduduk di kawasan terbabit. Pengalaman yang sama turut dialami oleh Ebit Lew semasa berdakwah di perkampungan masyarakat Orang Asli. Kehadiran beliau amat tidak disenangi sehingga mengakibatkan beliau diangkat serta dicampakkan ke tanah perkuburan. Tindakan drastik tersebut dilakukan sebagai suatu bentuk penentangan terhadap usaha dakwah beliau yang ingin membawa pengaruh ajaran Islam ke dalam sistem pegangan dan kepercayaan adat resam mereka.

Pelbagai cabaran dakwah terpaksa dihadapi oleh Ebit Lew semasa menuntut di universiti. Beliau bersama beberapa orang rakan sering menganjurkan dakwah maraton di kampus. Mereka berdakwah sepanjang hari dan hanya akan berhenti untuk menunaikan kewajipan solat dan makan sahaja.¹⁶⁴ Mereka berdakwah dari bilik ke bilik walaupun tidak disukai oleh para penuntut di sana. Beliau pernah dibaling bantal, ditampar dan dipukul oleh pelajar senior kerana mengetuk pintu bilik ketika azan subuh. Beliau juga pernah dimarahi oleh seorang mahasiswi kerana disebabkan beliau, seorang penuntut TESL (*Teaching English as a Second Language*) yang diminati mula berjubah dan kurang berketerampilan seperti dulu.

Kekangan dalam berdakwah bukan sahaja berpunca daripada orang awam atau masyarakat biasa bahkan turut ditimbulkan dalam kalangan orang yang beragama atau mereka yang dihormati atas kealiman mereka. Ebit Lew pernah dimarahi dan dihalau oleh kakitangan masjid kerana dianggap membawa ajaran sesat. Situasi ini menyebabkan campur tangan pihak polis dan guru-guru yang bertegas memberi amaran kepada anak-anak muda serta beberapa pelajar sekolah yang terlibat agar tidak mendekati beliau. Semasa berusia 20 tahun, beliau pernah dipukul dan dibalut dengan kain guni sebelum kepala beliau ditelangkupkan dengan baldi yang berisi dengan air seni oleh beberapa individu yang ingin menghalang usaha dakwah beliau. Cabaran semasa berdakwah di sempadan India dan Pakistan juga tidak kurang hebatnya apabila visa beliau diconteng oleh pihak yang tidak bertanggungjawab malahan berusaha untuk

¹⁶⁴ Mona Ahmad. (2015, April 29). *Dibelasah, Ditampar Ajak Solat Subuh*. Berita Harian.

memasukkan beliau ke dalam penjara.¹⁶⁵
SOLUSI DAKWAH SAUDARA BARU

Bagi menyelesaikan permasalahan yang timbul dalam dakwah saudara baru di negara kita, maka wajarlah kita berbalik kepada apa yang telah disyariatkan dalam agama. Hukum melaksanakan tuntutan dakwah adalah wajib ke atas setiap individu Muslim. Allah SWT berfirman:

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ أُولَٰئِكَ
هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾

Maksudnya: “Dan hendaklah di antara kamu ada segolongan orang yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh (berbuat) yang makruf, dan mencegah daripada yang mungkar. Dan mereka itulah orang-orang yang beruntung.” (Surah Ali-Imran, 3:104)

Perintah “*yad’una ilal khair*” di dalam ayat di atas bukan sahaja tertumpu kepada sesetengah kelompok umat Islam malah merujuk kepada setiap orang mukmin yang *mukalaf*.¹⁶⁶ Apabila seseorang sudah mencapai akil baligh serta sempurna akal fikirannya, maka kewajipan melaksanakan *amar makruf* dan *nahi mungkar* telah dipertanggungjawabkan ke atasnya. Sebagaimana kita diperintahkan untuk mendirikan solat, berpuasa dan mengeluarkan zakat maka begitulah juga halnya dengan tugas dakwah para *anbiya’* ini. Setiap daripada kita berperanan untuk mengisi jiwa-jiwa yang kosong dengan ajakan keimanan dan ketauhidan kepada Allah SWT.

Oleh hal yang demikian, kita seharusnya menyokong segala usaha dakwah yang dijalankan oleh mana-mana individu atau pertubuhan dakwah di sekeliling kita. Usaha mereka patut dipuji kerana banyak masa, tenaga dan wang ringgit yang telah dikorbankan selama ini semata-mata untuk kepentingan dakwah. Agenda dakwah sentiasa diutamakan agar keindahan ajaran Islam dapat dikongsikan secara berterusan dengan masyarakat berbilang kaum di negara kita. Pelbagai bentuk bantuan dan sumbangan boleh disalurkan kepada badan-badan dakwah tanah air supaya gerak kerja dakwah yang diusahakan dapat dijamin kelangsungannya. Dengan demikian, tiada seorang Muslim pun yang tidak menjalankan *amar makruf* dan *nahi mungkar* dan tiada seorang pun dalam kalangan masyarakat setempat yang tidak menerima seruan keimanan kepada Allah SWT.

KESIMPULAN

Dalam rangka menjadi seorang muslim yang sejati, kita hendaklah akur dengan kefardhuan berdakwah. Keimanan seseorang itu belum meraih kesempurnaan jika kewajipan berdakwah tidak dititik beratkan dalam amalan seharian. Dalam konteks masyarakat majmuk

¹⁶⁵ Annura Channel. (2018, Oktober 31). *Kisah Sedih Ibu Ustaz Ebit Lew Meninggal Dunia – Saya Hilang Satu Semangat Besar Dalam Hidup Saya*. www.youtube.com; YouTube. <https://youtu.be/jq7zJe2gS7Q>

¹⁶⁶ Ahmad Sonhadji Mohd Milatu. (1989). *Juz 4 Tafsir Al-Quran*. (p. 45-50). Pustaka Al-Mizan.

di Malaysia, dakwah terhadap saudara baru sepatutnya menjadi agenda utama di pelbagai tahap pentarbiyahan. Mereka sebenarnya merupakan duta-duta terpilih bagi menyampaikan keindahan ajaran Islam dalam kalangan kaum kerabat mereka yang masih menganuti agama asal. Pelbagai cabaran hidup yang dilalui setelah mereka memeluk Islam tidak seharusnya diabaikan. Mereka amat mengharapkan sokongan dan bantuan yang sewajarnya bagi mengukuhkan keimanan dan pendirian mereka sebagai muslim sejati sebelum mereka dapat menyumbang pula dalam kesinambungan dakwah tanah air.

Selain penglibatan badan-badan kerajaan dan bukan kerajaan dalam dakwah saudara baru, Ebit Lew yang lebih dikenali sebagai pendakwah selebriti turut merencanakan usaha dakwah di tengah-tengah masyarakat berbilang kaum di negara kita. Beliau menggunakan segala kudrat dan kesempatan yang ada untuk turun ke lapangan bagi mendekati dan menyebarkan dakwah Islam kepada masyarakat *non-muslim* di luar sana. Selain itu, beliau sering memanfaatkan pelbagai platform media sosial sedia ada bagi memudahkan penyampaian dakwah secara maya. Keberadaan beliau di jalan dakwah sering menarik perhatian warga net serta mudah diikuti oleh pelbagai golongan sasaran. Oleh itu, ketokohan Ebit Lew dalam dakwah saudara baru wajar dicontohi supaya pembentukan sebuah masyarakat muslim dalam kalangan saudara baru yang dinamik dapat direalisasikan.

RUJUKAN

Al-Quran Al-Karim. (2007). *Al-Quran Darul Iman*. Pustaka Darul Iman.

Abdul Karim Zaidan. (1992). *Usul Al-Dakwah*. Dar al-Wafa'.

Afiq Ariffin. (2019). *Begitulah Hidayah - Ebit Lew Panjat Kesyukuran Lelaki Bertatu Masuk Islam*. www.astroawani.com; Astro Awani. <https://www.astroawani.com/berita-malaysia/begitulah-hidayah-ebit-lew-panjat-kesyukuran-lelaki-bertatu-masuk-islam-226176>

Ahmad Sonhadji Mohd Milatu. (1989). *Juz 4 Tafsir Al-Quran*. Pustaka Al-Mizan.

Anuar Puteh. (2005). *Masa Depan Saudara Baru. Harapan, Realiti & Cabaran*. Penerbit Pusat Islam Universiti Kebangsaan Malaysia.

Annura Channel. (2018, Oktober 31). *Kisah Sedih Ibu Ustaz Ebit Lew Meninggal Dunia – Saya Hilang Satu Semangat Besar Dalam Hidup Saya*. www.youtube.com; YouTube. <https://youtu.be/jq7zJe2gS7Q>

Athirah Hanapiah. (2020). *Mula Masuk Islam Sejak Umur 12 Tahun, Ini Biodata Lengkap Pendakwah Bebas, Ustaz Ebit Lew*. Says.com; Seismik. <https://says.com/my/seismik/mula-masuk-islam-sejak-umur-12-tahun-ini-biodata-lengkap-pendakwah-bebas-ustaz-ebit-lew>

Azizul Azra Abdul Razak & Mohd. Hisyam Abdul Rahim. (2018). *Falsafah Dakwah Bil Hal: Menurut Perspektif Al-Quran*. Jurnal Sultan Alauddin Sulaiman Shah, e-ISSN: 2289-8042. Pusat Pengajian Umum & Ko-kurikulum, Universiti Tun Hussein Onn Malaysia.

- Ebit Lew. (2019, November 27). *Hidayah Allah – Keluarga Sunnah*.
www.youtube.com; You Tube.
<https://www.youtube.com/watch?v=5FKsRdBxQsI>
- Mona Ahmad. (2015, April 29). *Dibelasah, Ditampar Ajak Solat Subuh*. Berita Harian.
- Moh. Ali Aziz. (2004). *Ilmu Dakwah*. Prenada Media.
- Nabilah Huda Zaim dan Zuliza Mohd Kusrin. (2020). *Sokongan Terhadap Saudara Baru Menurut Syarak, Isu Syariah & Undang-undang Siri 20*. Jabatan Syariah UKM.
- Siti Adibah Abu Bakar dan Siti Zubaidah Ismail. (2018). *Pengurusan Muafaf di Malaysia: Kerjasama Dinamik Antara Agensi Kerajaan dan Bukan Kerajaan*. Jurnal Al-‘Abqari, Vol. 16 (Edisi Khas). USIM.
- Siti Adibah Abu Bakar & Siti Zubaidah Ismail. (2008). *Undang-undang Pemelukan Islam di Malaysia*. Jurnal Syariah, Jilid 26, Bilangan 3. Universiti Malaya.
- Siti Fatimah Mohamed Anwar dan Latifah Arifin. (2019, Jun 1). *Karya Berunsur Agama Ungguli Anugerah Pilihan Pembaca POPULAR-BH*. Berita Harian.
- Yusof Al-Qaradawi. (2000). *Fiqh Al-Zakah*. Dar Al-Fikr.

022-Isu Berkaitan Pengurusan Pengendalian Operasi Pakej Umrah di Malaysia

Muhamad Amar Mahmad¹⁶⁷
Universiti Utara Malaysia

Prof. Dr. Shukri B Ahmad¹⁶⁸
Universiti Utara Malaysia

Mohamad Khadafi Bin Hj. Rofie¹⁶⁹
Universiti Utara Malaysia

Nor Hanani Binti Ismail¹⁷⁰
Universiti Utara Malaysia

m.amar@uum.edu.my

ABSTRAK

Operasi pakej umrah mencatatkan peningkatan yang ketara setiap tahun di Malaysia. Umat Islam perlu membuat persiapan sebelum berangkat dari pelbagai sudut meliputi perjalanan, pengoperasian dan peribadatan. Hingga kini, penyelenggaraan operasi umrah adalah mengikut MPPU. Walau bagaimanapun, manual pengurusan ini masih gagal menghasilkan standard pengurusan kualiti dalam memantau seluruh operasi pakej umrah di Malaysia. Beberapa masalah masih berlaku seperti penyalahgunaan lesen operasi, mengambil keuntungan berlebihan dan pengendalian pakej yang tidak berdaftar serta berlaku penipuan oleh sesetengah syarikat umrah. Disebabkan itu, kajian ini akan memberi tumpuan kepada permasalahan pengurusan pengendalian operasi pakej umrah di Malaysia. Ringkasnya, dengan kaedah kualitatif yang digunakan, dapatan kajian secara keseluruhannya mendapati kebanyakan syarikat tidak mempunyai masalah sepanjang menjalankan perniagaan berkaitan operasi umrah. Ini kerana syarikat terlibat menggunakan MPPU sebagai panduan utama dalam pengopersian umrah yang dilakukan. Walau bagaimanapun, hanya dua isu utama sahaja yang perlu ditambahbaik di dalam MPPU iaitu berkaitan Jemaah wanita dan bantuan yang komprehensif kepada pengusaha syarikat umrah. Maka, diharapkan dengan penambahbaikan seperti yang dicadangkan akan menjadikan MPPU lebih berkesan dan dapat diaplikasikan

¹⁶⁷ Penulis merupakan Pensyarah Pusat Pengajian Bahasa Tamadun dan Falsafah, Universiti Utara Malaysia (UUM).

¹⁶⁸ Penulis merupakan Pensyarah Pusat Pengajian Bahasa Tamadun dan Falsafah, Universiti Utara Malaysia (UUM).

¹⁶⁹ Penulis merupakan Pensyarah Pusat Pengajian Bahasa Tamadun dan Falsafah, Universiti Utara Malaysia (UUM).

¹⁷⁰ Penulis merupakan Pensyarah Pusat Pengajian Bahasa Tamadun dan Falsafah, Universiti Utara Malaysia (UUM).

bukan hanya di Malaysia bahkan mampu untuk menjadi model pengoperasian umrah kepada negara-negara lain.

**Kata Kunci: umrah; kualitatif; MPPU; Malaysia; JAWHAR
PENGENALAN**

Berdasarkan maklumat dari Kementerian Pelancongan, Seni dan Budaya Malaysia (MOTAC) terdapat 606 syarikat yang berdaftar dan beroperasi untuk pengurusan pengendalian pakej umrah di Malaysia dan pengoperasian syarikat-syarikat yang berdaftar ini adalah mengikut panduan MPPU yang telah disediakan oleh pihak JAWHAR yang telah diberikan mandat oleh pihak kerajaan.

Walaupun terdapat banyak isu dan masalah yang membabitkan pengoperasian syarikat dan pakej umrah telah dilaporkan di dada akhbar. Antaranya, laporan dari Astro Awani yang bertarikh 9 Januari 2018 menyebut agensi lepas tangan, 10 ejen pakej umrah didakwa jadi 'kambing hitam'. Agensi ini dikatakan berpangkalan di Johor dengan satu cawangannya di Sungai Petani, Kedah yang baru beroperasi selama tiga bulan bermula 1 Oktober 2017. Mangsa yang juga ejen di agensi berkenaan mendedahkan perkara ini ekoran bimbang akan ada lagi jemaah lain yang bakal ditipu dan terkandas di Tanah Suci.

Sementara itu, terdapat agensi pakej umrah yang didakwa menipu 15 bakal jemaah sehingga menyebabkan mereka terkandas di Lapangan Terbang Antarabangsa Kuala Lumpur (KLIA) kerana didapati tidak berdaftar dengan Kementerian Pelancongan dan Kebudayaan (Harian Metro, 25 Januari 2018).

Selain itu, terdapat juga sindiket menawarkan pakej umrah murah yang sebenarnya adalah penipuan dengan menggunakan pernyataan "hamba Allah tawar pakej umrah" dengan hanya membayar RM3,000 dan selebihnya ditaja individu menggelarkan diri sebagai 'Hamba Allah' (Berita Harian, 4 Julai 2018).

Terdapat juga laporan yang mengatakan bahawa seramai 35 individu telah kerugian RM1.6 juta, apabila ditipu agensi pelancongan yang berpusat di Shah Alam, Selangor, menerusi Pakej Haji Orang Kenamaan (VIP) menggunakan visa Furada. Semua mangsa yang sepatutnya berlepas ke Tanah Suci pada Ogos lalu dilaporkan terkandas kerana masalah visa dan isu penerbangan. Dilaporkan juga, agensi terbabit didapati tidak mempunyai lesen pengelola jemaah haji dan lesen umrah (Berita Harian, 15 Disember 2017).

Selain itu, kira-kira 200 jemaah yang dijadual berlepas bagi mengerjakan umrah telah terkandas di KLIA selepas penerbangan mereka ditangguhkan berikutan permit kebenaran mendarat masih belum diperoleh syarikat penerbangan sewa khas untuk membawa rombongan berkenaan (Utusan Borneo, 2016).

Seramai 250 jemaah umrah negara ini dilaporkan terkandas di sebuah hotel di Mekah selepas dikatakan menghadapi masalah teknikal dengan syarikat penerbangan iaitu Mega Maldives Air. Jemaah tersebut yang sebahagian besarnya dari Johor, berlepas menunaikan umrah pada 11 Disember lalu dan sepatutnya menaiki penerbangan pulang ke Malaysia pada 23 Disember (Berita Harian, 2020).

MOTAC menjadi satu-satunya badan yang bertindak menerima aduan berkaitan umrah. Antara jenis aduan yang diterima adalah kelewatan / tiada tindakan, tindakan tidak adil, salah laku

anggota awam, kegagalan mengikut prosedur yang ditetapkan, kegagalan penguatkuasaan dan kualiti perkhidmatan yang tidak memuaskan (MOTAC, 2020).

Berdasarkan kepada penelitian kepada isu-isu tersebut, dapat dirumuskan bahawa beberapa faktor utama yang menjurus kepada permasalahan tersebut. Pertama adalah dari aspek kekeliruan dalam proses pendaftaran sebagai agensi pengelola umrah. Kedua merujuk kepada kontrak yang tidak jelas antara agensi pengelola umrah dengan Kedutaan Arab Saudi dan yang ketiga terdapat kelemahan dalam pengurusan yang meliputi pengeluaran visa yang tidak sah serta masalah orang tengah dalam pengurusan. Keempat pula berkaitan MPPU hanya menyediakan panduan secara umum untuk menubuhkan syarikat-syarikat travel yang mengendalikan operasi umrah bagi mendapat kelulusan daripada pihak berkuasa semata-mata tanpa melibatkan panduan pengoperasian dan pengurusan secara telus kepada para jemaah umrah bermula semasa di tanah air sehingga ke tanah suci serta kembali semula ke tanah air. Oleh itu, kajian ini akan memberi tumpuan kepada permasalahan pengurusan pengendalian operasi pakej umrah di Malaysia.

SOROTAN KARYA

Agensi pelancongan merupakan paksi kepada industri pelancongan. Hal ini kerana pelancongan adalah hasil pergerakan orang dari satu tempat ke tempat lain dan agensi pelancongan menjana pergerakan tersebut (Negi, 2008). Jadi, agensi pelancongan adalah penjana atau pencipta pelancongan. Tanpa agensi pelancongan, pelancongan tidak akan mempunyai usaha bersama, tidak ada perancangan dan tidak ada program. Adalah mustahil jika pelancongan dapat digerakkan tanpa agensi pelancongan kerana "Pelancongan adalah hasil usaha bersama dari aktiviti yang berkaitan dengan perjalanan" dan agensi pelancongan bergabung bersama bagi membentuk industri pelancongan (Swain & Mishra, 2013).

Peranan agensi pelancongan adalah seperti berikut (Lexhagen, 2015; Wolfe, Hsu & Kang, 2014; Gursoy & Umbreit, 2021; Lo, Cheung & Law, 2012):

- a) Merancang jadual perjalanan termasuk hotel, pengangkutan dan lawatan.
- b) Rundingkan harga.
- c) Berunding dengan hotel.
- d) Berunding dengan pusat seni, hiburan dan kebudayaan.
- e) Rundingkan tambang dengan syarikat penerbangan domestik dan kereta api untuk perjalanan antara bandar dengan laluan paling ekonomik.
- f) Berkoordinasi dengan pelbagai pusat pelancongan untuk lawatan.
- g) Membangunkan pakej tempatan yang komprehensif untuk pengusaha pelancongan dan pelancong.
- h) Memberi maklumat mengenai lawatan domestik dan antarabangsa.
- i) Susun tiket penerbangan.
- j) Susun tempat penginapan hotel.
- k) Mengatur lawatan ke bandar dan antara bandar.
- l) Susun pengangkutan darat termasuk limusin dan jurulatih.
- m) Buat pengaturan untuk panduan perjalanan insurans perjalanan, jadual waktu, penyewaan kereta dan sebagainya.
- n) Agensi pelancongan memberi keyakinan kepada pelanggan dengan menjadi ahli kepada badan-badan atau persatuan yang diiktiraf.

Walaupun peranan umum agensi pelancongan telah dinyatakan, namun ia masih menjadi halangan apabila terdapat agensi pelancongan yang tidak telus dalam melaksanakan tanggungjawab kepada pelanggan. Oleh yang demikianlah, kajian ini menjurus kepada isu atau permasalahan yang wujud berkaitan agensi pelancongan yang menawarkan pakej umrah di Malaysia secara amnya.

KAEDAH KAJIAN

populasi bagi kajian ini terdiri daripada syarikat atau agensi pelancongan. Sampel bagi kajian ini pula, adalah syarikat atau agensi pelancongan yang menawarkan pakej umrah. Kaedah persampelan yang digunakan bagi kajian ini adalah berdasarkan kaedah persampelan bertujuan (*purposive sampling*). Kaedah persampelan bertujuan ini digunakan khas untuk mendapatkan respon daripada syarikat-syarikat atau agensi pelancongan yang menawarkan pakej haji dan umrah di Malaysia.

Bagi kaedah kualitatif, temu bual bersemuka dijalankan. Jumlah sampel yang diperlukan adalah kecil iaitu antara lima hingga 25 orang (Creswell, 1998). Oleh itu, kajian ini akan menemubual 12 pemilik syarikat atau agensi pelancongan yang menawarkan pakej haji dan umrah di Malaysia.

Jadual 1
Senarai Informan

Bil	Nama Syarikat	Negeri
1	Fadlim Travel & Tours Sdn Bhd	Kedah
2	Dasree Travel & Tours Sdn Bhd	Kedah
3	Widad Tours & Travel Sdn. Bhd	Kedah
4	Al-Muneer Travel	Pahang
5	Ibrahim Holidays Travel Sdn Bhd	Terengganu
6	Amani Travel	Negeri Sembilan
7	Mahabaten Travel and Tours Sdn Bhd	Selangor
8	Titim Travel Sdn Bhd	Melaka
9	Salju Travel Sdn Bhd	Johor
10	TRA Holidays Sdn Bhd	Pulau Pinang
11	Syarikat Pelancongan Yaskin Sdn Bhd	Kelantan
12	Ajaq Global Travel and Tours Sdn Bhd.	Perak

Bagi pendekatan kuantitatif, berdasarkan senarai yang diperolehi daripada Kementerian Pelancongan, Seni dan Budaya Malaysia (MOTAC) (2020) terdapat 602 syarikat yang mempunyai lesen perniagaan pengendalian pelancongan luar negeri bagi umrah dan ziarah. Oleh itu, berdasarkan Jadual Krejcie dan Morgan (1970), saiz sampel yang diperlukan adalah sebanyak 234 buah syarikat yang terlibat dalam menawarkan pakej umrah dan ziarah. Agihan sampel adalah seperti yang ditunjukkan dalam Jadual 2.

Jadual 2
Agihan Sampel

Negeri	Jumlah Agensi	Sampel
Johor	54	21
Kedah	53	21
Kelantan	50	19

Melaka	29	11
Negeri Sembilan	26	10
Pahang	34	13
Perak	42	16
Perlis	4	2
Pulau Pinang	20	8
Sabah ¹	20	8
Sarawak	22	9
Selangor	149	58
Terengganu	34	13
Kuala Lumpur ²	65	25
Jumlah	602	234

Sumber: Kementerian Pelancongan dan Kebudayaan (2020)

Nota: ¹ termasuk Labuan; ² termasuk Putrajaya

DAPATAN

Dapatan bagi objektif pertama adalah berkaitan penggunaan Manual Pengurusan Perkhidmatan Umrah (MPPU). Di mana MPPU ini didapati menjadi sumber rujukan utama dalam menjalankan operasi syarikat dan umrah. Bagi mengenalpasti bentuk dan kaedah operasi syarikat, setiap bahagian yang terdapat di dalam MPPU telah dikaji. Hasil dapatan keseluruhannya mendapati syarikat pengendali umrah menjadikan MPPU sebagai panduan utama dalam pengendalian umrah di Malaysia.

Objektif kedua pula merupakan kesinambungan daripada objektif pertama. Di mana, melalui pengenalpastian pengoperasian syarikat pengendali umrah, secara tidak langsung kajian ini juga dapat mengenalpasti isu atau masalah yang wujud dari peringkat awal iaitu pendaftaran pengelola umrah hingga ke peringkat akhir iaitu maklum balas Jemaah terhadap kualiti perkhidmatan yang diterima semasa menunaikan ibadat umrah. Setiap bahagian yang terdapat di dalam MPPU didapati mempunyai isu atau masalah yang perlu diketengahkan.

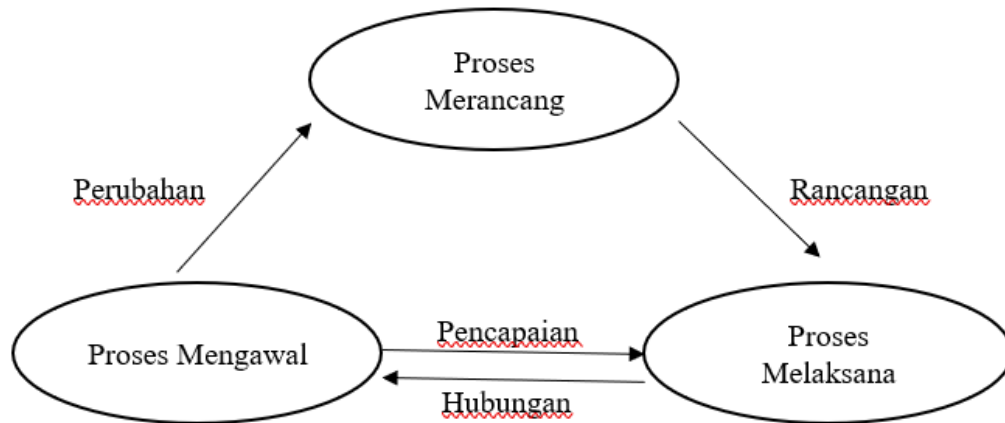
Dapatan menunjukkan terdapat enam isu utama yang perlu ditekankan oleh pihak pembuat polisi dalam membentuk rangka atau polisi yang lebih komprehensif dalam memastikan pengurusan dan pengoperasian umrah di Malaysia adalah antara yang terbaik.

Jadual 3
Ringkasan Isu berkaitan Operasi Syarikat Pengendalian Umrah

Bahagian	Isu
Bahagian I	1. Staf kurang pengetahuan berkaitan pendaftaran
Bahagian II	1. Kecuaian Jemaah dalam melengkapkan dokumen
Bahagian III	1. Tempoh Sesi Q&A terhad 2. Tiada Q&A khas untuk Jemaah wanita
Pandemik Covid-19	1. Tiada bantuan dari kerajaan 2. Perniagaan terjejas

Daripada isu-isu tersebut, tiga elemen penting yang perlu diberi perhatian adalah syarikat pengendali umrah, Jemaah dan kerajaan. Oleh itu, bagi membentuk model yang komprehensif Teori Pengurusan (*Project Management Institute* [PMI], 2017) (Rajah 1) digunakan.

Pembentukan model ini secara tidak langsung adalah bagi menjawab objektif ketiga iaitu membentuk Model Standard Kualiti Operasi (MSKO) pengendalian pakej umrah di Malaysia.



Rajah 1
Teori Pengurusan Projek
(Project Management Institute [PMI], 2017)

Berpandukan Teori Pengurusan (PMI, 2017) dan hasil dapatan, Model Standard Kualiti Operasi (MSKO) yang dapat dibentuk adalah seperti yang ditunjukkan oleh Rajah 2. Berdasarkan Rajah 2, terdapat tiga proses utama yang perlu ditekankan dalam membangunkan perniagaan keluarga dalam sektor pelancongan. Proses tersebut adalah proses perancangan, proses pelaksanaan dan proses pengawalan.

Proses Perancangan

Syarikat pengendali umrah memainkan peranan utama di dalam proses ini, iaitu seperti yang terdapat di dalam MPPU (JAWHAR, 2010). Tujuan proses ini adalah bagi membentuk operasi perniagaan bagi syarikat pengendali umrah.

Perancangan (Proses Perancangan ↔ Proses Pelaksanaan)

Keutamaan dalam proses ini adalah bagi mewujudkan hubungan perniagaan dengan pelanggan iaitu bakal Jemaah umrah. Ini bagi memastikan terdapatnya aktiviti perniagaan yang menjamin pulangan kepada syarikat pengendali umrah.

Proses Pelaksanaan

Pada peringkat ini pihak yang terlibat adalah bakal jemaah umrah.

Hubungan (Proses Pelaksanaan ↔ Proses Pengawalan)

Elemen harga memainkan peranan penting pada fasa ini. Jika berlaku kenaikan harga yang tidak terkawal dalam pakej umrah, bakal jemaah dapat membuat aduan kepada saluran yang

betul. Kenaikan harga lazimnya dikaitkan dengan kos penerbangan, penginapan dan pengurusan visa. Oleh itu, pihak kerajaan perlu menyalurkan bantuan kepada syarikat pengendali umrah bagi memastikan mereka dapat menawarkan harga pakej umrah yang berpatutan. Ini secara tidak langsung dapat mengelak berlakunya penipuan pakej umrah.

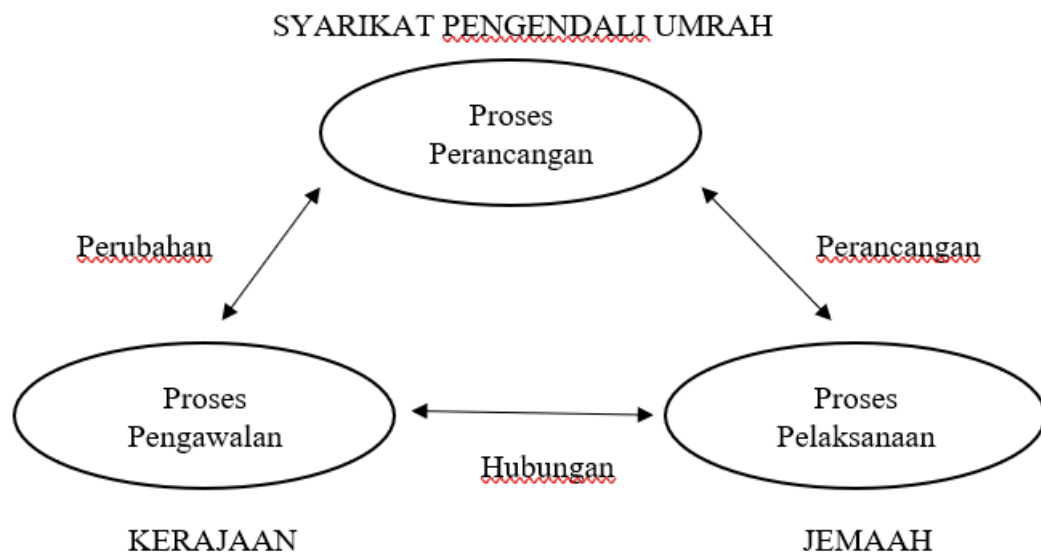
Proses Pengawalan

Bagi peringkat proses pengawalan pula, pihak yang terlibat adalah kerajaan. Antara agensi kerajaan yang terlibat adalah Kementerian Pelancongan dan Budaya (MOTAC), Tabung Haji (TH) dan JAWHAR. Pada peringkat ini kerajaan akan bertindak sebagai orang tengah antara Jemaah umrah dengan syarikat pengendali umrah.

Perubahan (Proses Pengawalan ↔ Proses Pelaksanaan)

Fasa ini adalah penting bagi pihak kerajaan dalam menyediakan bantuan atau insentif yang bersesuaian kepada syarikat pengendali umrah. Penyediaan bantuan atau insentif yang berkesan dapat membantu syarikat pengendali umrah melebarkan lagi perniagaan bukan hanya dalam negara, malah mampu untuk bersaing di peringkat global. Keberkesanan ini secara tidak langsung dapat menjamin pembangunan kepada negara iaitu melalui cukai yang dibayar oleh setiap perniagaan.

Melalui model yang telah dibangunkan, setiap peringkat adalah saling berkaitan dan memerlukan dalam memastikan pengendalian operasi umrah di Malaysia terus dapat berkhidmat dalam menyampaikan perkhidmatan yang terbaik buat rakyat Malaysia yang mempunyai niat untuk mengerjakan ibadat umrah.



Rajah 2
Model Standard Kualiti Operasi (MSKO)
 Diubahsuai daripada Teori Pengurusan (PMI, 2017)

Seperti yang telah dibincangkan, Teori Pengurusan (PMI, 2017) mampu menyediakan panduan dan cadangan bagi meningkatkan kualiti pengurusan pengendalian operasi pakej umrah di Malaysia. Oleh itu, cadangan bagi kajian ini tertumpu kepada tiga perspektif iaitu syarikat pengendali umrah, Jemaah dan kerajaan.

Syarikat Pengendali Umrah

Bagi kajian ini, syarikat pengendali umrah perlu melakukan *interview* terlebih dahulu dalam memastikan staf yang dilantik benar-benar layak untuk menjawat jawatan yang ditawarkan. Hal ini kerana salah satu masalah yang didapati wujud bagi syarikat pengendali umrah iaitu staf kurang pengetahuan berkaitan pendaftaran sepertimana yang telah ditetapkan oleh MPPU. Bagi syarikat yang sukar untuk memberhentikan staf tersebut, latihan dan bimbingan perlu disediakan secara berterusan sehingga staf tersebut mahir dalam urusan pendaftaran.

Selain daripada isu staf yang kurang pengetahuan, syarikat pengendali umrah juga didapati tidak memperuntukkan masa yang mencukupi bagi sesi soal jawab dan tidak menyediakan sesi soal jawab khas untuk Jemaah wanita. Oleh itu, syarikat pengendali umrah perlu melakukan *post-mortem* bagi sesi soal jawab terutamanya berkaitan Jemaah wanita. Sesi soal jawab bagi Jemaah wanita perlu dan wajib diadakan memandangkan kerajaan Arab Saudi kini membenarkan wanita menunaikan umrah tanpa ditemani mahram. Malah bilangan Jemaah wanita terutama wanita muda semakin meningkat dari semasa ke semasa.

Jemaah

Aspek yang perlu ditekankan bagi Jemaah hanyalah berkaitan sikap. Aspek yang berbentuk subjektif dan sukar untuk difahami dan didalami. Oleh itu, bagi meningkatkan kesedaran Jemaah dan mengurangkan masalah semasa menunaikan umrah adalah dengan menetapkan beberapa syarat seperti denda terhadap kecuiaan yang dilakukan.

ACKNOWLEDGEMENT

This Research was supported by Ministry of Higher Education (MOHE) of Malaysia through Fundamental Research Grant Scheme (FRGS/1/2019/SS103/UUM/02/2).

KESIMPULAN

Dengan berpandukan MPPU, masalah dari peringkat akar umbi dalam pengendalian umrah secara umumnya dapat dikurangkan. Berdasarkan dapatan kajian yang telah dibincangkan, Jadual 3 menunjukkan isu atau masalah yang masih berlaku dan perlu diberi perhatian oleh pihak yang berkepentingan dan juga bagi pihak pembuat polisi dalam merangka dasar yang lebih komprehensif dalam menyediakan perkhidmatan umrah yang terbaik.

RUJUKAN

Berita Harian. (2017). *Rugi RM1.6 juta*. Dicapai pada Januari 14, 2020 daripada <https://www.bharian.com.my/berita/kes/2017/11/353477/rugi-rm16-juta>.

- Berita Harian. (2020). Jemaah terkandas di Jeddah dan Madinah. Dicapai pada Januari 14, 2020 daripada <https://www.bharian.com.my/berita/nasional/2020/02/660138/jemaah-terkandas-di-jeddah-dan-madinah>.
- Berita Harian. (2018). *Sindiket gelar diri Hamba Allah tawar pakej umrah*. Dicapai pada Januari 14, 2020 daripada <https://www.bharian.com.my/berita/kes/2018/07/445027/sindiket-gelar-diri-hamba-allah-tawar-pakej-umrah>.
- Gursoy, D. W. & Umbreit, T. (2021). Tourist information search behavior: cross-cultural comparison of European union member states. *International Journal of Hospitality Management*, 23(1), 55-70.
- Harian Metro. (2018). *Syarikat tak berdaftar rupanya*. Dicapai pada Januari 14, 2020 daripada <https://www.hmetro.com.my/mutakhir/2018/01/307151/syarikat-tak-berdaftar-rupanya>.
- Lexhagen, M. (2015). The importance of value-added services to support the customer search and purchase process on travel websites. *Information Technology & Tourism*, 7(3), 119-136.
- Lo, A., Cheung, C. & Law, R. (2012). Information search behavior of Hong Kong's inbound travelers—A comparison of business and leisure travelers. *Journal of Travel and Tourism Marketing*, 13(3), 61-81.
- Negi, J. (2008) *Travel agency and tour operation: Concepts and principles*. New Delhi: Kanishka Publishers Distributors.
- Swain, S. K. & Mishra, J. M. (2012). *Tourism principles & practices*. New Delhi: Oxford University .
- Utusan Borneo. (2016). *200 jemaah umrah bingung, penerbangan ditangguhkan*. Dicapai pada Januari 14, 2020 daripada <https://www.utusanborneo.com.my/2016/12/14/200-jemaah-umrah-bingung-penerbangan-ditangguhkan>.
- Wolfe, K., Hsu, C. H. C. & Kang, S. K. (2014). Buyer characteristics among users of various travel intermediaries. *Journal of Travel and Tourism Marketing*, 17(2/3), 51-62.

التواصل البشري وصناعة مبادئ القانون الدولي الإنساني: دراسة تحليلية في منظور الشريعة الإسلامية

023-Human Communication and the Making of Principles of International Humanitarian Law: An Analytical Study in the Perspective of Islamic Law

1- DR. BAIDAR MOHAMMED MOHAMMED HASAN

2- DR. MUNEER ALI ABDUL RAB

3- DR. HASNIZAM BIN HASHIM

Universiti Sains Islam Malaysia

*(Corresponding author) e-mail: baidar1984@usim.edu.my

ملخص الدراسة:

تهدف الدراسة إلى استقراء وتحليل المبادئ الإنسانية المشتركة في منظور الشريعة الإسلامية والقانون الدولي الإنساني، وذلك من خلال دراسة التكوين المعرفي التشريعي القانوني والذي يعد ثمرة لتراكمات معرفية إنسانية وحضارية تناقلتها الأجيال واكتسبتها بناء على عدة عوامل منها: التواصل والتجارب الحياتية والتشريعات السماوية، ومن أهم تلك التشريعات هو التشريع الإسلامي، والذي حوى على تشريعات قانونية تلامس حاجات الإنسان الأسرية والاجتماعية والعسكرية والسياسية والاقتصادية والإنسانية وغيرها من المجالات الحياتية الجوهرية. وسوف يتم دراسة بعض النصوص الشرعية ذات العلاقة بالتشريع القانوني الإنساني والذي يعد من المبادئ المشتركة بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولي الإنساني، والذي كان نتاجا للتواصل البشري الذي يعد قيمة إنسانية حضارية للوصول بالإنسان إلى التعاون والتكامل في كل المجالات الحياتية وعلى وجه الخصوص المجال الإنساني من خلال تقنين التشريعات الإنسانية، وسوف يركز البحث على المبادئ المشتركة في الشرعية الإسلامية والقانون الدولي الإنساني ودور التواصل البشري في تكامل تلك المشتركات في بناء المنظومة القانونية الدولية الإنسانية، ولتحقيق أهداف الدراسة، فقد اعتمد الباحث المنهج الاستقرائي والمنهج التحليلي، وذلك من خلال جمع الأدلة المتعلقة بالموضوع واستقراءها وتحليلها بما يؤدي إلى دعم أهداف الدراسة. وقد خلصت الدراسة إلى نتائج من أهمها:

أن المبادئ المشتركة في منظور الشريعة الإسلامية والقانون الدولي الإنساني كانت نتاجا للتواصل البشري بين الأمم المختلفة فتكاملت النظم القانونية الدولية الإنسانية لتمثل إطارا قانونيا مقاربا ومتجانسا في تشريعاته الإنسانية، وأن الشريعة الإسلامية قدمت إسهامات جليلة في المجال الحقوقي الدولي الإنساني، وأن التواصل البشري قيمة إنسانية حضارية مهمة في بناء القيم والمبادئ القانونية الإنسانية.

الكلمات المفتاحية: التواصل الإنساني، منظور الشريعة الإسلامية، المبادئ الإنسانية المشتركة، القانون الدولي الإنساني

ABSTRACT:

The study aims to extrapolate and analyze common humanitarian principles in the perspective of Islamic law and international humanitarian law, through the study of the legal legislative knowledge formation, which is the fruit of human and civilizational knowledge accumulations passed down by generations and acquired based on several factors, including communication, life experiences and divine legislation, and one of the most important of these legislations is Islamic legislation, which contains legal legislation that touches on the needs of the human family, social, military, political, economic, humanitarian and other areas of life. Essential. Some of the Sharia texts related to humanitarian legal legislation, which is one of the common principles between Islamic law and international humanitarian law, which was the product of human communication, which is a civilized human value to connect the human being to cooperation and integration in all areas of life, especially the humanitarian field, through the codification of humanitarian legislation, will be studied. The research will focus on the common principles of Islamic legitimacy and international humanitarian law and the role of human communication in the integration of those commonalities in building the international humanitarian legal system, and to achieve the objectives of the study, the researcher has adopted the inductive approach and the analytical approach, through the collection, extrapolation, and analysis of evidence related to the subject leading to support the objectives of the study. The study has reached conclusions, the most important of which are:

The common principles in the perspective of Islamic law and international humanitarian law were the product of human communication between different nations so that international humanitarian legal systems were integrated to represent a convergent and harmonious legal framework in its humanitarian legislation, that Islamic law made great contributions to the international humanitarian human rights field, and that human communication is an important human and civilizational value in the construction of humanitarian legal values and principles.

Keywords: Human Communication, Sharia Perspective, Common Humanitarian Principles, International Humanitarian Law

المقدمة:

الحمد لله والصلاة والسلام على أشرف خلق الله محمد وعلى آله وصحابه الأخيار، أما بعد، فإن التفاعل بين البشر من الوسائل التي حث عليها الإسلام، سواء كان ذلك التواصل بين الأفراد، أو المجتمعات، أو الدول، على أن يكون التواصل إيجابياً قائماً على أسس من الأخلاق والقيم الإنسانية النبيلة، وذلك لتحقيق المنفعة للناس في الجوانب الحياتية المختلفة، وهذا هو المناط الذي جعل الله سبحانه وتعالى لأجله الناس مختلفين في ألسنتهم وأوانهم ومداركهم وقبائلهم وشعوبهم، حتى يحقق التواصل أهدافه في التعارف بينهم، من أجل تحقيق التعاون والتكامل البشري. فالاختلاف والتنوع البشري في اللغات والأشكال والقدرات والشعوب من العوامل الأساسية في تحقيق الثراء البشري الإنساني الحضاري. قال الله تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا مِّنْ أُمَّةٍ لِّتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ).

إضافة إلى ما سبق، فقد حدد الإسلام نظاماً وقواعداً تنظم فيها العلاقات الإنسانية، سواء كانت بين المسلمين أنفسهم، أو بين المسلمين وغير المسلمين من الأمم والشعوب الأخرى، وقد تطرقت كتب الفقهاء على اختلاف

مذاهبهم قديماً وحديثاً إلى أبواب ومباحث فقهية تناولت تنظيم مثل هذا التفاعل البشري في بناء العلاقات الإنسانية الحضارية بين البشر، وتحديد معالم التفاعل المنظمة للتواصل الحضاري الإنساني، وسوف تحاول الدراسة مناقشة واستقراء وتحليل بعض النصوص الشرعية لتجلية عناية الإسلام ونصوصه الشرعية واجتهادات الفقهاء والعلماء بالتفاعل الحضاري الإنساني كقيمة إنسانية مهمة في بناء التكامل البشري والحضاري، وتنظيم قوانين وتشريعات إنسانية تطورت حتى أصبحت قوانين دولية تحتكم إليها الأمم والشعوب.

وسوف تقسم هذه الدراسة إلى ثلاثة مباحث: سيناقتش المبحث الأول ماهية التواصل، والمبحث الثاني سيناقتش أهمية التواصل في بناء التكامل البشري الإنساني الحضاري، والمبحث الثالث سيناقتش إلى دور التواصل الحضاري في الإسلام في بناء القانون الإنساني الدولي

المبحث الأول: ماهية التواصل الإنساني الحضاري في الإسلام

يهدف هذا المبحث إلى بيان حقيقة التواصل الإنساني الحضاري في الإسلام وماهيته من خلال التعريف اللغوي وفي اصطلاح المتخصصين في مجال التواصل، إضافة إلى بيان الأطر والمحددات والتراتب المتعلقة بالتواصل سواء بين المسلمين أنفسهم أو بين المسلمين والأمم والشعوب الأخرى.

المطلب الأول ماهية التواصل الإنساني الحضاري في الإسلام

أولاً: التواصل كمصطلح لغوي:

التواصل كلمة مشتقة من وصل وحروفها الواو والصاد واللام: أصل واحد يدل على ضم شيء إلى شيء حتى يعلقه. ووصلته به وصلاً. والوصل: ضد المهجران. وموصل البعير: ما بين عجزه وفخذه. والواصلة في الحديث: التي تصل شعرها بشعر آخر زورا. ويقول وصلت الشيء وصلاً، والموصول به وصل بكسر الواو¹⁷¹.

، وهذه الكلمة في اللغة العربية معان كثيرة منها: الربط، تقول على سبيل المثال ربط شيئاً بآخر¹⁷²، وتأتي بمعنى

أنظر: ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا. 1399هـ - 1979م. معجم مقاييس اللغة. بيروت: دار الفكر. 171

أنظر: النعيمي، محمد سليم. 1979هـ - 2000م. تكملة المعاجم العربية. وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية. ط1. 172

الترابط والاقتران والجمع والالتزام¹⁷³، ومن مشتقاتها الاتصال والصلة، وجميع ما ورد من اشتقاقها ومعانيها يؤدي الى مصدر واحد وهو الوسيلة التي من خلالها يستطيع الإنسان أن يتفاهم ويتعاون ويتكامل مع غيره من البشر. فالمعنى اللغوي لكلمة التواصل تين ماهية هذا المصطلح وحقيقته بشكل جلي حيث إن التواصل هو نقيض التقاطع¹⁷⁴، ويؤيد هذا المعنى قوله تعالى: (لَّذِينَ يَنْفُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ [البقرة: 27] وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ ۗ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ).

وخلاصة القول إن معنى اللغوي لكلمة تواصل تنتظم في ماهيتها وحقيقتها معاني سامية وجليلة جعلت من التواصل سمة أخلاقية رفيعة ومطلب شرعي استحقاقي بين الناس بعضهم ببعض، وسوف نأخذ على سبيل المثال لا الحصر لتدليل على هذا الأمر وهو التواصل بين الرحام والأقارب كقيمة شرعية وإنسانية لها أهميتها، إذ تعد صلة الأرحام من القربات والإحسان. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من أراد أن يطول عمره فليصل رحمه» قد تكرر في الحديث ذكر صلة الرحم. وهي كناية عن الإحسان إلى الأقربين، من ذوي النسب والأصهار، والتعطف عليهم، والرفق بهم، والرعاية لأحوالهم. وكذلك إن بعدوا أو أساءوا. وقطع الرحم¹⁷⁵، وكذلك سميت الصلاة صلاة لأن فيها صلة وتواصل بين العبد وربيه.

ثانيا: التواصل كمصطلح علمي مهني

التواصل كمصطلح علمي مهني يعني التفاعل بين الناس وذلك عبر استخدام حواس سواء كان ذلك ضمن سياقات فردية، أو سياقات أسرية اجتماعية، أو سياقات دينية، أو سياقات وطنية، أو سياقات أجمية واسعة بين الشعوب المختلفة والمتباينة في أوطانها ولغاتها وأشكالها وعرقياتها المختلفة، وذلك من أجل تلاقي الأفكار والثقافات وتبادل

أنظر: الجوهرى، أبو نصر إسماعيل بن حماد. 1407هـ - 1987م. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. بيروت: دار العلم للملايين. ط4

أنظر: الحميري، نشوان بن سعيد.. 1420 هـ - 1999 م. شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم.. بيروت: درا الفكر. ط1.

أنظر: ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك. 1399هـ - 1979م. النهاية في غريب الحديث والأثر. بيروت: المكتبة العلمية.

التجارب والخبرات، والتعاون للوصول إلى مرحلة التكامل الإنساني الحضاري في عمارة الأرض¹⁷⁶.
والتواصل في هذا الإطار يحدد معايير مهمة تتعلق بالفرد والمجتمع والدولة والشعوب المختلفة، كون التواصل أداة لنقل الرموز الذهنية وتوصيلها على هيئة كلمات ولغة وأساليب معينة وهدف تلك الوسائل تقوية العلاقات الإنسانية والوصول بها إلى حدود التفاهم والتعاون والتكامل وليس بالضرورة أن يكون هناك توافق تام بين المتحاورين، فقد تكون هناك اختلافات جوهرية، أو ثانوية وهذا هو الأصل لاختلاف البيئات واللغات والثقافات والسُن والعرقيات والأهداف والمصالح والأساليب والأهداف والغايات، وكل هذا غالباً ما يؤدي إلى اختلاف بين الأمم والشعوب بشكل أو بآخر، ولكن يبقى الهدف من التواصل هو الحوار والتفاهم، وبناء الثقة مع الآخر للوصول إلى تحقيق المصالح المشتركة فيما بينهم سواء على مستوى فردي، أو اسري، أو وطني، أو دولي. وهذا ما رسم معالمه ومحدداه قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۗ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ قَوْلُهُ تَعَالَىٰ: [الحجرات: 13] أَتَقَاكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ).

المطلب الثاني: التواصل الحضاري الإنساني في الإسلام والتعارف بين الأمم والشعوب

خلق الله سبحانه وتعالى الناس مختلفين متنوعين في كل شيء في لغاتهم وأشكالهم وشعوبهم وشخصياتهم واتجاهاتهم الفكرية والمنهجية واختياراتهم، فخلق بهذا الكم الهائل من التنوع والاختلاف تتحقق في حقه حتمية التعارف، والا لأصبح البشر غرباء عن بعضهم البعض، كون تلك الفوارق والتنوع والاختلافات مثاراً للتنازع والتناحر وانتشار العداوات بين الناس، ولذلك جعل الله سبحانه وتعالى من هذا التنوع في خلق البشرية ثروة قيمة للبشرية أنفسهم تتحقق بوسيلة التعارف الإيجابي. قال الله تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۗ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ).

قال الشعراوي في تفسير هذه الآية: (فالتميُّز والتعارف أمر ضروري لاستقامة حركة الحياة، ألا ترى الرجل يضع لكل ولد من أولاده اسماً يميِّزه، فإن عشق اسم محمد مثلاً، وأحب أن يسمى كل أولاده محمداً لا بد أن يميِّزه، فهذا محمد

. أنظر: سمياء والتواصل الاجتماعي، خلود جبار، مجلة الباحث الإعلامي، ص 199، العدد 24-25، 2014م بغداد¹⁷⁶

الكبير، وهذا محمد الصغير، وهذا الأوسط.. إلخ. إذن: لا بُدَّ أن يتميز الخلق لنستطيع تحديد المسؤوليات)¹⁷⁷. فالمقصود من هذا التنوع الهائل في خلق الناس هو التعارف ليتحصل بذلك التعارف منافع ومصالح لهم، وينتفع كل قوم بما عند غيرهم من المهارات والإمكانيات التي لا يمتلكونها، وهكذا جعل الله سبحانه وتعالى هذا الاختلاف والتنوع أساساً للتعارف وجعل التعارف أساساً لاستمرار التواصل بين البشرية لتحقيق النهضة الإنسانية في عمارة الكون.

من جهة أخرى فإن التنوع واختلاف الناس في بيئاتهم ومذاهبهم ومشاريعهم وألوانهم وألسنتهم وأممهم وشعوبهم ليس المقصود من كل هذا التنوع الاحتماء والتعصب للجنس، أو اللون، أو البلد، أو العرقية، فأصل الخليقة واحد، ولا فضل لجنس على آخر إلا بالتقوى والتي مكنها القلب ولا يعلمها الله سبحانه¹⁷⁸. وكما جاء في حديث النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال في خطبة الوداع في وسط أيام التشريق: "يا أيها الناس، ألا إن ربكم واحد، لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا لأسود على أحمر، ولا لأحمر على أسود إلا بالتقوى، إن أكرمكم عند الله أتقاكم، ألا هل بلغت؟" - قالوا: بلى يا رسول الله، قال - فليبلغ الشاهد الغائب¹⁷⁹، وهذا الحديث يؤكد نفس الحقيقة التي وردت بها الآية القرآنية في قوله تعالى: (ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين) (الروم . 22)، أي إنه رغم وحدانية الجنس البشري ووحدانية أصلهم، إلا إن هذه الوحدة البشرية اشتملت على التنوع والتباين والاختلاف، وافتقرت إلى التطابق والتماثل في كثير من جوانبها، وهذا التنوع لا يعد أساساً للتفريق بين البشر وإثارة النزعات العصبية والجاهلية، وإنما يعد هذا التنوع والاختلاف مصدراً للثراء والوفرة، ووسيلة لتحقيق غاية عمارة الأرض بتكامل وتناسق هذا التنوع وتسخيرها بشكل إيجابي من خلال آلية التواصل والتعارف لتحقيق التعاون والتكامل والتآلف بين الناس.

وخلاصة القول: فقد حقق المسلمون قديماً وحديثاً حقيقة التعارف مع غيرهم من الأمم الأخرى، وترجموا التواصل

الشعراوي، محمد متولي. (1997م). تفسير الشعراوي - الخواطر. مطابع أخبار اليوم.¹⁷⁷

أنظر: حسن، بيدر محمد محمد. مبدأ المساواة في الإسلام دراسة تحليلية في مفاهيم التمييز والتمايز. مقالة منشورة في مجلة¹⁷⁸ الشريعة والقانون الماليزية. العدد9. 20221.

الشيبياني، أحمد بن محمد بن حنبل. 1421 هـ - 2001 م. مسند الإمام أحمد بن حنبل. مؤسسة الرسالة. ط1. ج38.¹⁷⁹ ص 474. ح/ 23489. باب: مسند رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم.

الحضاري الإنساني من خلال التعارف والذي أثمر تعاوناً ونفعاً للبشرية، ودون تمييز. أو عنصرية للجنس، أو اللون، وإن حصلت بعض التجاوزات فإنها لا تعبر بالضرورة عن السواد الأعظم من المسلمين، وإنما هي تجاوزات لفئات من الناس لا تمثل غير توجهها ونفسها.

المطلب الثالث: التواصل الحضاري الإنساني في الإسلام والتعاون بين الأمم والشعوب

إن الأمم والشعوب بحاجة لبعضها البعض، فقد خلق الله سبحانه وتعالى الناس متفاوتة في إمكانياتها وقدراتها، وذلك لتمكين البشرية من التعاون فيما بينها لتبادل المنافع والمصالح، وقد جعل التواصل بوابة للتعرف بين الناس وجسراً للتعاون فيما بينهم، لتحصيل المنافع والمصالح، من خلال التعاون في تبادل الخبرات والكفاءات. قال الله تعالى: (أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ ۗ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۖ وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ . قال ابن كثير في تفسير هذه الآية: "أي [الزخرف: 32] بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا ۗ وَرَحِمْتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ) . ليسخر بعضهم بعضاً في الأعمال، لاحتياج هذا إلى هذا وهذا إلى هذا¹⁸⁰"

تبين هذه الآية الكريمة أن الناس متباينين في قدراتهم وخبراتهم وكفاءاتهم ودرجاتهم، وهذا الاختلاف والتباين في القدرات والمواهب والكفاءات، حتى تتمكن البشرية من تسخير قدراتها وكفاءتها لبعضها البعض، حتى يستقيم نظام الحياة، ولذلك سخر بعضهم لبعض ورفع بعضهم فوق بعض درجات ومراتب حتى تستقيم الحياة، ولا يتحصل لهم الاستفادة من هذا التباين والتنوع إلا من خلال التواصل والتعارف، والتعاون بين الأمم والشعوب في مناحي الحياة المختلفة لا يمكن أن يتحقق دون تواصل وتعارف، فالتواصل هو أساس لبناء الثقة المتبادلة بين الأمم والشعوب.

المطلب الرابع: التواصل الحضاري الإنساني في الإسلام والتعايش بين الأمم والشعوب

سوف تفتتح الدراسة هذا المطلب بسؤال وهو ماذا لو أن الله سبحانه وتعالى خلق الناس على هيئة واحدة متجانسة في الخلق والعرق والديانة والمشاعر والمذاهب، والمشارب، والمناهج، والأفكار؟ وهذا السؤال تتفرع عنه أسئلة كثيرة منها؟ كيف ستكون الحياة حينما ترى الناس نسخ متكررة من بعضهم البعض؟ وهل ستستقيم الحياة بخلق واحد متجانس في القدرات والكفاءات والإمكانيات والملل والنحل والأشكال والألوان والأسن وغير ذلك من الصفات؟

الصابوني، محمد علي. 1402 هـ - 1981 م. مختصر تفسير ابن كثير. بيروت: دار القرآن الكريم. ط7. ج2. ص 289..¹⁸⁰

كيف لو عاش الواحد منا في مجتمع يحمل هذه الوحدة المتجانسة للبشرية دون أي أدني اختلاف أو تنوع؟ وهنا تتمثل الآية الربانية العظيمة الحكمة في التنوع والاختلاف بين البشر في أشكالهم وأوانهم وألسنتهم وأعراقهم وأديانهم وكفاءتهم وقدراتهم ومواهبهم، حتى تستقيم الحياة بين الناس ويتواصل البشر ويتعارفوا ويتعايشوا. قال الله . [الروم 22] تعالَى: (ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين) وقد ذكر جماعة من علماء الأزهر الشريف تعليقا رائع على هذه الآية في كتاب تفسير الوسيط: "ومن دلائل ربوبيته خلق السماوات والأرض وما فيهن من عجائب الإبداع وروائع الجمال، وبقائهن في الفضاء بعجيب قدرته وعظيم علمه وحكمته، ومن دلائل ربوبيته أيضًا اختلاف لغاتكم، حيث علم كل أمة لغتها المخالفة للغة غيرها، أو أهمها العبارات المختلفة للتعبير عن حاجاتها، وخالف بين طرائق نطقكم، فلا يكاد يوافق أحدكم غيره في أسلوب نطقه واختيار عباراته، ومن دلائل ربوبيته أيضًا اختلاف ألوانكم من أبيض إلى أسود إلى أصفر إلى غير ذلك، أو اختلاف ألوانكم بتخطيط الأعضاء والهياكل والألوان، بحيث وقع التمايز والتعارف، حتى إن التوأمين - مع اتحاد أصلهما - لا بد من وجود اختلاف بينهما ليحصل التعارف، إن في ذلك كله لآيات عظيمة لكل عالم مفكر، على وجود إله حكيم قدير عليم¹⁸¹".

فالتنوع في الكون يستلزم تنوع في البشر، وهذا هو الناموس الذي ينظم مسيرة الكون بأكمله، وهذا ما يجعل الكون جميلا رائعا متنوعا مختلفا متغيرا متباينا، لكنه يسير وفق نظام محكم متناغم مع تنوعه واختلافه، وهكذا ينبغي أن ندرك أهمية هذا الاختلاف والتنوع من أجل التعايش لا التمايز والتعصب والعنصرية. قال أبو البركات النسفي في تفسير الآية السابقة: "ولا اختلاف ذلك وقع التعارف وإلا فلو تشاكلت وانفقت لوقع التجاهل والالتباس ولتعطلت المصالح وفي ذلك آية بينة حيث ولدوا من أب واحد وهم على الكثرة التي لا يعلمها إلا الله متفاوتون¹⁸²". فالله سبحانه وتعالى خلق الناس مختلفين متباين وغير متطابقين، فلا يوجد مجال تطابق كامل بين شخصين حتى ولو كانوا من أسرة واحدة، فكيف يمكن أن يتحصل التطابق الكامل والتجانس الشامل بين الأمم والشعوب المختلفة؟

مجموعة من العلماء بإشراف مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر. 1414 هـ = 1993 م. التفسير الوسيط للقرآن الكريم. 181

الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية. ط 1.

النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود. 1419 هـ - 1998 م. تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل). 182

بيروت: دار الكلم الطيب ط 1.

قال ابن كثير: " فجميع أهل الأرض، بل أهل الدنيا منذ خلق الله آدم إلى قيام الساعة، كل له عينان وحاجبان وأنف وجبين وفم وخدان وليس يشبه واحد منهم الآخر، بل لا بد أن يفارقه بشيء من السمات أو الهيئة أو الكلام، ظاهرا كان أو خفيا يظهر عند التأمل. كل وجه منهم أسلوب بذاته، وهيئة لا تشبه أخرى، ولو توافق جماعة في صفة من جمال أو قبح، لا بد من فارق بين كل واحد منهم وبين الآخر¹⁸³". وقد أوضح القرآن الكريم هذه الحقيقة بشكل صريح. قال تعالى: (ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك). [هود118]ولذلك خلقهم)

وهذا التنوع والاختلاف لا يقتضي بالضرورة التنافس والتنافر والتعصب، وإنما كان التنوع من أجل التواصل والتفاعل الإيجابي بين البشر والتعايش بين الناس، لأن الاختلاف والتنوع يعتبر محفز للتفاعل البشري والمشاركة الفاعلة بين أشكال المجتمعات والأمم والشعوب المختلفة ليخلق بذلك وعي بقيمة التعايش والتعاون وتبادل الأدوار والكفاءات والمهارات لبناء الإنسان وحضارته.

المبحث الثاني: التواصل الحضاري في الإسلام ودوره في إبراز التكامل البشري

التواصل البشري له مقاصد شرعية وإنسانية وحضارية، ومن ضمن تلك المقاصد التكامل البشري، من خلال التبادل المعرفي والثقافي والتجاري وغير ذلك من متطلبات الحياة البشرية، فالإنسان لا يمكنه أن يتحصل على كفايته في جوانب الحياة المختلفة دون الحاجة إلى أخيه الإنسان، ولذلك نجد في وقع البشرية منذ القدم انتشرت التبادل الفكري والثقافي والتجاري بين الأمم والشعوب ونقلت كثير من الأفكار والتصورات والخبرات من بيئة إلى بيئة أخرى ومن شعوب إلى شعوب أخرى، وحصل تلاقح كبير بين تلك الثقافات المختلفة والقدرات والمواهب المتباينة للأمم والشعوب.

المطلب الأول: التواصل الحضاري الإنساني لتحقيق المصالح المشتركة

إن الإنسان بطبيعته خلق ليكون مكملا لأخيه الإنسان، ولذلك خلق الله التنوع البشري في المهارات والكفاءات والقدرات والمواهب، وجعل في كل جانب من الأرض نوع من أنواع الثروات والتمرات، قد لا تكون موجودة في بلد

الصابوني، محمد علي. 1402 هـ - 1981 م. مختصر تفسير ابن كثير. بيروت: دار القرآن الكريم. ط7. ج2. ص 51. 183

آخر، وهكذا لتحصل المنافع بين البشر، وهكذا ليتم التواصل، ومن خلال التواصل تتم الاتفاقيات السياسية وإبرام العقود التجارية وغير ذلك من أنواع التواصل البيني بين الدول والأمم والشعوب على اختلاف أنماطها وقدراتها وثقافتها.

فهناك شعوب بارعة بالصناعات وأخرى تتمهن الزراعة وأمم اشتهرت بالعلوم والمعارف، وأمم أخرى حوت أراضيها مخزون من الثروات والمعادن، وهكذا خلق الله سبحانه وتعالى الخلق وقسم بينهم معيشتهم، وجعل بعضهم يكمل بعض، حتى تستقيم أمور الحياة وتتم عمارة الأرض، ولذلك فلا تتصور حياة بشرية في هذا الكون منعزلة عن بقية الناس، ولذلك فقد عرف علماء الاجتماع الإنسان بأنه كائن اجتماعي، وهذا يعزز التصورات والمفاهيم أن الناس بحاجة إلى بعضهم البعض في شتى أمور الحياة. قال الله تعالى: (أَهُمْ يُفْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ ۗ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۗ وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا ۗ وَرَحِمْتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا . وقد نقل صاحب كتاب تفسير البحر المديد مقولة للقسيري تبين أهمية التنوع لبناء [الزخرف: 32] يَجْمَعُونَ).

التواصل الإيجابي من أجل التكامل البشري فقال: "لو كانت المقادير متساوية لتعطلت المعاش، ولبقي كل عند حاله"¹⁸⁴

فالناس بحاجة إلى التكامل من خلال التواصل الإنساني الحضاري في مجالات الحياة البشرية المختلفة من البيع والشراء والأخذ والعطاء والتعليم والثقافة والكفاءات والخبرات وكل ما من شأنه تحسين مستويات معيشة الناس وترقيتها وتطويرها، وهذه المفاهيم تستقيم وتتكامل الحياة البشرية بشكل إنساني حضاري مفعم بالتنوع والتواصل والتكامل والتعاون، وذلك لتحقيق النفع للبشرية كلها، وخدمة المصالح المشتركة فيما بينهم، وهكذا تتحقق حكمة الخالق سبحانه وتعالى الذي خلق الناس بهذا الشكل من التفاوت والتنوع والاختلاف لتحقيق التعاون والتكامل.

المطلب الثاني: التوصل الإنساني الحضاري في الإسلام وتلافي النزاعات البينية

التنوع البشري والاختلافات بين البشر في أديانهم وعرقياتهم وألوانهم وألسنتهم ومستوياتهم المعيشية وغير ذلك من الاختلافات التي جعلها الله سبحانه وتعالى بين البشر لحكمة المراد منها التعارف بينهم وتكوين ثراء بشري متكامل، وإن كان غير متجانس، قد يتحول ذلك التنوع والاختلاف إلى سبب لخصومة والتعصب والتمييز العنصري، وقد

الأنجري، أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة. 1419 هـ. البحر المديد في تفسير القرآن المجيد. ج.5. ص.245. ¹⁸⁴

يتطور الى نزاعات مسلحة، وقد يغذي تلك النزاعات أيضا تضارب المصالح والتوجهات والسياسات مما يجعل العالم في نزاعات وحروب مستمرة ومدمرة.

والنزاعات بين البشر لها صور مختلفة ومتعددة ، فقد تكون ذاتية تتعلق بالهوية، أو ذاتية تتعلق بتغيرات في السلطة والأنظمة الحكمة والمعارضات، أو نزاعات ذاتية نتيجة للتخلف وقلة التنمية، وقد تكون النزاعات منهجية استراتيجية، وهذه غالب تكون بين الدول المختلفة¹⁸⁵، ومهما كانت تلك النزاعات فإن مصدرها واحد وهو التنوع والاختلاف ، وعدم قدرة الإنسان على قراءة هذا التنوع البشري الجميل، الذي يعد ثراء للبشرية، وذلك إذا ما أحسن قراءته بشكل إيجابي من خلال التواصل والحوار المستمر والتوصل إلى تفاهات بين أجناس البشر على اختلاف مشاربهم ومذاهبهم.

فالحياة لا يمكن أن تسير بين البشر بود وسلام دائم، وإنما تتخللها الخلافات والنزاعات، كون الاختلاف والتنوع سنة من سنن الخلق. قال الله تعالى: (وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ، إِلَّا مَنْ رَجِمَ رَبُّكَ . كانت حكمت الله سبحانه وتعالى أن جعل الناس أما متباينة وجعل لهم حرية [وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ]). [هود: 118 الاختيار والقرار في تحديد مصائرهم الدينية والدينية، وبما أن الناس مختلفين في الأفكار والمناهج والأذواق فإن ذلك يحتم النزاع فيما بينهم، وهذا يعني أنه كلما اشتدت الفوارق بين الناس كانوا بأمس الحاجة إلى التواصل وبناء جسور التعارف والحوار من أجل تجاوز الصعوبات التي قد تؤدي بهم النزاعات والحروب المدمرة. وهذه الاختلافات وإن كانت الحكمة منها هو التنوع والثراء المعرفي والثقافي، إلا إن الأمم والشعوب تعتبرها النزاعات وتحركها العصبية والنعرات، فتنزلق إلى العنف والحروب. والتواصل الحضاري الإنساني وسيلة ضامنة للتفاهم وسماع الآخر والتوصل إلى تفاهات تحفظ للجميع مكانته ومصالحه، وقد يتعدى ذلك إلى التعاون وبناء التحالفات من أجل البناء والتنمية والإعمار والتطوير والتعليم، وتبادل الخبرات والكفاءات بين الدول والشعوب.

الجدير ذكره في هذا الصدد، أن الإسلام قدم إسهامات جلية في التواصل الحضاري الإنساني من أجل تلافي النزاعات البينية من خلال الحوار ، فالحوار في الإسلام بالحجة والمنطق والحكمة والأسلوب الحضاري الإنساني الراقى، وذلك للتواصل مع الآخر من أجل إيصال الرسالة التي يود المسلمون إيصالها سواء كانت رسالة دينية، أو دنيوية، ضمن ضوابط وأسس منهجية وأخلاقية رفيعة، حتى يصل المتحاورون إلى نتائج إيجابية قال الله سبحانه

كوكو. عبد الوهاب عثمان محمد. 2014م. دور الحوار في درء النزاع. مجلة دفاتر السياسة والقانون العدد 10. 185

وتعالى: (ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۖ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ). [النحل: 125].

فالإسلام أسس لمنهجية رصينة للحوار بين المسلمين أنفسهم، أو بين المسلمين وغيرهم من الأمم، حيث إن المتتبع للقرآن الكريم وآياته الكريمة سيجد أن الله سبحانه وتعالى عرض عقائد الإسلام وشرائعها بأسلوب تواصلية حوارية حضارية إنسانية راقية متميز. وهكذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم في حياته وسيرته مع الناس مسلمهم وكافرهم،

ومن الأمثلة التطبيقية للحوار في سيرة النبي صلى الله عليه وسلم ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم: حين جاءه يهودي يختبر صدقه في الدعوة وقد ابتاع منه تمراً إلى أجل، فطالبه قبل حلول الأجل مغلاً له في القول وسط القوم، فكان قوله: إنكم يا بني عبد المطلب قوم مطل، فهم به عمر رضي الله عنه فمنعه الرسول - صلى الله عليه وسلم - وقال له يا عمر: أنا وهو كنا أحوج منك إلى غير هذا، أن تأمرني بحسن الأداء، وتأمره بحسن الاقتضاء، ثم أمر فوجد أن بإعطائه حقه وزيادة عشرين صاعاً في مقابل ترويع عمر له، فلم يسع اليهودي إلا إعلان إسلامه¹⁸⁶ النبي صلى الله عليه وسلم من خلال التواصل الجيد والحوار الهادف في هذه الحادثة استطاع أن يحل الخلاف بشكل ودي وحضاري راقية، حتى تأثر الرجل فدخل في الإسلام، وهذا هو حال النزاعات، فالحوار الحضاري الراقية، والتنازل عن بعض الحقوق في سبيل كسب مصالح أكبر، والحفاظ على وشائج التواصل والحوار مفتوحة مع الآخر هي المقاصد السامية في الشريعة الإسلامية.

المطلب الثالث: التواصل الحضاري الإنساني في الإسلام والتنمية الإنسانية المشتركة

إن المقاصد الأساسية التي خلق الله من أجلها الخلق هو عمارة الأرض، وعمارة الأرض وتنميتها لا تتأتى إلا بالتواصل من أجل تنمية الحياة ومقدراتها في شتى المجالات المختلفة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والتشريعية والاتفاقيات والمواثيق والسلوكيات واللوائح والتجارب والمفاهيم والنظريات والفلسفات والحقوق الإنسانية، وغير ذلك من المجالات الحيوية التي تعتبر ركائز أساسية في بناء المجتمعات والدول. ولذلك جعل الله سبحانه وتعالى الإنسان

أنظر: ابن حبان محمد بن حبان بن أحمد. 1414هـ - 1993م. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان. بيروت: مؤسسة 186 الرسالة. ط2. ج1. ص521. باب: يستحب للمرء أن يأمر بالمعروف.

خليفته على أرض من أجل تنميتها وعمارتهما في شتى مناحي الحياة. قال الله تعالى: (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً) . وقال سبحانه وتعالى: وقال تعالى: (يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْبَقَرَةِ: 30[جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً] . فالإسلام يدعو الإنسان [ص: 26][الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ). لبناء هذه الأرض وتنميتها وعمارتهما بالحق والعدل والبعد عن سفك الدماء والظلم والجور والاعتداء، ولذلك بين الله سبحانه وتعالى أن استخلاف داوود في الأرض كان من أجل غاية قيام الحق والعدل، وهذان المبدآن يمثلان الأساس الصلب للتنمية الأرض وعمارتهما. علاوة على ذلك، فإن التواصل الإيجابي يخلق فرصاً للتعاون والتكامل البشري في بناء الأرض وعمارتهما.

المبحث الثالث: التواصل الإنساني الحضاري في الإسلام والقانون الدولي الإنساني

القانون الدولي الإنساني هي مجموعة القواعد القانونية الدولية التي شرعت من أجل حماية حقوق الإنسان في النزاعات المسلحة، وتنظم تلك القواعد ضمن إطارات محددة تتمثل في حماية المدنيين، وحماية الأعيان المدنيين، وحماية الأشخاص المتضررين من الحرب. وقد تمثل ذلك في القانون الدولي الإنساني واتفاقية جنيف لعام 1949م، إضافة إلى البروتوكولين المكملين لها عام 1977م، وما جاء بعدها من اتفاقيات أخرى تتعلق بالقانون الدولي الإنساني¹⁸⁷. من جهة أخرى فإن القانون الدولي الإنساني يفرض قيوداً على الوسائل والأساليب المستعملة في الحرب¹⁸⁸. الجدير ذكره في هذا الإطار، أن الشريعة الإسلامية كانت سباقة في تقديم إسهامات تشريعية وقواعد قانونية، هدفت إلى توفير الحماية المثلى لحقوق الإنسان، وقد تمثلت تلك القواعد في نصوص القرآن الكريم وأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم وسيرته الكريمة، فقد وضعت الشريعة الإسلامية ضوابط حازمة وملزمة للحفاظ على حقوق الإنسان في أوقات الصراعات والحروب.

1. ¹⁸⁷ "Kalshoven+Zegveld (2001) p. 34". Archived from the original on October 8, 2007. Retrieved March 10, 2008.

¹⁸⁸ what_is_ihl.pdf.

والبحث من خلال هذا المحور سيحاول توضيح مدى تأثير التواصل الحضاري بين البشرية في إرساء درجة التوافق بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولي الإنساني في حماية حقوق الإنسان خلال الحروب والنزاعات. وإظهار التطابق الجلي بين القواعد والأحكام الشرعية المتضمنة حماية حقوق الإنسان من الحروب وتوابعها، وبين القانون الدولي الإنساني، وسوف نتطرق إلى ذلك التطابق من خلال ثلاث محددات مهمة وهي: حماية المدنيين، وحماية أسرى الحرب، وحماية الأعيان المدنية والبيئية أثناء الحروب، وسوف نتطرق للتطابق في المطالب التالية:

المطلب الأول: حماية المدنيين في الشريعة الإسلامية وتطابق ذلك مع القانون الإنساني الدولي

تحدد الشريعة الإسلامية مشروعية القتال في إطار الضرورة للدفاع عن النفس وكف ظلم المعتدي. يقول الله تعالى: . ذكر جماعة من [البقرة" 190]](وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ) المفسرين أنه حرم الابتداء بالقتال والاعتداء على من لا يقاتل من الرجال والنساء والصبيان والشيوخ والمرضى والعباد في صوامعهم والمزارعين وأصحاب الحرف وكل من لم يقدم على القتال والاعتداء والظلم لغيره، ويدخل ضمن ذلك تحريم الاعتداء والإفساد للبيئة من قطع للأشجار وتخريب المباني والبنى التحتية التي تعتبر شريان حياة للناس وغير ذلك من الأعمال التي تتنافى مع القيم والأخلاق الإسلامية¹⁸⁹، وهذا يعني أن الحرب في الإسلام شرعت لضرورة دفع المعتدي ورفع الظلم عن الناس، وأن الحرب تستهدف المحاربين فقط في أرض المعركة دون غيرهم من المدنيين. وقد أكد النبي صلى الله عليه وسلم هذه القواعد والقيم الإنسانية الحضارية في سيرته الكريمة وفي تعامله ووصاياه النبوية الشريفة، كما جاء في حديث أنس بن مالك رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم: «لا تقتلوا شيخا فانيا، ولا طفلا صغيرا، ولا امرأة¹⁹⁰»، وفي رواية آخر فيها زيادة التأكيد على الإصلاح والإحسان، حيث قال صلى الله عليه وسلم: (لا تقتلوا شيخا فانيا، ولا طفلا صغيرا، ولا امرأة، ولا تغلوا، وضموا غنائمكم وأصلحوا،

أنظر: المراغي، أحمد بن مصطفى. 1365 هـ - 1946 م. تفسير المراغي. مصر: مطبعة البابي الحلبي. ط1. ج2. ص 189. 89.

البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى. 1410 هـ - 1989 م. السنن الصغير للبيهقي. كراتشي: جامعة الدراسات¹⁹⁰ الإسلامية. ط1. ج3. ص 387.

وأحسنوا، إن الله يحب المحسنين¹⁹¹» وهذا فيه دلالة إضافية على أن الغرض من القتال في الشريعة الإسلامية هو دفع الاعتداء ورفع الظلم، حتى يقوم مقام ما كان من ظلم وقسوة وطغيان الإصلاح والبناء والإحسان ونشر قيم الخير والفضيلة والإنسانية. وقد تطرق الفقهاء وشراح الحديث والمفسرون إلى هذه القواعد التشريعية القيمة في كتبهم وعقدوا الأبواب والمسائل وناقشوها بشكل مستفيض، مما يدل على أن التشريع الإسلامي كان له قدم سبق في تشريع القواعد القانونية الإنسانية التي أكدت على حماية المدنيين في الحرب، وأكدت خصوصاً على حماية الأطفال والنساء وكبار السن.¹⁹²

إضافة إلى ما سبق فقد سار الخفاء الراشدون على نفس المنهج والقيم والقواعد التشريعية والقانونية الإنسانية الحضارية، فقد أوصى أبوبكر الصديق رضي الله عنه قائد الجيش أسامة بن زيد بقوله: "لا تحنونا، ولا تغدروا، ولا تغلوا، ولا تملوا، ولا تقتلوا طفلاً ولا شيخاً كبيراً ولا امرأة، ولا تعقروا نخلاً وتحرقوه، ولا تقطعوا شجرة مثمرة، ولا تذبحوا شاة ولا بقرة ولا بعيراً إلا لمأكلة، وسوف تمرن بأقوام قد فرغوا أنفسهم في الصوامع، فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له"¹⁹³ وقد ورد نفس الوصايا تقريباً في رسائل عمر بن الخطاب رضي الله عنه لولاته، وهذا يبل على أن هذه القواعد التشريعية الإنسانية قد تضافرت حولها الأدلة وترجمت في الواقع العملي جزء لا يتجزأ من النظم والقواعد التشريعية والقانونية الإسلامية.

وخلاصة القول فإن هذه التشريعات والقواعد القانونية الإسلامية الإنسانية تتطابق مع قواعد القانون الإنساني الدولي من خلال ما قرره اتفاقيات جنيف الأربعة لعام 1949م¹⁹⁴. والبروتوكول الإضافيان لعام 1977م¹⁹⁵. وهذا

الرازي، تمام بن محمد بن عبد الله بن جعفر بن عبد الله بن الجنيد البجلي. 1412هـ. الفوائد. الرياض: مكتبة الرشد. ط1. 191 ج1. ص 90. ح/ 200.

أنظر: ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر. 1414 هـ - 1993 م. الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار. دمشق: دار قتيبة. ط1. ج14. ص 77.

الجزري، علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني. 1417 هـ / 1997 م. الكامل في التاريخ.¹⁹³ بيروت: دار الكتاب العربي. ط1. ج2. ص 196.

¹⁹⁴ أنظر: Swiss Archives - Archivplansuche

(icrc.org) أنظر: الملحق (البروتوكول) الأول الإضافي إلى اتفاقيات جنيف، 1977 | اللجنة الدولية للصليب الأحمر¹⁹⁵

التطابق لم يكن مجرد مصادفة، وإنما للتواصل إنساني الحضاري دور فاعل تلاقح الأفكار والثقافات والتشريعات والتي تطورت لتتشكل بشكلها الحالي منتظمة ضمن قواعد ومواد قانونية دولية.

المطلب الثاني: حماية أسرى الحرب في الشريعة الإسلامية وتطابق ذلك مع القانون الإنساني الدولي

تضع الشريعة الإسلامية الأسير ضمن الحماية القانونية وفقا للتشريعات والقواعد القانونية الإسلامية، وقد وردت في ذلك النصوص الشرعية من القرآن والسنة النبوية والمطهرة وتطبيقات المسلمين في عصر الخلافة الراشدة وما بعدها الإنسان: [وإلى يومنا هذا. ومن الأدلة على ذلك قوله تعالى: (ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما وأسيرا) . وهذه الآية الكريمة تدل على أن الإحسان إلى الأسير وإطعامه من القربات إلى الله سبحانه وتعالى، وقد كان [8 النبي صلى الله عليه وسلم يأمر أصحابه بالإحسان إلى الأسير فيدفعه إلى بعض المسلمين ويقول أحسن إليه¹⁹⁶. وليس هذا فحسب، بل إن قواعد الشريعة الإسلامية ومقاصدها العامة تشجع على فداء الأسرى وإطلاقهم واعتاقهم، سواء بمقابل مادي، أو بغير مقابل. وقد جاء من حديث عن أبي موسى قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أطعموا الجائع فكوا العاني، وعودوا المريض"¹⁹⁷ وقد ترجم المسلمون هذه الوصايا والقواعد التشريعية القيمة والقانونية الإنسانية بالشكل الأمثل، وقد وردت الروايات بما يدل ويثبت ذلك التعامل الراقي، من تلك الأمثلة قصة أبو عزيز بن عمير بن هاشم، قال: "وكنت في رهط من الأنصار، فكانوا إذا قدموا غداءهم وعشاءهم خصوني بالخبز، وأكلوا التمر لوصية رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إياهم بنا، ما يقع في يد رجل منهم كسرة من الخبز إلا نفحني بها، فأستحي فأردها فيردها علي ما يمسه"¹⁹⁸ وقد بين الفقهاء في كتبهم الأحكام الخاصة بالأسرى في الفقه الإسلامي وما يتعلق بذلك من ضوابط وقواعد تشريعية تضمن حقوقهم ومعاملتهم معاملة إنسانية حضارية راقية.

أنظر: المقدسي، مجير الدين بن محمد العليمي. 1430 هـ - 2009 م. فتح الرحمن في تفسير القرآن. الرياض: دار النوادر. 196 ط1. ج7. ص 235.

الشيبياني، أحمد بن محمد بن حنبل. 1421 هـ - 2001 م. مسند الإمام أحمد بن حنبل. بيروت: مؤسسة الرسالة. ط1. 197 ج32. ص 278. ح/ 19517.

الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد. 1412 هـ - 1992 م. المنتظم في تاريخ الأمم والملوك. 198 بيروت: دار الكتب العلمية. ط1. ج3. ص 122.

وقد خلصت الدراسة إلى أن هناك تطابق بين المقررات والقواعد والتشريعات الإسلامية المتعلقة بأسرى الحرب وبين القانون الدولي الإنساني، حيث إن القانون الدولي الإنساني قد افرد لأسرى الحرب اتفاقية مستقلة، وتمثل في اتفاقية جنيف الثالثة لعام 1949م، وقد وضعت هذه الاتفاقية الأطر التشريعية الخاصة بأسرى الحرب وضمنت لهم الحماية ومجموعة من الحقوق على الدولة التي تحتجزهم¹⁹⁹.

المطلب الثالث: حماية الأعيان المدنية والبيئة في الشريعة الإسلامية وتطابق ذلك مع القانون الإنساني الدولي
نعت الشريعة الإسلامية عن الفساد في الأرض بكل صوره سواء كان في الحرب أو في السلم، قال الله تعالى: (وَلَا . [الأعراف: 56] تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ حَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ) . [البقرة: 205] وقوله تعالى: (وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد) وقد ذكر القرطبي أن النهي عن الفساد كله قل أو أكثر، فهو على العموم، ونقل عن الضحاك أن الفساد يدخل فيه إفساد الماء وقطع الأشجار وهدم الدور وأماكن العبادة وغير ذلك مما يدخل في عموم الفساد²⁰⁰.

كما إن الفساد في الأرض الذي نهى عنه الله سبحانه وتعالى في الآيات المذكورة آنفا يتضمن كل ما من شأنه المساس بمصالح الإنسان في معيشتة وبيئته وبنيتة التحتية من الطرقات والمدارس والمستشفيات والجامعات ودور العبادة والأسواق والبيوت والمؤسسات المدنية وغير ذلك مما تستقيم به حياته من الضروريات والحاجيات والتحسينيات، فإذا تعرضت الحروب والنزاعات لهذه الأمور بالفساد تكون قد انتهكت التشريعات والقواعد القانونية الإسلامية. والوصايا في هذا الباب كثيرة سواء كانت أحاديث نبوية، أو وصايا من الخلفاء الرشدين، أو اجتهادات فقهية قدمها علماء الإسلام في كتبهم، ومن ذلك ما ورد في وصية أبي بكر الصديق رضي الله عنه: "ولا تعقروا نخلا وتحرقوه، ولا تقطعوا شجرة مثمرة، ولا تذبجوا شاة ولا بقرة ولا بعيرا إلا لمأكلة، وسوف تمرون بأقوام قد فرغوا أنفسهم في الصوامع،

(umn.edu) أنظر: اتفاقية جنيف الثالثة - جامعة منيوسوتا، مكتبة حقوق الإنسان¹⁹⁹

أنظر: القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح. 1384هـ - 1964م. الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي.²⁰⁰
القاهرة: دار الكتب المصرية. ط2. ج7. ص 226.

فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له²⁰¹"

وجاء في رواية الوصايا العشر لأبي بكر الصديق رضي الله عنه في حماية المدنيين والأعيان المدنية والبيئة ما يلي: " هاني موصيك بعشر: لا تقتلن امرأة، ولا صبيًا، ولا كبيرًا هَرَمًا، ولا تقطعن شجرًا مثمرًا، ولا تُخرين عامرًا، ولا تعقرن شاةً ولا بغيرًا إلا لمأكلة، ولا تحرقن نخلاً، ولا تغرقنه، ولا تَعْلَل، ولا تَجْبُن²⁰²"

من جهة أخرى، فقد أكد القانون الإنساني الدولي على حماية الأعيان المدنية والبيئة، وقد حددت بعض في البروتوكول الأول لعام 1977م²⁰³، واتفاقية لاهي لعام 1954م²⁰⁴، وبناء على تلك البروتوكولات والاتفاقيات فإنه يحرم المساس بالأعيان المدنية والبيئة والثقافية والدينية كالمستشفيات والمدارس والجامعات ودور العبادة وغير ذلك من المنشآت الحيوية المهمة لحياة الناس.

وبناء على ما سبق، فإنه يتضح أن للتواصل الحضاري دورا كبيرا في إبراز التفاعل الإنسانية والثقافي والتشريعي والذي نتج عن تراكم مغربي ومنهج وتشريعي من خلال التواصل بين الأمم والشعوب وتلاقح الثقافات والديانات والتشريعات، والذي أدي بدوره بناء قواعد القانون الإنساني الدولي كثمرة من ثمار التواصل والتفاعل البشري. والشريعة الإسلامية تميزت بأمرين في هذا الإطار التشريعي الإنساني الحضاري: الميزة الأولى: أنه كان لها قدم سبق في تشريعها الإنسانية الحضارية، والميزة الثانية أنها كانت ولا تزال مصدر الهام ومرجع هام في بلورة ما توصلت إليه البشرية من اتفاقيات وبروتوكولات انتظمت فيها مواد القانون الإنساني الدولي.

الخاتمة والنتائج والتوصيات:

الخاتمة:

الجزري، علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني. 1417هـ / 1997م. الكامل في التاريخ. ²⁰¹

بيروت: دار الكتاب العربي. ط1. ج2. ص 196. مصدر سابق.

ابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني. 1430 هـ - 2009 م. سنن ابن ماجه. بيروت: دار الرسالة العالمية. ط1. ج4. ص ²⁰² 109.

. (icrc.org) أنظر: الملحق (البروتوكول) الأول الإضافي إلى اتفاقيات جنيف، 1977 | اللجنة الدولية للصليب الأحمر ²⁰³

مصدر سابق

(umn.edu) أنظر: اتفاقية لاهاي لحماية الممتلكات الثقافية في حالة نزاع مسلح - جامعة منيسوتا، مكتبة حقوق الإنسان ²⁰⁴

لقد أسهم التواصل البشري في التكوين المعرفي والقانوني الإنساني من خلال تراكمات تشريعية وعرفية مثل القواعد الأساس في بناء منظومة المبادئ القانونية للقانون الدولي الإنساني، ولقد تجلّى ذلك من خلال الاستقراء والتحليل لبعض نصوص الشريعة الإسلامية التي أسهمت بشكل فعال في التكوين التشريعي للقانون الدولي الإنساني.

النتائج:

- توصلت الدراسة إلى أهمية التواصل الإيجابي بين البشر في رفع كفاءة التشريع القانوني الدولي الإنساني وذلك من خلال الاستفادة من النصوص التشريعية في الإسلام والتي أسهمت بشكل مهني في حماية حق الإنسان والأعيان المدنية.
- كما توصلت الدراسة إلى أن اغلب المبادئ التشريعية في القانون الدولي الإنساني مستقاة من تجارب وتراكمات، ولقد كانت الشريعة الإسلامية سبقة في صناعة تلك المبادئ الإنسانية العادلة في القانون الدولي الإنساني.
- وتوصلت الدراسة إلى أن المبادئ التشريعية في القانون الدولي الإنساني لا تتناقض ولا تختلف عما هو مقرر في الشريعة الإسلامية في التعامل مع القضايا الإنسانية والأعيان المدنية في حالة النزاع والحروب.

التوصيات:

- توصي الدراسة بأهمية الأخذ بالمعايير الشرعية الإنسانية في صناعة مبادئ وتشريعات القانون الدولي الإنساني، لأنها أكثر دقة وشمولية كونها مرتبطة بمقاصد الشارع.
- توصي الدراسة بأهمية بناء جسور التواصل بين مختلف الأمم والشعوب ومناقشة القضايا الإنسانية من منظور حقوقي إنساني دولي خاصة وأن كثير من الأقليات وخاصة المسلمة منها تترشح تحت التمييز والتطهير العرقي والديني في بعض البلدان.
- توصي الدراسة بأهمية بدراسة الجانب التشريعي الإنساني من منظور تشريعي إسلامي وتكوين منظومة مبادئ وتشريعات وقيم إنسانية حضارية راقية تدرس للجيش والشرطة بحيث تكون كميثاق شرف تتعلمها الجيوش والشرطة وتقسم على تبنيها وتطبيقها بمهنية عالية، حتى تقل التجاوزات الإنسانية في الحروب والصراعات والنزاعات المسلحة.

المصادر والمراجع:

ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك. 1399هـ - 1979م. النهاية في غريب الحديث والأثر. بيروت: المكتبة العلمية.

ابن حبان محمد بن حبان بن أحمد. 1414هـ - 1993م. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان. بيروت: مؤسسة الرسالة. ط2. ج1. ص521. باب: يستحب للمرء أن يأمر بالمعروف.

ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر. 1414هـ - 1993م. الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار. دمشق: دار قتيبة. ط1.

ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا. 1399هـ - 1979م. معجم مقاييس اللغة. بيروت: درا الفكر.

- ابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني. 1430 هـ - 2009 م. سنن ابن ماجه. بيروت: دار الرسالة العالمية. ط1.
- الشيبياني، أحمد بن محمد بن حنبل. 1421 هـ - 2001 م. مسند الإمام أحمد بن حنبل. مؤسسة الرسالة. ط1. ج38. ص474. ح/ 23489. باب: مسند رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم.
- الأنجري، أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة. 1419 هـ. البحر المديد في تفسير القرآن المجيد..
- البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى. 1410 هـ - 1989 م. السنن الصغير للبيهقي. كراتشي: جامعة الدراسات الإسلامية. ط1.
- الجزري، علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني. 1417 هـ / 1997 م. الكامل في التاريخ. بيروت: دار الكتاب العربي. ط1.
- الجزري، علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني. 1417 هـ / 1997 م. الكامل في التاريخ. بيروت: دار الكتاب العربي. ط1. مصدر سابق.
- الجزري، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد. 1412 هـ - 1992 م. المنتظم في تاريخ الأمم والملوك. بيروت: دار الكتب العلمية. ط1.
- الجوهرى، أبو نصر إسماعيل بن حماد. 1407 هـ - 1987 م. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. بيروت: دار العلم للملايين. ط4.
- حسن، بيدر محمد محمد. مبدأ المساواة في الإسلام دراسة تحليلية في مفاهيم التمييز والتّمييز. مقالة منشورة في مجلة الشريعة والقانون الماليزية. العدد9. 20221.
- الحميري، نشوان بن سعيد.. 1420 هـ - 1999 م. شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم.. بيروت: درا الفكر. ط1.
- الرازي، تمام بن محمد بن عبد الله بن جعفر بن عبد الله بن الجنيد البجلي. 1412 هـ. الفوائد. الرياض: مكتبة الرشد. ط1.
- سيمياء والتواصل الاجتماعي، خلود جبار، مجلة الباحث الإعلامي، ص199، العدد 24-25، 2014م. بغداد.
- الشعراوي، محمد متولي. (1997م). تفسير الشعراوي - الخواطر. مطابع أخبار اليوم.
- الشيبياني، أحمد بن محمد بن حنبل. 1421 هـ - 2001 م. مسند الإمام أحمد بن حنبل. بيروت: مؤسسة الرسالة. ط1.

- الصابوني، محمد علي. 1402 هـ - 1981 م. *مختصر تفسير ابن كثير*. بيروت: دار القرآن الكريم. ط7.
- الصابوني، محمد علي. 1402 هـ - 1981 م. *مختصر تفسير ابن كثير*. بيروت: دار القرآن الكريم. ط7..
- القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح. 1384 هـ - 1964 م. *الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي*. القاهرة: دار الكتب المصرية. ط2.
- كوكو. عبد الوهاب عثمان محمد. 2014م. *دور الحوار في درء النزاع*. مجلة دفاتر السياسة والقانون العدد10.
- مجموعة من العلماء بإشراف مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر. 1414 هـ = 1993 م. *التفسير الوسيط للقرآن الكريم*. الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية. ط1.
- المراغي، أحمد بن مصطفى. 1365 هـ - 1946 م. *تفسير المراغي*. مصر: مطبعة البابي الحلبي. ط1.
- المقدسي، مجير الدين بن محمد العليمي. 1430 هـ - 2009 م. *فتح الرحمن في تفسير القرآن*. الرياض: دار النوادر. ط1.
- النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود. 1419 هـ - 1998 م. *تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل)*. بيروت: دار الكلم الطيب ط1.
- النعيمي، محمد سليم. 1979 هـ - 2000 م. *تكملة المعاجم العربية*. وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية. ط1.
- (umn.edu) اتفاقية جنيف الثالثة - جامعة منيسوتا، مكتبة حقوق الإنسان
- اتفاقية لاهاي لحماية الممتلكات الثقافية في حالة نزاع مسلح - جامعة منيسوتا، مكتبة حقوق الإنسان (umn.edu)
- (icrc.org) الملحق (البروتوكول) الأول الإضافي إلى اتفاقيات جنيف، 1977 | اللجنة الدولية للصليب الأحمر
- (icrc.org) الملحق (البروتوكول) الأول الإضافي إلى اتفاقيات جنيف، 1977 | اللجنة الدولية للصليب الأحمر
- مصدر سابق

"Kalshoven+Zegveld (2001) p. 34". Archived from the original on October 8, 2007. Retrieved March 10, 2008.

Swiss Archives - Archivplansuche
what_is_ihl.pdf

025-Sejarah Kemunculan dan Kepercayaan Gereja Ortodoks dan Roman Katolik: Satu Analisis Perbandingan

NUR AZIRA RAIHANA BINTI AZMI ¹ & ROS AIZA BINTI MOHD MOKHTAR
Universiti Sains Islam Malaysia (Pelajar pra-siswazah)
Universiti Sains Islam Malaysia

whatabtzira@gmail.com

Abstrak

Gereja Ortodoks adalah salah satu daripada tiga kumpulan utama Kristian, disamping Roman Katolik dan Protestan. Kedua-dua cabang agama Kristian Gereja Ortodoks dan Roman Katolik kekal sebagai cabang yang berbeza dari kepercayaan yang sama. Roman Katolik merupakan denominasi Kristian terbesar, dengan lebih daripada satu bilion pengikut di seluruh dunia. Ortodoks Timur pula merupakan denominasi Kristian kedua terbesar, dengan lebih daripada 260 juta pengikut. Ortodoks Timur termasuklah gereja kebangsaan, seperti Gereja Ortodoks Yunani dan Gereja Ortodoks Rusia. Terdapat sedikit persamaan antara Gereja Ortodoks dan Roman Katolik. Gereja Ortodoks Timur dan Roman Katolik mempunyai akar yang sama, tetapi pendekatan yang sangat berbeza tentang cara mereka mentafsir ajaran Kristian. Kajian ini bertujuan mengkaji sejarah Gereja Ortodoks serta kepercayaan mereka dan perbandingan antara Gereja Ortodoks dan Kristian Roman Katolik. Kajian ini merupakan kajian kualitatif yang menggunakan kaedah kepustakaan bagi pengumpulan data. Seterusnya, data dianalisis secara deskriptif interpretif. Kajian mendapati Gereja Roman Katolik lebih tertumpu kepada undang-undang, logik dan kuasa pusat Pope, manakala Gereja Ortodoks Timur lebih mementingkan mengekalkan kepada cabang kepercayaan dan mentadbir melalui konsensus. Sejak kedua-dua gereja berpecah dalam *The Great Schism 1054*, mereka telah mengembangkan teologi yang berbeza berkaitan dengan teks Bible, sifat Tuhan, sifat manusia dan cara mereka memandang agama lain.

Kata kunci: Ortodoks, Roman Katolik, Kristian, kepercayaan

PENGENALAN

Aliran Roman Katolik merupakan aliran mazhab Kristian yang terbesar di dunia terdiri daripada mereka yang menguasai kuasa paderi Rom iaitu digelar ‘*Pope*’ iaitu Paus dalam perkara yang berkaitan dengan ajaran Kristian. Gereja Roman Katolik menganggap mereka sebagai pewaris kepada kekuasaan yang diturunkan oleh Jesus Christ kepada 12 orang pengikut mubaligh. Pada akhir 1990-an, jumlah penganut mazhab ini mencecah jumlah satu bilion (lebih kurang 52 peratus penganut Kristian atau 16 peratus penduduk dunia). Kebanyakan penganut mazhab Katolik tertumpu di benua Eropah dan Amerika Latin, walaupun pengaruhnya semakin bertambah di bahagian dunia yang lain seperti Afrika. Ketua agama Kristian Roman Katolik bergelar *Pope*, tinggal di kota suci Kristian iaitu di Vatican City, yang merupakan negara terkecil di dunia yang terletak di Eropah. Walaubagaimanapun, gereja Kristian Ortodoks Timur atau Kristian Ortodoks adalah salah satu mazhab dalam agama Kristian, dan merupakan kedua terbesar di dunia selepas Gereja Katolik Rom. Terdapat 300 juta penganut Kristian Ortodoks di seluruh dunia dan kebanyakan mereka tinggal di Rusia, Greece, Eropah Timur dan Timur Tengah. Mereka juga terdapat di seluruh dunia termasuk di Jepun dan Indonesia. Pada mulanya, penganut Kristian merujuk Gereja (agama) mereka sebagai "Satu, Suci, Katolik dan Gereja Mubaligh". Akan tetapi berlaku Perpecahan Timur-Barat pada abad ke-11 yang menyaksikan Gereja Ortodoks Timur berpisah daripada Gereja Katolik dan pihak berkuasa di Rom. Penganut Kristian Ortodoks melakukan ibadat mengikut ritual dari pengaruh gereja Byzantine. Selama 1000 tahun selepas agama Kristian diasaskan, lima wilayah iaitu Jerusalem, Alexandria, Antioch, Rom dan Konstantinople mengikuti ajaran Kristian yang sama. Perkembangan politik dan jatuhnya Empayar Rom di Barat kepada bangsa German mengakibatkan terputusnya komunikasi antara Gereja di Rom dan Gereja di Timur (Jerusalem, Alexandria, Antioch dan Konstantinople).

KAJIAN LITERATUR

Dalam artikel *National Geographic* (2022) ada menyatakan punca dan sebab berlakunya perpecahan di antara dua aliran mazhab ini iaitu dari peristiwa *The Great Schism* yang berlaku pada tahun 1054. Perpecahan besar berlaku disebabkan campuran kompleks perselisihan agama dan konflik dalam politik.

Terdapat beberapa kajian mengenai perbandingan antara Roman Katolik dan Gereja Ortodoks. Antaranya ialah kajian Melanny Natalia (2015) mengenai perbezaan Gereja Katolik

Vatikan dan Katolik Ortodoks dan menjelaskan terdapat beberapa perbezaan di antara kedua aliran ini seperti Roman Katolik berhak menentukan sesuatu ketetapan di luar kitab suci *bible* manakala Gereja Ortodoks menganggap hanya kitab suci *bible* sahaja menjadi sumber kepada seluruh ketentuan.

Seterusnya dari kajian Father Steven Tsichlis (2020), terdapat berbezaan antara dua aliran mazhab ini dari segi status paderi iaitu paderi mazhab Roman Katolik wajib terkecuali dalam perkara perkahwinan hubungan seksual, manakala berbeza dengan aliran mazhab Gereja Katolik, Gereja Ortodoks tidak menghalang paderi untuk berkahwin dan melakukan hubungan seksual.

METODOLOGI

Kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif yang menggunakan kaedah penelitian kepustakaan bagi pengumpulan data. Ini melibatkan penggunaan sumber sekunder. Sumber sekunder merujuk kepada buku, artikel, jurnal akademik dan kertas akademik terdahulu yang membincangkan perbandingan antara Roman Katolik dan Gereja Ortodoks. Data kajian pula dianalisis secara deskriptif-interpretif.

DAPATAN KAJIAN

Sejarah Aliran Gereja Roman Katolik

Sejarah Gereja Katolik meliputi lingkungan waktu selama lebih dari dua ribu tahun. Sebagai cabang kristianiti tertua, sejarah Gereja Katolik merupakan bahagian integral Sejarah kristianiti secara keseluruhan. Gereja Katolik sebagai satu-satunya Gereja yang didirikan di Jerusalem oleh Jesus dari Nazareth sekitar tahun 33 Masihi dan dipimpin oleh suatu kejayaan kenabian kristianiti yang berkesinambungan melalui Santo Petrus, diketuai oleh Paus sebagai pengganti St. Petrus. Antara peristiwa sejarah kristianiti, terdapat perselisihan yang telah merosak kesatuan kristianiti. Perpecahan utama berlaku akibat pergerakan Arianisme iaitu doktrin kristianiti. Gereja Katolik telah menjadi kekuatan penggerak pada beberapa peristiwa utama dalam sejarah dunia termasuk evangelisasi Eropah dan Amerika Latin.

Sejarah Aliran Gereja Ortodoks

Aliran Ortodoks Timur didasarkan pada tradisi suci, yang menggabungkan undang-undang dogmatik tujuh majlis kesatuan kristianisasi, Kitab Suci, dan ajaran paderi. Gereja

mengajar bahawa ia adalah gereja yang satu, kudus, katolik dan kerasulan yang ditubuhkan oleh Jesus Nazareth dalam Amanat Agungnya, dan bahawa para rasulnya. Justeru itu mengekalkan bahawa ia mengamalkan kepercayaan Kristian asal, seperti yang diturunkan oleh tradisi suci. Antara Gereja aliran Ortodoks termasuklah Gereja-gereja Konstantinopel, Alexandria, Baitulmuqaddis, dan Antioch—kecuali beberapa perpecahan persekutuan seperti perpecahan Photian atau perpecahan Akasia—berkongsi persekutuan dengan Gereja Rom sehingga Perpecahan Timur–Barat pada 1054. Perpecahan 1054 adalah kemuncaknya pertikaian teologi, politik, dan budaya yang semakin memuncak, khususnya mengenai kuasa Paus, antara gereja-gereja tersebut.

Perbandingan antara Gereja Ortodoks dan Roman Katolik

Sehingga ke hari ini, dua aliran ini menjadi denominasi terbesar agama Kristian, peristiwa *The Great Schism* pada 16 Julai tahun 1054 Patriarki Konstantinopel Michael Cerularius telah disingkirkan, memulakan "Perpecahan Besar" iaitu *The Great Schism* yang mewujudkan dua denominasi terbesar dalam agama Kristian yang memisahkan puak dua aliran utama Kristianiti, Roman Katolik dan Gereja Ortodoks. Justeru itu, banyak persamaan antara Gereja Ortodoks dan Roman Katolik namun terdapat juga perbezaan antara kedua aliran ini dari pelbagai aspek. Gereja Ortodoks Timur lebih mementingkan hal-hal tasawwuf dari pada hukum-hukum serta rasio (akal) dalam Gereja Roman Katolik yang memusatkan segala harapan kepada Paus sedangkan Gereja Ortodoks Timur tidak mengakui adanya pengganti Jesus Christ iaitu Paus. Selain itu, Gereja Roman Katolik menganggap mereka berhak menentukan ketetapan-ketepatan di luar kitab suci namun Gereja Ortodoks Timur menganggap bahawa hanya kitab suci yang menjadi sumber utama dalam segala hal ketetapan. Menurut Gereja Roman Katolik hanya gereja yang dapat memberi petunjuk orang lain kepada kebenaran Tuhan Gereja Ortodoks Timur dan hal ini berbeza dengan Gereja Ortodoks Timur beranggapan bahawa kebenaran Tuhan terbukti melalui hati nurani manusia.

PERBINCANGAN

Kajian ini menunjukkan perbezaan kedua-dua aliran mazhab gereja ini terdapat dalam beberapa aspek. Kedua-dua cabang agama Kristian Gereja Ortodoks dan Roman Katolik kekal sebagai cabang yang berbeza dari kepercayaan yang sama. Gereja Ortodok lebih tertumpu

kepada Jesus Christ sebagai ketua gereja manakala paderi adalah ketua kepada Gereja Roman Katolik.

KESIMPULAN

Berdasarkan penjelasan dan penghuraian pemikiran dalam bahagian sebelum ini, boleh dikatakan bahawa dunia dan Gereja secara sedar saling mempengaruhi antara satu sama lain, dan membentangkan pandangan bersaing. Nilai agama dan budaya bertemu dan memperkaya antara satu sama lain.

RUJUKAN

Rusia Beyond, 2022. 7 Main differences between Catholicism and Orthodox Christianity.

<https://www.rbth.com/lifestyle/335081-7-main-differences-orthodoxy-catholicism>

Adison Sihombing, 2019. Gerakan Karismatik dalam Gereja Katolik dan Protestan.

https://www.researchgate.net/publication/347429379_Gerakan_Karismatik_dalam_Gereja_Katolik_dan_Protestan

Martin E. Marty, 2022. Roman Catholicism. Encyclopedia Britannica.

<https://www.britannica.com/topic/Roman-Catholicism>

Father Steven Tschlis, 2020. What are some of the differences between Roman Catholic and Orthodox Christians?

<https://stpaulsirvine.org/wp-content/uploads/2020/10/Catholic-and-Orthodox-similarities-and-differences.pdf>

Melanny Natalia, 2015. Perbedaan Gereja Katolik Vatikan dan Gereja Ortodoks.

<https://www.scribd.com/doc/283087987/Perbedaan-Gereja-Katolik-Vatikan-Dan-Katolik-Ortodoks1>

National Geographic, 2022. Jul 2016, 1054 CE: Great Schism.

<https://education.nationalgeographic.org/resource/great-schism>

026-Konsep Teodisi Dari Perspektif Said Nursi Dalam Risalah An-Nur Mengenai Permasalahan Penyakit Atau Kesakitan

NABILAH NIK SULAIMAN¹ & ROS AIZA BINTI MOHD MOKHTAR²

¹Universiti Sains Islam Malaysia (Pelajar pra-siswazah)

²Universiti Sains Islam Malaysia

nabilanyx@gmail.com

Abstrak

Konsep teodisi merupakan perbincangan falsafah dalam teologi untuk menjawab persoalan mengapa Tuhan menciptakan hal-hal buruk dan masalah-masalah di dunia sekaligus sebagai bukti kewujudanNya. Manakala, Said Nursi yang merupakan sarjana Muslim kontemporari, mempunyai perspektif yang menarik dalam membincangkan masalah dan konsep teodisi ini. Justeru itu, kajian ini bertujuan menjelaskan sejarah kemunculan teodisi semasa fasa St. Augustine dan Irenaeus. Seterusnya menjelaskan bagaimana teodisi mampu menumbuhkan keyakinan seseorang kepada Tuhan menurut sudut pandang orang Barat. Selanjutnya, kertas kerja ini akan membincangkan konsep teodisi dari perspektif Islam yang dikupas oleh Imam Badiuzzaman Said Nursi dalam kitabnya, Risalah An-Nur serta pandangan beberapa cendekiawan Islam yang lain. Kajian ini merupakan kajian kualitatif yang menggunakan kaedah kepustakaan bagi pengumpulan data. Seterusnya, pengkaji menganalisis kandungan kitab Risalah An-Nur dalam merungkai konsep teodisi oleh Said Nursi. Kajian mendapati Said Nursi dan cendekiawan Islam yang lain memandang kesakitan sebagai bukti kasih dan wujudNya Allah Taala. Tuntasnya, dalam memahami *af'al* Allah, pasti ada kebaikan dan hikmah di sebalik kesakitan dan penderitaan setiap hamba-Nya yang meyakini Allah sebagai sebaik-baik pelindung.

Kata kunci: Teodisi, Said Nursi, Risalah An-Nur, Kesakitan

PENGENALAN

Dunia hari ini menyaksikan begitu banyak musibah penyakit dan permasalahan kesakitan yang dialami oleh umat manusia yang boleh menimbulkan tanda tanya mengapa Tuhan mencipta kesakitan sedangkan sakit itu perkara yang buruk. Keadaan ini boleh menambahkan salah sangka pada keadilan Tuhan apabila kesakitan yang dialami itu tidak mempunyai tanda-tanda kesembuhan. Maka, kesakitan dan penyakit dilihat sebagai musibah yang tidak memberi manfaat kepada umat manusia. Keperluan kajian ini kerana melihatkan wabak Covid-19, kanser dan penyakit influenza yang sangat banyak menimpa masyarakat pada hari ini. Manfaat dari penelitian ini dapat memberikan kefahaman kepada pembaca tentang ujian penyakit yang

diberikan Allah kepada hamba-Nya. Konsep teodisi menurut pandangan sarjana Muslim seperti Imam Said Nursi mempunyai banyak jawapan untuk menyingkap segala rahsia di sebalik persoalan tentang musibah penyakit ini. Al-Quran mempunyai dalil yang menyebut tentang permasalahan penyakit dan kesakitan manakala Risalah An-Nur pula menghuraikan dan menafsirkan ayat-ayat tersebut dengan membahagikan kepada beberapa pecahan penting. Isi kandungan dalam Risalah An-Nur tentang kesakitan ini bertujuan untuk menerangkan kepada umat manusia tentang bagaimana berhadapan dengan ujian kesakitan dan memujuk manusia bahawa kesakitan adalah bukti wujudnya kasih sayang Allah SWT kepada hamba-Nya.

KAJIAN LITERATUR

Terdapat beberapa kajian mengenai konsep teodisi dalam musibah dan ujian secara umum menurut sudut pandang sarjana Muslim. Antaranya ialah kajian Hendra (2022) mengenai pemikiran teodisi Ibn Arabi tentang keburukan yang memfokuskan kes wabak COVID-19. Kajian tersebut mengupas tentang kitab Ibn Arabi bertajuk *Futuhat Al-Makiyyah* dan mengaitkannya dengan kesan wabak COVID-19. Keburukan dan masalah-masalah kehidupan tidak boleh disandarkan kepada Tuhan kerana hakikatnya Allah itu Maha Sempurna dan tidak ada keburukan sedikitpun. Ujian dan takdir seperti COVID-19 adalah suatu bentuk kasih sayang dan kecintaan Tuhan kepada Hamba-Nya dan penyakit ini dianggap sebagai peringatan supaya manusia bertaubat dan mengingati Tuhan.

Terdapat juga kajian teodisi yang mengkhususkan permasalahan penyakit dan kesakitan dalam pandangan Imam Said Nursi. Antaranya ialah kajian Mafthukin (2018) dan Amelia (2021). Mafthukin (2018) menjelaskan bahawa pemikiran teodisi Said Nursi tentang bencana alam merupakan perpaduan pemikiran dua orang pemikir Islam iaitu Al-Ghazali dan Al-Rumi. Said Nursi melihat kesengsaraan dan musibah alam sebagai ujian yang mampu mengembangkan potensi rohani manusia. Dalam hal ini, Said Nursi mengambil pendekatan Al-Ghazali yang menekankan bahawa musibah sebagai bentuk kekuasaan Tuhan dan mengambil pandangan Al-Rumi yang melihat bencana alam ini sebagai bentuk cinta Tuhan yang mampu membebaskan diri dari kesibukan duniawi.

Amelia (2021) pula mengkaji berkenaan musibah menurut Said Nursi melalui pendekatan psikologi serta memfokuskan kesan-kesan dan impak musibah dalam jiwa manusia. Hal ini kerana, musibah dan kesusahan hidup mempengaruhi psikologi yang menjadi punca seseorang berputus asa dan sedih berpanjangan. Kuat dan lemahnya iman seseorang dilihat dari caranya menyingkapi musibah. Menurut Said Nursi dalam kitab *Lama'at*, dalam menghadapi musibah, hendaklah seseorang memposisikan hati mereka melebihi akal dan nafsu. Kupasan kajian tersebut membawa jawapan bahawa musibah memiliki tujuan dalam pengembangan spiritual diri manusia.

METODOLOGI

Kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif yang menggunakan kaedah kepustakaan. Ini melibatkan penggunaan sumber utama dan sekunder, di mana sumber utama adalah al-Quran,

Hadith dan kitab Risalah An-Nur (Risalah untuk Para Pesakit dan Munajat Nabi Yunus a.s. dan Nabi Ayub a.s.) yang ditulis oleh Badiuzzaman Said Nursi tentang penyakit dan ujian kesakitan.

Sumber sekunder merujuk kepada buku, artikel, jurnal akademik dan kertas akademik terdahulu yang membincangkan tentang konsep teodisi. Antara bahan rujukan bagi kajian ini adalah jurnal yang bertajuk Pemikiran Teodisi Said Nursi tentang bencana alam: Perpaduan Pemikiran Al-Ghazali dan Al-Rumi, Musibah menurut Said Nursi (Studi Penafsiran Kitab Al-Lam'at Pendekatan Psikologi). Sumber selain pendapat Imam Said Nursi seperti Al-Ghazali, Al-Rumi dan Ibn Arabi juga digunakan untuk memahami konsep teodisi Imam Said Nursi khususnya yang bersandarkan kepada pandangan tokoh-tokoh tersebut. Kedua-dua jenis sumber ini diperlukan dalam rujukan kajian. Hipotesis kajian ini mendapati penyakit dan masalah kesihatan manusia mempunyai kaitan dengan kekuatan iman dan perkembangan rohani manusia dalam konsep teodisi.

DAPATAN KAJIAN

Sejarah Teodisi

Sejarah falsafah teodisi sangat berkait dengan teori St. Augustine dan Irenaeus. John Hick (2010) telah membezakan kedua-dua pendekatan teodisi ini di dalam bukunya, *Evil and The God of Love*. Konsep teodisi Agustinus berpendapat bahawa Tuhan tidak terlibat dalam setiap kejahatan dan ketidaksempurnaan manusia kerana manusia diberikan kebebasan dalam membuat keputusan. Berbeza dengan konsep teodisi Irenaeus, Tuhan bertanggungjawab atas setiap kejahatan di dunia dan kejahatan itu diperlukan dalam proses perkembangan kehidupan manusia. Kedua-dua pendekatan ini menyokong kaedah *free will* hasil dari kebebasan manusia dalam membuat keputusan dan kehendak. Tuhan membenarkan segala ketidaksempurnaan di dunia ini sebagai bentuk kebebasan manusia (Britannica, 2020).

Teodisi menurut pandangan Barat

Konsep teodisi menjadi perbincangan ahli falsafah agama dalam kalangan pemikir Barat dalam membuktikan kewujudan Tuhan. Golongan Atheist atau mereka yang tidak mempercayai Tuhan seringkali menimbulkan persoalan yang berkaitan dengan *the problem of evil*. Ini kerana mereka meragui di manakah Tuhan saat kesusahan menimpa dunia. Menurut Syah (2022), teodisi adalah satu konsep untuk membela keadilan Tuhan yang menentukan bencana dan memberi kesakitan kepada manusia. Hal ini dibahas oleh Epicurus (341-270 S.M), salah seorang ahli falsafah yang hidup pada era Hellenistik. Beliau telah membuat beberapa premis untuk mengaitkan Tuhan dan penderitaan manusia di dunia. Pertama, Tuhan Maha Baik tetapi tidak berkuasa, sehingga Dia tidak memiliki kemampuan dalam mengatasi penderitaan. Kedua, Tuhan itu Maha Kuasa namun tidak Maha Baik, Dia tidak menghilangkan penderitaan dalam kehidupan manusia. Ketiga, Tuhan Maha Baik dan tidak Maha Kuasa, dan ini menyebabkan kejahatan dan penderitaan tetap wujud.

Teodisi kesakitan menurut Imam Said Nursi

1. Ujian kesakitan sebagai penghapus dosa

Dalam bab ubat kelapan Risalah An-Nur, Imam Said Nursi (2022) menyatakan bahawa penyakit itu adalah seperti sabun. Ia membasuh dan mencuci segala bentuk kotoran dosa-dosa manusia. Dosa ini diumpamakan sebagai penyakit yang berlarutan di dalam hati dan sanubari manusia. Maka, seorang hamba itu perlulah bersabar dengan penyakit yang sementara itu. Melalui rasa kelemahan dan kedaifan diri sendiri, penyakit dan kesakitan akan digantikan menjadi pahala kerana sifat sabar dan redha dengan ketentuan Tuhan.

2. Penyakit sebagai peluang untuk beribadah

Menurut Said Nursi(2022) dalam kitabnya Risalah Untuk Para Pesakit pada bab ubat kedua, sakit bukanlah penderitaan dan seksaan, melainkan ia adalah satu cara untuk mengubah tiap-tiap minit umur menjadi satu jam ibadah. Menurut beliau lagi, ibadah terbahagi kepada dua, iaitu yang berbentuk aktif dan pasif. Ibadah aktif adalah ibadah yang menggerakkan tubuh badan manakala ibadah yang dimaksudkan beliau dalam menghadapi kesakitan ini adalah ibadah berbentuk pasif, iaitu apabila orang yang ditimpa musibah merasakan kelemahan, maka dia mencari perlindungan dari Pencipta. Hal ini kerana, di dalam bab ubat kedua belas, Imam Said Nursi menyatakan, kebiasaan pesakit akan terhalang dari beribadah secara aktif. Melalui ibadah pasif, sabar atas penyakit akan menjadi pengganti kepada semua ibadah aktif dan perkara-perkara sunat yang lain.

Teodisi kesakitan menurut Imam Al-Ghazali

1. Ujian sakit sebagai bentuk keimanan

Dunia ini diciptakan dalam bentuk yang sempurna oleh Pencipta Yang Maha Sempurna, tanpa melihat adanya penderitaan dan kesengsaraan manusia. Kesengsaraan manusia seperti penyakit dan perkara buruk yang terjadi adalah prasyarat untuk menaiki tangga kesempurnaan spiritual dan mencapai maqam tawakkal. Kesengsaraan manusia adalah satu cara untuk menemui kesempurnaan spiritual dalam diri seorang hamba. Konsep ini boleh juga dinyatakan sebagai tasawuf, dengan cara melihat kehendak Tuhan dan percaya hikmah di sebaliknya (Maftukhin, 2018). Keimanan adalah bukti utama dalam menghadapi setiap ujian dan kesakitan. Menurut Nurhayati (2019), daya kekuatan mental dalam menghadapi masalah hidup sangat berkait rapat dan dipengaruhi oleh kuatnya iman seseorang. Setiap ujian dan masalah adalah suatu peringatan dari Tuhan supaya manusia mengambil ibrah dan mengingati kebesaran Tuhan. Tiga aspek penting bagi seorang Muslim ketika berhadapan dengan situasi kesakitan dan kesusahan, iaitu sabar, redha dan tawakal. Sikap redha sepanjang penderitaan akan menjadi bukti jati diri seorang Muslim yang sebenar-benarnya.

Teodisi kesakitan menurut Al-Rumi dan Ibn Arabi

1. Ujian penyakit sebagai alat penyucian diri (*tazkiyat al-nafs*)

Ketika seseorang itu berhadapan dengan masalah penyakit dan kesakitan, sikap dan fikiran hanya akan bertumpu pada diri sendiri. Di sini, Al-Rumi berpendapat bahawa jika tujuan hidup seseorang itu hanya kerana nafsu dan kebendaan, maka ia akan mengeluh dan menyoal keadilan Tuhan kerana memberinya ujian berbentuk penyakit di dalam tubuhnya. Namun, jika seseorang yang beriman dan mereka yang mengejar penyucian diri, ia akan mempelajari hikmah di sebalik masalah-masalah dan ujian yang dihadapinya (Maftukhin, 2018). Hal ini kerana, manusia sangat cenderung untuk melupakan Tuhan dalam dua situasi, ketika diberi kekayaan dan dalam keadaan sihat. Ini bertepatan dengan pendapat Ibn Arabi yang mengatakan bahawa alam ini adalah sebuah tanda dan bayangan kekuasaan Tuhan. Melalui kewujudan bencana dan kesakitan yang ada di dunia, manusia mempelajari sesuatu dari setiap kesusahan (Zubaidi, 2011). Perkara *sunnatullah* ini menjadi petunjuk kepada manusia bahawa hanya orang yang mengambil pelajaran dengan ujian akan menyucikan diri dan kembali kepada Tuhan.

PERBINCANGAN

Kajian ini menunjukkan perbezaan dalam kalangan ahli falsafah Barat dan Islam dalam menjelaskan konsep teodisi. Perspektif Barat mendapati teodisi sebagai suatu bentuk proses perkembangan hidup manusia. Kejahatan dan penderitaan adalah kenyataan dualisme dan realiti yang perlu dihadapi oleh manusia dalam kehidupan ini. Namun di dalam Islam, melalui al-Quran dan Hadis, ulama' Islam mampu menghuraikan konsep teodisi ini dengan cara yang lebih mendamaikan dan memberi pemahaman tentang keadilan Tuhan. Pemikir Muslim membahas konsep ini untuk memelihara kesucian Tauhid kepada Allah SWT yang Maha Baik, Maha Adil dan Maha Sempurna.

KESIMPULAN

Musibah, kesakitan, bencana dan penyakit yang menimpa umat Islam adalah hadiah yang diberikan Allah sebagai bentuk kasih sayang-Nya. Kemuliaan sebagai Muslim yang mempunyai nikmat iman ini akan diganjari dengan pahala yang besar di sisi Allah SWT sekiranya menanggung bebanan musibah itu dengan sabar, syukur dan redha. Umat Islam perlu mengubah cara pandang musibah kesakitan kepada pandangan rahmat dari Allah SWT. Kisah penderitaan Nabi Ayub dalam Risalah An-Nur juga boleh dijadikan renungan kerana sikapnya yang memiliki kesedaran dan iman yang tinggi pada Allah meski diuji dengan penyakit yang berat. Prinsip dan kesolehan Nabi Ayub ini menjadi bukti bahawa penyakit dan kesakitan tidak menghalang seseorang untuk terus mentaati Allah SWT. Musibah yang melanda masyarakat hari ini seperti Covid-19, influenza dan penyakit kanser adalah suatu bentuk penyakit yang perlu ditempuhi dengan pandangan yang positif.

RUJUKAN

Al-Quran Al-Karim

- Amelia, S. 2021. *Musibah dalam Prespektif Al-Qur'an (Studi Analisis Penafsiran Sa'id Nursi (w. 1960 M) dalam kitab Lama'at dengan Pendekatan Psikologi)*. Jakarta: Institut Ilmu Al-Quran
- Christyanto, A. Y., Rahman, I. K., & Hafidhuddin, D. 2021. Metode Self Healing Dalam Kitab Minhajul 'Abidin Imam Al-Ghazali. *Jurnal Bimbingan Dan Konseling*, 6, 188-94.
- Hick, J. 2010. *Evil and the God of Love*. New York: Springer.
- Maftukhin, M. 2018. Pemikiran Teodisi Said Nursi tentang Bencana Alam: Perpaduan Pemikiran al-Ghazali dan al-Rumi. *TSAQAFAH*, 14(2), 241-262.
- Nurhayati, U., & Muhajir, M. 2019. Kontekstualisasi Pendidikan Kebencanaan dalam Pendidikan Islam: Perspektif Al-Ghazali. In *Proceeding of International Conference on Islam and Global Issues* (pp. 260-283). ICIGIs International Conference On Islamic and Global Issues.
- Nursi, S. 2022. *Risalah untuk Para Pesakit*. Sadiq Ozata. Kuala Lumpur: Pusat Penterjemahan dan Kajian Ilmiah Penerbitan Hayrat.
- Nursi, S. 2022. *Munajat Nabi Yunus dan Nabi Ayub*. Sadiq Ozata. Kuala Lumpur: Pusat Penterjemahan dan Kajian Ilmiah Penerbitan Hayrat.
- Syah, Y. H. H. 2022. Pemikiran Teodisi Ibn Arabi Tentang Keburukan. *Jaqfi: Jurnal Aqidah dan Filsafat Islam*, 7(1), 61-85.
- Sherry, P. 2020, April 28. Theodicy. Encyclopedia Britannica. <https://www.britannica.com/topic/theodicy-theology>
- Zubaidi, S. 2011. Antara Teodisi dan Monoteisme: Memaknai Esensi Keadilan Ilahi. *TSAQAFAH*, 7(2), 247-272.

مبادئ التعامل مع غير المسلمين في المجتمع الإسلامي: العهد النبوي نموذجاً-027

DR. KAUTHAR ABD KADIR
DR. MESBAHUL HOQUE
NORHASNIRA IBRAHIM

UNIVERSITI SAINS ISLAM MALAYSIA

كانت الجزيرة العربية منذ أقدم العصور معبراً للقوافل وعلى اتصال وثيق بجيرانها، فانتقلت إليها الأديان، الأمر الذي كان له أثر كبير في التلوننات الاعتقادية في شبه الجزيرة، وقد تجلّى هذا التأثير في اعتناق بعض أبناء الجزيرة للمسيحية واليهودية إلى جانب الحنيفية. وعندما ظهر نور الإسلام، بين الله سبحانه وتعالى في نصوص القرآن الكريم كيفية التعامل مع غير المسلمين، وطبقها الرسول عليه السلام بشكل عملي في العهد المكي والمدني. فتحاول هذه الورقة إلقاء الضوء حول مبادئ التعامل مع غير المسلمين في المجتمع الإسلامي: العهد النبوي نموذجاً. وتكمن أهميتها بإنتشار الاتهامات الزائفة ضد الدين الإسلامي بأنه دين إرهاب. بالإضافة إلى إظهار ورصد تعاملات النبي عليه السلام مع غير المسلمين للحد من الاختلافات الواقعة بشأن التعاملات مع غير المسلمين، وأصبح الأمر بين افراط وتفريط. فهذه الدراسة تستخرج النموذج المثالي في التعامل مع غير المسلمين. وقد اعتمدت الدراسة منهج الاستقراء: وذلك باستخراج الأحاديث النبوية وشواهد من السيرة النبوية. والمنهج التحليلي: تحليل تلك النصوص المتعلقة حول التعامل النبوي مع غير المسلمين. وفي خاتمته التوصل على أهمية معرفة واستخراج مبادئ التعامل النبوي مع غير المسلمين وتطبيقها في العصر الحالي، وسماحة الدين الإسلامي. الكلمات المفتاحية: مبادئ، التعامل، غير المسلمين، العهد النبوي.

المقدمة:

تعاملت قريش مع دعوة الرسول عليه الصلاة والسلام في مكة بالصد والتعذيب النفسي والجسدي والقسوة. فلما هاجر النبي محمد عليه السلام إلى المدينة، فأصبح الدين الإسلامي ديناً رسمياً عليها، فبالتالي أصبحت الديانات الأخرى كاليهودية والنصرانية والوثنية من الأقليات فيها. وتمتعت جميع هذه الأقليات بحريتها الدينية، فكانت كل أقلية تمارس شعائرها الدينية كما تشاء، والحرية الدينية هي مبدأ أقره الإسلام منذ نزول الوحي.

وأهمية هذا الموضوع يرجع إلى إبراز تعاملات النبي عليه الصلاة والسلام مع غير المسلمين للحد من الاختلافات الواقعة بشأن التعاملات مع غير المسلمين، وأصبح الأمر بين افراط وتفريط. وحاجة المسلمين إلى تقريب هديه صلى الله عليه وسلم في هذا الباب. أضف إلى ذلك ردع الاتهامات الزائفة ضد الدين الإسلامي بأنه دين إرهاب ودين سفك ودماء ضد الآخر.

يقول الفرنسي "جوستاف لوبون": "أن مسامحة" محمد " لليهود والنصارى كانت عظيمة إلى الغاية، وأنه لم يقل بمثلها مؤسسو الأديان التي ظهرت قبله كاليهودية والنصرانية على وجه الخصوص، وسنرى كيف سار خلفاؤه على سنته، وقد اعترف بذلك التسامح بعض علماء أوروبا المرتابون أو المؤمنون القليلون الذين أمعنوا النظر في تاريخ العرب." (لوبون. 2000م).

وهذه الدراسة تركز حول مبادئ التعامل مع غير المسلمين في المجتمع الإسلامي والمستخرجة من العهد النبوي، لأن النبي عليه الصلاة والسلام هو أول من أسس هذه المبادئ والقواعد للتعامل مع الآخر حتى ترتقي بها الإنسانية جمعاء.

المبحث الأول: المصطلحات والمفاهيم

قبل الخوض في الموضوع لا بد من توضيح مفردات العنوان المتعلقة بالدراسة وهي كالتالي:

التعامل: يشمل التعامل هنا العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وغيرهم، كما يشمل التعامل في جميع صورته، كأن يكون تعاملًا اقتصاديًا أو حربيًا مما كان له أصل في سيرة النبي عليه الصلاة والسلام في تعامله مع غير المسلمين. (جاد. 2009م)

غير المسلمين: المقصود من لا يدين بالإسلام، كأهل الكتاب من اليهود والنصارى، أو من له شبهة كتاب كالمجوس، أو من ليس له كتاب كعبدة الأوثان، كما يدخل فيهم أيضاً المرتدون والمنافقون ومدعو النبوة. (جاد. 2009م) وهم على خمسة أصناف:

1. **أهل الحرب:** هم الذي بينهم وبين المسلمين حالة حرب. قال الشوكاني: "الحربي: الذي لا ذمة له ولا عهد" (الشوكاني. 2004م).

2. **أهل الذمة:** غير المسلمين المقيمون تحت ذمة المسلمين. والذمة من الأمان والعهد "أحفظوني في أهل ذمتي" وشرعت الجزية بعد تبوك في سورة التوبة [29] وأهل الذمة يعدون من رعايا الدولة ومواطنيها.

3. **أهل العهد:** وهم غير المسلمين من غير دار الإسلام الذين بينهم وبين المسلمين عهد.

4. **أهل الهدنة:** وهم غير المسلمين من غير دار الإسلام الذين بينهم وبين المسلمين هدنة مؤقتة، أي إيقاف مؤقت للعمليات العسكرية أثناء القتال

5. **أهل الأمان:** وهم غير المسلمين الذين يقيمون في دار الإسلام إقامة مؤقتة. قال تعالى: [29]

المستأمن هو أنّ أمان الذمّي مؤبد، وأمان المعاهد والمستأمن مؤقت بمدة إقامته" [6] وعقد الأمان يشبه اليوم تأشيرة المرور. والفرق بين أمان الذمّي وبين

المبحث الثاني: مبادئ التعامل مع غير المسلمين في المجتمع الإسلامي:

إن التعامل مع غير المسلمين جائز من حيث الأصل إلا إذا ورد ما يحرمه ويمنعه ومن وحوه التعامل معهم : التجارة معهم، ودخولهم المساجد، واستئجار المسلم غير المسلم، واستئجار غير المسلم المسلم، والسفر إلى ديارهم ، ودخولهم ديار المسلمين. وبناء على ذلك فهنالك مبادئ أساسية في التعامل مع غير المسلمين، وهي:

1. **حرية الاعتقاد:** من أهم المبادئ التي قررها الإسلام أنه لا يكره أحد على ترك دينه واعتناق الإسلام. وجسدت المواقف العملية للنبي عليه الصلاة والسلام هذا المبدأ. وفي رواية أن رجلاً يقال له: الحصين. كان له ولدان على غير دين الإسلام، وهو مسلم. فسأل النبي عليه الصلاة والسلام عما إذا يجوز له إكراههما على أن يتركا دينهما ويعتنقا دين الإسلام، فنهاه النبي عليه الصلاة والسلام عن ذلك. (الطبري، 2002م).

وفي عهد عمر رضي الله عنه جاءت امرأة مشركة في حاجة لها، فدعاها إلى الإسلام فرفضت، ثم قضى لها حاجتها. ولكنه خشى أن يكون مسلكه هذا قد انطوى على إكراه، فاستغفر الله مما فعل ثم قال: اللهم إني أرشدت ولم أكره، ثم تلا قوله تعالى: ﴿الْبَقْرَةَ﴾ [256] (السيوطي، 2003) نفى القرآن أن يكون الإكراه طريقاً لاعتناق الدين الإسلامي.

2. **المساواة:** يقرر الإسلام مبدأ المساواة، وورد في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿الْحَجَرَات﴾ [13]. حدث في عهد النبي عليه الصلاة والسلام بأن سرق طعمة بن أبيرق درعاً من جار له يقال له قتادة بن النعمان، فوضعه عند رجل من اليهود يقال له زيد بن السمين، وأنكر السرقة فجاء قومه يخاصمون عنه، فنزلت الايات 105- 113 من سورة النساء فيه تكذيب طعمة وقومه وبراءة اليهودي. (السيوطي، 2003م). ويقول سيد قطب: "القسط الذي يمنع البغي والظلم في الأرض والذي يكفل العدل بين الناس والذي يعطي كل ذي حق حقه من المسلمين وغير المسلمين. ففي هذا الحق يتساوى عند الله المؤمنون وغير المؤمنين - كما في قصة اليهودي- ويتساوى الأصدقاء والأعداء. ويتساوى الأغنياء والفقراء". (سيد قطب، 1978م) وفي الحديث النبوي: (وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها) (البخاري، 1378هـ). وبهذا يتبين المساواة في إصدار الأحكام بين المسلمين وغيرهم.

3. **العدالة:** العلاقات في الإسلام قائمة على مبدأ العدالة سواء مع المسلمين أو مع غيرهم. وقال تعالى: ﴿الْعَدَالَةَ﴾ [8] والعدالة مع غير المسلمين مطلوبة في السلم والحرب. ففي السلم بالعدل بين الرعايا غير المسلمين الذين يعيشون داخل الدولة الإسلامية، ويسمون بأهل الذمة،

أما في الحرب فبعدم تجاوز الحد الذي أمر به تعاليم الدين الإسلامي، والتزام الآداب الإسلامية في الحروب من عدم التخريب ومنع قتل النساء والشيوخ والصبيان.

وعندما أرسل النبي عليه الصلاة والسلام عبد الله بن رواحه رضي الله عنه إلى يهود خيبر لتحصيل الجزية فأرادوا رشوته ليقبل ما يأخذه منهم، فقال لهم: تطعموني السحت؟ ولقد جئتمكم من عند أحب الناس إليّ ولأنتم أبغض إليّ من عدتكم من القردة والخنازير، ولا يحملني بغضي إياكم وحيي إياه على ألا أعدل عليكم. فقالوا: بهذا قامت السماوات والأرض. (البيهقي. 1344هـ)

وزيد بن سعدة - كان من أحابر اليهود قبل أن يسلم - أتى رسول الله عليه الصلاة والسلام يتقاضاه فجبذ ثوبه عن منكبه، ثم قال: إنكم يا بني عبد المطلب أصحاب مطل، وإني بكم لعارف. فما كان من عمر بن الخطاب إلا أن ثار لرسول الله عليه الصلاة والسلام فانتهر زيداً. فقال رسول الله عليه الصلاة والسلام: (يا عمر، أنا وهو كنا إلى غير هذا منك أحوج، أن تأمرني بحسن القضاء، وتأمره بحسن التقاضي، انطلق يا عمر أوفه حقه، أما إنه قد بقي من أجله ثلاثين صاعاً لتزويرك عليه) (الحاكم، 1990م)

هكذا صنع المسلمون بأهل الكتاب، وعلى هذه العدالة قامت المعاهدات، لأن رعاية الحق وإقامة العدل هما أساس الصلة التي ينشئها المسلمون مع مخالفيهم في الدين. (الغزالي، 2005م)

4. الإنصاف: الإنصاف مع المخالف في الدين، فلمخالف له حقوق وإن كان يدين بدين آخر. فالقران الكريم أشار إلى نوعين من أهل الكتاب: قال تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا بِالْكِتَابِ الَّذِي آتَيْنَاكَ وَآمَنُوا بِمَا نُزِّلْنَا مِنْ بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ [113، 114] و ﴿الَّذِينَ آمَنُوا بِالْكِتَابِ الَّذِي آتَيْنَاكَ وَآمَنُوا بِمَا نُزِّلْنَا مِنْ بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ [75]

وقال عليه الصلاة والسلام لمعاذ حين بعثه إلى اليمن: (إنك ستأتي قوماً أهل كتاب) قال ابن حجر: "هي كالتوطئة للوصية لتستجمع همته لكون أهل الكتاب أهل علم في الجملة، فلا تكون العناية في مخاطبتهم كمخاطبة الجهال من عبدة الأوثان" (ابن حجر. 1379هـ)

5. التسامح: يقول محمد الغزالي في كتابه فقه السيرة: "بأن الرسول عليه الصلاة والسلام قد سن قوانين السماح والتجاوز التي لم تعهد في عالم ملئ بالتعصب والتغالي" (الغزالي. 1987م)

ولما هاجر النبي عليه الصلاة والسلام إلى المدينة وجد بها اليهود مستقرين، فلم يتجه إلى رسم سياسة لإبعادهم، بل رضي جوارهم، وسجل في هذا الشأن معاهدة الند للند، على أن لهم دينهم وله دين. (الغزالي. 1987م)

وفي فتح مكة قال النبي عليه الصلاة والسلام للمشركين: ما تظنون أي فاعل بكم؟ قالوا: أخ كريم، وابن أخ كريم. فقال لهم الرسول عليه الصلاة والسلام: أقول لكم ما قاله أخي يوسف لإخوته: لا تثريب عليكم اليوم، يغفر الله

لكم، وهو أرحم الراحمين". (البيهقي. 1344م)

وروي أن امرأة أهدت إلى النبي عليه الصلاة والسلام شاة ووضعت السم فيها، فتناولها عليه الصلاة والسلام فلاك منها مضغة فلم يسغها، وعلم أنها مسمومة فلفظها وقال: إن العظم ليخبرني بأنه مسموم. ودعا المرأة وسألها فاعترفت. فتجاوز عنها الرسول عليه الصلاة والسلام من منطبق السماحة. وفي الصحيحين أن الصحابة قالوا له عليه الصلاة والسلام: ألا نقتلها؟ قال: لا. (البخاري. 1378هـ.)

وفي حديث جابر رضي الله عنه أنه غزا مع النبي عليه الصلاة والسلام، فأدركتهم القائلة في واد كثير العضاء، فتفرق الناس في العضاء يستظلون بالشجر فنزل النبي عليه الصلاة والسلام تحت شجرة، فعلق بها سيفه، ثم نام فاستيقظ وعنده رجل وهو لا يشعر به، فقال النبي عليه الصلاة والسلام: إن هذا اخترب سيفي، فقال: من يمنعك مني، قلت: الله. فشام السيف فما هو ذا جالس. ثم لم يعاقبه. (البخاري. 1378هـ.)

6. الوفاء بالعهد: الوفاء بالعهد من المبادئ التي أسسها النبي عليه الصلاة والسلام، وأوجبه القرآن على المسلمين كافة قال تعالى: [92، 91] النحل

وحيثما عقد النبي عليه الصلاة والسلام مع المشركين صلح الحديبية على ألا يقاتلوه، أخبره بعض المسلمين أنهم على نية الغدر، وأنهم يستعدون لقتاله، فقال عليه الصلاة والسلام: (نفي لهم بعهدهم ونستعين الله عليهم). (مسلم، 2006م).

7. الرحمة والبر: أمر القرآن الكريم المؤمنين من حيث معاملة المخالفين في الدين بمبدأ الرحمة والبر. قال تعالى: [9، 8] الممتحنة

وقد وردت في سيرة النبي عليه الصلاة والسلام أنه أحسن معاملة من ساكنه في بلده من غير المسلمين، فعندما جاءت رسل نصارى نجران إلى المدينة ليفاوضوا النبي عليه الصلاة والسلام منحهم جزءاً من المسجد ليؤدوا صلاتهم فيه أثناء إقامتهم بالمدينة. إذ لما قدم هذا الوفد على رسول الله عليه الصلاة والسلام دخلوا عليه مسجده بعد العصر، فحانت صلاتهم، فقاموا يصلون في مسجده فأراد الناس منعهم، فقال رسول الله عليه الصلاة والسلام: دعوهم. فاستقبلوا المشرق فصلوا صلاتهم.

أوصى النبي عليه الصلاة والسلام بحق الجار ولو كان من دين آخر. في حديث: الجيران ثلاثة: فمنهم من له ثلاثة حقوق، ومنهم له حقان، ومنهم له حق. (البيهقي. 1344هـ.)

وقال عليه الصلاة والسلام في صلح الحديبية: (والله لا تدعوني قريش اليوم إلى خطة يسألوني فيها صلة الرحم إلا أعطيتهم إياها). (مسند أحمد. 1999م)

ويروى أن النبي عليه الصلاة والسلام تألف قريشاً، فأرسل إلى أبي سفيان زعيم الشرك في مكة - حينئذ مالاً ليوزعه على الفقراء. وقد جعل أبا سفيان يقول: ما رأيت أبر من هذا ولا أوصل. يعني النبي عليه الصلاة والسلام. (القرشي. 1990م)

وقد بلغ النبي عليه الصلاة والسلام ما فيه من أهل مكة من الجذب والقحط، فبعث إليهم بشعير ذهب. وقيل: نوى ذهب مع عمرو بن أمية الضمري، وأمره أن يدفعه إلى أبي سفيان بن حرب وصفوان بن أمية وسهل بن عمرو، ويقرفه ثلاثاً ثلاثاً، فامتنع صفوان وسهل من أخذه، وأخذ أبو سفيان كله، وفرقة على فقراء قريش، وقال جزى الله ابن أخي خيراً فإنه وصول لرحمه. (اليقوي. 1995م). وبهذا يتبين أن الإسلام يدعو إلى البر بغير المسلمين.

8. الأمن والسلام: شرع الإسلام الأمان قال تعالى: ﴿لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شُرَاطُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِذْ جَاهَدْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَن يَقْتُلُوا أَبْنَاءَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَالْيَتَامَى وَالْمَالَ﴾ [البقرة: 190].
[6] وورد في الحديث النبوي: من قتل معاهداً لم يرح رائحة الجنة وإن ربحها توجد من مسيرة أربعين عاماً). (البخاري. 1378هـ). وكانت وصايا النبي عليه الصلاة والسلام إلى أمراء الأجناد بأن يتألفوا الناس، ولا يغيروا عليهم حتى يدعوهم. (ابن عساكر. 1995م) وعندما فتح عمر بن الخطاب الشام صالح أهل إيليا وأمن أهلها على أنفسهم وأمواهم وكنائسهم، وأعطاهم عهداً بذلك، وهو المعروف بالعهد العمرية. (الطبري. 1961م).

9. المجادلة بالحسنى: رسم القرآن أسلوب الدعوة فجعلها دعوة بالحجة والنصيحة في رفق ولين. قال تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شُرَاطُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِذْ جَاهَدْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَن يَقْتُلُوا أَبْنَاءَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَالْيَتَامَى وَالْمَالَ﴾ [البقرة: 190].
[125] النحل ﴿لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شُرَاطُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِذْ جَاهَدْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَن يَقْتُلُوا أَبْنَاءَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَالْيَتَامَى وَالْمَالَ﴾ [النحل: 125].
[46]. العنكبوت ﴿لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شُرَاطُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِذْ جَاهَدْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَن يَقْتُلُوا أَبْنَاءَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَالْيَتَامَى وَالْمَالَ﴾ [العنكبوت: 46].

المبحث الثالث: أحكام بعض التعاملات مع غير المسلمين

1. التجارة: يجوز الاتجار مع غير المسلمين سواء أكانوا يقيمون في دار الإسلام من أهل الذمة أو كانوا يقيمون في غير دار الإسلام من الحربيين، سواء أكانون معاهدين أو غيره، فللمسلم دخول دار الحرب بأمان التجارة، وللحربي دخول دار الإسلام للتجارة.
قال المرغيناني: "وإذا دخل المسلم دار الحرب تاجرًا؛ فلا يحل له أن يتعرض لشيءٍ من أمواهم، ولا من دمائهم." (المرغيناني، د: ت).

وعن عبد الرحمن بن أبي بكر رضي الله عنهما، قال: كنت مع النبي عليه الصلاة والسلام ثلاثين ومائة، فقال النبي عليه الصلاة والسلام: هل مع أحد منكم طعام؟ فإذا مع رجل صاع من طعام أو نحوه، فعجن، ثم جاء رجل مشركً بغنم يسوقها، فقال النبي عليه الصلاة والسلام: بيعة أم عطية؟ قال: لا، بل بيع. فاشترى منه شاة، فصنعت، وأمر النبي عليه الصلاة والسلام بسواد البطن أن يشوى، وإيم الله ما في الثلاثين والمائة إلا قد حَزَّ النبي عليه الصلاة

والسلام له حزة من سواد بطنها، إن كان شاهداً أعطاها إياه، وإن كان غائباً خبأ له، فجعل منها قصعتين، فأكلوا أجمعون، وشبعنا فضلت القصعتان، فحملناه على البعير، أو كما قال. (البخاري، 1378هـ)

وسئل ابن باز عن حكم تعامل المسلم مع أصحاب المهن كالحلاقة والخياطة وعمال في المطاعم أو غير ذلك وهم غير مسلمين؛ إما مسيحيون أو لا دينيون، فأجاب "ما داموا في البلاد يتعاطون هذه الأمور فلا مانع من الشراء منهم، وقضاء الحاجة، والبيع عليهم، فقد اشترى الرسول عليه الصلاة والسلام من اليهود، واشترى من بعض المشركين، فلا بأس. (ابن باز، ب:ت)

قال السرخسي: ولا يمنع التجار من دخول دار الحرب بالتجار ما خلا الكراع، والسلاح، فإنهم يَتَقَوَّوْنَ بذلك على قتال المسلمين فيمنعون من حمله إليهم وكذلك الحديد، فإنه أصل السلاح. قال تعالى: ﴿لَا يَجْرِي فِيهَا سَالِكٌ وَلَا يَمُرُّ بِهَا الْيَهُودُ وَالنَّصَارَىٰ ۚ لَأَشَدُّ صِدْقًا عِنْدَ اللَّهِ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ [25] (السرخسي، 1398هـ) قال ابن بطال: "معاملة الكفار جائزة، إلا بيع ما يستعين به أهل الحرب على المسلمين". (ابن حجر العسقلاني، 1379هـ).

2. دخول غير المسلم المسجد: يجوز لغير المسلم أن يدخل المسجد، وقصة ثمامة تدل على ذلك وكذلك وفد نجران.

وسئل ابن باز عن حكم دخول غير المسلم المساجد فأجاب: "أما المسجد الحرام؛ فلا يجوز دخوله لغير المسلمين لأن الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿لَا يَجْرِي فِيهَا سَالِكٌ وَلَا يَمُرُّ بِهَا الْيَهُودُ وَالنَّصَارَىٰ ۚ لَأَشَدُّ صِدْقًا عِنْدَ اللَّهِ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ [28]، وأما بقية المساجد فلا بأس من دخولهم للحاجة والمصلحة، ومن ذلك المدينة، وإن كانت المدينة لها خصوصية، لكنها في هذه المسألة كغيرها من المساجد، لأن الرسول عليه الصلاة والسلام ربط فيها الكافر في مسجد النبي عليه الصلاة والسلام، وأقرّ وفد تقيف حين دخلوا المسجد قبل أن يسلموا، وهكذا وفد النصارى دخلوا مسجده عليه الصلاة والسلام، فدل ذلك على أنه يجوز دخول المسجد النبوي للمشرك، وهكذا بقية المساجد من باب أولى إذا كان الحاجة، إما لسؤال، أو حاجة أخرى، أو لسماع درس ليستفيد، أو ليسلم ويعلم إسلامه، أو ما أشبه ذلك. والحاصل: أنه يجوز دخوله إذا كان هناك مصلحة، أمّا إذا لم يكن هناك مصلحة؛ فلا حاجة إلى دخوله المسجد، أو أن يخشى من دخوله العبث في أثاث المسجد، أو النجاسة فيمنع." (ابن باز، ب:ت)

3. استئجار المسلم لغير المسلم: استأجر النبي عليه الصلاة والسلام وأبو بكر، عامر بن فهيرة، وكان مشركاً دليلاً أثناء الهجرة. قال ابن حجر: "وفي الحديث: استئجار المسلم الكافر إذا أمن إليه." قال ابن بطال: "عامّة الفقهاء يجيزون استئجارهم عند الضرورة وغيرها. (ابن حجر، 1379هـ)

4. استئجار غير المسلم المسلم: قال المهلب: "كره أهل العلم ذلك إلا بشرطين: أحدهما: أن يكون عمله فيما يحل للمسلم فعله، والآخر: أن لا يعينه على ما يعود ضرره على المسلمين." وقال ابن المنير: "استقرت المذاهب على أن الصناعات في حوائجهم يجوز لهم العمل لأهل الذمة، ولا يعد ذلك من الذلة. وقال الشريبي: "يصح من الكافر استئجار المسلم إجارة ذمة". وكان بعض الصحابة يعمل في بساتين اليهود في المدينة.

5. قبول الهدية: كان الرسول عليه الصلاة والسلام يقبل هدايا غير المسلم، يتألف بذلك قلبه للإسلام. وورد أن امرأة يهودية أتت رسول الله عليه الصلاة والسلام بشاة مسمومة فأكل منها فجئى بها إلى رسول الله عليه الصلاة والسلام فسألها عن ذلك؟ فقالت: أردت لأقتلك قال: ما كان الله ليسطك على ذاك أو قال: عليّ. وسأل الصحابة رسول الله عليه الصلاة والسلام أن يقتلوهما، فرفض النبي عليه الصلاة والسلام بقتلها في حينها. وهنا نلاحظ أن النبي عليه الصلاة والسلام قبل هدية المرأة اليهودية، ومنع الصحابة من قتلها، من رحمته بما عليه الصلاة والسلام. (البخاري، 1378هـ)

6. زيارة المريض: كان عليه الصلاة والسلام يزور غير المسلمين ويعودهم في مرضهم، بل كان يخاف عليهم من النار. عن أنس رضي الله عنه: كان غلام يهودي يخدم النبي عليه الصلاة والسلام، فمرض، فأتاه النبي عليه الصلاة والسلام يعوده فقعده عند رأسه، فقال له: أسلم، فنظر إلى أبيه وهو عنده؟ فقال: أطع أبا القاسم، فأسلم، فخرج النبي عليه الصلاة والسلام وهو يقول: الحمد لله الذي أنقذه من النار. (البخاري، 1378هـ). يُروى هذا الحديث في باب زيارة المريض والذمي خاصة، ويستدل به على آداب الزيارة من النصح للمريض وجواز دعوته إلى الإسلام. هنا ضرب عليه الصلاة والسلام أروع الأمثلة في الرحمة بالغلام اليهودي، وحرصه عليه السلام على هدايته إلى الإسلام، وعيادته للمريض ولو كان غير مسلم.

الخاتمة:

أن أول ما فعله الرسول عليه الصلاة والسلام عند وصوله المدينة هو تنظيم علاقة المسلمين ببعضهم، كما نظم علاقة المسلمين بغيرهم من أهل الكتاب وأتباع الديانات الأخرى. ومن أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة وهي كالتالي:

1. وضع الرسول عليه الصلاة والسلام أهم المبادئ الأساسية في التعامل مع غير المسلمين بما يكفل لهم الحياة الإنسانية الكريمة.

2. صفة الرحمة كانت ملازمة للنبي عليه الصلاة والسلام في تعامله مع غير المسلمين.

3. كتب الفقه مليئة بالقوانين التي تحكم العلاقات بغير المسلمين، وهذا إن دل على أن المنهج النبوي يأمر بمخالطتهم ولا يجعلهم طبقة منبوذة في المجتمع.

وأخيراً تدعو الدراسة إلى تطبيق هذه المبادئ في العصر الحالي والمستخرجة من التعامل النبوي مع غير المسلمين.

Acknowledgement: This paper published by supporting research grand USIM, under title: Pendekatan Baharu Komunikasi Bersama Golongan Non-Muslim Berdasarkan Sirah Nabawi Dalam Surah Madaniyyah. Research Code PPPI/FPQS/0121/USIM/13721

مراجع:

- ابن باز. فتاوى نور على الدرب لابن باز بعناية الطيار - التعامل مع غير المسلمين بالبيع والشراء.
- ابن جرير الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب. تاريخ الطبري. دار المعارف: مصر. 1961م.
- ابن جرير الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب. جامع البيان عن تأويل آي القرآن. دار هجر. 2001م.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي. فتح الباري شرح صحيح البخاري بيروت: دار المعرفة. 1379هـ.
- ابن حنبل. أحمد بن حنبل. مسند أحمد لن حنبل. تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون. مؤسسة الرسالة: بيروت. 1999م.
- ابن عساکر. تاريخ مدينة دمشق. دراسة وتحقيق: محب الدين أبو سعيد عمر بن غرامة العمروي. دار الفكر. 1995م.
- البخاري، صحيح البخاري، طبعة دار الشعب. القاهرة. 1378هـ.
- البيهقي. السنن الكبرى. دار المعرفة: بيروت. 1344هـ.
- جاء، ناصر محمدي محمد. التعامل مع غير المسلمين في العهد النبوي. دار الميمان: القاهرة. 2009م.
- الحاكم النيسابوري. المستدرک على الصحيحين. دار الكتب العلمية: بيروت. 1990م.
- السرخسي، شمس الدين. المبسوط. بيروت: دار المعرفة. 1398هـ.
- سيد قطب، في ظلال القرآن. دار الشروق. 1978م.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد بن سابق الدين الخضير السيوطي، جلال الدين. الدر المنثور في التفسير المأثور. 2003م.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله. السبل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار. دار ابن حزم. 2004م.
- الغزالي، محمد. التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام. مكتبة الأسرة: مصر. 2005م.
- الغزالي، محمد. فقه السيرة. دار الريان. 1987م.
- القرشي. مكارم الأخلاق. تحقيق: مجدي السيد إبراهيم. مكتبة القرآن: القاهرة. 1411هـ.
- لبون، غوستاف. حضارة العرب. مصر: مكتبة الأسرة. 2000م.
- المرغيناني، الهداية في شرح بداية المبتدي، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني. بيروت: دار احياء التراث.
- مسلم، مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، أبو الحسين. صحيح مسلم. دار طيبة. 2006م.

الموسوعة العقدية الدرر السنية - المبحث السادس الفرق بين الموالاة وبين المعاملة بالحسنى - المكتبة الشاملة
اليقوي، أحمد بن إسحاق بن جعفر بن وهب بن واضح اليقوي. تاريخ اليقوي. دار صادر. 1995م.

028-Pandangan Orientalis Tentang Mukjizat Nabi Muhammad SAW Serta Respon Sarjana Muslim Mengenainya

AFRUZAH BINTI AHMAD AZIZI¹ & ROS AIZA BINTI MOHD MOKHTAR²

¹Universiti Sains Islam Malaysia (Pelajar pra-siswazah)

²Universiti Sains Islam Malaysia

jajaafruzah@raudah.usim.edu.my

Abstrak

Orientalis membincangkan tentang masalah Islam dan kehidupan Nabi Muhammad SAW termasuklah membahaskan tentang kesahihan hadis yang disampaikan oleh ulama terdahulu. Apabila mereka enggan menerima hadis, mereka juga akan menolak mukjizat Nabi Muhammad SAW. Kertas kerja ini bertujuan mengumpul pandangan Orientalis terhadap mukjizat Nabi Muhammad SAW seperti al-Quran, kejadian Israk Mikraj, dan kejadian air yang mengalir dari jari Nabi SAW. Kajian ini juga mengenengahkan beberapa pandangan Orientalis yang menghujahkan tentang kepalsuan serta pembohongan mukjizat Nabi Muhammad SAW. Antara Orientalis yang menyuarakan tentang mukjizat Nabi SAW ialah Ignaz Goldziher, Joseph Schacht, William Muir, Clinton Bennet, David Samuel Morgoliouth dan Frederick Stephen Colby. Selanjutnya, kajian ini membincangkan tentang pandangan beberapa sarjana Muslim yang melawan hujah-hujah Orientalis tersebut berdasarkan hujah daripada Quran, Hadith dan hujah-hujah logik. Kajian ini merupakan kajian kualitatif yang menggunakan kaedah kepustakaan bagi pengumpulan data. Seterusnya, data dianalisis secara deskriptif interpretif. Hasil kajian mendapati bahawa Orientalis menganggap mukjizat Nabi SAW hanya sebagai rekaan, mereka menafikan setiap mukjizat Nabi SAW dan mempersoalkan kesahihan hadis-hadis yang berkaitan. Kajian ini diharap dapat menggugurkan dakwaan-dakwaan yang dikemukakan oleh orientalis tentang mukjizat Nabi Muhammad SAW.

Kata kunci: Orientalis, mukjizat, Muhammad SAW

PENGENALAN

Istilah Orientalism digunakan secara meluas dalam mengembangkan dunia Eropah kepada wilayah bukan Eropah. Orientalism telah diiktiraf oleh Edward Said dan ia menjadi topik perbincangan penting mengenai pertimbangan budaya dan kepercayaan orang bukan Eropah. Orientalis mengkaji tentang dunia Timur dan membahaskan kebenaran Islam dari pelbagai aspek termasuk kesahihan hadith yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW. Apabila mereka menolak hadith, mereka juga menolak mukjizat-mukjizat Nabi Muhammad SAW.

Kebanyakan Orientalis berpendapat, hadis merupakan usaha kerja daripada ulama dan pakar Fiqh yang ingin menjadikan Islam sebagai agama pelbagai dimensi, mereka beranggapan

bahawa ia tidak lebih daripada ungkapan manusia atau plagiarisme terhadap ajaran Yahudi dan Nasrani. Orientalis yang mempunyai pandangan berat sebelah dan ragu-ragu terhadap Islam telah menafikan mukjizat Nabi Muhammad SAW, mereka mengkaji dan menimbulkan prasangka terhadap mukjizat nabi. Terdapat segelintir Orientalis yang menyebut tentang mukjizat Nabi Muhammad SAW seperti Daniel Pipes dan Clinton Bennett. Mereka mengkritik mukjizat sahih para nabi yang berasal dari hadis dari sahabat. Namun begitu, mereka tidak mengemukakan alasan saintifik dan muktamad untuk menafikan kenabian dan wahyu al-Quran, malah hanya menekankan pandangan jahil mereka yang tidak saintifik berdasarkan teori dan hipotesis sendiri. Oleh itu, kajian ini menfokuskan kritikan Orientalis terhadap mukjizat Nabi Muhammad SAW dan ulama-ulama Islam yang menyangkal pandangan mereka.

KAJIAN LITERATUR

Terdapat beberapa kajian yang pernah dilakukan mengenai pandangan Orientalis tentang Nabi Muhammad SAW termasuk hadith dan mukjizat terbesarnya iaitu Al-Quran. Sebagai contoh, satu kajian tentang persepsi Orientalis terhadap hadith dan sistem Isnad (rantai pengantar) serta jawapannya dari perspektif Islam, kajian mendapati Orientalis menolak hadith Nabi Muhammad SAW kerana mereka menganggap sebahagian besar al-Hadith lahir daripada perkembangan semasa dalam agama Islam, yang mana mereka menganggap kebanyakan hadith bukan datang dari Rasulullah SAW tetapi ia hanya rekaan umat Islam terdahulu ketika zaman kegemilangan Islam.

Terdapat beberapa Orientalis yang mendakwa bahawa Hadith ditulis ketika abad kedua Hijrah dan bukan pada zaman Rasulullah SAW serta zaman sahabat. Pengkaji kemudian menfokuskan pandangan ulama' Islam yang menolak anggapan mereka dengan mengemukakan pelbagai bukti bahawa hadis telah dicatat pada zaman Rasulullah SAW melalui kajian-kajian dan penyelidikan ilmiah yang dilaksanakan (Muhd Muhiden, n.d). Manakala Budi Sujati telah mengkaji tentang pengaruh kewahyuan Nabi Muhammad SAW yang mendapat sambutan pro dan kontra dikalangan Orientalis. Para Orientalis beranggapan bahawa wahyu yang diterima oleh Nabi Muhammad sebenarnya adalah hasil himpunan daripada berbagai tradisi Yahudi, Kristen dan Persia. Mereka mengeluarkan ulasan-ulasan sinis mengenai wahyu yang diberikan kepada Nabi Muhammad SAW. Walau bagaimanapun, belum terdapat kajian khusus mengenai pandangan Orientalis mengenai mukjizat Nabi Muhammad SAW dan respon sarjana Islam mengenainya.

METODOLOGI

Kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan menfokuskan kepada kaedah kepustakaan termasuk penggunaan sumber utama dan sekunder. Sumber utama yang digunakan ialah al-Quran dan Hadith sebagai medium untuk mengeluarkan konteks berkaitan mukjizat menurut Islam. Rujukan sekunder yang digunakan pula merujuk kepada buku, artikel

dan jurnal akademik yang membincangkan tentang Orientalism. Antara bahan rujukan yang digunakan ialah buku-buku penulisan daripada Orientalis seperti “*Life of Muhammad*” yang dikarang oleh William Montgomery Watt, “*Narrating Muhammad’s Night Journey*” oleh Frederick Colby, “*Mohamed and Islam*” oleh Ignaz Goldziher, dan banyak lagi. Manakala rujukan sarjana muslim diambil daripada pendapat Badiuzzaman Said Nursi dalam “*Risalah An-Nur*” tentang mukjizat. Ada juga rujukan lain iaitu daripada Maulana Muhammad Ali terhadap pandangannya tentang mukjizat. Selain itu, sumber lain yang digunakan oleh pengkaji bagi menambah maklumat kajian ialah melalui internet. Bahan yang diperoleh melalui kaedah rujukan kepustakaan ini dapat membantu memudahkan urusan kajian.

DAPATAN KAJIAN

Sejarah Orientalisme

Para orientalis muncul kerana adanya kajian-kajian yang dilakukan oleh ilmuan Barat tentang ketimuran termasuk sastera, sejarah, adat-istiadat, politik, lingkungan dan agama di Timur Asia. Perkembangan orientalisme bermula pada zaman kegemilangan Islam sekitar abad 650-1250, dimana orang Barat mula menekankan pembelajaran Bahasa Arab terutama dalam bidang ilmiah dan falsafah. Hal ini bagi menyerap masuk ilmu pengetahuan dan filsafat dari dunia Islam ke Eropah. Ketika perang salib antara umat Islam Timur dan Kristen Barat pada sekitar tahun 1096-1291, Peter I mengarahkan untuk membuat projek besar yang melibatkan beberapa penterjemah dan sarjana untuk mula mengkaji tentang sistem dalam Islam. Keadaan ini telah mengakibatkan keluarlah cerita-cerita palsu tentang Nabi Muhammad. Mereka menggambarkan Muhammad sebagai Tuhan, pendusta, tukang sihir dan sebagainya.

Kemudian muncullah zaman kolonialisme, dimana orang Barat datang berdagang dan juga untuk menundukkan bangsa-bangsa Timur. Orang Barat cuba menyesuaikan keadaan dengan mengenal kehidupan orang Timur termasuk agama dan budaya mereka. Pada awal abad ke-20, muncul beberapa orientalis yang mahir dalam Bahasa arab seperti Sir Hamilton A.R. Gibb, Louis Massignon yang telah mengeluarkan banyak karya-karya tentang Islam. Namun begitu, tidak semua karya orientalis dapat diterima kerana ia mungkin interpretasi mereka sendiri terhadap agama Islam. Perkembangan Orientalisme semakin meluas sehingga hari ini, kegiatan-kegiatan yang mereka lakukan bukan sahaja meliputi hal agama, malah meluas kepada politik dan pendidikan.

Pandangan Orientalis terhadap Al-Hadith

Pada awal pertumbuhannya, Orientalis mengkaji Islam secara umum. Ia merangkumi setiap aspek Islam, terutamanya doktrin Islam, dan masyarakat Islam. Perkembangan Orientalis membawa kepada kajian spesifikasi pelbagai cabang dalam pengajian Islam seperti al-Quran, hadis, sejarah Islam dan sebagainya. Terdapat beberapa Orientalis yang aktif dalam mengkaji dan meneliti bidang hadith seperti Ignaz Goldziher dan Joseph Schacht. Selain itu, beberapa nama yang turut tidak asing dengan tradisi Orientalis ialah William Muir, Nabia Abbott, F. Sezgin, G.H. A. Juynboll, Harald Motzki, J. Robson, W. Montgomery Watt, Von Guerboum,

Arberry, Jeffre, Ira Lapidus, dan lain-lain.

Dalam kebanyakan pendapat Orientalis, ulama dan pakar Fiqh menjadikan hadis sebagai modus untuk menjadikan Islam sebagai agama multi-dimensi, mereka beranggapan bahawa hanya ungkapan manusia atau plagiat terhadap ajaran Yahudi dan Nasrani. Hamilton Gibb menyatakan bahawa ia hanyalah plagiarisme Muhammad dan pengikutnya daripada ajaran Yahudi dan Kristian. Manakala Ignaz Goldziher dan Joseph Schacht menyatakan bahawa hadis tersebut bukan datang daripada Nabi Muhammad, sebaliknya sesuatu yang lahir pada abad pertama dan kedua Hijrah kerana perkembangan Islam.

Ignaz Goldziher menjelaskan pada konteks sebuah legenda dan dongeng, perkataan hadis juga diaplikasikan untuk subjek sebuah cerita. Oleh itu, pernyataan “menjadi suatu hadis” adalah contoh yang akan selalu diceritakan oleh generasi kemudian dan seterusnya. Pada takrifan awal ini terlihat bahawa dia ingin mengembalikan makna hadis pada istilah yang diungkapkan oleh al-Ghazali iaitu makna wadhiyyah-nya. Walaupun konteks keislaman telah disandangkan pada aspek ini, tetapi dia tidak menghubungkan kedua aspek itu pada awalnya. Menurut Goldziher, kata “hadis” biasa dipakai pada zaman awal Islam untuk memperkenalkan sesuatu yang baharu yang tiada dasarnya pada masa lalu. Dia menyandarkan pendapat ini pada riwayat ‘Aisyah, bahwa Rasulullah saw bersabda, “Man ahdatsa fi amrina hadza ma laysa minhu fa huwa raddun”. Maka Goldziher menganggap bahawa pernyataan “Syarr al Umur Muhdatsatuha” adalah sesuatu yang diperbaharui atau dengan kata lain bidah yang memang dilarang dalam Islam. Dia menegaskan lagi pernyataan ini dengan mengatakan al-Bidah adalah kata seerti dengan muhadats atau hadats.

Pandangan Orientalis terhadap Mukjizat Nabi Muhammad SAW

Kebanyakan cendekiawan menganggap Mukjizat sebagai bukti kenabian. Orientalis yang berat sebelah dan ragu-ragu terhadap Islam dan Nabi Muhammad SAW mempunyai penilaian yang tidak adil dan mengabaikan kebenaran mukjizat Nabi. Mereka kebanyakannya telah menyiasat mukjizat Nabi dengan prasangka dan menafikan kebenarannya, mereka cuba mempersoalkan kesahihan mukjizat yang kekal dan tidak diselewengkan sepanjang zaman ini, Orientalis juga menggunakan semua cerita palsu dan khurafat untuk mencapai matlamat ini. Menurut William Montgomery Watt dalam bukunya “Life of Muhammad” berkata, mungkin kisah-kisah mukjizat itu hanya direka untuk menggambarkan atau menghiasi mukjizat utama iaitu al-Quran, tetapi ia juga mungkin mukjizat yang menjelaskan fakta yang berasas. Dengan ketiadaan bukti lain, pengkritik lebih mudah untuk menilai dan mereka bentuk naratif yang palsu.

Orientalis yang meragui kenabian Nabi Muhammad (SAW) tidak mengemukakan alasan saintifik dan tepat untuk menafikan nubuatan dan wahyu al-Quran malah mereka hanya menekankan pandangan jahil mereka yang tidak saintifik berdasarkan teori dan hipotesis yang tulen. Orientalis telah menerima wahyu Jesus dan Musa, tetapi mereka menolak Nabi Muhammad (SAW). Disebabkan hanya mengemukakan masalah berdasarkan pandangan sendiri, kita tidak boleh mengkritik dan menilai alasan-alasannya.

1. Al-Quran

Al-Quran merupakan mukjizat terbesar Nabi Muhammad SAW. Walaupun ada sebahagian Orientalis yang menerima al-Quran namun ada sebahagiannya yang tetap menolak al-Quran. Pelbagai herdikan kebencian yang ditunjukkan terhadap al-Quran, mereka mengkritik al-Quran dengan menyatakan al-Quran adalah kombinasi dari kitab

Yahudi dan Kristian. Penghinaan terhadap al-Quran bermula dari abad ke-8 hingga abad ke-16. Contohnya, Petrus Venerabilis, seorang ketua Biara Cluny di Perancis menyatakan al-Quran lahir daripada pembawa syaitan, dia menjelaskan bahawa Nabi itu membawa bidaah untuk menjadikan Jesus itu sebenarnya bukan Tuhan atau anak Tuhan.

Selain itu, Johannes (652-750) menyatakan al-Quran banyak menunjukkan cerita-cerita dongeng (idle tales). Ricoldo da Monte Croe (1243-1320) Islam itu lahir daripada setan dan syaitanlah yang mengarang al-Quran, dia menegaskan banyak penyelewengan yang terjadi dalam sejarah al-Quran dan susunannya tidak sistematik. Seterusnya, Marthin Luther (1483-1546) juga mempunyai pandangan yang sama seperti Ricoldo da Monte Croe, dia memberi gelaran al-Quran sebagai (The Devil is the ultimate author of the Qur'an). Kebanyakan Orientalis adalah Kristian yang menganggap Nabi SAW ini ingin menghancurkan memecahbelahkan agama Kristian dan Yahudi.

2. Israk Mikraj

Kisah Israk dan Mikraj merupakan dua mukjizat yang berbeza. Israk adalah mukjizat bagi penduduk bumi, maksudnya tidak ada satu manusia pun yang mampu melakukan perjalanan dari Mekah ke Palestin dan kembali lagi ke Mekah secepat yang dilakukan Nabi Muhammad SAW. Manakala Mikraj pula adalah mukjizat bagi semua penduduk langit, maksudnya tiada satu pun penduduk langit termasuk malaikat mampu melakukan perjalanan seperti yang dilakukan oleh Nabi Muhammad SAW. Malaikat Jibril hanya mampu menemani Nabi dalam perjalanan Mi'raj ke Sidratul Muntaha, sementara beliau hanya bergerak sendiri dalam perjalanannya menuju ke 'Arasy.

Frederick Colby, dalam bukunya "Narrating Muhammad's Night Journey" menjelaskan pendapatnya tentang malam Israk Mikraj. Menurutnya, kejadian Israk ada dinyatakan dalam Quran pada surah al-Isra ayat pertama dan surah an-Najm. Namun, kejadian Mikraj tidak ada dinyatakan dalam mana-mana ayat al-Quran. Dalam menelusuri sejarah awal penghuraian Quran, Colby mendedahkan bagaimana Mikraj menjadi subjek perdebatan kerana ia berdasarkan siri ayat yang sangat tidak jelas. Dalam bab ke-3 buku beliau ada menjelaskan kisah perkembangan daripada naratif yang agak terputus-putus terhadap kisah kehidupan Nabi oleh Ibn Ishaq, namun ia berlainan dengan pengriwayatan sejarah Islam daripada Ibn Sa'd. Colby berhujah bahawa bahagian Mikraj dalam kedua-dua teks mengingatkan kembali kepada Ibn Abbas. Contohnya, beliau beranggapan bahawa Ibn Hisham mungkin telah menambah bahagian Mikraj pada teks Ibn Ishaq, berdasarkan kisah daripada Ibn Abbas, yang namanya ditindas.

Penulisan Colby berlandaskan sejarah bagi mengelakkan tafsiran yang terlalu kontekstual. Menurut Colby, kisah-kisah tentang Mikraj Nabi Muhammad SAW tidak hanya terdiri daripada fenomena kecil semasa tempoh kejadian, tetapi ia sebagai penguat yang digunakan dalam persaingan dakwah Islam antara agama lain.

3. Air yang keluar dari jari Nabi Muhammad SAW.

Dalam kitab Sahih Muslim, terdapat beberapa riwayat yang menceritakan Nabi

Muhammad SAW dapat mengeluarkan air dari celah-celah jarinya. Air tersebut digunakan untuk mengambil wudhu oleh kaum Muslimin.

Menurut pendapat William Montgomery Watt dalam bukunya “Life of Muhammad”, beliau mengatakan para sahabat terdahulu mengaitkan kisah-kisah mukjizat dengan sejarah hidup Nabi untuk tujuan memuliakannya. Antara salah satu kisah yang dikaitkan ialah membuat banjir air dari mata air yang kering, memancar dari kapal kosong, atau keluar dari antara jari-jarinya. Bagi William, kisah sebegini menunjukkan orang-orang yang menerima mukjizat ini menentang pengisytiharan yang jelas dan pengertian Al-Quran yang meluas.

Dalam erti kata lain, William cuba menjelaskan bahawa para sahabat menambah-nambah dan melasukan cerita yang tidak dinyatakan didalam al-Quran, hal ini dijelaskan kerana tiada bukti dan kenyataan tentang mukjizat ini didalam al-Quran.

Respon Sarjana Muslim Mengenai Mukjizat

Respon Maulana Muhammad Ali tentang Mukjizat

Pemikiran Maulana Muhammad Ali tentang mukjizat diambil daripada bukunya *The Religion of Islam*, menurutnya, dalam al-Quran ada menyatakan mukjizat itu merupakan tanda bukti dan perkabaran Ilahi. Tanda bukti membawa maksud mukjizat itu menjadi bukti bahawa Rasulullah SAW ada utusan Allah SWT, manakala perkhabaran ilahi pula ayat suci al-Quran. Menurut Maulana Ali, bukti mukjizat yang sebenarnya ialah al-Quran itu sendiri, hal ini kerana al-Quran itu adalah mukjizat terbesar Rasulullah SAW dan telah dijamin kebenarannya dan kekal selamanya hingga Hari Kiamat.

Respon Said Nursi terhadap Mukjizat Israk Mikraj

Perbincangan Said Nursi terhadap Israk Mikraj ada dibincangkan dalam kitabnya *Rasail al-Nur*. Said Nursi memulakan perbincangan dengan menunjukkan ayat-ayat yang berkenaan dengan Israk Mikraj iaitu surah al-Isra’ ayat 1 dan surah al-Najm ayat 4-18. Beliau tidak menafsirkan keseluruhan ayat tersebut namun hanya menfokus pada kata “إِنَّهُ” (sesungguhnya Dia) yang mengandungi *balaghah*. Beliau menjelaskan persoalan *balaghah* dalam al-Quran ini dalam risalahnya “Mukjizat al-Quran”. Dalam risalahnya mengatakan, ayat pertama dari surah al-Isra’ ditutup dengan

إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿١﴾

(Sesungguhnya Dia Maha Mendengar dan Maha Mengetahui), ayat ini disebut setelah pemberitahuan perjalanan malam Rasulullah SAW dari masjid al-Haram menuju Masjid al-Aqsa. Manakala, perjalanan Mikraj pula diterangkan dalam surah al-Najm dengan ayat terakhir surah tersebut ialah

فَاسْجُدُوا لِلَّهِ وَأَعْبُدُوا اللَّهَ ﴿٣٦﴾

(Sesungguhnya dia telah melihat sebahagian tanda-tanda (kekuasaan) Tuhannya yang paling besar) Said Nursi melihat adanya keterkaitan antara dua penutup ayat dalam menjelaskan makna “وَإِنَّ”. Beliau menafsirkan kata ganti tersebut membawa kepada dua maksud, pertama, boleh membawa kepada Allah SWT atau kedua, boleh mengarah kepada Rasulullah SWT. Jika maknanya mengacu kepada Allah SWT, maka maknanya Allah SWT sendiri yang mengundang hamba-Nya yang terpilih Rasulullah SAW untuk menghadap-Nya secara langsung tanpa perantara untuk suatu tugas penting.

Pada ayat pertama surah al-Isra', kata ganti "إِنَّهُ" kembali kepada Rasulullah SAW, dimana beliau menjadi pembawa amanah agung seluruh alam, konteks tersebut menunjukkan bahawa perjalanan ini termasuk diantara perjalanan umum dan mikraj.

PERBINCANGAN

Kajian ini menunjukkan perbezaan pandangan mengenai pemahaman terhadap mukjizat Nabi Muhammad SAW. Orientalis memilih untuk berfikir menggunakan logik dan menolak kebenaran mukjizat. Mereka menuduh ulama terdahulu menambah-nambah cerita tentang Nabi Muhammad SAW. Orientalis yang meragui kenabian Nabi Muhammad (SAW) tidak mengemukakan alasan saintifik dan tepat untuk menafikan nubuatan dan wahyu al-Quran malah mereka hanya menekankan pandangan jahil mereka yang tidak saintifik berdasarkan teori dan hipotesis yang tulen. Namun, didalam Islam al-Quran dan Hadis itu sudah cukup untuk menjelaskan mukjizat mengikut tafsiran yang benar.

KESIMPULAN

Pandangan Orientalis jelas bertentangan dengan ajaran Islam, mereka sangat bersungguh untuk menjatuhkan nama Islam dan dunia timur pada mata masyarakat dunia. Orientalis menghina Nabi Muhammad SAW termasuk menuduh tentang kepalsuan mukjizatnya. Menurut mereka, mukjizat itu hanya rekaan dan tambahan untuk menyebarkan agama Islam. Kebanyakan pengkaji Orientalis lebih menfokuskan mukjizat utama iaitu Quran sahaja, namun terdapat beberapa Orientalis yang memberi pendapat tentang mukjizat-mukjizat lain. Secara rumusannya, mereka menyiasat mukjizat Nabi dengan prasangka dan menafikan kebenarannya, mereka menimbulkan cerita-cerita palsu dan khurafat untuk mencapai matlamat ini.

RUJUKAN

Al-Quran

Hadith

- Cate, P. (1974). *Each Other's Scripture: The Muslims' Views of the Bible and the Christians' Views of the Qur'an*. The Hartford Semi Nary Foundation.
- Colby, F. S. (2009). *Narrating Muhammad's night journey: Tracing the development of the Ibn 'Abbas ascension discourse*. State University of New York Press.
- Goldziher, I. (1971). *Muslim Studies: v. 2* (C. R. Barber & S. M. Stern, Trans.). Allen & Unwin.
- Hosseini, S., & Karnami, H. (2015). Review of the Orientalists' Views about the Miracles of the Prophet. *Jurnal UMP Social Sciences and Technology Management*. Vol 3, 1–3.
- Lebling, B. 1980. ORIENTALISTS: Edward Said. Orientalism. In *Journal of Palestine Studies* (Vol. 9, Issue 2). <https://doi.org/10.2307/2536347>
- Muir, W., & Muhammad, W. (2017). *The life of Mahomet*. Andesite Press.
- Rahim, A. (2010). Sejarah Perkembangan Orientalisme. *Jurnal Hunafa*. Vol. 7, No. 2. Desember 2010: 179-192.
- Rushdie, S., Prophet, G., & Hameed, A. (2021). *A CRITICAL STUDY OF CLINTON BENNETT'S THOUGHTS TOWARDS SIRAH OF THE HOLY PROPHET ﷺ* Hafiz Muhammad Faisal Qureshi *Sirah of the Holy Prophet ﷺ is the topic on which a lot of work has been done both in the Muslim and non-Muslim world. For Muslims it was t. 2021(02)*, 1–14.
- Sahas, D. J. (1972). *John of Damascus on Islam: The "heresy of the ishmaelites."* Brill.
- Seelye, K. C., Goldziher, I., & Goldziher, I. C. (2010). *Mohammed and Islam*.
- Shaffat, I., & Baru, R. (2019). Orientalists' Perspectives on Hadith. *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, 9(11), 1326–1339. <https://doi.org/10.6007/ijarbss/v9-i11/6677>

029-Konsep Kesedaran (*Consciousness*) Menurut Kitab Theravada-Abhidhamma dan Sarvastivada-Abhidhamma Serta Perspektif Islam Mengenaunya

NURUL AIN SYAKIRA BINTI ABDUL SABETH¹
Universiti Sains Islam Malaysia (Pelajar pra-siswazah) ¹

ROS AIZA BINTI MOHD MOKHTAR²
²Universiti Sains Islam Malaysia

ainsyakira99@gmail.com

ABSTRAK

Abhidhamma merupakan ajaran agama Buddha yang termasuk dalam kitab suci Buddha yang terawal iaitu Tripitaka. Dicatatkan bahawa terdapat dua koleksi kanonikal Abhidhamma yang lengkap yang masih terpelihara iaitu Theravada-Abhidhamma dan Sarvastivada-Abhidhamma. Namun begitu, bagaimanakah Theravada dan Sarvastivada berpecah kepada dua kitab suci yang berbeza ini? Dalam kedua-dua kitab suci, bagaimana pula mereka menerangkan tentang ‘*consciousness*’? Tambahan pula, adakah terdapat penjelasan tentang ‘*consciousness*’ dari perspektif Islam? Jika ya, maka apakah yang dibincangkan oleh Islam tentang ‘*consciousness*’? Oleh itu, kajian ini ditulis dengan beberapa objektif iaitu untuk menjelaskan sejarah kemunculan Theravada dan Sarvastivada. Seterusnya, untuk mengenal pasti perbezaan antara Theravada dan Sarvastivada dalam mentakrifkan ‘*consciousness*’. Akhir sekali, untuk mencari makna ‘*consciousness*’ dari perspektif Islam. Hasil daripada kajian ini mendapati, kedua-dua kitab Theravada dan Sarvastivada ada membincangkan tentang *consciousness*. Hal ini kerana, masing-masing masih berpegang dengan prinsip Four Noble Truth yang merupakan asas kepada konsep *consciousness*. Manakala, dalam pandangan Islam pula, ‘*consciousness*’ merupakan perihal fizikal dan rohani yang berserah kepada Allah SWT.

Kata Kunci: Kesedaran, Abhidhamma, Theravada, Sarvastivada

PENGENALAN

Pada masa kini, ajaran Buddha telah dikembangkan dan ajaran-ajarannya telah disusun dalam beberapa kitab sebagai rujukan kepada penganut agama Buddha khususnya. Salah satunya ialah *Tripitaka*. Kata *Tripitaka* berasal daripada bahasa Sanskrit di mana ‘*tri*’ bermaksud tiga dan ‘*pitaka*’ bermaksud bakul maka maksud sebenar *Tripitaka* ialah Tiga Bakul Kebijaksanaan.

Tripitaka telah dihimpunkan dalam Bahasa Pali di mana kandungannya terdiri daripada tiga aspek utama iaitu *Sutta-Pitaka* yang mengajarkan tentang disiplin yang ditujukan kepada penganut agama Buddha. Seterusnya, *Vinaya-Pitaka* yang berisi peraturan dan undang-undang untuk *Bikkhu* iaitu pendeta. Akhir sekali, *Abhidhamma-Pitaka*. Abhidhamma secara keseluruhan menghuraikan *Dhamma* iaitu ajaran Buddha. Menurut Mohd. Rosmizi et. al (2018), Abhidhamma boleh dikatakan sebagai kitab tafsir kepada *Dhamma* dan ia dikhususkan

kepada golongan terpelajar. Sehingga hari ini, hanya terdapat dua versi lengkap Abhidhamma yang masih dikekalkan sebagai rujukan Buddha. Pertama, Theravada-Abhidhamma dalam versi Bahasa Pali. Versi pertama Abhidhamma ini muncul sekitar abad pertama sebelum masihi dan ia dominan untuk digunakan di barat laut India dan Asia Tenggara. Kedua, Sarvastivada-Abhidharma yang telah dipelihara dalam terjemahan Bahasa Cina. Versi kedua ini digunakan secara meluas oleh puak Cina dan Tibet. Maka, tujuan utama kertas ini bagi menyelidik mengenai kesedaran (*consciousness*) yang dibincangkan dalam Theravada Abhidhamma dan Sarvastivada Abhidhamma.

KAJIAN LITERATUR

Agama Buddha antara salah satu Agama yang tersebar luas dan dianuti ramai, maka, banyak kajian yang telah dilakukan terhadap konsep kesedaran (*consciousness*) menurut kitab Theravada-Abhidhamma dan Sarvastivada-Abhidhamma. Tambahan pula, terdapat kajian yang menyatakan kedua-dua kitab ini berasal dari akar yang sama namun isinya yang berbeza. Menurut Ronkin dan Noa (2022), kedua-dua koleksi Abhidharma ini mengandungi tujuh teks, walaupun beberapa teks berkongsi sumber yang sama, namun konteks buku itu agak berbeza antara satu sama lain. Dalam Theravada, salah satu daripada tujuh teks tersebut ialah Vibhanga yang merupakan analisis fikiran. Ringkasnya, Vibhanga menekankan bagaimana analisis fikiran ini membawa kepada kesedaran (*consciousness*). Manakala dalam Sarvastivada, salah satu teks ialah Vijnanakaya iaitu suatu catatan ringkas tentang kesedaran (*consciousness*).

Selain itu, Paul Williams (2012), beliau mengatakan terdapat kemungkinan beberapa daripada tujuh buku ini datang daripada sumber yang sama, tetapi ia berbeza dari segi konteks. Hal ini kerana semua pengajaran daripada kitab-kitab itu sendiri berasal daripada Abhidhamma. Ptolemy Dikaios, seorang penganut Buddha berasal dari Vietnam, mengakui bahawa Theravada dan Sarvastivada mempunyai beberapa persamaan. Walaupun Sarvastivada paling banyak digunakan di Vietnam tetapi sebahagian daripada mereka masih mempelajari Theravada. Dia juga menulis salah satu persamaan mereka adalah kedua-dua kitab itu mengandungi elemen-elemen Four Noble Truth, Eightfold Path dan mengajarkan tentang konsep kesedaran (*consciousness*). Maka, terbukti bahawa kitab Theravada dan Sarvastivada berasal dari lubuk yang sama tetapi berbeza dari segi huraianya. Oleh itu, kertas ini akan memberi fokus utama terhadap sejarah terbahaginya dua kitab ini, bagaimana kedua-duanya mentakrifkan konsep kesedaran dan pandangan Islam tentangnya.

METODOLOGI

Kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif dan data dikumpul melalui kajian kepustakaan iaitu menggunakan sumber rujukan utama dan sekunder. Rujukan sekunder yang digunakan merujuk kepada buku-buku penulisan tentang ajaran Agama Buddha, kertas akademik terdahulu dan artikel-artikel berkaitan kajian. Sebagai contoh, salah satu buku yang menjadi bahan rujukan ialah *Buddhist Thought: A Complete Introduction to The Indian Tradition*.

Selain itu, sumber lain yang digunakan oleh pengkaji bagi menambah maklumat kajian ialah melalui internet di mana pengkaji melayari laman sesawang untuk mencari maklumat tambahan tentang tajuk kajian. Pengkaji turut mendapat maklumat melalui buku rujukan dan Cambridge Dictionary. Bagi mencari konsep kesedaran '*consciousness*' dalam perspektif Islam pula, rujukan utama yang digunakan ialah Al-Qur'an dan Hadith. Bahan yang diperoleh melalui kaedah rujukan keputakaan ini dianalisis secara deskriptif interpretif.

DAPATAN KAJIAN

Sejarah kemunculan Kitab-kitab Abhidhamma

Sejurus kematian Gautama Buddha, para muridnya telah melakukan beberapa persidangan bagi mengumpul dan menulis semula ajaran-ajaran Buddha. Pada awalnya mereka mewariskan ajaran ini melalui lisan namun, seratus tahun kemudian, wujud perdebatan oleh beberapa pendeta (*Bhikku*) untuk mengubahsuai peraturan yang terdapat dalam Vinaya Pitaka. Apabila tidak mendapat jawapan, sidang pertama diadakan bagi menentukan ajaran utama Buddha. Hasilnya, para Bhikku yang ingin mengubah peraturan tersebut telah menghasilkan aliran Mahayana, manakala selebihnya menjadi aliran Theravada. Kemudian pada sidang yang ketiga, mereka menyusun semula kandungan *Sutta Pitaka* dan lahirlah *Tripitaka*. Tambahan pula, selepas persidangan ini agama Buddha semakin berkembang sehingga munculnya mazhab-mazhab lain (Septianigrum & Anisa, 2017). Seperti yang tercatat di dalam buku ajaran-ajaran Buddha, beberapa mazhab yang muncul selepas tersebarnya ajaran Buddha adalah Kanun Theravada (*Pali*), Kanun Mahasamgika, Kanun Sarvastivada dan lain-lain. Setiap daripada kumpulan penganut Buddha mengakui bahawa mazhab mereka masih mengekalkan ajaran Buddha yang tidak dicemari (Paul Williams, 2012). Namun begitu, penulisan kertas ini hanya mengetengahkan dua penulisan kanun yang lengkap iaitu Theravada dan Sarvastivada. Kanun Theravada-Abhidhamma kekal dipelihara di dalam Bahasa Pali iaitu Bahasa pertengahan Indo-Arya manakala Sarvastivada-Abhidharma telah dipelihara dalam terjemahan Cina. Versi kedua kanun ini digunakan secara meluas oleh orang Cina dan Tibet.

Abhidhamma: '*Consciousness*' Dalam Theravada dan Sarvastivada

Kesedaran (*consciousness*) merupakan salah satu daripada Lapan Jalan Lapis Mulia (*The Eight Fold Path*) untuk bebas daripada *tanha* atau punca kepada segala masalah (Rosmizi et. al, 2018). Punca masalah ini berasal daripada nafsu pemikiran dan kemahuan yang sentiasa menginginkan sesuatu tanpa henti.

Mengambil maklumat daripada Stanford Encyclopedia of Philosophy, kitab Theravada dan Sarvastivada kedua-duanya mengandungi tujuh teks. Tujuh teks daripada dua kitab tersebut mempunyai kandungan yang berbeza walaupun berakar dari sumber yang sama. Kedua-duanya ada membincangkan tentang kesedaran.

1. Theravada-Abhidhamma

Dalam Theravada, salah satu daripada tujuh teks ialah Vibhanga yang merupakan analisis fikiran. Terdapat beberapa ilmuan berpendapat bahawa kitab Theravada ini antara kitab terawal dalam mazhab agama Buddha. Buktinya, Paul Williams (2012) berpendapat di dalam bukunya *Buddhist Thought* bahawa kemungkinan mazhab Theravada adalah mazhab agama Buddha yang asli, dan kanunnya adalah perkataan asal Buddha iaitu Bahasa Pali. Berbalik kepada analisis fikiran, awal ajaran Buddha memperkenalkan tiga prinsip psikologi asas. Pertama sekali ialah, kebergantungan timbulnya kesedaran. Prinsip yang pertama ini secara keseluruhannya membincangkan kebergantungan kesedaran itu pada konsep dualiti yang timbul daripada interaksi antara organ deria seperti mata, hidung dan telinga terhadap objek deria yang digambarkan seperti geseran dua kayu yang menghasilkan api. Oleh itu, interaksi antara organ deria dan objek dapat menghasilkan kesedaran. Yang kedua, kesedaran itu tidak wujud sebagai fenomena asing, namun ia hadir bersama empat agregat yang berasal dari tubuh, perasaan, persepsi dan kehendak. Contoh yang boleh disesuaikan dengan prinsip kedua ini ialah kisah Gautama Buddha yang mendapat kesedaran setelah menyaksikan empat fenomena di hadapannya.

Yang terakhir ialah prinsip kebergantungan terhadap kesedaran dengan penglibatan minda dan fizikal '*nama-rupa*'. '*Nama*' ialah lima faktor mental yang hadir bersama-sama dengan kesedaran iaitu perasaan (*vedana*), persepsi (*sanna*), kehendak (*cetana*), kesan deria (*phassa*) dan penampilan mental (*manasikara*). Manakala, '*rupa*' disandarkan untuk empat unsur besar jirim (*mahabhuta*) iaitu bumi, air, api dan angin, dan perkara yang kebergantungan dengannya (*upada-rupa*) sebagai contoh elemen tanah, perkara yang bergantung dengannya ialah sesuatu dilihat sebagai pepejal seperti kuku, gigi, kulit, daging dan seangkatannya. Manakala elemen air, perkara yang bergantung dengannya seperti darah, peluh, air mata dan seangkatannya. Kebergantungan yang diulang-ulang ini membawa maksud suatu kesedaran itu tidak boleh wujud tanpa '*nama*' dan '*rupa*' begitu juga sebaliknya (Y. Karunadasa, 2015). Secara ringkasnya, saling kebergantungan ini seperti proses interaksi dengan bantuan '*nama-rupa*'. Sebagai contoh, peluh yang mengalir (*rupa*) dikesan oleh deria (*phassa*) maka dapat mewujudkan kesedaran (*consciousness*).

2. Sarvastivada-Abhidharma

Berbeza dengan kitab Theravada, Sarvastivada membincangkan tentang *consciousness* di dalam lima Agregat (*Skandha*) yang menjadi asbab kewujudan fenomena. Lima Agregat ini terdiri daripada jirim (*rupa*), perasaan (*vedana*), idea (*samjna*), keadaan (*samskara*) dan yang terakhir kesedaran (*vijnana*) (Y. Karunadasa, 1997). Skandha menurut Sarvastivada menjadi doktrin asas Buddha yang menjadi tumpuan

Abhidharma. Selain itu, Sarvastivada juga menyetengahkan tentang deria kesedaran. Dikatakan terdapat enam jenis kesedaran tetapi lima jenis yang terawal berbeza dengan jenis yang keenam. Jenis-jenis kesedaran yang dimaksudkan ialah kesedaran dari segi mata (*cakkhu-vinnana*), kesedaran dari segi telinga (*sota-vinnana*), kesedaran dari segi hidung (*ghana-vinnana*), kesedaran dari segi lidah (*jivha-vinnana*), kesedaran dari segi tubuh badan (*kaya-vinnana*) dan yang terakhir kesedaran dari segi pemikiran (*mano-vinnana*). Disebutkan jenis yang keenam berbeza kerana ia sahaja yang melibatkan minda manakala lima jenis terawal melibatkan fizikal. Oleh itu, agama Buddha menggelar lima jenis kesedaran terawal sebagai pintu (*dvara*) dan jenis yang keenam sebagai asas atau tapak (*vatthu*). (Y. Karunadasa, 2015)

Sarvastivada turut memegang kepercayaan bahawa suatu kesedaran yang berlaku itu memerlukan objek. Objek ini yang akan berinteraksi dengan lima jenis kesedaran fizikal tersebut mengikut ciri-ciri mereka tersendiri. Sebagai contoh, kesedaran dari segi mata berinteraksi melalui visual (*ruppa*) objek sahaja atau pemandangan dan suasana. Kesedaran dari segi telinga pula berinteraksi dengan bunyi seperti kata-kata, nasihat, dan ucapan. Manakala kesedaran dari segi tubuh badan berinteraksi melalui sentuhan. Namun begitu, terdapat sumber yang mengatakan Sarvastivada menolak tanggapan bahawa kedudukan mental dan fizikal itu berbeza. Hal ini kerana, tanpa kesedaran pemikiran, kesedaran itu tidak dapat berlaku jika minda tidak mentafsirkan ia sebagai kesedaran. Contoh ringkasnya, jika seseorang melihat warna, dia tidak boleh menafsirkan warna tersebut jika fikirannya tidak berfungsi (Bhikkhu KL Dhammaji, 2015). Oleh itu, pada pendapat mereka, asas atau *vatthu* ini hanyalah gelaran yang diberikan bagi kesedaran yang dahulu sebelum digantikan dengan kesedaran yang baharu (*past and future*). Sebagai contoh, kesedaran yang pernah dilalui seseorang itu (*past*) akan menjadi asas atau tapak (*vatthu*) kepada kesedaran akan datang (*future*) agar ianya mudah memberi impak atau difahami oleh seseorang itu (Y. Karunadasa, 2015).

‘Consciousness’ Dari Perspektif Islam

Konsep kesedaran yang difahami melalui perspektif Islam pula berkait rapat dengan akal fikiran (*aql*) dan hati (*qalb*). Manusia ditugaskan untuk menjadi khalifah di muka bumi ini. Allah SWT menciptakan manusia sebagai satu-satunya makhluk yang dikurniakan akal untuk berfikir. Begitu juga dengan kejadian fenomenan alam, Allah SWT menciptakan perkara-perkara tersebut untuk manusia berfikir. Sebagai bukti, Allah berfirman:

“Dan Dialah yang menciptakan serta mengembangkan kamu di bumi dan kepada-Nya kamu akan dihimpunkan. Dan Dialah yang menghidupkan dan mematikan dan Dialah yang menentukan pertukaran malam dan siang. Maka tidakkah kamu mahu menggunakan akal kamu?” (Surah Al-Mu'minun: 79-80).

Menurut Nevzat Tarhan (2012), dalam menjelaskan kesedaran (*consciousness*) dalam

perspektif Islam ini, dia mengaitkan manusia dengan fitrahnya dan peranan manusia di atas muka bumi. Hal ini kerana, sifat kesedaran yang wujud dalam diri dapat menimbulkan kesedaran contohnya dari segi pangkat dan harta yang membentuk perbezaan antara diri kita dengan yang lain seperti haiwan, jin dan tumbuhan. Boleh dikatakan kesedaran ini merupakan satu langkah antara roh dan jasad di mana keduanya saling berhubung dengan kesedaran. Bagi memahami lagi kesedaran dalam perspektif Islam ini, seseorang itu perlu memahami apa sebenarnya fitrah manusia.

Perbincangan

Kajian ini menunjukkan kedua-dua kitab Theravada dan Sarvastivada ada membincangkan tentang konsep kesedaran (*consciousness*) namun melalui teks yang berbeza. Di dalam kitab Theravada, mereka mengkhususkan kesedaran itu mengikut tiga prinsip psikologi asas ajaran awal Buddha iaitu kebergantungan timbulnya kesedaran melalui organ dan objek, kesedaran tidak wujud sebagai fenomena asing, dan yang terakhir prinsip kebergantungan kesedaran dengan penglibatan minda dan fizikal '*nama-rupa*'. Manakala Sarvastivada tidak ada teks yang dikhususkan untuk mengupas tentang kesedaran, namun, mereka mempunyai perspektif tersendiri terhadap 6 jenis kesedaran iaitu kesedaran dari segi mata telinga, hidung, lidah, tubuh badan dan segi pemikiran. Persamaan daripada kedua-dua perspektif ini ialah Theravada dan Sarvastivada memegang prinsip kesedaran itu wujud dalam diri seseorang melalui interaksi antara organ deria dan objek. Perbezaan antara kedua-dua mazhab ini pula terletak pada acara mereka mengelaskan 6 jenis kesedaran. Theravada menggelar lima jenis kesedaran terawal sebagai pintu (*dvara*) dan jenis yang keenam iaitu minda sebagai asas atau tapak (*vatthu*) namun, mazhab Sarvastivada menolak pendapat ini kerana mereka beranggapan minda dan fizikal itu tiada perbezaan kerana refleksi dari fizikal memerlukan minda atau fikiran supaya terhasilnya kesedaran.

Dalam perspektif Islam pula, kesedaran yang dibincangkan agak berbeza berbanding kesedaran yang difahami oleh ajaran Agama Buddha namun mempunyai persamaan dari segi tujuannya. Hal ini kerana, agama Islam mengutamakan hubungan antara manusia dan Tuhan maka, kesedaran yang wujud membolehkan manusia untuk berfikir. Setiap umat Islam itu hendaklah sedar akan fitrah dan peranannya sebagai seorang khalifah di muka bumi ini. Oleh itu, kesedaran ini menjadi seperti jambatan antara roh dan jasad. Pendapat agama Buddha pula, mereka percaya kesedaran yang berlaku dalam diri seseorang itu bagi mengurangkan penderitaan (*dukkha*). Mereka mengatakan kesedaran merupakan interaksi minda dan fizikal, minda yang dipenuhi dengan nafsu dan kemahuan tidak akan terlepas daripada kesengsaraan. Di sini dapat dilihat bahawa kedua-dua perspektif ini bertujuan untuk memberi kebaikan dan mengelakkan keburukan yang boleh hadir dalam hidup. Kedua-duanya membawa kepada impak positif terhadap manusia sama ada beragama Islam mahupun Buddha.

KESIMPULAN

Pada akhir kajian ini dapat disimpulkan bahawa mazhab Theravada dan Sarvastivada berpegang kepada konsep kesedaran yang sama iaitu mempercayai kewujudan kesedaran itu melalui interaksi antara organ dan objek namun, mempunyai pendapat tersendiri dalam menyampaikan konsep tersebut. Kesedaran dalam diri seseorang itu walaupun kecil, namun tinggi nilainya agar manusia tetap menjaga pemikiran yang berlandaskan hawa nafsu dan menyelamatkan diri mereka dari *tanha*. Umat Islam juga memerlukan kesedaran agar diri kita tidak menjejarkan harta dan pangkat malah sentiasa sedar akan peranan sebagai seorang khalifah di atas muka bumi ini.

RUJUKAN

Al-Quran Al-Karim

Bhikkhu KL Dhammaji. 2015. *Sarvastivada Abhidharma*. Hong Kong: The Buddha-Dharma Centre.

Mohd. Rosmizi, Wan Mohd Fazrul, Marina Munira & Roslizawati. 2018. *Agama-Agama di Dunia*. Nilai. USIM.

Paul Williams et al. 2012. *Buddhist Thought: A Complete Introduction to The Indian Tradition*. USA: Routledge.

Septianingrum, Anisa. 2017. *Sejarah Peradaban Dunia Kuno Empat Benua*. Yogyakarta: Anak Hebat Indonesia

Y. Karunadasa. 1996. *The Dhamma Theory: Philosophical Cornerstone of The Abhidhamma*. Sri Lanka: Buddhist Publication Society

Y. Karunadasa. 2015. *The Theravada Abhidhamma: Its Inquiry into the Nature of Conditioned Reality*. Sri Lanka: Buddhist Publication Society.

Ronkin & Noa. 2022. "Abhidharma". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (in English), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/abhidharma/>

Sherry, P. 2020, April 28. Theodicy. Encyclopedia Britannica. <https://www.britannica.com/topic/theodicy-theology>

030-The Importance of Understanding Islamic Teaching in Curbing the Stigma of Out of Wedlock Children When Making Illegitimate Pregnancy Resolution in Malay Muslim Community in Malaysia

Nur Affina Yanti Binti Jamalludin¹

¹Universiti Sains Islam Malaysia (calon M.A.)
fynnjamal82@raudah.usim.edu.my

Ros Aiza Mohd Mokhtar² & Mashitah Sulaiman²

²Universiti Sains Islam Malaysia
rosaiza@usim.edu.my
mashitah@usim.edu.my

ABSTRACT

Albeit the majority of Malaysian population is Muslim, countless abortions, coerced adoptions and newborn abandonment due to their illegitimate status are still happening in this country. With limited time and source of information, out of wedlock pregnancy resolutions are often made in haste and not necessarily weighed thoughtfully. In the attempt to curb this phenomenon, the reasonable preventive measure is religious teachings. However, instead of following the prescribed as mentioned in Quran and Sunnah, many base their strategies on common logic and cultural beliefs, which after so long, became the credence they hold on to. Islamic teachings are confused with culture, resulting skepticism and erroneous conclusions. Using library research methodology, this paper explores the correlation between the stigma of out of wedlock children and illegitimate pregnancy resolutions, by focusing on the religious fallacies within Malay Muslim community. It is believed the stronger the stigma, the worse it could get for the pregnancy, unless if Islamic teachings intervenes during the process.

Keywords: Stigma, Out of Wedlock Children, Illegitimate Pregnancy Resolution.

INTRODUCTION

The common logic and cultural beliefs in Malay Muslim community in regards to out of wedlock children are always claimed to be based on religion. However, there are Islamic teachers and leaders who instead of using Quran and *Sunnah* to deduce Islamic legal maxim, base their rulings on dialectics commonly passed down from older generations. In curbing out of wedlock pregnancy, some even misuse the religion to defend their offensive responses to this phenomenon, substantiating their fallacies by quoting Quranic verses as well as Hadith out of context to give grounds for their justifications.

Islam is not a religion of interpretation; it doesn't need to stay relevant based on the need of society nor does it adjust itself to please its followers. It is a decree that had stood the test of time, maintaining the very same message, unaltered and true. Not only these religious fallacies caused the religion to be seen as vindictive towards sinners, these mistaken beliefs that are falsely attributed to Islam subsequently impacted illegitimate pregnancy resolutions, forcing mothers and their children to be separated, pregnancies to be aborted and newborns to be left in the gutters.

In reality, such misunderstandings contradict the basic nature of this religion that is compassionate, empathetic and nurturing towards remorseful sinners. Allah (swt) said:

إِنَّ رَحْمَتِي تَغْلِبُ غَضَبِي

“Verily, My Mercy prevailed over My Wrath.” (Hadith. Muslim #2751)

It is hoped that when the society properly understand Islam is a religion of compassion that believes in embracing those who sincerely repent, the stigma of out of wedlock pregnancy could be reversed so that pregnancy resolutions could be made with rumination, and simultaneously save both mother and children.

RESEARCH OBJECTIVES

To identify the misunderstanding of Islamic teaching as a factor contributing to out-of-wedlock children stigma that significantly impact unmarried Malay Muslim women to resolve to the pregnancy resolution they do not prefer.

RESEARCH HYPOTHESIS

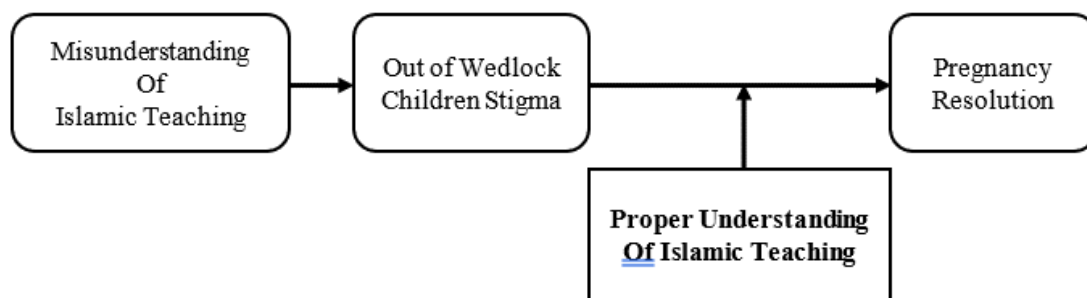


Figure 1: The correlation between the stigma and pregnancy resolution.

The hypothesis of this research is the stronger the stigma, the worse it could get for the pregnancy, unless if proper understanding of Islamic teachings intervenes during the process.

RESEARCH METHODOLOGY

This research adapts Thomas Mann’s A Guide to Library Research Methods as the methodology, for the objective of this paper is to explore the actual Quranic verses and *Sunnah* by the Prophet ﷺ in countering the long existing misunderstanding of Islamic teaching that caused out of wedlock pregnancy stigma within Malay Muslim community in Malaysia. Except when there are no prior research, library research methodology is capable of turning up existing information or knowledge records that cannot be found efficiently, or often even at all, by others (Mann, 1995).

The basic steps of the model are; (1) keyword searches, (2) subject searches, (3) recent scholarly books and articles searches, (4) citation in scholarly sources searches, (5) published bibliographies searches, (6) people sources searches, and (7) systemic browsing searches.

MISUNDERSTANDING OF ISLAMIC TEACHING IN CURBING THE STIGMA OF OUT OF WEDLOCK PREGNANCY

Islamic teaching is notably the key to curb societal issues, but with no scholarly provision within the community, religion and culture inevitably are mixed up, causing confusion and false beliefs. Religious fallacies are always justified with the positive outcome of the bigger picture and the greater good, however, in *fiqh*, or Islamic legal maxim, the permissibility of an action is based both the mean and purpose (Irsyad Usul Al-Fiqh Series 26: Islamic Legal Maxim Regarding the Method of Achieving One’s Goals, 2018).

Table 1: The Islamic Legal Maxim Regarding Means and Purposes.

Mean	Purpose	Islamic Legal Maxim / <i>Fiqh</i>
Right	Right	Accepted
Wrong	Right	Prohibited
Right	Wrong	Prohibited
Wrong	Wrong	Prohibited

Only when a right action is paired with the right intention will it be accepted in Islam. Therefore, resolving to false method to achieve a good intention nullifies the permissibility of the purpose. In Islam, whatever that could lead to anything that is prohibited, then it is also prohibited. The religion is clear in the right and wrong, distinct in good and bad. On things that are in between, Rasulullah ﷺ said:

الْحَالُلُ بَيِّنٌ وَالْحَرَامُ بَيِّنٌ، وَبَيْنَهُمَا مُشْتَبِهَاتٌ لَا يَعْلَمُهَا كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ

“Both legal and illegal things are evident but in between them there are doubtful (suspicious) things and most of the people have no knowledge about them.” (Hadith. Al-Bukhari. #52)

Misunderstanding of Islamic teachings— if not from the determination to wilfully dismiss them— may come from sincere viewpoints, with kind intentions and hopeful attempts of attaining goodness for a much better and wider objectives. However, as the knowledge of human are incomparable to Allah who is All-knowing, Muslims should be able to adhere to the prescribed ways with patience even when the divine instructions have yet to make sense to their comprehensions. This surrender is a proof of a Muslim’s faith; as an act of submission to the Creator who knows best.

In reference to the above table, the use of religious fallacies claimed as a necessary step in curbing pregnancy resolution should be rejected as they are not in accordance to *fiqh*.

Table 2: The *Fiqh* in Means and Purpose in Curbing Out of Wedlock Phenomenon.

Mean	Purpose	<i>Fiqh</i>
Reminders from Quranic verses (Right) Accepted	To refrain Muslims from <i>zina</i> (Right)	Accepted
Creating religious fallacies (Wrong)	To refrain Muslims from <i>zina</i> (Right)	Prohibited
Reminders from Quranic verses (Right) Prohibited	To allow Muslims to <i>zina</i> (Wrong)	Prohibited
Creating religious fallacies (Wrong)	To allow Muslims to <i>zina</i> (Wrong)	Prohibited

Both means and purposes must be in line with the righteous path in order for it to be valid. Although the intention to refrain Muslims from *zina* is noble, manipulating the truth or simply creating lies to achieve the goal is not permitted at all. Religious fallacies are common at the family and community level especially when the people in the society are not well versed with the Quran and Sunnah. Fallacies are sophisms; clever but false, and often used to deliberately deceive. Fallacies violate argument rules used in rational thinking or argumentation as they appear reasonable and valid, and always connected with misused inferences, which in this case, verses from al-Quran and the words of the Prophet ﷺ, to mask its vague unreliability. (Walton, 2010)

Malay Muslims are accustomed to not question religious instructions especially from those with the authorities like religious leaders, Islamic teachers and community representatives who are given the power to raise awareness and influence attitudes, behaviours and practices in the society. Requesting justifications and reasonings from the Quran and *Sunnah* for proof somehow is seen as disobedience because it portrays distrust towards the one conveying the knowledge. This contradicts to the real practice of Islam:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَزُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

“O believers! Obey Allah and obey the Messenger and those in authority among you. Should you disagree on anything, then refer it to Allah and His Messenger, if you (truly) believe in Allah and the Last Day. This is the best and fairest resolution.” (Al-Quran. An-Nisaa’ 4:59)

Everyone who claims to surrender to Allah must live the life as prescribed, not as assumed by oneself; attainable by understanding the basic tenets and practices of the *deen* (religion). There are no prohibitions in asking for proof especially to further comprehension. Even more so, choosing to not blindly follow a common practice by seeking the truth is ordained upon Muslims, as mentioned in the Quran:

وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَاءَنَا ۗ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَاؤُهُمْ لَا يَعْقلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ

“When it is said to them, ‘Follow what Allah has revealed,’ they reply, ‘No! We (only) follow what we found our forefathers practicing.’ Would they still do so even if their forefathers had (absolutely) no understanding or guidance?” (Al-Quran. Al-Baqarah 2:170)

Muslims are responsible for their choices and should not act on anything without first seeking proof from the Quran and *Sunnah*. If the society truly is sincere in its attempts to curb the stigma of out of wedlock pregnancy, better methods in line with the *syari’ah* should be the option for only when both the means and purpose are righteous, the deed is accepted in the sight of Allah.

RELIGIOUS FALLACIES ON OUT OF WEDLOCK CHILDREN

When irresponsible members of society misrepresent the *deen*— confusing divine

revelation with cultural honour and instilling fear instead of faith within the Muslim community— this religion is displayed as callous and uncompromising. Among the common fallacies related to out of wedlock pregnancy in Malay Muslim community claimed to be coming from religious point of view are as follows:

Table 2: The Religious Fallacies Related to Out of Wedlock Pregnancy.

Categories	Fallacies
Personality	Low IQ with problematic behaviour Permitted to kill their sinful parents Impure. Touching them invalidates <i>wudhu'</i>
Family Life	Cannot be married. If they do, the marriage is nullified Cannot be a wali for daughter's marriage Their children will repeat their sins for 7 generations
Ibadah	Cannot lead congregational prayers Cannot visit Makkah & Medina, therefore no <i>hajj</i> nor <i>'umrah</i> for them Must cover proper <i>awrah</i> even to his mother
Aakhirah	Can never enter <i>jannah</i> (paradise) The righteous one can only reach between <i>jannah</i> and <i>jahannam</i> (hell) Will be the follower of <i>dajjal</i>

These horrible misrepresentation of religion sadly are passed through the mouth of community elders who learned them from past generations who claimed to be indoctrinated by the community religious leaders. Back then, the younger generation in the society are required to unquestionably offer love, respect, support and deference to their parents; as they are eternally indebted to them for the lives provided since birth. This tenet of filial piety also applies to all elders like teachers, professional superiors or anyone who is older in age; which explains why knowledge dissemination are unregulated and unrestricted (Tanggok, 2018). As elders are seen highly as those who have visioned, initiated, developed, guided, nurtured and anchored the community for decades, by default, whatever they pass to their children are wisdom that should be followed without doubt.

While it is understandable why fear-mongering is a successful technique in instilling ideas, understanding and tradition in the society, and therefore is commonly used in the older generation, the fear appeals have been associated with heightened distress and are detrimental for those who are anxious and have lower self-efficacy. Creating false belief in the name of Islam is a not permissible and considered as sin, as mentioned by Rasulullah ﷺ:

مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ فِيهِ فَهُوَ رَدٌّ

"If somebody innovates something which is not in harmony with the principles of our religion, that thing is rejected." (Hadith. Al-Bukhari. #2697)

Even with good intention, the invention of religious fallacies is unacceptable in Islam as it was drawn upon lies. Although the society tolerates a certain degree of manipulation of truth such as tact, excuses, politeness, reticence, avoidance or evasion to protect privacy, promote social harmony, and encourage interest, a deception is still a lie, therefore forbidden in Islam (Adler, 1997). Records show the fallacies created in the hopes of preventing zina that caused illegitimate birth phenomenon in the end forged this monstrous stigma that had sacrificed countless abortions, coerced adoptions and newborn abandonment in the community.

Therefore, the research believes, to ameliorate pregnancy resolutions in Malay Muslim community in Malaysia, the stigma should be reversed so it would no longer contribute to the unmarried mothers' hasty decisions, and the best attempt to achieve this is by having proper understanding of Islamic teachings on the phenomenon of children born out of wedlock.

PROPER UNDERSTANDING OF ISLAMIC TEACHING IN REGARDS TO THE FALLACIES RELATED TO OUT OF WEDLOCK CHILDREN

Islam is a religion that is adamant in taking stern precautions, but different approaches are applied on things that had already been done. Strict provisions only apply before the occurrence of a sin, not after. All that is needed for a sinner to be free from their past disobedience is a sincere *tawbah*, done with innermost conviction. Repentance is supposed to be easy and personal to motivate sinners from looking back to the sins that hold them from moving forward.

Although the proper Islamic teaching is to never merit any human beings based on what they have done but who they are in present time, Muslim society in general still fails to truly embrace those who had repented even when Allah specifically had mention in His Book the horrendous sin of *zina* is forgivable:

وَالَّذَانِ يَأْتِيَانِيهَا مِنْكُمْ فَأَدُوهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرَضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَحِيمًا

And the two among you who commit this sin—discipline them. If they repent and mend their ways, relieve them. (Al-Quran. An-Nisaa' 4:16)

While Islam has no bias on one's past as long as they perform *tawbah* and commit to their act of atonement, the society in contrary vindictively participates in *tajassus* (investigating) other people's affair, harbouring ill intentions. The reality is there are Muslims who are displeased with those who have committed *zina*. When it is commendable to hate sin, some just went overboard by manifesting their ill thoughts through self-righteous causes that turned out to be fallacies, which eventually stigmatise the children conceived from the premarital relationship— even before they were born— until the end of their lives, and their generations to come. The society seems to neglect the warning by Rasulullah ﷺ when it comes to addressing other people's personal issues:

لَا تُؤَدُّوا الْمُسْلِمِينَ وَلَا تُعَيِّرُوهُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا عَوْرَاتِهِمْ

“Do not harm the Muslims, nor revile them, nor spy on them to expose their secrets. (Hadith. At-Tirmidhi. #2032)

Even if the fallacies are true, no one is permitted to talk negatively towards them nor about them. Choice of words are important in Islam, that if the message has the possibility to sound too harsh to the ears of those who are listening, the better approach suggested by Rasulullah ﷺ is to remain quiet. With that in mind, it should be clear how impossible it is for Islam to condone such degradation of human beings for the status they are born with and has no control upon, subsequently proving all of the fallacies said to have come from religious perspectives are basically just lies.

Nature Versus Nurture

With a loose estimation of 20 – 60% at best, genetic studies provide no clear pattern of inheritance nor specific genes that confer specific temperamental traits in human (“Is Temperament Determined By Genetics?”, 2022). Similarly, there are no correlation of sin between two people albeit their biological relationship. This is confirmed by Allah in al-Quran:

وَلَا تَرَىٰ وَازِرَةً وَّرَزَّٰرَ أُخْرَىٰ ۗ وَإِن تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ جَمِيلًا لَا يُحْمَلُ مِنْهُ شَيْءٌ
وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ

No soul burdened with sin will bear the burden of another. And if a sin-burdened soul cries for help with its burden, none of it will be carried—even by a close relative. (Al-Quran. Fatir 35:18)

There are no definite genetic predictors to sins that would support the fallacy of children of adulterers will become adulterers themselves. The assertion is believed to root from a *hadith* mentioned “Children of *zina* will never enter *jannah*, as will never his children, for 7 generations”. The *hadith*, however, according to Muḥammad Nasir and Mashhur (2010) had been graded as *batil* (invalid) as it contradicts the Quranic verse:

وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلَتْنَاهُمْ مِّنْ عَمَلِهِمْ مِّنْ شَيْءٍ
كُلٌّ أُمَمٍ مِّمَّا كَسَبَ رَهِيْبٍ

As for those who believe and whose descendants follow them in faith, We will elevate their descendants to their rank, never discounting anything (of the reward) of their deeds. Every person will reap only what they sowed. (Al-Quran. At-Tur. 52:21)

Each will be graded based on their deeds; any transgressions should be repented on their own account, not at the expense of others like the practice of honour killings. In extreme circumstances particularly in Islamic communities in Middle Eastern, Kurdish and Pakistani, honours can be regained by committing the offensive act. As the patriarchs are given the license to kill their unmarried pregnant daughters for the sake of redeeming family honour (Knudsen, 2004), children born out of wedlock in Malay Muslim community permitted to kill their parents in order to expiate their sins of *zina*. Such tradition is not in line with the teaching of Islam, proven by this verse:

أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا
فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا

“Whoever takes a life— unless as a punishment for murder or mischief in the land— it will be as if they killed all of humanity; and whoever saves a life, it will be as if they saved all of humanity. (Al-Quran. Al-Maidah 5:32)

If Allah had promised his unconditional forgiveness to all— should they ask sincerely for it— it is incongruous of his creations to condemn one another. No one can change their past especially the things they are born with, no matter how hard they try.

Marriage and Family

None of the reputable *fuqaha*, or Islamic jurists, have ever stated the ruling on

marrying someone with illegitimate status is *haram* (forbidden). There are, however, opinions on the importance of good lineage as a factor in deciding a compatible partner for marriage, but this only applies to the consequential choice of marrying someone from a family of transgressors. Man are not judged based on their backgrounds, but who they are in the sight of Allah (swt), as mentioned in Al-Quran:

إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَمُ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

Surely the most noble of you in the sight of Allah is the most righteous among you. Allah is truly All-Knowing, All-Aware. (Al-Quran. Al-Hujerat 49:13)

The stigma of being born out of wedlock continues until they become fathers as the society uses more fallacies to disqualify them from taking the responsibility of *wali* (guardian) for their daughters. *Nikah* (marriage) is in fact a serious matter in Islam and the selection of *wali* must be in accordance with Islamic law for it would affect the validity of marriage, but all fathers, regardless their birth status, are critically assessed based on the same condition that may or may qualify them the sought-after responsibility.

***Ibadah* (Religious Practice)**

Children born out of wedlock are outcasted so bad that they are claimed to be impure to the extent that touching them will nullify *wudhu'* (ablution). Such preposterous fallacy is baseless and has no substance, just pure prejudice to segregate them from the so-called pure members of the society.

Not only that, they are said to be forbidden from leading congregational prayers due to their birth status. While there are narrations saying Rasulullah ﷺ mentioned prayers offered behind a disliked *imam*, or leader of congregational prayers is not preferred, it should not be taken literally without prior understanding the whole context:

ثَلَاثَةٌ لَا تَرْتَفِعُ صَلَاتُهُمْ فَوْقَ رُءُوسِهِمْ شَيْئًا رَجُلٌ أَمَّ قَوْمًا وَهُمْ لَهُ كَارُهُونَ، وَامْرَأَةٌ بَاتَتْ وَرَوْجُهَا عَلَيْهَا سَاخِطٌ وَأَخْوَانٌ مُتَّصِرِمَانِ

“There are three whose prayer do not rise more than a hand span above their heads: A man who leads people (in prayer) when they dislike him; a woman who has spent the night with her husband angry with her; and two brothers who have severed contact with one another.” (Hadith. Sunan Ibn Majah #971)

The word “dislike” in the *hadith* should not be confused with personal view and feeling; rather, it refers to the *imam*'s lack of knowledge or inability to properly fulfil the conditions of prayer. As such, if this legal cause is not present, then the disliked nature of praying behind him no longer remains. Thus, despite being illegitimate, if a person possesses the necessary characteristics of being an *Imam*, then he can be an Imam without any dislike. In fact, if an illegitimate person is more righteous and more knowledgeable than others in regards to the rules of prayer, then he is more worthy of leading the prayer.

CONCLUSION

The misunderstanding of Islamic teachings in reality is what caused the stigma of out of wedlock children to exist in Malay Muslim community, significantly affecting the pregnancy resolutions among unmarried women. The decisions to countless abortions, coerced adoptions and newborn abandonment are still made in haste and not necessarily weighed thoughtfully as the mothers are fearful of the society more than the days of judgement, resulting in psychological trauma of endless guilt that haunts them with infinite suppositions that they could have done better for their children. Over and over again, statistics show that in clinically depressed patients, it is guilt, not shame, that predicts depression (O' Connor et al, 2001), proving the victims of this phenomenon are not only the children but their mothers as well.

The fallacies that portrays Islam as vindictive and unforgiving are left uncorrected for so long, fossilised within the community and had become the made up truth passed from one generation to another. In actuality, the fallacies related to out of wedlock pregnancy created with the intention to instil fear in the society are evidently gratuitous and superfluous. Instead, society should choose to be more forgiving, for it would give people hope, which then would provide people positive meaning of life and drive. Allah said in His Book:

قُلْ يٰعِبَادِيَ الَّذِيْنَ اَسْرَفُوْا عَلٰٓى اَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوْا مِنْ رَّحْمَةِ اللّٰهِ ۗ اِنَّ اللّٰهَ يَغْفِرُ الذُّنُوْبَ جَمِيْعًا
اِنَّهُ هُوَ الْغَفُوْرُ الرَّحِيْمُ

"Say, O My servants who have transgressed against themselves by sinning, do not despair of the mercy of Allah. Indeed, Allah forgives all sins. Indeed, it is He who is the Forgiving, the Merciful" (Al-Quran. Az-Zumar 39:53)

To conclude, it is hoped that when the society properly understand Islam is a religion of compassion that believes in embracing those who sincerely repent, the stigma of out of wedlock pregnancy could be reversed so that pregnancy resolutions could be made with rumination, and simultaneously save both mother and children.

ACKNOWLEDGEMENT

I would like to acknowledge and extend my heartfelt gratitude to University Sains Islam Malaysia for hosting this research.

REFERENCES

- Adler, J. E. (1997, September). Lying, Deceiving, or Falsely Implicating. *The Journal of Philosophy*, 94(9), 435. <https://doi.org/10.2307/2564617>
- Al-Bukhari. n.d. *Sahih al-Bukhari*. (Internet) The Book of Belief: Chapter The Superiority Of That Person Who Leaves All Doubtful (Unclear) Things For The Sake Of His Religion: #52. Sunnah.com web (English).
- Al-Bukhari. n.d. *Sahih al-Bukhari*. (Internet) The Book of Peacemaking: Chapter If Some People Are (Re)conciled on Illegal Basis, Their Reconciliation is Rejected. #2697. Sunnah.com web (English).

Al-Qur'ān al-Karīm.

- At-Tirmidhi. n.d. *Jami' at-Tirmidhi*. (Internet). Chapters on Righteousness And Maintaining Good Relations With Relatives: What has been Related About Honoring The Believer. #2032. Sunnah.com web (English).
- Ibn Majah. n.d. *Sunan Ibn Majah*. (Internet). Establishing The Prayer And The Sunnah Regarding Them. Chapter: The One Who Leads People In Prayer When They Do Not Like Him (To Lead Them). #971. Sunnah.com web (English).
- George, M. W. (2008). *The Elements of Library Research: What Every Student Needs to Know*. Princeton University Press.
- Irsyad Usul Al-Fiqh Series 26: Islamic Legal Maxim Regarding the Method of Achieving One's Goals*. (2018, December 15). Mufti of Federal Territory Malaysia. Retrieved September 23, 2022, from <https://muftiwp.gov.my/en/artikel/irsyad-usul-fiqh/2880-irsyad-usul-al-fiqh-series-26-islamic-legal-maxim-regarding-the-method-of-reaching-one-s-goals>
- Is temperament determined by genetics?: MedlinePlus Genetics*. (n.d.). Retrieved September 30, 2022, from <https://medlineplus.gov/genetics/understanding/traits/temperament/>
- Knudsen, A. J. (2004). *License To Kill: Honour Killings In Pakistan*. (WP 2004:1). Chr. Michelsen Institute (CMI).
- Mann, Thomas. (1995). *Library Research Models; A Guide to Classification, Catalogging, and Computers*. Oxford University Press Inc.
- Muhammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, & Mashhūr bin Ḥasan Āl Salmān. (2010). *Silsilah al-Aḥādīth al-Ḍa'īfah wal-Mawḍū'ah Mujarradah 'An al-Takhrīj*. Maktabah al-Ma'ārif.
- Muslim. n.d. *Sahih Muslim*. (Internet) The Book of Repentance: Chapter The Vastness Of Allah's Mercy, Which Prevails Over His Wrath. #419. Sunnah.com web (English).
- O'Connor, L. E., Berry, J. W., Weiss, J., & Gilbert, P. (2002, September). Guilt, fear, submission, and empathy in depression. *Journal of Affective Disorders*, 71(1–3), 19–27. [https://doi.org/10.1016/s0165-0327\(01\)00408-6](https://doi.org/10.1016/s0165-0327(01)00408-6)
- Tanggok, M. I. (2018). FILIAL PIETY IN ISLAM AND CONFUCIANISM [A COMPARATIVE STUDY BETWEEN AHADITH AND THE ANALECTS]. *Proceedings of the International Conference on Qur'an and Hadith Studies (ICQHS 2017)*. <https://doi.org/10.2991/icqhs-17.2018.15>
- Walton, D. (2010, July 20). Why Fallacies Appear to be Better Arguments Than They Are. *Informal Logic*, 30(2), 159. <https://doi.org/10.22329/il.v30i2.2868>

031-Perkahwinan Sejenis Menurut Perspektif Kristian dan Islam

¹Nurhanis Husna Bt Lokman

¹Universiti Sains Islam Malaysia (Pelajar pra-siswazah)

²Ros Aiza Binti Mohd Mokhtar

²Universiti Sains Islam Malaysia

hanis99husna@gmail.com

ABSTRAK

Perkahwinan merupakan perkara asas yang harus dilakukan seseorang dengan persetujuan antara dua pihak sebagai langkah pertama dalam membentuk institusi keluarga. Setiap agama juga menganggap perkahwinan sebagai satu ikatan antara lelaki dan perempuan yang suci dan agung dalam kehidupan manusia. Perkahwinan sejenis pula merupakan perkahwinan dari pasangan yang sama jenis kelaminnya melalui sebuah acara keagamaan. Di Barat, khususnya di beberapa buah negara majoriti penganut Kristian, perkahwinan sejenis bukanlah perkara yang baharu malah fenomena lesbian, gay, biseksual dan transgender (LGBT) kini menjadi satu fenomena yang semakin hari semakin diterima masyarakat sebagai satu kehidupan sosial. Fenomena ini telah berkembang di seluruh dunia dan menjadi suatu amalan termasuk di Malaysia. Justeru, kajian ini bertujuan untuk mengetahui adakah agama Kristian memandangkan perkahwinan sejenis itu sebagai suatu ikatan yang suci dan dibolehkan dalam agama mereka memandangkan beberapa buah negara di Barat telah membenarkan perkahwinan sejenis ini. Selanjutnya, kajian ini akan mengupas pandangan Islam ke atas perkahwinan sejenis. Kajian ini merupakan kajian kualitatif yang menggunakan kaedah kepustakaan bagi pengumpulan data. Seterusnya, data dianalisis secara deskriptif interpretif. Dapatan kajian menunjukkan bahawa pada dasarnya, kedua-dua ajaran agama Kristian dan Islam tidak membenarkan perkahwinan sejenis. Walau bagaimanapun, terdapat pandangan minoriti sarjana Kristian yang tidak menghalang perkahwinan sejenis. Kajian ini penting dalam merungkai permasalahan LGBT daripada akar umbi iaitu pegangan agama yang dianuti pengamal LGBT sendiri.

Kata kunci: Perkahwinan sejenis; LGBT; Kristian; Islam

PENGENALAN

Perkahwinan merupakan perkara asas yang dilakukan oleh seseorang dengan persetujuan antara dua pihak samaada lelaki mahupun perempuan sebagai langkah pertama dalam membentuk institusi keluarga. Setiap agama juga memandangkan perkahwinan adalah suatu perkara yang suci kerana ia boleh mengembangkan institusi kekeluargaan. Namun, dewasa ini, perkahwinan tidak hanya dilakukan oleh sepasang individu lelaki dan perempuan, malah pasangan yang sama jenis kelaminnya turut menghalalkan hubungan ini terutama di negara

Barat khususnya beberapa buah negara majoriti penganut agama Kristian. Pada dasarnya, ketertarikan, perkahwinan serta perilaku seks terhadap jantina yang sama bukanlah perkara yang baharu malah isu sejenis ini semakin hari semakin diterima masyarakat dan pemikiran ini kian mempengaruhi masyarakat awam terutamanya kepada golongan muda termasuk di Malaysia. Perkahwinan sejenis merupakan kecenderungan seseorang yang tertarik kepada pasangan yang sama gender (Stuart, 2013). Ia juga dikenali sebagai homoseksual manakala hubungan atau ketertarikan terhadap berlawanan gender diistilahkan sebagai heteroseksual.

Golongan homoseksual ini dikategorikan dan termasuk dalam golongan Lesbian, Gay, Biseksual dan Transgender (LGBT). Pada dasarnya, bermula dari perilaku homoseksual lalu timbulnya keinginan untuk menikahi sesama jenis dan akhirnya menuntut supaya hubungan mereka diiktiraf. Menurut Feldmen (1990), antara punca berlakunya homoseksual adalah disebabkan oleh masa silam dan perasaan. Malah, isu ini menjadi perkara yang diperjuangkan oleh sekumpulan individu yang digelar sebagai feminis untuk mendapatkan hak mereka. Oleh itu, makalah ini ditulis untuk menganalisis bagaimana kedua agama ini memandangi isu perkahwinan sejenis.

KAJIAN LITERATUR

Isu mengenai perkahwinan sejenis dan homoseksual telah banyak dibahaskan oleh para pengkaji namun tidak banyak kajian yang mendedahkan sama ada agama Kristian membenarkan ataupun tidak akan perkahwinan sesama jenis. Walaubagaimanapun, kajian ini telah mengambil beberapa maklumat lepas yang hampir serupa untuk dijadikan sebagai rujukan. Antaranya, menurut Mohd Roslan (2011) melalui satu jurnal yang ditulis oleh beliau, hal perjuangan gender telah menyerap masuk ke Nusantara. Sebagai contoh di Indonesia, seorang tokoh, Prof Dr Musdah Mulia telah diiktiraf atas usahanya dalam menyebarkan fahaman ini. Beliau bukan sahaja mempersoalkan hukum hakam malah hak untuk berhubung sesama jenis juga turut diperjuangkan. Kajian ini turut disokong oleh Nur Zainatul Nadra et al. (2018) yang menyatakan bahawa gejala homoseksual adalah serangan pemikiran yang menginginkan penerimaan masyarakat dan tidak menyalahi syariat. Serangan ini dilakukan oleh feminis yang memperjuangkan hak-hak kesamarataan gender kerana pada pemahaman mereka hukum yang terdapat dalam Al-Quran telah mendiskriminasi gender. Menurut Nur Zainatul Nadra et al. lagi, para saintis membuat satu kajian bahawa faktor utama ketertarikan kepada sesama jenis atau homoseksual adalah disebabkan oleh persekitaran sama ada persekitaran selepas kelahiran atau perkembangan dalam masyarakat.

Sementara itu, satu kajian ilmiah telah dibuat oleh Universiti Malaysia Sabah (2021) yang membincangkan mengenai falsafah perkahwinan dari perspektif empat agama iaitu Islam, Kristian, Hindu dan Buddha. Kajian ini merumuskan bahawa terdapat pelbagai jenis adat dan cara dalam melangsungkan perkahwinan, namun ia dilakukan mengikut pegangan, ajaran dan kepercayaan setiap agama. Kajian ini juga berpendapat bahawa setiap agama tidak menerima perkahwinan sesama jenis kerana amat bertentangan dengan kepercayaan agama yang dianuti. Menurutnyalagi, dalam agama Kristian, perkahwinan sejenis tidak dibahas secara mendalam dalam alkitab, namun alkitab perjanjian lama menyatakan dengan jelas bahawa Tuhan

menciptakan manusia berpasang-pasangan iaitu perempuan dan lelaki.

METODOLOGI

Kajian ini merupakan kajian kualitatif yang menggunakan kaedah kepustakaan. Pendekatan kepustakaan dianggap mampu merungkai secara mendalam mengenai status perkahwinan sejenis dalam konteks agama. Data kajian dikumpul dan dianalisis secara deskriptif interpretif dari sumber primer dan sekunder seperti artikel jurnal, kajian ilmiah dan wacana.

DAPATAN KAJIAN

Perkahwinan Sejenis Menurut Agama Kristian

Perkahwinan menurut falsafah Kristian adalah tanda cinta Tuhan kepada manusia dan dengan berkahwin, akan membentuk hubungan yang suci antara lelaki dan perempuan. Agama Kristian juga menganggap perkahwinan adalah kontrak antara dua individu yang saling mencintai yang akan hidup bersama dengan amanah yang dipegang. Perkahwinan menurut agama Kristian Roman Katolik pula adalah penyatuan antara lelaki dan perempuan yang berpandukan kepada peristiwa Adam dan Hawa yang pada mereka gambaran daripada Tuhan kepada manusia (Roziyah, 2010). Namun mutakhir ini perkahwinan sesama jantina bukanlah sesuatu yang ganjil bagi masyarakat. Beberapa buah negara di Barat terutama penduduk yang majoriti penganut Kristian membenarkan perkahwinan sesama jantina. Menurut Saleh & Muhammad Arif (2018), sebilangan besar aliran agama Kristian seperti Katolik dan Protestan tidak membenarkan perkahwinan sesama jenis atau gay dan lesbian. Dalam keyakinan agama mereka, perbuatan tersebut adalah dosa besar dan tergolong dalam perbuatan yang keji. Kitab panduan mereka juga meletakkan bahawa adalah tidak wajar bagi seseorang individu berbuat hal sedemikian. Perlakuan ini sememangnya tidak dijelaskan secara mendalam dalam alkitab, namun jelas menunjukkan bahawa perkahwinan sejenis merupakan perbuatan yang dosa kerana menurut alkitab, Adam dipasangkan dengan Hawa. ia jelas menunjukkan bahawa seseorang individu perlu mempunyai pasangan yang bebeza jantina.

Sejarah homoseksual pada Kristian jika ditelusuri kisahnya, asal usul homoseksual berkenaan dengan peristiwa kota Sodom dan Gamora. Hal ini dicatatkan dalam kitab Pada Kejadian 19:1-29. Seorang ahli tafsir biblika iaitu Philo Judeus menafsirkan bahawa dosa penduduk kota Sodom dikaitkan dengan perilaku seksual sesama jantina. Dalam ajaran mereka, perlakuan ini amatlah salah dan ingkar dalam agama mereka (Yesaya & Sonny, 2022). Meneliti sejarah homoseksual dalam agama Kristian, jelas menunjukkan bahawa perbuatan seksual sesama jantina tidak dibenarkan dalam agama Kristian kerana ia bertentangan dengan ajaran agama. Perkara ini boleh dijadikan sebagai panduan akan status perkahwinan sejenis dalam agama mereka apabila hubungan sejenis sememangnya tindakan yang menyangkal dan menolak Tuhan. Bagi mereka, perkahwinan merupakan tanda cinta Tuhan kepada manusia. Oleh yang demikian, jika seseorang mengingkari ajaran agama, maka mereka dikira sebagai

seseorang yang menolak Tuhan.

Dalam agama Kristian, terdapat beberapa ayat dalam kitab Bible yang menolak homoseks. Antaranya pada pada Fasal Imamat 18:22 dan 20:13 menyebut mengenai homoseksual iaitu “*Jangan meniduri seorang lelaki sama seperti kamu meniduri seorang wanita. Perbuatan itu sangat menjijikkan*” dan “*Jika seorang lelaki meniduri lelaki lain sama seperti dia meniduri seorang wanita, kedua-dua lelaki itu mesti dihukum mati. Perbuatan mereka itu sangat menjijikkan*”. Petikan ayat dari Bible yang dinyatakan dapat membuktikan bahawa secara amnya, perbuatan ini merupakan larangan dalam agama Kristian. Namun begitu, walaupun perkahwinan sesama jantina tidak dibenarkan, terdapat beberapa gereja yang tidak menolak perkahwinan sejenis, contohnya gereja Quakers. Mereka mengadakan hukum dan undang-undang baru mengikut gereja berkenaan hanya untuk mengiktiraf golongan tersebut. Menurut Saez (2012), sejarah Kristian pada 240 tahun yang lalu tidak membenarkan perkahwinan sesama jantina di mana-mana gereja. Namun, perubahan berlaku seiring dengan kepesatan pembangunan negara apabila beberapa gereja terutamanya di negara penganut Kristian telah membenarkan perkahwinan sesama jantina dijalankan.

Oleh kerana perkahwinan sejenis ini menjadi hal yang tidak asing lagi di negara Barat, terdapat minoriti sarjana Barat yang tidak menghalang hubungan sejenis. Antaranya Timothy F. Murphy, seorang pemikir Barat yang merupakan bekas ahli politik dan psikologi Amerika. Timothy menyangkal pandangan Michael Levin yang mengatakan homoseks mempunyai keburukan iaitu penyalahgunaan organ-organ seksual dan mengundang ketidakbahagiaan dalam pasangan. Timothy menyangkal pernyataan Levin dengan mengatakan bahawa penyalahgunaan organ seksual adalah tidak benar malah ia juga dapat mencapai kenikmatan seksual seperti heteroseksual. Beliau juga berkata, pasangan heteroseksual juga tidak menjanjikan kebahagiaan (Timothy, 2008). Menurut Rei Rubin Barlian (2019), bekas Presiden Amerika Syarikat, Barack Obama jelas menerima pernikahan sejenis. Beliau berucap dalam satu majlis di White House dengan menyatakan “*California has no good reason for banning same-sex marriage and they should treat everybody fairly, let’s treat everybody equally*” (Toni Ridgaway, 2013).

Perkahwinan Sejenis Menurut Agama Islam

Pemikiran yang cenderung kepada penerimaan homoseksual sebagai perbuatan yang tidak menyalahi ajaran agama Islam telah meresap masuk ke dalam masyarakat Islam hari ini. Malah, golongan Lesbian, Gay, Biseksual dan Transgender (LGBT) sengaja mempamerkan perbuatan keji itu di tempat awam seolah-olah perbuatan itu tidak salah di sisi syariat mahupun undang-undang di Malaysia. Dalam agama Islam, perkahwinan sejenis juga merupakan satu larangan dan pengharaman. Sejarah kaum Nabi Luth telah membuktikan bahawa tindakan sesama jenis merupakan suatu penyimpangan dalam agama. Kisah kaum Nabi Luth dibicarakan dalam al-Quran yang mengutuk keras akan perbuatan ini apabila meninggalkan perempuan hanya untuk kepuasan nafsu syahwat dan bermaksiat antara lelaki. Firman Allah SWT dalam Surah Al-A’raf ayat ke-80 menyebut tentang kisah mereka.

Dan Nabi Lut juga (Kami utuskan). Ingatlah ketika ia berkata kepada kaumnya: "Patutkah

kamu melakukan perbuatan yang keji, yang tidak pernah dilakukan oleh seorang pun dari penduduk alam ini sebelum kamu? "Sesungguhnya kamu mendatangi lelaki untuk memuaskan nafsu syahwat kamu dengan meninggalkan perempuan, bahkan kamu ini adalah kaum yang melampaui batas".

Pada hakikatnya, masyarakat negeri di mana tinggalnya Nabi Luth a.s. yakni negeri Sodom telah mengalami kehancuran moral iaitu lebih cenderung kepada menyukai sesama jantina. Perbuatan ini amat bertentangan dengan agama sehinggakan Allah s.w.t menurunkan bala kepada mereka.

Perkahwinan dari sisi sarjana Islam mempunyai pelbagai definisi namun, umum mengetahui perkahwinan adalah suatu akad yang menghalalkan pergaulan antara lelaki dan perempuan yang bukan muhrim dan menjaga hak serta kewajipan antara keduanya. Galakan dan perintah untuk mendirikan rumah tangga dengan pasangan terdapat dalam Surah al-Nur pada ayat 32:

"Dan kahwinkanlah orang-orang yang bersendirian di antara kamu dan orang-orang yang layak berkahwin dari hamba-hamba sahayamu yang lelaki dan hamba-hamba sahayamu yang perempuan. Jika mereka miskin, Allah akan memampukan mereka dengan kurniaNya. Dan Allah Maha Luas (pemberianNya) lagi Maha Mengetahui."

Tujuan dan galakan berkahwin juga dikukuhkan dengan terdapat banyaknya hadis Rasulullah S.A.W. yang menyuruh supaya umatnya berkahwin. Oleh itu galakan berkahwin juga sunnah Rasulullah. Antara hadis tentang suruhan berkahwin adalah daripada 'Abdullah bin Mas'ud, daripada Rasulullah S.A.W bersabda:

"Wahai para pemuda, sesiapa yang berupaya di kalangan kamu untuk berkahwin, maka hendaklah ia berkahwin sebab perkahwinan itu lebih menundukkan pandangan dan lebih menjaga kehormatan. Dan barangsiapa yang tidak berkemampuan, hendaklah ia berpuasa kerana puasa itu menjadi perisai baginya."

Namun galakan berkahwin bukanlah tiket untuk menghalalkan perkahwinan sejenis dalam agama. Di samping memberi kesan kepada pembentukan generasi akan datang, ia juga memberi kesan dari segi kesihatan seseorang individu seperti jangkitan bakteria pada alat kelamin dan risiko jangkitan HIV atau AIDS. Kesan daripada itu juga, perkembangan institusi keluarga dan masyarakat akan terbantut oleh kerana tiadanya kelahiran zuriat. Ia juga akan mendatangkan kesan pemikiran yang negatif dalam agama. Oleh yang demikian, praktik perkahwinan sejenis merupakan suatu perilaku homoseksual, maka Imam Malik dan Imam Syafi'i berpendapat bahawa homoseksual merupakan perbuatan zina dan hukuman yang setimpal ke atas mereka adalah rejam. Menurut Imam Syafi'i, jika seseorang itu belum berkahwin, hukuman ke atas mereka adalah disebat seratus kali dan diasingkan selama setahun (Muhammad Arif, 2015). Sistem perundangan Malaysia juga telah meletakkan secara jelas bahawa perbuatan LGBT merupakan suatu kesalahan jenayah di bawah undang-undang Kesalahan Jenayah Syariah negeri-negeri. Maka kesemua berikut adalah terkandung sebagai peruntukan kesalahan yang terdapat dalam setiap akta, enakmen dan ordinan negeri-negeri di seluruh Malaysia (Laman web e-fatwa 2019:172).

PERBINCANGAN

Kajian ini menunjukkan bahawa kedua-dua agama sememangnya menolak pernikahan sesama jenis sama ada lelaki dengan lelaki mahupun perempuan sesama perempuan. Hal ini kerana ianya amat bercanggah dengan ajaran agama. Menurut pengkaji, perkahwinan sejenis ini hanyalah mengikut nafsu dan kenikmatan seksual sahaja kerana ianya tidak akan melahirkan generasi seterusnya. Petikan ayat dari Bible yang dinyatakan dapat membuktikan bahawa secara amnya, perbuatan ini merupakan larangan dalam agama Kristian kerana ianya merupakan perbuatan yang terkutuk dan menjijikkan. Dalam Bible juga meletakkan hukum bunuh ke atas pelaku homoseks kerana dianggap sebagai melakukan dosa yang besar. Manakala dalam Al-Quran pada ayat ke-80 Surah Al-A'raf juga menyebut tentang Kaum Nabi Luth mengenai homoseks yang dilakukan mereka. Sejarah mencatatkan penentangan aktiviti homoseksual berlaku sejak zaman Nabi Luth a.s. Hal ini kerana, perbuatan ini amat menyimpang dari fitrah sebenar manusia. Menurut Kristian, galakan perkahwinan heteroseksual berubah kepada homoseksual apabila mendapat persetujuan gereja dan undang-undang yang meluluskan perkahwinan ini. Keadaan ini juga mendapat persetujuan daripada minoriti sarjana Kristian yang mana tidak menghalang isu perkahwinan sejenis ini.

KESIMPULAN

Secara keseluruhannya, dapatan kajian menunjukkan bahawa dalam agama Kristian, perkahwinan merupakan suatu perkara yang suci dan mereka tidak menghalalkan hubungan perkahwinan sesama jenis. Namun begitu, beberapa sarjana Barat menyetujui perkahwinan ini oleh kerana mereka menganggap homoseksual adalah perkara yang suci dan merupakan satu ketertarikan dan minat seseorang kepada seseorang individu. Dalam meniti arus pemodenan ini, pelbagai pemikiran yang menginginkan kebebasan dan hak individu telah meresap masuk ke dalam jiwa masyarakat dan menjadikan larangan dalam agama suatu perkara yang remeh dan diambil mudah. Walhal, penegahan ini bukan sekadar larangan semata-mata, pasti ia mempunyai kesan yang akan datang.

RUJUKAN

- BBC.CO.UK (2020). Sexual Relationship. <https://www.bbc.co.uk/bitesize/guides/zqcrpbk/revision/7>
- Chek, R. (2010). Konsep perkahwinan dalam Islam dan Kristian: kajian perbandingan/Roziah binti Chek. *Doctoral dissertation, University of Malaya.*
- Feldmen. (1990). *Understanding Psychology, Second Edition.* New York: McGraw-Hill Publishing Company.
- Mohd Roslan Mohd Nor. (2011). Menangani Cabaran Umat Islam Era Moden. *Jurnal Al-Tamaddun.* Vol 6. pg. 107-121.

- Rei Rubin Barlian. (2019). Trend Legasi Pernikahan Sejenis dan Sikap Gereja. *Jurnal Teologi dan Pendidikan Agama Kristen*. Vol. 17 (1). pg. 1-13.
- Saleh.G., Muhammad Arif., (2018). Fenomenologi Sosial Lgbt Dalam Paradigma Agama. *Jurnal Riset Komunikasi*. Vol. 1(1). pg. 88-98.
- Staff Writer. (2013). Obama: There's "No Good Reason for a Ban on Same-Sex Marriage. ChurchLeaders.
- Stuart, G.W. (2013). *Principles and Practice of Psychiatric Nursing*. Medical University of South Carolina:Elsevier Mosby.
- Timothy F. Murphy. (2008). Homosexuality and Nature. in Jeffrey Olen, et al. Belmont USA: Thomson Higher Education.
- University Malaysia Sabah. (2021). *Falsafah Perkahwinan dari Perspektif Agama” Analisis menurut Agama Islam, Kristian, Hindu dan Buddha*.
- Yesaya. B., E. Sonny. E., Z. (2022). Mengkritisi Perilaku Homoseksual dalam Perspektif Teologi Kristen. *Jurnal Ilmiah Teologi, Pendidikan, Sains, Humaniora dan Kebudayaan*. Vol 15(1). pg. 32-40.
- Zainol. N., Z., N. Majid. L., A. Hussin. H. (2018). Perspektif Feminis Dalam Isu Homoseksual. *Jurnal al-Turath Al Quran dan Al-Sunnah*. Vol 3 (1). pg. 46-54.
- Zuhri, M.A. (2015). Perkahwinan Sejenis dalam Kajian Islam. *Jurnal Al-Ahwal*. Universitas Muhammadiyah Malang. Vol 8(1). pg. 87-96.

032-Komponen Kurikulum Agro Penternakan: Islam Satu Sorotan Literatur

Azrulhakim Bin Suradi¹, Muhammad Yusuf Marlon Abdullah, Mariam Abd Majid, Fakhri Bin Sungit, Halim Mokhtar, Mardhiah Binti Yahaya, Suwaibah Affandy

¹Calon Sarjana Dakwah & Pembangunan Komuniti, FPPI, KUIS, matqi.bk@gmail.com

²Pensyarah Kanan, Dakwah & Pembangunan Komuniti, FPPI, KUIS,

yusufmarlon@kuis.edu.my

ABSTRAK

Sebanyak 551 ayat atau bersamaan 8.8% dari keseluruhan al-Qur'an berkaitan dengan bidang agro. Allah SWT memerintahkan manusia agar memakmur dan atau memajukan bumi ini termasuklah bidang agro. Artikel ini ingin mengenal pasti komponen-komponen penting dalam membangunkan model kurikulum agro menurut perspektif Islam. Metodologi kajian adalah berbentuk kualitatif iaitu menggunakan tinjauan literatur dan kaedah tinjauan iaitu temu bual. Hasil kajian mendapati bahawa antara komponen penting dan membangunkan kurikulum agro penternakan menurut perspektif Islam adalah pengurusan kandang, pengurusan induk/anak, pengurusan makanan, pengurusan penyakit/rawatan, pengurusan baja organik dan pengurusan pemasaran. Impak daripada kajian ini akan memberikan gambaran awal tentang kepentingan ilmu dalam bidang agro kepada umat Islam supaya dapat melaksanakan konsep halal haram dalam Islam khususnya dalam bidang agro dan juga membuktikan bahawa agama Islam ini bersifat syumul dan praktikal.

Kata Kunci: Komponen, Model Kurikulum Agro, Pengurusan Kandang, Pengurusan Induk/Anak

PENGENALAN

Islam merupakan agama yang syumul dan sejahtera hal ini kerana islam amat menitik beratkan Al-Qur'an dan Sunnah dalam pelbagai aspek lebih-lebih lagi di dalam bidang makanan. Umat islam diwajibkan makan makanan yang *halalan toyyiba* iaitu makanan yang dibenarkan makan dan baik. Makanan yang di makan oleh umat islam akan menjadi darah daging dalam badan seseorang muslim. Sekiranya makanan yang dimakan itu bersih dan suci maka ianya dapat membentuk seseorang itu menjadi baik di dalam kehidupannya dan seandainya seseorang itu makan bukan berasal sumber yang bersih dan suci maka kehidupannya akan menjadi sebaliknya. Membeli makanan yang halal sudah menjadi satu kewajipan bagi umat islam dalam kehidupan sehariannya. Terdapat 551 ayat bersamaan 8.8% dari keseluruhan al-Qur'an yang berkaitan dengan bidang pertanian. Allah S.W.T. sebagai Tuhan pentadbir dan pencipta alam secara tidak langsung memerintahkan penghuni bumi iaitu manusia agar memakmurkan atau memajukan bumi ini, antara lain ialah dengan bidang pertanian. Selain itu, aktiviti agro seperti penternakan, penanaman buah-buahan dan penghasilan tenusu juga mestilah digalakkan pada umat islam agar kita dapat menikmati sumber makanan yang halal dan bersih.

DEFINISI AGRO

Menurut kamus dewan edisi keempat, agro membawa maksud kata awalan asing yang berkaitan dengan pertanian, tanah atau ladang. Di Malaysia, aktiviti agro seperti pertanian, penternakan, penanaman buah-buahan dan penghasilan tenusu yang boleh dijadikan produk makanan. Namun artikel ini tertumpu pada bidang penternakan iaitu satu istilah yang berasal daripada ternakan yang bermaksud binatang yang dipelihara untuk dibiakkan dengan tujuan perdagangan. Oleh itu, penternakan adalah usaha pemeliharaan dan pembiakan binatang.

AGRO MENURUT PERSPEKTIF ISLAM

Terdapat banyak ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan bidang agro. Pekerjaan yang paling banyak dan mulia di dunia ini juga adalah kegiatan pertanian. Terdapat banyak ayat al-Qur'an mengenai dengan hasil tanaman dan buah-buahan dan secara tidak langsung ia menjadi salah satu hasil rezeki dalam kehidupan seharian kita. Di dalam buku *Al Amwal fi al-Islam* karya Dr. Isa Abduh (2009) juga ada menerangkan tentang pertanian:

Pertanian merupakan kerjaya yang diperintahkan dalam Islam yang mampu mengeluarkan produk makanan dari segi rohani, fizikal dan juga zakat dan sedekah. Pertanian juga merupakan kerjaya yang memenuhi keperluan ekonomi dan masyarakat mampu mengeluarkan bahan keperluan sayur-sayuran, makanan dan pakaian. Manakala dari segi kemasyarakatan ianya berguna kepada seluruh manusia dan binatang.

Selain itu, kegiatan dari aspek akidah dapat mendekatkan diri seseorang kepada Allah. Melakukan kegiatan pertanian boleh membuatkan seseorang itu memahami hakikat sebenar tawakal kepada Allah dan beriman kepada kekuasaan-Nya. Hasil usaha yang baik adalah merupakan hasil usaha dari tangan sendiri. Dalam sahih bukhari dari Miqdam bin Ma'dikariba R.A. dari Nabi S.A.W., beliau bersabda:

“Tidaklah seorang memakan makanan yang lebih baik dari orang yang memakan dari hasil usaha tangannya, dan adalah Nabi Daud A.S. makan dari hasil tangannya sendiri”.

Oleh itu, Islam sangat membenci orang yang suka bermalas-malasan untuk menyara diri sendiri kerana pertanian adalah satu pekerjaan yang sangat mudah, senang dan sangat mulia disisi Islam. Sebagai seorang muslim kita hendaklah bersifat professional dengan sikap yang rajin, proaktif, produktif dan dinamik untuk memajukan lagi sektor pertanian dalam Islam.

DALIL AL-QUR'AN

Pertanian merupakan satu pekerjaan yang sangat mulia yang sangat digalakkan oleh Allah S.W.T. dan Rasulullah S.A.W. Terdapat banyak ayat al-qur'an yang menyebut tentang hasil tanaman dan buah-buahan. Selain itu, pertanian juga dapat mendekatkan hambanya kepada Allah S.W.T. Hal ini dapat dilihat dalam surah Al-An'am ayat 99 yang menceritakan tentang tanda kebesaran Allah S.W.T. dapat dilihat dengan jelas dalam proses kejadian tumbuh-tumbuhan dan tanaman:

وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا مِمَّنْ خُجِرُ مِنْهُ حَبًا مُتْرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُشْتَبِهَةٍ أَنْظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي

ذَٰلِكُمْ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٩٩﴾

Maksudnya: Dan Dia lah yang menurunkan hujan dari langit lalu Kami tumbuhkan dengan air hujan itu segala jenis tumbuh-tumbuhan, kemudian Kami keluarkan daripadanya tanaman yang menghijau, Kami keluarkan pula dari tanaman itu butir-butir (buah) yang bergugus-gugus; dan dari pohon-pohon tamar (kurma), dari mayang-mayangnya (Kami keluarkan) tandan-tandan buah yang mudah dicapai dan dipetik; dan (Kami jadikan) kebun-kebun dari anggur dan zaiton serta buah delima, yang bersamaan (bentuk, rupa dan rasanya) dan yang tidak bersamaan. Perhatikanlah kamu kepada buahnya apabila ia berbuah, dan ketika masaknyanya. Sesungguhnya yang demikian itu mengandung tanda-tanda (yang menunjukkan kekuasaan Kami) bagi orang-orang yang beriman.

Apabila seseorang itu melakukan aktiviti pertanian, ia akan lebih membuatkan seseorang itu memahami hakikat sebenar bertawakkal kepada Allah S.W.T. yang berkuasa menghidupkan dan mematikan. Jika Allah S.W.T. takdirkan sesuatu tanaman itu hidup, tanaman itu akan hidup dan tidak mengecewakan petani.

DALIL AL-SUNNAH

Anas bin Malik R.A. meriwayatkan bahawa Rasulullah S.A.W. pernah bersabda:

“Seandainya berlaku kiamat, sedang di tangan seseorang kamu terdapat suatu benih tamar, maka dia berdaya untuk bangun sehingga dapat menanamnya (lagi), maka hendaklah dia menanamnya, maka dia (masih) memperoleh ganjarannya dengan kesempatan itu”

(Sahih Bukhari).

Ataupun menurut riwayat lain:

“Seandainya berlaku kiamat, sedang di tangan seseorang kamu ada suatu benih tamar, maka tanamlah”

(Sahih Bukhari)

HUKUM AMALAN BERTERNAK

Menurut Kamus Pelajar Edisi Kedua berternak membawa maksud memelihara binatang seperti lembu, kambing.²⁰⁵ Penternakan adalah salah satu kegiatan pertanian membiak haiwan-haiwan ternakan. Pekerjaan ini telah diamalkan sejak beribu-ribu tahun dahulu malah menternak haiwan juga merupakan sunah nabi-nabi. Pada zaman dahulu, oleh kerana manusia mula tinggal menetap di satu-satu tempat, kegunaan haiwan ternakan itu mula diperluaskan kepada kulit dan bulunya, berbanding zaman sebelumnya yang tertumpu hanya kepada daging untuk dijadikan sebagai makanan. Setelah itu, manusia mula menternak lembu dan kerbau untuk mendapatkan hasil iaitu susu dan kulitnya selain digunakan untuk membajak tanah bagi membantu kegiatan bercucuk tanam, Seterusnya kegiatan ini diperluaskan sehingga meliputi

²⁰⁵ <http://prpm.dbp.gov.my/cari1?keyword=ternak>

hamper kesemua haiwan dan mempunyai tujuan yang berbeza-beza.

Penternakan juga telah menjadi pekerjaan yang utama dalam negara kita terutama di kawasan pedalaman.²⁰⁶ Hal ini kerana, penternakan dapat menyumbang keuntungan yang besar terutama bagi menjana ekonomi negara. Selain itu, sifat penduduk pedalaman yang rajin berusaha merupakan factor utama bagi perkembangan industri penternakan. Hal ini juga, menternak bukan sesuatu yang mudah dijalankan, malah ianya memerlukan usaha yang tinggi bagi memperoleh hasil yang betul-betul mantap.

Oleh itu, amatlah rugi bagi sesuatu kaum itu jika tidak mengambil peluang untuk menceburi bidang ini serta untuk menjayakan industri penternakan kerana bidang ini amat luas untuk memperoleh rezeki bahkan ianya juga telah dinukilkan dalam kitab suci Al-Qur'an bahawa pentingnya haiwan ternakan kepada kita. Jadi, kita yang mengaku beriman kepada Al-Qur'an, amatlah wajar mengambil iktibar dan pengajaran daripada inipati ayat Al-Qur'an untuk kejayaan dunia mahupun akhirat.

Haiwan ternakan adalah haiwan yang manusia pelihara untuk mendapatkan faedah daripadanya. Kebiasaannya penternakan merujuk kepada pemeliharaan lembu, kambing dan kerbau untuk mendapatkan hasil susu, daging, kulit dan membantu manusia mebuat kerja di ladang dan di sawah. Malah, menternak ayam, angsa dan itik untuk mendapatkan hasil telur dan daging haiwan tersebut.

Manakala, menternak haiwan kuda dan keldai biasanya dijadikan sebagai tunggangan dan untuk membawa barangan atau dijadikan pengangkutan. Hal ini boleh dikaitkan dengan ayat Al-Qur'an dalam Surah Al-An'am ayat 142:

﴿۱۴۲﴾ وَمِنَ الْأَنْعَامِ حَمُولَةً وَفَرْشًا كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ

Dan di antara binatang-binatang ternak itu, ada yang dijadikan untuk pengangkutan, dan ada yang untuk disembelih. Makanlah dari apa yang telah dikurniakan oleh Allah kepada kamu, dan janganlah kamu menurut jejak langkah Syaitan; kerana sesungguhnya Syaitan itu musuh bagi kamu yang terang nyata.

Allah telah berfirman dalam surah Yasin Ayat 72

﴿۷۲﴾ وَذَلَّلْنَاهَا لَهُمْ فَمِنْهَا رَكُوبُهُمْ وَمِنْهَا يَأْكُلُونَ

Dan Kami jinakkan dia untuk kegunaan mereka; maka sebahagian di antaranya menjadi kenderaan mereka, dan sebahagian lagi mereka makan."

(Surah Yasin: 72)

PELUANG PENDAPATAN NEGARA BERKAITAN BIDANG AGRO

Pada masa kini kita dapat lihat di Malaysia bahawa pendapat negara adalah melalui agro. Agro yang membawa maksud kepada awalan asing yang berkaitan dengan pertanian, tanah, atau

²⁰⁶ <http://azizharjinesei2015oktober.blogspot.com/2015/10/sejarah-sains-dan-teknologi-penternakan.html>

ladang misalnya dalam agrokimia dan agroteknologi.

Sepanjang tempoh Dasar Pertanian Negara Ketiga (DPN3), 1998-2010,²⁰⁷ industri agromakanan yang merupakan peluang pendapatan kepada negara telah mencatatkan kadar pertumbuhan nilai ditambah yang lebih tinggi iaitu sebanyak 4.7% setahun bagi tempoh 2000-2010 berbanding sasaran pertumbuhan 4.4% setahun. Pencapaian ini telah disumbangkan oleh peningkatan produktiviti serta pertumbuhan yang pesat kepada insuatri ternakan, tanaman dan perikanan. Sumbangan industri agromakanan kepada Keluaran Dalam Negeri Kasar (KDNK) pada tahun 2010 adaah sebanyak 3.4% berbanding 3.3% pada tahun 2000 iaitu jumlah nilai ditambah industri agromakanan terus meningkat daripada RM 11.9 bilion pada tahun 2000 kepada RM 18.9 bilion pada tahun 2010. Selain itu, industri asas tani juga turut berkembang dalam tempoh yang sama iaitu nilai yang telah ditambah oleh industri makanan dan minuman meningkat kepada RM 8.2 bilion daripada sebelum ini iaitu RM 4.7 bilion serta lemak, minyak sayur-sayuran dan binatang daripada RM 2.4 bilion kepada RM 4.5 bilion. Secara keseluruhan yang dapat kita lihat, sektor agromakanan dan industri asas tani menyumbang sebanyak RM 3.2 bilion atau 5.6% kepada KDNK pada tahun 2010, berbanding rm 19.0 bilion atau 5.3% kepada KDNK pada tahun 2000 (Mohd Borhanuddin, 2017).

Industri agromakanan dijangka akan berkembang pada sepuluh tahun akan datang pada kadar 4.7% setahun barikutan dengan peningkatan produktiviti, peluasan kawasan tanaman serta penggunaan teknologi dan mekanisasi dalam aktiviti pertanian. Nilai yang ditambah industri agromakanan dianggarkan meningkat daripada RM 18.9 bilion atau 46.4% pada tahun 2010 kepada RM 29.8 bilion atau 5.1% pada tahun 2020²⁰⁸. Tumpuan yang diberi ini adalah kepada industri hiliran juga dijangka menyumbang kepada peningkatan nilai yang telah ditambah oleh industri asas tani di mana nilai ditambah industri makanan dan minuman telah meningkat pada tahun daripada tahun 2010 iaitu sebanyak RM 8.2 bilion kepada 2020 sebanyak RM 13.0 bilion serta lemak, minyak sayur-sayuran dan binatang daripada RM 4.5 bilion kepada rm 7.9 bilion dalam tempoh yang sama. Nilai eksport industri agromakanan juga dijangka meningkat kepada RM 76.5 bilion pada tahun 2020.

Selain itu, peluang pendapatan negara juga boleh didapati melalui produk agropelancongan iaitu ketibaan pelancongan diunjurkan meningkat kepada 6 juta orang menjelang 2020. Tarikan ke pusat agropelancongan akan dilaksanakan dengan memepelbagaikan produk agropelancongan seperti agropelancongan berasaskan pendidikan pertanian, makanan, kesihatan, inap desa, pameran, kraf tangan, agama dan budaya. Industri agropelancongan juga dapat membangun dengan usaha yang akan dilaksanakan menerusi penyediaan pakej pelancongan khusus mengikut negara pelancong, persijilan dan penarafan kepada produk dan lokasi, insetif untuk menarik taraf kemudahan serta penyediaan calendar dan direktori agropelancongan. Industri ini juga dapat dipromosiakan sebagai satu bidang keusahawanan yang mampu menjana pendapatan pengusaha. Kerjasama dengan pihak berkepentingan agropelancongan seperti Malaysia Association of Tour and Travel Agent (MATTA), Kementerian Pleancongan, Tourism Malaysia dan persatuan pelancongan akan

²⁰⁷ <http://www.hum.usm.my/geo/course/HGM340/dasardpn3.htm>

²⁰⁸ <http://www.dvs.gov.my/dvs/resources/auto%20download%20images/58f49b36129cf.pdf>

terus dimantapkan bagi memacu pertumbuhan industri ini.²⁰⁹

Pada tahun 2015, jumlah pembiayaan yang telah diluluskan oleh Agro bank bagi negeri Sarawak adalah RM 597.40 juta. Daripada jumlah ini, 82.70% adalah untuk oembiayaan bagi sector pertanian dan industri asas tani. Angka ini selaras dengan focus Agro bank untuk memebangunkan sektir pertanian melalui pembiayaan yang dianamik meliputi rantai nilai yang menyeluruh dalam bidang pertanian.kata Dato' Wan Mohd Fadzmi.²¹⁰

Berasaskan pendekatan dan teras strategi yang baru ini, sektor pertanian dijangka mencapai kadar pertumbuhan sebanyak 2.4% setahun sepanjang tempoh Dasar Pertanian Negara Ketiga (DPN3)²¹¹. Sumbangan sektor pertanian kepada KDNK dijangka turun daripada 13.5% dalam tahun 1995 kepada 7.1% dalam tahun 2010. Penurun ini merupakan selaras dengan perubahan keseluruhan sektor ekonomi yang dialami oleh kebanyakan negara maju di mana teknologi secara insentif, petani yang berpengetahuan di dalam amalan-amalan pertanian serta pembangunan industri-industri baru yang berasaskan pertanian. Malah kekurangan tenaga buruh yang berterusan dan persaingan faktor-faktor penegluaran yang lain dijangka mengurangkan lagi sumbangan getah dan koko kepada KDNK pertanian, masing-masing daripada 10.6% dan 4.4% dalam tahun 1995 kepada 5.1% dan 2.9% pada tahun 2010. Sumbangan kayu gergaji juga dijangka turun daripada 13.9% kepada hanya 5.3% dalam tempoh yang sama, seiring dengan dasar pengurusan hutan yang mampan.

Sektor pertanian juga dijangka memperolehi sumber pertumbuhan yang baru daripada hasil pelbagai inisiatif untuk menggalakkan pertumbuhan kumpulan industri baru seperti perhutani, produk asli istimewa, buluh dan rotan, produk bioteknologi, florikultur dan ikan hiasan. Sektor kecil makanan juga dijangka mengalami pertumbuhan ketara berikutan langkah-langkah insentif yang telah diambil untuk mengatasi kekangan-kekangan yang dihadapi berkaitan dengan pengeluaran, serta daya usaha lain untuk memperkukuhkan asas ekonomi sektor kecil ini. Sumbangan sektor kecil makanan keada KDNK pertanian dijangka meningkat kepada RM 7.4 bilion pada tahun 2010 daripada RM 4.3 bilion pada tahun 1995. Permintaan yang amat kukuh kian meningkat terhadap permintaan minyak sawit di pasaran antarabangsa akan mempergiatka daripda RM 6.8 bilion kepada RM 10.3 bilion nagi tempoh tersebut, sementara sumbangannya kepada KDNK pertanian dijangka meningkat 44.6% daripada 42.1%.²¹²

Dapat kita simpulkan bahawa kerajaan amat memainkan peranan dalam meningkatkan perindustrian agro ini kerana membawa kepada hasil yang banyak dan pulangan yang lumayan kepada negara serta orang yang menceburi bidang agro ini. Bahkan ada juga agensi yang turut terlibat dalam menjayakan bidang ini kerana umum kita ketahui pada zaman moden ini bidang ini agro amat terkenal dan mempunyai pelbagai bidang yang boleh diceburi dan dimanfaatkan hasilnya untuk semua. Oleh itu, kita mestilah menghargai bidang agro ini kerana tanpa kita sedar ianya juga menjadi sebagai sumber makanan kita yang utama.

²⁰⁹ Kementerian Pertanian dan Asas Tani, Dasar Agromakanan Negara 2011-2020, Putrajaya

²¹⁰ <https://www.agrobank.com.my/my/press-releases/agenda-agro-a-knowledge-sharing-about-prospects-and-opportunities-in-agriculture/>

²¹¹ <https://www.fama.gov.my/dasar-pertanian-negara-ketiga-dpn3->

²¹² <http://www.fama.gov.my/dasar-pertanian-negara-ketiga-dpn3->

KOMPONEN-KOMPONEN DALAM PEMBANGUNAN MODEL KURIKULUM AGRO

i. Pengurusan Kandang

Secara am di Malaysia, industri penternakan kambing adalah kecil berbanding komoditi-komoditi ternakan lain jika dibandingkan dengan ternakan ayam (121.39%), telur (113.79%) dan lembu (24.88%), tahap sara diri pengeluaran kambing dan daging kambing pada tahun 2007 hanya mencapai 8.75%. Menurut Mohd Rofaizal (2016), sistem penternakan haiwan lazimnya dibahagikan kepada tiga sistem, iaitu sistem penternakan intensif yang menekankan penternakan kambing di dalam kandang, sistem penternakan semi intensif bermakna ternakan dilepaskan untuk tujuan meragut makanan sendiri pada masa ditentukan di kawasan yang ditetapkan dan sistem penternakan ekstensif, iaitu sistem yang diamalkan oleh penternak kecil-kecilan atau yang menjalankan aktiviti ternakan sebagai satu hobi.

Selain itu, kesesuaian tempat perlindungan bagi pengurusan kandang perlu kepada penyediaan makanan dan air, dan tempat perlindungan yang mencukupi untuk haiwan. Perumahan tidak akan diperlukan untuk semua haiwan di semua ladang. Jika ia diperlukan di ladang, maka perumahan harus menyediakan perlindungan daripada pemangsa, haba, hujan dan kecurian dan membenarkan pergerakan fleksibel yang mungkin. Jika perumahan tidak diperlukan, sediakan teduhan dan perlindungan kepada haiwan di padang rumput.

ii. Pengurusan Induk/Anak

Menurut Rofaizal (2016), pemilik induk betina akan memilih seorang penternak untuk menternak dan membiakkan ternakannya. Sekiranya mereka memawah lembu betina untuk dipelihara oleh seseorang, anak pertama dan kedua akan dikembalikan kepada hak milik tuannya yang asal manakala anak ketiga akan menjadi milik orang yang memelihara sebagai upah. Seterusnya anak keempat dan kelima akan kembali kepada tuannya dan anak keenam menjadi hak milik orang yang memelihara dan begitulah seterusnya. Amalan pawah yang diamalkan oleh orang Melayu pada hari ini adalah amalan adat yang diwarisi dari generasi terdahulu. Upah bagi pekerjaan ini diperkirakan dari hasil ternakan yang dihasilkan dengan persetujuan kedua-dua belah pihak semasa akad pawah dilakukan.

Secara umumnya konsep pawah atau inkubator sebagaimana yang diistilahkan oleh sesetengah pengusaha ternakan pawah dalam laman web milik syarikat ialah suatu sistem pembelian induk kambing betina oleh seseorang individu daripada pengusaha penternakan pawah untuk dipelihara oleh pengusaha secara komersial. Hasil ternakan kemudiannya akan dibahagi secara muafakat antara pengusaha ternakan pawah dengan pemilik, iaitu melalui perjanjian yang dipersetujui bersama. Sistem pawah diwujudkan untuk meringankan bebanan kerja pemilik haiwan. Pemilik haiwan tidak perlu melakukan apa-apa pekerjaan kerana kerja-kerja penternakan haiwan dilakukan oleh pengusaha yang diupah. Pemilik haiwan juga tidak perlu mengeluarkan modal untuk membina infrastruktur ternakan dan tidak perlu menghadapi masalah kekangan masa untuk mengurus ternakan.

Penternakan haiwan secara pawah pada hari ini ditawarkan oleh syarikat-syarikat kepada individu-individu yang berminat untuk menyertai projek ternakan haiwan. Sekiranya

mereka menyertai sistem pawah yang ditawarkan, mereka tidak perlu bersusah payah mengeluarkan kos yang tinggi bagi menyediakan infrastruktur. Selain itu, mereka juga tidak perlu mengeluarkan tenaga dan membazirkan masa yang banyak. Syarat persetujuan antara pemilik induk betina dengan penternak adalah berbeza kerana ia bergantung pada tempat, keadaan, dan faktor setempat. Dari segi pembahagian dalam sistem pawahan kambing, anak kambing pemilik akan dibahagi sama rata antara pemilik dengan penternak. Peserta ternakan pawah akan membeli sejumlah induk betina daripada pengusaha ternakan pawah. Peranan pengusaha adalah mengurus dan membiakkan ternakan induk tersebut. Pengusaha juga perlu menyediakan seekor induk penjantan sebagai pemberi benih.

iii. Pengurusan Makanan

Sumber makanan yang diberikan kepada ternakan memerlukan makanan yang sesuai seperti makanan ruminan yang cukup khasiatnya dan memberikan sepenuhnya penjagaan dari sudut pemakanan yang seimbang dan tidak bercanggah dengan syarak. Makanan yang seimbang penting bagi keperluan yang mencukupi kepada haiwan ruminan untuk *maintenance* tubuh badan dan juga meningkatkan antibodi ternakan. Tanpa pemberian makanan yang mencukupi, ternakan akan mudah dijangkiti penyakit. Malahan pengeluaran susu terjejas dan memberi kesan drastic kepada pengeluaran kos bagi sesebuah ladang tenusu.

Kepentingan makanan yang seimbang untuk haiwan ruminan²¹³:-

- a) Kesihatan haiwan ruminan
- b) Kenaikan badan haiwan ruminan
- c) Semasa lembu mengandung
- d) Semasa lembu mengeluarkan susu
- e) Untuk anak lembu membesar dengan sihat

Kepentingan makanan seimbang untuk memerlukan tenaga dan protein yang mencukupi, contohnya rumput yang berkualiti adalah Napier/ Guinea yang memerlukan 40 hingga 50 kg rumput sehari dan makanan lain sebagai tambahan yang diperlukan. Manakala, air yang diperlukan membantu proses penghadaman makanan di 4 bahagian perut. Dalam kata lain, rumput segar mengandungi 80% air dan sekurang-kurangnya 20% bahan kering (DM), rumput kering dan konsentrat mengandungi 85-90 DM. Selain itu, banyak tenaga yang digunakan oleh haiwan ruminan dan penting untuk proses pembesaran, pengeluaran susu dan pembiakan. Manakala, Protein juga diperlukan untuk tumbesaran, membaiki tisu, pengeluaran enzim dan hormon, pentingnya susu yang berkualiti dan pengeluaran air mani yang berkualiti dari baka jantan.

iv. Pengurusan Penyakit/Rawatan

Kesihatan haiwan adalah segala urusan yang berkaitan dengan perawatan haiwan, pengubatan haiwan, penolakan penyakit, medik reproduksi, medik konservensi, ubat haiwan, dan peralatan kesihatan haiwan perlu dijaga dan sentiasa dipantau bagi mengelakkan sebarang penyakit yang

²¹³ <https://madac.my/Pemberian-Makanan-Yang-Seimbang.html>

serius boleh mengakibatkan kos yang tinggi jika tidak dijaga dengan baik.

Walhal, penyakit haiwan adalah gangguan kesihatan pada haiwan yang antara lainnya disebabkan oleh kecacatan genetik, proses *degenerative*, gangguan metabolisme, trauma, keracunan, infestasi parasite, dan infeksi mikroorganisme patogen seperti virus, bakteria, cendawan, dan rickettsia. Tambahan pula, penyakit haiwan yang boleh menular adalah penyakit yang ditularkan antara haiwan dan haiwan: haiwan dan manusia: serta haiwan dan media pembawa penyakit haiwan lainnya melalui kontak langsung atau tidak langsung dengan media perantara mekanis seperti air, udara, tanah, pakan, peralatan, dan manusia atau dengan media perantara biologis seperti virus, bakteria atau ameba. Zoonosis adalah penyakit yang dapat menular dari haiwan kepada manusia atau sebaliknya (H. syamsul anwar, 2009).

Penyakit haiwan tragis adalah penyakit haiwan yang dapat menimbulkan kerugian ekonomi, keresahan masyarakat, dan/atau kematian haiwan yang tinggi. Oleh itu pentingnya mencegah sebelum mengubati sesuatu perkara yang tidak diingini berlaku demi keselamatan haiwan ruminan yang lain dan juga manusia.

Strategi pencegahan, pengawalan dan pembasmian jangkitan parasit darah:

Menurut Jabatan Perkhidmatan Veterinar (2014) untuk mencegah, mengawal dan membasmi jangkitan parasit darah beberapa strategi berikut akan digunakan:

- a) Kawalan pengimportan ternakan
- b) Kawalan pemindahan ternakan
- c) Pengesanan dan pelaporan
- d) Kuarantin ternakan berpenyakit
- e) Pengurusan ragutan
- f) Langkah biosekuriti
- g) Kawalan Vektor
- h) Rawatan Antibiotik/Antiprotozoa
- i) Rekod
- j) Kempen kesedaran awam.

v. Pengurusan Baja Organik

Sisa tinja yang dikutip dan dikumpulkan boleh diproses untuk menjadi baja kompos atau baja organik. Jaring boleh dipasang dibawah lantai kandang bagi memudahkan proses pengasingan dan pengumpulan tinja. Sisa perlu diletakkan pada tempat yang sesuai dan di dalam bangsal berbumbung supaya tidak basah terkena hujan. Sisa dikeringkan secara membalikkan pada setiap minggu sehingga sisa kering dan matang. Penggunaan Efektif Mikrob, vermicompost (cacing) dan pengeringan secara aerobik dapat membantu mempercepatkan proses pengkomposan. Baja yang matang seterusnya boleh digunakan atau dibungkus untuk dijual. Sekiranya air digunakan untuk mencuci lantai selepas tinja dibersihkan maka air basuhan tersebut perlu dirawat dan disalurkan ke kolam pengolahan. Rawatan air buangan penting sebagai mematuhi piawaian kualiti air alam sekitar sebelum dilepaskan ke saluran awam.

Menurut Jabatan Perkhidmatan Veterinar (201) melalui kaedah fizikal iaitu pengasingan sisa pepejal sisa air buangan bercampur dengan tinja (pepejal) akan mengalir ke dalam tangki takungan pengumpulan (*collection pit*). Kemudian dari sini sisa pepejal diasingkan (gambar) sebelum air buangan dialirkan ke kolam rawatan biologi (pengolahan). Kelebihan pengasingan pepejal adalah seperti berikut:- i. Cecair yang dipisahkan adalah lebih mudah dipam atau

mengalir ke sistem rawatan seterusnya ii. Cecair tidak membentuk kerak (scum) yang sukar diuraikan semasa rawatan di dalam kolam-kolam pengolahan dan iii. Mengurangkan beban organik yang tinggi memasuki sistem rawatan biologi yang ada supaya memudahkan proses penguraian bahan organik. Walau bagaimanapun, ia harus diberi perhatian bahawa pepejal yang dipisahkan sebelum rawatan adalah tidak stabil dan tidak boleh digunakan secara terus. Ia perlu dikendalikan sebagaimana proses untuk membuat baja kompos.

Penggunaan kaedah pengkomposan sisa tinja ternakan lembu boleh dijadikan salah satu bahan atau komponen dalam pembuatan kompos. Kompos digunakan secara meluas sebagai baja organik dalam bidang pertanian. Penghasilan produk seperti ini dapat menjana pendapatan tambahan kepada penternak dan dalam masa yang sama membantu mengekalkan persekitaran yang bebas daripada pencemaran. Kompos merupakan sumber baja tanaman yang tahan lama. Penguraian yang berlaku dalam proses pembentukan kompos memudahkan tanaman menyerap nutrien serta boleh memperbaiki keadaan tanah yang berpasir atau tanah liat bagi memberi pengudaraan kepada akar tanaman. Bagi mendapatkan kompos yang baik, lokasi proses pengomposan perlulah dititikberatkan. Lokasi hendaklah berada di bawah teduhan dan berdekatan dengan sumber air dan elakkan kawasan air yang bertakung. Kawasan perlulah berjauhan daripada kawasan perumahan. Tapak bagi proses ini perlulah keras dan tidak berpasir.

vi. Pengurusan Pemasaran

Pengeluaran daging global dijangka mencecah 320.7 juta tan pada 2016, meningkat 0.3% berbanding 2015. Dalam beberapa tahun kebelakangan ini kadar pertumbuhan rendah telah diperhatikan berbanding tahun-tahun sebelumnya: pada 2014, 2013 dan 2010, pengeluaran daging meningkat sebanyak 1.06, 1.4, dan 2.68%, masing-masing (Muhammad, 2017). Terdapat pelbagai faktor yang menyumbang kepada peningkatan yang lebih rendah dalam pengeluaran daging. Faktor-faktor yang telah mendorong pertumbuhan pesat permintaan daging pada masa lalu adalah agak lemah terutamanya disebabkan oleh kadar pertumbuhan penduduk yang lebih perlahan (di negara maju) berbanding dengan masa lalu merupakan faktor penting.

Industri ternakan di rantau ini semakin berkembang pesat dan dijangka dipercepat dengan “Perjanjian Kerjasama Ekonomi Strategi Trans-Pasifik (TPP)”. Di Malaysia, sektor penternakan perlu menjalani transformasi segera bagi mengurangkan kebergantungan daging import terutamanya daripada India. Malahan kini, negara kekurangan baka yang baik bagi pasaran daging yang berkualiti (Utusan Online, 2017). Justeru, satu sistem maklumat ternakan global dengan teknologi terkini perlu diwujudkan untuk mencapai keselamatan makanan industri ternakan yang maju di rantau ini (Teppey Hirata, 2014).

Mereka bentuk sistem pengurusan penjagaan, pembekal, pembelian, muat turun borang dan dokumen pengurusan penternakan serta cara-cara pemasaran yang berkesan kepada penternak. Hal ini memudahkan lagi kaedah pemasaran yang lebih efektif untuk jangka masa yang panjang.

Kini perancangan Pelan Strategik Pembangunan Industri Pedaging Negara (BIF PLAN 2021-2025) dan Pelan Strategik Pembangunan Industri Tenusu Negara 2021-2025 (DAIRY PLAN 2021-2025) yang dilancarkan hari ini akan menumpukan pelbagai inisiatif dan insentif bagi membangunkan industri ruminan negara (Berita Harian, 2021).

Menteri Pertanian dan Industri Makanan, Datuk Seri Dr Ronald Kiandee, berkata menerusi pelan berkenaan ia mampu membangunkan industri pedaging dan tenusu melalui pendekatan sistem penternakan yang lebih efisien, meningkatkan kapasiti pengeluaran, pengekalan kos pengeluaran yang optimum serta memperkukuh pengurusan di sepanjang rantai nilai.²¹⁴

Tertubuhnya pelan yang berkenaan dapat meningkatkan lagi sasaran pengeluaran daging dan susu segar tempatan dalam tempoh lima tahun. Walaupun terdapat pelbagai ringan dan cabaran yang memerlukan pasar pasaran tentang haiwan ruminan untuk melonjak naik memerlukan masa untuk menangani masalah yang mendatang.

PERBINCANGAN

Penternakan ialah satu kegiatan pertanian membiak haiwan-haiwan ternakan. Ia telah diamalkan sejak beribu-ribu tahun dahulu apabila anjing, kambing dan biri-biri berjaya dijinakkan. Pada zaman dahulu, oleh kerana manusia mula tinggal menetap di satu-satu tempat, kegunaan haiwan ternakan itu diperluaskan kepada kulit dan bulunya, berbanding zaman sebelumnya yang tertumpu hanya kepada daging untuk makanan. Setelah itu, manusia mula memernak lembu dan kerbau untuk mendapatkan susu dan kulitnya selain digunakan untuk membajak tanah bagi membantu kegiatan bercucuk tanam. Seterusnya kegiatan ini diperluaskan sehingga meliputi hampir kesemua haiwan dan mempunyai tujuan yang berbeza-beza.

Penternakan juga telah menjadi pekerjaan yang utama dalam negara kita terutama di kawasan pedalaman²¹⁵. Hal ini kerana, penternakan dapat menyumbang keuntungan yang besar terutama bagi menjana ekonomi negara. Selain itu, sifat penduduk pedalaman yang rajin berusaha merupakan faktor utama bagi perkembangan industri perternakan. Hal ini kerana, memernak bukan sesuatu yang mudah untuk dijalankan, malah ianya memerlukan usaha yang tinggi bagi memperoleh hasil yang betul-betul mantap.

Oleh itu, amatlah rugi bagi sesuatu kaum itu jika tidak mengambil peluang dalam menjayakan industri penternakan ini kerana di dalam Al-Qur'an telah pun tercatat bahawa pentingnya haiwan ternakan kepada kita. Jadi, kita yang mengaku beriman kepada Al-Qur'an, amatlah wajar mengambil iktibar dan pengajaran daripada intipati ayat Al-Qur'an untuk kejayaan dunia mahupun akhirat.

²¹⁴ <https://www.bharian.com.my/berita/nasional/2021/07/843859/mafi-lancar-2-pelan-bangunkan-industri-ruminan-negara>

²¹⁵ <http://azizharjinesei2015oktober.blogspot.com/2015/10/sejarah-sains-dan-teknologi-penternakan.html>

KESIMPULAN

Berdasarkan pembangunan industri ternakan ruminan akan memberi fokus kepada peningkatan kecekapan dan mesra persekitaran melalui usaha dalam mentransformasi usahawan ternakan lembu pedaging dan kambing ke tahap skala sederhana dan besar. Selain itu, meningkatkan pengeluaran daging berteraskan penerapan amalan penternakan intensif dan mempergiat amalan sisa sifar dengan memanfaatkan bahan sampingan bagi mengukuhkan rantai bekalan dan mengurangkan pencemaran. Lalu, meningkatkan populasi ruminan yang produktif melalui perkhidmatan biakbakaan yang lebih berkesan termasuk penggunaan bioteknologi pembiakan dan penglibatan aktif pihak swasta sebagai penyedia perkhidmatan biakbakaan dan menghasilkan baka lembu dan kambing tempatan yang berkualiti melalui penyelidikan secara usaha sama awam-swasta.

Selain itu, pengeluaran bahan makanan ternakan bagi menyediakan insentif untuk menggalakkan penternak dan pihak swasta mengeluarkan foder dan menggunakan bahan sampingan tempatan untuk rumusan makanan ternakan ruminan lagi memantapkan aktiviti R&D berkaitan pemakanan ternakan khususnya penggunaan bahan mentah tempatan dalam rumusan makanan ternakan bukan ruminan bagi menyokong pengeluaran makanan ternakan negara. Malah, penggunaan produk mikroorganisma berfaedah (effective microorganism - EM) akan digalakkan sebagai agen kawalan biologi semula jadi.

Oleh hal demikian, demi memperkukuh keberkesanan kawalan penyakit dan memperluas amalan penyembelihan dan pemprosesan yang selamat adalah keberkesanan mengawal kawalan penyakit termasuk penyakit rentas sempadan dan zoonotik akan dimantapkan melalui pengukuhan program pengawasan, pemvaksinan, diagnosis penyakit dan persediaan awal. Dalam hubungan ini, khidmat pengembangan akan ditingkatkan selaras dengan perkembangan industri ternakan. Kerjasama antara jabatan dengan pengamal veterinar swasta akan digalakkan bagi menyediakan perkhidmatan dalam program kawalan penyakit. Oleh itu, mekanisma bagi menggalakkan pihak swasta menyediakan perkhidmatan kesihatan haiwan ternakan akan diwujudkan.

Akhir, dalam mengimbangkan bekalan tempatan dan pengimportan hasil ternakan termasuk daging dan susu bagi memenuhi permintaan pengguna dan industri pemprosesan akan diselaraskan untuk menggalakkan pertumbuhan industri. Penyelarasan tersebut akan mengambil kira prosedur perdagangan yang diluluskan oleh WTO. Pemasaran hasil ternakan akan diperkukuh melalui penubuhan pusat edaran dan lelongan serta memanfaatkan teknologi komunikasi sebagai sumber maklumat pasaran.

RUJUKAN

- H. syamsul anwar & Fatima Amilia. 2012. Sertifikasi Halal Undang-Undang Nomor 18 Tahun 2009 Tentang Peternakan dan Kesehatan Hewan (Dalam Perspektif HUKUM Islam). Yogyakarta. Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga.
- Husna Ahmad OBE. Islamic Farming A Toolkit for Conservation Agriculture. ARC, Global One, One Humanity.
- Jabatan Perkhidmatan Veterinar. 2014. Jangkitan Parasit Darah Dalam Ruminan. Pvm Jangkitan Parasit Darah Dalam Ruminan.
- Jabatan Perkhidmatan Veterinar. 2019. Edisi 1 Garis Panduan Pengurusan Sisa Buangan Ternakan Ruminan. Jabatan Perkhidmatan Veterinar.

Mohd Borhanuddin bin Zakaria. 2017. Dasar Pertanian Negara Ketiga (Dpn3) & Dasar Agromakanan Negara (Dan): Analisis Terhadap Makanan Asasi Beras Dan Padi Menurut Islam. Jurnal Islam dan Masyarakat Kontemporari. ISSN 2289 6325, Bil. 14.

Mohd Rofaizal Ibhram, Muhammad Yosef Niteh & Maad Ahmad. 2016. Sistem Penternakan Haiwan Secara Pawah: Permasalahan Dari Sudut Syariah. Special Issue 3, 123-132.

Muhammad Sohaib and Faraz Jamil. 2017. An Insight of Meat Industry in Pakistan with Special Reference to Halal Meat: A Comprehensive Review. Korean J. Food Sci. An., Vol. 37, No. 3.

Noor Atiqah Sulaiman . Julai 27, 2021. Berita Harian.

033-Cabaran Mualaf dalam Membina Kehidupan Baharu: Satu Kajian Kes di Mukah, Sarawak, Malaysia

Oleh:

Nor Arfah Mohd. Mazlan & Abd Hakim Mohad

ABSTRAK

Kita biasa mendengar tentang pelbagai isu berkaitan dengan dakwah yang dijalankan oleh pelbagai pihak di negara ini. Antara yang biasa ditonjolkan ialah tentang kejayaan mereka mengislamkan masyarakat yang bukan Islam. Tidak ramai yang mengetahui bahawa bukan mudah bagi golongan mualaf untuk mengubah cara hidup mereka yang terdahulu dengan cara hidup Islam. Kertas ini akan membincangkan tentang cabaran yang dihadapi oleh golongan mualaf dalam membina kehidupan baharu selepas mereka memeluk Islam. Antara lain, kertas ini akan menyentuh tentang faktor yang menjadi pendorong kepada golongan mualaf untuk memeluk agama Islam; cabaran yang mereka hadapi sebelum memeluk Islam; cabaran selepas memeluk agama Islam; dan bagaimana mereka menyelesaikan masalah yang mereka hadapi. Tulisan ini akan tertumpu kepada golongan mualaf di Mukah, Sarawak. Tulisan ini menggunakan dapatan kajian kualitatif yang diperolehi dari bahan perpustakaan seperti jurnal, buku, laman web dan sesi temu bual dalam kalangan mualaf dari Mukah. Tulisan ini menyimpulkan bahawa golongan mualaf lebih banyak menyelesaikan masalah yang dihadapi dengan sendiri berbanding bantuan orang luar. Tulisan ini turut mencadangkan agar anggota masyarakat, NGO, dan agensi kerajaan berkaitan untuk menyediakan bantuan kepada golongan mualaf untuk membina hidup baharu selepas memeluk Islam.

Kata Kunci: Mualaf, Cabaran, Islam, Sarawak, Malaysia.

PENGENALAN

Sebagaimana yang kita sedia maklum, kejayaan membawa masyarakat untuk menganut Islam adalah kemuncak dalam usaha dakwah. Saban hari bilangan mereka yang memeluk Islam semakin meningkat. Isu penukaran agama sering menjadi tumpuan besar di mata masyarakat awam. Hal ini disebabkan penukaran agama dianggap sebagai peristiwa besar dan suci dalam sejarah kehidupan manusia (Hakiki & Cahyono, 2015). Penukaran agama kepada Islam oleh individu bukan Islam adalah satu proses perubahan kepercayaan daripada kepercayaan agama asal kepada Islam (Zakiah, 2012). Penukaran kepercayaan agama asal kepada Islam adalah penerimaan rohani yakni secara sukarela daripada individu itu sendiri dan dengan itu ia sangat peribadi bagi seseorang untuk menerimanya. Proses penukaran tidak mudah bagi seseorang kerana terdapat banyak halangan yang akan mereka hadapi, terutama dari kalangan ahli keluarga dan orang sekeliling. Bagi sesetengah mualaf kehidupan selepas memeluk Islam berubah 100% dan ada yang tidak. Pelbagai halangan yang terjadi telah menjadikan mereka kuat untuk terus bertahan walaupun mungkin tanpa mendapat sokongan daripada pihak lain.

Namun, Islam tidak memaksa manusia untuk menerima sesuatu agama itu sebagaimana firman Allah SWT dalam Surah Al Baqarah, ayat 256:

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ
 وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا
 وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

(Al Quran. Al Baqarah 2: 256)

Terjemahan: Tidak ada paksaan dalam agama (Islam), kerana sesungguhnya telah nyata kebenaran (Islam) dari kesesatan (kufur). Oleh itu, sesiapa yang tidak percayakan Taghut, dan ia pula beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada simpulan (tali agama) yang teguh yang tidak akan putus. Dan (ingatlah), Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.

Berdasarkan ayat di atas, tiada paksaan bagi seseorang individu untuk menerima Islam. Namun, kita perlu tahu Islam adalah agama yang komprehensif dalam peraturan kehidupan seperti iman, ibadah, moral, ekonomi, politik, seni, bahasa, masyarakat, hubungan antarabangsa, undang-undang, sains, falsafah, kesihatan, budaya dan lain-lain. Oleh itu, bagi umat Islam, bimbingan Islam sangat indah dalam kehidupan manusia tidak kira seseorang itu bukan beragama Islam ataupun sudah bergelar muslim.

LATAR BELAKANG MASYARAKAT SARAWAK

Di Sarawak, Islam adalah agama kedua terbesar selepas Kristian. Ini disebabkan oleh penduduk Sarawak yang terdiri daripada pelbagai kaum dan etnik. Tidak ada kaum yang dominan dari segi anutan agamanya. Menurut Ismail et. al (2009), terdapat lebih daripada 30 kumpulan etnik di Sarawak. Antaranya ialah Melayu, Iban (Dayak Laut), Bidayuh (Dayak Darat), Melanau, Kayan, Kenyah, Murut/Lun Bawang, Kadayan, Penan, Bisaya, Kelabit, Kajang, Bajau Kadazan dan banyak lagi. Manakala bagi etnik Cina pula, sama seperti di semenanjung di mana sub- etnik juga pelbagai iaitu Hokkien, Khak (Hakka), Kantonis, Teochew, Hainan, Kwongsai, Foochow / Hokchiu, Henghua dan Hokchia. Kesemua etnik ini tinggal berselerak di seluruh negeri Sarawak termasuk pedalaman. Setiap etnik ini bertutur dengan bahasa mereka sendiri manakala bahasa Melayu Sarawak merupakan bahasa rasmi bagi penduduk Sarawak untuk berkomunikasi sesama sendiri. Walaupun mereka berasal dari pelbagai kaum tetapi sebahagian daripada mereka telah memeluk Islam hasil daripada nenek moyang mereka.

ISLAM DI SARAWAK

Sejarah kedatangan Islam adalah fenomena yang sangat penting dalam sejarah Tamadun Melayu. Menelusuri sejarah Islam di Mukah, ini sangat dekat dengan sejarah kemasukan Sultan Brunei ke Sarawak sekitar tahun 1500 Masihi (Iskandar, 2017). Sarawak dibahagikan kepada 12 bahagian yang terdiri daripada 26 mukim yang kesemuanya ditadbir oleh Kementerian Kerajaan Tempatan dan Pembangunan Masyarakat Sarawak. Bahagian Mukah merangkumi daerah Mukah, Dalat, Matu, Daro dan Tanjung Manis serta Mukim Balingian, Oya dan Igan. Dengan keluasan 200 kilometer sepanjang tepi pantai Laut China Selatan, bahagian Mukah ini terletak di kawasan tengah peta Sarawak.

Kumpulan etnik utama di Mukah ialah Melanau dan agama-agama utamanya ialah Islam, Kristian dan Buddha. Majoriti penduduk di Mukah bertutur dengan bahasa Melanau yang mana bahasanya berbeza mengikut daerahnya. Setiap tahun, ramai rakyat Sarawak memeluk Islam dan mereka akan dikenali sebagai "Mualaf".

Mualaf dalam bahasa Arab berasal daripada dua perkataan, iaitu 'Allafa', bermaksud tunduk, dan 'Alifahu' bermaksud aduan. Ia ditakrifkan untuk berubah atau menyebabkan orang mengubah kepercayaan mereka. Dalam erti kata lain, mualaf merujuk kepada orang yang menyebut Syahadat dan diklasifikasikan sebagai Muslim yang memerlukan bimbingan daripada umat Islam lain (Hakiki & Cahyono, 2015). Menurut Abah et. al (2019), frasa mualaf atau "mualafati qullubuhum" dalam Surah al Taubah ayat 60 merujuk kepada individu yang hatinya telah dijinakkan untuk tertarik kepada Islam. Yudha (2016) berkata, di Malaysia, mualaf baharu akan menerima zakat, sunat (untuk lelaki), peralatan ibadah dan upacara pengebumian dan yang telah ditetapkan oleh Jabatan Agama Islam Malaysia. Selain itu, penghormatan baru juga mendapat tempat untuk hidup, perubatan, perkahwinan dan pendidikan Islam. Hak-hak ini diikuti dengan mewajibkan yang wajib dipenuhi oleh mualaf seperti menghadiri kelas bimbingan Islam. Puteh (2005) juga berkata, seseorang yang memeluk agama Islam dan menyebut perkataan "syahadah". Ia adalah kesaksian bahawa mereka harus dibimbing dan dihadiri oleh mereka yang lebih berkelayakan untuk mengajar Islam (Puteh, 2005). Muslim yang kembali kepada Islam ditakrifkan sebagai sekumpulan orang yang menerima Islam dan menerima dua perkataan itu mengucapkan kesaksian. Mereka juga dikategorikan sebagai anak baru dilahirkan, bersih daripada dosa dan noda.

PERNYATAAN MASALAH

Agama sangat penting bagi kehidupan seseorang kerana agama sering dikaitkan dengan masalah yang menjadi kebimbangan utama dalam kehidupan di mana manusia akan mencari makna penderitaan, kematian dan perkara-perkara yang dianggap berkaitan dengan kewujudan kehidupan manusia (Fahrudin, 2020). Berdasarkan kajian ini, penyelidik ingin mengkaji bagaimana golongan mualaf membina kehidupan baharu sebagai seorang Muslim di Mukah, Sarawak. Terdapat pelbagai cabaran yang dihadapi oleh golongan mualaf sebelum, semasa dan selepas memeluk Islam. Mukah majoritinya dipelopori oleh penduduk yang menganut agama Islam. Akan tetapi, penghayatan mereka terhadap agama Islam agak kurang atas beberapa faktor. Walaubagaimanapun, perbezaan agama tidaklah menjadi masalah besar bagi masyarakat Mukah kerana ramai juga masyarakat Mukah yang berkahwin campur. Namun begitu, sudah pasti setiap mualaf mempunyai cerita yang tersendiri dan inilah yang menimbulkan masalah kepada golongan mualaf untuk menyesuaikan kehidupan baharu mereka sebagai seorang Muslim baik dari segi cabaran untuk mempelajari Islam ataupun penerimaan orang sekeliling.

Pembinaan kehidupan baru bagi mualaf memang agak lama kadang-kadang mengambil masa dalam beberapa bulan malah bertahun bergantung kepada penerimaan orang sekeliling lebih-lebih lagi keluarga. Kebanyakkan mereka yang memeluk Islam (mualaf) selalunya akan dikategorikan sebagai mempermainkan agama. Lebih-lebih lagi, jika seseorang itu memeluk Islam, dan akan berkahwin dengan orang Islam walaupun kebenarannya ialah mereka memeluk Islam bukan hanya untuk berkahwin malah keputusan dan kehendak mereka sendiri. Perkara seperti inilah yang menjadi kerisauan kepada golongan mualaf untuk membina kehidupan baru sebagai seorang Muslim kerana takut untuk menghadapi tekanan dengan kata-kata negatif dari orang sekeliling. Iskandar (2017) menyatakan bahawa tekanan adalah terjemahan perkataan Latin 'Stingere' bermaksud keras (stictus) yang kemudiannya dikenali dengan istilah tekanan. Tekanan berkait rapat dengan kesukaran, ketegangan dan rasa tidak selamat.

Di samping itu, antara syarat yang ditetapkan dalam undang-undang ialah had umur seseorang yang ingin memeluk agama Islam mestilah berumur 18 tahun ke atas. Mereka yang

berumur di bawah 18 tahun yang ingin memeluk Islam mesti terlebih dahulu mendapatkan kebenaran atau persetujuan daripada ibu bapa atau penjaga mereka (Zakiah, 2012). Satu lagi syarat undang-undang untuk memeluk Islam adalah akil baligh dan kewarasan. Oleh itu, terdapat beberapa pihak, terutamanya ibu bapa yang memutuskan untuk mendakwa anak-anak mereka yang memeluk Islam, di bawah umur 18 tahun disebabkan tidak mendapat persetujuan dari mereka. Inilah yang membuatkan mereka yang mengambil tindakan untuk memeluk Islam tanpa meminta persetujuan dari kedua ibu bapa kerana jika mereka menyatakan hasrat untuk memeluk Islam, pasti ibu bapa mereka tidak akan membenarkannya.

SOALAN PENYELIDIKAN

- i. Apakah faktor yang menjadi pendorong kepada golongan mualaf untuk memeluk Islam?
- ii. Apakah cabaran yang dihadapi oleh golongan mualaf selepas memeluk Islam?
- iii. Bagaimana mereka menyelesaikan masalah yang mereka hadapi?

OBJEKTIF PENYELIDIKAN

- i. Untuk mengkaji factor yang menjadi pendorong kepada golongan mualaf untuk memeluk agama Islam
- ii. Untuk mengetahui cabaran yang dihadapi oleh golongan mualaf selepas memeluk Islam
- iii. Untuk menganalisis bagaimana mereka menyelesaikan masalah yang mereka hadapi

KAJIAN PUSTAKA

Kajian pustaka ini membincangkan dengan lebih mendalam mengenai cabaran dalam membina kehidupan baharu bagi golongan mualaf. Ia juga termasuk perbincangan lanjut mengenai aspek penyelidikan terdahulu berkaitan yang telah dilakukan oleh para sarjana dan penyelidik di lapangan. Untuk menyokong penciptaan kajian pustaka ini, beberapa sumber seperti jurnal artikel lain telah dikaji.

Dalam artikel Faktor Dorongan Mualaf Memeluk Islam Kajian di Negeri Selangor Darul Ehsan yang ditulis oleh Majid et. al (2017). Data yang diperolehi melalui kaedah dokumentasi, wawancara dan soal selidik dan dianalisis menggunakan kaedah induktif dan deduktif. Sampel untuk subjek kajian dalam artikel ini dipilih menggunakan teknik pensampelan purposif. Artikel ini mendapati bahawa faktor agama, psikososial dan biopsikososial telah mendorong mualaf untuk memeluk Islam. Faktor dominan yang mendorong mualaf di Selangor untuk memeluk Islam adalah faktor agama kebenaran Islam yang boleh didapati secara langsung atau melalui kajian, pemerhatian juga merupakan inspirasi atau impian untuk menjadi dorongan utama mualaf memeluk Islam di Negeri Selangor khususnya. Kekurangan maklumat dan tidak menerima maklumat yang tepat mengenai Islam adalah faktor yang melambatkan usaha menerima dakwah oleh orang bukan Islam.

Menurut Kassim et.al. (2013) dalam artikel "Satu Tinjauan Masalah Yang Dihadapi oleh Mualaf kepada Islam di Malaysia, meriwayatkan tentang beberapa masalah yang dihadapi oleh mualaf Islam selepas mereka memeluk Islam. Isu-isu ini boleh timbul dalam pelbagai sebab, termasuk kekurangan pemahaman agama, kesedaran, pengesahan, atau penerimaan yang mengelirukan, kerumitan sosiologi, atau kesan berbahaya persekitaran. Islamisasi adalah penerimaan rohani sukarela dan dilakukan pada bila-bila masa oleh orang bukan Islam secara

peribadi atau terbuka dengan mengisytiharkan perkataan syahadah Walau bagaimanapun, penukaran kepada Islam timbul beberapa isu dan membuktikan masa yang dihabiskan oleh muallaf Islam untuk menyesuaikan diri dengan kehidupan baru agak panjang. Walaupun kepercayaan ibu bapa mereka mungkin tidak lagi relevan, memeluk agama baru dan hidup dalam budaya yang sama dengan tradisi agama yang berbeza boleh mengakibatkan konflik dalaman traumatik yang tidak jelas. Kajian ini telah dilakukan mengenai penukaran agama Islam dan prosedurnya, halangan yang dihadapi oleh muallaf Islam, pihak berkuasa agama dan kewajipan mereka, undang-undang agama dan enakmen negeri, penukaran agama, kebajikan muallaf Islam dan topik-topik lain. Walaupun setiap muallaf memiliki pengalaman yang berbeza dari orang lain, majoriti daripada mereka boleh menyelesaikannya dengan baik.

Adaptasi Muallaf Belia dalam Komuniti yang ditulis oleh Guleng et. al (2014) menyebut tentang halangan yang dialami oleh belia muallaf, serta pendidikan dan latihan yang disediakan oleh Institut Dakwah Islamiah PERKIM (IDIP) dalam mengajar mereka. Matlamat utama kajian ini adalah untuk menentukan tahap penyesuaian muallaf belia dalam komuniti mereka. Penyelidik telah menggunakan kaji selidik terhadap 100 responden di IDIP yang terletak di Pengkalan Chepa, Kota Bharu, Kelantan. Daripada kaji selidik itu, terdapat dua halangan utama yang dialami muallaf belia selepas memeluk Islam. Mereka diejek oleh keluarga dan dilabelkan sebagai "masuk Melayu". Walau bagaimanapun, keputusan ini juga menunjukkan positif, di mana keberkesanan dapat dilihat melalui keupayaan muallaf belia untuk menyesuaikan diri dalam masyarakat dan ia menunjukkan nilai skor yang tinggi. Kajian ini akan membantu dalam pembangunan dakwah dengan mengkaji pendekatan baru dalam membantu pendakwah Islam dalam penyebaran dakwah Islamiah di kalangan orang bukan Islam, khususnya di Malaysia.

Menurut Alyedreessy (2016) dalam penulisan *British Muslim Converts: An Investigation of Conversion and De-Conversion Processes to and From Islam*, kajian ini mencadangkan pemeriksaan ke atas kemunculan identiti Muslim British yang baru, serta banyak halangan dan akibat peribadi dan sosial yang dihadapi oleh ramai muallaf Islam akibat penukaran agama mereka kepada, dan dalam beberapa kes daripada Islam. Kajian ini mengkaji aspek-aspek dan ciri-ciri yang menyumbang secara signifikan kepada pengalaman penukaran yang lebih baik, lukisan idea-idea dari sejarah kolonial, suasana politik, fitrah Islam, dan penukaran barat dan teori-teori pembangunan identiti. Kajian ini menggunakan kaedah kualitatif terhadap 34 orang muallaf British. Mereka berpendapat bahawa banyak cabaran yang dihadapi oleh muallaf Islam dan mempunyai pemahaman yang terhad tentang ajaran Islam serta hak-hak mereka. Penyelidikan ini juga melihat bagaimana muallaf menangani Islamofobia dan ekstremisme, serta bagaimana penukaran Islam dilihat sebagai bahaya kepada identiti Putih British, status sosioekonomi, dan nilai-nilai.

Oleh hal yang demikian, kajian ini mengkaji tentang cabaran muallaf dalam membina kehidupan baru setelah mereka memeluk Islam. Kajian ini juga menjelaskan faktor mereka memeluk agama Islam. Pelbagai cabaran yang dihadapi menyebabkan mereka kurang diterima orang sekeliling hanya dengan pertukaran status agama. Namun begitu, pelbagai cara akan diketengahkan untuk menjadikan golongan muallaf di Mukah sentiasa diberi perhatian dan dilindungi.

METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini menggunakan kajian kualitatif. Data dikutip melalui temu bual mendalam informan penting dan dianalisis secara diskriptif interpretif. Seramai 4 orang responden telah ditemu bual

dan mereka ini terdiri daripada muafak yang berdaftar di JAIS Mukah. Selain itu, penyelidik juga memperoleh maklumat dari bahan perpustakaan seperti jurnal, buku, laman web dan sesi temu bual. Pengkaji mengkaji semula kesusasteraan yang berkaitan dengan kajian lalu dan akan digabungkan dengan maklumat daripada sesi temu bual. Kajian ini dilakukan bagi mendapatkan maklumat berkenaan cabaran muafak dalam membina kehidupan baharu di Mukah, Sarawak.

Data Analisis

Responden	Nama	Umur	Tempoh Memeluk Islam (tahun)	Kaum	Agama Sebelum
1	Alyssa Sophia binti Abdullah @ Alyssa Sophia Anak Rohana	22	7	Iban	Kristian Methodist
2	Nur Nabila binti Thomas @ Evie Priscilla binti Thomas	25	2	Melanau	Kristian Katolik
3	Hawa Humaira Martin binti Abdullah @ Mischelle Elma binti Martin	22	2	Melanau	Kristian Katolik
4	Nur Insyirah Rossaliza binti Yap @ Rassaliza binti Yap	25	9	Melanau	Kristian Katolik

FAKTOR- FAKTOR MEMELUK ISLAM

Terdapat pelbagai faktor yang menyebabkan mereka tertarik dengan Islam. Bermula dengan minat dan akhirnya mendorong mereka untuk terus mencari apa itu Islam. Semestinya hidayah itu milik Allah. Hasil daripada temu bual yang dijalankan keempat-empat responden mempunyai cerita tersendiri dan majoritinya mereka memeluk Islam dengan keputusan mereka sendiri dan bukan dari paksaan daripada mana-mana pihak. Terdapat 3 faktor antaranya minat sendiri, ajakan orang sekeliling dan melalui mimpi.

Minat Sendiri

Hampir semua responden yang memeluk Islam adalah dari minat mereka sendiri. Permulaanya adalah dari tanda tanya terhadap perbezaan agama asal dengan Islam. Menurut Jalaluddin (2003), budaya pendidikan yang merangkumi ilmu pengetahuan Islam kepada seseorang dan interaksi ilmu pengetahuan menjadi punca seseorang memeluk Islam. Menurut responden 2, beliau pada mulanya memang suka membaca dan menyelidik perbezaan agama Islam dengan

agama asalnya lebih-lebih lagi berkenaan Tuhan. Dia pernah bertanya kepada rakan muslimnya apakah Nabi Isa itu benar-benar mati disalib dan adakah dia sebenarnya Tuhan. Setelah mendengar jawapan yang menyatakan “Nabi Isa hanyalah nabi dan bukannya tuhan”, beliau merasakan adakah agama (Kristian) yang dianutinya sebelum ini salah. Tambahan pula, hasil kajiannya, terhadap kitab Bible dan Al Quran yang mana mempunyai banyak perbezaan lebih-lebih lagi bab ketuhanan menjadikan beliau semakin tertanya-tanya dan dari situlah keinginan untuk mengkaji dengan lebih mendalam semakin berkobar-kobar.

Responden 4 pula menyatakan beliau sangat suka melihat orang Islam solat yang mana berbeza dengan agamanya sembahyang menyembah salib malah agama Islam tidak menyembah apa-apa. Beliau juga pernah berhasrat untuk sujud namun beliau takut dan tidak tahu untuk sujud kepada siapa. Hal ini kerana beliau sangat patuh akan agama Kristian yang dianutinya sebelum ini. Responden 3 menyatakan beliau suka mendengar Surah sehinggalah beliau hafal Surah Al Fatihah yang mana ketika itu belum memeluk Islam. Beliau juga suka melihat rakan-rakan muslim memakai tudung dan menutup aurat dengan sempurna. Memandangkan beliau teringin untuk memakai tudung dan jubah, beliau pernah membelinya secara senyap-senyap tanpa pengetahuan keluarganya.

Walaupun pemahaman golongan muallaf terhadap Islam hanyalah melalui pembacaan dan kajian sendiri, mereka tidak pernah menyalahkan agama asal (Kristian) berbanding agama Islam. Malahan pula, mereka juga menyimpan hasrat untuk menukar agama kepada Islam meskipun terlalu lama kerana pengorbanan untuk meninggalkan agama asal amatlah sukar.

Pengaruh Orang Sekeliling

Hasil dapatan juga menunjukkan pengaruh daripada orang sekeliling juga menjadi salah satu faktor golongan muallaf memeluk Islam. Menurut Jalaluddin (2003), pemeluk agama berlaku daripada pergaulan sosial seperti pengaruh kebiasaan yang bersifat ritual. Pengalaman menghadiri upacara keagamaan dan ritual masyarakat mendedahkan kepada pelbagai bentuk cara hidup dalam beragama. Hal inilah yang menjadikan mereka lebih dekat dengan budaya hidup dan agama Islam.

Responden 2 berkata, kebanyakan rakannya beragama Islam dan dari situ beliau suka melihat rakan-rakannya solat, membaca Al Quran menjaga aurat dan bersikap lemah lembut. Rakan-rakannya juga pernah mengajaknya untuk memeluk Islam walaupun ketika itu hanyalah dalam keadaan gurauan. Begitu juga dengan Responden 4, beliau sering melihat keluarga angkatnya solat serta pergaulan mereka yang saling hormat-menghormati kerana baginya keluarga beliau tidak mengamalkan persekitaran yang indah seperti itu. Responden 1 pula menyatakan beliau selalu menghadiri usrah bersama rakan-rakan muslim dan dari situlah beliau banyak belajar tentang Islam, berpuasa dan memakai tudung.

Melalui Mimpi

Menurut Jalaluddin (2003), hidayah melalui mimpi merupakan petunjuk dari Allah SWT terhadap seseorang menerima kepercayaan baru dengan penyerahan jiwa sepenuhnya. Faktor ini semestinya luar biasa kerana tidak semua muallaf menerima hidayah Islam melalui mimpi.

Mengambil contoh Responden 2 yang sering bermimpi tentang perkara pelik yang mana dirinya tidak pernah meminta dan terfikir. Antaranya beliau pernah mimpi melihat Al Quran turun dari langit yang mana beliau tidak pernah terfikir tentang agama Islam. Seterusnya, beliau juga pernah bermimpi solat di hadapan Kaabah. Hal ini menyebabkan beliau tertanya-

tanya akan maksud mimpi tersebut dan telah berdoa agar dirinya diberi petunjuk berkenaan dengan mimpi yang menghantui dirinya. Pada hari lain pula, beliau mimpi berada di tempat yang gelap dan mendengar suara budak kecil membaca tahiyat akhir dan ianya sangat jelas ketika di bacaan "*Ash-Hadu Alla Ilaha Illallah, Wa Ash-Hadu Anna Muhammadar Rasulallah*" (Syahadah). Beliau tahu bahawa itu merupakan bacaan tahiyat akhir kerana sebelum memeluk Islam beliau pernah belajar tatacara solat dan Iqra'. Faktor daripada pelbagai mimpi berkenaan Islam menjadikannya tidak sabar untuk memeluk Islam. Begitu juga dengan Responden 1 yang mimpi berada di tempat gelap dan mendengar bunyi azan. Pengalaman di atas menjelaskan bahawa proses penukaran agama semestinya mengambil masa yang lama bagi membina keyakinan beragama dalam diri.

CABARAN MUALAF DALAM MEMBINA KEHIDUPAN BAHARU

Kajian yang sebelum ini ada juga menulis berkaitan permasalahan yang dihadapi oleh golongan mualaf setelah memeluk agama Islam. Menurut Faudzinaim (2005), secara umumnya cabaran yang terpaksa dihadapi oleh golongan mualaf terbahagi kepada dua iaitu cabaran dalam dan cabaran luaran. Katanya lagi, cabaran dalaman yang dihadapi oleh mualaf berpunca daripada tekanan psikologi samada sebelum dan selepas mereka memeluk Islam. Tekanan spiritual antara contoh cabaran dalaman yang dihadapi oleh mualaf dalam mencari dan memiliki kebenaran dan agama yang benar (Abdullah & Sham, 2009). Selain itu, cabaran dalaman juga berlaku apabila saudara kita mengalami kesukaran untuk menyesuaikan diri dengan suasana baru sebagai seorang Muslim dan seterusnya membolehkan dirinya menjadi *role-model* (Faudzinaim, 2005).

Cabaran luaran pula bermaksud masalah-masalah dari luar diri mualaf dan memberi kesan yang lebih mendalam berbanding dengancabaran dalaman (Faudzinaim 2005). Antaranya ialah tentangan daripada keluarga asal dan persepsi serta penolakan keluarga baru. Persepsi masyarakat juga memberi kesan kepada kehidupan mualaf. Selain itu, isu kewangan, kehilangan pekerjaan, kesukaran mendapat kerja dan tempat tinggal juga mempengaruhi kehidupan mualaf setelah mereka memeluk Islam (Abdullah & Sham, 2009). Antara cabaran yang dihadapi oleh Mualaf di Mukah berdasarkan hasil temu bual ialah cabaran daripada keluarga, cabaran daripada masyarakat dan cabaran dalam mempelajari ilmu-ilmu Islam.

Cabaran daripada Keluarga

Cabaran ahli keluarga merupakan cabaran terbesar yang perlu dihadapi oleh golongan mualaf selepas memeluk Islam. Sesetengah ahli keluarga menganggap memeluk Islam adalah perbuatan yang sangat dibenci kerana mereka sering mengkategorikan Islam sebagai pengganas. Memeluk Islam dianggap sebagai satu pengkhianatan dan penghinaan keturunan kerana bagi mereka perbuatan itu dianggap sebagai perbuatan memutuskan ikatan kekeluargaan (Ali & Abdullah, 2020).

Hasil daripada temu bual, responden 1 menyatakan dia pernah bertanya kepada ibu bapanya jika satu hari nanti dia memeluk Islam dan ianya tidak disokong oleh mereka malah mereka membenci agama Islam. Akhirnya dia pun memeluk Islam secara sembunyi kerana takut mengecewakan ibu bapa dan keluarganya. Selepas status keislamannya diketahui, ibu bapanya amat marah dan kesal dengan perbuatan dirinya memeluk agama yang amat dibenci selama ini. Hal ini menjadikan hubungan dirinya dengan keluarga agak renggang pada ketika itu. Selepas 2 bulan melihat perubahan sikap dirinya yang semakin baik yang mana sebelum ini dia agak kasar dengan ibu bapanya, mereka pun menerima dan menghormati keputusan

tersebut. Semuanya berubah setelah dirinya memeluk Islam. Namun, mereka juga berpesan supaya menjaga agama barunya (Islam) dengan baik kerana agama bukanlah sesuatu perkara yang dianggap remeh. Walau bagaimanapun, ahli keluarga yang lain menjauhkan diri daripadanya dan tidak serapat seperti dahulu hanya disebabkan dirinya sudah bertukar agama.

Menurut responden 4, pada mulanya, ibu bapanya tidak menerima keturunannya yang memeluk agama Islam. Ibu bapanya juga hampir mendakwa dirinya memeluk Islam kerana masih di bawah umur dan dalam jagaan mereka. Ibunya juga sering mengejek dirinya yang Islam dan pernah memberitahu bahawa jangan terlalu khusyuk ketika berdoa kerana dia tidak suka anaknya terlalu taat kepada agama Islam cukup hanya dengan status Islam. Hal ini sering terjadi kepada golongan Mualaf. Menurut Kawi et. al (2020), dalam konteks mualaf di JAIS, terdapat sebahagian mualaf yang tidak dapat diterima oleh keluarga asal menyebabkan mereka diboikot untuk tidak dibenarkan terlibat dalam apa-apa aktiviti dan perayaan. Mereka juga disindir dan dilontarkan dengan kata-kata yang kesat dan inilah yang melemahkan pegangan akidah mereka. Hal seperti inilah yang menjadikan golongan mualaf berputus asa dan akhirnya ada sesetengah pihak yang mengambil keputusan untuk kembali kepada agama asal.

Cabaran daripada Masyarakat

Golongan mualaf juga menghadapi cabaran terhadap persepsi negatif masyarakat sekeliling. Antara isu yang berkaitan dengan persepsi masyarakat terhadap golongan mualaf ialah mereka dianggap memeluk Islam hanya kerana kepentingan atau motif tertentu (Kawi, et. al. 2020). Walaubagaimanapun, ada segelintir masyarakat Islam asal juga menyisihkan golongan mualaf ini dan melabelkan mereka sebagai masyarakat kelas kedua dan kelas bawahan (Kawi et. al, 2020). Hal ini yang menjadikan golongan mualaf ini takut untuk bertemu dengan dunia luar setelah menjadi seorang muslim. Semestinya tentangan dari masyarakat bukan Islam lebih banyak, lebih-lebih lagi mereka yang rapat dengan mualaf sebelum ini.

Responden 1 menyatakan tentang persekitarannya yang tinggal di rumah panjang yang mana pernah diejek kerana memakai tudung. Lazimnya apabila musim perayaan Gawai, jiran-jiran akan memasang lagu yang kuat dan ini selalunya mengganggu waktu solat dan membaca Al Quran. Dia yang dulunya rapat dengan jiran-jiran juga semakin renggang hanya disebabkan dirinya bertukar agama. Responden 2 juga pernah dilabel oleh orang sekeliling sebagai anak yang kurang ajar kerana membelakangkan ibu bapa dalam membuat keputusan. Masyarakat juga sering mempertikaikan niatnya memeluk Islam dan semestinya membawa cerita yang tidak betul kepada orang lain. Hal ini kerana persepsi masyarakat di situ, jika seseorang memeluk Islam semestinya ingin berkahwin dengan orang Islam walaupun hakikatnya dia memeluk Islam disebabkan keinginannya sendiri.

Responden 4 pula, dia sering diejek oleh guru dan rakan-rakan kerana memeluk Islam. Hal ini yang menjadikannya hilang rakan dan dia terpaksa mengundurkan diri sebagai atlet sekolah kerana ramai yang menjauh serta memberi penghinaan terhadap dirinya. Jiran-jiran juga menghasut ibu bapanya untuk mendakwa dirinya kerana memeluk Islam yang mana pada ketika itu dia masih di bawah umur. Semestinya ejekan dan sindiran dari masyarakat tidak dapat dielakkan dan sentiasa menjadi bahan bualan. Oleh sebab itu dia banyak menyendiri dan kurang bergaul dengan masyarakat sekeliling dalam beberapa bulan.

Cabaran dalam mengekalkan budaya Islam

Pengekalan budaya Islam bagi golongan mualaf bukanlah suatu yang mudah kerana mereka perlu belajar dari awal. Mereka hanya melihat dari segi luaran seperti memakai tudung, solat, puasa sebaliknya mereka tidak tahu akan ilmu-ilmu akidah yang lain seperti aurat antara ajnabi, cara membaca Al Quran, dan hukum-hakam yang lain. Walaupun keputusan memeluk Islam adalah keputusan mereka sendiri, namun tidak semua daripada mereka mempunyai persediaan dalam belajar pengetahuan Islam.

Menurut Rosmani (2004), perasaan rendah diri mualaf terhadap agama baru merupakan cabaran dalaman yang serius. Salah satu sebab yang membawa kepada perasaan tersebut jika mereka tidak tahu ilmu agama, terutama pengetahuan asas seperti solat, membaca Al Quran dan sebagainya. Isu-isu seperti cara berpakaian, makanan, adat resam, penyesuaian kepada apa yang dilarang dalam Islam sering menyebabkan mereka sukar dan malu apabila berhadapan dengan masyarakat luar. Kekurangan pengetahuan dalam ilmu Islam juga disebabkan oleh lokasi kediaman mualaf yang berada di luar bandar dan jauh dari tempat yang terdapatnya kelas bimbingan untuk golongan mualaf. Selain itu, ketiadaan guru agama juga menjadikan mereka sukar ataupun malas untuk mempelajari ilmu Islam. Walaupun masalah seperti ini terjadi, mereka tidak terlantas untuk berbalik lagi kepada agama yang asal.

Responden 3 berkata bahawa dirinya mahu belajar Al Quran tetapi dia tidak bersedia untuk bersosial dan malu untuk bertemu orang luar. Tambah lagi beliau tidak mempunyai masa lapang untuk belajar dek kerana bekerja dan ini menjadikan dia tidak dapat mengurus masa untuk belajar ilmu agama. Responden 2 pula mengatakan beliau sukar untuk mengekalkan “aurat” seperti menggunakan tudung ketika bersama keluarga semasa sambutan Krismas. Bagi menjaga nama keluarganya, beliau terpaksa tidak menggunakan tudung kerana bagi mereka pemakaian tudung akan dikategorikan sebagai “alim” atau terlalu beragama. Persepsi masyarakat di kampungnya sentiasa menganggap orang Muslim sukar untuk bergaul kerana perlu menggunakan tudung apabila bertemu dengan orang lain. Bagi Responden 3, dia agak sukar untuk berpuasa walaupun hanya setengah hari namun dia tetap berusaha untuk berpuasa pada setiap ramadhan.

Berbeza dengan Responden 4, beliau tidak mempunyai masalah dalam mengekalkan budaya Islam kerana dirinya memang bertekad untuk menjadi muslim sejati dengan sentiasa berusaha mempelajari ilmu Islam. Beliau juga mempunyai keluarga angkat yang beragama Islam dan mereka sentiasa memberi sokongan dan bimbingan terhadap dirinya.

CARA PENYELESAIAN MASALAH DALAM KEHIDUPAN BAHARU

Kehidupan mualaf setelah memeluk Islam bukanlah suatu permulaan yang manis bagi sesetengah mualaf. Antara isu dan masalah yang dihadapi oleh golongan mualaf ialah proses perubahan dan penyesuaian mereka setelah memeluk Islam. Golongan mualaf setelah memeluk Islam sangat memerlukan sokongan daripada orang sekeliling lebih-lebih lagi seperti keluarga dan rakan-rakan yang rapat dengan mereka lebih-lebih lagi yang mempunyai latar belakang agama(Kristian) yang kuat sebelum ini. Penyesuaian diri dalam membina kehidupan baru sememangnya mengambil masa yang agak lama kerana ianya melibatkan seluruh aspek kehidupan dari segi pemakanan, pemakaian, ibadah dan sebagainya.

Menurut responden 3, adik-beradik beliau kebanyakannya sudah memeluk Islam hasil daripada perkahwinan. Oleh itu, beliau tiada masalah dalam menyesuaikan kehidupan sebagai seorang Islam. Namun, dari segi ibu bapanya, mereka masih tidak dapat menerima takdir bahawa anak bongsu mereka telah mengikut jejak langkah anak-anaknya yang lain. Selain itu,

beliau juga sering memujuk dirinya untuk terus bersabar dengan melihat kata-kata yang positif di media sosial kerana baginya itu sahaja cara untuk mencari suasana yang positif walaupun dirinya tidak diterima masyarakat dalam kehidupan yang realiti. Setibanya musim Ramadhan dan sambutan Aidilfitri, beliau akan tinggal di rumah abangnya yang Islam. Di situ dia dapat merasakan kegembiraan memiliki keluarga seperti Muslim yang lain.

Bagi responden 2 pula, kehidupannya sebelum dan selepas memeluk Islam tidaklah mempunyai perbezaan yang besar. Namun, setelah memeluk Islam, beliau berasa lebih tenang dikelilingi rakan muslim yang sangat memahami. Pada mulanya beliau banyak menyendiri dan kurang bergaul dengan keluarga lain, namun beliau tidak mengendahkan kata-kata negatif bahkan melayan mereka dengan hormat. Hal ini kerana setiap kritikan yang dilemparkan menguatkannya dalam meneruskan hidupnya sebagai seorang Muslim dan memperbaiki apa yang kurang. Beliau juga belajar sendiri tentang bab-bab agama melalui google dan youtube dan setelah beberapa bulan dia mencari tempat belajar untuk mempelajari Al Quran.

Menurut responden 4 pula setelah dirinya memeluk Islam, beliau sangat suka mengikuti kelas agama. Sepanjang Maghrib dan Isyak beliau akan berada di masjid dan dari situlah beliau bergaul dengan masyarakat luar. Beliau sememangnya mencari alternatif sendiri untuk memajukan dirinya mengenal erti Islam. Beliau bersyukur dengan adanya rakan muslim yang lain yang sentiasa menyokong dirinya untuk terus bertahan dengan cabaran yang dihadapi. Selain itu, beliau juga aktif dalam kelab USK (Urusetia Saudara Kita) di kampungnya dan merasakan dirinya lebih dihargai dalam kelab tersebut walaupun dia sudah ramai kehilangan rakan Kristian sebelum ini. Dari sinilah dia bertekad untuk membantu golongan mualaf yang lain kerana dia tahu betapa sukarnya golongan ini untuk meneruskan kehidupan yang baru sebagai seorang Muslim.

Cadangan Membantu Mualaf Membina Kehidupan Baharu

Berdasarkan hasil dapatan kajian, diketahui bahawa golongan mualaf mempunyai pelbagai faktor dan cabaran setelah memeluk Islam. Pada akhirnya pula, mereka secara keseluruhannya menyelesaikan masalah dengan usaha sendiri. Kesabaran mereka menempuh pelbagai cemuhan orang sekeliling tidak pernah mematahkan semangat mereka untuk kembali ke keluarga asal namun memberi semangat untuk terus mengenal Islam. Oleh itu, pelbagai pihak haruslah berganding bahu dalam membantu golongan mualaf ini agar tidak dipandang enteng oleh masyarakat sekeliling.

Antara cadangan yang boleh dilakukan oleh golongan masyarakat sekeliling ialah mereka haruslah memberi sokongan dan dorongan kepada golongan mualaf agar mereka terus kekal dengan Islam. Masyarakat juga perlu berterusan menyatakan kebenaran agama Islam dan meyakinkan mereka bahawa mereka merupakan insan terpilih yang diberi hidayah untuk memeluk agama Islam. Pasti mereka akan merasa dialu-alukan setelah bergelar muslim. Ahli jawatan surau dan masjid juga boleh melakukan kelas agama pada hujung minggu bagi menarik minat sesiapa sahaja tidak dikhususkan kepada golongan mualaf malah kelas terbuka untuk sesiapa yang ingin belajar tentang ilmu agama. Golongan mualaf juga boleh bergaul dengan masyarakat lain agar mereka tidak merasa tersisih.

Seterusnya, bagi pihak Non Government Organisation (NGO) pula, mereka boleh mengadakan program, khasnya untuk golongan mualaf. Program seperti bengkel tatacara solat, membaca Al Quran, usrah dan apa-apa yang berkaitan dengan pelajaran Islam harus dipelajari agar mereka dapat memantapkan lagi pengetahuan umum mereka. Penyediaan bahan rujukan

seperti modul atau buku teks dalam bahasa ibunda memudahkan mereka menguasai ilmu yang disampaikan (Bakar & Ismail, 2018) Sungguhpun demikian, banyak kes yang mana golongan mualaf tidak menitikberatkan hal-hal ilmu agama disebabkan kurangnya program yang memberi pendedahan kepada pemantapan ilmu agama. Oleh sebab itu, tidak hairanlah terdapat golongan mualaf yang kurang pengetahuan terhadap Islam walaupun sudah lama memeluk Islam. Hal ini kerana mereka hanya berpegang kepada status Islam sahaja.

Namun begitu, NGO juga bergantung kepada agensi kerajaan untuk mendapatkan sumber dana dalam menjayakan apa-apa program. Seperti yang diketahui agensi kerajaan seperti JAIS menguruskan hal ehwal mualaf seperti zakat mualaf sebagai sumber dana mereka. Semestinya kebajikan mualaf dijaga baik dari segi kewangan malahan dari aspek pendaftaran, pendidikan, program dakwah juga dititikberatkan. Pihak JAIS juga haruslah meningkatkan jumlah guru takmir di sesebuah kampung agar pelajaran Islam di sesuatu tempat boleh berjalan selalu. Kurangnya guru-guru yang mengajar pelajaran Islam boleh menjadi sebab golongan mualaf mahupun orang lain kurang berminat untuk belajar ilmu agama. Oleh itu, semua pihak haruslah bertanggungjawab dan mengalu-alukan golongan mualaf ini dengan baik agar mereka berasa selamat dalam menghadapi kehidupan yang baharu.

KESIMPULAN

Kesimpulannya, keputusan untuk memasuki agama baru dan meninggalkan agama lama bukanlah sesuatu yang mudah pastinya pelbagai cabaran yang wajib ditempuhi oleh golongan mualaf. Walaupun begitu, mereka tidak menyesal dengan keputusan memeluk Islam malah lebih selesa dalam membina kehidupan sebagai seorang muslim. Hasil daripada dapatan kajian, kebanyakan masalah yang dihadapi diselesaikan oleh mereka sendiri. Walaupun pelbagai cabaran yang mereka dihadapi mereka tidak pernah terfikir untuk berbalik semula ke agama asal malah mereka suka dan ingin mempelajari lebih mendalam lagi berkenaan Islam. Oleh itu, dorongan dan sokongan dari pelbagai pihak adalah penting kerana tidak mustahil golongan mualaf ini akan kembali kepada agama asal jika tidak diberi perhatian.

RUJUKAN

- Abah, N. C., Suhid, A., & Fakhrudin, F. M. (2019). Isu dan cabaran saudara baharu di Malaysia: satu tinjauan awal. *Jurnal Al-Anwar*, 8(2), 1-13
- Abdullah, N. A. M. T & Sham, F. M. (2009). Keperluan memahami psikologi saudara Muslim. *Jurnal Hadhari* (2): 83-98.
- Ali, Q. A., & Abdullah, M. Y. M. (2020). Tahap Penyesuaian Diri Masyarakat Mualaf di Sarawak. *Jurnal Pengajian Islam*, 13(2), 163-177.
- Alyedreessy, M. (2016). *British Muslim converts: an investigation of conversion and de-conversion processes to and from Islam* (Doctoral dissertation, Kingston University).
- Bakar, S. A. A., & Ismail, S. Z. (2018). Pengurusan mualaf di Malaysia: Kerjasama dinamik antara agensi kerajaan dan bukan kerajaan. *Jurnal Usuluddin*, 46(2), 97-122.
- Fahrudin, W. (2020). Pemberdayaan Mualaf Asal Budha Di Kecamatan Kaloran Oleh Badan Amil Zakat Nasional Kabupaten Temanggung Periode 2017-2019 Perspektif Fikih Zakat
- Fauzinaim Badaruddin. 2005. Masa depan saudara baru: harapan, realiti dan cabaran. Dlm. Razaleigh Muahamat, Faudzinaim Badaruddin & Khairil Khuzairi O. (pnyt.), Masa Depan Saudara Baru: Harapan, Realiti dan Cabaran, hlm. 112-121. Bangi: Penerbit Pusat Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia
- Guleng, M. P., Muhamat, R., & Mohamad, A. D. (2014). Penyesuaian Diri MUallaf Terhadap

- Masyarakat Dalam Kalangan Pelajar Institut Dakwah Islamiah Perkim (IDIP). *Alhikmah*, 6(1), 78-93
- Hakiki. T & Cahyono. R (2015), "Komitmen Beragama pada Muallaf (Studi Kasus pada Muallaf Usia Dewasa)," (vol. 4, no. 1, pp. 0-8)
- Iskandar, I. F. N. (2017). Bimbingan dan konseling Islam dengan menggunakan solutionfocused brief therapy dalam menangani masalah stres seorang wanita muallaf atas penolakan dakwahnya di kampung Sesok, Mukah, Sarawak (Doctoral dissertation, UIN Sunan Ampel Surabaya).
- Ismail, Z., Wan Ahmad, W. I., & Wan Abdullah, W. A. R. K. (2009). Cabaran Ulama Borneo dalam penyebaran agama Islam di Sarawak (Cabaran yang dihadapi oleh mubaligh Islam Borneo dalam berdakwah Islam di Sarawak). *Jurnal Penyelidikan Borneo (BRJ)*, 3, 173186.
- Kassim, S. B. M., Yeoh, M. S., & Baba, Z. (2013). Satu Tinjauan Masalah Yang Dihadapi Oleh Muallaf Kepada Agama Islam Di Malaysia. *e-Bangi: Jurnal Sains Sosial dan Kemanusiaan*.
- Kawi, K., Tan, N. A. T. M. I., & Abdullah, T. A. P. (2020). Isu dan Cabaran Saudara Kita di Jabatan Agama Islam Sarawak [Issues and Challenges Muallaf in the Sarawak Islamic Religious Department]. *BITARA International Journal of Civilizational Studies and Human Sciences (e-ISSN: 2600-9080)*, 3(2), 28-43.
- Majid, A. M., Marlon, Y. & Ismail, S. (2017). Faktor Dorongan Muallaf Memeluk Islam Kajian di Negeri Selangor Darul Ehsan. *Pelbagai Disiplin Ilmu Penyelidikan* (pp.234-247)
- Puteh, A. (2005). Keperluan Untuk Panduan Baru Saya, 2005, dalam. Razaleigh Muhammad @ Kawangit, Faudzinaim Badaruddin & Khairil Khuzairi Omar (pnyt.). *Masa Depan BaruKu: Harapan, Realiti dan Cabaran*, Universiti Kebangsaan Malaysia
- Rosmani Hussin. 2004. Modul Bimbingan Saudara Baru: Kajian di Jabatan Hal Ehwal Agama Islam Kelantan (JAHEAIK). Tesis Sarjana, Jabatan Dakwah dan Kepimpinan, Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Yudha, A. E. P. (2016). Rekabentuk Pusat Muallaf Sebagai Pelaksana Kesan Psikologi dan Ekonomi Muallaf di Malaysia. *Jurnal Senibina Islam*, 4(1), 37-43
- Zakiah, D. (2012). *Pemelukan agama islam: implikasi terhadap hak-hak nafkah menurut perspektif undang-undang Malaysia/Zakiah Derahman* (Disertasi doktor, Universiti Malaya), pp. 9

034-Cabaran dalam Pengajaran dan Pembelajaran Mualaf di Pusat Bimbingan Islam Sultan Abdul Halim Mu'adzam Shah

***¹Syahrul Faizaz Abdullah**

Pusat Pengajian Bahasa, Tamadun dan Falsafah, UUM CAS Universiti Utara Malaysia

²Saudah Ahmad

Pusat Pengajian Tunku Puteri Intan Syafinaz, UUM COB Universiti Utara Malaysia

³Afifah Abu Yazid

Pusat Pengajian Bahasa, Tamadun dan Falsafah, UUM CAS Universiti Utara Malaysia

⁴Syahrina Abdullah

Pusat Pengajian Bahasa, Tamadun dan Falsafah, UUM CAS Universiti Utara Malaysia

⁵Armanurah Mohamad

Pusat Pengajian Pengurusan Perniagaan, UUM COB Universiti Utara Malaysia

⁶Noor Asma Jamaluddin

Pusat Pengajian Tunku Puteri Intan Syafinaz, UUM COB Universiti Utara Malaysia

*Email: *faizaz@uum.edu.my*

ABSTRAK

Pusat Bimbingan Islam Sultan Abdul Halim Mu'adzam Shah (PUSBA) yang berada di bawah pentadbiran Majlis Agama Islam Negeri Kedah berperanan sebagai pusat bimbingan mualaf di peringkat lokal dan global. PUSBA telah menyediakan kelas bimbingan tentang asas fardhu ain sebagai usaha untuk memastikan mualaf dapat mengamalkan ajaran Islam yang sebenar dan terus kekal dalam Islam. Mualaf yang terdiri dari pelbagai latar belakang bahasa, budaya, agama asal dan negara menjadi cabaran kepada PUSBA untuk melaksanakan tanggungjawabnya dengan berkesan. Oleh itu, kertas kerja ini bertujuan menganalisis cabaran yang dihadapi oleh PUSBA dari segi pengajaran dan pembelajaran mualaf. Kajian ini berbentuk kualitatif dengan menggunakan teknik pengumpulan data menggunakan temu bual bersemuka dan data dianalisis secara diskriptif. Hasil analisis mendapati antara cabaran yang dihadapi oleh PUSBA dalam pengajaran dan pembelajaran merangkumi aspek tidak mempunyai modul pengajaran khusus, tahap pendidikan mualaf, bahasa ibunda, tidak dapat mengingat istilah-istilah dalam pengajaran, malu dan tidak berkeyakinan. Kertas kerja ini mencadangkan isu-isu ini mesti ditangani secara berkesan bagi memastikan program bimbingan yang dilaksanakan dapat berjalan dengan lancar.

Kata Kunci: Cabaran, Pengajaran dan Pembelajaran, mualaf, PUSBA, Fardhu Ain

PENGENALAN

Selepas memeluk Islam, muallaf amat memerlukan bimbingan kerohanian untuk memastikan dirinya mempunyai hubungan yang erat dengan penciptanya dalam keadaan menyerah diri, tunduk dan patuh. Hubungan ini bina melalui iktikad dari segi kepercayaan (akidah) tentang keesaan Allah SWT, pengamalan ibadah-ibadah ritual dan tingkah laku Islam (akhlak) sebagaimana yang digariskan dalam Islam. Oleh itu, bimbingan yang merangkumi pengajian ilmu-ilmu asas agama Islam (fardhu ain) berkaitan akidah, fekah, akhlak sangat penting untuk mengukuhkan kefahaman muallaf tentang ajaran Islam. Ilmu asas fardhu ain bermaksud proses melatih diri dari aspek rohani, jasmani dan akal berdasarkan nilai-nilai yang terdapat dalam al-Quran dan Sunnah (Abdul Halim El Muhammady, 1984). Ilmu Fardhu Ain sangat dituntut ke atas setiap Muslim untuk mengetahui dan mempelajarinya bagi melaksanakan tuntutan agama (Ibn Khaldun, 2000) dan pembentukan diri muallaf setelah memeluk Islam (Siti Fathimatul Zahrah dan A'athiroh Masyaa'il Tan, 2015).

Walau bagaimanapun terdapat beberapa isu berkaitan saudara Muslim terutamanya berkaitan isu bimbingan dan kebajikan mereka. Sebagai orang yang baru memeluk Islam, saudara Muslim masih belum memahami sepenuhnya ajaran Islam. Mereka sedang dalam proses membina persepsi diri tentang nilai, kepercayaan serta amalan hidup yang belum pernah diamalkan sebelum ini (Mahfuz Haji Teh, 1992). Kajian oleh Aidid Ghazali & Zulkifli Abdul Hamid (2013) mendapati masih terdapat muallaf yang belum boleh menghafal Surah al-Fatihah walaupun telah memeluk Islam selama lima tahun. Selain itu muallaf yang tidak mendapat bimbingan yang sewajarnya mempunyai pengetahuan tentang Islam yang sangat terhad, tidak mengamalkan Islam dan terdedah kepada gejala murtad (Faizal Arif Tajul Ariffin, 2013). Syahrul Faizaz (2013) pula mendapati terdapat pihak yang menganggap ketidak cekapan jabatan agama Islam dan majlis agama Islam menguruskan program bimbingan dan kebajikan saudara Muslim sebagai penyumbang kepada muallaf ingin keluar daripada Islam. Pihak tersebut menganggap jabatan agama Islam dan majlis agama Islam hanya mementingkan kuantiti muallaf bukan kualiti.

Berdasarkan peruntukan undang-undang di Malaysia, pengurusan berkaitan bimbingan dan kebajikan muallaf secara rasmi berada di bawah tanggungjawab kerajaan negeri melalui agensi-agensinya sama ada Majlis Agama Islam atau Jabatan Agama Islam. Selain itu, terdapat juga organisasi dakwah bukan kerajaan (NGO) seperti Persatuan Kebajikan Islam Malaysia (PERKIM), Angkatan Belia Islam Malaysia (ABIM) dan Darul Fitrah yang sama-sama berperanan untuk membimbing dan menjaga kebajikan muallaf. Peranan yang dimainkan oleh institusi ini sangat penting bagi memastikan muallaf yang baru memeluk Islam dapat memahami ajaran Islam yang sebenar dan terus kekal dalam ajaran Islam.

Aspek pengajaran merupakan satu proses yang merangkumi aktiviti-aktiviti perancangan, pelaksanaan, penilaian dan maklum balas (Shahabudin, et. al., 2003). Sesi pengajaran yang baik perlu melibatkan kemahiran guru memadankan kaedah pengajaran dengan objektif pembelajaran pelajar dan gaya pembelajaran mereka. Dalam konteks bimbingan muallaf sesi pengajaran yang baik akan memastikan keberkesanan program bimbingan. Walau bagaimanapun terdapat beberapa isu berkaitan pengajaran dan pembelajaran di pusat bimbingan atau dalam program bimbingan. Antaranya tahap pendidikan muallaf, tempoh pengajian dan tahap umur serta etnik dan kefahaman yang berbeza, tiada silibus dan kurikulum yang khusus dan sistematik, tahap penguasaan Bahasa Melayu, kepadatan jumlah pelajar di dalam kelas pengajian, sikap Penghuni terbabit (Faezy et. al, 2020; Yasmoon dan Razaleigh, 2019). Menghasilkan modul pengajaran dan pembelajaran merupakan cabaran kepada pusat bimbingan, kerana terdapat isu berkaitan kefahaman muallaf disebabkan faktor modul yang terdapat di pusat bimbingan terbabit (Syarul Azman Shaharuddin et. al., 2018; Ain Nathasha Omar et. al., 2017, Azman Ab Rahman et. al, 2015; Masnih Mustafa et. al. (2017)

Berdasarkan kepada pernyataan di atas, jelaslah terdapat beberapa cabaran yang dihadapi oleh pusat

bimbangan mualaf dari segi pengajaran dan pembelajaran dalam melaksanakan tanggungjawab ini. Oleh itu kertas kerja ini akan menganalisis cabaran yang dihadapi oleh Pusat Bimbingan Islam Sultan Abdul Halim Mu'adzam Shah dari aspek pengajaran dan pembelajaran dalam program bimbingan mualaf. Analisis ini penting bagi memastikan cabaran tersebut dapat diatasi untuk memastikan objektif program bimbingan yang dilaksanakan oleh institusi ini tercapai.

PENGENALAN ORGANISASI PUSBA

Resolusi oleh Jawatankuasa bagi Menangani Gejala Murtad dalam Kalangan Saudara Baru telah menjadi titik tolak penubuhan satu pusat khusus bimbingan kepada saudara baru. Rentetan itu, Mesyuarat Majlis telah bersetuju untuk menubuhkan Pusat Bimbingan dan Latihan Saudara Baru (PUSBA) pada 8 Mac 1998 dan mula beroperasi sepenuhnya pada 1 April 1999. Mesyuarat Majlis juga telah melantik Ahli Lembaga Tadbir PUSBA bagi melicinkan perjalanan pentadbiran PUSBA. Pada tahun 1999 hingga bulan September 2005, operasi pentadbiran PUSBA ditempatkan di bangunan kepunyaan Masjid Sultan Muzaffar Shah dan 2 kuarters bersebelahan masjid tersebut telah digunakan untuk dijadikan asrama peserta lelaki dan perempuan, serta satu ruang dijadikan pejabat pentadbiran dan bilik kuliah untuk pengajian. Kerajaan Negeri Kedah pula telah memberikan sebidang tanah seluas 1.6 hektar sebagai tapak tetap PUSBA bersebelahan dengan kem 6 Briged di Sungai Petani dan siap pada bulan Oktober 2005. Pada tahun 2007, nama Pusat Bimbingan dan Latihan Saudara Baru (PUSBA) telah ditukarkan kepada Pusat Bimbingan Islam (PUSBA). Pada 12 Ogos 2008, PUSBA telah ditukarkan nama kepada Pusat Bimbingan Islam Sultan Abdul Halim Mu'adzam Shah.

PUSBA melaksanakan tiga peranan utama berikut :

1. Penyedia perkhidmatan pendidikan asas Islam secara intensif.
2. Penyediaan perkhidmatan pemulihan dan pemantapan aqidah.
3. Penyediaan perkhidmatan kaunseling dan bimbingan.

Piagam pelanggan Pusat menetapkan agar perkara-perkara berikut dipatuhi untuk memastikan perkhidmatan yang diberikan adalah efisien dan memuaskan :-

1. Menyedia prasarana bimbingan dan pendidikan yang sempurna sepanjang tempoh kursus.
2. Memberi bimbingan asas Islam sepanjang tempoh kursus mengikut silibus.
3. Memastikan saudara baru meningkat kefahaman dalam masa empat bulan.
4. Memastikan pelajar lulus mengikut tahap yang ditetapkan selepas tamat kursus.

PUSBA melaksanakan program bimbingan berbentuk kelas pengajian Fardhu Ain secara bulanan dan mingguan. Kursus bulanan mengambil masa selama 4 bulan iaitu sesi Januari, sesi Mei dan sesi September. Peserta yang lulus akan diberikan Sijil Asas Kefahaman Islam. Selalunya peserta akan mengikuti kursus di PUSBA selama tiga semester tanpa had umur peserta dan peluang terbuka kepada semua mualaf dari semua negeri di Malaysia. Silibus yang digunakan bagi program bimbingan asas kefahaman Islam dikeluarkan oleh Majlis Agama Islam Negeri Kedah merangkumi pengajian Tauhid, Fekah, tasawuf, Sirah Rasulullah s.a.w, pelajaran asas-asas Tilawah Al-Quran dan asas-asas Tulisan Jawi.

Kelas pengajian mingguan pula dibuka di tujuh daerah di Kedah, Sungai Petani, Baling, Kulim, Kubang Pasu, Pendang, Alor Star dan Langkawi. Pusat ini juga telah menyediakan kelas pengajian mingguan kepada mualaf yang tidak dapat mengikut kursus pengajian Islam bulan kerana berkerja, berkahwin atau komitmen. Dalam kajian program bimbingan PUSBA memfokuskan kepada pengajian berbentuk bulanan.

Silibus yang digunakan bagi program bimbingan asas kefahaman Islam dikeluarkan oleh Majlis Agama Islam Negeri Kedah merangkumi pengajian Tauhid, Fekah, Akhlak, Sirah Rasulullah s.a.w, pelajaran asas-asas Tilawah Al-Quran dan asas-asas Tulisan Jawi (Nazri, 2019)

Jadual 1 : Topik Kursus Asas Kefahaman Islam

Bil.	Subjek Pembelajaran	Topik Pembelajaran
1	Tauhid	Syahadah, rukun iman, perkara ghaib, perkara yang membatalkan syahadah dan sifat pelaku serta akibat perbuatan tersebut.
2	Fekah	Taharah (bersuci), kaedah berwudhuk tanpa air, solat termasuk perkara wajib dan sunat, puasa, zakat, haji dan umrah.
3	Akhlak	Akhlak peribadi yang perlu ditonjolkan terhadap manusia, tatatertib apabila menghadiri ke suatu tempat dan pemahaman tentang akhlak mahmudah dan mazmumah.
4	Sirah	Sejarah susur galur hidup Rasulullah S.A.W sejak lahir sehinggalah tiba saat kewafatan baginda, termasuklah kisah akhlak mahmudah yang ditonjolkan oleh Rasulullah S.A.W terhadap keluarga dan sahabat handai serta masyarakat, strategi pembukaan negara Islam pertama dan mukjizat yang dikurniakan oleh Allah SWT.
5	Tilawah al-Quran	Pengenalan asas huruf hijaiyah serta kaedah sebutan, hukum tajwid bacaan, mempelajari asas bacaan surah-surah dalam juz amma dan surah-surah lain yang terkandung dalam al-Quran serta menghafaz ayat-ayat lazim.
6	Jawi	Pengenalan bentuk huruf jawi, cara menulis perkataan jawi, membaca dan memahami teks jawi serta latihan menulis terjemahan teks rumi ke jawi dan rumi ke jawi.

METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini bertujuan untuk meneroka proses pengajaran solat yang dilaksanakan oleh Pusat Bimbingan Islam Sultan Abdul Halim Mu'adzam Shah (PUSBA) dalam mendidik dan melatih golongan muallaf. Kajian ini berbentuk kualitatif dengan menggunakan teknik pengumpulan data menggunakan temu bual bersemuka. Temu bual dijalankan bersama pengetua PUSBA dan tenaga pengajar PUSBA dengan menggunakan protokol temubual yang dibangunkan oleh penyelidik dan telah mendapat pengesahan dari pihak pakar. Khususnya, protokol temu bual berstruktur dipilih kerana ia sesuai digunakan untuk mendapatkan data secara terus dari responden kajian (Isa & Wahid, 2017) dan mampu mengutip data yang lebih kaya, bermakna dan mendalam (Wan Razali, 2015). Alat-alat teknikal yang digunakan dalam proses temubual ini adalah menggunakan alatan MP3. Data temubual telah diterjemah atau ditranskrip bagi mendapat maklumat yang lebih tepat. Proses penulisan transkripsi verbatim dilakukan dengan cara menulis semula perkataan demi perkataan hasil temu bual tersebut, sebagai rujukan jika timbul kekeliruan dalam proses transkripsi data. Analisis data adalah dalam bentuk tema di mana data yang diperolehi ini juga digunakan untuk mengkaji proses pengajaran ibadah solat.

DAPATAN KAJIAN

Hasil analisis mendapati cabaran yang dihadapi oleh PUSBA dari segi pengajaran dan pembelajaran dapat dibahagikan kepada cabaran dari segi:

Cabaran menghasilkan Modul

PUSBA sebenarnya dalam usaha untuk menghasilkan modul sendiri. Penentuan silibus dan buku rujukan ditentukan oleh PUSBA sendiri. Setakat ini PUSBA telah menetapkan buku *Indahnya Hidup Bersyariat* sebagai sumber rujukan utama. Terdapat usaha PUSBA untuk menghasilkan pada tahun 2015. PUSBA telah melantik Panel Pakar untuk merangka modul Fekah dan Tauhid dan kedua-dua modul tersebut disiapkan. Walau bagaimanapun usaha tersebut terhenti kerana pengerusi yang baru tidak bersetuju dengan projek tersebut.

“Sebenarnya masalah silibus, masalah buku, kami yang tentukan sendiri. Saya dengan guru-guru. Okay..kita nak pakai buku mana? Kita tak melau Majlis yang tu. Kita sendiri ja. Majlis ni pentadbiran, kewangan...yang tu ja... Buku ni....walau macam mana pun kena guna buku. Cuma pilihan tu kita pilih...Indahnya Hidup Bersyariat. Dulu pakai asas fardu ain yang bimbingan asas fardu ain tu. Pastu bincang-bincang staff kata kita guna buku Indahnya Hidup Bersyariat. Sebab dia ada gambar semua. Tapi lebih mahai sikit la. Tak apa la. Tapi bila dah berjalan separuh, pastu tengok ada pula guru-guru kata buku ni dia punya topic macam tak tersusun sikit. Kan dia mula dengan bab kelahiran? Dia macam tu. Dia mungkin kita kata yang fardu ain tadi. Cantik dah susunan dia. Kita dok test yang mana nak ni....tapi hasrat tu kalau boleh la ada buku sendiri. Tapi memang masa mula-mula saya naik dulu tahun 2015, masa tu pengerusi lain. Ada buat bengkel la. Contohnya fekah. Kita ambil berapa orang tenaga pakar untuk kita duduk, kita susun sampai siap. Lepastu selesai nanti ambil pula panel yang tauhid pula. Kita duduk dan buat sampai siap. Tapi pengerusi yang selepas itu macam lain pula. Dia tak mau benda tu (Informan 1, 2019).

Tahap Pendidikan Muallaf

Tenaga pengajar di PUSBA berdepan dengan cabaran untuk membimbing pelatih kerana tahap Pendidikan pelatih yang berbeza dalam satu kelas. Ini berlaku terutamanya bagi kumpulan A. Terdapat dalam kalangan pelatih tersebut yang buta huruf, tidak tahu menulis dan membaca. Ataupun yang tahu membaca dan menulis pada tahap yang paling rendah. Terdapat pelatih yang tidak tahu menulis perkataan walaupun mereka mengenal huruf.

“Selepas itu kalau yang tak boleh menulis pula, kalau kita bagi latihan dan nota tu payah la nak tulis kan. Mereka tak boleh menulis...” (Informan 4, 2020)

.... maksudnya, contoh, kalau saya suruh mereka eja Nabi Muhammad sebagai contoh, Muhammad. Apa, bila kita sebut Muhammad, mereka tak tau, tak tau nak eja Dr (Informan 6, 2020).

“....Asli ni masalahnya dia macam faham apa yang kita cerita. Sebab masa buat ujian dia tak tau nak menulis. Masalah nak menulis tu” (Informan 2, 2020).

Walaupun mereka menghadapi masalah dari segi menulis dan membaca tetapi mereka masih dapat memahami subjek yang diajar.

“Macam Orang Asli kalau yang memang tak belajaq tu, memang, memang dia tak boleh la Dr. Kalau dia ada latar belakang pendidikan, setakat ni, Alhamdulillah lah, apa yang saya soal, apa yang dia tulis dia boleh dapat faham (Informan 6, 2021).

Mereka ni dari segi pemahaman ni mereka okay. Cuma mungkin mereka payah dari segi nak menulis tu la. Kefahaman selalunya ni mereka okay. Cuma mungkin ada seorang tu yang mungkin dia tak berapa faham bahasa Melayu tu selalunya dia banyak bergantung kepada bahasa Thailand la (Informan 5, 2020)

Namun begitu, terdapat juga pelatih yang tidak boleh menulis dan mereka mengambil masa yang panjang untuk memahami satu-satu topik. Jadi pengajar terpaksa mengulang-ulang topik yang sama hingga kadang-kadang mengambil masa hampir sebulan.

Kalau yang tak boleh menulis dan membaca pula kita kena ulang silibus tu. Kadang-kadang sampai sebulan dok ulang taharah tu lagi. Tapi kalau ikut target, taharah tu kena berpindah dah kepada solat. Tapi dalam masa yang sama kita buat benda tu sekali. Biar dia relate. Ada taharah dan solat. Sebab kadang-kadang kita dok ulang-ulang....tengah kita dok mengajar ada pula yang baru masuk... Yang tu kena undur pula sekejap (Informan 3, 2020).

Penguasaan Bahasa Melayu

Tahap penguasaan Bahasa Melayu yang rendah juga menyebabkan proses pengajaran dan pembelajaran terganggu. Pelatih berbangsa India, Cina, Siam yang berasal dari Thailand dan orang Asli yang kurang menguasai Bahasa Melayu. Malah ada yang penguasaan mereka sangat lemah. Tetapi mereka sangat berminat untuk mempelajari asas fardhu ain.

Mereka tak boleh nak cakap bahasa melayu, tak boleh nak faham bahasa melayu susah la kita nak sampaikan apa yang kita nak sampaikan kat mereka kan. Jadi mereka hanya bergantung kepada buku la. Macam Thailand tu mereka bergantung kepada buku mereka la. Tu antara yang cabaran la kan. Sebab dalam pengajaran banyak guna bahasa melayu. Ada juga yang kalau dia tak faham bahasa melayu, bahasa inggeris pun dia tak boleh juga. Jadi kadang-kadang kita tak tau macam mana kita nak sampaikan kat dia kan(Informan 5, 2020).

Ada yang India, ada Cina, ada Orang Asli. Jadi ada yang, yang kita soal, yang tak faham Bahasa Malaysia tu yang susah Dr. Cabaran norh tak paham bahasa ...Ya, cabaran, yang tu kita kena mintak kawan dia pulak trasnlate untuk dia (Informan 6, 2020)

Masalah Kesihatan Dan Umur

Ada kalangan pelatih yang menghadapi masalah kesihatan sehingga memperolehi keputusan ujian yang rendah seperti D atau E. Pembimbing di PUSBA akan membantu setakat mampu malah kalau keadaan sama berterusan pelatih tidak dapat mengikuti pelajaran dengan baik dan mereka biasanya dinasihatkan berehat di bilik mereka sahaja.

Dia memang, haaaa, dari segi masalah kesihatan. Ini kadang-kadang golongan yang kadang dapat D, dapat E. Pertama dah tak boleh buat apa sebab ada kesihatan pula kan, yang kadang-kadang kita tak tau macam mana nak ban, macam mana nak bantu. Cuma kita pun kata dengan dia tak pa la, duduk dalam aaaaa, suasana Majlis Ilmu mudahan-mudahan Allah mudahkan segala urusan (Informan 3, 2021).

Faktor usia turut menjadi cabaran bagi tenaga pengajar. Pelatih yang sudah berusia bukan sahaja menghadapi masalah lambat belajar malah dihambat masalah kesihatan.

Bila usia lanjut, satu, satu perkara, satu perkara lagi dia tak sihat. Haaa jadi kita nak kena

hadapi cabaran yang pertama, dah bila dia masuk warga emas ni memang, memang dia lambat lah dari segala segi, bila kita terang dia slow lah (Informan 6, 2020).

Malu dan tidak berkeyakinan

Terdapat pelatih yang tidak berkeyakinan dan kelihatan malu-malu terutamanya apabila diminta untuk membentangkan tugas dalam kelas. Bagi mengatasi masalah ini tenaga pengajar memberi motivasi kepada pelatih untuk memberanikan diri untuk kebaikan mereka pada masa hadapan.

Jadi kalau, saya kata kalau malu, kalau tak berani nak bercakap macam mana kita nak, nak hadapan saya maklum. Jadi saya dok didik perkara tu supaya mereka berani la untuk, untuk bercakap di depan. Tapi apa, sorang dua ja lah yang, yang mampu nak buat pun Dr (Informan 6, 2020).

Tidak Dapat Mengingati Istilah-Istilah Yang Digunakan Dalam Pembelajaran

Terdapat dalam kalangan pelatih tidak dapat mengingati isi kandungan pengajaran dari segi istilah khusus berkaitan rukun dan sunat solat. Contohnya perbezaan dari segi takbiratul ihram dan takbiratul intiqalat. Hal ini menyebabkan tenaga pengajar terpaksa mengulangi isi pengajaran berkaitan. Walau bagaimanapun pelatih dapat melakukan dengan betul dari segi amali dan bacaan dalam solat kerana penekanan oleh semua tenaga pelatih. Selain itu pelatih dikehendaki menunaikan solat secara berjemaah di surau PUSBA.

Tapi ada yang boleh menulis dan ada yang tak boleh terus. Tetapi bila kita tanya boleh takbiratul ihram tak? Tak boleh la ustaz. Tu yang kamu solat Allahu Akbar tu? Haaaa...boleh..Ooo..dia tak tau apa tu istilah tu..tajuk tu... Ha'a. Lepastu soalan kita bezakan antara Takbiratul Ihram dengan Takbir Intiqalah. Dia senyap dah. Dia blur dah. Asal nama takbir ja Allahu Akbar la. Jangan dok fikir yang lain dah. Bab pemindahan rukun tu kan...pastu mereka tanya pemindahan rukun? Rukun apa yang kena tukar? Pastu cerita balik bab rukun solat (Informan 2, 2020).

Perkara yang sama dihadapi dalam pelajaran Tauhid, di mana pelatih faham istilah tapi tidak memahami konsep berkaitan istilah tersebut.

Pencapaian Merosot

Pencapaian peperiksaan akademik sejak beberapa sesi kebelakangan ini agak merosot. Hal ini telah mendapat teguran dari pihak audit. Setelah diteliti terdapat dua faktor utama yang menyebabkan kemerosotan peperiksaan. Pertamanya kerana terdapat dalam kalangan pelatih yang terdiri dari orang Asli dan. Mereka mungkin memahami soalan tetapi tidak tahu untuk menjawabnya. Keduanya kerana terdapat pelatih yang buta huruf dan kurang fasih berbahasa Melayu

Pasal dok tengok dulu-dulu kita buat periksa dia punya pemarkahan dia okey, tinggi. Tapi, kebelakangan ini dia merosot sikit. Jadi, audit tegur la pasal apa keputusan merosot. Kita check balik lah. Kita check rupanya di kalangan kita tu ramai orang asli. Sesi lepas ramai orang asli. Mungkin dia tau, dia faham soalan tu tapi nak jawab tu dia tak reti. Kemudian, ada yang buta huruf. Jadi, dia antara kaedah dia...macam saya pi di Pendang pun...di Pendang pun ramai Siam. Kelas yang mingguan la kan. Saya survey dulu. Tanya boleh tulis, boleh baca. Tapi, ramai juga yang tak boleh nak tulis, tak boleh nak baca. Jadi, kita kena tukar kaedah ujian bertulis tu kepada ujian syafawi (Informan 1, 2019)

PERBINCANGAN

Cabaran yang dihadapi oleh PUSBA dari segi pengajaran dan pembelajaran selari dengan kajian Faezy et. al (2020) berkaitan tahap pendidikan mualaf, tempoh pengajian dan tahap umur serta etnik dan kefahaman yang berbeza, tiada silibus dan kurikulum yang khusus dan sistematik, tahap penguasaan Bahasa Melayu, dan sikap Penghuni Baitus Salam. Terdapat juga dapatan kajian yang berbeza dengan dapatan kajian ini yang mendapati kaedah dan cara penyampaian pengajar adalah halangan utama dalam menyampaikan mesej yang jelas kepada para pelajar Mualaf, Selain dari kurang penekanan kepada kaedah pengajaran terancang dan aspek pemantauan pelaksanaan pengajaran dalam kalangan tenaga pengajaran (Mohd Izzat Amsyar Mohd Arif, 2020). Begitu juga berbeza dengan kajian oleh Siti Fathimatul Zahrah & Nur A'thiroh (2015) terdapat sesetengah tenaga pengajar yang tidak dapat menguasai kaedah pengajaran saudara baru dengan baik kerana tidak mempunyai kemahiran dalam bidang tersebut

KESIMPULAN

Secara keseluruhan dapat disimpulkan bahawa cabaran yang dihadapi oleh PUSBA dalam pengajaran dan pembelajaran program bimbingan merangkumi aspek modul, tahap pendidikan mualaf, penguasaan Bahasa Melayu, pelatih malu dan tidak berkeyakinan, masalah pelatih tidak dapat mengingat istilah yang digunakan dalam pembelajaran dan pencapaian peperiksaan akhir yang merosot. Dapat ini selari dengan kajian terdahulu berkaitan dengan cabaran yang dihadapi oleh beberapa pusat bimbingan di Malaysia. Oleh itu kajian ini boleh dijadikan panduan oleh pihak yang berkaitan untuk merangka penambahbaikan kepada program bimbingan dari aspek pengajaran dan pembelajaran. Selain itu, diharapkan satu kajian yang terperinci dilaksanakan bagi menghasilkan modul standard khusus untuk mata pelajaran asas Fardhu Ain mengikut tahap dan dihasilkan dalam pelbagai bahasa mengikut keperluan pelajar.

PENGHARGAAN

Kertas kerja ini adalah sebahagian dari hasil penyelidikan di bawah Geran Institute of Zakat Research and Innovation (IPIZ) Grant bertajuk **KEBERKESANAN PROGRAM BANTUAN MUALLAF DI PUSAT BIMBINGAN DAN LATIHAN SAUDARA BARU (PUSBA) Kod S/O 14277**

RUJUKAN

Abdul Halim El-Muhammady. (1984). Pendidikan Islam: Skop dan Matlamatnya", Jurnal Pendidikan Islam, Bil 1. Selangor: Angkatan Belia Islam Malaysia.

Aidit Ghazali & Zulkifli Abdul Hamid. (2013). *Kajian Berkaitan Kepuasan Responden Terhadap Program Bantuan Kepada Mualaf di Negeri Selangor*. Prosiding Persidangan Antarabangsa Pembangunan Mualaf 2013 (ICMuD 2013). Diakses http://www.ukm.my/hadhari/wpcontent/uploads/2014/09/ICMuD2013_Prosiding.pdf

Ahmad Sabri Jamaluddin. (2020). Program Bimbingan PUSBA. Pelaksanaan Program Bimbingan PUSBA. Temu bual. Sungai Petani: PUSBA. 13 Februari.

- Ain Nathasha Omar, Mariam Abd. Majid, & Noraini Mohamad. (2017). *Penerimaan Muallaf Terhadap Pelaksanaan Pengajaran Di Institut Dakwah Islamiah Perkim (IDIP)*. Paper presented at the Persidangan Antarabangsa Pengajian Islamiyyat Kali Ke-3 (IRSYAD2017).
- Azman Ab Rahman, Irwan Mohd Subri, Mahazan Abdul Mutalib, Wan Mohd Fazrul Wan Razali, Nuradli Ridzwan Shah Mohd Dali, Rose Irnawaty Ibrahim, & Ismail, N. (2015). Persepsi Muallaf Terhadap Pengisian Pengislaman dan Program Pembangunan Muallaf: Kajian di Negeri Sembilan. *Jurnal Pengurusan dan Penyelidikan Fatwa*, 6, 135-148.
- Faezy Adenan, Mohd Afandi Mat Rani, Mohd Izzat Amsyar, Mohd Arif Azri Bhari, Asmaa' Mohd Arshad Siti Afifah Mat Rani (2020). Analisis Modul Pengajaran Dan Pembelajaran (P&P) Kelas Pengajian Muallaf Di Pusat Perlindungan Baitus Salam Selangor. *Jurnal Kesidang*, 5(1), 19-30.
- Faizal Ariff Tajul Arifin. (2013). *Dulu Islam Kini Murtad*. Prosiding Persidangan Antarabangsa Pembangunan Muallaf 2013 (ICMuD 2013). Diakses http://www.ukm.my/hadhari/wpcontent/uploads/2014/09/ICMuD2013_Prosgiving.pdf
- Isa, M., and Wahid, H. (2017). Peranan Institusi Pengajian Tinggi dalam Pembangunan Pendidikan Asnaf Muallaf: Kajian Kes Kolej Dar al-Hikmah.
- Masnih Mustafa, Nur Aimie Syarmimi Jaafar, & Ali, K. (2017). *Management of Dakwah Towards Muallaf: A Case Study at Kompleks al-Saadah, Seremban*. Paper presented at the International Conference on Social Sciences and Humanities (ICOSAH), Open University of Malaysia.
- Mohd Nazri Bakar. (2019). Pelaksanaan Program Bimbingan PUSBA. Temu bual. Sungai Petani: PUSBA. 13 Februari.
- Noraidah Waily. (2021). Program Bimbingan PUSBA. Pelaksanaan Program Bimbingan PUSBA. Temu bual. Sungai Petani: PUSBA. 13 Februari.
- Ramli Abdullah. (2020). Program Bimbingan PUSBA. Pelaksanaan Program Bimbingan PUSBA. Temu bual. Sungai Petani: PUSBA. 13 Februari.
- Shahabuddin, Rohizani & Mohd Zohir. 2003. *Pedagogi: Strategi Dan Teknik Mengajar Dengan Berkesan*. Shah Alam: PTS Publications & Distributors Sdn Bhd
- Siti Athirah Zainol. (2020). Program Bimbingan PUSBA. Pelaksanaan Program Bimbingan PUSBA. Temu bual. Sungai Petani: PUSBA. 13 Februari.
- Siti Fathimatul Zahrah dan A'athiroh Masyaa'il Tan. (2015). Pengajaran pendidikan Islam terhadap muallaf: Satu tinjauan literatur. Dalam *Prosiding Seminar Pengurusan Islam: Ke Arah Pemantapan Ummah*
- Syarul Azman Shaharuddin, Hanis Najwa Shaharuddin, Muhammad Yusuf Marlon Abdullah, & Misra, M. K. A. (2018). Tahap Kefahaman Akidah dalam Kalangan Muallaf di Negeri Selangor. *Jurnal Sultan Alauddin Sulaiman Shah*, volume 5, 82-91.
- Yasmoon Mohamed & Razaleigh Muhamat, R. (2019). Tahap Kepuasan Muallaf Terhadap Pengurusan Kelas Bimbingan Agama Oleh Majlis Agama Islam Kelantan (Maik). *Al-Hikmah*, 11(2), 88-98.

Wan Hariz Hazimin Abdul Rahman. (2021). Program Bimbingan PUSBA. Pelaksanaan Program Bimbingan PUSBA. Temu bual. Sungai Petani: PUSBA. 13 Februari.

Wan Razali, W. M. F. A. (2015). Persepsi Mualaf Terhadap Pengisian Pengislaman Dan Program Pembangunan Mualaf Kajian Di Negeri Sembilan.

035-Analisis Tematik Hukum-Hakam Manusia-Haiwan dDalam Kitab Fiqh Mazhab Syafie

***¹Muhammad Faiq Mohd Zailani**

¹Universiti Teknologi Malaysia

*Email: faiq99@graduate.utm.my/mfaiqzailani@gmail.com

²Mohammad Naqib Hamdan

¹Universiti Teknologi Malaysia

Email: mohammadnaqib@utm.my

³Aimi Nadia Mohd Yusof

¹Universiti Teknologi Mara

Email: aiminadia@uitm.edu.my

³Nur Najwa Hanani Abdul Rahman

¹Universiti Teknologi Malaysia

Email: nurnajwahanani@utm.my

ABSTRAK

Konsep mencampurkan manusia-haiwan tidak asing lagi dalam dunia sains bioperubatan. Tambahan pula, usaha untuk mencampurkan sel manusia dengan haiwan sudah lama dilakukan oleh saintis untuk mengkaji penyakit manusia. Namun, timbul persoalan sekiranya percampuran manusia-haiwan boleh mengakibatkan haiwan tersebut mempunyai ciri-ciri manusia seperti ciri-ciri kognitif dan fizikal manusia. Maka, ahli bioetika dan ahli falsafah mula mengemukakan kesan daripada percampuran manusia-haiwan terhadap kemanusiaan dan status moral manusia. Antaranya yang mengatakan manusia-haiwan ini adalah manusia dan juga ada yang mengatakan sebaliknya. Hal ini juga boleh memberi impaks terhadap meletakkan hukum-hakam Islam kepada manusia-haiwan tersebut. Justeru, seiring dengan shariah Islam yang berkembang mengikut zaman, kajian ini dijalankan untuk mengemukakan implikasi percampuran manusia-haiwan terhadap hukum-hakam shariah menerusi analisis tematik terhadap kitab-kitab fiqh yang membahaskan isu percampuran manusia-haiwan ini. Dengan menggunakan kalimah mutawalid, aadami dan kalbun sebagai kata kunci, tema dibentuk untuk memberi kefahaman mengenai hukum-hakam percampuran manusia-haiwan, seterusnya dapat digunakan untuk membantu dalam penentuan hukum-hakam percampuran manusia-haiwan dalam sains bioperubatan. Hasil kajian mendapati beberapa perbahasan fiqh yang membahaskan hukum-hakam manusia-haiwan dalam Mazhab Syafie. Selain itu, wujud perbezaan hukum-hakam yang melibatkan perbezaan bentuk percampuran dan lain-lain yang melibatkan manusia-haiwan.

Kata Kunci: hukum fiqh; manusia-haiwan; sains bioperubatan; tematik

PENGENALAN

Saintis sedang cuba untuk menghasilkan entiti yang bercampur sel antara manusia dan juga haiwan. Entiti manusia-haiwan ini dikatakan boleh membawa manfaat dalam kajian sains perubatan (Levine & Grabel, 2017). Namun, percampuran manusia-haiwan ini menyebabkan

sempadan antara manusia dan haiwan ini kabur sehingga timbul persoalan mengenai cara layanan dan cara meletakkan status moral terhadap manusia-haiwan ini sekiranya mereka berupa manusia atau mempunyai ciri-ciri neurologi manusia. Pelbagai cadangan telah diperkenalkan ahli bioetika dan ahli falsafah dalam meletakkan status moral manusia-haiwan ini. Antaranya adalah dengan meletakkannya sebaris dengan manusia dan ada juga yang tidak meletakkannya sebaris dengan manusia (Koplin, 2019).

Selain itu, percampuran manusia-haiwan ini juga boleh menyebabkan perubahan hukum terhadapnya kerana manusia-haiwan ini tidak boleh diberi hukum manusia sepenuhnya dan juga tidak boleh diberikan hukum haiwan sepenuhnya. Justeru, kajian ini dijalankan untuk mengkaji implikasi percampuran manusia-haiwan ini terhadap hukum hakam Islam dengan menggunakan analisis tematik terhadap perbahasan manusia-haiwan dalam kitab-kitab Fiqh Syafie.

PERCAMPURAN MANUSIA-HAIWAN

Percampuran manusia-haiwan merujuk kepada hibrid manusia-haiwan iaitu mencampurkan DNA manusia dan haiwan dengan cara menggabungkan sel gamet manusia dengan sel gamet haiwan. Selain itu, percampuran sel manusia-haiwan juga boleh dilakukan dengan memasukkan sel manusia ke dalam embrio haiwan ataupun dipanggil sebagai chimera (Bokota, 2021). Terdapat beberapa manfaat percampuran manusia-haiwan ini dalam perubatan antaranya ialah untuk membentuk organ alternatif dalam rawatan pemindahan organ, menjadikan manusia-haiwan sebagai model kajian perkembangan manusia, digunakan untuk percubaan ubat-ubatan dan sebagainya (Levine & Grabel, 2017). Kajian yang terkini dijalankan dalam mencampurkan manusia-haiwan adalah untuk mengkaji tahap kelangsungan hidup sel manusia dalam haiwan selain untuk membentuk organ alternatif (Tan et al., 2021).

Percampuran manusia-haiwan telah dijadikan bahan uji kaji dalam penyelidikan bioperubatan sejak tahun 1900 an lagi. Antara kajian yang terawal adalah kajian di mana sel tumor manusia dipindahkan ke dalam tikus untuk mengkaji penyakit kanser manusia (Rygaard & Povlsen, 1969). Sejajar berkembangnya ilmu sains perubatan, kajian-kajian yang menggunakan percampuran manusia-haiwan ini semakin banyak, antaranya adalah untuk mengkaji penyakit neurologi manusia (De Los Angeles et al., 2018). Pada masa ini, saintis hanya menumpu untuk menghasilkan organ manusia-haiwan yang boleh digunakan dalam rawatan pemindahan organ dengan menggunakan kaedah yang berjaya mencampurkan sel dua mamalia berbeza (Tan et al., 2021; Wu et al., 2017).

METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini menggunakan kaedah analisis tematik iaitu satu kaedah yang digunakan untuk mengenalpasti, menganalisis dan melaporkan tema yang terbentuk dalam data. Menurut Braun dan Clarke (2006), analisis tematik dijalankan dengan menggunakan 6 langkah berikut;

1. Membiasakan diri dengan data
2. Menghasilkan kodifikasi awal
3. Mencari tema
4. Membuat sorotan tema
5. Menamakan dan mendefinisikan tema
6. Menghasilkan laporan

Dalam kajian ini, data hanya dikumpulkan daripada kitab-kitab Fiqh mazhab Syafie dengan menggunakan kata kunci kalb (كلب\الكلب), aadami (ادمي\الادمي), mutawalid (متولد\المتولد) dan walada (ولد\الولد) dalam pangkalan data al-Maktabah al-Syamilah. Penggunaan pangkalan data Maktabah Syamilah memudahkan lagi dalam pencarian data. Perbahasan manusia-haiwan ini hanya dijumpai dalam kitab-kitab Fiqh Syafie sahaja dan tidak dijumpai lagi dalam mana-mana kitab Fiqh mazhab yang lain. Hasil carian mendapati hanya 9 buah kitab sahaja yang didapati membahaskan isu hukum-hakam manusia-haiwan seperti dalam Jadual 1. Perbahasan dalam kitab-kitab tersebut dijadikan data kajian ini.

Jadual 1: Hasil carian dengan menggunakan kata kunci mutawalid, walada, kalb, dan aadami.

Kata Kunci	Kitab	Muka surat (Jilid)
+ (متولد\المتولد) + (ادمي\الادمي) (كلب\الكلب)	Hasyiah al-Bujairimi 'ala al-Khatib al-Musamah Tuhfah al-Habib 'ala Syarah al-Khatib al-Ma'ruf bi al-Iqna' fi Hal Alfaz	326 (1)
	Abi Syuja'	327 (1)
		104 (1)
	Al-Ghurur al-Bahiyah	40
	Tuhfah al-Muhtaj fi Syarh al-Minhaj wa Hawasyi al-Syirwani wa al-'Ibadi	290 (1)
		291 (1)
		292 (1)
	Nihayah al-Muhtaj ila Syarh al-Minhaj wa ma'ahu Hasyiah al-Syibramilsi wa Hasyiah al-Maghribi al-Rashidi	237 (1)
		238 (1)
	I'nanah al-Talibin 'ala Hal Alfaz Fath al-Mu'in	113
+ (ولد) + (ادمي) (كلب) + (الكلب)	Hasyiata Qalyubi wa 'Umairah	79 dan 253(3)
	Hasyiah al-Jamal ala Syarh Manhaj	172
	Fath al-Muin bi Syarh Qurat al-Ain	77
	Mukhtasar Tuhfah al-Muhtaj bi Syarh al-Minhaj	225 (3)

Selepas mendapatkan perbahasan-perbahasan tersebut, kodifikasi telah dijalankan melalui penelitian terhadap hukum yang dinyatakan dalam perbahasan manusia-haiwan. Seterusnya, perbahasan yang bersesuaian akan dikumpulkan mengikut tema yang berkaitan dengan persoalan hukum manusia-haiwan. Sorotan dan analisis dilakukan sebelum pengkategorian tema diperhalusi.

HASIL KAJIAN

Berdasarkan analisis tematik yang dijalankan terhadap perbahasan-perbahasan manusia-haiwan ini, beberapa tema hukum-hakam telah dibentuk seperti berikut;

Tema 1: Hukum Suci

Terdapat beberapa perbahasan mengenai status suci manusia-haiwan ini berdasarkan siapa induknya dan apakah rupa anaknya. Perbahasan ini telah dibentuk subtema seperti berikut;

Sub-tema 1: Anak manusia haiwan berupa manusia lahir dari induk manusia dan haiwan

najis.

Pendapat pertama menunjukkan manusia-haiwan najis tersebut adalah suci. Sebagai contoh, petikan berikut menunjukkan bahawa manusia-haiwan najis adalah suci sekiranya berupa manusia walau separuh badannya sahaja;

الْمُتَوَلَّدِ بَيْنَ الْكَلْبِ وَغَيْرِهِ نَجَسًا إِنْ لَمْ يَكُنْ أَحَدُ أَصْلَيْهِ آدَمِيًّا، أَوْ كَانَ عَلَى غَيْرِ صُورَةِ
الْآدَمِيِّ، فَإِنْ كَانَ أَحَدُ أَصْلَيْهِ آدَمِيًّا وَكَانَ عَلَى صُورَةِ الْآدَمِيِّ وَلَوْ فِي نِصْفِهِ الْأَعْلَى فَقَطُّ، فَقَالَ
شَيْخُنَا م ر: هُوَ طَاهِرٌ وَيُعْطَى أَحْكَامَ الْآدَمِيِّينَ مُطْلَقًا،

Terjemahan: Anak yang dilahirkan daripada anjing dan selainnya adalah najis jika salah satu induknya bukan manusia, atau keadaannya bukan berupa manusia, sekiranya salah satu induknya adalah manusia dan keadaannya berupa manusia walau separuh atas badannya sahaja, maka berkata syeikh kita Imam Ramli: Dia adalah suci dan diberi hukum-hukum manusia (Al-Bujairimi, 2007).²¹⁶

Pendapat kedua mengatakan manusia-haiwan najis tersebut adalah najis seperti petikan berikut;

أَنَّ الْآدَمِيَّ الْمُتَوَلَّدَ بَيْنَ آدَمِيٍّ أَوْ آدَمِيَّةٍ وَمُغْلَظٍ لَهُ حُكْمُ الْمُغْلَظِ فِي سَائِرِ أَحْكَامِهِ وَهُوَ وَاضِحٌ
فِي النَّجَاسَةِ وَنَحْوِهَا

Terjemahan: Anak manusia yang dilahirkan antara manusia lelaki atau manusia perempuan dan haiwan najis mughallazah kepadanya diberi hukum mughallazah ke atas segala hukum-hukumnya dan jelas dalam bab kesucian dan sebagainya (Al-Haitami et al., 1938).

Sub-tema 2: Anak manusia-haiwan yang berupa haiwan najis lahir dari induk manusia dan haiwan najis.

Contoh, petikan yang menunjukkan anak manusia-haiwan yang berupa haiwan najis lahir dari induk manusia dan haiwan najis adalah najis;

فَإِنْ كَانَ الْمُتَوَلَّدُ بَيْنَ كَلْبٍ وَآدَمِيٍّ عَلَى صُورَةِ الْكَلْبِ فَنَجِسٌ

²¹⁶ Pandangan ini adalah pandangan muktamad di sisi Imam Ramli.

Terjemahan: Maka sekiranya keadaan anak yang dilahirkan dari anjing dan manusia berupa anjing maka najislah ia (Al-Haitami et al., 1938).

Sub-tema 3: Anak manusia-haiwan yang berupa manusia lahir daripada induk haiwan najis dan haiwan najis.

Pendapat pertama menunjukkan manusia-haiwan itu adalah suci berdasarkan petikan berikut;

وَاسْتَدَلَّ م ر عَلَى طَهَارَةِ الْمُتَوَلَّدِ بَيْنَ آدَمِيِّ وَكَلْبٍ بِإِطْلَاقِهِمْ طَهَارَةَ الْآدَمِيِّ وَهَذَا يَشْمَلُ مَا تَوَلَّدَ بَيْنَ كَلْبَيْنِ.

Terjemahan: dan Imam Ramli menyimpulkan kesucian anak (manusia-haiwan berupa manusia) yang dilahirkan antara manusia dan anjing dengan memberikan mereka kesucian manusia dan perkara ini juga termasuk apa (manusia-haiwan berupa manusia) yang dilahirkan antara kedua-duanya anjing (Al-Ansari, n.d.).

Pendapat kedua yang mengatakan bahawa manusia-haiwan itu adalah najis melalui petikan berikut;

وَالْآدَمِيُّ بَيْنَ كَلْبَيْنِ نَجِسٌ قَطْعًا،

Terjemahan: dan manusia antara anjing dan anjing adalah najis qatie (Al-Bujairimi, 2007).

Sub-tema 4: Anak manusia-haiwan berupa anjing yang lahir daripada induk manusia dan manusia.

Anak manusia-haiwan berupa bentuk anjing yang lahir daripada induk manusia dan manusia adalah suci berdasarkan petikan berikut;

وَالْكَلْبُ بَيْنَ آدَمِيِّينَ طَاهِرٌ

Terjemahan: dan anjing antara manusia dan manusia adalah suci (Al-Bujairimi, 2007).

Sub-tema 5: Anak manusia-haiwan berupa manusia yang lahir daripada induk haiwan suci dan haiwan suci.

Anak manusia-haiwan berupa manusia lahir dari induk kedua-duanya haiwan yang suci seperti kambing, lembu dan kerbau adalah suci menurut petikan di bawah;

وَأَمَّا مُتَوَلَّدُ بَيْنَ شَاتَيْنِ مَثَلًا وَهُوَ عَلَى صُورَةِ الْآدَمِيِّ فَطَاهِرٌ

Terjemahan: dan sekiranya anak yang dilahirkan antara dua ekor kambing sebagai contoh dan dia berupa bentuk manusia maka sucilah ia (Al-Bujairimi, 2007).

Tema 2: Hukum Ibadat

Sah ibadat manusia-haiwan ini, boleh mengimamkan solat, berkhotbah dan dikira dalam jemaah solat Jumaat berdasarkan petikan berikut;

وَالْأَقْرَبُ أَنْ يُقَالَ بِصِحَّةِ إِقَامَتِهِ وَسَائِرِ عِبَادَاتِهِ، وَأَنَّهُ يُعَدُّ مِنَ الْأَرْبَعِينَ فِي الْجُمُعَةِ لِأَنَّهَا مَنُوطَةٌ بِالْعَقْلِ،

Terjemahan: dan yang paling dekat dikatakan sah solatnya dan seluruh ibadatnya, dan ia dikira dalam 40 daripada Jemaah Jumaat kerana sahnya ibadah bergantung kepada akal fikiran (Al-Ramli et al., 2003).

Namun ada yang mengatakan bahawa manusia-haiwan tidak dikira dalam 40 jemaah Jumaat menurut petikan berikut;

وَقَدْ يُقَالُ: لَا يُحْسَبُ مِنَ الْأَرْبَعِينَ لِأَنَّهُ لَيْسَ مِنْ جِنْسِ مَنْ تَتَعَقَدُ بِهِمُ الْجُمُعَةُ،

Terjemahan: dan dikatakan: tidak dikira daripada 40 kerana ia tidak daripada jenis yang dikehendaki kepadanya Jumaat (Al-Ramli et al., 2003).

Begitu juga sekiranya manusia-haiwan yang dibentuk dengan haiwan najis berdasarkan petikan berikut:

إِنْ كَانَ عَلَى صُورَتِهِ وَلَوْ فِي النَّصْفِ الْأَعْلَى فَقَطْ فَهُوَ طَاهِرٌ فِي الْعِبَادَاتِ فَيُصَلِّي وَلَوْ إِمَامًا وَيَدْخُلُ الْمَسَاجِدَ وَيُخَالِطُ النَّاسَ،

Terjemahan: Sekira keadaannya walau separuh atasnya (badan) sahaja makai a suci dalam ibadat maka solatlah ia walau berimam dan memasuki masjid dan menyentuh manusia (Al-Bujairimi, 2007),

Sahnya ibadat manusia-haiwan ini perlu memenuhi syarat bahawa manusia-haiwan ini berakal kerana dengan adanya akal maka jatuhlah taklifat ibadah kepada manusia-haiwan ini (Al-Ramli et al., 2003).

Tema 3: Hukum Sembelih dan Makan

Dalam hukum sembelih dan makan manusia-haiwan ini, ulama' telah melihat kepada induk

yang digunakan untuk membentuk manusia-haiwan ini. Jika, salah satu induknya haiwan yang haram jelas tidak boleh disembelih dan dimakan. Manakala, jika induk manusia digunakan dalam membentuk manusia-haiwan ini, maka manusia-haiwan tersebut tidak boleh disembelih dan dimakan kerana manusia adalah individu yang tidak boleh dimakan. Sebagai contoh, petikan dari Hasyiah Syibramilsi yang tidak membenarkan manusia-haiwan ini;

قَالَ بَعْضُهُمْ: وَلَوْ وَطِئَ آدَمِيٌّ بِبَهِيمَةٍ فَوَلَدَهَا الْآدَمِيُّ مَلَكٌ لِمَالِكِهَا أَه. وَهُوَ نَفِيسٌ، وَعَلَى قَاتِلِهِ قِيمَتُهُ وَلَا يُؤْكَلُ نَظْرًا لِأَحَدٍ أَصْلَانِيهِ

Terjemahan: telah berkata sebahagian mereka: dan jika berzina manusia dengan haiwan ternakan dan lahir anak manusia ...dan ke atas pembunuhnya qimah dan tidak boleh dimakan melihat kepada salah satu induknya... (Al-Bujairimi, 2007).

Tetapi berbeza sekiranya kedua-dua induknya adalah haiwan yang boleh dimakan, maka anak tersebut boleh disembelih dan dimakan walau berupa manusia. Contohnya dalam petikan berikut;

وَكَذَا الْمُتَوْلَدُ بَيْنَ شَاتَيْنِ وَهُوَ عَلَى صُورَةِ الْآدَمِيِّ إِذَا كَانَ يَنْطِقُ وَيَعْقِلُ وَيَجُوزُ ذَبْحُهُ وَأَكْلُهُ

Terjemahan: dan begitu juga anak yang dilahirkan daripada kedua-dua induknya kambing dan dia berupa manusia, jika bercakap dan berakal dan boleh menyembelih dan memakannya (Al-Haitami et al., 1938).

Tema 4: Hukum Bernikah

Manusia-haiwan dilarang sama sekali bernikah sama ada dengan lelaki, perempuan mahupun sejenisnya iaitu manusia-haiwan sama ada haiwan najis ataupun haiwan suci. Contoh larangan boleh dilihat dalam petikan berikut;

المتولد بين آدمي أو آدمية ومغظ لا يحلُّ مناكحته ولو لمن هو مثله

Terjemahan: anak yang dilahirkan antara manusia lelaki atau perempuan dan haiwan najis mughallazah tidak dihalalkan bernikah walau dengan yang semisalnya... (Samit, 2008).

Larangan bernikah bagi manusia-haiwan suci boleh dilihat dalam bab nikah Hasyiah Qalyubi.

وَكَذَا مُتَوْلَدٌ كَذَلِكَ وَمِثْلُهُمَا الْمُتَوْلَدُ بَيْنَ آدَمِيٍّ وَبَهِيمَةٍ، وَلَوْ عَلَى صُورَةِ الْآدَمِيِّ ذَكَرًا كَانَ أَوْ أَنْثَى أَيْضًا

Terjemahan: dan begitu juga (haram dinikahi) anak yang dilahirkan antara manusia dan haiwan ternakan, walau berupa manusia lelaki atau perempuan (Qalyubi & Umairah, 1955).

Tema 5: Hukum Wilayah

Manusia-haiwan diberikan hukum suci dalam hal wilayah sama ada wilayah nikah atau wilayah qadha'. Hal ini juga meliputi bagi ulama, yang berpendapat manusia-haiwan adalah najis. Sebagai contoh dalam petikan berikut;

وَيَتَوَلَّى الْوِلَايَاتِ كَالْقَضَاءِ وَوَلَايَةِ النِّكَاحِ

Terjemahan: dan menjadi wali bagi wilayah seperti qhada' dan wilayah nikah (Al-Haitami et al., 1938).

Namun, ada pendapat juga yang tidak membenarkan manusia-haiwan untuk menjadi wilayah seperti petikan berikut;

وَمَنْعَهُ الشَّارِحُ مِنَ الْوِلَايَاتِ أَيْضًا،

Terjemahan: dan syarih juga menghalangnya (manusia-haiwan) dari wilayah (Al-Bujairimi, 2007).

Tema 6: Hukum Mawarith dan Berwasiat

Antara contoh petikan yang menunjukkan hukum mawarith bagi manusia-haiwan adalah:

وَلَهُ حُكْمُ النَّجِسِ فِي الْأَنْكِحَةِ وَالنَّسْرِ وَالذَّبِيحَةِ وَالتَّوَارِثِ

Terjemahan: dan kepadanya (manusia-haiwan) hukum najis pada hal nikah, mengambil gundik, sembelihan dan mewarisi harta (Al-Bujairimi, 2007).

Petikan di atas jelas menunjukkan manusia-haiwan tidak boleh mewarisi harta. Manakala, dalam hal wasiat pula, ulama berpendapat bahawa wasiatnya adalah sah seperti dalam petikan berikut;

وَصِحَّةُ قَضَائِهِ وَتَرْوِجِهِ مُؤَلِّيَّتُهُ وَوَصَائِيَّتِهِ،

Terjemahan: dan sah qhada'nya, mengahwinkan yang lain, perwaliannya, dan wasiatnya (Qalyubi & Umairah, 1955).

PERBINCANGAN

Hasil analisis tematik perbahasan manusia-haiwan dalam kitab fiqh Mazhab Syafie

menunjukkan bahawa percampuran manusia-haiwan boleh membawa implikasi terhadap hukum hakam dalam Islam antaranya hukum-hakam berkaitan status suci manusia-haiwan apabila melibatkan percampuran yang suci dengan yang najis, ibadat manusia-haiwan, penyembelihan manusia-haiwan ternakan, hal pernikahan, hal perwalian dan perwarisan dan wasiat. Perkara ini menunjukkan bahawa hukum hakam Islam dan taklifat tidak terbatas kepada manusia sahaja, akan tetapi kepada apa-apa entiti yang berakal kerana akal merupakan tunjang kepada hukum hakam Islam. Akal memainkan peranan penting dalam membezakan manusia dan haiwan (Ibn Jawzi, 2003). Selain itu, manusia-haiwan dalam perbahasan ini tidak diberikan hukum-hakam Islam seperti manusia sepenuhnya tetapi tidak boleh dianggap seperti haiwan kerana masih diberi hak manusia yang lain sekiranya salah satu induk adalah manusia.

Isu meletakkan status moral terhadap manusia-haiwan ini dijadikan perdebatan dalam kajian-kajian yang lepas. Menurut mereka, percampuran manusia-haiwan ini boleh menyebabkan kekeliruan status moral (Koplin, 2019). Namun, Islam meletakkan moral manusia melalui akalanya. Firman Allah Taala bahawasanya manusia yang tidak menggunakan akalanya untuk berfikir adalah seperti lembu malah lebih teruk darinya (al-Rum, 25:44). Ayat tersebut jelas menunjukkan bahawa manusia yang tidak mahu berfikir dan memahami perintah Allah Taala adalah lebih teruk daripada lembu kerana lembu bertindak mengikut tuannya (At-Tabari, 1994; Ibn Kathir, 1999). Hasil kajian ini dan ayat al-Quran tersebut jelas mampu untuk menjawab perdebatan status moral manusia-haiwan di mana bukanlah penampilan yang menentukan status moral manusia-haiwan tetapi tahap kognitif atau akal yang boleh menentukan status moral manusia-haiwan.

Kajian ini penting dalam menetapkan fatwa terhadap manusia-haiwan bagi menjaga Maqasid Shariah. Resolusi fatwa perlu dikeluarkan bagi setiap permasalahan baharu perlu dikeluarkan demi menjaga masalah dan mafsadah masyarakat awam. Analisis tematik terhadap perbahasan manusia-haiwan dalam kitab fiqh sangat membantu institusi fatwa dalam mengeluarkan fatwa yang berkaitan. Namun, perbahasan ini hanya dibahaskan dalam mazhab Syafie kerana tidak dijumpai perbahasan yang sama dalam mazhab lain. Kajian yang lebih lanjut boleh dilakukan dengan membahaskan hukum hakam manusia-haiwan daripada mazhab yang lain sekiranya dijumpai perbahasan manusia-haiwan ini. Selain itu, hukum fiqh yang lain melibatkan manusia-haiwan juga boleh dijalankan.

KESIMPULAN

Kajian ini bertujuan untuk menganalisis perbahasan hukum manusia-haiwan dalam kitab fiqh mazhab Syafie. Dengan menggunakan analisis tematik, kajian ini menyimpulkan bahawa percampuran manusia-haiwan memberi implikasi terhadap perubahan hukum. Hasil kajian menunjukkan bahawa percampuran manusia-haiwan mempengaruhi hukum status suci, hukum ibadat, penyembelihan, pernikahan, perwalian dan perwarisan. Namun, perlu diingatkan bahawa percampuran manusia-haiwan ini masih lagi dalam tahap penyelidikan dan belum dipastikan lagi hasil percampuran manusia-haiwan tersebut. Hukum ini adalah hanyalah berdasarkan pandangan dalam Mazhab Syafie sahaja. Kajian yang lebih lanjut boleh dilakukan dengan melihat hukum hakam manusia-haiwan dalam mazhab yang lain. Kajian seperti ini sangat membantu dalam memahami perkembangan sains sel tunjang dalam konteks Syariah. Diharapkan kajian seperti ini boleh membawa manfaat dalam mengeluarkan hukum berkaitan organ manusia-haiwan kelak.

RUJUKAN

- Al-Ansari, Z. bin M. (n.d.). *Al-Ghurar al-Bahiyah*. Dar Al-Kutub Al-Ilmiah.
- Al-Bujairimi, S. bin M. bin U. al-S. (2007). Hasyiah al-Bujairimi “ala al-Khatib al-Musamah Tuhfah al-Habib ‘ala Syarah al-Khatib al-Ma’ruf bi al-Iqna’ fi Hal Alfaz Abi Syuja.” Dar Al-Fikr.
- Al-Haitami, I. H., Al-Islam, S. S., Al-Abas, A., Al-Syirwani, A., & Al-Ibadi, I. Q. (1938). *Hawasyi Tuhfah al-Muhtaj bi Syarh al-Minhaj*. al-Maktabah al-Tijariah al-Kubra.
- Al-Ramli, M. bin Ab. al-A. A. bin H. bin S., Al-Syibramilsi, A. bin A., & Al-Rashidi, A. bin A. al-M. (2003). *Nihayah al-Muhtaj ila Syarh al-Minhaj wa Ma’ahu Hasyiah al-Syibramilsi wa Hasyiah al-Maghribi al-Rashidi*. Dar Al-Kutub Al-Ilmiah.
- At-Tabari. (1994). *Tafsir At-Tabari min Kitabih Jami’ Al-Bayan an Taa’wil ayu Al-Quran* (B. I. Ma’ruf & I. F. Al-Harastani (eds.); 2nd Ed.). Muassasah Ar-Risalah.
- Bokota, S. (2021). Defining human-animal chimeras and hybrids: A comparison of legal systems and natural sciences. *Ethics & Bioethics*, 11(1–2), 101–114. <https://doi.org/10.2478/ebce-2021-0001>
- Braun, V., & Clarke, V. (2006). Qualitative Research in Psychology Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3(2), 77–101. <http://www.tandfonline.com/action/journalInformation?journalCode=uqrp20%5Cnhttp://www.tandfonline.com/action/journalInformation?journalCode=uqrp20>
- De Los Angeles, A., Hyun, I., Latham, S. R., Elsworth, J. D., & Eugene Redmond, D. (2018). Human-Monkey Chimeras for Modeling Human Disease: Opportunities and Challenges. *Stem Cells and Development*, 27(23), 1599–1604. <https://doi.org/10.1089/scd.2018.0162>
- Ibn Jawzi. (2003). *Akhbar Al-Azkiya’* (Bassam Abdul Wahhab Al-Jabiy (ed.); 1st Ed.). Dar Ibn hazim.
- Ibn Kathir. (1999). *Tafsir Al-Quran Al-Azim* (S. bin M. As-Salaamah (ed.); 2nd Ed.). Dar At-Toyyibah.
- Koplin, J. J. (2019). Human-Animal Chimeras: The Moral Insignificance of Uniquely Human Capacities. *Hastings Center Report*, 49(5), 23–32. <https://doi.org/10.1002/hast.1051>
- Levine, S., & Grabel, L. (2017). The contribution of human/non-human animal chimeras to stem cell research. *Stem Cell Research*, 24, 128–134. <https://doi.org/10.1016/j.scr.2017.09.005>
- Qalyubi, & Umairah. (1955). *Hasyiata Qalyubi wa Umairah ala Syarh Mahalli ala Minhaj al-Tholibin*.
- Rygaard, J., & Povlsen, C. O. (1969). Heterotransplantation of A Human Malignant Tumour to “Nude” Mice. *Acta Pathology Microbiology Scandal*, 77, 758–760.
- Samit, M. bin H. bin H. bin. (2008). *Mukhtasar Tuhfat al-Muhtaj bi Syarh Minhaj*. Markaz al-Nur li Dirasah wa Abhas.
- Tan, T., Wu, J., Si, C., Ji, W., Niu, Y., Carlos, J., Belmonte, I., Tan, T., Wu, J., Si, C., Dai, S., Zhang, Y., Sun, N., Zhang, E., & Shao, H. (2021). Chimeric contribution of human extended pluripotent stem cells to monkey embryos ex vivo. *Cell*, 184(8), 2020–2032. <https://doi.org/10.1016/j.cell.2021.03.020>
- Wu, J., Platero-Luengo, A., Sakurai, M., Sugawara, A., Gil, M. A., Yamauchi, T., Suzuki, K., Bogliotti, Y. S., Cuello, C., Valencia, M. M., Okumura, D., Luo, J., Vilariño, M., Parrilla, I., Soto, D. A., Martinez, C. A., Hishida, T., Sánchez-Bautista, S., Martinez-Martinez, M. L., ... Belmonte, J. C. I. (2017). Interspecies Chimerism with Mammalian Pluripotent Stem Cells. *Cell*, 168(3), 473–486.e15. <https://doi.org/10.1016/J.CELL.2016.12.036>

036-The Scientific Study on Religion in Western Scholarship: A Study on Christianity with the Christian Others

Dr Marina Munira bt Abdul Mutalibⁱ, Dr Roslizawati Mohd Ramlyⁱⁱ & Dr Mashitah binti Sulaimanⁱⁱⁱ

^{i&ii} Senior Lecturers, Akidah and Religious Studies Programme, Faculty of Leadership and Management USIM

ⁱⁱⁱ Senior Lecturer, Centre for Core Studies, USIM

Correspondence author:
marina.m@usim.edu.my

Abstract:

A considerable number of scholars claim that the scientific study of religion did not emerge before the end of the 19th century due to Muller's significance. His approach of studying religion provided the essential basis for the scientific study of religions in the modern period. The emphasis on "objective" and "scientific" methods are dominant in Friedrich Max Muller (1794-1827), which has led modern scholars to apply certain characteristics of interpreting religion. Paden (1992) also agrees that Christian relations with other religions have significantly influenced religious study in the West, especially its affiliation with Asian religions. Scholars have thoroughly discussed the experience of Christianity with non-Christians, which leads to different views on the meaning of religion and religious experience, especially of those outside Christianity. The method used in this article is a descriptive and analytical study. The article will examine some groups of scholars who sought to liberate theology from traditional Christianity, which later prompted the advancement of religious pluralism. Therefore, in doing so, the article will examine the development of scientific study on religion by Western scholars. It will also consult Muslim's arguments to on how Western study of religion has become a subject of transition and change in the modern understanding of religious diversity.

Keywords: Western Scientific Study of Religion, Christianity, the Christian Others, Religious Pluralism.

INTRODUCTION

The term religious pluralism is related to at least three important components: religion, pluralism, and plurality. It is worth exploring the very meaning of 'religion' and its historical underpinnings that have triggered the recent scholarly debate on religious pluralism. Academic treatises paved the way for various interpretations of the term 'religion' and profoundly influenced the way religion is studied today. We also examine in this article how the study of religion in the West has become a subject of transition and change pertaining to the modern understanding of religious diversity. This aspect is important as it has shaped the development of religious pluralism in the West. Although this chapter focuses on the discourse of religious pluralism in the West, the narrative also includes the evaluation of religious pluralism in the West from the viewpoint of Muslim scholars.

WESTERN UNDERSTANDING ON RELIGION

"Modern academic study of religion began with the European's separation of the scientific study of religion from Christian theology" (Imtiyaz Yusof. 2014. pp.99-100). The introduction

of *Religionswissenschaft*, or the scientific study of religion, by the German-British philologist Friedrich Max Muller (1794-1827), marked the beginning of a new era in the West. It formulates the European Enlightenment's separation of Christian theology. Religion, in particular Christianity and the Church were once challenged by the secular and modern outlook. There were attempts made by scholars to eliminate religion from every day's life of humans and that it has less importance than the worldly matters. Scholars demonstrate religion "as reminiscent of primitive life and beliefs" and must be liberated from the domination of religious texts and traditions. It can be observed in William Smith's definition of religion that the term 'religion' has to be abolished permanently from the writings of Western scholarship. This pertains mainly to the tendency influenced by positivist scientism who renders traditional religious belief as "primitive and superstitious" (Adnan Aslan, 1998, p.31). Religious supremacy and revelation can never be part of the modern rationalistic approach, be it in positivism, materialism, or Darwinian evolutionism. Religious doctrines, metaphysical attachment and religious traditions are to be alienated in the focal study of religion which prompted John Hick (1989) to describe religion as mere "human interpretations and responses to the Real." Thus, Adnan Aslan (1998) examines the underpinning of religion in the West and asserts that "religion has left a legacy of speculation which has imposed its secular content on generations to come" (p.31).

There outcome of this outlook is of two importance pertaining to the study of religion in the modern academia. One is forwarded by social sciences established by Social Darwinist reductionist and functionalist approach who view religion as a mere cultural product. The second one is established by the phenomenology and history of religion which offers interdisciplinary approach to the study of religion (Imtiyaz Yusuf 2014).

Adnan Aslan (1998) is concerned with a number of important scholars who paved the way for the study of the origin of religion in history and proves that there was a tremendous shift of interest among scholars in the West on the study of religion in the third quarter of 19th century. Therefore, their contributions to the study of the origin of religion such as those of Charles Darwin, Emile Durkheim, Herbert Spencer, and Sigmund Freud were not left out. Yet, the 'secular' understanding of religion has failed to acknowledge the existence of a supernatural order and the significance of religious traditions in providing a basis for moral standards and the meaning of life (Adnan Aslan 1998; Yousif 2000).

The contributions made by Muller in the modern study of religion are huge. A considerable number of scholars claim that the scientific study of religion did not emerge before the end of the 19th century due to Muller's significance. His approach of studying religion provided the essential basis for the scientific study of religions in the modern period. The emphasis on "objective" and "scientific" methods are dominant in Muller's approach, which has led modern scholars to apply certain characteristics of interpreting religion. This is true especially when viewed from the naturalistic interpretations of religion which resulted in the development of other disciplinary branches such as anthropology, history, phenomenology, psychology, and sociology. Besides, it is evident from the emergence of the 'science of religion' and later recognized as 'comparative religion' where scholars recognized that "religion is a worldwide form of culture that needs to be understood before it is explained. To understand religion is to know its cross-cultural patters and varieties in balanced perspective (Paden, 1992). Therefore, Muller's famous says reads that "he who knows one, knows none" (Muller. 1872).

Even so, the setback of this particular approach is limited to the study of religion from the Ancient Greeks and Romans to the Western Europeans. This is because a great part of Muslim scholarship on religion remained excluded from this field of study as it was deemed as "unscientific" (Anis Malik Thoha. 2009; Imtiyaz Yusuf. 2014). According to Cain (1987), the study is based exclusively on the Western traditions and their modern approaches including

historical, phenomenological, anthropological, sociological, and other studies. The contributions in the form of classical works produced in the Christian and Islamic era were judged as immaterial which leading scholars such as Cain rejected as 'unscientific' and thus omitted them from their research (Cain 1987; Waardenburg 1979).

It is not surprising that a scholar like Hick is very keen to interpret religion, even a century after Max Muller's interpretation of religion. The meaning of religion has surpassed radical modifications throughout the centuries. The impact of secularization, which is one of the impacts of modernization has led certain scholars to abandon religion and the religious doctrines of Christianity. It is evident from the Nietzschean philosophical dictum 'God is dead', which led some Protestant scholars to accept the fate that Christianity is dead.

... and – particularly the Protestants, who seem to accept the fate of traditional Christianity as such, and are more readily inclined toward changing with the times – have even started to initiate preparations for the laying out of a new theological ground above the wreckage in which lay the dissolute body of traditional Christianity, out of which a new secularized Christianity might be resurrected. (Syed Muhammad Naquib al-Attas, 2014. P.3).

CHRISTIANITY AND THE RELIGIOUS EXPERIENCE

Clarke and Byrne (1993) is of the opinion that the understanding of the term 'religion' in the West is not only determined by the modern theories on religion, but also the transformation the religion of Christianity "that is Western in origin". The scope of religious study in modern times was considerably widened to accept other's system of beliefs, rituals or religious practices that are similar to the West, to the extent that it has marginalized and reduced its applicability to "non-Western institutions."

The religious experience of Christianity in relation to religious diversity can be also seen in its affiliation with Asian religions. Paden (1992) demonstrates that non-Christians have been an essential part of the religious studies of the Christian experience. In fact, in modern Christian scholarship, it is paradoxically unique to see how Christianity applied its superiority and dominance over other religions particularly of those established in Asia. The relationship of Christianity with non-Christians has subsequently prompted some scholars to develop different understandings of religions and religious experience, particularly of those outside of Christianity as to maintain a meaningful co-existence with them (Paden 1992; Knitter 1988). A considerable number of these movements sought to liberate theology from traditional Christianity which later allowed the advancement of the philosophy of religious pluralism.

The rise of comparative religion in Western Scholarship has also enunciated a new paradigm because it provides a space for a non-Western's understanding of religion. It somehow challenged the traditional outlook of Western thought that failed to recognize the very aspect of religion other than Christianity. Paden (1992) wrote on the impact of this new approach that:

The rise of comparative religion therefore coincided with the deprovincializing of Western Thought, for most of what had gone under the name of "the philosophy of religion" had equated religion with Western religion. The presence of non-Western spiritual universe and the genres of religion different than the Biblical types, and the scholars' attitudes of respect for them, put a whole new light on the question of the nature of religion and challenged traditional Western stereotype about it (p.68).

Prior to this, religions were studied according to the four accepted classifications by grouping all religions into Judaism, Christianity, Islam and Paganism (the rest) meaning all

other religions which were perceived to fall outside the framework of Judeo-Christian tradition. The presence of non-Western religions other than the Biblical types which was confronted with the ideal of scholarly objectivity and respect to all religions seriously challenged the century-old traditional Western stereotypes (Paden 1992).

This contemporary outlook of the study of religion has been promulgated by many scholars including Ernst Troeltsch, William E. Hocking, Arnold Toynbee, Wilfred Cantwell Smith, and John Hick. Troeltsch (1980). Troeltsch (1980) affirm the claim that the absolute Truth is not in the possession of Christianity or any religion. All religions share the element of truth. In fact, the concept of God, according to him, is many and not singular. He summarized his idea of religious pluralism in his last lecture at Oxford before his death in 1923. Similarly, Hocking has followed the steps of Troeltsch and forwarded the idea of universal religion that suited the idea of global government in his *Rethinking Mission* (1932) and *Living Religion and A World Faith* (1940). Toynbee's prominent work closest to the thought of Troeltsch and Hocking is his *An Historian's Approach to Religion* (1956) and *Christianity and World Religion* in the following year.

Meanwhile, Wilfred Cantwell Smith came up with the idea of a universal or global theology that provided a common ground for all religions to co-exist peacefully in such a society that was imbued with many traditions and belief systems. John Hick propounded this idea in his writings including *God Has Many Names* (1980), *Problems of Religious Pluralism* (1985), *Trinity, Incarnation and Religious Pluralism* (1989). John Hick (1989) in his *An Interpretation of Religion* defines religion "as an awareness of and response to a reality that transcends ourselves and our world, whether the direction of transcendence be beyond or within or both" (p.3). By this definition, Hick attempts to include as many as traditions and world religions in his spectrum of interpretation as possible, together with their experience with the Real (God). Hick is trying to "value each tradition according to its fruits in human life" (Adnan Aslan. 1998. p.31). Due to Hick's inclination towards enlightened rationality, his interpretation of religion was a such, however, nevertheless, utterly secular.

Many contemporary scholars suppose that the notion and scope of studying religion in the West has shifted from a 'traditional' or 'primitive' to a more pragmatic approach. Aslan (1998) characterized this development as "a tremendous shift of interest" of looking at religion as primitive to the "recognition of it as the 'data' of religious experience" (p.28). The German theologian and philosopher Rudolf Otto (1966) and later the American Psychologist turned philosopher William James (1961) were among the first to value religious experiences rather than theological doctrines within individuals and society. Aslan (1998) states that:

One can find a clue from where Hick derives his theory of "religious experience" which attributed clearly to William James. James attempt to divide religion into institutional and personal, and that the focus of religious thought from theology and the relevance of religion to human life can be obtained. James was in an attempt to value religious experiences rather than theological doctrines (pp.5-6).

This sort of outlook which was touted by James as 'realistic' became the main concern of other scholars particularly during the mid-19th century, for example Joachim Wach (1965), Sydney Hook (1961), Ninian Smart (1969), John Hick (1989) and Wayne Proudfoot (1985). Even though James attempted to give a diverse meaning to the definition of religion, it can be very contradicting. This is because as Marty (1982) asserted in his introduction to James book that James "was not so much interested in 'true' or 'false' religion or even good or bad experience as in the act of respecting experience itself. James was a self-declared pluralist who perceived that what is called 'the secret of universe' was plural, not singular. He did regard the need for religion to be more or less universal as it was already based on universal needs: "We

are all potentially ... sick men,” and need saving or rescue” (Marty, 1982, p.xxiv).

James’s approach was to widen the meaning of religious life to all adherents of all religions in the world. In his view, all types of religious experiences, particularly those which were positive and morally transformative, should not be undervalued (James, 1982). His *The Varieties of Religious Experience* (1909) has put forth the idea that “direct communion with the divine” was more prominent than to the theology and ecclesiastical organization. Thus, religion according to James (1982) is that:

...the feelings, acts, and experiences of individual men in their solitude, so far as they apprehend themselves to stand in relation to whatever they may consider the divine. Since the relation may be either moral, physical, or ritual, it is evident that out of religion in the sense in which we take it, theologies, philosophies, and ecclesiastical organizations may secondarily grow (p.31).

Despite the attention not to reveal any controversy in his definition of religion, James perceived it to appear over the word ‘divine’. Marty observes James’s attempts to relate it with philosophy and to draw the necessary conclusion in what was known as the science of religion (Marty, 1982). Divinity according to James constituted “not a deity *in concreto*, not a superhuman person, but the immanent divinity in things, the essentially spiritual structure of the universe, is the object of the transcendentalist cult” (James, 1982. pp.31-32). In fact, to comprehend religion is to consider one’s experience of what he or she believes as ‘divine’ i.e., “denoting any object that is godlike, whether it be a concrete deity or not” (James. 1982. p.34). This is in the case of Buddhism, whereby James argues there exist within us systems of thought where they do not assume a God, but still religious in our sense. Consequently, it does not necessarily based on the solid interpretations from revelation and other established sources. This attempt sounds quite promising as to suggest a ‘wider’ look at the various interpretations and approaches of religion, yet it seems too feeble if one has to include “the godless or quasi-godless creeds” as religion notably in the experiential approach (Anis Malik Thoha, 2010; Yousif. 2000).

Sharpe (1983) observed that “religious studies attempt to study religion not on the basis of one tradition (or a part of a tradition) only but “in the round” - an approach that could be applied to other areas separately. Yet according to Yousif (2013), the underlying principles for this new term ‘religious studies seem to contradict the Muslim point of view. From a Muslim point of view, the question was as whether the external aspects of the doctrinal, legal and social manifestations of religion were to be the focus of the study of world religions or the more internal aspects such as individual religious experience. Yousif (2013) posed the question to what extent it was necessary for someone to embark on this so called “objective” study of other religions whereby he or she is left with at least three ambiguities as “we are left with three possibilities that: All religions are equally true; 2. All religions contain bits of truth; and 3. None of the religions contain any truth at all (pp.12-13). This relativistic framework of understanding religion was further elaborated by Byrne (1995) in his *Prolegomena of Religious Pluralism* that shows these three relativistic premises of religious pluralism.

The same goes with Proudfoot’s interpretation of religion that the divine being or the metaphysical origin should never be viewed as intervening in human life. Religion had to be set free from this connotation. Proudfoot (1985) stated in his *Religious Experience* that “the turn to religious experience was motivated in large by an interest in freeing religious doctrine

and practice from dependence on metaphysical beliefs and ecclesiastical institutions and grounding it in human experience” (p.xiii). This, however, demands essentially convincing reasons to defy the significance of such an intervention that has somehow established and defined ‘religion’, particularly in relation to certain religious doctrines. Al-Faruqi (1965) has been critical in this issue and claims that “religion is not an act (the act of faith, or encounter with God, or of participation) but a dimension of every act. It is not a thing; but a perspective with which everything is invested” (p.57). This perspective illustrates how a man could pertain his role to God.

Eliade’s (1963) supposition entails that there is no purely religious phenomenon “because religion is human it must for that reason be something social, something linguistic, something economic...” (pxiii). The concept of religion discussed by the scholars has clearly indicated that religion can never escape that human element and that presupposes a relativistic theory.

Nevertheless, in James’s interpretation of religious experience, some elements could make religion irrelevant in the eyes of its adherents. James has made identical all related items to the divine with inappropriate bases such as myths, superstitions or anything set by religious believers which have nothing to do with the element of truth.

Religious experience, in other words, spontaneously and inevitably engenders myths, superstitions, dogmas, creeds, and metaphysical theologies, and criticisms of one set of these by the adherents of another. Of late, impartial classifications and comparisons have become possible, alongside of the denunciations and anathemas by which the commerce between creeds used exclusively to be carried on. We have the beginnings of a ‘Science of Religions,’ so-called; and if these lectures could ever be accounted a crumb-like contribution to such a science, I should be made very happy (James. 1997. p.321).

Taking creeds and faith-state together, as forming ‘religions’, and treating these as purely subjective phenomena, without regard to the question of their ‘truth’, we are obliged, on account of their extraordinary influence upon action and endurance, to class them amongst the most important biological functions of mankind (James. 1997. p.506).

CHRISTIANITY AND RELIGIOUS PLURALISM

As far as the religion of Christianity is concerned, religious studies in the West have been challenged by many circumstances. The preference of studying religions in the West explicitly indicates how Christianity prescribes its experience in relation to the anonymous Christians²¹⁷ or the Christian others. This is to say that Christian relations with other religions have impacted the religious study in the West. Hocking (1940) also observes that the notion that all religions

²¹⁷A term used by Paul F. Knitter to describe the inclusive approach in the salvific truth.

are the same has greatly impacted the authorities and the Christian churches along with the theologians.

Understanding the Christians' others also has become the central focus of Western scholars in dealing with religious studies. Christian theologians and other scholars had to learn to include other religions as part of their salvific journey to recognize the truth system applied by these religions. It has become an essential part of the modern Christian experience, a view that can be obtained only through the lens of its diverse interpretations through history. Early Christian scholars and theologians perceived the others as 'pagans' (idol worshippers, heathens) being trapped in their tribal and primitive beliefs while later scholars had learned to ascribe 'them' a similar stance with Christianity (Hocking. 1940). Paden, while commenting on this modern Christian approach, foresees the attempts made to "demonstrate the superiority of Christian ideas to those of other religions", particularly of the non-monotheistic Asian religions. He argues that:

Biblical ideas that creation is "good" are made to look more attractive than oriental ideas that the world is an "illusion;" the idea of incarnate love is made to look more religiously profound by contrasting it with the idea of an "empty nirvana;" the idea that God is known through history and social justice can be made to look more adequate than the idea of "timeless" transcendental truths; and the idea that humans need to overcome their broken relationship to God can be made to look more realistic than the need for "simply realizing your inner potential." *Such contrasts effectively set up the comparison not in the interests of objective comparative typologies, but in order to establish the supremacy of the interpreter's own faith by presenting others in terms of a belittling polarity.* (Paden. 1992. P.74)

Christianity has become the *de facto* basis that enables the ideology of religious pluralism to expand. As Glauz-Todrank (1996) espouses in his *Transforming Christianity*, Christianity "is beginning to undergo a metamorphosis from traditional Roman Catholic and Protestant worldviews into something altogether new". Religious pluralism was initially established to encounter intolerance among religions, particularly directed against the "exclusive truth-claim" of Christian religion. If we glance into the history of this religious phenomenon, the doctrine of *extra Christos nulla salus* (there is no salvation outside of Christ) stands out very clearly in the Protestant faith till the end of the 19th century. The Catholic Church also affirms the same approach towards salvation in its doctrine of *extra ecclesiam nulla salus* which means "no salvation outside the Church". Both maintained the same claim that the salvation could only be obtained through Christianity based on the Gospel of John, "No one comes to the Father except through me" (Gospel of John, 14:6).

The way of understanding religion and perceiving others has caused a tremendous shift in modern Christian thought. This is true since the early inception of this idea into Western culture and life, the religion of Christianity with its different sects and denominations has reacted multifariously and, in fact, contradictory. Christianity could no longer claim sole supremacy in terms of salvation. Such a change in direction contradicted the exclusive Catholic claim and dogma *Extra Ecclesiam Nulla Salus*. It also challenged the evangelical Protestant mission that one had to believe in Christ to attain salvation. The doctrine reads that "all non-Christians (and so all faithful religious people who are not Christians) are damned to eternal separation from God" (Griffiths .2001; Shehu. 2008).

Thus, many initiatives were then set up by the Catholic Church to affirm the importance of the Christian missionaries and the significance of Christ as the universal mediation in Christianity <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20120308_ladaria_en.html (retrieved on January 23rd, 2014) > It has undoubtedly required

strenuous years of explanations and theological discussions among Christian scholars and theologians, even after the pronouncement of the constitutions by the Christian authorities. Some scholars have directed the meaning of this declaration into another direction, theorizing religious pluralism as an option vis-à-vis religious diversity, whose motive is deemed ambivalent. In fact, several scholars were then accused to have been influenced by Hick's relativistic view of religions. According to Ratzinger, any theologians who share the same interest in religious pluralism "must take up." Ratzinger affirmed that "the relativist theories all flow into a state of not being obligatory and thus become superfluous, or else they presume to have an absolute standard which is not found in the praxis, by elevating it to an absolutism that has really no place" (Allen. 2000. p.240).

CONCLUSION

This article attempts to evaluate the development of religious studies in the West and its relation to the emergence of religious pluralism. The aim is to identify how scholars perceive religion from this outlook and examine the essential characteristics that shape the understanding of religion from the modern perspective. The article demonstrates methods used by scholars which have emanated from a particular background that has sparked criticism among academics. Besides, the preference for studying religion has also influenced the religion of Christianity. Some scholars made great efforts to harmonize the relationship of religious adherents yet have to sacrifice some of the fundamentals of Christianity. Besides, the article affirms that Christian scholars and theologians made strenuous initiatives to revive the importance of missionaries' duty along with the fundamentals of Christianity.

References

- Adnan Aslan. 1998. *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy: the Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr*. Richmond: Curzon Press.
- Ahmad F. Yousif. 2000. Islam, Minorities and Religious Freedom: A Challenge to Modern Theory of Pluralism, *Journal of Muslim Minority Affairs*, 20 (1): 29-41. <<http://www.tandfonline.com/loi/cjmm20>> (retrieved November 13, 2013).
- al-Faruqi, Ismail Raj. 1965. History of Religions: Its Nature and Significance for Christian Education and the Muslim-Christian Dialogue. *Numen*, No. 12. pp. 56-97.
- Allen, John L. 2000. *Pope Benedict XVI: A Biography of Joseph Ratzinger*. London: The Continuum International Publishing.
- Boff, Leonardo & Clodovis. 1989. *Introducing Liberation Theology*. Maryknoll, NY: Orbis Book.
- Byrne, P. 1995. *Prolegomena to Religious Pluralism: Reference and Realism in Religion*. Basingstoke: Macmillan Press Ltd.
- Cain, Seymour, Study of Religion: History of Study. pp.64-83. In. Mircea Eliade. *Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan Publishing Company.
- Clarke, Peter B. & Byrne, Peter. 1993. *Religion Defined and Explained*. New York: St. Martin's Press.
- Eliade, Mircea. 1963. *Patterns in Comparative Religion*, trans. Rosemary Sheed. Cleveland: World Publishing Co.
- Fatmir, Mehdi Shehu. 2008. *Nostra Aestate and the Islamic Perspective of Inter-Religious Dialogue*. Selangor: IIUM Press.
- Griffiths, Paul J. 2001. *Problems of Religious Diversity*. USA: Blackwell Publishers Inc.
- Hick, John. 1989. *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. Basingstoke, England: Macmillan.

- Hocking, William E. 1932. *Re-Thinking Mission: A Laymen's Inquiry after One Hundred Years*. New York & London: Harper & Brothers Publishers
- Hocking, William E. 1940. *Living Religions and A World Faith*. New York: Macmillan.
- Hocking, William E. 1940. *Living religions and a World Faith*. New York: Macmillan.
- Hook, Sydney (ed.). 1961. *Religious Experience and Truth: A Symposium*. New York: New York University Press.
- Imtiyaz Yusuf. 2014. Ismail al-Faruqi's Contribution to the Academic Study of Religion. *Islamic Studies*. 53 (1-2): 99-115.
- James, William 1962, 1962. *The Varieties of Religious Experience: A Study of Human Nature*. Harmondsworth: Penguin Books.
- James, William. 1909. *The Varieties of Religious Experience*. London: Longmans, Green & Co.
- James, William. 1982. *The Varieties of Religious Experience: a Study in Human Nature* (Harmondsworth: Penguin Books, 1982),
- Knitter, P. 1988. Preface. pp. In. Hick, J. And Knitter, P (eds.). *The Myth of Christian Uniqueness*. Maryknoll, New York.: Orbis.
- Marty, Martin E. 1982. Preface. In William James, *The Varieties of Religious Experience*. Harmondsworth: Penguin Books Ltd., 1982.
- Muller, F. Max. 1872. *Lectures on the Science of Religion*. New York: Charles Scribner Co
- Otto, Rudolf 1966. *The Idea of the Holy*. London: Oxford University Press.
- Paden, William E. 1992. *Interpreting the Sacred: Ways of Viewing Religion*. Boston: Beacon Press.
- Proudfoot, Wayne. 1985. *Religious Experience*. Berkeley, Los Angeles and London: University California Press.
- Proudfoot, Wayne. 1985. *Religious Experience*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1985.
- Rupp, George. 1984. The Critical Appropriation of Traditions: Theology and the Comparative History of Religion. pp.165-180. In. Frank Whaling (ed.), *The World's Religious Traditions: Current Perspectives in Religious Studies*. Edinburgh: T.T, Clark.
- Smart, Ninian. 1969. *Religious Experience of Mankind*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Stephen Glauz Todrank. 1996. *Transforming Christianity: Ten Pathways to a New Reformation*. New York: Crossroad Publishing.
- Thoha, Anis Malik. 2009. Objectivity and the Scientific Study of Religion. *Intellectual Discourse*. 17(1):83-92.
- Toynbee, Arnold Joseph. 1956. *An Historian's Approach to Religion*. New York, Oxford: University Press.
- Troeltsch, E. 1980. The Place of Christianity among the World Religions. In. Hick, John & Hebblethwaite, Brian (eds.). *Christianity and Other Religions*. Glasgow: Fount Paperbacks.
- Waardenburg, Jacques. 1979. World Religions as Seen in the Light of Islam. In. T. Alford Welch and Pierre Cachia (eds.). *Islam: Past Influence and Present Challenge*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Wach, Joachim. 1965. *Types of Religious Experience: Christian and Non-Christian*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Whaling, Frank (ed.). 1984. *The World's Religious Traditions: Current Perspectives in*

Religious Studies (Edinburgh: T.T, Clark.
William James. 1997. *The Varieties of Religious Experience*. New York: Touchstone.
Yousif, Ahmad F. 2013. *Studies in World Religions: An Introduction to Abrahamic Traditions*.
Kuala Lumpur: IIUM Press.
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20120308_ladaria_en.html (retrieved on January 23rd, 2014)

038-Manuskrip Kesultanan Melayu Buton: Pengenalan Terhadap Manuskrip *Tahsīn Al-Awlād Fī Tā‘at Rabb Al-‘Ibād*

Muhammad Naufal Bin Mohd Najib

Universiti Sains Islam Malaysia

*Email: naufalnajib95@gmail.com

Muhammad Mustaqim Bin Mohd Zarif

Universiti Sains Islam Malaysia

Email: mustaqim@usim.edu.my

ABSTRAK

Kesultanan Buton adalah sebuah kesultanan Islam yang telah didirikan pada abad ke-14 yang terletak di kawasan pulau Sulawesi Tenggara yang mana meninggalkan banyak karya-karya keagamaan Islam. Karya-karya keagamaan Islam ini dihasilkan oleh ulama' di kalangan rakyat jelata dan juga pemerintah. Kini, sekitar 340 buah naskhah terdapat dalam pernaskahan Buton, yang sebahagian besar terdapat pada koleksi Abdul Mulku Zahari dalam pelbagai bidang. Walau bagaimanapun tidak banyak kajian tentang manuskrip Buton. Secara khususnya, ini adalah kajian naskhah *Tahsīn Al-Awlād fī Tā‘at Rabb al-‘Ibād* karya Sultān Muhammad Aydrūs Qā‘imuddīn al-Buṭūnī (d.1851M), seorang ulama tasawwuf terkenal di Buton. Justeru, makalah ini bertujuan untuk mengenal pasti isi kandungan dan gaya penulisannya serta menyorot pengaruh manuskrip ini di Alam Melayu dengan menggunakan kaedah kualitatif yang melibatkan kajian perpustakaan. Dapatan kajian menunjukkan ketinggian ilmu dan pemahaman pengarang yang mendalam terhadap ilmu Hadis dan tasawuf yang berkait rapat dengan pendidikan karakter (akhlak) dalam Islām, dan peranan dan kepentingan teks ini dalam pembangunan sistem pendidikan karakter (akhlak) dalam Islam di Alam Melayu.

Kata kunci: Buton; Manuskrip; Pendidikan karakter; Akhlak.

PENGENALAN

Sejarah penyebaran Islam di Alam Melayu dan proses Islamisasi telah pun berjalan sekian lama dahulu yang mana mendapat perhatian yang meluas daripada Ulama' di seluruh Asia sebagaimana yang telah dibuktikan oleh karya-karya penting subjek yang diterbitkan dalam beberapa tahun kebelakangan ini (Aljunied, 2013). Walau bagaimanapun ahli sejarah tidak ada kesepakatan dalam penentuan Tarikh sebenar kedatangan Islam ke rantau ini. Akan tetapi menurut Muhammad Naquib al-Attas (2011) berpendapat bahawa proses Islamisasi di sesetengah tempat dalam Alam Melayu telah pun berjalan seawal kurun ke-9 dan ke-10 Masihi. Syed Muhammad Naquib al-Attas (2015) juga berpendapat bahawa sejarah kedatangan dan penyebaran Islam di Tanah Melayu dapat dibuktikan melalui pertemuan batu bersurat Terengganu. Bukunya *The Correct Date of the Terengganu Inscription* menjelaskan tentang tarikh sebenar wujudnya batu bersurat Terengganu, iaitu pada 22 Februari 1303, yang mana menjadi bukti bahawa Islam telah lama tersebar di Tanah Melayu.

Kedatangan Islam ke alam Melayu dan berlakunya penyebaran agama Islam telah banyak mengubah peradaban masyarakat pada ketika itu. Oleh kerana berlakunya penyebaran Islam di alam Melayu, masyarakat Melayu dapat mengenal huruf yang membolehkan mereka untuk

membaca dan menulis, yang mana mampu untuk membantu masyarakat yang lain. Namun, menurut Ab. Razak (2013), sebelum berlakunya penyebaran Islam ke alam Melayu, budaya menulis di kalangan masyarakat tidak ada sebagaimana setelah kedatangan Islam. Masyarakat Islam pada zaman dahulu mempunyai pemahaman yang mendalam tentang ilmu Islam yang mana di terbitkan melalui karya-karya, bertujuan untuk memberi sumbangan penulisan dan ditinggalkan kepada generasi yang seterusnya agar mendapatkan manfaat daripadanya. Sumbangan dalam bentuk penulisan karya-karya penting dalam agama Islam telah diberikan oleh tokoh-tokoh ilmuan Islam dalam pelbagai bahasa seperti Melayu, Arab, Wolio dan lain-lain yang merangkumi semua disiplin ilmu. Antara contoh Ulama' Islam yang terkenal pada waktu dahulu adalah Syeikh Hamzah Fansuri, Syeikh Abdul Rauf al-Singkel, Syeikh Nuruddin al-Raniri, mereka semua adalah Ulama' Aceh, dan Syeikh Ahmad al-Fathani, Syeikh Daud al-Fathani, mereka adalah Ulama' Patani, dan ramai lagi.

Sementara itu, di sebelah timur Indonesia mempunyai sebuah pulau yang diberi nama Buton. Buton adalah sebuah kepulauan yang terletak di kawasan pulau Sulawesi Tenggara, Indonesia. Di sana mempunyai ramai tokoh-tokoh ilmuan Islam yang terkenal dalam usaha memberikan sumbangan dalam menyebarkan agama Islam kepada masyarakat tempatan Buton. Antara tokoh ilmuan Islam yang terkenal dari Buton adalah Sultan Muhammad Aydrūs Qā'imuddīn al-Buṭūnī. Beliau adalah Sultan Buton, yakni pemerintah bagi negeri Buton dan juga dikenali sebagai ahli sufi. Nama penuh beliau adalah Sultan Muhammad Aydrūs Qā'imuddīn Ibn Badaruddīn al-Buṭūnī. Beliau dilahirkan pada akhir abad ke-18 Masihi. Beliau dilantik sebagai sultan pada 1824 Masihi. Sultan Muhammad Aydrūs Qā'imuddīn al-Buṭūnī menjadi sultan selepas ayahnya, iaitu Sultan Muhammad Anharuddīn. Sultan Muhammad Aydrūs Qā'imuddīn al-Buṭūnī adalah sultan Buton yang ke-29 Buton (Basrin, 2014).

Telah terbukti bahawa dengan kedatangan Islam ke Alam Melayu, pada masa yang sama agama Islam telahpun tersebar secara meluas kepada masyarakat di Tanah Melayu. Tokoh-tokoh ilmuan Islam yang bertanggungjawab dalam menyebarkan agama Islam ini juga meninggalkan banyak karya agama yang penting hasil daripada penulisan mereka. Karya-karya peninggalan ini menjadi sumber rujukan terpenting dalam pembelajaran untuk masyarakat pada zaman itu, bahkan juga menjadi rujukan untuk generasi terkemudian. Ini menunjukkan bahawa karya penulisan mereka amat mempengaruhi masyarakat Melayu dan penting dalam mempelajari agama Islam.

Oleh yang demikian, makalah ini akan membincangkan salah satu manuskrip penting tentang pendidikan akhlak, iaitu *Tahsīn Al-Awlād fī Tā'at Rabb al-Ībād*. Kajian terhadap manuskrip *Tahsīn Al-Awlād fī Tā'at Rabb al-Ībād* adalah bertujuan untuk mengenal pasti isi kandungan dan gaya penulisannya serta menyorot pengaruh manuskrip ini di Tanah Melayu yang didapati bahawa masih belum pernah dikaji sebelum ini. Bagi menjalankan kajian ini, kaedah kualitatif melalui kajian perpustakaan dan rujukan teks akan digunakan dalam menganalisis manuskrip ini.

PERANAN DAN KEPENTINGAN *TAHSĪN AL-AWLĀD FĪ TĀ'AT RABB AL-ĪBĀD* DALAM PENDIDIKAN ISLAM DI ALAM MELAYU

Kedatangan Islam ke Tanah Melayu banyak mengubah budaya dan pengamalan hidup masyarakat Melayu dengan wujudnya karya-karya Islam yang penting bagi panduan hidup manusia. Kemunculan karya-karya agama yang membicarakan hal-hal asasi dalam Islam dapat menanamkan adab dan tatasusila yang tinggi dalam pemikiran serta amalan masyarakat Melayu

(Wan Mohd Nor, 2019). Proses penyebaran Islam di Nusantara sehinggakan banyak karya-karya yang dihasilkan oleh ulama Nusantara bertujuan untuk menyebarkan ilmu pengetahuan tentang agama Islam (Suhaila Zailani & Nurul Wardah, 2015). Namun, masih banyak manuskrip Melayu tidak di kaji yang boleh mendatangkan risiko kerosakan, pengabaian dan kemusnahan kepada manuskrip itu sendiri. Setakat ini hanya kira-kira 30% sahaja daripada sejumlah kira-kira 20,000 manuskrip Melayu yang terdapat di seluruh dunia telah dikaji dengan mendalam (Asmak & Fatimah, 2013).

Oleh kerana agama Islam itu sendiri membentuk budaya dan sahsiah mereka yang antara lain ajaran Islam amat mementingkan ilmu dan pendidikan, dan atas kesedaran dan semangat ini, masyarakat Melayu yang awal banyak menghasilkan karya dalam pelbagai bidang ilmu (Mohd Anuar Mamat, 2017). Karya-karya dalam bidang pendidikan Islam banyak dihasilkan oleh para ilmuan Alam Melayu, salah satunya boleh dilihat di dalam katalog dekriptif manuskrip Melayu yang diterbitkan oleh Pusat Kebangsaan Manuskrip Melayu, PNM (Mohd Anuar Mamat, 2017).

Kemunculan manuskrip pendidikan Islam memberikan peranan yang penting dalam segenap aspek kepada masyarakat di Alam Melayu. Justeru, kajian bagi manuskrip ini adalah suatu kepentingan kepada pengkaji kerana manuskrip tersebut mempunyai nilai yang berperanan penting dalam pembangunan pendidikan anak-anak di Buton. Walaupun tidak dapat diketahui secara khusus peranan dan kepentingan manuskrip ini, dapat disimpulkan bahawa penulis mempunyai pemfokusan dalam menulis manuskrip ini yang mana difokuskan untuk pembelajaran dan pembacaan bagi peringkat bangsawan yakni lingkungan istana sahaja, bukan kepada masyarakat biasa. Hal ini kerana pada zaman kesultanan Melayu Buton, sistem pemerintahan mereka di ambil daripada tingkatan yang ada dalam *Martabat Tujuh*. Tujuh tingkatan dalam ajaran murtabat tujuh, dijadikan contoh atau teladan dalam penyusunan hierarki struktur pemerintahan kesultanan Buton. Tamsil struktur pemerintahan Sara Ogena atau Sara Wolio tersebut diambil atas teladan martabat ketuhanan (Nurullah, Nur Muhammad, dan Nur Adam) serta tamsil atas penjabaran martabat kehambaan/kemanusiaan melalui pemahaman atas proses kejadian manusia (Nutfah, Alqah, Mudgah, Manusia). Kedua murtabat tersebutlah yang dijadikan tamsil atau teladan dalam menyusun struktur pemerintahan Sara Ogena/Wolio (tingkatan atau pangkat-pangkat pembesar kesultanan) (Athar, 2009). Oleh kerana pemfokusan penulisan manuskrip ini pada peringkat bangsawan, berkemungkinan masyarakat biasa tidak mempunyai akses bagi mendapatkan manuskrip ini bagi tujuan pembelajaran.

Walaubagaimanapun, manuskrip *Tahsīn Al-Awlād fī Tā'at Rabb al-Ībād* ini di tulis dalam bahasa arab secara keseluruhannya yang mengandungi ayat-ayat daripada Al-Quran, matan Hadis, nukilan pendapat daripada tokoh-tokoh ilmuan besar Islam dan juga penerangan daripada penulis itu sendiri. Bahasa arab adalah sebuah bahasa yang boleh di kategorikan sebagai bahasa elit, yang berkemungkinan ditulis khusus bagi golongan yang tertentu sahaja. Akan tetapi, masyarakat pada masa itu tidak ramai yang mempunyai kelebihan dalam memahami Bahasa yang selain daripada Bahasa tempatan mereka iaitu Bahasa Wolio dan Melayu Jawa. Hanya sesetengah golongan sahaja yang mempunyai kelebihan dalam memahami Bahasa Arab pada zaman itu. Kepelbagaian dalam penulisan naskah dari segi bahasa adalah disebabkan oleh faktor asal usul kelompok pendatang dan penduduk asli Buton, bahawa pendiri Buton ini berasal dari beragam suku bangsa, kebudayaan, bahasa dan dapat dilihat dari beragam ciri-ciri fisik masyarakatnya (Athar, 2009).

Disebabkan faktor-faktor itu, manuskrip ini tidak begitu terkenal dan hampir tidak

dikenali oleh golongan masyarakat yang berada pada tingkatan yang bawah pada masa itu bahkan masyarakat terkemudian. Antara lainnya, faktor bahasa arab yang di gunakan penulis dalam manuskrip itu berkait rapat dengan tujuan dan sasaran bagi golongan pembaca yang tertentu sahaja. Oleh kerana akses bagi mendapatkan manuskrip ini susah, berkemungkinan disebabkan itu, manuskrip *Tahsīn Al-Awlād fī Tā'at Rabb al-Ībād* ini tidak popular dan tidak diterbitkan sehingga ke hari ini. Dapat dilihat bahawa pemfokusan penulis di dalam penulisan manuskrip ini sangat terhad akan tetapi isi kandungan dan nilai yang ada di dalam manuskrip ini sungguh meluas dan mempunyai peranan penting dalam bidang pendidikan di Alam Melayu antaranya:

- 1) Berlakunya perubahan dan pembaikan kepada sistem pendidikan tempatan.

Kemunculan manuskrip pendidikan Islam memberi pengaruh terhadap perubahan dan pembaikan sistem pendidikan tempatan. Pada ketika itu, sistem pendidikan mengikut tradisi Islam menjadi pengamalan kepada masyarakat Melayu yang lebih berorientasikan agama iaitu bertujuan untuk mendalami ilmu-ilmu agama Islam. Corak pendidikan sedemikian bermula dengan kedatangan Islam ke negeri-negeri Melayu pada abad ke-14 yang tertumpu di Melaka (Azmah, 2005). Sistem pendidikan berorientasikan agama ini dipelopori oleh pendakwah-pendakwah Islam yang datang dari luar (Wong, 1972). Tradisi pendidikan Islam di Tanah Melayu pada peringkat awal, pengajian ilmu-ilmu agama Islam di adakan di rumah guru dan di tempat persendirian, akan tetapi penyebaran agama Islam yang luas kepada masyarakat menyebabkan munculnya tempat pengajian yang khusus seperti madrasah, pondok dan juga di masjid. Kajian yang dilakukan ke atas manuskrip pendidikan yang ada di Alam Melayu ini membaik pulih sistem pendidikan yang ada. Pembaikan yang di lakukan adalah dalam penstrukturan silibus pembelajaran kepada pelajar mengikut kepentingan dan disiplin Ilmu tersebut. Berdasarkan tradisi pendidikan Islam, pelajar haruslah mengikut silibus pembelajaran yang telah ditetapkan agar mereka tidak melangkaui peringkat-peringkat yang perlu di lalunya. Sebagai contoh, pada peringkat awal pendidikan dalam Islam haruslah belajar memperkukuhkan Ilmu Fardhu Ain dan pengajian Al Quran dan setelah itulah berpindah kepada pengajian ke peringkat yang lain seperti pengajian Bahasa dan sebagainya. Sistem pendidikan yang berasaskan panduan daripada Al Quran dan Hadis, yang juga mengikut tradisi pendidikan Islam dapat melahirkan seorang Insan yang sempurna ilmu agamanya.

- 2) Berlakunya peningkatan terhadap budaya Ilmu sesebuah masyarakat

Ilmu adalah teras sistem nilai agama Islam dan menduduki tempat yang amat tinggi dalam pandangan alam, syariah, akhlak dan tamadun Islam. Penekanan kepada ilmu dalam ajaran Islam jelas dalam sumber asas agama iaitu Al-Qur'an dan ajaran Nabi Muhammad SAW, dan dalam ajaran semua tokoh Islam dari dahulu hingga sekarang. Penekanan kepada pembacaan, sebagai wahana penting dalam usaha keilmuan, dan pengiktirafan Allah & sebagai sumber tertinggi ilmu pengetahuan manusia merupakan perkara awal yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad SAW yang *ummi* (Wan Mohd Nor, 2019). Kedatangan Islam pada ketika itu menyebabkan wujudnya budaya ilmu di kalangan masyarakat tempatan. Berlakunya peningkatan dari aspek pembacaan dan penulisan di kalangan masyarakat Melayu hasil daripada sumbangan tokoh tokoh ilmu yang menggalakan perkembangan itu berlaku. yang penting ialah budaya ilmu dalam Islam bukan sahaja memberikan penumpuan kepada kaedah deduktif yang bertolak daripada prinsip al-Qur'an, Sunnah dan akal yang sihat tetapi juga kaedah induktif, yang mementingkan fakta kejadian alam semesta serta pengalaman manusia dalam sejarah atau dalam dirinya (Wan Mohd Nor, 2019).

Maka, kajian bagi manuskrip ini sangat penting dalam bidang pendidikan oleh sebab

kerana nilai-nilai yang ada di dalamnya yang boleh menyumbang kepada pembangunan pendidikan Islam di Alam Melayu.

Pengenalan Manuskrip *Tahsīn al-Awlād fī Tā'at Rabb al-Ībād*: Latarbelakang dan Kepengarangan

Manuskrip *Tahsīn al-Awlād fī Tā'at Rabb al-Ībād* adalah teks yang dibahasakan dalam artikel ini yang mana merujuk kepada sebuah manuskrip tunggal yang ada secara fizikalnya di Buton, Sulawesi Tenggara, Indonesia. Untuk kajian ini, pengkaji tidak mempunyai akses bagi mendapatkan manuskrip secara fizikal kerana ia dibawah penjagaan personal di Buton. Justeru, kajian bagi teks ini dilakukan berdasarkan manuskrip yang bernombor EAP212/2/26 yang telah dibuat pendigitalan daripada Perpustakaan British, dan di akses menerusi laman sesawang Perpustakaan British, dalam koleksi *Endangered Archives Programme (EAP)*. Program Arkib Terancam atau dalam Bahasa English, *Endangered Archives Programme (EAP)* adalah satu program yang menjalankan usaha pendigitalan arkib di seluruh dunia yang berada dalam bahaya dari aspek kemusnahan, pengabaian atau kerosakan fizikal (British Library, n.d).

Dapatan awal kajian menunjukkan bahawa manuskrip ini tidak pernah dibukukan oleh mana mana pengkaji dan bahkan tidak dikenali dikalangan masyarakat Melayu. Bahkan juga manuskrip ini tidak pernah di kaji secara terperinci dan mendalam dari segi isi kandungannya dan gaya penulisan yang diterjemahkan oleh penulis di dalam penulisannya. Berdasarkan kajian-kajian lepas, penulis mempunyai banyak kitab yang ditulis pada masa hayat beliau dan beberapa buah kitabnya yang telah dilakukan kajian *tahqīq* dan *syarah* oleh pengkaji antaranya adalah kitab *Dhiyā al-Anwār fī Tashfīyah al-Akdār*, *Mu'nisah al-Qulūb fī Dzīkr wa Musyāhadah 'Allām al-Ghuyūb*, *Kasyf al-Hijāb fī Murāqabah al-Wahhāb*, *Mushbāh al-Rājīn fī Dzīkr al-Shalāh wa al-Salām 'alā al-Nabī Syafi' al-Mudznibīn*. Akan tetapi, manuskrip *Tahsīn al-Awlād fī Tā'at Rabb al-Ībād* tidak ada pengkaji yang menjalankan kajian *tahqīq* ataupun *syarah* ke atasnya. Kebanyakan karya penulisan Syeikh Muhammad Aydrūs Qā'imuddīn ditulis dalam bahasa Arab, akan tetapi ada juga dalam bahasa Wolio dan Melayu Jawa. Begitu juga kitab *Tahsīn al-Awlād fī Tā'at Rabb al-Ībād*, ditulis dalam bahasa arab yang mana boleh di kategorikan sebagai bahasa elit yang khusus ditulis untuk orang yang tertentu pada zaman itu.

Dalam kajian ini, pengkaji menggunakan teks manuskrip berbentuk digital oleh kerana manuskrip ini merupakan sebuah naskah yang tunggal, berkemungkinan besar tidak mempunyai salinan yang lengkap. Justeru, kajian ini dijalankan berasaskan sebuah naskah tunggal dan kajian-kajian lepas yang berkait rapat dengannya.

Dalam aspek fizikal manuskrip ini, ia terdiri daripada 86 halaman yang bersaiz 16 cm x 10 cm. Ianya ditulis di atas helaian kertas Eropah yang berwarna putih kekuningan. Keadaan dari segi fizikal helaian kertas Eropah itu berada dalam keadaan yang baik, walaupun helaian setiap halaman manuskrip itu agak rapuh dan lembap akan tetapi ia tidak memberikan kerosakan kepada teks dan struktur tulisan manuskrip manuskrip tersebut yang mana masih lagi boleh di baca dan di gunakan. Walaubagaimanapun, di setiap halaman muka surat manuskrip itu tidak mempunyai bilangan muka surat. Dan untuk bilangan baris ayat pada setiap halaman di antara 16 – 17 baris dan tulisan yang di gunakan oleh penulis adalah kemas dan konsisten.

Secara keseluruhannya, teks ini ditulis menggunakan dakwat hitam hamper pada

kesemua halaman muka surat, tetapi penggunaan dakwat merah digunakan juga oleh penulis pada frasa dan perkataan yang tertentu bagi tujuan yang tertentu sahaja. Sebagai contoh adalah perkataan *Wabihi Nasta'in* (وبيه نستعين), *Qalallahu Ta'ala* (قال الله تعالى), *Wa 'an* (وعن), *Rawāhu* (رواه), *Wal Khabari* (والخبر), *Waruwiya* (وروي), *Wa 'Alaika* (وعليك), *Wa Kāna* (وكان), *Allahumma* (اللهم). Selain itu, penggunaan kata penarik (*catchword*) digunakan dalam teks ini pada bahagian penjuru kiri bawah halaman verso.

Dari aspek kepengarangan pula, nama pengarang bagi manuskrip ini di nyatakan di halaman muka surat yang pertama berserta dengan tajuk manuskrip. Nama penulis yang di nyatakan di manuskrip itu adalah Al-'Abd Al-Faqīr Al-Haqīr Muhammad Aydrūs Qā'imuddīn Ibn Al-Faqīr Badaruddīn al-Buṭūnī. Berdasarkan kajian lepas yang dijalankan, beliau merupakan tokoh ilmuan Islam yang terkenal dari Buton adalah Sultan Muhammad Aydrūs Qā'imuddīn al-Buṭūnī. Beliau adalah Sultan Buton, yakni pemerintah bagi negeri Buton dan juga dikenali sebagai ahli sufi. Nama penuh beliau adalah Sultan Muhammad Aydrūs Qā'imuddīn Ibn Badaruddīn al-Buṭūnī. Beliau dilahirkan pada akhir abad ke-18 Masihi. Beliau dilantik sebagai sultan pada 1824 Masihi. Sultan Muhammad Aydrūs Qā'imuddīn al-Buṭūnī menjadi sultan selepas ayahnya, iaitu Sultan Muhammad Anharuddīn. Sultan Muhammad Aydrūs Qā'imuddīn al-Buṭūnī adalah sultan Buton yang ke-29 Buton (Basrin, 2014).

ISI KANDUNGAN DAN GAYA PENULISAN MANUSKRIP *TAHSĪN AL-AWLĀD FĪ TĀ'AT RABB AL-ĪBĀD*

Secara umumnya, dari aspek isi kandungan manuskrip *Tahsīn Al-Awlād Fī Ṭā'at Rabb Al-Ībād* ini, di halaman pertama muka surat teks ini menyatakan bahawa ia berkisarkan tentang bagaimana cara berbuat baik kepada kedua ibu bapa berpandukan daripada Al Quran dan Hadis. Penulis menyatakan tujuan penulisannya kepada pembaca pada awal penulisan supaya dapat memberikan gambaran secara menyeluruh tentang apa yang hendak diketengahkan oleh penulis dalam karyanya. Namun, berdasarkan kajian yang telah dijalankan, pengkaji dapat menyimpulkan bahawa teks ini ditulis bertujuan untuk memberikan panduan ataupun sebagai modul tentang bagaimana cara untuk membina sebuah keperibadian seorang insan untuk menjadi seorang insan yang sempurna (*Insān Kamīl*) melalui pendekatan tasawwuf.

Melalui kajian edisi kritis yang dilakukan, pengkaji mendapati bahawa teks *Tahsīn Al-Awlād Fī Ṭā'at Rabb Al-Ībād* adalah sebuah kitab yang mengumpulkan ayat-ayat Al Quran dan matan Hadis daripada Nabi Muhammad SAW, sebanyak 66 ayat Al Quran dan 142 matan Hadis yang terkumpul di dalam teks tersebut. Teks ini mempunyai 16 fasal dan di setiap fasal akan ada nukilan daripada ayat Al Quran dan Hadis yang berkaitan berdasarkan topik perbahasan tersebut. Dalam jadual di bawah adalah senarai 16 fasal yang ada di dalam manuskrip tersebut.

Jadual 1: Senarai Topik di dalam Manuskrip *Tahsīn Al-Awlād Fī Ṭā'at Rabb Al-Ībād*

No.	Bilangan Fasal Dan Tajuk
1	Fasal 1: Berpegang dengan Al Quran dan As Sunnah dan berpegang dengan keduanya dan merujuk kepadanya didalam setiap urusan engkau hal keadaan menjunjung perintah Allah <i>Ta'ala</i> dan Rasul.
2	Fasal 2: Memperbaiki niat dan mengikhlaskannya didalam segala perkara maka sesungguhnya niat itu adalah asas amalan.

3	Fasal 3: Memperbaiki diri ruhani sehingga ianya menjadi lebih baik daripada luaran engkau.
4	Fasal 4: Menuntut ilmu yang bermanfaat.
5	Fasal 5: Memperbanyakkan zikir kepada Allah Taala pada malam engkau dan siang engkau.
6	Fasal 6: Lama dan banyakkan duduk didalam masjid dengan niat iktikaf maka sesungguhnya masjid itu rumah Allah <i>Ta'ala</i> .
7	Fasal 7: Bersegera dalam kebajikan dengan bersungguh sungguh tanpa ragu-ragu
8	Fasal 8: Istiqomah
9	Fasal 9: Bertafakkur pada kebesaran makhluk Allah <i>Ta'ala</i> .
10	Fasal 10: Mendekatkan dengan Allah <i>Ta'ala</i> dalam pergerakan, diam, detik, kelakuan, lintasan, kehendak dan sekalian ahwal dan berusaha untuk merasai kedekatanNya dengan engkau.
11	Fasal 11: Tawakkal dalam segala perkara.
12	Fasal 12: Sabar, Syukur, Redha
13	Fasal 13: Takut dan Menangis kerna takut Allah <i>Ta'ala</i> .
14	Fasal 14: Pengharapan dan sangka baik dengan Allah <i>Ta'ala</i> .
15	Fasal 15: Bertaubat daripada semua dosa kecil dan besar dan melazimi istighfar pada pagi dan petang.
16	Fasal 16: Memperbanyakkan selawat dan salam ke atas Nabi Muhammad SAW pada setiap siang dan malam lebih-lebih lagi pada hari jumaat dan malamnya.

Dari aspek gaya penulisannya, penulis memulakan penulisannya dengan menyatakan “*Bismillāh Ar Rahmān Ar Rahīm*” di halaman yang pertama. Dan di ikuti dengan pujian kepada Allah Ta‘ala dan selawat ke atas Nabi Muhammad SAW dan para sahabatnya. Setelah itu, penulis menyatakan nama beliau sebagai pengarang kitab dan tujuan penulisan beliau. Penulis juga menyatakan tajuk bagi teks yang di tulisnya. Berdasarkan pengenalan bagi teks ini menunjukkan bahawa penulis mengikut tradisi Islam dalam menulis yang mana menjadi suatu penelitian bagi tokoh ilmuan Islam yang sebenar, bahawa akan meletakkan tujuh benda penting dalam pengenalan sesebuah penulisan. Tujuh benda itu adalah *Basmallah*, *Alhamdulillah*, *Selawat dan Salam*, *Syahaadah*, *Amma Ba'du*, nama tajuk dan nama penulis.

Dalam setiap topik, penulis menyatakan topik perbahasannya dan diikuti beberapa ayat al Quran dan matan Hadis yang berfungsi sebagai dalil dan sumber yang memberi sokongan terhadap topik yang diperbincangkan itu. Dan juga ada sesetengah topik yang ada sumber sokongan frasa-frasa dan pendapat daripada tokoh tokoh ilmuan Islam yang lain. Dapat dilihat di sini bahawa penulis titik beratkan haruslah berpandukan kepada sumber Ilmu dalam Islam, lebih lebih lagi dari aspek penulisan. Secara umumnya, itu adalah gaya penulisan yang diterjemahkan oleh penulis di dalam penulisannya.

KESIMPULAN

Pengaruh pemikir Islam dalam pelbagai lapangan ilmu pengetahuan seperti agama, falsafah, perubatan, astronomi, sejarah dan kajian masyarakat, matematik dan lain-lain amat ketara, dan telah memberikan sumbangan yang besar kepada kemajuan manusia (Wan Mohd Nor, 2019). Tokoh-tokoh Islam meninggalkan banyak karya-karya agama Islam kepada masyarakat selepasnya agar di ambil manfaat dan pengajaran daripadanya. Penulisan mereka dapat mencerminkan dengan sejelas mungkin akan pencapaian akal dan ilmu orang Melayu ketika itu (Muhammad Farid, 2021). Kajian manuskrip *Tahsīn Al-Awḷād fī Tā'at Rabb al-Ībād* ini adalah suatu usaha yang baik apabila dilihat kepada pengaruh dan kepentingannya kepada

masyarakat yang dapat memberikan sumbangan yang besar. Lihat juga kepada isi kandungannya yang membahaskan tentang pembinaan dan panduan kepada manusia dalam pendidikan akhlak seorang Insan melalui pendekatan tasawwuf, seterusnya melahirkan seorang Insan yang sempurna (*Insān Kāmil*). Dalam sistem pendidikan bagi sesebuah Institusi haruslah memberikan penelitian yang serius tentang pendidikan akhlak yang mana mestilah diketengahkan agar menjadi satu silibus yang wajib agar setiap diri seorang Insan telah terdidiknya akhlak yang baik dalam Islam. Pendidikan akhlak yang baik berlandaskan ajaran Islam dapat membentuk diri manusia agar mentaati perintah Allah Ta'ala dan berhubungan baik sesama manusia. Asas pendidikan adalah mendidik akhlak diri itu sendiri.

RUJUKAN

- Ab Razak Ab Karim. (2013). Manuskrip-Manuskrip Melayu: Pemancar Gemerlapan Tamadun Kota Aceh dan Buton. *Jurnal Filologi Melayu*. Kuala Lumpur: Perpustakaan Negara Malaysia. 20. (pp. 59-71).
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (2011). *Historical Fact and Fiction*. Johor Bahru: Universiti Teknologi Malaysia Press.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (2015). *Tarikh Sebenar Batu Bersurat Terengganu*. Kuala Lumpur: Center for Advanced Studies on Islam, Science and Civilisation (CASIS), UTM & Himpunan Keilmuan Muslim (HAKIM).
- Aljunied, Syed Muhd Khairudin. (2013). Rescuing History from the Orientalists: Syed Muhammad Naquib al-Attas and the History of Islam in the Malay World. *TAFHIM: IKIM Journal of Islam and the Contemporary World*. 6. (pp. 1-20).
- Asmak Hj. Ali, Fatimah Hj Salleh & Che Zaharah Abdullah. (2013). *Penulisan Manuskrip Melayu Islam: Satu Tinjauan Awal*. Seminar Serantau Kajian Manuskrip Melayu dan Kearifan Tempatan. 228-237.
- Azmah Abdul Manaf. (2005). *Sejarah Sosial Masyarakat Malaysia*, Selangor: Utusan Publications & Distributors Sdn. Bhd.
- Basrin Melamba, & Wa Ode Siti Hafsah. (2014). Ijtihad Sultan Muhammad Idrus Kaimuddin Ibnu Badaruddin Al Buthuni (1824-1851): Akulturasi Islām dengan Budaya di Kesultanan Buton. *el Harakah*. 16(1). (pp. 22-50).
- British Library. (n.d). *Tahsin Al-Aulad fi Ta'at Raab al-Ibad*, British Library, EAP212/2/26, <https://eap.bl.uk/archive-file/EAP212-2-26>
- Mohd Anuar Mamat. (2017). Manuskrip Melayu Dalam Bidang Pendidikan Islam: Suatu Kajian Awal Di Perpustakaan Negara Malaysia. *Jurnal Islam Dan Masyarakat Kontemporari*. 15(1). 61-83.
- Muhammad Athar Hasimin. (2009). Pengaruh Nilai-Nilai Tasawuf Dalam Tata Negara Adat (Studi Konstitusi Murtabat Tujuh Kesultanan Buton). (pp. 152-153).
- Muhammad Farid Wajdi. (2021). Pengaruh Kitab Fiqh Jawi di Alam Melayu: Pengenalan Terhadap Manuskrip Arkān al-Ṣolāt MSS4601(A). *Sains Insani 2021*, 6(1). (pp. 01-10).
- Suhaila Zailani & Nurul Wardah. (2015). Kegiatan Terjemahan Ulama Melayu Nusantara Abad ke 16-19 Masihi Menurut Perspektif Sarjana Melayu Semasa. *International Journal of West Asian Studies*. 7(1). (pp. 12-23).
- Wan Mohd Nor Wan Daud. (2019). *Budaya Ilmu: Makna dan Manifestasi dalam Sejarah Masa Kini*. CASIS HAKIM, Kuala Lumpur. (pp. 36).
- Wong, F. H. K. (1972). *Perspectives: The Development of Education in Malaya and Singapore*, Kuala Lumpur: Heinemann Educational Books (Asia Ltd.).

040-The Framework to Analyse the Internal Control Accounting Systems and Good Governance Towards a Good Quality Financial Reporting of Mosques in Brunei Darussalam

¹ Hajah Nurul Nabilah Haji Ali

¹Universiti Islam Sultan Sharif Ali/Assistant Lecturer

*Email: nabilah.hjali@unissa.edu.bn

ABSTRACT

Mosque is an organization that received funds not merely from the government, and corporate institutions, but also from the community with restricted and non-restricted funds. Thus, mosques' officers need to have a good understanding and knowledge of accounting to ensure the effectiveness and transparency of financial reporting. It is revealed by Alim and Abdullah (2010), the issues in managing mosque funds occurred because of a lack of accountability in managing the accounting systems, less budget participation and improper recording and reporting of financial activities. Jazzel (2017) also argued that mosque officers need to maintain robust internal control accounting system to fulfil their strategic mission. Ineffective internal control will increase the tendency of fraud and errors of reporting. The purpose of acquiring good governance in an organisation is to promote accountability among the main corporate participants to enhance performance. It means that one's responsibility to Allah SWT and society reflects good governance, which will increase the institutions' performance. This study will develop a framework to analyse the internal control accounting systems and good governance towards a good quality financial reporting of mosques in Brunei Darussalam. The findings from this research will undoubtedly contribute to the theoretical part of Internal control accounting systems, good governance and financial reporting quality of mosques in Brunei Darussalam.

Keywords: Internal control accounting systems, good governance, quality reporting, Mosques, Brunei Darussalam.

INTRODUCTION

The mosque is not merely a magnificent building or architecture but encompasses management, worshipping, financial, and community services. It is also a centre of excellence for seeking knowledge, da'wah, political discussions, knowledge sharing, and many more (Ismail, 2003). Not only do they receive funds from the government, and corporate institutions, but also from the community. Due to that, the mosque is classified as a non-profit organisation because of the sources of funds. (Sulaiman, 2008 and Mohamed et al., 2014). Moreover, AICPA (American Institute of Certified Public Accountants) and FASB (Financial Accounting Standards Board) have defined non-profit organisations as an entity that have the following characteristics: (1) most of the organisation's resources depend on resource providers who do not expect reciprocity (2) the organisation's operations are to provide goods or services but do not aim to earn profits; (3) there is no owner's interest such as a business enterprise. The mosques' funds need to be utilised efficiently and effectively to benefit the ummah (Adil et al., 2013; Masrek et al., 2014; Said et al., 2013).

Mosque officers need to acquire adequate accounting knowledge and understanding to ensure the effectiveness and transparency of financial reporting. However, Sulaiman et al. (2008) revealed that

mismanagement of the mosque's funds usually occurred because of the preparers' lack of accountability and accounting commitment. Problems in managing mosque funds occurred because of a lack of accountability in managing the accounting system, less budget participation in the mosque, and improper recording and reporting of financial activities (Alim and Abdullah, 2010). Apart from that, fraud occur because of several factors which motivates individual to commit crime. As outlined by CFI Team (2022), three components are Opportunity (weak internal control, poor tone at the top, Inadequate accounting policies); Incentive (personal incentives) and rationalisation (ill treatment from organisation, top management also do fraud, desperate) . Therefore, mosque officers must maintain a robust internal control accounting system to fulfil their strategic mission due to the fact that the public perceives mosques members and staff have a high level of morality (Soobaroyen, 2009).

Effective internal control may also prevent fraud and errors in reporting and, thus, promote proper and appropriate financial reporting. Intan et al. (2015) also raised their concern that fraud, mismanagement of funds and errors in mosques have become more complex to handle and understand. It is higher if organisations fail to practice robust internal control (Palmer and Randall, 2002). Indeed, an in-depth research is required to assess and understand the behaviour of mosque officers in preparing their reports and maintain strong internal control. Accountabilities are essential for mosques because they represent Islamic religious organisations' integrity. According to Mohammed Ibrahim (2001), Allah SWT creates humankind as a vicegerent (*Khalifah*) on this earth with dual accountabilities. That is primary (to Allah (SWT) and secondary accountability (to societies). Above all, we must understand that the ultimate responsibility is to Allah (SWT). Hence, any actions or wrongdoings will be accountable in the hereafter. Thus, accountability in the hereafter motivates them to work diligently and efficiently. Meanwhile, weak internal control practices will create the opportunity for fund abuse, fraud, and corruption, taints their reputation as a religious organisation.

The management of mosques in Brunei is under the Mosque Affairs Department, the Ministry of Religious Affairs' authority. Their role is to strengthen Islamic values in the community with the programs and activities conducted (Ministry of Religious Affairs, 2009). Mosque funds, according to Mosque financial regulation, Negara Brunei Darussalam 1408/1988, is a sum of money donated by the public with a specific intention for the *maslahat* of the mosque or money donated through the available mosque funds boxes, especially on Friday, '*Aidil Fitri*' and '*Aidil Adha*'.

The Mosque officers of the mosque are responsible for all financial affairs and any property of the mosque. The mosque committee members will assist the Mosque officers in carrying out their responsibilities in managing the mosque's donation of funds and property. The researcher is interested in assessing the compliance level of Mosque officers or mosque committee members in practising the authority's guidelines and regulations such as 1) 'How to Implement Financial Regulations of Brunei Darussalam Mosques 1408/1988', 2) Work process for Mosque officers 1996, 3) the mosque financial management guidelines for acting mosque officers and Bilal 2011, 4) guidelines for the recruitment of labour wages of mosques 2011, 5) 'Rules on Money Management and Administration of the Mosque, 2012, 6) guidelines electricity usage for mosques/surau/worship halls 2017, 7)the use of mosque funds according to the categorisation 2019, 8) the good practice of financial management of "contribution money" 2019, 9) the consolation allowance for the payment of services in mosques 2019, 10) surau-surau and worship halls for Negara Brunei Darussalam 2019.

Mosques must ensure proper management and supervision in offering their services to the community (Al-Dawarni, 2007). It is consistent with the purpose of the Financial Regulations of Brunei

Darussalam Mosques 1408/1988, to ensure the excellent use of mosque funds which will help enhance the syi'ar and the administration of the mosque. Other regulations also intend to ensure that the management and disbursement of funds are more systematic and transparent and follow the financial regulation set by the mosque Department of Brunei Darussalam. It is to avoid non-compliance with the rules, mismanaging of funds, malpractice, confusion and negligence in managing and administering the mosque's finance (Mosques Affairs Department, 2019).

Despite that, Brunei's religious organisations are also no different from the risks of forgeries, fraud, and misstatement of funds. Those cases of misappropriation of funds, forging of documents, and breaching of trust have brought to attention the importance of having a strong internal control accounting system and good governance to enhance the quality of financial reporting in Brunei Darussalam.

Indeed, strong internal control accounting system implementation produced reliable financial information to exercise compliance with laws and regulations properly. For this reason, strong control and implementation of good governance (Sarwono, 2016) resulted in quality financial reporting. These are exciting to study as the researcher hoped to develop a framework on the influence of internal control and good governance on the quality of financial reporting for mosques in Brunei Darussalam using the Structural Equation Modelling approach.

OVERVIEW OF BRUNEI DARUSSALAM

Brunei Darussalam is a Malay Muslim sultanate beginning with the first Muslim Sultan Muhammad Shah (1363-1402). Brunei operated under the political philosophy of the Malay Islamic Monarchy (*Melayu Islam Beraja*). Hence, it is essential to understand that the Sultan holds absolute power to represent his people.

Brunei Darussalam is located in northwest Borneo, with a population of 459,500. From the total population, 65.8% (302,200) are Malay, 10.3% (47,200) Chinese and 24% (110,100) are others. Brunei is a small country with a total area of just 5,765 sq. km. It consists of four districts: Brunei-Muara, Tutong, Belait, and Temburong. The Brunei-Muara District is small in size compared to others. Nevertheless, most people concentrate in this district, with approximately 69.5% of the total population (i.e., 319,500). The Belait District is second to the Brunei-Muara district in terms of population, followed by Tutong. Temburong district has the least population (Department of Economic Planning and Statistics, 2019).

Background Department of Mosque Affairs in Brunei Darussalam

According to the Ministry of Religious Affairs (2009), the Department of Mosque Affairs was established on 16th July 1993, corresponding to 26th Muharram 1414H. The department continues progressing and increasing da'wah and Islamic teachings in Brunei Darussalam. Mosques, *Surau*, and *Balai Ibadat* have conducted daily, weekly, and seasonal religious activities. Apart from that, the department also focuses on enhancing the knowledge of mosque officers and the Mosques affairs department's staff. They are also responsible for preparing Friday text (*Khutbah*), Eid Prayer, Eclipse Prayer, Prayer of seeking rain, and even playing an essential role in ensuring activities of the Muslimah. They are also responsible for managing, taking action, and safeguarding matters relating to Jame' Asri Hassanil Bolkih Mosque and Omar Ali Saifuddien Mosque. Brunei Darussalam's mosques are also

very active with daily and weekly activities such as Religious Talk, Al-Quran and Muqaddam Classes, Reciting Surah Yaasin, *Zikir*, and many more. Besides, there are regular activities such as motivational talks and assembly meetings with the youth mosques' committee.

The Mosque Affairs Department is responsible for addressing any challenges and ensuring the administration of mosques runs more orderly and effectively. The department is governed by qualified personnel to organise activities effectively and efficiently. In carrying out these duties and responsibilities, the mosque affairs department has an organisational structure led by a director and assisted by an assistant director and several division heads as follows:

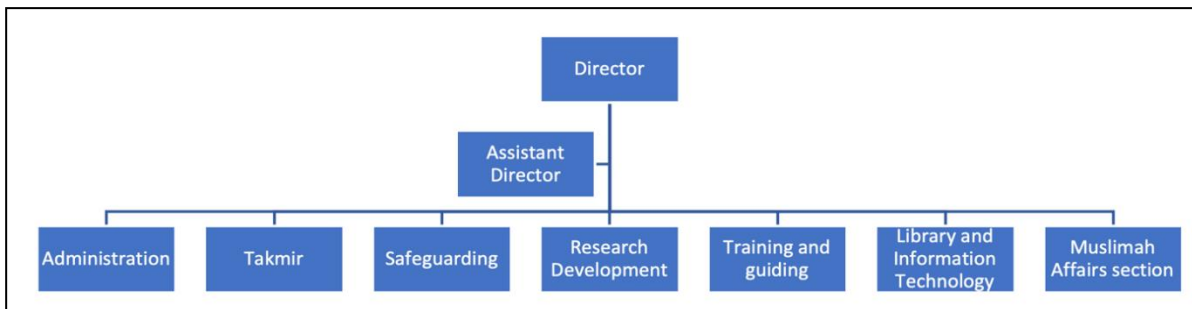


Figure 1: The Organisation Structure

According to Ministry of Religious Affairs (2009), the **administrative division** is responsible for the administration and management of mosques throughout the country and the administration of departments, staff, and finance. **Takmir division** is responsible for organising mosques' activities in the country according to the current situation and ensuring all planned activities run smoothly. Selecting and monitoring all developments relating to the infrastructure of the building of mosques throughout the country is the responsibility of **Safeguarding division**. **Research Development division** is responsible for researching the development of mosques throughout the country and preparing sermon texts every Friday, Eid prayer and many more. In addition to handling department projects associated with the public service. **Training and Guiding division** is responsible for conducting courses and short- and long-term training for officers and staff of the department, including mosque officers throughout the country. **Library and Information Technology division** is responsible for library management and information technology requirements for departments and mosques. Lastly, **Muslimah Affairs Section** is responsible for organising the activities of the Muslimah in the country.

Development of Mosques in Brunei Darussalam

In referring to Figure 2, Brunei Darussalam has about 102 mosques, Daerah Brunei Muara has 59 mosques, Tutong has 25 Mosques, Belait has 10 Mosques, and Temburong has eight mosques. This development described Brunei's commitment to upholding Islam and represents Negara Zikir and Brunei's Philosophy of Malay Islamic Monarchy.

Districts	2013	2014	2015	2016	2017	2018-2022
Brunei Muara	56	57	57	57	58	59
Belait	10	10	10	10	10	10

Tutong	24	24	24	24	25	25
Temburong	8	8	8	8	8	8
Total	98	99	99	99	101	102

Figure 2: Number of Mosques in Brunei Darussalam from the year 2013 to 2022

Mosque's committee members

The mosque's committee must consist of a group of persons appointed by the *mukim* of the mosque, not more than two years of tenure. The positions are as follows: The chairman is the *Mosque officer* of the mosque because of his position; Vice-chairman; Secretary; Assistant Secretary; The Treasurer is the Mosque officer (if there is more than one *Mosque officer*) or *Bilal* because of his position; Assistant Treasurer ;Several committee members; Two Assessors and Other mosque officers.

The Financial Regulation of Mosques in Brunei Darussalam 1408/1988

Fund management for mosques or Tabung Masjid has been practised for many years. In Brunei Darussalam, mosques are under the purview of the Mosque Affairs Department, Ministry of Religious Affairs. According to the interview with the Mosque officers, the legal administration of Islamic affairs, including mosques in Brunei Darussalam, is administered under several rules and regulations. There are several funds allocated in each mosque.

Indeed, all financial reporting for mosques follows the financial regulation of mosques, Brunei Darussalam, 1408/1988. The rule defined mosque funds as a sum of money donated by the public, which is restricted and unrestricted. This regulation aimed to ensure the effectiveness of the management and financial affairs of mosques in Brunei Darussalam, to enhance the *syi'ar* and the administration of the mosque. The Financial Regulation of Mosques (1988) also outlined several procedures with Mosque funds such as *Procedures to open the sealed or locked collection boxes; Depositing the collected funds; Petty Cash Book; Approval for spending the funds; Modes of channelling the funds; Method to withdraw the funds; Appointment of Assessors and preparing Financial statements.*

Statements and reports

Based on the revised 'work process for Mosque officers' (1996), the Mosque officers should prepare several statements and reports. One of the statements is financial statements. The Mosque officers need to record the financial matters of the mosque. He should clearly state the money received and payment. The fund collected must be kept in the bank, and he should record the amount of cash held in the hands of the Mosque officers. Each time the funds are collected and used, the Mosque officers must prepare the record immediately upon completion of the event. The assessor will then check the financial statement at least once a year. The Mosque officers must send a monthly statement or report to the mosque affairs department.

Internal control accounting system for Mosques

According to COSO (2003), internal controls refer to those measures and procedures designed and implemented by an entity's board and management. That aims to improve operational efficiency, financial reporting, compliance objectives, and fulfil expectations of critical stakeholders' matters related to safeguarding assets and investments. Mosques need to possess acceptable accounting

practices. It plays a crucial role in developing the mosque's function (Halim and Kusufi, 2012). For example, when a mosque organises activities, it will become more accountable if they keep proper budgeting, recording, and reporting systems. If they can execute, the board is committed to managing the finances. It will give negative perceptions to people that the management is not performing their responsibilities well. More importantly, the mosque has grown to drive the community's economy. Hence efficient management of funds is essential in fulfilling the elements of accountability.

Internal control was a prudent form of a board of trustees (Sulaiman, 2007). The values of the mosques as charitable organisations have made accounting appear to be under internal control. Hence, according to (Capridiea, 2014), accounting protects mosques in three ways: preventive, detective, and corrective control. These internal controls include separating accounting functions, accounting records, supervision, reconciliation of documents, and evaluation of financial procedures. According to Mohamed et al. (2014), accounting can be used as a medium of account for the management to express their donors' accountability. It also serves as a tool for financial records in supervising the use of mosque resources. The internal control accounting system lies in three ways (refer to Table 1): preventive, detective, and corrective control.

Table 1: Internal Control Accounting System

Internal Control Accounting System	Variables
Preventive Accounting Control	<ul style="list-style-type: none"> - <u>Separation of accounting:</u> - Practised authorisation, storage of funds, and financial reporting to minimise the possibility of employees committing fraud. - the mosque has to elect a chairperson to approve the program, budget, or disbursement. - The head of the mosques is responsible for spending activities with the concerned parties' approval. - the Treasurer is responsible for handling, storing, and keeping the money safely, storing cash, equipment, supplies, fixed assets, and cheques - recording finance is a task of an accountant in charge of preparing the source of documents, book-keeping, maintaining a journal, ledgers, files or databases, and preparing bank reconciliations and performance analysis. - <u>Accounting Functions:</u> - double-entry records - recording income - expenditure based on three types of funds: donation, cash received and cash spent - management accounting system - asset card. - <u>Technology:</u> - accountants record transactions quickly and instantly monitors cash inflows and outflows.

Detective Accounting Control	<ul style="list-style-type: none"> - duplicating the calculation of cheques - preparing bank reconciliation and monthly balance balances - direct supervision by the top management of mosques.
Corrective Accounting Control	<ul style="list-style-type: none"> - maintaining backup copies of files - fixing data entry errors - re-collecting transactions for further processing - evaluating financial practices. - The selected internal control system should be monitored, considered, and modified to ensure strong internal control

Mosque Good Governance

IFAC (2011) states that governance is the systems and processes that ensure the overall direction, effectiveness, supervision, and accountability. It is about how senior staff, the management committee, and the trustees' board share their power and responsibilities.

A management committee is a group responsible for leading and managing the organisation's activities. They can also be known as the 'board of trustees or executive committee. They make decisions about the organisation's overall purpose and direction and ensure that the property and money are appropriately used and managed. A clear authority line is essential to provide the right type, and detail gets to committee members in a reasonable time. Committees should meet regularly to manage their work, although sub-committees and officers can play their part (Warrach and Feroze, 2013). Good governance is a system of how an organisation is directed by its leader's control (Cadbury Report, 1992; Ghilyer, 2014). The system governs the relationship between the organisation and the interested parties (OECD-G20, 2015).

Public governance requires management accountability to all citizens (Warrach and Feroze, 2013). On the other hand, corporate governance deals with stakeholders (all those affected by a company's activities). Corporate governance is simply how an organisation is directed and controlled. Corporate governance enhances performance and reassures stakeholders that the company is well run. Although circumstances beyond a firm's control affect management processes, good governance reflected by effective leadership is also crucial in determining its efficiency.

Table 2: Good Governance

Pillars of good governance	Definition
Discipline	Commitment by a company's senior management to adhere to behaviour that is universally recognised and accepted to be correct and proper
Independence	Mechanisms have been implemented to minimise or avoid potential conflicts of interest.
Social Responsibility	A well-managed company will be aware of and respond to social issues, prioritising ethical standards.
Accountability	A person who makes decisions and takes action should be held accountable for their stakeholders' choices and actions. Mechanisms must

	be in place to ensure accountability.
Fairness	They are receiving equal and unbiased consideration from the directors and management. However, the rights of various groups have to be recognised and valued.
Responsibility	Demands directors to carry out their duties with honesty and integrity. Then, when required, responsible management would put what it would take to set the organisation on the right path.
Transparency	A measure of how good governance is at making necessary information available in an open, precise, and timely manner.

The basis of good governance in Islam is the concept of Tawhid, whereby other principles rely on it. The principles of good governance according to Zein et al. (2008): *Amanah* (Trust to fulfil), Shahul (2000), *Adalah* (Full objectivity) and (Iqbal and Lewis,2009) *shura* (Mutual Consultation).

Table 3: Good Governance in Islam

Principles of good governance in Islam	Definition
Amanah	Determine the individual's relationship with society. If an individual understands the concept of <i>Amanah</i> , it can solve the issues regarding rights and responsibilities. The fulfilment of <i>Amanah</i> would bring <i>Adalah</i> (justice).
Adalah	Islamic economic scheme is to achieve social welfare. <i>Adalah's</i> principle leads Muslims to work with full objectivity. It is crucial because there is always potential conflict among members of society.
Shura	The decision-making involves more than one party, and the leaders must encourage others to participate. In other words, Islam encourages consultation as the way of leadership instead of individual leadership.

Concept of Accountability and Stewardship Theory

The concept of accountability is derived from the Quran and is a powerful mechanism used in its Islamic system (Mordhah, 2012) and stated in different verses of the Quran, such as:

Allah will not call you to account for thoughtlessness in your oaths, but for the intention in your hearts, and he is Of-forgiving, Most-Forbearing.
(Al-Baqara: 225).

To Allah belongs all that is in heaven and on earth. Whether you show what is in your mind or conceal it. Allah calls you to account for it. He forgives whom He pleases and punishes, for Allah has power over all things (Al- Baqarah:284).

The verses signify that humankind is accountable to Allah (SWT) in this world and the hereafter. According to Mohammed Ibrahim (2001) and Maali and Napier (2007), accountability has two segments: *Tawhid* and ownership in Islam. The first main segment is the concept of *Tawhid*, which means the submission to God and devotion to the religious requirements in all aspects of life. This concept brings a broader view of accountability. It denotes that Muslim belief in the Day of Judgment reflects how they behave in this world (Taqiuddin and Muhsin, 1984).

The concept of ownership in Islam explains that Allah has appointed a man as his vicegerent (*Khalifah*) on earth and entrusted them to manage Allah's wealth. It is crucial to understand that Allah is the ultimate owner of everything on this earth (Lewis, 2001). Although everyone has the right to own property, they are not the wealth's absolute owners. Their primary accountability to Allah (SWT) urges them to perform excellently. This concept explains that people must manage Allah's property due to responsibility and act as a vicegerent on this earth according to Allah's will. It is because we mainly want to attain the blessing from Allah (SWT). Because we fear Allah's punishment, we believe humans are prone to manage funds efficiently.

The concept of accountability is a crucial element in management and governance for any organisation (Schancter 1999; Cameron, 2004). According to Mohammed Ibrahim (2001), from an Islamic point of view, a vicegerent (*Khalifah*) encompasses dual accountabilities that are primary (to Allah SWT) and secondary accountability (to societies). It explained that the ultimate accountability is to Allah (SWT). Hence, based on primary accountability, Allah will punish them in the hereafter if they do not perform as per Allah's command. Meanwhile, secondary accountability is through a contract between an owner and a manager, which indicates that administrators (accountee and intermediary) are accountable to other Muslims and the community (accountee). According to Islamic principles, being responsible to Allah insinuates that humankind is also accountable to society, highlighting humanity's rights. Therefore, humanity also has an obligation to the community. Thus, in Islam, the rights and responsibilities of individuals or organisations are interpreted.

According to Donaldson and Davis (1991), Stewardship theory is based on behaviour and premise. According to Murwaningsari (2009), the stewardship theory is established on the assumption of philosophy that human nature is essential. Human beings can be trusted, act with full responsibility, and have integrity and honesty on the other side. According to this theory, the Tamir is trustworthy and accountable to the public and known as a trustee.

Murwaningsari (2009) stated that the internalisation of religious values makes the administrators accountable. Self-control comes from the fear of doing sin because of inaccuracy or error in managing people's funds. Thus, mosque officers must possess acceptable accounting practices to ensure good quality of financial reporting. For example, when a mosque organises activities, they will be regarded as accountable officers if they prepare proper budgeting, recording, and reporting systems. Moreover, it also signifies that the public can trust the mosque officers to manage the finances. On the other hand, if they failed to keep appropriate reporting, it would inevitably portray unfavourable signs that the mosque officer is not an accountable person. Therefore, preparing quality financial reports is vital to show that they have appropriately fulfilled the accountability elements.

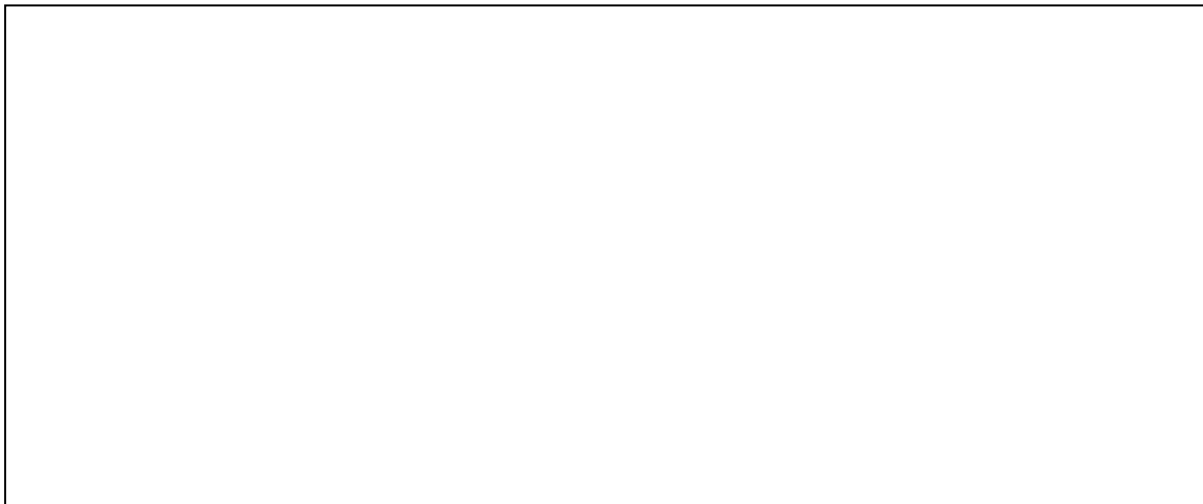
After reviewing the literature on mosques, internal control accounting systems, and governance and financial quality reporting, the researcher found a gap in a study on the internal control accounting system and management of mosques, specifically accounting quality financial reporting. Most studies related to mosques in Brunei Darussalam concentrated on other areas such as education (Noor, 2003), history and development of mosques (Othman, 2003 & Mansor, 2011, Talip, 2013); landscape (Alias,2013). However, no study has examined the good governance and internal control accounting system of mosques in Brunei Darussalam.

Based on the previous studies, the research hypothesis is: There are relationships between the implementation of internal control accounting system and good governance on quality of mosques' financial reporting”.

H₁: There are relationships between the Internal control accounting system and Good governance on the quality of mosques' financial reporting in Brunei Darussalam.

H₀: There are no relationships between the Internal control accounting system and Good governance on the quality of mosques' financial reporting in Brunei Darussalam.

Figure 3: Conceptual Framework Model



CONCLUSION

In conclusion, this research will contribute to two aspects: practical and theoretical. In the practical part, this study used both methods (quantitative and qualitative) to answer the intended research questions, which have made several contributions to the mosque affairs department in Brunei in terms of policy and theory. Indeed, this study aims to improve the internal control accounting systems, good governance and financial reporting of the mosques. The study results will benefit the mosque affairs department by providing helpful information for proper operations and management strategies. Furthermore, the study empirically examines the internal control system's and good governance's effect on quality financial reporting. This research will help improve the Mosque affairs department by developing a model and producing standard operating procedures for the department to ensure an internal control accounting

system can be strengthened and enhanced.

In theoretical aspects, the researcher realised that no prior study had been conducted in the area of Brunei Darussalam. Therefore, this study will add to the scholarly literature regarding mosque management, internal control accounting systems and good governance. This study uses accountability to predict internal control's influence on good governance in converting the input to output in terms of theory. Therefore, the researcher believes this study has extended the concept of accountability into a new dimension. Furthermore, this research adds empirical evidence in the mosque field, where there is a lack of empirical research that explores mosques' accounting, internal control and good governance. Moreover, this research considers this internal control accounting system, adding another governance factor in the literature on mosques' internal control and governance.

REFERENCES

- Adeyemi, B. and Adenugba, A. (2011). Corporate Governance in the Nigerian Financial Sector: The Efficacy of Internal Control and External Audit. Paper presented at the Global Conference on Business and Finance. San Jose, Costa Rica.
- Adil M.A. Sanusi Z., Jaafar N. A., Khalid M.M, Aziz A.a (2013). Financial Practices of mosques in Malaysia. *Global Journal Al- Thaqafah*. Vol 3 (1) 23-29
- Alias N.H. (2018). The mobile landscape Sultan Omar Ali Saifuddien Mosque. Thesis. Universiti Brunei Darussalam. Brunei Darussalam.
- Alim, A. P. and Abdullah, S. R. (2010). Audit Pengurusan Masjid: Kajian di Daerah Pasir Puteh, Kelantan. Universiti Teknologi Malaysia Institutional Repository. 1-7 (unpublished)
- Bosetti, L. (2008). Corporate governance and internal control: Evidence from local public utilities. Proceedings of the 2nd European Risk Conference. Milan, Italy.
- Cameron, W. (2004). Public accountability: Effectiveness, equity, ethics. *Australian Journal of Public Administration*. 63(4), 59–67.
- Capridiea Z. (2014). Amanah Sebagai Konsep Pengendalian Internal pada Pelaporan Keuangan Masjid. Thesis. Universitas Diponegoro. Indonesia.
- Danescu, T., Prozan, M., & Danescu, A.C. (2011). Internal Control Activities: Cause and Effect of a Good Governance of Accounting reportings and Fiscal Declaration. *Annales Universitatis Series Apulensis Oeconomica*. 13(2) 339-349.
- Department of Economic Planning and Statistics. (2019). Brunei Darussalam Statistical Year Book. Ministry of Finance and Economy. Brunei Darussalam.
- Donaldson, L. & Davis, J.H. (1991). Stewardship Theory or Agency Theory: CEO Governance and Shareholder Returns. *Australian Journal of Management*. 16(1),49-64
- Fadilah, S. (2013). The influence of good governance implementation on organisation performance: Analysis of factors affecting. *The International Journal of Social Sciences*. 7(1), 15-33.
- Halim, A., dan S. Kusufi. 2012. *Akuntansi Sektor Publik*. Jakarta: Salemba Empat.
- Harun MH (2010). *Governance Mechanisms and Corporate Performance of State GLCs in Bursa Malaysia*. Master Thesis. International Islamic University Malaysia, Kuala Lumpur.
- Hasibuan, H. Malayu S.P. (2011). *Manajemen: Dasar, Pengertian, dan Masalah*. Jakarta: Bumi Aksara

- International Accounting Standards Board (IASB) (2008). *Exposure draft on an improved conceptual framework for financial reporting: The objective of financial reporting and qualitative characteristics of decision-useful financial reporting information*. London: International Accounting Standards Committee Foundation.
- IFAC (2001). *Governance in the public sector: A governing body perspective*. USA: IFAC
- Inaam. AZ (2015). Role of Internal Controls in enhancing corporate governance: evidence from Jordan. *International Journal of Business and Management*. 10(7) 57-66
- Intan A.M., Masrek M.N., Arshad R., Normah O. (2015), *Mosque fund management: a study on governance and internal controls practice*. Proceeding for Conference: The 9th International Conference on Management, Marketing and Finances (MMF'15). Seoul South Korea
- Iqbal, Zafar and Lewis, M.K. (2009). *An Islamic perspective on governance*. Cheltenham: New horizon in money and finance.
- Ismail, M. F. (2003). *Peranan Masjid Kuala Lumpur: DarulNu'man*. Utusan Publications and Distributors Sdn. Bhd.
- Johnstone, K., Li, C., & Rupley, K.H. (2011). Changes in Corporate Governance Associated with the Revelation of Internal Control Weaknesses Materials and Their Subsequent mediation. *Contemporary Accounting Research*. 28 (1) 331-383.
- Jokipii, A. (2010). Determinants and consequences of internal control in firms: a Theory-based contingency analysis. *Journal of Management & Governance. Springer Accademia Italiana di Economia Aziendale (AIDEA)*. 14(2) 115-144
- King Committee on Corporate Governance. (2002). *Executive summary of the king Report*
- Lewis, M. K. (2001). Islam and accounting. *Accounting Forum*. 25(2) 103-127
- Maali, B., and C. Napier. 2007. Twenty-five years of Islamic accounting research: A silver Jubilee review. Paper presented at the 5th Asia Pacific Interdisciplinary Perspectives on Accounting Conference, Auckland, Australia.
- Mangsor H. (2011). *Pentadbiran institusi masjid khusus di kampong putat Brunei Darussalam*. Thesis. Universiti Bruinei Darussalam.
- Masrek, M.N, Intan S.M, Mohd D.N, Roshaayani A., (2014). Internal Financial Controls Practices of District Mosques in Central Region of Malaysia. *International Journal of Trade, Economics and Finance*. 5(3) 255–258.
- Mihaela, D. & Lulian, S. (2012). Internal Control and the Impact on Corporate Governance in Romanian Listed Companies. *Journal of Eastern Europe Research in Business and Economics*. 2012 (2012) 1-10. [SEP]
- Ministry of Religious Affairs (2009). *50 Tahun dalam ristaan perkhidmatan Kementerian Hal Ehwal Ugama 1959-2009*. Brunei Darussalam.
- Mohamed, I. S., N. H. A. Aziz, M. N. Marek, dan N. M. Daud. (2014). Mosque fund management: issues on accountability and internal control. *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 145(2014) 189 – 194.
- Mensah, S., Aboagye, K., Addo, E., & Buatsi, S. (2003). *Corporate governance and corruption in Ghana: Empirical finding and policy implications*. Proceedings of the African Capital Markets Forum. Johannesburg, South Africa.
- Mohammed Ibrahim S.H. (2001). *The Need for Islamic Accounting: Perception of Its Objectives and Characteristics* PhD, University of Dundee.

- Mordhah, N. (2012). Self-Accountability: The link between self-accountability and accountability in Islam. *International journal of humanities and social science* 2(5) 240-245
- Murwaningsari, Ety. 2009. Hubungan Corporate Governance, Corporate Social Responsibilities dan Corporate Financial Performance Dalam Satu Continuum. *Jurnal Akuntansi dan Keuangan*, 11 (1) 30-41.
- Noor H.M (2003). Faktor-faktor yang mendorong keberkesanan pengajaran kelas muqaddam dan al-Quran di masjid- masjid zon Daerah Tutong. Thesis. Universiti Brunei Darussalam. Brunei Darussalam.
- Organisation for Economic Co-operation and Development (OECD). (2004). Principles of corporate governance.
- Othman H.M.S (2003). Ke arah Kecermmanganan Pengurusan dan Pendabiran Masjid. Kementerian Hal Ehwal Ugama. Brunei Darussalam.
- Palmer, P., and Randall, A. (2002). *Financial Management in the Voluntary Sector: New Challenges*. London: Rutledge
- Rahim, A., Goddard and Andrew (2003). Accountability Verstehen: A Study of Accounting in State Religious Councils in Malaysia, Discussion Paper in Accounting and Finance, International Islamic University Malaysia.
- Retno E.L., Agung F.I., Jalaluddin A.M (2019). Effect of good corporate governance practices towards the mosque accounting application survey of a mosque in Bogor. *Journal of humanities and social sciences* 3(3) 60-66
- Romney, M., & Steinbart, P. (2006). *Accounting information systems*. (10th ed.). New Jersey: Person Prentice Hall.
- Romney, Marshall B.& Steinbart, Paul John. (2015). *Accounting information systems* (13th Ed). New Jersey: Person Prentice Hall.
- Said J. Sanusi. Z.M., Yusuf S.N.S., Financial management practices in religious organisations: empirical evidence of mosque in Malaysia. *International business research*. 6(2) 111-119
- Sarwono, E. (2016). Effect of the effectiveness of internal control operation of good governance and impact on the decrease in fraud: a survey on monitoring the regional police inspectorate of the Republic of Indonesia. *Research Journal of Finance and Accounting*, 7(22) 147-157
- Schacter, Mark. 1999. *Means... Ends... Indicators: Performance Measurement in the Public Sector*. IOG Policy Brief No. 3. Ottawa: Institute On Governance.
- Shahul Hameed Mohamed Ibrahim. (2000). The need for Islamic accounting: Perception of Malaysian Muslim accountants and academicians on the objectives and characteristics of Islamic accounting. Unpublished PhD thesis. University of Dundee, UK.
- Sulaiman, M. (2007). The internal control procedures of mosques in Malaysia. *Revist Universo Contábil*. 3(2) 101-115
- Sulaiman, M., Siraj, S.A., and Ibrahim, S.H.M., (2008). Internal Control Systems in West Malaysia's State Mosques. *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 25(1)63-81
- Suyono, E., & Hariyanto, E. (2012). The Indonesian case is the relationship between internal control, internal audit, and organisational commitment to good governance. *China-USA Business Review*. 11(9) 1237-1245.

- Talip Z.A (2013). Pentakmieran majid-masjid di Negara Brunei Darussalam. Thesis. Universiti Brunei Darussalam. Brunei Darussalam
- Taqiuddin A.H., and M. K, M. (1984), Translation of the meaning of the Nobel Quran, king Fahd complex for printing the Holy Quran, Medinah.
- Vlad, M. (2012). The Corporative Governance and Internal Audit. Case Study: Romania Credit Institution. *The USV Annals of Economics and Public Administration*. 12(2(16)) 164-169.
- Warraich, S., & Feroze, K. (2013). *A management guide for mosques and Islamic centres*. OAK Community Development. Manchester, United Kingdom.
- Zein, Ibrahim, M, al-ahsan, Abdullah and Zakaullah, Muhammad Arif. (2008). Qur'anic guidance on good governance in Al-Ahsan.A and Young, S.B (Ed.). *Guidance for good governance. Exploration in Qur'anic, scientific and cross-cultural approaches*. Pp 9-37. Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia-Caux Round Table.

041-Tahap Pengetahuan dan Amalan Agama Pelajar Universiti: Kajian Kes Kolej Poly-Tech MARA Bangi

***¹Elmi Baharuddin**

¹Universiti Pertahanan Nasional Malaysia

*Email: elmi@upnm.edu.my

²Mohd Nazir Mat Yunoh

²Kolej Poly-Tech MARA Bangi

Email: nazir@gapps.kptm.edu.my

ABSTRAKS

Islam melihat pengetahuan agama dan amalan agama adalah seiring sejalan dalam pelaksanaan sesuatu amalan. Allah mengangkat darjat orang berilmu ke beberapa darjat disebabkan banyak kelebihan orang berilmu dengan yang tidak berilmu. Justeru pengetahuan agama adalah prasyarat penerimaan amalan dalam Islam yang terbaik. Bagi pelajar universiti, tahap pengetahuan agama menjadi pengukur terhadap amalan agama seseorang. Persoalannya, bagaimana tahap pengetahuan agama dan amalan agama bagi pelajar universiti. Justeru, untuk menjawab persoalan ini, kajian kes terhadap pelajar baharu di Kolej Poly-Tech MARA Bangi telah dilakukan. Seramai 400 orang daripada 1300 responden yang terdiri dari pelajar semester satu yang dipilih secara rawak. Soal selidik yang dibina merangkumi bahagian latarbelakang responden, bahagian pengetahuan agama, bahagian amalan agama dan bahagian sikap pelajar yang dianalisa secara deskriptif dengan menggunakan 5 skala Likert. Hasil nilai alpha Cronbach iaitu ilmu pengetahuan 0.821 dengan 24 soalan, amalan agama 0.841 dengan 15 soalan dan sikap 0.760 dengan 10 soalan. Hasil kajian mendapati pelajar KPTM Bangi mempunyai tahap pengetahuan agama yang sangat baik (88.75%), amalan agama yang sangat baik (56%) dan sikap yang baik (72.5%). Justeru, tahap pengetahuan agama yang baik menjadikan seseorang melakukan amalan agama yang baik.

Kata Kunci: Pengetahuan agama; amalan agama; pengajian Islam; KPTM Bangi

PENDAHULUAN

Abad ke-21 merupakan manifestasi kecemerlangan dalam dunia ilmu pengetahuan. Namun begitu, cabaran dan halangan yang berlaku menyebabkan nilai keislaman dan ketuhanan dalam diri semakin pudar. Hal ini lebih-lebih lagi dengan pelbagai fenomena pasca modernisma menyebabkan pelbagai alasan dan sebab meninggalkan ajaran agama dalam kehidupan. Terutamanya kepada golongan Y suka berhibur dan kurang memikirkan masa hadapan mereka. Generasi Y merupakan generasi yang terbanyak mengikuti perkembangan teknologi, budaya, minda dan emosi. Amalan agama merupakan teras dalam pembinaan tamadun manusia. Manusia yang beragama merupakan manusia yang ada matlamat dan halatuju kehidupan. Menurut Sayid Sabiq (1982) menjelaskan agama mempunyai suatu kekuasaan yang tertinggi yang bermula dari hati dan jiwa serta memberikan kesan yang mendalam terhadap perasaan seseorang dalam bentuk amalan.

Menurut Yusuf Al-Qardawi (1999) menjelaskan orang yang mempunyai agama, nilai dan adab adalah mereka yang bertamadun. Menurut Kamarul Azmi et al. (2004) menjelaskan terdapat dalam

kalangan remaja Islam hari ini jahil berkaitan dengan tanggungjawab terhadap agama kerana mereka kurang mempunyai pengetahuan agama yang sempurna. Malah terdapat ibu bapa yang memahami ajaran Islam, namun masih tidak mengamalkan dalam kehidupan seharian (Abdullah Mohd. Zin 2000). Selain itu, terdapat juga dalam kalangan remaja yang tidak mendapat pengalaman agama di rumahnya yang menyebabkan mereka mempunyai sikap sambil lewa terhadap agama (Zawawi Ahmad 1996). Hasil kajian yang dijalankan oleh Sarijah Abdul Salim (2002) yang mendapati bahawa remaja masa kini kurang mengamalkan perkara perkara sunat dalam kehidupan seharian mereka. Justeru, menurut al-Nawawi (1983) bagi melahirkan insan yang sempurna memerlukan mereka yang beramal dalam perkara wajib, sunat, beradab dan sempurna dalam kehidupan.

Selain itu, Zainab et al. (2011) dan Zainab et al. (2012) dalam kajiannya juga menunjukkan pengetahuan agama warga tua merupakan salah satu indikator yang penting kepada warga tua dalam menentukan masa depan dengan cara beramal dalam usia tua. Bahkan Elmi (2013), Elmi & Zainab (2013; 2014; dan 2015) juga mendapati pengetahuan agama mempunyai kaitan dengan kerohanian dalam bentuk pengamalan dalam kehidupan seseorang. Bahkan amalan agama dalam Islam merupakan antara tujuan penciptaan manusia dan jin. Masyarakat yang tidak mengambil berat masalah agama dalam kehidupan akan berhadapan dengan masalah lain seperti masalah hati, emosi dan pengetahuan agama.

Menurut al-Nawāwi (1989) syariat Allah adalah meliputi amalan agama yang zahir dan batin daripada urusan keimanan dan pekerjaan anggota badan hingga urusan keikhlasan hati, batin dan pengawasan daripada bencana yang merosakkan amalan agama itu sendiri. Selain itu, Nabi telah bersabda tentang amalan agama dalam Islam seperti dalam Hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhāri:

Dari Ibn Umar telah berkata: Rasulullah telah bersabda: Tertegaknya Islam dengan lima perkara; bersaksi tidak ada Tuhan melainkan Allah, dan Muhammad adalah utusan Allah, mendirikan solat, mengeluarkan zakat, melaksanakan haji dan berpuasa di bulan Ramadhan.

Menurut al-Nawāwi (1989) maksud Hadis ini sangat besar nilainya kerana ia menjelaskan dasar-dasar agama dan asas-asas hukum Islam. Beliau menjelaskan Islam terdiri daripada lima rukun dan menjadi fardu ain yang diwajibkan ke atas orang Islam mengerjakannya. Maka dalam konteks kajian ini dapat dirumuskan bahawa amalan agama dalam konteks kajian ini meliputi perkara yang wajib dan sunat dalam Islam. Justeru, kajian ini bertujuan untuk menganalisis tahap pengetahuan pelajar Universiti yang tinggal di Kolej Poly-Tech MARA, Bangi dalam aktiviti agama.

METODOLOGI KAJIAN

Rekabentuk yang dipilih dalam kajian ini ialah kajian tinjauan. Kawasan yang dipilih dalam kajian ini ialah Kolej Poly-Tech MARA (KPTM) yang terletak di Bangi, Negeri Selangor. Ia merupakan sebuah institusi pengajian tinggi swasta yang memberi perkhidmatan pendidikan di negeri Selangor. Sampel yang dipilih dalam kajian ini adalah terdiri daripada pelajar baru semester satu yang tinggal di KPTM, Bangi, Selangor. Sewaktu kajian ini dilakukan, terdapat seramai 1300 orang pelajar baru yang belajar di KPTM. Seramai 400 orang daripada 1300 pelajar baru semester satu di KPTM Bangi telah dipilih sebagaimana sampel dalam kajian ini.

Mereka terdiri daripada pelajar yang beragama Islam dan berumur antara 19 hingga 26 tahun. Mereka dipilih secara rawak mudah. Sebelum kajian ini dilakukan ke atas 400 orang pelajar di KPTM, kajian ini telah memilih 50 orang pelajar lain daripada KPTM itu sendiri. Tujuannya ialah untuk menentukan *reliability* atau mendapatkan kebolehpercayaan instrumen yang digunakan dalam kajian ini.

Data yang dikumpul dalam kajian ini ialah data primer dan sekunder. Data primer dalam kajian ini diperolehi melalui soal selidik, temu bual tidak berstruktur dan pemerhatian. Manakala data sekunder diperolehi melalui analisis kandungan yang dilakukan ke atas buku, jurnal, tesis, latihan ilmiah, majalah popular dan akhbar. Data yang diperolehi melalui soal selidik dalam kajian ini dianalisis dengan menggunakan dua pendekatan iaitu teknik statistik deskriptif dan teknik statistik inferensi. Data yang diperolehi melalui temu bual tidak berstruktur, pemerhatian dan analisis kandungan dalam kajian ini dianalisis secara deskriptif.

Bagi tujuan penganalisan data menggunakan teknik statistik deskriptif dan teknik statistik inferensi, kajian ini menggunakan perisian *Statistical Package for Social Sciences (SPSS)* sebagai alat penganalisan data. Sebelum memulakan penyelidikan tinjauan ke atas 400 orang responden, seramai 50 orang responden telah dipilih secara rawak untuk menjalani kajian rintis (*pilot study*). Data yang diperolehi daripada kajian rintis tersebut dianalisis dengan menggunakan '*reliability analysis*'. Secara keseluruhannya, hasil analisis kajian ini mendapati indeks kebolehpercayaan instrumen soal selidik yang disediakan adalah tinggi iaitu $\alpha = 0.880$. Secara khususnya, hasil analisis kajian ini mendapati indeks kebolehpercayaan instrumen soal selidik yang disediakan untuk mengenalpasti pengetahuan agama adalah tinggi iaitu $\alpha = 0.821$. Begitu juga indeks kebolehpercayaan untuk penyertaan aktiviti agama $\alpha = 0.680$.

HASIL KAJIAN

Hasil kajian ini adalah seperti berikut:

Latarbelakang Responden

Bilangan responden lelaki dan perempuan seperti dalam jadual berikut;

Jantina	N	%
Perempuan	287	71.8
Lelaki	113	28.2
Jumlah	400	100.0

Jadual 1: Jantina pelajar semester baru di KPTM Bangi

Bilangan jantina responden lelaki dan perempuan mengikut negeri seperti berikut;

	Perempuan	Lelaki	N	%
Negeri Selangor	79	36	115	28.8

Kuala Lumpur	53	12	65	16.3
Negeri Sembilan	16	8	24	6.0
Sarawak	2	2	4	1.0
Kedah	11	4	15	3.8
Penang	11	5	16	4.0
Pahang	7	0	7	1.8
Putrajaya	0	1	1	0.3
Melaka	16	2	18	4.5
Kelantan	10	3	13	3.3
Terengganu	9	4	13	3.3
Johor	41	18	59	14.8
Perak	28	16	44	11.0
Sabah	4	0	4	1.0
Perlis	0	2	2	0.5
Jumlah	287	113	400	100

Jadual 2: Jantina pelajar semester baru di KPTM Bangi mengikut negeri

Umur responden kajian seperti dalam jadual berikut;

Umur	N	%
18	373	93.3
19	17	4.3
20	10	2.4
Jumlah	400	100.0

Jadual 3: Umur pelajar semester baru di KPTM Bangi

Taburan bangsa responden seperti berikut;

Bangsa	N	%
Melayu	398	99.4
Iban	1	0.3
Bajau	1	0.3
Jumlah	400	100.0

Jadual 4: Bangsa pelajar semester baru di KPTM Bangi

Jenis sekolah responden seperti berikut;

Jenis Sekolah	Ilmu Pengetahuan				Amalan Agama				Sikap/ Nilai-Nilai Moral				Jumlah Pelajar
	1	2	3	4	1	2	3	4	1	2	3	4	

SMK	38	300	1	10	140	187	5	77	240	16	338 (84.5%)
SMA		12			1	11			12		12 (3%)
Convent		9			4	5			9		9 (2.3%)
Vokasional & Teknik	7	25		3	14	15	2	6	21	3	32 (8%)
MRSM		6				6			6		6 (1.5%)
SBP & Maktab		3			1	2			3		3 (0.8%)

Jadual 5: Jenis sekolah pelajar semester baru di KPTM Bangi

Nota: 1- tidak memuaskan 2- memuaskan 3- baik 4- sangat baik

Secara keseluruhan, latar belakang responden kajian menjelaskan bilangan pelajar mengikut jantina, umur, negeri dan jenis sekolah dengan tahap ilmu pengetahuan, tahap amalan agama dan sikap. Sebanyak 71.8 peratus responden adalah perempuan dan 28.3 peratus adalah lelaki, majoriti berumur 18 tahun dan berbangsa melayu. Secara purata ilmu pengetahuan bagi semua jenis sekolah adalah baik dan sangat baik. Bagi amalan agama pula, jenis sekolah menengah kebangsaan agak kurang memuaskan berbanding jenis sekolah lain. Bagi sikap, jenis sekolah menengah kebangsaan dan vokasional dan teknik sangat tidak memuaskan berbanding jenis sekolah lain.

Nilai Alpha Cronbach Pengetahuan Agama

Tahap nilai alpha Cronbach seperti berikut;

	Nilai Alpha Cronbach	Bilangan
Ilmu Pengetahuan	0.821	24
Amalan Agama	0.840	15
Sikap Atau Nilai-Nilai Moral	0.760	10

Jadual 6: Alhpa Cronbach pengetahuan agama responden

Berdasarkan jadual 6, pengetahuan remaja tentang Agama Islam menunjukkan nilai Alpha Cronbach paling tinggi (0.821), diikuti amalan agama dalam Islam (.840) dan sikap atau nilai-nilai moral (.760).

Tahap Pengetahuan Agama, Amalan Agama dan Sikap

Tahap ilmu pengetahuan, amalan agama dan sikap responden mengikut skala *likert* daripada borang soal selidik seperti berikut;

Tahap	Ilmu pengetahuan	Amalan agama	Sikap/nilai moral
-------	------------------	--------------	-------------------

Sangat baik	355 (88.75%)	224 (56%)	19 (4.75%)
Baik	45 (11.25%)	162(40.5%)	290 (72.5%)
Sederhana	0	13(3.25%)	84(21.0%)
Kurang memuaskan	0	1(0.25%)	7(1.75%)
Jumlah	400	400	400

Jadual 7: Tahap ilmu pengetahuan, amalan agama dan sikap

Secara keseluruhannya, hasil kajian menunjukkan responden mempunyai pengetahuan agama yang sangat baik, amalan agama dan sikap yang baik dari keseluruhannya responden. Bagi tahap sangat baik (sangat setuju) merujuk kepada pelajar yang menjawab skala *likert* 5 iaitu sangat baik, bagi tahap baik (setuju) adalah skala *likert* 4, bagi tahap sederhana (tidak pasti) adalah skala *likert* 3, bagi tahap kurang memuaskan adalah skala *likert* 2 dan 1 (tidak setuju dan sangat tidak setuju). Sebanyak 24 soalan yang berkaitan dengan ilmu pengetahuan agama Islam, 15 soalan yang berikatan dengan amalan agama dan 10 soalan yang berkaitan dengan sikap atau moral.

Berdasarkan jadual 7 di atas, tahap ilmu pengetahuan berkaitan agama Islam adalah sangat baik iaitu seramai 355 orang responden (88.75%) manakala yang menjawab baik seramai 45 orang responden (11.25%). Hal ini menunjukkan kesemua responden mempunyai tahap pengetahuan agama yang sangat baik. Sementara itu, bagi tahap amalan agama mereka adalah sangat baik iaitu seramai 224 orang responden (56%), tahap amalan agama yang baik iaitu seramai 162 orang responden (40.5%), bagi tahap sederhana pula iaitu seramai 13 orang responden (3.25%) dan bagi tahap kurang memuaskan seramai seorang responden (0.25%). Hal ini menunjukkan tahap amalan agama adalah baik melebihi 50 peratus dalam lingkungan sangat baik.

Manakala sikap atau nilai-nilai moral remaja adalah sangat baik (4.75%), baik(72.5%), sederhana (21%) dan kurang memuaskan (1.75%). Secara keseluruhan mereka mempunyai ilmu pengetahuan yang baik dan sangat baik tetapi mereka mungkin tidak praktikan dalam amalan agama dan sikap/moral mereka dalam kehidupan seharian. Sikap atau nilai-nilai moral mereka amat rendah, adalah berkemungkinan disebabkan faktor latarbelakang yang berbeza. Kajian ini memberi tumpuan kepada tiga aspek penting iaitu tahap ilmu pengetahuan agama, tahap amalan agama dan tahap sikap atau nilai-nilai moral kajian. Setiap tahap terbahagi kepada akidah, ibadah dan akhlak.

KESIMPULAN

Kesimpulannya, pelajar Universiti perlu melakukan amalan agama berdasarkan ilmu pengetahuan agama yang mereka miliki. Kehidupan beragama adalah perlu dan penting dalam membina masyarakat Islam yang terbaik dari aspek ilmu dan amal. Pepatah mengatakan ilmu tanpa amal ibarat pokok tidak berbuah. Hal ini bermaksud sesuatu ilmu tidak dapat memberi manfaat dalam diri seseorang jika tidak mengamalkan apa yang mereka ketahui. Justeru, kajian ini perlu diteruskan demi kelestarian ilmu dan amal yang seimbang dalam kehidupan beragama. Maka sebagai individu perlu untuk beramal demi kelangsungan sebagai hamba Allah yang bertaqwa kepada-Nya.

RUJUKAN

- Abdullah Mohd. Zin. 2000. Pendidikan Dakwah Islamiah di Malaysia: Masalah dan Prospek. Bengkel Pendidikan Islam Malaysia.
- al-Bukhāri, Muhammad bin Ismā'īl. 2000M/1420H. *Sahih al-Bukhāri*. Juz 1, 2, 3 dan 4. al-Qāhirah: Dār al-Hadis.
- Elmi Baharuddin & Zainab Ismail. 2013. Hubungan Kecerdasan Ruhaniah dan Amalan Agama Warga

- Tua di Rumah Kebajikan. *Journal Islamiyyat*. 35: 19-28.
- Elmi Baharuddin & Zainab Ismail. 2014. Definisi dan Konsep Kecerdasan Ruhaniah Menurut Perspektif Sarjana Islam. *Jurnal Penyelidikan JAKIM*. 27: 44-57.
- Elmi Baharuddin & Zainab Ismail. 2015. Matlamat Kecerdasan Ruhaniah Menurut Perspektif Islam. *Jurnal Hadhari*. Vol: 7: 1.
- Elmi Baharuddin. 2007. Penyertaan Warga Tua Rumah Seri Kenangan Cheras dalam Aktiviti Agama. Degree Thesis, Fakulti Islamic da'wah. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Elmi Baharuddin. 2013. Kecerdasan Ruhaniah dan Amalan Agama Warga Tua di Rumah Kebajikan. Doctorate of Philosophy thesis, the Faculty of Islamic Studies. Bangi: The National University of Malaysia.
- Kamarul Azmi B. Jasmi, Norinah bt. Kinan, Siti Fauziyani bt. Md Saleh @ Masrom & Mohd Ismail b. Mustari. 2004. Tahap Pengamalan Tatacara Kehidupan Beradab Dalam Islam di Kalangan Mahasiswa Islam Tahun Empat, Fakulti Pendidikan, Universiti Teknologi Malaysia, Skudai. Dalam; *International Seminar on Islamic Thoughts Proceedings*, Editor: Ahmad Sunawari Long, Jaffary Awang & Kamaruddin Salleh: 7-9 Disember (831-838)
- al-Nawāwi, Muhy al-Din Abu Zakariyya Yahya Sharif. 1989. *Hadis Empat Puluh*. Terj: Mustafa Abdul Rahman. Kuala Lumpur: Dewan Pustaka Fajar.
- al-Nawawi. 1983. *Riyad al-Salihin*. Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'asir.
- Sarijah Abdul Salim. 2002. Faktor-Faktor Pembentukan Akhlak Dalam Peribadi Remaja: Satu Kajian ke Atas Pelajar Muslim Tahun Satu, Kolej Tun Razak, UTM. Universiti Teknologi Malaysia: Projek Sarjana Muda.
- Sayid Sabiq. 1982. *Aqidah Islam*. Terjemahan oleh Moh Abdai Rathomy. Edisi Ke 3. Jawa Barat: Ikatan Penerbit Indonesia.
- Yusuf Al-Qardawi. 1999. *Umat Islam Menangani Cabaran dan Tentangan Zaman*. Kuala Lumpur: Al-Hidayah Publisher.
- Zainab Ismail, Wan Ibrahim Wan Ahmad, Elmi Baharuddin. 2012. Religious participations Among the Older Persons in Malaysia. *Advances in Natural and Applied Sciences Journal* (6 (3), 388-391)
- Zainab Ismail, Wan Ibrahim Wan Ahmad, Siti Rugayah Tibek, Ideris Endot, Md. Fariza. Sham & Elmi Baharuddin. 2011. Komitmen Warga Tua dalam Aktiviti Agama: Kes Warga Tua Rumah Seri Kenangan Cheras, Selangor. *Jurnal Pembangunan Sosial*. 14: 125-137.
- Zawawi Ahmad. 1996. *Sains dalam Pendidikan Islam*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

042-The Decentralized Culture: Impacts of Flat Structure in Organization

Farah Laili Muda @ Ismail

Faculty of Economics and Muamalat
Universiti Sains Islam Malaysia

Anita Ismail

Faculty of Economics and Muamalat
Universiti Sains Islam Malaysia

Email: farahlaili@usim.edu.my

ABSTRACT

In ensuring the viability of a business organization in the industry, there is no doubt that organizational culture plays an important role. Whether the culture comes from outside or sown from within the organization, it is found that organizational culture can boost the performance of an organization. Through a strong culture, employees will better understand and conform to the work culture and at the same time be able to ensure a good and equal outcome. Organizations with decentralized culture seems to be popular nowadays where the employees are given freedom to choose their styles of working and make decisions. This kind of organizational culture also usually has a flat structure in which the employees do not have to go through many hierarchies when interacting or communicating with the highest position in the organization. This paper will explore the positive and negative impacts of flat structure towards the organization and employees in the decentralized culture.

Keywords: Decentralized culture, Organizations, Flat structure

INTRODUCTION

Decentralisation is referred to as a form of an organisational structure where there is the delegation of authority by the top management to the middle and lower levels of management in an organisation. In firms that practice decentralization, decision-making power is given to middle managers and subordinate staff of the organization (Hales, 1999). This decentralization also opens the opportunity for managers to make their own decisions about internal organizational issues and take appropriate actions in response (Haustein et al., 2014), and this situation may increase organizational flexibility (Lee and Edmondson, 2017).

Nowadays, many organizations opt to choose a decentralized way of working to give freedom to employees to design and arrange their tasks as long as they may achieve the target. In this kind of organization type, flat structure is always being popular. The flatter the structure, the easier decentralization to be implemented.

FLAT ORGANIZATIONAL STRUCTURE

A flat organizational structure is an organizational structure that does not involve many layers of management. It means that this organization involves little or no management layer between the top executives and the lowest level management. In this regard, employees are given more power by the company to achieve the set goals in their own way. Therefore, they need to be independent and receive enough training to do the job and achieve the organization's goals.

In Markus Reitzig's book, *Get Better at Flatter* the benefits of flat structure in organization are highlighted. Through flat structure, employees become more productive either when working individually or in groups. In addition, they are given freedom in managing their work without strict supervision by managers (Reitzig, 2022).

Among the organizations that commonly use a flat structure are small businesses. A small business has a relatively small and simple organization with few employees. Employees usually hold several different responsibilities and tasks. And, as businesses start to get bigger, tall structures are usually an option. Organizations and jobs are becoming more complex. Therefore, it requires a more structured arrangement.

A flat structure is chosen to narrow the hierarchical gap. As a result, upper-level management will be able to communicate more closely with lower-level management without going through middle management as an intermediary. With this structure, communication between the two parties and the decision-making process will be faster because it goes through fewer layers of management. A flat structure also gives more authority and autonomy to subordinates. In this way, they will have more opportunities to make decisions in the organization.

CHARACTERISTICS OF A FLAT ORGANIZATIONAL STRUCTURE

Companies that use a flat structure have a short chain of command. Each manager will hold a wide scope of work and more subordinates to supervise. In terms of communication, the delivery method is easier because it does not involve many layers (Reitzig, 2022). This flat structure will also create a larger work area because employees must play various roles and tasks.

However, with a broader and less specific field, employees can work more flexibly and cross-functionally (Senior and Swailes, 2010). However, in this way also the employees will be encouraged to work in a team.

A flat structure is an appropriate approach for small businesses because their operations and organizations are relatively small and have few employees. Therefore, middle managers are not very important, and they cost a lot. In this organizational structure, staff-level employees will typically report directly to the business owner (George, 2016).

If an organization needs middle managers, this means that there is a specialization of tasks related to finance, operations, marketing and human resources. And usually, these organizations are quite large and these departments are headed by middle managers.

Therefore, this flat structure is seen as unsuitable for large companies. With many employees and more complex departments, a tall structure is more appropriate because it involves several layers of management (Sorenson, 2022).

ADVANTAGES OF A FLAT ORGANIZATIONAL STRUCTURE

Among the advantages of a flat structure is that it eliminates many layers of management and can reduce costs. In addition, this structure also encourages employees to work flexibly and speed up communication within the organization. Through direct communication, messages can reach managers easily and top management decisions can be delivered more quickly and effectively.

Through the trust given to employees, they are empowered with work management and decision-

making. With the autonomy given to employees, they will be more independent in their work and able to take on more responsibilities (Zubair & Kamal, 2016). This autonomy and responsibility can give job satisfaction to employees. Job satisfaction is very important because it can also be linked to good job performance (Sawang et al. 2020). Through a more flexible and independent way of working, employees will be happier and more sincere in carrying out their duties.

A flat structure in the organization also encourages employees to be more creative while working. When they are given the freedom to be creative, they will do their best to excellently contribute to the organization. Creativity will also lead to innovation where employees are able to create or improve existing things in the organization (Lee, 2022). In enhancing innovation, cooperation among employees is a very critical factor. This can create a positive atmosphere in the organization, especially when they become closer and interact well. In fact, through interactions better decisions may be attained using all available information provided by everyone in the organization (Altmann & Koohborfardhaghi, 2017).

DISADVANTAGES OF A FLAT ORGANIZATIONAL STRUCTURE

However, this flat structure also has its own weaknesses. A flat structure is not effective for large organizations with many employees and scope of tasks (Reitzig, 2022). Thus, managing them all under multiple managers can be problematic. In addition, responsibilities and roles in a flat structure are usually not very clear. As a result, employees can lose direction and focus, and at the same time managers may face difficulties controlling employees.

The flat structure causes the employees to hold various roles. As the layers in the organization get shorter, an employee will be given a greater scope of work along with decision-making authority (Brazeal et al. 2014). With more roles this sometimes gives a great burden to the workers.

Sometimes there is also an unclear division of labor in a flat structure, which causes confusion among employees. This kind of confusion needs to be overcome because it will affect the course of work in the organization (Brazeal et al. 2014). A flat structure can also cause conflict among employees because sometimes jurisdiction is not very clear. This resulted in a power struggle and an unwillingness to take responsibility in carrying out duties (Lee, 2022).

As is known, flat structure is suitable for use in small organizations and not so suitable in large organizations. By maintaining a flat structure, the organization may not be able to grow. This is because when an organization is developed, the structure within the organization needs to be changed (George, 2016).

This structure also does not encourage promotion among employees. There are very few opportunities for promotion because there are not many layers of management in an organization. As a result, employees who are motivated to get promoted in their career will start to leave the organization and look for opportunities elsewhere (Senior and Swailes, 2010).

CONCLUSION

As a conclusion, in implementing decentralization with a flat structure in organization, many factors are highlighted. The physical factor of the organization, employees' tasks and organization capacity must be considered before choosing the most appropriate structure. The debates on its advantages and disadvantages are very much influenced by the factors in the organization. Even though the flat structure offers many advantages, the leaders in the organization should choose wisely to pursue with it or not, as the wrong choice may end up with suffer organization.

References

- Altmann, J., & Koohborfardhaghighi, S. (2017). How Organizational Structure Affects Organizational Learning. *Journal of Integrated Design & Process Science*, 21(1), 43–60. <https://doi-org.akin.css.edu/10.3233/jid-2017-000>
- Brazeal, D. V., Schenkel, M. T. & Kumar, S. (2014). Beyond the Organizational Bounds in CE Research: Exploring Personal and Relational Factors in a Flat Organizational Structure. *The Journal of Applied Management and Entrepreneurship*, Vol. 19 (2) pp. 78-106.
- George, D. (2016). Trust & Growth in the Workplace: an Analysis of Leadership in Flat Organizations. University Honors Theses. Paper 353. <https://doi.org/10.15760/honors.341>
- Hales, C. (1999), “Leading horses to water? The impact of decentralization on managerial behaviour”, *Journal of Management Studies*, Vol. 36 No. 6, pp. 831-851.
- Haustein, E., Luther, R. and Schuster, P. (2014), “Management control systems in innovation companies: a literature based framework”, *Journal of Management Control*, Vol. 24 No. 4, pp. 343-382.
- Lee, M.Y. and Edmondson, A.C. (2017), “Self-managing organizations: exploring the limits of less-hierarchical organizing”, *Research in Organizational Behavior*, Vol. 37, pp. 35-58.
- Lee, S. (2022) The myth of the fat start-up: reconsidering the organizational structure of start-ups. *Strategic Management Journal*, Vol. 43, pp. 58–92
- Reitzig, M. (2022). *Get Better at Flatter—a Guide to Shaping and Leading Organizations with Less Hierarchy*. Palgrave Macmillan, London
- Sawang, S., Peter Joseph O’Connor, P. S., Robbert A. Kivits, R. A. & Paul Jones, P. (2020). Business Owner-Managers’ Job Autonomy and Job Satisfaction: Up, Down or No Change? *Frontiers in Psychology*, Vol. 11, pp. 1-13.
- Senior, B., & Swailes, S. (2010). *Organizational change*. London: Prentice-Hall
- Sorenson, O. (2022). Flat firms, complementary choices, employee effort, and the pyramid Principle. *Journal of Organization Design*, Vol. 11, pp. 11–14.
- Zubair, A. & Kamal, A. (2016). Perceived Authentic Leadership, Work-Related Flow, and Creative Work Behavior: Moderating Role of Organizational Structures. *Abasyn Journal of Social Sciences*, Vol. 9 (2), pp. 426-441.

043-Sheikh Nuruddin Al Raniri And His Critical Writing in Bustanus Salatin

*¹Zulaika binti Othman@Ujang

¹Universiti Sains Islam Malaysia

*Email: zulaikaothman384@gmail.com

²Mashitah Sulaiman

²Universiti Sains Islam Malaysia

*Email: mashitah@usim.edu.my

ABSTRACT

*The prominence and scholarship of Sheikh Nuruddin al-Raniri has been acknowledged and recognized in the Malay world in particular, his outstanding leadership and contributions in various fields that have greatly facilitated later generations to understand Islam as a true way of life. As a scholar, al-Raniri had authored numerous works on various disciplines of Islam specifically on tasawwuf, theology, fiqh and history. His famous works showed the extensive knowledge in the fields that he specialized. The role of Muslim scholars in the previous centuries after the coming of Islam in the Malay Archipelago, in their effort to spread Islam and develop thinking of the people was acknowledged. Al-Raniri's contribution to the study of history was, nevertheless, no less substantial. In his historical work titled *Bustanal-Salatin fi Dhikr al-Awwalin wa al-Akhirin (The Garden of Kings, Showing forth the Origin of All Creation and the End thereof)*, he was the first writer in the Malay-Indonesian World to initiate a new form of Malay historical writing and to introduce the concept of Islamic history. Therefore, this study discussed biography of al-Raniri, his role and great contributions on the writing of *Bustanus Salatin*. The method used in writing of this research is mainly based on qualitative methodology, by using of secondary data and materials from the past studies. In addition, this study also organizes library research and analyses several credible academic journals to discover the subject discussed. The results of the study found that Al Raniri had significantly contributed to the development and progress of Islam, specifically in Pahang and Aceh. *Bustanus Salatin* was also found suitable for reference by the rulers and leaders today for the reason that it covers various stories of kings in the past. The rulers of today should refer to *Bustanus Salatin* as a reference to inculcate good governance in their administration and government. So, as a Muslim, we should appreciate these great contributions for the sake of ummah. Therefore, efforts should be made to reveal the scholars' importance and significant for public knowledge. This recognition is vital, especially to give more exposure to Muslims on the contribution of Muslim intelligentsias in modern age.*

Keywords: *Sheikh Nuruddin Al Raniri, contributions, da'wah, Bustanus Salatin and historical book*

INTRODUCTION

This study focuses on the background of the study where it briefly explains Al Raniri's journey. According to M. Yahya (1995) and Mohd Anuar (2012), Al Raniri is a successful scholar in line with the famous scholars, namely Hamzah Al Fansuri, Syamsuddin Al Sumatrani and Abdul Rauf Al Singkeli although there are differences between them. This chapter provides problem statement where it explains why this study was conducted. In summary, there are several reasons why this study is conducted that could attract the interest to critically synthesize his renowned book *Bustanus Salatin*, that was unknown to the young generation today. This article also discusses research questions and research objectives. For the scope of this study, it explains biography, role and contributions of Al Raniri. This article also includes the past review of the literatures based on academic related to this

study. Lastly, it explains about the research methodology by using qualitative method.

Research Background

Scholars play a significant part in the evolution of Islamic history. The presence of these scholars served as a catalyst for the shifts in Islamic history that thrived as a result of their contribution and success. As a result, throughout Islamic history, scholars travelled all over the place to ensure the growth and survival of Islam. Nuruddin Muhammad bin 'Ali bin Hasanji bin Muhammad Hamid al-Raniri al Quraisyi al-Shafi'i, also known as Nuruddin al-Raniri is a well-known scholar in the Malay world and also a prominent Acehnese scholar. Al Raniri was a learned as well as famous Islamic scholar from Aceh, as well as a sufi, theologian, historian, jurist and writer. He is well-known for his writing and preaching efforts. According to M. Yahya (1995) and Mohd Anuar (2012), as a figure and scholar, Al Raniri ranks in line with Aceh scholars, such as Hamzah Al Fansuri, Syamsuddin Al Sumatrani and Abdul Rauf Al Singkeli, even though there are differences in educational background and thought between Al Raniri with those scholars. However, Al Raniri has managed to reach a level of position in line with those scholars. Al Raniri is a scholar who has had a significant influence on the growth and sustainability of Islam, particularly in the Southeast Asia and the Malay world.

Al Raniri has made numerous contributions to Muslims as a productive scholar. He is well-versed in tasawwuf, aqidah, tafsir, fiqh, and religion comparative studies. Furthermore, he quoted Imam al-Ghazali, Ibn 'Arabi, al-Qunyawi, al-Qasyani, al-Fairuzabadi, al-Jilli, 'Abdar-Rahman al-Jami', Fadhlullah al-Burhanpuri, and other prominent scholars in the field of *kalam* and *tasawuf*. According to Madjid (2015), Al Raniri's thoughts are divided into four categories which are discussions about God, nature, people, and Wujudiyah (Madjid, 2015). Muzakkir (2009) stated that in the field of jurisprudence, he had proved his extensive knowledge by referring to basic Shafi'i books, such as *Minhāj at-Thālibīn*, an-Nawawi's works, *Fath al Wahhāb*, *Syarh Minhāj at-Thullāb*, by Zakariyya al-Anshari, *Hidāyat al-Muhtāj Syarh al-Mukhtashar* by Ibn Hajar, *al-Anwār* by al-Ardabili or *Nihāyat al Muhtāj* (IlaSyarh al-Minhāj, Nawawi's work) by Syamsuddin-Ramli.

During Sultan Iskandar Thani's reign, Al-Raniri was an ulama, Sufi, jurist, writer, and historian. As a scholar, al-Raniri makes significant contributions to the development of a new form of Malay historical writing through his concepts of universal history and Islamic history, as manifested in his work on history which is *Bustan al-Salatin fi Dhikr al-Awwalinwa al-Akhirin* (The Garden of the Kings on the Recollection of the Past and Present). *Bustanus Salatin* is a very valuable work by Al Raniri which was composed in 1638 Hijrah on the orders of Sultan Iskandar Thani. Jelani Harun (2002) concluded that *Bustanus Salatin* is a book to guide kings, dignitaries and people in administrative affairs. According to Jelani Harun (2002) again, one of the main reasons why *Bustanus Salatin* is easily accepted by the kings and dignitaries is because of all the processes of historical development and manners. In summary, the structure of *Bustanus Salatin's* writing is a work in the field of history because it begins with a series of historical stories starting from the creation of the universe, followed by the stories of the previous prophets and kings and ending with several sections containing didactic history. Therefore, the structure of *Bustanus Salatin's* work reveals how important history is to Al Raniri and history is the basis of Al Raniri's thinking.

Problem Statement

Al Raniri was a prominent figure and ulama' who brought developments and renewal to the teaching of Islam, especially in Pahang and Aceh. In modern times, his name is less known by young people. This is because young people are now more into entertainment. When it comes to entertainment, they will scramble to identify an artist and influencer (Mohd. Kamil, 2003). There are even those who are taksu

so that it makes someone an idol. It is not impossible to make someone an idol, but as a Muslim we need to know about the development of Islam, especially Islamic leaders and scholars. We should make them our idols and guides in our daily life. As Muslims we also have to know what is the contribution and role of an ulama' so that we can take lessons or *ibrah* from what we know.

Furthermore, we can see that the book of *Bustanus Salatin* has been supported by the people of Tanah Melayu since the book was written. The copies of the manuscripts were scattered throughout the Malay Archipelago (Jelani Harun, 1999). In addition, there are also passages translated into Javanese to make it easier for Javanese people to read, seek information and study the book because some of them are not fluent in Malay (Jelani Harun, 1999). The book of *Bustanus Salatin* is a very suitable book to be used as a reference for a government or leader. This is because the book is suitable to be used as a reference in presiding over something.

Finally, there are many readers out there who do not know that Al Raniri does not agree with Hamzah Fansuri in the understanding brought by Hamzah Fansuri. This is because Hamzah Fansuri brought the understanding of embodiment. Al Raniri strongly rejects this teaching because it is a teaching that is considered contrary to the real Islam. The criticisms made by Al Raniri against Hamzah Fansuri are rarely known by the public (Zainurrafiq, 2017).

Research Questions

This research aims at answering the following research questions:

1. What is the life history of Sheikh Nuruddin Al-Raniri?
2. What is/are the role and contribution of Sheikh Nuruddin Al-Raniri?
3. What are the review, structure and elements of *Bustanus Salatin*?
4. How did *Bustanus Salatin* give significant impact on Muslims in the Malay world?

Research Objectives

This research aims at answering the following research objectives:

1. To explore the life of Sheikh Nuruddin Al-Raniri.
2. To analyse the role and contribution of Sheikh Nuruddin Al-Raniri.
3. To explore the review, structure and element of *Bustanus Salatin*.
4. To study the significant impact *Bustanus Salatin* on Muslims in the Malay world.

Scope of the Study

This study focuses on the biography of Al Raniri, his role and contribution to Islamic Da'wah in the Malay world. The study also critically discussed content analysis of his famous book, *Bustanus Salatin*, the difference between Al Raniri and Hamzah Fansuri and the comparison between *Bustanus Salatin* and *Tajus Salatin*. For the biography, researcher focuses on Al Raniri's life from childhood till his death, his education and career development throughout his life.

This article studies all matters related to Al Raniri's life in terms of his life, education and career development. In addition, this study also focuses on Al Raniri's role and contribution to the Muslim community. In the subtopic, the study explains about da'wah where it focuses on Al Raniri's da'wah in Pahang and the *manhaj* of da'wah that he used to propagate Islam as well as the books written by Al Raniri. According to some records, he arrived and stayed in Pahang for a long time. The arrival of al-Raniri in the state of Pahang cannot be dismissed as insignificant, however it has had an implications

on the progress of Islam in Malaya to some extent. Al Raniri's has actually provided a practical portrayal to Muslims and its progress in the country (Ikhlas Rosele & Rahimin Affandi, 2017). *Manhaj* of *da'wah* is the method that used by someone to convey the teachings of Islam. Al Raniri is a scholar who employs a variety of *da'wah* methods, including *da'wah Bil Hal*, which is done on a daily basis. More intriguingly, he has used other preaching methods such as the *da'wah bi al-Qalam* method which is writing books in the Arabic-Malay language. Meanwhile, the method of *da'wah Bil Hal* took on a significant role when he was appointed as the Mufti of the Aceh government. Also, Al Raniri produces many useful works in the field of in tasawwuf, aqidah, tafsir, fiqh, and religion comparative studies for Muslims (Norhayati, 2015).

This study also explores the book of *Bustanus Salatin* where it aims to find out the content, structure, elements and purpose of writing this book. Al Raniri wrote this book on the instructions of Sultan Iskandar Thani in Javanese. Grinter (1979), Mohd. Yusoff Hashim (1992), Harun Mat Piah (1993), Braginsky (1993), Jelani (2008) and Zawiyah Yahya (2010) stated that *Bustanus Salatin* is a book that is included in the field of "statecraft". In fact, the concept of history in *Bustanus Salatin*'s book has never been studied in depth which causes the book to be recognized in the field of "statecraft" rather than in the field of history. But, *Bustanus Salatin* should be considered as a history book because it contains history, especially the history of Islam. According to Jelani Harun (2009), this book contains 60 chapters in total with 7 books. Among the contents of the title of the book is the creation of the heavens and the earth, the Prophet and the ruler, the just king and the wise minister and many more titles of the book which were covered in five chapters. In addition, this book also focuses on the difference between *Tajus Salatin* and *Bustanus Salatin*. *Tajus Salatin* was written by Bukhari al-Jauhari. There are many opinions of past researchers about the category of this book because some researchers think that this book is related to history and Sufism and some researchers also think that *Tajus Salatin* is a Malay literary book that discusses the problems of manners, politics and governance.

Significance of the Study

This study provides the information about *Bustanus Salatin* where it contains the content, structure, elements and purpose of writing this book. This study provides clear explanation about *Bustanus Salatin* and it was studied from past studies. The findings of this study could be used as a reference and a guide for future scholars interested in researching the same topic.

Literature Review

Mohd Ikhlas Roslee and Rahimin Affandi (2017) have done a study on Al Raniri and the development of Islam in Pahang. This study covers aspects of Al Raniri's preaching in Pahang and examines the relationship between Al-Raniri and Pahang. This study generally gives an overview of how Al Raniri's Islamic journey and preaching in Pahang. Al Raniri's arrival in Pahang has given an insight to Muslims through the jurisprudence book written by him. The results of this study show that Al Raniri's arrival in Pahang has had a direct and indirect impact on the development of Islam in Pahang. This study also provides information about the book written by Al Raniri which is *Sirat Al Mustaqim* which explains the fiqh of worship such as purification, prayer, zakat, fasting, hajj and sacrifice. However, the authors of this study suggest that a more in-depth study and methodology need to be done so that we can learn about the history of Islam in Pahang with the arrival of Al Raniri in more detail.

Based on the article entitled Thoughts and Dakwah Movement of Syekh Nuruddin Al Raniri authored by Musyaffa (2018), Al Raniri used several *manhaj* in carrying out his *da'wah* movement. Among the methods he used to spread *da'wah* was written works or in writing. Al Raniri was a famous figure and scholar who was eminent for his writing in Malay. He used Malay in his work to make it easier for Muslims to learn and deepen their religion. This study explains in detail what the *manhaj*

da'wah used by Al Raniri during his da'wah work. This study does not only focus on manhaj *da'wah* but this study could discuss about the books that were written by Al Raniri during his lifetime.

Next, Norhayati Haji Hamzah (2020) has made a scientific study about the sources of writing in *Bustanus Salatin*, which is a book written by Al Raniri. Thus, this study examines the sources used by Al Raniri to write *Bustanus Salatin*. According to Norhayati (2020), *Bustanus Salatin* was composed using two sources, namely Al Quran and Hadith. In addition, Al Raniri There are 167 verses of the Quran and 216 hadiths that Al Raniri used as sources when he wrote *Bustanus Salatin*. Due to the content of *Bustanus Salatin* there are some Islamic histories such as the creation of the universe, the story of the Prophet SAW, the source used by Al Raniri is the Al Quran. While the hadith sources are used to strengthen the stories contained in the book and are also used to reflect the concept of monotheism.

According to Rozita, Hashim and Salmah Jan (2015) in a scientific study entitled *Bustanus Salatin* by Nuruddin Al Raniri: the pioneer of dignifying the Malay language in Southeast Asia, Al Raniri was a scholar who dignified the Malay language because most of his books were written in Malay in the form of writing Javanese language. This study looks at the extent of Al Raniri's use of the Malay language in *Bustanus Salatin*. Al Raniri has raised the Malay language as the language of communication, the language of knowledge, the unifying language and also the main language of the Malay World in conveying any teachings and advice. Rozita, Hashim and Salmah Jan (2015) stated that the Malay language used by Al Raniri in *Bustanus Salatin* is very fluent and smooth. The use of vocabulary and terms used by Al-Raniri is very accurate and in accordance with the meaning to be conveyed through the writing. All Al-Raniri's books succeeded in elevating the dignity of the Malay language as a high language of knowledge, thus making the Malay language spread throughout the Malay World.

In addition, Salmah Jan (2022) authored an article related to the concept of intellect according to Al Raniri in *Bustanus Salatin*. The purpose of this article is to identify the concept of reason in the book of *Bustanus Salatin* and analyze the division of reason according to Al Raniri. Al Raniri examines the concept of intellect in clause 1 of *Bustanus Salatin's* book entitled "*Concerns knowledge and the intellect, and the degree of nobleness of both, and the good and bad in all of mankind*". To further strengthen the argument about the concept of intellect, Al Raniri included verses from the Quran, hadiths and sayings of the Prophet's companions such as Abu Hurairah and Al Raniri also included the words *tabi'in* such as Sufyan bin Uyainah, historians such as Al Tabari and scholars. Islam like Imam Syafiee. Al Raniri has highlighted some important things related to reason and discussed the definition of reason, the position and types of reason, the role and duties of reason and also a discussion about perfect reason. Salmah Jan (2022) concludes that reason aims to make a person and the community understand the advantages and privileges of reason and give a person the opportunity to reflect on himself.

Research Methodology

According to Hornby (1985), methodology is a method used to conduct research on a specific research subject. Overall, research methodology means the method used by the researcher to obtain information about the research being conducted. The methodology used in this study is a qualitative study where the researcher uses library research as the main source of reference for writing this study. Qualitative research is defined as descriptive, in the form of oral or written words about human behavior that can be observed (Taylor and Bogdan, 1984). According to Patton (1990), qualitative data results from three types of data, which are the results of observations, the results of conversations, which are interviews and written materials. In the context of this study, the researcher used library research and written materials. The researcher used previous studies, journals, documents and related articles in terms of background aspects, roles and contributions and also *Bustanus Salatin* by Al Raniri.

Research Designs

Research designs are an overall structure of the study. Some of the steps used by the researcher are to find various sources from articles, journals, books and past studies related to Al Raniri. The researcher has used several past studies as a reference source to elaborate further on Al Raniri and his masterpieces. The researcher explored various sources in the form of written materials to obtain information related to this study. Next, the researcher analyzes and deepens various relevant information such as background, contributions, works and others. In addition, the researcher states and places the background, role and contribution and others related to this study. The researcher also used content analysis methods and biographical studies. According to Holsti (1968), content analysis is any technique for drawing inferences from messages by systematically and objectively identifying specific qualities. There are five steps in content analysis which is to identify and collect data, determine coding categories, code the content, check validity and reliability and the last step is to analyze and present results. Researcher also use biographical study where the study is about the background of Al Raniri and a little about *Bustanus Salatin*.

Data Collection

Data collection is very important in every study to help the researcher gain information. Academic books, articles from scholarly journals, data and statistics, secondary sources, articles from journals and past research, are among this study's resources. All of these types of resources are available in the library and library website. Researcher also browse Google Scholar, Research Gate and Academia.edu to search for more information about this study.

Data Analysis

In this study, the data analysis method that researcher use is qualitative content analysis. The content analysis consists of the source of written material. The written material that the researcher uses is through the secondary source which is the library research. The theme for this study is the Al-Raniri and his work namely *Bustanus Salatin*. This is because Al-Raniri is a scholar who has had a significant influence on the growth and sustainability of Islam. For that purpose, qualitative content analysis has created inductive category development algorithms based on reductive processes defined in text processing.

BIOGRAPHY OF SHEIKH NURUDDIN AL RANIRI

The biography explains the life, educational and career development of Al-Raniri. It includes the biography of Al-Raniri and how he got education at that time. Al-Raniri comes from a migrated family whose father is from Hadramaut and his mother is Malay. Al-Raniri also comes from Al Hamid family which is his descendants and one of them is Abdul Rahman bin Auf (Al Attas, 1986). Al Raniri began to get an education in Ranir where he is studying religion and travelling to Hadramaut in search of knowledge. It also contains the career development of Al Raniri. It explains how Al Raniri came to Aceh and became a successful scholar. In the reign of Sultan IskandarThani, Al Raniri acted as Kadi Malikul Adil and the Headmaster of the Baiturrahman Board of Education. In addition, under instruction of Sultan IskandarThani, Al Raniri wrote *Bustanus Salatin* in 1638 (Grinter, 1979).

Life

Al Raniri's real name is Nur Al Din Muhammad ibn Ali ibn Hasanji ibn Muhammad Hamid Al Raniri Al Qurayshi Ash Shafi'I (Ahmad Daudi, 1978). He was born in Ranir or now known as Rander which is an old port located near Surat Gujarat which is in India. According to M. Muhiden (2006), the precise date of Al Raniri's birth is unknown, but he is considered to have been born at the end of the sixteenth century AD. Al Raniri's mother is Malay, and his father is an Arab from a family that moved from Hadramaut, according to Mohd. Muhiden. Al Raniri is thus of Malay and Arab descent. Al Raniri died in India on the 22nd of Dzulhijjah, 1066 Hijrah, along with 21 September 1685 AD (M. Solihin, 2005). According to AzyumardiAzra (1994), the descendants of Al Raniri appear to be included in the Al Hamid family, which is one of the Quraish family's ten descendants. Among them is Abdul Rahman bin Auf who was a friend of the Prophet SAW. According to Azyuramardi, Al Raniri's ancestors also seem to be from the Humayd family who are often associated with Abu Bakar Abdullah bin Zubayr Al-Asadi Al-Humaydi who is a famous scholar and muhaddith in Mecca. ArRaniri's paternal uncle, namely Muhammad Hamid arrived in Aceh between 1580 and 1583 to teach logic, rhetoric, ethics, fiqh, science of the sources, and other religious and academic subjects (M. N. Al-Attas, 1986), but quickly realised that he couldn't influence and create interest in these subjects as much as he could in mysticism (M. N. Al-Attas, 1966). Ar-Raniri was a member of the Shafi'I school of law, a branch of the Sunni school that is the primary school of Islamic law in the Malay world, as well as the Ash'ariyyah school of theology and the Sufi Rifa'iyah tareqat. Sayyid Abu Hafis Umar IbnAbdi'llah Ba Shaiyban of South Arabian origin (Hadramaut) introduced him to Rifa'iyah tariqa (M. N. Al-Attas, 1966).

Education

Al Raniri began to get an education in Kota Ranir which is the place of his birth. There, he studied religion before continuing his studies to the Hadhramaut region. In the city of Ranir, Al Raniri studied with a scholar named Abu Hafis Umar b. Abdullah b. Shaibaan Al Tarimi Al Hadrami (Voorhoeve, 1951). According to A. Hasjmy (1977), Al Raniri also once studied with Sheikh Muhammad Yamin who is the bearer of the teachings of Wahdat Al Syuhud and he also once studied with his uncle, Sheikh Muhammad Jailani. (M. Akil, Sulaiman Hassan & Sabri Muhammad, 2010). After completing his studies in Hadramaut, Al Raniri migrated to Haramain to study religious sciences more deeply and continued to perform the Hajj in Mecca in the year 1030 Hijrah (al-Hasani, 1999, Ab. Manaf & Tajuddin, 2005). After that, Al Raniri taught with his uncle about the experiences that his uncle named Syeikh Muhammad Jailani who had been a teacher in Aceh and at the same time migrated to Aceh following his uncle's footsteps. Hasjmy (1983) claims that Al Raniri learned Malay in his Rander. This is due to the fact that when he did arrive in Aceh, he had learned Malay (Teeuw, 1959, 153). This is most likely due to the Malay language becoming the "Lingua Franca" at the time, which is a language used by all people in a society around the 15th century, (Azlan, 2012, 905) in the Malay Archipelago (Din, 2011, 30). According to Voorhoeve (1951), Al Raniri is also thought to have fostered relationships with students and hajj pilgrims from Java while at al-Haramain before returning to Gujarat. Al-logic, Raniri's al-balaghah, al-tasawwuf, Islamic teaching, fiqh, hadith, history, and comparative religion (Ahmad, 2011, 246).

Career Development

Al-Raniri arrived in Aceh in 1637 during the reign of Sultan Iskandar Thani (Drewes, 1955, 151). There is a perspective that claims al-Raniri arrived in Aceh prior to 1637, when Aceh was governed by Sultan Iskandar Muda. He continued travelling and lived in Pahang when Pahang was ruled by Aceh where he also strengthened his command of the Malay language because during the reign of Sultan Iskandar Muda, the palace did not welcome him (al-Ahmadi, 1981, 56). Al-Raniri did not return to Aceh until

after Sultan Iskandar Muda (1636) died and Sultan Iskandar Thani (1636-1641) took over (Ito, 1978, 489). Sultan Iskandar Thani appointed him to the position of Kadi Malikul Adil, the Grand Mufti of the Kingdom of Aceh. In addition to this, he served as the Headmaster of the Baiturrahman Board of Education from Sultan Iskandar Thani's death (1641M) until the reign of Queen Safiatuddin (1641M-1675M) (Hasjmy, 1983, 99).

Al-Raniri was successful in winning the Sultan's favour soon after his arrival in Aceh. Sultan Iskandar Thani appointed him to the position of Shaykh al-Islam and trusted him to write *Bustanus Salatin* in 1638, which helped him build a strong reputation and achieve success. Jelani and Amirul (2004) states Al Raniri was a prolific writer in addition to holding the aforementioned position and a court historian. It is amazing how much Al-Raniri contributed to the growth of Islamic sciences in the Malay World. Al-Raniri was the first Muslim who planted the seeds of Islamic scripturalism in the Malay world, according to Ismail Hamid, despite all of his intellectual and paxis tendencies (Ismail Hamid, 2000).

Al-Raniri was successful, but in 1054 AH/1644 AD he abruptly left Aceh and went back to Ranir, his birthplace (T. Iskandar, 1966, Al-Attas, 1966 & Feener, 2011). Scholars' theories about the cause of his abrupt departure vary. Al-Raniri reportedly left Aceh because Sayf al-Rijal, a Minangkabau scholar, arrived, according to T. Ito (1978) and Braginsky (2004). Sayf al-al-Rijal, who had just returned from Surat, India, was more tolerant of al Raniri's opposition to the wujudiyyahsufi doctrine of Hamzah Fansuri (Abdul Basit Junaidy, 2009). As a result, al-Raniri and Sayf engaged in a lengthy discussion about wujudiyyah, and in the end, it was the latter who prevailed (Braginsky, 2004; T. Iskandar, 2011 & Hiroko, 2016). Al-Raniri was unable to win the Aceh ruler's support (T. Ito, 1978 & Zulkefli Aini, 2008). Al Raniri felt challenged as a result and departed Aceh. In Ranir/Rander, Gujarat, al-Raniri died in 1685 AD (T. Ito, 1978 & Zulkefli Aini, 2008).

THE ROLE AND CONTRIBUTION OF AL RANIRI

This part includes the role and contribution of Al-Raniri as a scholar. Al Raniri played an important role as a scholar. Spreading da'wah in Pahang after his arrival in Aceh was not accepted by the residents of the Palace. Al-Raniri has made contributions to the advancement of Islam and the betterment of Muslim understanding in Aceh, but he has also had an impact on the history of Islam in the Malay world, particularly in Pahang. Al-Raniri was a scholar who wrote a lot on the theology, fiqh, and tasawwuf, among other branches of Islam. In his historical work, *Bustan al-Salatin fi Dhikr al-Awwalinwa al-Akhirin*, he was the first writer in the Malay-Indonesian world to pioneer a different form of Malay historical writing and to start introducing the concept of Islamic history (Harun, 2005).

Da'wah in Pahang

Al Raniri's arrival in the state of Pahang cannot be dismissed as unimportant or having little impact, but it has had some influence on the expansion of Islam in Malaya especially Pahang. Although the arrival of al-Raniri in the state of Pahang cannot be regarded as insignificant or not having much of an impact, it has had some bearing on the growth of Islam in Malaya. Pahang has welcomed Al-Raniri, a man with extensive knowledge and powerful preaching. Al-Raniri arrived in Aceh prior to 1637, when Aceh was governed by Sultan Iskandar Muda, as it has already been mentioned. When the palace during the rule of Sultan Iskandar Muda did not welcome him, he continued on his journey and eventually settled in Pahang (Ikhlas Rosele, Abdul Rahman & Anuar Ramli, 2012).

Al Raniri plays an important role in the field of preaching. His arrival in Malaya has had a positive effect on Muslims in Malaya, especially Pahang. When he was in Pahang, he carried out his duties as a preacher and a person with extensive knowledge. This situation further contributes to the development

of the Muslim community in Pahang. In addition, Hamzah Al Fansuri has also come to Pahang to study the science of Truth and *Tasawwuf* (Abd Jalil Borham, 2014). According to Mana Sikana (2014), the main aim and purpose of Hamzah Al Fansuri's journey is to find God. With the presence of Hamzah Al Fansuri and Al Raniri, Islamic studies in Pahang has developed and has its own position. Even though both beliefs, Al Raniri holds the belief of *Wahdatul Shuhud* while Hamzah Al Fansuri holds the belief of *Wahdatul Wujud*, it does not become a problem for the two to interact and even it gives an opportunity.

It would be interesting to highlight how the arrival of al-Raniri and Hamzah al-Fansuri allowed for the existence of the league of knowledge in Pahang. Al-Raniri, as you are aware, arrived in Pahang with knowledge of *Wahdatul Syuhud*, whereas Hamzah al-Fansuri is a propagandist for *Wahdatul Wujud*. If al-Raniri was so adamantly opposed to *Wahdatul Wujud* teachings in Aceh. Similar to how it is in Pahang, if these two figures transmit these two concepts, it will undoubtedly increase local figures' knowledge when debating it (Ikhlas Rosele & Rahimin Affandi, 2017).

Contributions of Al-Raniri in Islamic Intellectual and Spiritual Development

In Indonesia, Al Raniri is known as one of the fathers of Islamization and the standardization of Islam. Al Raniri played an important role in restoring and clearing people's minds of doubts about Islam and also restoring the purity of Islam from being contaminated by immorality. Their immorality has reached an alarming level where Muslims and non-Muslims cannot be distinguished because Muslims do not practise the true Islamic lifestyle. Among their practices are Muslims eating dog meat and drinking alcohol in open public places (M. N. Al Attas, 1986). Because of this, Al Raniri has decided to educate them intellectually and spiritually so that they can distinguish sin and reward. Among the efforts made by Al Raniri is to produce books based on the basic tenets of Islam such as *Bab al Nikah*, *Umdat al I'tiqat*, as *Sirat al Mustaqim* and other books related to the basic tenets of a Muslim. Al Raniri contributed a lot in terms of the process of Islamization, especially in Indonesia. According to Al Attas (1969), one of the effects of Al Raniri's writing was that Sultan IskandarThani had banned pagan practices. Next, at the request of Sultan IskandarThani, Al Raniri produced a book named *Bustanus Salatin* in 1638. Steenbrink (1990) stated that the book contained Islamic guidance for Malay kings, which explained the duties a king should perform in terms of Islam. According to Al Attas (1969) and Harun (2009), *Bustanus Salatin* also contains many rules and instructions that are useful in contemporary terms, especially in terms of Islamic values and morals.

Al-Raniri's thinking also contributed a lot in differentiating between true and false interpretations of Sufi doctrine and metaphysics. He has also produced a book that has a Malay translation as the best commentary on the Islamic creed entitled *Sirat Al-Mustaqim* (Abdul Gaffar & Adam Hamisi, 2017). The book contains an explanation of the basic tenets and requirements of Islam. Al-Raniri has also streamlined the Malay judicial system through the concept of Islamization and standardization by enacting the concept of sharia based on social order when he was appointed as a court advisor in Aceh. Indirectly, Al Raniri has contributed to the solution to the legal problem (M. N. Al Attas, 1966).

Al-Raniri has also contributed in changing aspects of cultural practices and beliefs of pre-Islamic society by exploring the Islamic world view in depth. Al-Attas (1966) stated that during Al-Raniri's time there was no documentation of Islamic literature to be used as a guide for Muslims to conduct their daily affairs. Al-Raniri is an individual who played an important role in the field of Islamic knowledge in Indonesia and made a great contribution in unifying the Malay Sultans and helping them face the threat of Western imperialism. Al-Raniri's intellectual contribution also played an important role in bringing significant changes in the lives of Muslims in Indonesia. Al-Raniri played an important role in the spiritual and intellectual improvement of the people because it made it easier for Muslims to accept Islam and sharia for social order. Al-Raniri has authored the book *Tibyan fi Ma'rifat al Adyan* which includes different religious beliefs and sects so that society can distinguish between right and wrong. Indirectly it has affected society by changing the body, soul and mind of all levels of society (Abdul

Gaffar & Adam Hamisi, 2017).

Contributions of Al-Raniri in Islamic Education

Al-Raniri also made a significant contribution to the development of Islamic education in Indonesia. In the context of Islamic education, Al-Raniri has made a big change to a subject of the Islamic religion. Before the arrival of Al-Raniri to Aceh, the study of Sufism was dominated by Hamzah Fansuri with the teachings of wujudiyah. Hamzah Fansuri has produced many religious works with mystical elements. Al-Raniri does not agree with the teachings of Hamzah Fansuri because it is considered misleading. Al-Raniri is also a person who adheres to the doctrine of *Wahdatul Shuhud* and because of this he does not agree with the teachings brought by Hamzah Fansuri. Based on the *wujudiyah* style of thinking, Al-Raniri could see that the Islamic faith would become shaky and misguided. The teachings are also very dominating and focus less on fiqh and belief. Al-Raniri came to the conclusion that it is similar to the *Sufi Ittihadiyah*, *Hululiyah*, *Tanasukhiyah*, and *Hurriyah*, *Musyabbihah*, or *Mujassimah* belief in incarnation and reincarnation (Hermansyah, 2014, 54-55).

Al-Raniri's next contribution in Islamic education was to compose books in the Malay language and the books were written in the Javanese language. *Bustanus Salatin* is one of them, and it was taught in several pesantrens in the 17th century (Abu Bakar, 2016). In addition, Abu Bakar (2016) also stated that *Kitab Sirat Al Mustaqim* is often used as a subject and reference for Islamic studies in Indonesia, Thailand and Malaysia. The Malay-language books written by Al-Raniri have become important sources for the history of Islam in the archipelago. It can be concluded that Al-Raniri has become an important scholar and has made a great contribution in the field of Islamic education.

Writing and Publication of Books

Al-Raniri was regarded as a figure of classical Malay literature or a scholar of Malay-Aceh literature, according to T. Iskandar (1964). His published works include 29 books and manuscripts on a variety of subjects, including law, hadith, belief, the history of sufism, and religious institutions. *Sirat al-Mustaqim* and *Kafiyatu Salat* are two books written by Al-Raniri in the area of fiqh. The Malay book *Sirat al-Mustaqim* contains discussions on prayer, fasting, zakat, Hajj, Qurban, hunting, and the distinction between halal and haram in relation to food. *Sirat Al Mustaqim* is quoted in *Kafiyatu Salat*, which is a guide to prayer. The following books in the area of faith include *Hidayatu al-Iman bi Fadhli al-Mannan*, *Syifa'u al-Qulub*, *'Aqaid al-Shufiyyah al-Muwahhidin*, and *Akhbaru al-Akhirat fi Ahwali al-Qiyamah*. A book titled *Akhbaru al-Akhirat fi Ahwali al-Qiyamah* discusses the latest information regarding the end of the world. At Sultanah Safiatuddin's request, this book was written. Seven chapters make up this book, which includes explanations of Nur Muhammad, Prophet Adam's life, the Resurrection, heaven, hell, and other topics. *Syifa'u al-Qulub* is a book that contains heart-healthy remedies. This book's topics include the definition of "shahadat" and ways to remember God. In *Aqaid al-Sufiyya al-Muwahhidin*, the Sufi faith in God is discussed. This Arabic-language book's subject is the spiritual experiences and beliefs of Sufis who recite the phrase "*La ilahaila Allah.*" The title of this book, *Hidayatu al-Iman bi FadhlialMannan*, translates to "the guidance of faith with God's grace." The information explains the meaning of various religions, including monotheism, ma'rifat, faith, and Islam (Musyaffa, 2018).

It is *Asraru al-Insan fi Ma'rifatiar Ruh wa ar-Rahman*, *Ma'u al-Hayat li Ahli al-Mamat*, *Shawarimu al-Shiddiq li Qath'I al-Zindiq*, and *Alaqtu Allah bi al-'alam* for tasawwuf and the knowledge of kalam. A book of human secrets for understanding Spirit (roh) and God is called *Asraru al-Insan fi Ma'rifatiar Ruh wa ar-Rahman*. At Sultan Iskandar Thani's request, this book was translated from Arabic to Malay, and it was finished under Sultanah Safiatuddin. The book *Ma'u al-Hayat li Ahli al-Mamat* contains

criticism of the *wujudiyah* school of thought, which asserts that man and nature are one with God and that there is no distinction between the truth and sharia. At Sultan Safiatuddin's request, this book was written. A book called *Shawarimu al-Shiddiq li Qath'I al-Zindiq* was also written to object to and denounce the idea of *wujudiyah* (Musyaffa, 2018).

Overall, Al-Raniri was a prolific author in Malay and Arabic who lived in Aceh from 1637 to 1644 and produced 14 books, 13 of which were written in Malay (T. Iskandar, 1964). Al-Raniri focused on *kalam*, or Islamic theology, and *tasawwuf*, or mysticism, but he also wrote on fiqh, or Islamic law, hadith, or history. Voorhoeve and Daudy both listed 19 works as Al Raniri's lifetime accomplishments, while Voorhoeve listed 29 works (Voorhoeve, 1955, 153-158 & Daudy, 1983, 48-57). According to Norhayati (2015), the complete list of al-34 Raniri's treatises, on the other hand, was provided by Wan Saghir (d. 12 April 2007), a well-known Malay manuscript collector and prolific writer about the ulama' of Nusantara.

THE WRITING OF *BUSTANUS SALATIN*

The arrival of Al-Raniri from Aceh to Malaya, especially in Pahang, has resulted in intellectual development and religious development among the people of Malaya. Al Raniri has composed many great works including in the field of history namely *Bustanus Salatin*. *Bustanus Salatin* was a very valuable work by Al-Raniri which was composed in 1638 Hijrah on the orders of Sultan Iskandar Tsani who ruled Aceh at the time. The content of *Bustanus Salatin* can be divided into two elements, namely history and didactic. Didactic means Oxford Dictionary, didactic is a method of teaching that emphasizes and uses moral instruction as the motive and purpose of teaching. Grinter (1979), Mohd. Yusoff Hashim (1992), Harun Mat Piah (1993), Braginsky (1993), Jelani (2008) and Zawiyah Yahya (2010) claim that *Bustanus Salatin* is a book that is included in the field of "statecraft". In fact, the concept of history in *Bustanus Salatin*'s book has never been studied in depth which causes the book to be recognized in the field of "statecraft" rather than in the field of history. But, *Bustanus Salatin* should be considered as a history book because it contains history, especially the history of Islam (Norhayati, Arba'iyah & Tatiana, 2014).

Brief Review on *Bustanus Salatin*

Al-Raniri's masterpiece is *Bustan al-Salatin*. The Arabic writings '*Ajaib al-Malakut*, *Daqaiq al-Haqaiq*, and *Mirsad al-'Ibad* are all combined in this book. Additionally, he cited passages from textual works like *Turhatu al-Akhbar fi Mahasin al-Akhbar*, *Raudah al-Riyahin*, and *Mu'allim al-Tanzil*. The book was published under the title *Bustan al-Salatin fi Dhikir al-Awwalin wa al-Akhirin* and was based on these sources and supported by the Quran and hadiths at the conclusion of each written story. Al-Raniri also included the histories of the sultanates of Aceh, Pahang, Perak, and Malacca in addition to the combination of Arabic and Persian sources.

Sultan Iskandar Thani gave the order for *Bustan al-Salatin* to be written, and the book as a whole had seven chapters and specific articles. The chapters were divided into the first, which describes the creation of the seven layers of the sky and the earth contain 10 articles, the second, which discusses all prophets and all kings contain 13 articles. For the third chapter, which discusses all just rulers and ministers which is 6 articles. The fourth chapter discusses all hermit kings and all pious prophets where it is 2 articles and the fifth chapter which discusses the deeds of unjust rulers and despotic ministers for 2 articles. For the sixth chapter, it discusses the generosity and courage which is 2 articles and lastly is chapter seven focus on mind, knowledge, instinct, diseases and medicinal knowledge and female nature and magical tales.

Additionally, *Bustanus Salatin*, which had strong ties to the ideas of world history and Islamic history, contained historical elements that were also present in classical Malay literature. In addition to

actual historical events, *Bustanus Salatin's* history also includes mythological and theological components. This book's historical interpretations cannot be understood solely in terms of the "cause and effect" logic that underpins modern history disciplines. Instead, they must be read and understood in terms of their specific methodology, starting with Islamic historiographical concepts that have long existed in Islamic scholastic tradition (Harun, 2004).

The Purpose of Writing *Bustanus Salatin*

According to Jelani Harun (2004), the writing of *Bustanus Salatin* began in 1638 and its completion is yet unknown but it is said to be completed between 1640- 1642 while some scholars believed it was not completed. Ahmad Daudy (1978) states The history of Bustan's composition begins with Al Raniri's arrival in Aceh on the sixth day of Muharram (1047 A.H.), when Sultan Iskandar Thani, the recently appointed king, appointed Al Raniri as Shaykh al-Islam, one of the most important positions in the Sultanate of Aceh. Sultan Iskandar Thani then gave him the go-ahead to write a historical text on the 17th Syawal in 107 A.H.

Most scholars, including Winstedt, Ronkel, Voorhoeve, and others (1955), agree that the purpose of writing Bustan was to follow Sultan Iskandar Thani's orders. There is no question about the aforementioned fact, but according to the author, al-Raniri also had his own goals in mind when he wrote Bustan, which will be covered in the following. The first is titled (the start of all creations is, and the ending is the second. Since history is a process that begins with the creation of the universe and ends with it, these words refer to history).

Additionally, as mentioned in the earlier section of this article, Al Raniri included the didactic component of *Bustanus Salatin* in Books III and IV, totalling 360 pages. Al Raniri wrote about the tales of ancient kings and provided a didactic conclusion to the history of the Islamic caliphates, specifically the Umayyad and 'Abbasid dynasties. In order to advise the readers on how to behave in accordance with Islamic teachings and to enable them to apply historical lessons, Al-Raniri purposefully inserted some advice to the caliphs. This didactic writing style was replicated throughout Bustan. Al-Raniri's intention to write a book about Islamic history based on the idea of tauhid and the didactic component are paralleled by one another. As a result, one of the traits of Islamic history is the didactic element, which serves to instruct the kings in how to carry out their responsibilities and, more broadly, to show the populace how to live in accordance with Islamic teachings.

In conclusion, the researcher believes that al-Raniri wrote Bustan with the intention of teaching readers about Islamic history as well as following his patron's command to write a history book. Al Raniri attempted to warn the populace of the repercussions of disobeying Allah through this component, as well as to demonstrate how to put historical lessons into practise. In other words, al Raniri wanted to complete the idea of Islamic universal history by bringing people to Allah through *Bustan*.

The Structure of *Bustanus Salatin*

The section of Bustan's structure (Book I through Book IV) into didactic and historical components. The historical element is represented by Books I and II, which cover the creation of the universe and the history of the Prophets and Rulers, while the didactic element is represented by Books III and IV, which cover Just Kings and Wise Ministers, Ascetic Rulers, and Pious Saints. The historical component illustrates the course of Islamic universal history, which starts with the creation of the universe, the creation of Adam, the first human, and stories of the Prophets of Islam which are Idris, Nuh, Hud, Saleh, Ibrahim, Luth, Isma'il, Ishaq, Ya'kub, Yusuf, Ayyub, Musa and others, then moves on to the history of the ancient Persian and Arab kings, the stories of the Prophet SAW, followed by the stories Islamic caliphate which is the Umayyad and Abbasid, also the history of the caliphate of Islam in India and lastly is the history of the Kings of Pahang and Aceh. As Bustan was written at the request of his patron, Sultan Iskandar Thani, it is not surprising that Al-Raniri included the Malay Kings on purpose as a part

of the universal history. Al-Raniri is therefore charged with promoting the afore mentioned king and the Sultanate of Aceh (Norhayati, Arba'iyah & Tatiana, 2014).

Beginning with the creation of Nur Muhammad (chapter 1) and concluding with the chapter on the Aqlim, Book I's 30 chapters (112 pages) discuss the universe's creation (regions). According to the author, Book I's structure can be divided into two groups: the first is made up of creations related to the heavens, and the second is made up of creations related to the earth. The creation of Nur Muhammad, *Loh Mahfuz*, *Kalam*, easy, *Kursi*, *Liwa'al-Hamd*, angels, *Sidrat al-Muntaha*, the Jan, the wise, the paradise, the nymphs, Baitul Makmur, the hell, and the creation of that which supports the earth are all described in the first category's fourteen chapters. The creation of the seven layers of the heavens, the seven layers of the earth, the sun, the moon, and stars, the meteors, the clouds, cool water, ice, and dew, lightning, thunderbolts, and thunder, as well as the heavenly bodies, the seven layers of the earth, the Ka'bah, Mount Qaf, earthquakes, the globe, the oceans and rivers, the lands and regions, are all covered in the sixteen chapters that make up the second category (Norhayati, Arba'iyah & Tatiana, 2014).

Al-Raniri was also interested in the chapter on the creation of the seven layers of the heavens, in addition to the chapter on Nur Muhammad. According to the author, the purpose of al-detailed Raniri's descriptions of the creation of the seven layers of the heavens and the earth is to demonstrate the greatness of Allah, who is said to have created them in six days (from Sunday to Friday), as mentioned in surah al-Hadid (57): 4 and surah Fussilat (41): 11–12. It is also to demonstrate that both of Allah's creations—the heaven and the earth—were made for people to perform their roles as the caliphs of Allah on earth and return to Allah by his will. The Qur'an makes clear reference to this goal, and *Bustanus Salatin* is organised in a manner that reflects his conception of Islamic history, which is founded on the Qur'an.

The didactic component of *Bustan*, which takes up a combined 360 pages in Books III and IV, is its second structural element. These books (Book II and Book IV) are connected to Books I and II, in which al-Raniri systematically arranged the events in chronological order, beginning with Allah as the Creator who created the universe in Book I, then moving on to the creation of mankind and their history in Book II (Book II). The Shariat and adab of Islam (Books III and IV) were applied to these creations in order to ensure that people lived according to the path of Allah. In addition to describing the creation of the world and the histories of the Prophets and kings which is Book I till Book II of *Bustan*, the Qur'an also includes a didactic element by telling the tales of people who either have good or bad characters, these people include the Just King and Wise Minister, Ascetic Rulers, and Pious Saints in Book III-Book IV. As an illustration, consider the sayings of Sheikh Bilalu'l-Khawasi, Sheikh 'Abdul Rahman, and the Prophets Musa and 'Isa. The stories in the Qur'an that deal with didacticism are meant to instruct or educate people about adab so that they can learn from history and live in accordance with its teachings (Norhayati, Arba'iyah & Tatiana, 2014).

Al-Raniri was so moved by the didactic nature of the stories in the Qur'an that he decided to write two entire books' worth of didactic material (Books III and IV) to show mankind the way to Allah (the right path) and give them the opportunity to repent and turn back to Allah. In other words, Islam grants pardon to those who turn to God and return to obedience. *Bustan* tells tales of those who have done wrong and offers them chances to turn their lives around. When he related the tale of Ibrahim b. Adham, an ascetic saint who lived before the King of Balkh but later gave up his luxurious life and throne to devote himself to Allah, Al-Raniri borrowed the idea of pious people from the Qur'an (Norhayati, Arbaiyah & Tatiana, 2014).

In conclusion, *Bustan*'s organisational structure demonstrates that it is a historical work. *Bustan*, in addition to having historical and didactic components, also follows the format of history. It starts with a brief mention of the motivation for writing *Bustan* in the text's introduction, then moves on to a chronology of historical events starting with the history of the creation of the universe, continues with the history of the Prophets and Rulers, and concludes with several chapters that have historical content with a didactic component. As a result, the design of *Bustan* demonstrates how important history is to al-Raniri and how it forms the foundation of his philosophy.

CONCLUSION

It is clear that, Al Raniri is a Muslim figure who plays an important role in the development of Islam. Al Raniri's arrival in Malaya has had a positive effect on the development of Islam in Malaya, especially in Pahang and also in Aceh. Al Raniri's contribution and influence in Indonesia, especially Aceh, is very profound and influential. Al Raniri is a figure who directly contributed to the core concepts of Islam such as basic theology, Islam, Sharia law, history and much more in Arabic and Malay. In addition, Al Raniri has also produced many famous works in various fields such as faith, history, theology, astronomy and many more. The proof is that his book *Bustanus Salatin* has become a guide for kings and dignitaries in the field of administration. There are many studies made by researchers to study *Bustanus Salatin* in more depth.

ACKNOWLEDGEMENT

I would like to thank my kind lecturer, Dr Mashitah Sulaiman for her support and encouragement throughout our completion of this study. Also an infinite thank you for your guidance and mentoring throughout my completion of this study. I also want to express my appreciation to my beloved parents, Othman@Ujang bin Kellie and Faridah binti Madeli for providing prayer, moral support and encouragement to me in accomplishing this study. And thank you very much to my supportive siblings for their support.

Finally, a big thank you to my friends and everyone who was directly and indirectly involved with me in the process of completing this study. Without all these people that I mentioned above, I might not complete my study. May Allah bless all of us. And I would like to apologize if there are any weaknesses and shortcomings in this study.

REFERENCES

- Abd. Rahman, M. M. (2006). *Syeikh Nuruddin al-Raniri dan sumbangannya kepada pengajian al-Hadith*. Al-Bayan Journal of Al-Quran & Al-Hadith, 4, 47–62.
- Abubakar, M. (2016). *Kitab Jawi dan kontribusinya dalam kajian Islam di Kepulauan Nusantara*. Proceedings ARICIS: Ar-Raniry International Conference of Islamic Studies. Vol. 1.
- Aini, Z., & Sa'ari, C. Z. (2014). Usaha Dakwah Nur al-Din al-Raniri Menentang Kesesatan Kaum Wujudiyah dalam Kitab Maa al-Hayah li Ahl al-Mamat. *Afkar-Jurnal Akidah & Pemikiran Islam*, 15(1), 69-114.
- Ahmad Daudy. (1978). *Syeikh Nuruddin Ar-Raniry: Sejarah, Karya dan Sanggahan terhadap Wujudiyah di Aceh*. Jakarta: Bulan Bintang
- Azyumardi Azra. (2004). *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia*. Australia: Allen & Unwin.
- Braginsky, V.I. (2004). *The Heritage of Traditional Malay Literature: A Historical Survey of Genres, Writings and Literary Views*. Leiden, Netherlands: KITLV Press

- Che Rodi, Rozita & Musa, Hashim & Noor Muhammad, Salmah Jan. (2015). *Bustan Al-Salatin Karya Nurud'din Ar-Raniri: Pelopor Memartabatkan Bahasa Melayu Bahasa Asia Tenggara*.
- Grinter, C.A. (1979). *Book IV of the Bustanus Salatin by Nuruddin Ar-Raniri: A Study from the Manuscripts of a 17th Century Malay Work Written in North Sumatra*. PhD Dissertation. School of Oriental and African Studies, University of London, United Kingdom.
- Jelani Harun. 2009. *Bustan al-Salatin: The Garden of Kings: A Malay Mirror for Rulers*. Pulau Pinang, Malaysia: Universiti Sains Malaysia
- Jelani Harun. (2004). *Bustan al-Salatin: Bab Pertama dan Kedua Karangan Nuruddin Ar-Raniri*. Kuala Lumpur, Malaysia: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Jelani Harun. (2004). *Nuruddin al-Raniri's Bustan al-Salatin: A Universal History and Adab Work from Seventeenth Century Aceh*. *Indonesia and the Malay World*, 32(92), 21-52.
- Musyaffa, M. (2018). *Pemikiran dan Gerakan Dakwah Syeikh Nuruddin Ar-Raniry*. *Jurnal Ilmiah Syi'ar*, 18(1), 72-90.
- Norhayati H. H, Arba'iyah M. N & Tatiana D. (2014). *The Book of Bustan Al-Salatin by Nur Al-Din Al-Raniri Historical Text: The Structure and Purpose of Writing*. *Jurnal Al Tamaddun*. 9(2). p. 29-44
- Ramli, Mohd Anuar. (2013). *Sumbangan Nur Al-Din Al-Raniri Dalam Hukum Sedekah: Analisis Kitab Al-Sirat Al-Mustaqim*.
- Rosele, Muhammad & abd rahim, Rahimin. (2017). *Al-Raniri dan Perkembangan Islam di Pahang*. *Journal of Usuluddin*. 45(2). 87-104. 10.22452 45.
- T. Ito. (1978). "Why did Nuruddin leave Aceh?" *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde (BKI)*, 134(4).
- T. Iskandar. (1964). *Nuruddin ar-Raniri Pengarang Abad ke-17*. Dewan Bahasa. 436-441.
- T. Iskandar. (1967). *Three Malay Historical Writings in the First Half of the 17th Century*. *Journal of the Malayan Branch Royal Asiatic Society* 40(2): 38-53.
- Winstedt, R.O. (1963). *A History of Classical Malay Literature*. Kuala Lumpur: M.B.R.A.S.
- Voorhoeve, P. (1951). "Van en over Nuruddin ar-Raniri," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde (BKI)*, 107(4).
- Steenbrink, Karel A. (1989). *On Structure and Sources of the Bustanus Salatin, dlm. Texts from the Islands*. The University of Berne, 183-202.
- Zuhelmi. (2017). *Nuruddin Al Raniri dan Sikapnya terhadap Pluralitas Pemahaman Agama*. 19(2). p. 173-176.

045-Potensi Sumber Air Dari Perspektif Islam: Kepentingan Sungai Perak Dalam Penjanaan Tenaga Elektrik

Mohamad Khairul Anuar Mohd Rosli
Bahagian Sejarah, Pusat Pengajian Ilmu Kemanusiaan,
Universiti Sains Malaysia, 11800 USM, Pulau Pinang, Malaysia

khairulanuarrosli@usm.my

ABSTRAK

Usaha untuk membangunkan kemudahan bekalan elektrik sejajar dengan keperluan yang sentiasa meningkat kesan perkembangan sektor ekonomi, pemandaran dan kehidupan manusia yang serba moden menyebabkan kaedah penjanaan tenaga elektrik mula dipelbagaikan. Langkah ini penting untuk memastikan proses penyediaan tenaga elektrik tidak terjejas disebabkan harga dan ketersediaan sumber tidak boleh diperbaharui seperti gas asli, minyak dan arang batu yang tidak menentu. Justeru tumpuan terarah kepada penggunaan sumber boleh diperbaharui iaitu air bagi memenuhi dan menjamin pembekalan elektrik kepada pengguna. Di Malaysia, industri tenaga elektrik mula menggunakan sumber air khususnya sungai sejak tahun 1890-an yang berterusan sehingga ke hari ini. Sungai Perak yang dianugerahkan oleh Allah SWT merupakan sungai yang telah menunjukkan keupayaannya sebagai sumber utama penjanaan tenaga hidroelektrik. Mula menjana tenaga hidroelektrik pada tahun 1930, Sungai Perak dilihat masih lagi memainkan peranan tersebut sehingga abad ke-21. Keadaan ini jelas menunjukkan manfaat berpanjangan yang dikurniakan oleh Allah SWT kepada hamba-Nya dengan memakmurkan sumber air. Sehubungan dengan itu, kajian ini bertujuan mengenal pasti pembangunan Sungai Perak sehingga menjadi sumber penting dalam penjanaan tenaga hidroelektrik di Perak khasnya dan Malaysia umumnya sebelum tahun.

Kata kunci: Sungai Perak; Stesen Hidroelektrik; Colombo; Lembaga Letrik Negara.

PENGENALAN

Air merupakan sumber semula jadi yang sangat penting dan menjadi keperluan asas dalam memastikan kelangsungan hidup setiap makhluk bernyawa. Sejak dari awal lagi, pergantungan manusia kepada sumber air seperti sungai menjadi teras kepada pembentukan kawasan petempatan, jaringan perhubungan, kegiatan ekonomi dan kehidupan harian. Justeru penguasaan dan kemampuan untuk menyesuaikan penggunaan sungai dengan segenap aspek kehidupan menjadi kunci utama dalam menentukan perkembangan sejarah manusia. Keupayaan mengurus sungai secara sistematik dan cekap dapat melahirkan sebuah pusat ketamadunan kompleks yang lengkap dengan institusi politik, ekonomi dan sosial. Hal ini sebagaimana yang ditunjukkan menerusi kemunculan beberapa tamadun besar yang memiliki tahap peradaban tinggi seperti Tamadun Mesopotamia, Tamadun Mesir, Tamadun China dan Tamadun India yang berpusat dan berkembang dengan bertunjangkan sungai (Solomon, 2010:24). Di Malaysia, pembentukan kerajaan Melayu tradisional dan petempatan masyarakat juga tertumpu di kawasan yang dilengkapi dengan jaringan sungai. Contohnya Sultan Mudzafar Shah mengasaskan Kesultanan Perak pada tahun 1528 di Tanah Abang yang terletak berhampiran Sungai Perak (Jelani Harun, 2011:4). Sementara itu Sultan Salehuddin yang mengasaskan Kesultanan Selangor pada tahun 1766 memilih Sungai Selangor sebagai pusat pemerintahan (Gullick, 2004:1-6). Umumnya, geofizikal kawasan yang berhampiran dengan sumber air memudahkan pemerintah memungut cukai di samping memberi kelebihan dari segi kawalan keselamatan dan pertahanan (Ahmad Kamal Ariffin & Suffian Mansor, 2012:46). Pembinaan petempatan di tebing-tebing sungai juga memudahkan penduduk menjalankan kegiatan pertanian dan bergerak dari satu kawasan ke kawasan yang.

Kawasan yang memiliki sumber air ditambah kebolehan menguruskannya memberi kelebihan dalam memacu perkembangan sesebuah kawasan dan kehidupan masyarakatnya. Sejak dari awal pembentukan tamadun, manusia telah menunjukkan keupayaan mengurus sumber air untuk disesuaikan dengan segenap aspek kehidupan. Pada peringkat awal, manusia menggunakan sungai tanpa mengubah struktur dan sifatnya. Namun corak pengurusan sungai mula memperlihatkan perubahan. Dari semasa ke semasa, sungai terus dieksploitasi dan dipelbagaikan kegunaannya bagi memenuhi keperluan hidup manusia yang semakin berkembang. Dengan kata lain, penggunaan sungai telah diberi nilai tambah oleh manusia menerusi pembangunan sistem saliran dan penggunaan aliran air sebagai tenaga untuk menggerakkan kincir air. Tidak cukup dengan itu, perkembangan bidang penyelidikan dan teknologi membolehkan manusia meneroka lebih banyak lagi potensi sungai dan memaksimumkan penggunaannya sehingga mampu menghasilkan tenaga baharu iaitu hidroelektrik. Penggunaan sungai untuk menjana tenaga hidroelektrik lebih ekonomik kerana bergantung sepenuhnya kepada aliran air sungai secara semula jadi dan menghasilkan tenaga yang bersih. Sebaliknya penggunaan bahan api fosil seperti arang batu, gas asli dan diesel untuk menjana tenaga elektrik akan membebaskan gas karbon dioksida (CO₂) yang memberi kesan kepada alam sekitar. Tambahan pula ketersediaan bahan api fosil yang terhad dan tidak boleh diperbaharui mengakibatkan harga pasarannya tidak menentu sekali gus mempengaruhi kos penjanaan tenaga elektrik (Siti Hafshar, 2015:114). Justeru industri tenaga elektrik tidak boleh selamanya bergantung kepada bahan api fosil sebaliknya perlu dipelbagaikan dengan menggunakan sumber yang boleh diperbaharui seperti air.

Negeri Perak merupakan antara negeri yang dianugerahkan oleh Allah SWT dengan bilangan sumber air khususnya sungai yang banyak. Setidak-tidaknya terdapat 11 buah lembangan sungai utama di Perak iaitu Sungai Kerian, Sungai Kurau, Sungai Sangga Besar/Sungai Sepetang, Sungai Larut/Sungai Jaha, Sungai Temerloh, Sungai Jarum Mas, Sungai Beruas, Sungai Manjung, Sungai Tiram, Sungai Perak dan Sungai Bernam. Lembangan Sungai Perak merupakan lembangan sungai terbesar dengan keluasan kawasan tadahan 15,180 kilometer persegi yang mengalir sejauh 425 kilometer dari arah timur laut ke barat daya sehingga ke Selat Melaka (Mohmadisa Hashim et al., 2011:55). Di sekitarnya terdapat beberapa cawangan sungai seperti Sungai Kinta, Sungai Sungkai, Sungai Batang Padang, Sungai Bidor, Sungai Kampar, Sungai Plus, Sungai Rui, Sungai Chenderiang, Sungai Pari dan Sungai Raia (Mohmadisa Hashim et al., 2011:55). Bilangan ini menunjukkan potensi Sungai Perak yang boleh dimajukan untuk mendapatkan lebih banyak manfaat. Di sebalik kekayaan sumber air kurniaan Allah SWT, satu perkara yang perlu diberi perhatian oleh manusia sebagai khalifah ialah pengurusannya. Hal ini demikian kerana ketidakcekapan dalam mengurus sungai akan menghilangkan fungsi dan kepentingannya. Sehubungan dengan itu, kajian ini bertujuan mengenal pasti pembangunan Sungai Perak sehingga menjadi sumber penting dalam penjanaan tenaga hidroelektrik di Perak khasnya dan Malaysia umumnya sebelum tahun 1990.

SUMBER AIR DARI PERSPEKTIF ISLAM

Air merupakan salah satu daripada nikmat kurniaan Allah SWT kepada makhluk ciptaan-Nya yang begitu penting dan menjadi pelengkap kepada kejadian alam dan kehidupan. Hal ini dapat dinilai menerusi penciptaan bumi sebagai satu-satunya tempat tinggal bagi makhluk bernyawa yang dilitupi dengan 70 peratus kawasan permukaan air. Malah air juga antara yang terawal diciptakan Allah SWT. Keadaan ini secara tersiratnya menunjukkan air adalah teras utama dalam memastikan kelangsungan hidup bagi setiap makhluk di muka bumi. Selain digunakan oleh manusia, sumber air juga penting kepada alam sekitar bagi melengkapkan proses biologi (Utusan Malaysia, 5 April 2016). Penganugerahan nikmat air kepada penghuni bumi diberi menerusi pelbagai jenis sumber seperti sungai, laut dan hujan yang mana setiap daripadanya mempunyai fungsi dan kepentingan tersendiri. Penyediaannya bukanlah sesuatu yang sia-sia tetapi terkandung pelbagai tujuan dan kepentingan. Hal

ini sebagaimana firman Allah SWT yang bermaksud:

Allah-lah yang menundukkan lautan untukmu supaya kapal-kapal dapat belayar padanya dengan seizin-Nya, dan supaya kamu dapat mencari sebahagian kurnia-Nya, dan mudah-mudahan kamu bersyukur. Dan Dia menundukkan untukmu apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi semuanya, (sebagai rahmat) dari-Nya. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kekuasaan Allah) bagi kaum yang berfikir. (Al-Quran, 45:12-13)

Berkenaan firman tersebut, Ibnu Katsir menjelaskan bahawa Allah SWT telah menganugerahkan semua ciptaan-Nya yang terdapat di bumi seperti laut, sungai dan sebagainya untuk diambil manfaat oleh manusia (Tafsir Ibnu Katsir, 2003a:338). Ternyata kesemua nikmat yang disediakan dan ditambah pula dengan akal fikiran yang diberikan oleh Allah SWT membolehkan manusia mengeksploitasi sumber air untuk mendapatkan lebih banyak manfaat. Di sebalik penciptaan bumi yang dilengkapi dengan sumber air dan kepentingannya kepada kehidupan merupakan bukti kekuasaan dan rahmat Allah SWT. Kesemua ini bertepatan dengan firman-Nya yang bermaksud:

Sesungguhnya pada kejadian langit dan bumi; dan (pada) pertukaran malam dan siang; dan (pada) kapal-kapal yang belayar di laut dengan membawa benda-benda yang bermanfaat kepada manusia; demikian juga (pada) air hujan yang Allah turunkan dari langit lalu Allah hidupkan dengannya tumbuh-tumbuhan di bumi sesudah matinya, serta Ia biakkan padanya dari berbagai-bagai jenis binatang; demikian juga (pada) peredaran angin dan awan yang tunduk (kepada kuasa Allah) terapung-apung di antara langit dengan bumi; sesungguhnya (pada semua itu) ada tanda-tanda (yang membuktikan keesaan Allah, kekuasaanNya, kebijaksanaanNya dan keluasan rahmatNya) bagi kaum yang (mahu) menggunakan akal fikiran. (Al-Quran, 2:164)

Berdasarkan ayat tersebut, jelas menunjukkan bahawa sumber air sama ada sungai, laut mahupun hujan merupakan hak Allah SWT yang dipinjamkan kepada makhluk-Nya. Justeru sebagai khalifah yang dipertanggungjawabkan untuk mentadbir bumi, manusia seharusnya menjaga amanah yang telah diberikan. Hal ini sebagaimana yang difirmankan oleh Allah SWT yang bermaksud:

Dan Dialah yang menjadikan kamu penguasa-penguasa di bumi dan Dia meninggikan sebahagian kamu atas sebahagian (yang lain) beberapa darjat, untuk mengujimu tentang apa yang diberikan-Nya kepadamu. Sesungguhnya Rabbmu amat cepat siksaan-Nya dan sesungguhnya Dia Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (Al-Quran, 6:165)

Ibnu Katsir menjelaskan ayat tersebut membawa maksud, “Allah SWT telah menjadikan manusia sebagai pemakmur dari generasi ke generasi, dari satu masa ke masa yang lain, generasi berikutnya setelah generasi sebelumnya” (Tafsir Ibnu Katsir, 2003b:344). Selain melaksanakan tanggungjawab tersebut bagi mengelakkan berlakunya kerosakan, keperluan untuk mengurus bumi khususnya sumber air tidak lain adalah untuk memastikan manusia dapat mengambil manfaat di atas kurniaan Allah SWT. Hal ini seperti yang dinyatakan di dalam firman-Nya yang bermaksud:

Allah jualah yang menciptakan langit dan bumi dan menurunkan hujan dari langit lalu mengeluarkan dengan air hujan itu buah-buahan untuk menjadi makanan bagi kamu; dan Ia yang memberi kemudahan kepada kamu menggunakan kapal-kapal untuk belayar di laut dengan perintahNya, juga yang memudahkan sungai-sungai untuk kamu (mengambil manfaat darinya). (Al-Quran, 14:32)

Menurut Ibnu Katsir, ayat di atas menjelaskan pelbagai nikmat yang dikurniakan Allah SWT kepada makhluk-Nya. Antaranya kapal-kapal yang terapung di atas laut dengan izin Allah SWT membolehkan manusia bergerak dari satu kawasan ke kawasan yang lain. Begitu juga dengan sungai yang menjadi sumber rezeki kepada manusia untuk dijadikan air minuman, mengairi tanaman dan pelbagai lagi manfaatnya (Tafsir Ibnu Katsir, 2003c:545). Melihat dari perspektif yang lebih luas lagi, sumber air yang diberi boleh dibangunkan demi kesejahteraan hidup di dunia. Berpandukan kepada kebijaksanaan akal fikiran dan nikmat ilmu yang dianugerahkan Allah SWT, manusia berupaya meneroka sumber air seperti sungai untuk mendapatkan pelbagai faedah lain. Hal ini telah dibuktikan oleh Abu Aliz Al-Jazari (1136-1206), seorang tokoh ilmuwan Islam dalam bidang kejuruteraan yang banyak memanfaatkan sumber air dalam setiap peralatan yang dihasilkannya. Misalnya, Al-Jazari berjaya menghasilkan peralatan seperti jam dan *saqiya chain pump* yang beroperasi menggunakan tenaga kinetik yang terhasil menerusi aliran air (Waled Fekry Faris & Salah Elmoselhy, 2017:29-64).

Tidak cukup dengan itu, perkembangan bidang penyelidikan dan teknologi membolehkan manusia untuk terus mengeksploitasi potensi sungai sehingga mampu menghasilkan tenaga baharu iaitu hidroelektrik. Misalnya pada tahun 1878, William George Armstrong telah berjaya menghasilkan tenaga hidroelektrik menggunakan aliran air dari Tasik Debdon untuk kegunaan lampu di galerinya yang terletak di Cragside, Northumberland, England (Irlam, 1989:187). Keupayaan untuk menghasilkan tenaga dengan lebih ekonomik menyebabkan sungai mula dibangunkan secara besar-besaran. Contohnya, pada tahun 1881, Niagara Fall telah dimajukan oleh Amerika Syarikat menerusi pembinaan empangan untuk menjana tenaga hidroelektrik (Waverman & Yatchew, 1988:375). Di Malaysia, rancangan pembangunan sungai untuk menjana tenaga hidroelektrik dilihat telah bermula sejak tahun 1890-an dan berterusan sehingga ke hari ini.

PERMINTAAN TENAGA ELEKTRIK

Pada mulanya, manusia menjalani kehidupan menggunakan sumber tenaga yang telah tersedia. Misalnya tenaga haiwan digunakan untuk kegiatan pertanian. Manakala sumber pencahayaan pula bergantung kepada lilin dan pelita melalui proses pembakaran. Seiring dengan peredaran zaman, manusia mula meneroka kaedah penghasilan tenaga baharu yang lebih cekap untuk memenuhi keperluan hidup. Hasilnya, pelbagai bentuk tenaga telah dihasilkan seperti tenaga elektrik. Sejak diperkenalkan di Malaysia pada lewat tahun 1890-an, permintaan tenaga elektrik terus menunjukkan peningkatan. Keadaan ini dipengaruhi oleh penggunaan tenaga elektrik sebagai tenaga kerja utama dalam sektor perlombongan di samping penyesuaiannya dengan kehidupan harian (Sultan Nazrin Shah, 2017:36-37). Sebelum tahun 1940, sebahagian besar penggunaan tenaga elektrik tertumpu dalam sektor perlombongan sejajar dengan kaedah melombong yang menggunakan jentera moden seperti kapal korek. Malah sehingga awal tahun 1960-an, permintaan tenaga elektrik masih lagi dipengaruhi oleh sektor perlombongan. Buktinya, sebanyak 595 juta unit daripada 1,195 juta unit digunakan untuk sektor perlombongan manakala selebihnya kegunaan domestik, perindustrian dan komersial (Jabatan Kerja Raya, 1951:3). Namun memasuki pertengahan tahun 1960-an, permintaan tenaga elektrik untuk sektor domestik, perindustrian dan komersial mula menunjukkan peningkatan.

Trend ini disebabkan pembukaan bandar-bandar baru dan pembangunan sektor perindustrian oleh pihak kerajaan melibatkan hampir setiap negeri. Berdasarkan Rancangan Malaysia Pertama, permintaan tenaga elektrik pada tahun 1965 meningkat sebanyak 75 peratus menjadi 1,750 juta kWh berbanding 997 juta kWh pada tahun 1960 (First Malaysia Plan, 1966:153). Di bawah Rancangan Malaysia Ketiga, permintaan tenaga elektrik menunjukkan pertambahan sebanyak 14.5 peratus. (Kajian Separuh Penggal Rancangan Malaysia Ketiga, 1979:195) Menjelang tahun 1980, permintaan tenaga elektrik terus mencatatkan peningkatan pada kadar 12.7 peratus iaitu pertambahan kepada 7,622 juta kWh berbanding 2,178 juta kWh dalam tempoh sepuluh tahun sebelumnya (Rancangan Malaysia Keempat, 1981:380).

Sebagai syarikat pembekal tenaga elektrik utama, Lembaga Letrik Negara (setelah diswastakan pada tahun 1990 dikenali sebagai Tenaga Nasional Berhad), perlu menguruskan permintaan tenaga elektrik dengan efisien. Penjana tenaga melebihi permintaan akan menyebabkan pembaziran seterusnya merugikan Lembaga Letrik Negara. Manakala kegagalan untuk menyediakan bekalan elektrik mengikut permintaan akan menjejaskan pembekalan kepada pengguna. Bagi memenuhi keperluan pengguna dan pada masa sama meminimumkan perbelanjaan, Lembaga Letrik Negara telah mempelbagaikan kaedah penjana tenaga elektrik. Justeru usaha untuk memanfaatkan penggunaan sumber yang boleh diperbaharui iaitu sungai telah diberi keutamaan. Keadaan ini jelas membuktikan kesungguhan pihak kerajaan dan pemain industri tenaga elektrik memanfaatkan nikmat sumber air kurniaan Allah SWT untuk menjana tenaga.

PEMBANGUNAN SUNGAI PERAK

Di Malaysia, Sungai Perak merupakan sumber utama penjana tenaga hidroelektrik kerana menjadi punca kepada beberapa buah stesen hidroelektrik berkapasiti besar. Potensi Sungai Perak untuk menjana tenaga hidroelektrik telah dikenal pasti sejak tahun 1920-an lagi. Pada ketika itu, sebuah stesen hidroelektrik telah dibina yang membekalkan tenaga elektrik kepada pengguna di sekitarnya. Menjelang penghujung tahun 1970-an sehingga tahun 1990, terdapat tiga buah stesen hidroelektrik beroperasi yang menyediakan bekalan elektrik kepada pengguna di Perak dan negeri-negeri yang lain menerusi pembekalan secara grid. Oleh itu jelas menunjukkan pengeksploitasian Sungai Perak membolehkan lebih banyak stesen hidroelektrik dibina selain meluaskan lagi manfaatnya.

Stesen Hidroelektrik Chenderoh

Rancangan untuk membangunkan Sungai Perak sebagai sumber tenaga hidroelektrik bermula pada tahun 1920-an. Bagi memperkemaskan perkhidmatan bekalan elektrik di negeri-negeri Melayu, pihak British telah melantik Frederick Bolton sebagai Electrical Adviser (High Commissioner Office, 1919). Menerusi pemantauan yang dibuat, Bolton telah mengenal pasti potensi Sungai Perak dan mencadangkan agar pihak kerajaan memajukannya sebagai sumber penjana tenaga hidroelektrik. Namun masalah kewangan yang dihadapi berikutan perbelanjaan secara besar-besaran dalam projek pembangunan kemudahan asas sebelum ini menyukarkan pihak kerajaan untuk melaksanakannya (Ahmad Kamal Ariffin, 2006:270). Justeru Bolton telah melobi pemodal Eropah di London sehingga menarik minat Armstrong Whitworth untuk melabur (Tate, 1989:215). Satu perjanjian ditandatangani antara Sir W.G. Armstrong Whitworth & Company dengan Sultan Iskandar Shah pada Disember 1925. Hasilnya Perak River Hydro-Electric Power Company (PRHEPC) ditubuhkan untuk membangunkan tenaga hidroelektrik di Sungai Perak dan menguruskan pembekalan kepada pengusaha lombong bijih timah di Lembah Kinta dan pengguna domestik di Daerah Kuala Kangsar, Mukim Durian Pipit, Temelong dan Lenggong di bahagian hulu Perak; Daerah Kinta; Mukim Chenderiang, Batang Padang dan Bidor di Daerah Batang Padang; Mukim Pulau Tiga, Kampung Gajah dan Panjang Ulu di bahagian hilir Perak untuk tempoh 80 tahun (C.O. 717/65/62367/C:3).

Menerusi pemantauan yang dilakukan, PRHEPC mengenal pasti Chenderoh sebagai kawasan yang strategik untuk membina stesen hidroelektrik. Ini kerana kedudukannya yang berhampiran dengan pusat perlombongan bijih timah di Lembah Kinta memudahkan proses pembekalan elektrik. Justeru kerja-kerja pembinaan stesen hidroelektrik dimulakan pada tahun 1927 sebelum siap dan memulakan operasi pada tahun 1930. Pembinaan Stesen Hidroelektrik Chenderoh dengan kapasiti penjana 27,000 kW menjadikannya stesen terbesar di Perak khasnya dan Tanah Melayu umumnya sekali gus menjamin penyediaan bekalan elektrik kepada pengguna. Keadaan ini membolehkan lebih ramai pengguna khususnya pengusaha lombong bijih timah mendapatkan bekalan elektrik. Pada tahun 1930, PRHEPC telah membekalkan elektrik kepada 27 buah lombong sebelum meningkat kepada 47 buah lombong

dalam dua tahun berikutnya (Perak Administration Report 1930, 1931:5; Perak Administration Report 1932, 1933:15). Bilangan pengguna menunjukkan peningkatan kepada 199 buah lombong melibatkan penggunaan tenaga elektrik sebanyak 124,810,523 unit (Annual Report on the Social and Economic Progress of the People of Perak 1936, 1937:29). Menjelang tahun 1937, sebanyak 247,097,397 unit tenaga elektrik telah dibekalkan untuk 233 buah lombong (Annual Report on the Social and Economic Progress of the People of Perak 1937, 1938:34). Antara lombong yang mendapatkan bekalan elektrik daripada PRHEPC ialah Kinta Tin Dredging, Tujoh Tin No Liability, Penawat (Malaya) Tin Dredging, Malaya Tin Dredging, Anglo-Oriental (Malaya) Limited, Lombong Chan Tat Cho, Lombong Wong Peng Sam dan Lombong Loke Man Choke (C.O. 717/64/62367:136). Mulai tahun 1930, didapati tenaga elektrik menjadi pilihan utama pengusaha lombong untuk menjalankan kerja-kerja melombong bijih timah.

Pembangunan Sungai Perak sebagai sumber tenaga hidroelektrik dilihat bertepatan dengan kedudukan Lembah Kinta sebagai pusat perlombongan bijih timah. Mulai tahun 1889, Lembah Kinta merupakan pengeluar utama bijih timah di Perak yang memenuhi sebahagian besar permintaan di pasaran antarabangsa. Bagi memastikan kelangsungannya, penyediaan bekalan elektrik sangat penting. Tambahan pula, buruh Cina yang sebelum ini mendominasi kerja-kerja di lombong telah dipelbagaikan kegunaannya untuk sektor perladangan getah, pembinaan jalan raya dan landasan kereta api (Wong, 1965:175-204). Justeru peralihan kepada tenaga elektrik yang disediakan oleh PRHEPC telah menampung kekurangan tenaga buruh di lombong. Malah penggunaannya juga dilihat lebih cekap kerana satu horse power tenaga elektrik mampu menjalankan kerja bersamaan dengan lapan orang tenaga buruh. Keadaan ini membolehkan pengusaha lombong memperbaharui kaedah melombong daripada menggunakan cangkul, bakul rotan dan kayu kepada penggunaan jentera moden seperti kapal korek dan motor elektrik. Beberapa pengusaha seperti Jelapang Tin Dredging Limited, Kramat Tin Dredging Limited, Lower Perak Tin Dredging Limited dan Malayan Tin Dredging Limited yang mendapat bekalan elektrik daripada PRHEPC memilih untuk menggunakan kapal korek bagi menjalankan operasi (Ingham & Bradford, 1960:103). Dari satu sudut yang lain, jelas menunjukkan penggunaan tenaga elektrik telah memodenkan sektor perlombongan bijih timah di Lembah Kinta.

Selain itu, penggunaan tenaga elektrik juga dilihat lebih menjimatkan operasi syarikat perlombongan terutamanya yang menggunakan kapal korek. Buktinya, Malayan Tin Dredging hanya mengeluarkan kos sebanyak 16 sen bagi setiap cubic karang bijih timah. Sebaliknya Tambun Mines dan Lahat Mines yang mengusahakan lombong dedah masing-masing mengeluarkan kos sebanyak 61 sen hingga 94 sen untuk setiap cubic karang bijih timah (Yip, 1969:131-133). Ternyata penggunaan tenaga elektrik yang dijana menggunakan kaedah hidro jauh lebih menjimatkan kerana bergantung kepada aliran air secara semula jadi. Manakala penggunaan tenaga alternatif seperti hydraulic, steam dan gas melibatkan kos kendalian yang berulang untuk membeli bahan bakar. Pada masa sama, keupayaan PRHEPC membangunkan tenaga hidroelektrik di Sungai Perak secara tidak langsung membantu pengusaha lombong meminimumkan perbelanjaan operasi. Pengusaha lombong tidak perlu mengeluarkan modal untuk menghasilkan tenaga elektrik sebaliknya boleh membelinya terus daripada PRHEPC. Terdapat pengusaha lombong seperti Society des Etains de Kinta mengambil langkah memberhentikan operasi stesen janaelektriknya dan mendapatkan bekalan elektrik daripada PRHEPC (C.O. 717/64/62367:136).

Rancangan Pembangunan Hidroelektrik Hulu Perak

Pembangunan Sungai Perak khususnya di bahagian hulu merangkumi tiga buah stesen hidroelektrik iaitu Stesen Hidroelektrik Temenggor, Stesen Hidroelektrik Bersia dan Stesen Hidroelektrik Kenering. Menjelang tahun 1960-an, pihak kerajaan mula memfokuskan pembangunan sumber air untuk menjana tenaga elektrik bagi mengurangkan pergantungan kepada bahan bakar. Bagi maksud tersebut, pihak

kerajaan telah mendapatkan bantuan daripada negara-negara luar menerusi Rancangan Colombo. Hal ini sejajar dengan matlamat Rancangan Colombo yang berusaha membantu membangunkan negara-negara Komanwel seperti Malaysia dengan menyediakan bantuan kewangan dan perkongsikan kepakaran (The Colombo Plan Facts and Figure, 1958). Pada Februari 1959, Kerajaan Kanada telah menghantar Mr. F.I. Morton untuk membantu mengenal pasti sumber air yang berpotensi untuk dimajukan (Jabatan Kerja Raya, 1951:1; The Tenth Annual Report of the Central Electricity Board of the Federation of Malaya, 1st September 1958-31st August 1959:19). Menerusi pemantauan yang dilakukan, terdapat beberapa negeri telah dikenal pasti dan Perak merupakan salah satu daripadanya. Menurut Morton, pembangunan hidroelektrik di bahagian hulu Sungai Perak begitu signifikan kerana mampu menghasilkan tenaga elektrik sehingga 1,300 juga unit setahun. (The Thirteenth Annual Report of the Central Electricity Board of the Federation of Malaya, 1st September 1961-31st August 1962:20). Selain itu, pelaksanaannya dapat mengatasi masalah banjir di bahagian hilir Perak khususnya di Kuala Kangsar (The Fourteenth Annual Report of the Central Electricity Board of the Federation of Malaya, 1st September 1962-31st August 1963:22-23; Perbahasan Parlimen, Khamis, 6 Jun 1968:269-272). Kedudukan geografi di bahagian hulu Sungai Perak yang strategik membolehkan tiga buah stesen hidroelektrik dibangunkan di Temenggor, Bersia dan Kenering.

Setelah mendapat kebenaran dari Kerajaan Perak, kerja-kerja pembinaan Stesen Hidroelektrik Temenggor dimulakan. Sebuah syarikat perunding dari Kanada, Shawinigan Engineering Company telah dilantik untuk menguruskan projek pembinaan. Sembilan tenaga pakar bersama-sama tiga kakitangan tempatan dan 40 pekerja mula menjalankan kerja-kerja mengenal pasti kesesuaian topografi, geologi dan aliran air di Temenggor (The Fifteenth Annual Report of the National Electricity Board of the States of Malaya, 1st September 1963-31st August 1964:16). Pada masa sama, Kerajaan Kanada menawarkan pinjaman sebanyak C\$50 juta untuk membiayai kos pembangunan (Laporan Tahunan Lembaga Letrik Negara Ke-21, 1hb September 1969-31hb Ogos 1970:15; Rancangan Malaysia Kedua, 1971:238). Kerja-kerja pembinaan Stesen Hidroelektrik Temenggor yang dilengkapi empat set penjana berkapasiti 87 MW siap dan dirasmikan oleh Sultan Idris Shah pada September 1979 (Laporan Tahunan Lembaga Letrik Negara Ke-31, 1hb September 1979-31hb Ogos 1980:8). Kejayaan membina Stesen Hidroelektrik Temenggor menjadikannya stesen yang terbesar di Malaysia. Keadaan ini membolehkan Stesen Hidroelektrik Temenggor menjana tenaga elektrik dalam kuantiti yang banyak. Pada tahun 1979, sebanyak 225,882,790 unit tenaga elektrik telah dijana sebelum meningkat kepada 415,500,145 unit pada tahun 1980 (Buletin Statistik Lembaga Letrik Negara, 1982:6). Dalam tempoh lima tahun berikutnya, penjanaan tenaga elektrik mencecah 849,722,090 unit (Statistical Bulletin National Electricity Board, Year Ending 31 August 1985:4). Tenaga elektrik yang dijana tidak hanya digunakan oleh penduduk di Perak tetapi turut dibekalkan kepada pengguna di negeri-negeri lain. Contohnya talian penghantaran 275 kV dihubungkan dari Temenggor ke Tanah Merah (Kelantan) seterusnya ke Kenyir dan Paka (Terengganu) dan berakhir di Kampung Awah (Pahang) (Laporan Tahunan Lembaga Letrik Negara Ke-33, Tahun Berakhir 31 Ogos 1982:9).

Sementara itu, pembinaan Stesen Hidroelektrik Bersia dan Stesen Hidroelektrik Kenering dimulakan pada Ogos 1977. Pembinaannya dilihat berupaya merangsang pertumbuhan ekonomi selain mengatasi masalah banjir di sekitar Sungai Perak (Berita Harian, 25 Mei 1966:3). Shawinigan Engineering Company masih lagi diberi kepercayaan oleh Lembaga Letrik Negara untuk menguruskan pembinaannya. Setelah mendapat kebenaran daripada Kerajaan Perak, pihak syarikat mengenal pasti kesesuaian tapak dari segi struktur topografi dan hidrologi sebelum membina empangan dan melencongkan aliran air Sungai Perak. Menerusi Stesen Hidroelektrik Bersia, Lembaga Letrik Negara dijangka mampu menjana tenaga 238 juta kWj setahun dengan keupayaan terpasang 72 MW. Manakala Stesen Hidroelektrik Kenering berkapasiti 120 MW pula dijangka menjana tenaga sebanyak 456 juta kWj setahun (Business Times, 5 November 1976:12). Pembinaan kedua-dua stesen tersebut siap dan memulakan operasinya masing-masing pada tahun 1983 dan 1984.

Menerusi ketiga-tiga stesen hidroelektrik di bahagian ulu Sungai Perak dilihat berupaya untuk mengurangkan pergantungan operasi Lembaga Letrik Negara terhadap bahan bakar. Berkenaan hal ini, Datuk Leo Moggie selaku Menteri Tenaga, Telekom dan Pos, menyatakan pembangunan tenaga hidroelektrik dapat mengurangkan pergantungan ke atas minyak dari 85 peratus pada tahun 1982 kepada 61 peratus menjelang tahun 1985 (Penyata Rasmi Parlimen, Isnin, 8 November 1982:2430). Ternyata rancangan pembangunan hidroelektrik di ulu Sungai Perak telah meningkatkan pergantungan operasi Lembaga Letrik Negara terhadap sumber air. Sebelum Stesen Hidroelektrik Temenggor memulakan operasinya, keupayaan penjanaan menggunakan kaedah hidro sekitar 264 MW. Sebaik sahaja stesen berkenaan memulakan operasinya pada tahun 1979, didapati keupayaan kaedah hidro meningkat kepada 613 MW (Buletin Statistik Lembaga Letrik Negara, 1980:9). Apabila Stesen Hidroelektrik Bersia dilancarkan, keupayaan penjanaan hidro mencatatkan peningkatan kepada 726 MW pada tahun 1983. Keupayaan penjanaan hidro terus menunjukkan peningkatan kepada 846 MW pada tahun 1984 sebelum meningkat kepada 1,146 MW pada tahun berikutnya setelah Stesen Hidroelektrik Kenering mula beroperasi (Buletin Statistik Lembaga Letrik Negara, 1985:2).

Di sebalik peningkatan ini, Lembaga Letrik Negara berjaya mengurangkan perbelanjaan membeli bahan bakar dan pada masa sama menjana lebih pendapatan. Hal ini diakui oleh Pengurus Besar Lembaga Letrik Negara, Y.B. Tan Sri Abu Zarim bin Haji Osman yang menyatakan pendapatan yang diperoleh pada tahun 1984 mencatatkan lebih sebanyak \$621.37 juta yang disokong oleh penggunaan stesen-stesen hidroelektrik khususnya Stesen Hidroelektrik Bersia dan Stesen Hidroelektrik Kenering (Laporan Tahunan Lembaga Letrik Negara Ke-35, Tahun Berakhir 31 Ogos 1984:9). Penggunaan kaedah hidro dilihat terus membantu Lembaga Letrik Negara meminimumkan perbelanjaan dan memaksimumkan pendapatannya. Pada tahun 1985, Lembaga Letrik Negara mencatatkan lebih hasil sebanyak \$554.36 juta berikutan peningkatan penjanaan tenaga elektrik menggunakan kaedah hidro (Laporan Tahunan Lembaga Letrik Negara Ke-36, Tahun Berakhir 31 Ogos 1985:7). Sehingga 1990, keupayaan terpasang untuk kaedah hidro mencecah 1,256.75 MW diikuti kaedah kitar padu (900 MW); stim menerusi pembakaran arang batu (600 MW); turbin gas (280 MW) dan diesel (66.73 MW). Manakala kaedah stim menerusi pembakaran minyak masih lagi menjadi kaedah utama dengan keupayaan penjanaan 1,930 MW (Laporan Tahunan Lembaga Letrik Negara Ke-41, Tahun Berakhir 31 Ogos 1990:17). Tidak dinafikan penggunaan sumber tidak boleh diperbaharui masih lagi menjadi kaedah utama penjanaan tenaga elektrik. Namun setidaknya-tidaknya, penggunaan sumber boleh diperbaharui iaitu sungai khususnya pembangunan di Sungai Perak menyebabkan kaedah hidro menunjukkan perkembangan.

KESIMPULAN

Potensi sumber air sebagaimana yang terakam di dalam Al-Quran jelas terbukti menerusi pembangunan Sungai Perak. Keperluan untuk menyediakan bekalan elektrik sejajar dengan permintaan dalam kalangan pengguna menyebabkan langkah mempelbagaikan kaedah penjanaan diperkenalkan. Bertepatan dengan geografi Malaysia yang kaya dengan sumber air, maka tumpuan diberikan kepada penggunaan kaedah hidro. Setelah mengenal pasti keupayaan Sungai Perak sebagai sumber penting dalam penjanaan tenaga hidroelektrik, rancangan untuk memajukannya mula dijalankan bagi memenuhi permintaan bekalan elektrik yang semakin meningkat dengan lebih ekonomik. Menerusi pembinaan stesen hidroelektrik yang beroperasi menggunakan aliran air Sungai Perak menyebabkan pergantungan kepada sumber boleh diperbaharui dalam industri tenaga elektrik menunjukkan peningkatan. Bagi Lembaga Letrik Negara yang bertanggungjawab membangunkan tiga buah stesen hidroelektrik di Sungai Perak, ternyata peningkatan yang ditunjukkan menerusi kaedah hidro telah menyumbang kepada lebih hasil pendapatan selain meminimumkan kos perbelanjaan membeli bahan bakar fosil. Beroperasi menggunakan aliran air secara semula jadi berjaya menghasilkan tenaga hidroelektrik dalam

kuantiti yang banyak sekali gus dapat dibekalkan kepada lebih ramai pengguna. Pengeksplotasian Sungai Perak dari semasa ke semasa membolehkan lebih banyak pengguna mendapat bekalan elektrik. Penyediaannya pada peringkat awal yang tertumpu kepada pengguna di sekitar Sungai Perak khasnya dan negeri Perak umumnya telah diperluaskan meliputi pengguna di negeri-negeri yang lain. Secara keseluruhannya, jelas menunjukkan manfaat yang tidak terbatas diperoleh manusia dengan memakmurkan sumber air yang telah dikurniakan oleh Allah SWT.

RUJUKAN

Al-Quran.

- Ahmad Kamal Ariffin Mohd Rus. (2006). *Perkembangan Majlis Mesyuarat Persekutuan, 1909-1927*. Tesis PhD., Jabatan Sejarah, Fakulti Sastera & Sains Sosial, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.
- Ahmad Kamal Ariffin Mohd Rus & Suffian Mansor. (2012). "Proses Transisi Masyarakat Melayu Di Tanah Melayu, 1880-1941: Reaksi Terhadap Perkembangan Kemajuan Infrastruktur dan Sistem Kesihatan Awam". Dalam Arba'iyah Mohd Noor (eds.), *Persada Jauhari*. Kuala Lumpur: Jabatan Sejarah.
- Annual Report on the Social and Economic Progress of the People of Perak, 1936. (1937). Kuala Lumpur: Federated Malay States Government Press.
- Annual Report on the Social and Economic Progress of the People of Perak, 1937. (1938). Kuala Lumpur: Federated Malay States Government Press.
- Berita Harian, 25 Mei 1966.
- Buletin Statistik Lembaga Letrik Negara, 1980.
- Buletin Statistik Lembaga Letrik Negara, 1982.
- Buletin Statistik Lembaga Letrik Negara, 1985.
- Business Times, 5 November 1976.
- C.O. 717/64/62367, Perak Hydro-Electric Co.
- C.O. 717/65/62367/C, Perak River Hydro Electric Company: Preliminary Agreement.
- First Malaysia Plan, 1966-1970. (1966). Kuala Lumpur: Jabatan Cetak Kerajaan.
- Gullick, J.M. (2004). *A History of Selangor, 1766-1939*. Kuala Lumpur: MBRAS.
- High Commissioner Office, 2530/1919, Engagement of Mr. F. Bolton as Expert Adviser on Electric
- Ingham, F.T., & Bradford, E.F. (1960). *The Geology and Mineral Resources of the Kinta Valley, Perak*. Kuala Lumpur: The Government Press.
- Irlam, G.A. (1989). *Electricity Supply at Cragside*. *Industrial Archaeology Review*, 11(2):187-195.
- Jabatan Kerja Raya. (1951). *Investigation and Development of Hydro-Electric Scheme in the Federation*.
- Jelani Harun. (2011). *Asal-usul Raja, Negeri dan Adat Istiadat Kesultanan Perak: Beberapa Variasi dalam Pengekalan dan Penyimpangan Sumber Tradisi*. *Sari*, 29(1):3-35.
- Kajian Separuh Penggal Rancangan Malaysia Ketiga, 1976-1980. (1979). Kuala Lumpur: Jabatan Cetak Kerajaan.
- Laporan Tahunan Lembaga Letrik Negara Ke-21, 1hb September 1969-31hb Ogos 1970.
- Laporan Tahunan Lembaga Letrik Negara Ke-31, 1hb September 1979-31hb Ogos 1980.
- Laporan Tahunan Lembaga Letrik Negara Ke-33, Tahun Berakhir 31 Ogos 1982.
- Laporan Tahunan Lembaga Letrik Negara Ke-35, Tahun Berakhir 31 Ogos 1984.
- Laporan Tahunan Lembaga Letrik Negara Ke-36, Tahun Berakhir 31 Ogos 1985.
- Laporan Tahunan Lembaga Letrik Negara Ke-41, Tahun Berakhir 31 Ogos 1990.
- Mohmadisa Hashim, Wan Ruslan Ismail, Mohamad Suhaily Che Hgah, Nasir Nayan, Yazid Saleh & Zahid Mat Said. (2011). *Trend Luahan Tahunan Di Lembangan Sungai Perak, 1915-2006*. *Jurnal Perspektif*, 3(2):53-63.

- Penyata Rasmi Parlimen, Isnin, 8 November 1982, 1(20).
- Perak Administration Report, 1930. (1931). Kuala Lumpur: Federated Malay States Government Printing Office.
- Perak Administration Report, 1932. (1933). Kuala Lumpur: Federated Malay States Government Printing Office.
- Perbahasan Parlimen, Dewan Rakyat Ke-2, Penggal Ke-5, Khamis, 6 Jun 1968, 5(1).
- Rancangan Malaysia Kedua, 1971-1975. (1971). Kuala Lumpur: Jabatan Cetak Kerajaan.
- Rancangan Malaysia Keempat, 1981-1985. (1981). Kuala Lumpur: Jabatan Percetakan Negara.
- Siti Hafshar, S. (2015). Potensi Sistem Tenaga Suria dalam Penjanaan Tenaga Elektrik Dari Perspektif Islam di Malaysia. *Al-Thaqafah*, 5(2):111-121.
- Solomon, S. (2010). *The Epic Struggle for Wealth Power and Civilization*. New York: Harper Collins Publisher.
- Statistical Bulletin National Electricity Board, Year Ending 31 August 1985.
- Sultan Nazrin Shah. (2017). *Charting the Economy: Early 20th Century Malaya and Contemporary Malaysia Contrasts*. New York: Oxford University Press.
- Tafsir Ibnu Katsir. (2003a). Jilid 7, Juz 25, Surah Al-Jaatsiyah, Ayat 12-13. Indonesia: Pustaka Imam Asy-Syafi'I.
- Tafsir Ibnu Katsir. (2003b). Jilid 3, Juz 8, Surah Al-An'aam, Ayat 165. Indonesia: Pustaka Imam Asy-Syafi'I.
- Tafsir Ibnu Katsir. (2003c). Jilid 4, Juz 13, Surah Ibrahim, Ayat 32. Indonesia: Pustaka Imam Asy-Syafi'I.
- Tate, M. (1989). *Power Builds The Nation: The National Electricity Board of the States of Malaya and Its Predecessors*. Kuala Lumpur: The National Electricity Board.
- The Colombo Plan Facts and Figures, 1958.
- The Tenth Annual Report of the Central Electricity Board of the Federation of Malaya, 1st September 1958-31st August 1959.
- The Thirteenth Annual Report of the Central Electricity Board of the Federation of Malaya, 1st September 1961-31st August 1962.
- The Fourteenth Annual Report of the Central Electricity Board of the Federation of Malaya, 1st September 1962-31st August 1963.
- The Fifteenth Annual Report of the National Electricity Board of the Sates of Malaya, 1st September 1963-31st August 1964.
- Utusan Malaysia, 5 April 2016.
- Waled Fekry Faris & Salah Elmoselhy. (2017). The True Inventor of Some Early Mechanical Engineering Devices and Mechanisms. *Al-Shajarah*, 22(1):29-64.
- Waverman, L., & Yatchew, A. (1988). "Regulation of Electricity Power in Canada". In Gilbert, R.J., & Khan, E.P. *International Comparison of Electricity Regulation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wong, L.K. (1960). *The Malayan Tin Mining Industry to 1914*. Tucson: University of Arizona Press.
- Yip, Y.H. (1969). *The Development of the Tin Mining Industry of Malaya*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press.

047-The Impact of Cultural and technological Invasion on Propagation of Islamic cell among students of the university Kuala Lumpur UniKL MITEC

Weded Ali Idres^{1, a}, Nik Mohd Zaim bin Ab Rahim^{1, a} and Azahar bin Yaakub @ Ariffin

Academy of Islamic Civilization Faculty of Social Sciences and Humanities Universiti Teknologi Malaysia Jalan Sultan Yahya Petra 54100 Kuala Lumpur

Cross ponding Authors: Weded Ali Idres

Email address: wedad.ali.idres@graduate.utm.my

ABSTRACT

This study aims to deepen the understanding of whether the modern technological media impact the student's behavior and da'wah distribution among the students in UniKL. This study is a qualitative study with an internal analysis approach (content analysis) which attempts to identify how the technology impacts the da'wah with the students in Unikl such as WhatsApp, Facebook, and other media in writing, specifically da'wah towards students along with messages of any aspect that the novelist wants to convey. The number of 146 responses showed the results that modern technologies impacted students' behaviors. Through these characteristics, the included critical topics of discussion in the Islamic point of that are widely misunderstood by some students namely the role of using the latest technology, and how the students can arrange their time to use the latest technologies in their daily life, the modern technology can be useful for distributing the da'wah among all society is compared with the sample taken in Unversity UniKL.

Keywords, Modern technology, da'wah distribution, Cultural and technological Invasion

1. Introduction

The development of the Internet is clear and fast, it has a large turnout, and the users of this network are increasing year by year. This caught the attention of the preachers and they returned to this network and used it to call on Almighty God. The study concluded by Dr. Hussein Mutawa Al-Tarturi points out that researchers can achieve this by research application. Civil society must play a role in supporting modern technology (KaranPatel, 2013).

Hamza Khalil Al-Khaddam (Al-khaddam, 2017) Studied the impact of social networks on personal communication in Irbid female students: Facebook as a model for the researcher

The purpose of this study is to find out the effect of social networks on personal communication among female students of the University of Irbid. To achieve the goal of the study, the researcher analyzed the research data using an analytical approach, the responses were 296 students. As a result of the study, there is a statistically significant relationship between the use of Facebook, the time of use, and the level of importance of the student's personal communication (0.01). However, there are significant students' personal differences regarding the effect of Facebook use on communication due to their residency.

The research question was established to determine the relationship between university students' exposure to social media advertisements and their exposure, decision-making, and purchasing behavior with respect to advertisements for products and services offered through social media sites. The student's exposure to social media ads. It determines the goods and services displayed in advertisements

on social networking sites. Monitor the role of social media advertising in influencing purchasing decisions. Understand what and why college students buy products and services advertised on social media. This study belongs to descriptive research, depends on the sampling method, and represents a research topic for female students of Egyptian universities (public and private). The study sample was selected as a random sample by selecting a quotient that reflects the geographical distribution of Egyptian universities, and the vocabulary was assigned to the University of Alexandria representing northern Egypt and the University of Alexandria as the vocabulary. 100 works representing Cairo University. 100 questions about the urban area, 100 questions from the University of Assiut representing Upper Egypt, and 100 questions from the Arab Science, Technology, Maritime and Transport Association of the University of Six October representing the tutoring system, so 50 questions have been distributed. together. In Egypt, a survey table was used as a tool for data collection by reversing the geographic distribution indicating the north and the capital. According to the survey, the site most visited by female college students is 'Facebook', and the ratio of continuous exposure to advertisements is the ratio of quickly browsing when they encounter advertisements for their favorite products.

The purpose of this study was to investigate the role of Facebook in maintaining relationships between Filipino families abroad. Researchers used deliberate sampling to get the information they needed. Researchers surveyed mothers, fathers, or both parents of Lyceum students at the Philippine University of Laguna (LPU-L) whose parents work abroad. Some parents worked abroad. The researchers then looked at 44 LPU-L participants. Based on the results, the researchers concluded that most respondents communicated.

Their main purpose is to use Facebook for family events and activities. Chat is the most used Facebook feature. Bridging the family gap is Facebook's primary role in maintaining relationships among Filipino families working abroad. Respondents always use Facebook to connect with their parents abroad. By using Facebook to maintain relationships with parents even if they are far away (Ariate, Cruz, Dimaculangan, & Tibayan, 2015).

This study is an important subject and challenges the concept of cultural invasion, which is renewed with the renewal of risk and the advancement of media technolog, and the entry of the world. Arabic is a cultural problem raised by the West against Arab-speaking countries, the purpose of which is to introduce an imperfect culture to the culture of Islamic countries in relation to the study of youth and the problems they face. Besides the intellectual level, this study is conflicted by the expression of negative behaviors of young people, whose main cause is cultural aggression, and the cultural aggression campaign that exposes young people in the Arab world. Arab Islamic culture and Western European culture. This study aims to deepen the understanding of whether the modern technological media impact the student's behavior and da'wah distribution among the students in UniKL.

2. Methodology

The methodology and procedures of a study are the main focus in achieving the applied aspect of the study, thereby obtaining the data necessary to perform statistical analysis and interpreting the results in light of the research literature. This section covers a description of the methods used, the research tools used, the preparation methods, and the construction and development methods. Main of importance and stability. It also includes a description of the actions the researchers took when designing and coding the research tool and the various tools they used to collect the research data. This statistical processing was used for data analysis and extraction.

3.1.Secondary Source:

The researcher tends to deal with the theoretical framework of the study as a secondary source of data

related to modern books and references, periodicals, articles, reports, studies, and previous studies on the subject. Distribution of research, research, reading, and others on the Internet, through which important and useful indicators of the Islamic dawah can be found between being affected and affected by the cultural invasion and technology.

3.2.Primary Source:

To address the analytical aspects of the subject of the study, the researcher collected primary data through a questionnaire as an essential tool in the study designed specifically for this purpose in addition to formal personal interviews.

3.3. Limitations of the study

This study was limited to technical studies and research in theory and practice and was limited to bachelor and diploma students and faculty, from 30 September 2020 to 3 January 2021.

To obtain information from the current study, researchers relied on two basic types of research tools: questionnaires.

A questionnaire is the most important research tool, a set of performed questions used to gather data and information, arranged in a logical and sequential order, and directly related to a topic as a means of obtaining an answer. Respondents to this question directly answer several carefully selected questions. The questionnaire consists of open-ended questions (unlimited), closed-ended questions (limited), and mixed-type questions.

This study was limited to technical studies and research in theory and practice and was limited to bachelor and diploma students and faculty, from 30 September 2020 to 3 January 2021.

4. Data Analysis Results

In this section, the most striking results are presented through the analysis of data to achieve the purpose of the study, verification of hypotheses, answers to research questions, and questionnaire paragraphs containing general data and analysis of research variables. Results are presented and analyzed in this section.

The sample of questionnaires is listed below

Facebook has been so busy with obligatory prayer that it has influenced young people.

The percentage came out as shown in Figure 1 Many of our sample members here know that because Facebook is a large network of young people consuming, Facebook influences the performance of its duties, not the young people's work. Sitting for long periods of time, preoccupied with this site and immersed in the main job Pray on time and poor concentration remember that when young people visit this site, they come in for useful information.

Receive posts with inappropriate images and clips. , creating a gap between the virtual and real worlds by immersing themselves in performing compulsory prayers, and entering forbidden sites. In terms of culture and values: Reduce contact with friends and family. low academic level. Changes in the user's culture and interests.

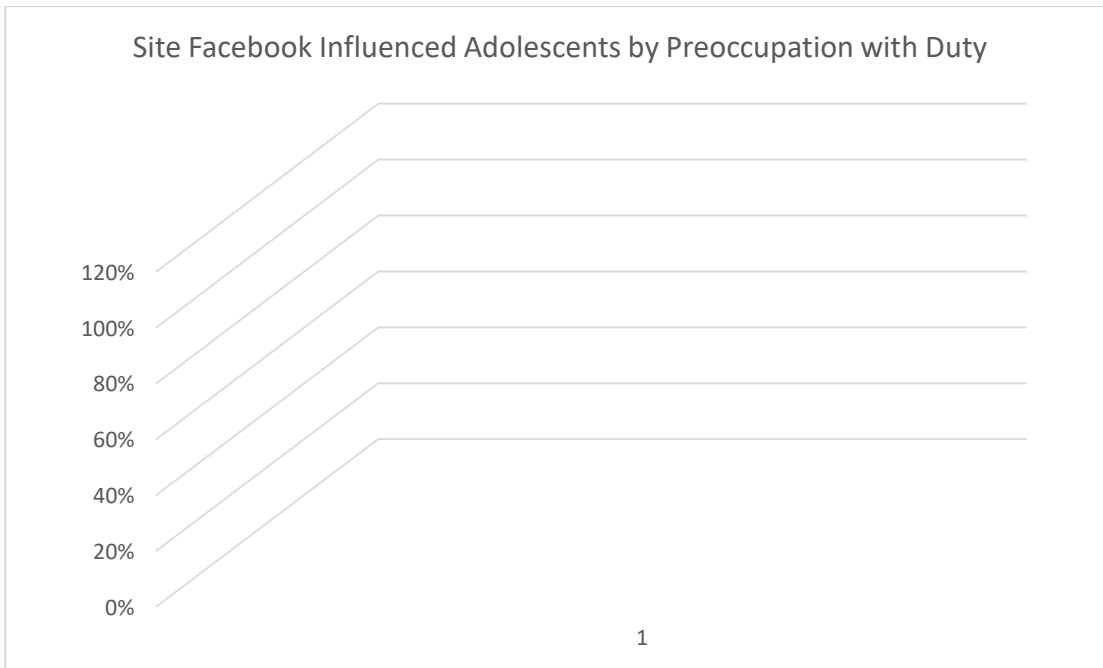


Figure 1. Site Facebook Influenced Adolescents by Preoccupation with Duty

Taking into account the different understandings and different cultures and customs.

Here, most of the sample members realize the importance of this gap. Islam is a religion of haste, a religion of truth and mercy, and a religion of equality, and those who call Islam should not discriminate or be intolerant. Recognize differences in ideas and cultures

One of the best means of calling to God is the method of dialogue

The ratios came in the following form, and it is a good ratio. It the originally based on dialogue and accuracy, and the preacher must use constants for dialogue based on the Book, the Sunnah, the adoption of scientific evidence, and the actions of the Companions in an orderly manner. Here the dialogue ends with guidance, God willing, an example of the scientific method

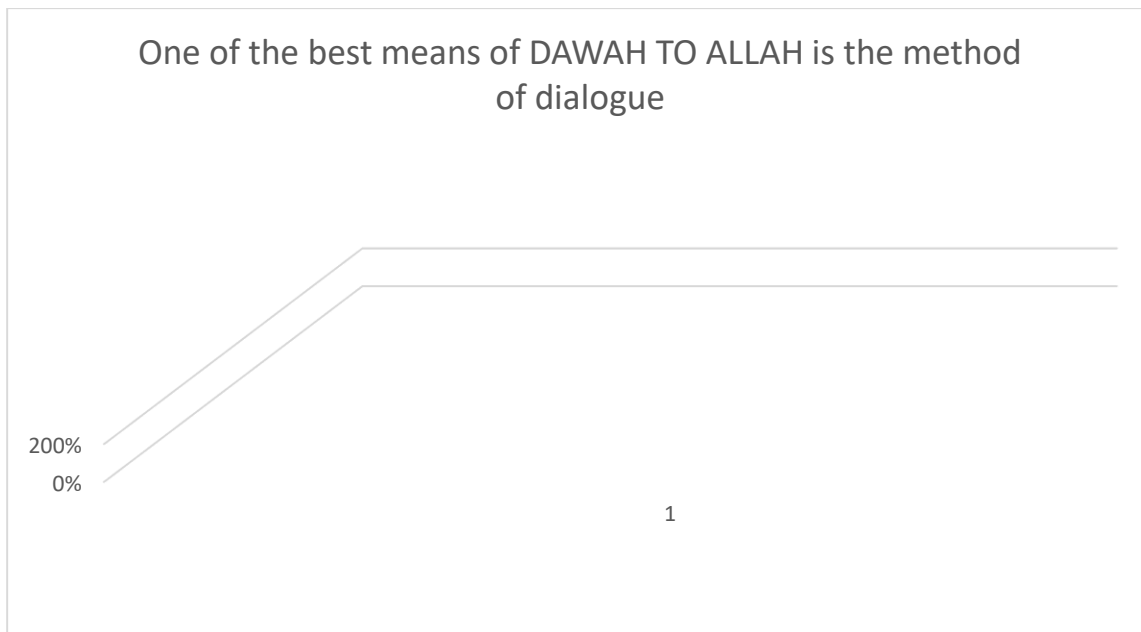


Figure 2. One of the best means of DAWAH TO ALLAH is the method of dialogue

5. Conclusion

The Facebook site is very important, especially for young people, as it is easy to handle and is not distinguished by the largest part, young people's turnout. Here we draw attention to the dangers of this website to Muslim youth. It's not about sitting for hours and not following the website. Use this site and don't spend too much time on this site for young people to learn about Islam there are significant students' personal differences regarding the effect of Facebook use on communication due to their residency.

REFERENCES

- Al-khaddam, H. K. (2017). *The Impact of Social Networks On Interpersonal Communication for Students University College Girls Irbid , Face book model Impact of Social Networks on Interpersonal Communication of the Students University College Irbid Girls : Facebook as a Model.* (April). <https://doi.org/10.3968/j.ccc.1923670020130905.2776>
- Ariate, R. J., Cruz, R. J., Dimaculangan, J., & Tibayan, C. A. (2015). *THE ROLE OF FACEBOOK IN SUSTAINING RELATIONSHIP AMONG FAMILIES OF OFW.* 2(1), 156–181.
- KaranPatel. (2013). Incremental Journey for World Wide Web: Introduced with Web 1.0 to Recent Web 5.0 – A Survey Paper. *International Journal of Advanced Research in Computer Science and Software Engineering*, 3(10), 410–417.

048-Sejarah Penyusunan dan Pembukuan Al-Fatawa Al-Hindiyyah

*¹ Mohamad Zulfazdlee Abul Hassan Ashari

¹Pusat Kajian Bahasa Arab dan Tamadun Islam
Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia

*Email: mozaha@ukm.edu.my

ABSTRAK

AL-Fatawa al-Hindiyyah merupakan suatu dokumen penting dalam sejarah amalan perundangan Islam di India era Mughal, khususnya dalam mazhab Hanafi. Projek penyusunan dan pembukuan al-Fatawa al-Hindiyyah yang dicetuskan sendiri oleh pemerintah Mughal, Awrangzib (1658-1707) disifatkan sebagai legasi terbaiknya yang tidak mampu ditandingi oleh mana-mana pemerintah Mughal. Sehubungan itu, kajian meneliti sejarah penyusunan dan pembukuan al-Fatawa al-Hindiyyah serta meneroka motif di sebalik kemunculan dokumen berkenaan. Kajian ini menggunakan kaedah kualitatif, khususnya kajian sejarah (historical study) dan analisis kandungan (content analysis) terhadap sumber primer dan sekunder dalam mengumpul dan menganalisis data. Dapatan kajian menunjukkan al-Fatawa al-Hindiyyah ini merupakan idea Awrangzib sendiri dan disusun oleh sekumpulan ulama' yang dilantik oleh Kerajaan Mughal. Penyusunan dan pembukuannya dilakukan bagi menyegaramkan amalan perundangan berdasarkan rujukan undang-undang yang berautoriti. Selain itu, al-Fatawa al-Hindiyyah ini disifatkan sebagai manifestasi Islamisasi dalam tadbir urus Mughal yang digagaskan oleh Awrangzib sekaligus mengangkat peranan ulama dalam kerajaan. Al-Fatawa al-Hindiyyah ini bukan sahaja berjaya menjadi penyelesaian kepada ketidakseragaman fatwa di India ketika era Mughal bahkan turut menjadi rujukan kepada beberapa kes perundangan Islam di India dan negara-negara Islam lain selepas era Mughal.

Kata Kunci: Al-Fatawa al-Hindiyyah, Kerajaan Mughal, Awrangzib, Fiqh Hanafi, Sejarah Perundangan Islam

PENDAHULUAN

Kerajaan Mughal suatu nama yang tidak asing lagi apabila membincangkan tentang perkembangan sejarah dan tamadun Islam di India. Kewujudan sebagai kerajaan yang memerintah di India lebih daripada 300 tahun telah meninggalkan warisan tamadun yang boleh dibanggakan, misalnya dalam aspek senibina dan kesenian. Monumen Taj Mahal antara legasi Kerajaan Mughal kepada tamadun Islam yang boleh disaksikan pada hari ini.

Namun begitu, terdapat satu lagi warisan tamadun Islam era Kerajaan Mughal yang tidak diketengahkan secara serius dalam perbincangan sejarah dan tamadun Islam di India, iaitu *al-Fatawa al-Hindiyyah*. Kompilasi fatwa-fatwa bermazhab Hanafi ini telah dicetuskan oleh pemerintah Mughal keenam, Awrangzib 'Alamgir (1658-1707) setelah melihat ketidakseragaman institut kehakiman dalam memutuskan sebarang kes akibat perbezaan pandangan dan fatwa dalam kalangan ulama di India. Menurut Richards (2008), sebelum kemunculan *al-Fatawa al-Hindiyyah*, para ulama sering kali mengeluarkan fatwa yang sukar difahami dan bertentangan sesama mereka serta berstatus lemah dari

sudut perundangan. Justeru, Awrangzib bertindak untuk menyelesaikan isu ini dengan menghasilkan pembukuan kod undang-undang yang dikenali sebagai *al-Fatawa al-Hindiyyah*. Malah, kod undang-undang tersebut disifatkan sebagai legasi pencapaian pemerintahan Awrangzib yang tidak mampu ditandingi oleh mana-mana pihak, baik sebelum atau selepas beliau (Bilgrami, 1984).

Berdasarkan kepada kenyataan tersebut, maka artikel ini bertujuan untuk meneliti sejarah penyusunan dan pembukuan *al-Fatawa al-Hindiyyah*. Selain itu, kajian ini juga bertujuan untuk meneroka secara terperinci motif di sebalik kemunculan kod undang-undang tersebut. Secara keseluruhannya, kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif menerusi *historical study* dan *content analysis* dalam proses pengumpulan data, khususnya terhadap sumber primer dan sekunder. Sumber primer yang digunakan dalam kajian ini ialah kitab *al-Fatawa al-Hindiyyah* sendiri selain beberapa sumber historiografi Mughal seperti *Muntakhab al-Lubab* karya Khafi Khan dan *Ma'athir Alamgiri* karya Muhammad Saqi Musta'id Khan. Sementara itu, beberapa sumber sekunder dalam bentuk buku dan artikel jurnal dipilih dan ditentukan bagi menjelaskan dapatan yang diperolehi daripada sumber primer, antaranya Qadri (1966), Ahmad (1969), Chandra (2003) dan al-Nadwi (2017). Dalam proses menganalisis data pula, kaedah *content analysis* melalui pendekatan kritikan dalaman dan luaran digunakan. Setelah itu, dapatan kajian akan dicerakin dan disusun berdasarkan analisis tematik.

KERAJAAN MUGHAL ERA AWRANGZIB (1658-1707)

Kerajaan Mughal diasaskan oleh Babur pada tahun 1526 setelah beliau berjaya menewaskan tentera Kerajaan Lodi pimpinan Ibrahim Lodi dalam Perang Panipat dan seterusnya menguasai kota Delhi. Kejayaan tersebut membuka ruang kepada perkembangan dan pengukuhan kekuasaan Mughal di India dalam tempoh lebih 300 tahun. Beberapa orang pengkaji seperti Srivastava (1957), Ikram (1964), Qamaruddin (2004), Richards (2008) dan Mohamad Zulfazlee (2021) menyifatkan tempoh separuh pertama (1526-1707), bermula daripada era Babur hingga Awrangzib, merupakan era yang dikenali sebagai *The Golden Age of Great Mughals*. Era tersebut menyaksikan Kerajaan Mughal menikmati pencapaian memberangsangkan, dalam aspek politik, ekonomi, sosial, intelektual dan kesenian. Namun begitu, era keemasan ini berakhir setelah kematian Awrangzib pada tahun 1707 (Abbott, 1998).

Awrangzib, pemerintah keenam Kerajaan Mughal, menaiki takhta pada tahun 1658 setelah berjaya menewaskan adik-beradiknya dalam perebutan takhta Mughal yang dikenali sebagai *The War of Succession*. Walaupun cara Awrangzib menaiki takhta disifatkan kontroversi akibat perang saudara tersebut, namun kecemerlangan dalam pentadbiran tidak boleh dinafikan. Pada zaman pemerintahan Awrangzib, Kerajaan Mughal menyaksikan penguasaan wilayah yang paling luas sepanjang kekuasaannya di wilayah India. Dari segi fiskal pula, pendapatan Kerajaan Mughal ketika era Awrangzib pernah mencapai tahap tertinggi dengan melebihi 40,000,000 *pound* berbanding era Akbar yang hanya memperoleh sebanyak 19,000,000 *pound* (Lane-Poole, 1901). Pencapaian dalam bidang ekonomi ini telah meletakkan nama Awrangzib sebagai antara pemimpin terbaik dalam sejarah Kerajaan Mughal.

Namun begitu, pendekatan politik Awrangzib yang berusaha untuk menerapkan Islam sebagai teras pemerintahan Kerajaan Mughal merupakan antara isu yang sering kali dibincangkan oleh pengkaji sejarah. Malah, hakikat politik tersebut telah menimbulkan polemik, baik dalam kalangan penyokong atau penentang terhadap gaya kepemimpinan Awrangzib. Joshi (1979) menegaskan usaha dan pendekatan Awrangzib ini menyebabkan beliau menjadi pemimpin Kerajaan Mughal yang sering disalaherti. Karakteristik Awrangzib yang disifatkan cenderung kepada fundamental Islam dan memiliki hubungan baik dengan para ulama telah mempengaruhi gaya kepemimpinan beliau yang mahu mengangkat Islam sebagai teras pemerintahan. Tindakan sedemikian mendapat kritikan oleh beberapa

orang sejarawan dan pengkaji seperti Manucci (t. th.), Sharma (1988) dan Clothey (2006) yang menyifatkan Awrangzib sebagai pemimpin yang tidak bertoleransi, ekstremis dan menindas penganut bukan Islam.

Bagaimanapun, terdapat beberapa orang pengkaji yang memberikan pandangan balas dan membidas pendapat awal tersebut. Menurut pandangan kedua, kebanyakan hujah yang mengkritik Awrangzib merupakan pandangan yang bias, kurang adil dan tidak berhati-hati dalam meneliti realiti semasa ketika pemerintahan tokoh berkenaan. Misalnya, Abdur Rashid (1977) mengkritik pandangan Sharma yang menyatakan tindakan Awrangzib merobohkan kuil sebagai penindasan kepada golongan bukan Islam. Dalam hal ini, Abdur Rashid menjelaskan arahan Awrangzib ke atas perobohan kuil disebabkan rumah ibadat berkenaan telah disalahguna sebagai tempat pertemuan dan persembunyian golongan pemberontak. Malah, beliau menambah tidak wajar Awrangzib seorang sahaja dipersalahkan sedangkan arahan merobohkan kuil ini turut berlaku ketika era pemerintahan Shah Jahan dan menyoalkan mengapa Shah Jahan tidak dibidas secara besar-besaran seperti mana yang dialami oleh Awrangzib.

Selain itu, Farooqui (2005) turut mempunyai nada yang sama seperti Abdur Rashid apabila membincangkan tentang pendekatan politik Awrangzib ini. Dalam konteks penguatkuasaan semula cukai *jizyah* yang dianggap menindas masyarakat bukan Islam, Farooqui menyifatkan langkah Awrangzib menguatkuasakan semula cukai *jizyah* bukan hanya bertujuan untuk mentaati suruhan agama berkaitan kutipan cukai. Bahkan, langkah berkenaan turut dipengaruhi oleh faktor ekonomi apabila Awrangzib telah menghapuskan kira-kira 80 jenis cukai sebelum ini. Bagi menampung kekurangan pendapatan, maka Awrangzib melihat cukai *jizyah* merupakan penyelesaian yang adil dan memperkenalkan semula cukai berkenaan pada tahun 1679, iaitu selepas 20 tahun Awrangzib menerajui takhta Kerajaan Mughal.

Namun demikian, usaha Awrangzib untuk mengangkat Islam sebagai teras pemerintahan Kerajaan Mughal tetap diteruskan memandangkan langkah tersebut disifatkan suatu tindakan yang wajar dan tepat dalam memperkukuhkan kerajaannya ketika itu (Qureshi, 1998). Ketika menghadapi pelbagai cabaran dan musuh seperti golongan Rajput, Maratha dan kerajaan-kerajaan kecil Syiah di wilayah Deccan, maka Awrangzib melihat Islam sebagai solusi bagi mengisi ideologi pemerintahan sekaligus menyatukan rakyat di bawah Kerajaan Mughal. Selain itu, karakteristik Awrangzib yang cenderung kepada ajaran Islam dan hubungan baikannya dengan para ulama turut mempengaruhi iltizam beliau bagi memastikan Islam benar-benar menjadi panduan pemerintahannya. Bagi menjayakan cita-cita beliau, maka Awrangzib telah melaksanakan beberapa usaha dan pendekatan, antara menggerakkan penyusunan dan pembukuan *al-Fatawa al-Hindiyyah* sebagai satu kod undang-undang yang menjamin keadilan dalam masyarakat.

FATAWA AL-HINDIYYAH

Al-Fatawa al-Hindiyyah turut dikenali sebagai *al-Fatawa al-'Alamgiriyyah* atau *Fatawa-i 'Alamgiri* kerana dinisbahkan kepada pemerintah Mughal, Awrangzib yang menjadi penaung kepada projek penyusunan dan pembukuan fatwa berkenaan (al-Nadwi, 2017). Menurut Schimmel (1980), projek penyusunan dan pembukuan *al-Fatawa al-Hindiyyah* dicetuskan sendiri oleh Awrangzib dan diserahkan kepada sekumpulan ulama yang diketuai oleh Shaykh Nizam al-Burhanpuri untuk merealisasikan hasrat Awrangzib ini. *Al-Fatawa al-Hindiyyah* disifatkan sebagai dokumen amat penting dalam sejarah amalan perundangan Islam dan menjadi rujukan generasi terkemudian, khususnya melibatkan pandangan mazhab Hanafi. Bilgrami (1984) dan Richards (2008) mengutarakan pandangan bahawa *al-Fatawa al-Hindiyyah* merupakan pencapaian terhebat Awrangzib ketika memerintah Kerajaan Mughal kerana berjaya menyatukan fatwa-fatwa mazhab Hanafi dalam sebuah dokumen. Pencapaian ini akhirnya menjadi penyelesaian kepada pertembungan fatwa antara para ulama

yang sering berlaku sebelum itu. Justeru, *al-Fatawa al-Hindiyyah* ini bukan sahaja menyatukan fatwa-fatwa yang dikeluarkan bahkan turut menyatukan para ulama itu sendiri dalam menggembelngkan tenaga dan khidmat kepada Kerajaan Mughal.

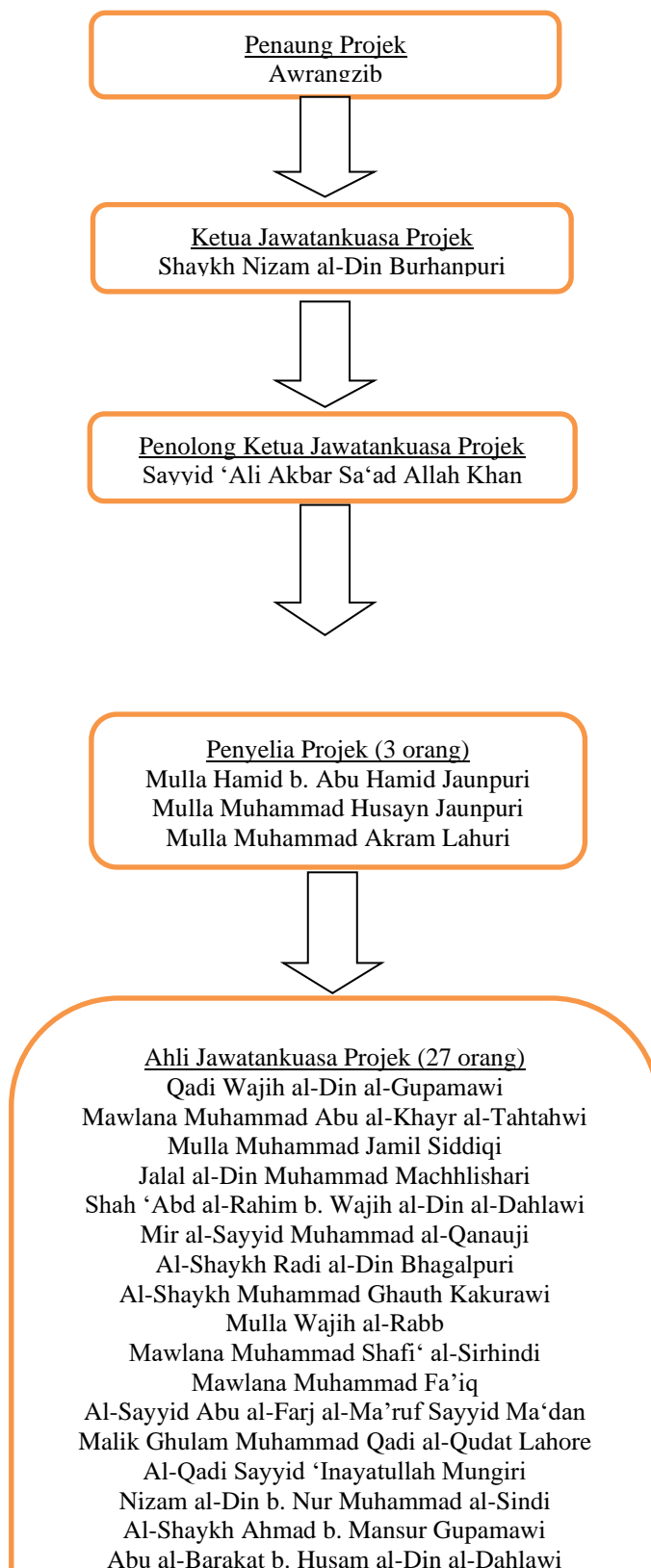
Ketidakeragaman para ulama dalam mengeluarkan fatwa untuk menjadi rujukan amalan perundangan di India ketika itu disifatkan sebagai faktor utama kepada penyusunan dan pembukuan *al-Fatawa al-Hindiyyah*. Awrangzib melihat keadaan tersebut menyebabkan majoriti para hakim yang tidak memahami undang-undang secara tepat lantas sering kali berbeza pandangan dalam menentukan hukum bagi sesuatu kes. Hal ini disebabkan tiada satu kod perundangan yang seragam, khusus dan berautoriti untuk menjadi rujukan di mahkamah (Day, 1969). Disebabkan itu, Awrangzib melihat wujudnya keperluan untuk menyusun dan membukukan teks perundangan yang sistematik dan holistik mencakupi pelbagai pandangan yang dibincangkan dalam mazhab Hanafi. Tujuannya agar teks perundangan tersebut menjadi sumber rujukan berautoriti bagi pentadbiran kehakiman Kerajaan Mughal.

Namun demikian, keadaan yang berlaku bukan satu-satunya faktor yang menyebabkan *al-Fatawa al-Hindiyyah* disusun dan dibukukan. Menurut kajian Mohamad Zulfazdlee (2019), sekurang-kurangnya terdapat dua faktor lain yang menyebabkan projek *al-Fatawa al-Hindiyyah* menjadi keutamaan ketika era pemerintahan Awrangzib. Pertama, faktor keperibadian Awrangzib sendiri yang cenderung kepada penghayatan Islam sebenar. Hal tersebut menyebabkan pemerintahan Awrangzib berusaha untuk memartabatkan Islam sebagai teras pemerintahan Kerajaan Mughal. Beliau yang mendapat didikan daripada ramai ulama, termasuk anak kepada Shaykh Ahmad al-Sirhindi, telah membentuk keperibadian dan karakteristik yang cintakan kepada Islam. Dalam erti kata lain, keperibadian Awrangzib ini merupakan manifestasi ajaran Shaykh Ahmad al-Sirhindi yang dikenali sebagai tokoh mujaddid di India (Abbott, 1998). Lantas daripada didikan tersebut juga, Awrangzib menguasai ilmu agama dengan baik dan memiliki kefahaman yang tinggi terhadap perkara *fiqh*. Kefaqihan ini akhirnya menjadi iltizam kepada Awrangzib untuk mewujudkan satu kod perundangan Islam yang seragam. Tidak menghairankan projek penyusunan dan pembukuan *al-Fatawa al-Hindiyyah* menjadi projek utama yang dinaungi oleh Kerajaan Mughal memandangkan projek berkenaan merupakan inisiatif Awrangzib sendiri (Fisher, 2016).

Kedua, faktor hubungan baik antara Awrangzib dengan para ulama turut mendorong kepada kejayaan projek penyusunan dan pembukuan *al-Fatawa al-Hindiyyah*. Peranan ulama dalam pentadbiran Kerajaan Mughal yang dipinggirkan oleh Akbar (1556-1605) kembali pulih setelah Awrangzib menerajui takhta Kerajaan Mughal pada tahun 1657. Hubungan baiknya dengan para ulama telah dimanfaatkan sepenuhnya oleh Awrangzib untuk merealisasikan cita-cita beliau untuk menjadikan Kerajaan Mughal sebagai *Dar al-Islam* dalam praktikal yang sebenar (al-Hamuri, 2000). Penglibatan golongan ulama dalam pemerintahan Kerajaan Mughal dapat disaksikan dengan beberapa pelantikan golongan berkenaan dalam jabatan-jabatan kerajaan, seperti *Diwan al-Sadarat*, *Diwan al-Ihtisab* dan *Diwan al-Qudat*. Malah, peranan golongan ulama ini turut terserlah dalam projek penyusunan dan pembukuan *al-Fatawa al-Hindiyyah*. Sekumpulan ulama, yang diketuai oleh Shaykh Nizam al-Burhanpuri, telah dilantik oleh Awrangzib untuk menggerakkan projek tersebut. Antara ulama yang turut serta sebagai anggota penyusun *al-Fatawa al-Hindiyyah* ialah Shaykh Muhammad Qanauji, guru agama Awrangzib (Haq, 1962).

Bagi menjayakan projek berkenaan, Awrangzib telah memperuntukkan dana sejumlah 6 *lakh rupees* daripada perbendaharaan Kerajaan Mughal bagi membiayai projek ini (Masud, 2016). Awrangzib turut menubuhkan badan penasihat projek yang terdiri dalam kalangan golongan ulama dan pakar perundangan yang berasal daripada pelbagai wilayah, antaranya Punjab, Shahjanabad, Akbarabad, Allahabad, Jaunpur dan Deccan (Mus'taid Khan, 1871). Selain Shaykh Nizam al-

Burhanpuri yang dilantik mengetuai jawatankuasa penyusun *al-Fatawa al-Hindiyyah*, terdapat beberapa golongan ulama lain yang turut dilantik menganggotai jawatankuasa berkenaan, termasuk Shaykh Radi al-Din al-Bhagalpuri dan Shah ‘Abd al-Rahim al-Dahlawi, bapa kepada tokoh islah terkenal Shah Waliullah al-Dahlawi (Qadri, 1966). Berdasarkan fakta tersebut, kepakaran golongan ulama telah dimanfaatkan oleh Awrangzib secara optimum bagi menjayakan projek *al-Fatawa al-Hindiyyah* memandangkan projek tersebut pertama kali dilaksanakan sepanjang sejarah keberadaan Kerajaan Mughal. Tambahan pula, penglibatan golongan ulama juga membuktikan bahawa golongan ulama telah mendapat tempat dalam pentadbiran Kerajaan Mughal dan berperanan sebagai penasihat kepada Awrangzib. Senarai lengkap golongan ulama yang telah bertungkus lumus dalam menjayakan projek *al-Fatawa al-Hindiyyah* boleh dilihat pada lampiran yang dikemukakan (al-Nadwi, 2017).



Rajah 1: Senarai nama Jawatankuasa Penyusunan dan Pembukuan *al-Fatawa al-Hindiyyah*

Menurut Qadri (1966), *al-Fatawa al-Hindiyyah* telah dikarang dan disusun dalam bahasa Arab. Bagaimanapun, *al-Fatawa al-Hindiyyah* turut diterjemahkan ke dalam bahasa Parsi atas permintaan puteri Awrangzib, iaitu Zeb-un-Nisa. Isi kandungan *al-Fatawa al-Hindiyyah* menyentuh pelbagai perkara kehidupan Muslim, mencakupu urusan peribadi dan masyarakat. Bermula, dengan persoalan *fiqh al-Taharah*, *al-Fatawa al-Hindiyyah* turut membincangkan tentang persoalan hukum-hakam, kelakuan beragama, pentadbiran sistem keadilan dan peraturan kerajaan menurut mazhab Hanafi. Bahkan, *al-Fatawa al-Hindiyyah* turut memuatkan sumber rujukan yang digunakan sepanjang penyusunan dan pembukuannya, seperti al-Qur'an al-Karim, al-Sunnah al-Nabawiyah, al-Ijma', al-Qiyas, al-Istihsan, al-'Urf dan al-Qawl al-Sahabi (al-Burhanpuri, 2009).

Disebabkan *al-Fatawa al-Hidnyyah* diangkat menjadi dokumen rasmi Kerajaan Mughal, maka Awrangzib telah mengarahkan setiap jabatan kerajaan, baik di peringkat pusat mahu pun wilayah, mengimplementasi *al-Fatawa al-Hindiyyah* sebagai rujukan berautoriti dalam menjalankan fungsi masing-masing. Antara jabatan kerajaan yang terlibat ialah (Naqvi, 1990):

- i. *Diwan al-Kull*: Bertanggungjawab dalam menguruskan fiskal dan hasil pendapatan Kerajaan Mughal.
- ii. *Khan al-Saman*: Bertanggungjawab dalam mengelola dan menguruskan kewangan dan protokol istana.
- iii. *Bakshi*: Bertanggungjawab menguruskan hal ehwal ketenteraan, termasuk urusan gaji dan ganjaran *mansabdars*.
- iv. *Diwan al-Qudat*: Bertanggungjawab dalam urusan kehakiman dan keadilan.
- v. *Diwan al-Ihtisab*: Bertanggungjawab dalam menyelia projek pembangunan.

Langkah sedemikian bagi memastikan *al-Fatawa al-Hindiyyah* benar-benar berperanan sebagai rujukan berautoriti dalam setiap isu dan masalah yang wujud di jabatan-jabatan kerajaan. Disebabkan setiap jabatan kerajaan mengendalikan urusan rakyat, maka Awrangzib melihat jabatan kerajaan merupakan tempat yang sesuai dan munasabah untuk menyebarkan falsafah dan tujuan di sebalik projek *al-Fatawa al-Hindiyyah* dalam segenap lapisan masyarakat. Hal sedemikian telah meletakkan perundangan Islam ke suatu tahap yang tinggi semasa pemerintahan Awrangzib.

Tempoh Penyusunan dan Pembukuan *al-Fatawa al-Hindiyyah*

Berkaitan tempoh penyusunan dan pembukuan *al-Fatawa al-Hindiyyah*, para pengkaji sejarah telah mengemukakan pendapat yang berbeza dalam isu ini. Perbezaan tempoh tersebut dapat dilihat seperti berikut:

- i. Bermula pada tahun 1669 dan lengkap sepenuhnya pada tahun 1672 (Qadri, 1966);
- ii. Bermula pada tahun 1663 dan lengkap sepenuhnya pada tahun 1669 (Ray, 1984; Hussain, 2009);
- iii. Bermula pada tahun 1667 dan lengkap sepenuhnya pada tahun 1665 (Asher & Talbot, 2006);
- iv. Bermula pada tahun 1669 dan lengkap sepenuhnya pada tahun 1676 (al-Nadwi, 2017).

Perbezaan tempoh penyusunan dan pembukuan *al-Fatawa al-Hindiyyah* tidak hanya berlaku dalam kalangan pengkaji era moden, bahkan turut membabitkan sumber historigrafi Mughal ketika era pemerintahan Awrangzib. Misalnya, Saqi Musta'id Khan (1871) menghujahkan bahawa *al-Fatawa al-Hindiyyah* selesai dibukukan pada tahun 1669. Sementara Khafi Khan (1870) pula mengutarakan pandangan bahawa *al-Fatawa al-Hindiyyah* lengkap disusun pada sekitar tahun 1672 atau 1673 setelah mengambil masa selama tujuh tahun untuk disiapkan.

Walaupun wujud percanggahan berkenaan tempoh berkenaan, namun pengkaji melihat hakikat bahawa Awrangzib tidak terburu-buru dalam menjayakan projek *al-Fatawa al-Hindiyyah*. Jika ditinjau kepada tempoh masa berkenaan, Awrangzib tidak memulakan projek *al-Fatawa al-Hindiyyah* ini secara segera sebaik sahaja beliau memerintah pada tahun 1658. Bahkan, beliau mengambil masa kira-kira hampir 10 tahun untuk mewujudkan sebuah teks perundangan yang bersistematik, lengkap dan tersusun. Hal ini secara tidak langsung membuktikan kebijaksanaan Awrangzib dalam menguruskan kerencaman politik Mughal sekaligus memastikan usaha menjadikan *al-Fatawa al-Hindiyyah* sebagai rujukan berautoriti dalam sistem perundangan dan kehakiman Mughal diterima oleh segenap lapisan masyarakat. Malah, hal ini sebenarnya menjawab tohmahan yang dilemparkan terhadap Awrangzib sebagai seorang ekstrimis yang menindaskan golongan bukan Muslim memandangkan *al-Fatawa al-Hindiyyah* ini disusun oleh golongan ulama yang berwibawa berdasarkan tempoh yang cukup lama serta mengambil kira hak dan kepentingan golongan bukan Muslim sebagai *ahl al-dhimmah*.

Perbincangan tentang hal *ahl al-dhimmah* dalam *al-Fatawa al-Hindiyyah*, misalnya dalam konteks kebenaran membina rumah ibadat, disifatkan sebagai suatu bentuk pengiktirafan Kerajaan Mughal terhadap golongan berkenaan sebagai warganegara. Secara tidak langsung, Awrangzib melalui pengkanunan *al-Fatawa al-Hindiyyah* sebenarnya menerapkan konsep toleransi terhadap golongan bukan Muslim apabila golongan ini kekal menunjukkan taat setianya kepada Kerajaan Mughal. Justeru, tohmahan bahawa *al-Fatawa al-Hindiyyah* merupakan usaha Islamisasi Awrangzib dalam menekan golongan bukan Muslim merupakan suatu hujah yang tidak tepat.

KESIMPULAN

Al-Fatawa al-Hindiyyah merupakan antara legasi terbesar Awrangzib dan Kerajaan Mughal kepada sejarah perkembangan tamadun Islam, khususnya dalam aspek sejarah perundangan Islam. Projek yang dinaungi sendiri oleh Awrangzib dan digerakkan oleh satu jawatankuasa dalam kalangan ulama terkemuka di India membuktikan gandingan ulama' dan umara' dalam mengatur satu sistem pentadbiran yang berteraskan wahyu dan memberikan keadilan kepada segenap lapisan masyarakat. Kepentingan *al-Fatawa al-Hindiyyah* ini bukan sahaja terhad sebagai rujukan berautoriti ketika zaman Kerajaan Mughal, bahkan turut digunakan sebagai rujukan di mahkamah syariah selepas era Kerajaan

Mughal di beberapa negara, antaranya Malaysia, Indonesia, Palestin, Sri Lanka, Turki, Afrika Selatan, Uganda, Maghribi dan Myanmar. Kajian lanjutan berkenaan *al-Fatawa al-Hindiyyah* boleh dilaksanakan dengan memberi fokus kepada metode penyusunan *al-Fatawa al-Hindiyyah*. Selain itu, kajian lanjutan boleh difokuskan kepada isu kenegaraan dan hak warganegara, misalnya persoalan golongan *ahl al-dhimmah* dalam *al-Fatawa al-Hindiyyah*.

PENGHARGAAN

Artikel ini ialah sebahagian daripada hasil kajian Geran Galakan Penyelidik Muda, Universiti Kebangsaan Malaysia dengan kod: GGPM-2021-015.

RUJUKAN

- Abbott, F. (1998). Islam in India Before Shah Waliullah. Dlm. Tahir, M. *Muslim Political Thought in India*. New Delhi: Anmol Publications Pvt. Ltd.
- Ahmad, A. (1969) *An Intellectual History of Islam in India*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Asher, C. B. & Talbot, C. (2006) *India Before Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bilgrami, R. M. (1984). *Religious and Quasi-Religious Departments of the Mughal Period (1556-1707)*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd.
- al-Burhanpuri, Shaykh Nizam et. al. (2009). *al-Fatawa al-Hindiyyah*. Bayrut: Dar al-Fikr.
- Chandra, S. (2003). Aurangzeb-A Critical Review. Dlm. Chandra, S. *Essays on Medieval Indian History*. New Delhi: Oxford University Press.
- Clothey, F. W. (2006). *Religion in India A Historical Introduction*. New York: Routledge.
- Farooqui, S. A. (2005). *Islam and the Mughal State*. New Delhi: Sundeep Prakashan.
- Fisher, M. H. (2016) *A Short History of The Mughal Empire*. London: I. B. Tauris & Co. Ltd.
- Haq, S. M. (1962). Prince Awrangzib: A Study (1). *Journal of the Pakistan Historical Study*. X (I): 1-24.
- Ikram, S. M. (1964). *Muslim Civilization in India*. New York: Columbia University Press.
- Joshi, R. (1979). *Aurangzeb – Attitudes and Inclinations*. Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd.
- Khafi Khan, M. H. (1870). *Muntakhab al-Lubab*. Calcutta: Asiatic Society of Bengal.
- Lane-Poole, S. (1901). *Aurangzib and the Decay of the Mughal Empire*. Oxford: The Clarendon Pree.
- Manucci, N. (t. th.). *Memoirs of the Mogul Court*. London: Folio Society.

- Masud, M. K. (2016). Religion and State in Late Mughal India: The Official Status of the *Fatawa Alamgiri*. *LUMS Law Journal*, 3(1): 32-50.
- Mohamad Zulfazdlee Abul Hassan Ashari. (2019). Kepimpinan Awrangzib ‘Alamgir (1658-1707): Kajian Terhadap Usaha Memperkukuhkan Kestabilan Kerajaan Mughal. Tesis Doktor Falsafah, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.
- Mohamad Zulfazdlee Abul Hassan Ashari. (2021). Pemerkasaan Peranan *Diwan al-Sadarat* Dalam Pentadbiran Mughal Era Awrangzib (1658-1707). *Online Journal of Research in Islamic Studies*. 8(2): 33-46.
- Musta‘id Khan, M. S., (1871). *Maathir ‘Alamgiri*. Calcutta: Asiatic Society Bengal.
- al-Nadwi, S. A. A. (2017). Dirasat al-‘Alaqah Bayna al-Muslimin wa Ghayr al-Muslimin fi Daw’i “al-Fatawa al-Hindiyyah” fi ‘Asr al-Dawlat al-Maghuliyyah. *al-Dirasat al-Islamiyyah*, 152 (1): 153-192.
- Naqvi, H. K. (1990). *History of Mughal Government and Administration*. Delhi: Kanishka Publishing House.
- Qadri, A. A. (1966), The Fatawa-i-‘Alamgiri. *Journal of The Pakistan Historical Society*. XIV (II): 188-199.
- Qamaruddin, M. (2004). *A Politico-Cultural Study of the Great Mughuls (1526-1707)*. New Delhi: Adam Publishers & Distributors.
- Qureshi, I. H. (1998). *The Muslim Community of the Indo-Pakistan Subcontinent (610-1947)*. Delhi: Renaissance Publishing House.
- Rashid, M. A. (1977). *Islam in The Indo-Pakistan Subcontinent: An Analytical Study of the Islamic Movement*. Lahore: National Book Foundation.
- Richards, J. F. (2008). *The New Cambridge History of India: The Mughal Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schimmel, A. (1980). *Islam in the Indian Subcontinent*. Leiden: E. J. Brill.
- Sharma, S. R. (1988). *The Religious Policy of the Mughal Emperors*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd.
- Srivastava, A. L. (1957). *The Mughul Empire (1526-1803 A. D.)*. Agra: Shiva Lal Agarwala & Co. Pvt. Ltd.

049-Peranan dan Penglibatan Wanita Sebagai Anggota Tentera

***¹Amnah Saayah Ismail**

¹Universiti Pertahanan Nasional Malaysia

*Email: amnah@upnm.edu.my

²**Nurhana Mohamad Rafiuddin, Nor Nazimi Mohd Mustaffa,**

Siti Nurhafizah Saleeza Ramlee.

¹Univeristi Pertahanan Nasional Malaysia

ABSTRAK

Penglibatan wanita sebagai anggota tentera telah berlaku sejak zaman berzaman. Perkara ini boleh dilihat melalui dokumen dan penulisan bahawa kewujudan mereka telah diakui oleh sejarah. Penglibatan mereka dalam pentadbiran dan kepimpinan malah sebagai anggota tentera membolehkan segala perancangan dan perencanaan seperti kaedah dan strategi peperangan dapat berjalan dengan baik selain peranan mereka di sebalik tabir. Sejarah membuktikan peranan wanita sebagai penguat semangat, perawat dan pembantu dalam tugas-tugas khas yang begitu cemerlang dan berkesan. Ini menjelaskan bahawa peranan wanita turut sama diperlukan bagi memperkukuhkan kepimpinan dalam organisasi ketenteraan di seluruh dunia. Di Malaysia, Angkatan Tentera Malaysia turut mengiktiraf wanita dan melibatkan mereka dalam perkhidmatan darat, laut dan udara. Anggota wanita diperlukan dan ia sekaligus berjaya mengimbangi setiap sudut kesiagaan dalam berhadapan sebarang kemungkinan dalam aspek pertahanan dan keselamatan negara. Justeru penulisan ini akan melihat perkembangan peranan dan penglibatan wanita sebagai anggota tentera dengan mengetengahkan dapatan daripada beberapa buah negara termasuk Malaysia.. Penulisan ini akan menggunakan kaedah kualitatif dengan pengaplikasian reka bentuk kajian sejarah. Manakala bagi kaedah analisis data, kajian ini menggunakan analisis kandungan. Dapatan kajian ini adalah terdapat peranan dan penglibatan wanita sebagai anggota tentera yang seragam dan berkepentingan bagi memastikan kelancaran perkhidmatan dalam aspek pertahanan ngara. Di samping itu, wanita juga diiktiraf kepimpinan mereka dan turut sama mampu berdiri bersama dengan anggota lelaki dalam pelbagai aspek kepimpinan ketenteraan dan pertahanan.

Kata Kunci: Wanita, Pertahanan, Keselamatan, Anggota Tentera.

PENDAHULUAN

Penglibatan wanita sebagai anggota tentera sudah berlaku sejak sekian lama. Sejarah membuktikan wanita telah diangkat peranannya bagi melancarkan pentadbiran sesebuah kepimpinan atau organisasi ketenteraan. Kedatangan Islam yang dipimpin oleh Nabi Muhammad SAW telah membuktikan peranan wanita diperkasakan dengan baik. Wanita turut diberi peranan utama secara langsung atau tidak langsung sebagai contoh dalam siri-siri peperangan yang berlaku pada zaman Nabi Muhammad SAW. Ini membuktikan penglibatan wanita dalam ketenteraan telah berlaku sejak awal lagi.

Sebagai contoh dalam peristiwa peperangan Badar, kita melihat bagaimana peranan wanita secara

tidak langsung dalam peperangan utama ini (Mhd Abrar, 2020). Begitu juga dengan peperangan-peperangan lain yang tidak menafikan penglibatan wanita di sebalik tabir kejayaan sebuah peperangan. Wanita pada waktu itu meskipun tidak menjadi tentera yang mengangkat senjata telah memainkan peranan sebagai penguat semangat dalam menyediakan suami dan anak-anak yang akan ke medan perang. Dalam beberapa keadaan juga pada zaman Nabi Muhammad SAW, wanita juga telah berperanan sebagai perawat tentera yang sakit, penyedia makanan dan minuman, menghulurkan senjata dan menjaga serta mengawal tawanan perang. Kita akan menemui nama tokoh-tokoh wanita hebat seperti Safiyyah binti Abdul Mutallib, Afra' binti Abi Tsa'labah, Aisyah binti Abu Bakar, Ummu Sulaim, Himnah binti Jahsy, Nusaibah binti Kaab dan ramai lagi yang menjadi tulang belakang secara tidak langsung bagi menjayakan peperangan pada zaman Nabi Muhammad SAW.

Perubahan zaman lebih memberi peluang wanita terlibat sama dalam organisasi ketenteraan. Wanita-wanita diperkasakan peranannya dalam pelbagai bidang kepakaran seperti taktikal, strategi, pendidikan dan perubatan yang terdapat dalam organisasi tersebut. Angkatan Tentera Malaysia juga tidak terkecuali dalam turut sama mengangkat wanita menjadi sebahagian daripada kejayaan dan kehebatan organisasi ketenteraan ini. Kepimpinan wanita menjadi titik tolak kelicinan pentadbiran sedia ada bagi memastikan setiap perancangan dapat berjalan dengan lancar. Nama-nama seperti Mejar Jeneral Datuk Fadzlette Othman Merican Idris Merican; wanita pertama dinaikkan pangkat sebagai Mejar Jeneral dan Leftenan Kolonel Norhana Abd Manaf; juruterbang wanita pertama serta ramai lagi pegawai wanita yang hebat dan berpengalaman telah Berjaya mengukuhkan perkhidmatan cemerlang Angkatan Tentera Malaysia.

Justeru penulisan ini mensasarkan untuk melihat beberapa perkara iaitu melihat perkembangan peranan dan penglibatan wanita sebagai anggota tentera dengan mengetengahkan dapatan daripada beberapa buah negara termasuk Malaysia.

METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini akan menggunakan kaedah kualitatif dengan pengaplikasian reka bentuk kajian sejarah dan analisis kandungan. Analisis kandungan sering dirujuk sebagai kaedah yang tidak mengganggu (unobtrusive method), iaitu merujuk kepada kaedah yang tidak melibatkan peserta penyelidikan dan adakalanya tidak juga perlu mengambilkira penyelidik itu sendiri. Ia juga dikenali sebagai kaedah bukan reakti (Bryman, 2012). Penulisan ini telah mengadaptasi kaedah yang pernah digunakan oleh Duriau et al. (2007). Kajian ini menggunakan metode dokumentasi sebagai kaedah pengumpulan data dengan memfokuskan kepada sumber sekunder. Data-data sekunder digarap melalui sorotan literatur dengan membuat semakan dokumen, jurnal, artikel, buku, serta laporan-laporan media cetak, elektronik dan laman sesawang. Metodologi ini akan digunakan bagi melengkapkan objektif penulisan kertas kerja ini iaitu mengenalpasti penglibatan dan peranan wanita sebagai anggota tentera.

DAPATAN KAJIAN

1. WANITA SEBAGAI PEMIMPIN

Beberapa kajian telah dijalankan oleh para sarjana berhubung dengan kepimpinan wanita dalam pelbagai organisasi termasuk organisasi ketenteraan. Siame, N. D. (2012) menyatakan bahawa kepemimpinan merupakan sebuah kegiatan menggerakkan orang lain dengan kemampuan dan keahliannya masing-masing untuk mencapai tujuan dan cita-cita bersama. Maka kepemimpinan lahir dari proses internal (leadership from the inside out), yang akan membawa keberhasilan seseorang pemimpin itu terdorong oleh keperibadian mahupun ilmu pengetahuan yang dimilikinya. Manakala kekuatan yang dimiliki tersebut akan mendorong seseorang pemimpin itu untuk melakukan suatu perubahan dan perbaikan dalam masyarakatnya.

Mhd Abrar (2020) menjelaskan dalam permasalahan kepemimpinan, agama Islam telah memberikan hak kepada wanita sebagaimana yang diberikan Islam kepada laki-laki, sama keadaannya apabila Islam telah memberikan kewajiban kepada perempuan sebagaimana yang dipikulkan Islam kepada laki-laki, kecuali ada kewajiban dan hak yang memang telah dikhususkan Islam untuk kaum laki-laki berdasarkan dalil-dalil syara'.

Kepimpinan wanita berhubung rapat dengan keperibadian dan kebijaksanaan dalam mengurus yang terbentuk dalam diri mereka. Wazir (1981) dalam Rahimi (2017) menjelaskan kepemimpinan wanita ialah keupayaan wanita untuk melibatkan diri, merekrut dan mengurus orang lain dalam kegiatan melibatkan khalayak umum, melangkaui lingkungan keluarga atau jaringan kekerabatan. Manakala Rahimi (2017) mengukuhkan pendapat tersebut dengan menyatakan bahawa kepemimpinan ditakrif dalam konteks hubungan kuasa antara pemimpin dengan pengikut. Pemimpin dianggap berkuasa, sekali gus berkeupayaan membawa perubahan terhadap para pengikutnya.

Manakala pada pendapat Northouse (2007), kepimpinan ditakrif sebagai, "A process whereby an individual influences a group of individuals to achieve a common goal". Tambah Northouse lagi, kepimpinan wujud dalam dua bentuk iaitu (1) kepimpinan tret, dan (2) kepimpinan proses. Kepimpinan tret merujuk kepada kalimat "she is a natural leader" dan "born to be a leader". Kepimpinan tret menyifatkan seseorang memiliki keistimewaan atau perwatakan atau kualiti yang melayakkannya menjadi pemimpin. Sementara itu, kepimpinan proses menekankan interaksi di antara pemimpin dengan pengikut yang mana seseorang diasah bakat dan kemahiran kepimpinannya menerusi pendidikan proses sosialisasi (Northouse, 2007). Nik Safiah (1990) dalam Rahimi (2017) berpendapat, "pemimpin tidak lahir dengan bakat dan keupayaan untuk memimpin. Pemimpin perlu dibentuk, dipupuk dan dilengkapkan dengan kemahiran-kemahiran tertentu".

Manakala Fitriani, A. (2015) menjelaskan bahawa berkembangnya zaman, wanita pun mampu memimpin sebuah organisasi. Telah banyak sosok wanita-wanita hebat yang menjadi pemimpin, antaranya sebagai presiden, pengurusan tertinggi, pemimpin organisasi atau komuniti dan sebagainya. Lelaki dan wanita memiliki gaya kepemimpinan yang berbeza. Lelaki lebih menggunakan norma keadilan sementara wanita menggunakan norma persamaan. Lelaki juga menggunakan strategi yang lebih luas dan lebih positif, perbezaan pengurusan tidak akan terlihat jika wanita memiliki rasa percaya diri yang tinggi.

al-Qudsy, S. H. S. I. (2021) membincangkan berkenaan kepemimpinan wanita melalui pelbagai bentuk, tahap, peranan dan penglibatan yang dilihat tidak dapat disangkal atau diragui bahkan semakin mendapat kepercayaan dan dihargai di seluruh dunia. Dalam konteks di Malaysia jelas al-Qudsy (2021), wanita merupakan hampir separuh daripada populasi negara iaitu 15.9 juta daripada 32.7 juta penduduk pada 2020 dan kadar penyertaan tenaga buruh pada suku keempat 2020 adalah 55.3%. Penduduk bekerja perempuan pula menyumbang 38.3 % iaitu 5.89 juta (Jabatan Perangkaan Malaysia, 2020).

Wanita telah memimpin sejak negara mendapat kemerdekaan dalam pelbagai bentuk organisasi dan tahap perjawatan. Ia meliputi misalnya, dalam institusi pendidikan di pelbagai peringkat sehingga ke jawatan Menteri Pengajian Tinggi dan Naib Canselor atau rektor, institusi ekonomi, kewangan dan perbankan sehingga ke jawatan Menteri Perdagangan Antarabangsa dan Governor Bank Negara, institusi sosial sehingga ke jawatan Menteri Wanita, Keluarga & Masyarakat, sektor perkhidmatan, Penolong Setiausaha Kerajaan dan Pegawai Daerah, institusi agama seperti jawatan Ketua Pengarah dan Timbalan Ketua Pengarah agensi agama, institusi media seperti Ketua Pengarah RTM dan Ketua Jabatan, institusi Politik sehingga ke jawatan Timbalan Perdana Menteri, menteri, ahli dewan rakyat dan ahli dewan negara dan institusi keselamatan sehingga ke jawatan Timbalan Ketua Polis Negeri dan

Ketua Polis Daerah (al-Qudsy, 2021).

Berbeza dengan kebiasaan tumpuan pada penulisan kepimpinan wanita, Asha N. Gipson (2017) dalam al-Qudsy (2021) mengatakan empat domain yang menjadi faktor individu dipilih untuk memimpin adalah bergantung kepada kerangka pemilihan, perkembangan, gaya dan pencapaian kepimpinan dalam organisasi atau negara. Dalam teori moden, salah satu cara memahami gaya kepimpinan adalah dengan mempelajari teorinya. Terdapat 67 teori kepimpinan dan 41 daripadanya adalah teori yang telah established manakala 26 adalah emerging theories. 8 darinya yang utama iaitu great man theory (1840s), trait theory (1930s-40s), behavioural theory (1940s-50s) classical theory, contingency theory (1960s), transactional theory (1970s), servant leadership theory dan transformational theory (1970s) (Chow, T. W et.al, 2017).

Selain daripada itu, menurut al-Qudsy (2021) faktor fisiologi dan psikologi ini, kepimpinan wanita dalam organisasi juga ditentukan oleh dua faktor lain yang memberikan kesan terhadap prestasi kerja dan menentukan kadar keseimbangan kerjaya-keluarga yang dicapai. Pertama, faktor kerjaya yang terdiri daripada jenis pekerjaan, gaji, majikan, rakan dan suasana sekeliling di tempat kerja. Kedua, faktor diri individu itu sendiri meliputi faktor umur, status, pendidikan, personaliti, pegangan agama dan tanggungan pekerja. Kedua-dua faktor ini boleh mempengaruhi keupayaan dalam memimpin dan mensembangkan kerja dan keluarga. Dari sudut personaliti, kajian menunjukkan bahawa keupayaan seseorang dalam melaksanakan tugasannya adalah bergantung kepada faktor kepercayaan atau keyakinan terhadap kemampuan diri (efikasi diri/self-efficacy).

Menurut Abdullah, N., & Othman, N. (2021), Sehingga kini, statistik menunjukkan bilangan wanita yang memegang portfolio di bahagian pengurusan tertinggi atau pembuat keputusan seperti Ketua Setiausaha Kementerian adalah rendah. Pernyataan ini disokong melalui analisis statistik yang menunjukkan 9 (20%) daripada 45 jawatan Ketua dan Timbalan Ketua Setiausaha terdiri daripada golongan wanita (Jabatan Perdana Menteri, 2021). Justeru, bagi memastikan Dasar 30 peratus wanita sebagai pembuat keputusan bagi sektor awam di Malaysia tercapai menjelang tahun 2030, sebuah kajian berkenaan efikasi sendiri kepimpinan perlu dijalankan untuk mengenal pasti tahap efikasi sendiri kepimpinan dalam kalangan penjawat awam wanita Gred 48 dan ke atas. Kajian ini penting bagi memastikan penjawat awam wanita betul-betul bersedia dan memiliki efikasi sendiri kepimpinan yang merupakan salah satu atribut penting bagi seorang pemimpin pembuat keputusan.

Ramli, N. (2006) menjalankan kajian berkenaan kepimpinan wanita di sekolah yang menyatakan bahawa wanita perlu berani menghadapi risiko dan perlu memikul tanggungjawab terhadap keputusan yang diambilnya (Collard 2001). Wanita juga seringkali dianggap mengalami halangan, gagal menyelesaikan masalah dan pembuat keputusan yang tidak cekap. Wanita juga dianggap memerlukan bantuan tambahan atau kurang bersedia untuk membuat sebarang keputusan. Selain itu, wanita dianggap tidak adil, kerap disalahertikan kerana dikatakan membuat keputusan berdasarkan emosi dan sentimen. Baron (1987) dalam kajiannya mendapati beberapa alasan yang diutarakan oleh lelaki kerana tidak mahu menerima wanita sebagai ketua adalah seperti berikut: (1) wanita tidak begitu yakin, (2) wanita mempunyai kurang pengaruh atau kuasa, (3) wanita kurang bijak berurusan, dan (4) wanita kadang-kadang terlalu mendesak. Menurut Hersey dan Blanchard (1977) dalam Ramli, N (2006) menyatakan bahawa situasi sesebuah tempat dan cabarannya mempengaruhi gaya kepimpinan dan priority yang ditetapkan oleh pemimpin.

Justeru berdasarkan pendapat-pendapat berkenaan kepimpinan dengan merujuk wanita sebagai pemimpin kita dapati bahawa wanita boleh menjadi seorang pemimpin dan mengetuai kepimpinan dalam sebarang bentuk organisasi. Ia bersesuaian juga dengan pendapat Rahimi (2017) dan Nik Safiah (1990) bahawa pemimpin itu tidak dilahirkan dengan kapasiti karisma semulajadi yang dimiliki namun

seseorang pemimpin itu tidak kira jantina boleh dibentuk dan dilengkapkan dengan pelbagai kemahiran dan pengalaman bagi menjadikannya seorang pemimpin yang berwibawa di masa hadapan. Dalam konteks kepimpinan anggota tentera juga tidak terkecuali bagi memastikan kelancaran susunan strategi, perancangan dan pengurusan sistem ketenteraan dan pertahanan negara.

2. PERKEMBANGAN PERANAN DAN PENGLIBATAN WANITA SEBAGAI ANGGOTA TENTERA

Penglibatan wanita sebagai pemimpin dan anggota tentera telah berlaku sejak sekian lama. Perkembangan yang sihat ini membuktikan bahawa penglibatan wanita ini seiring dengan keperluan dan perkembangan semasa organisasi ketenteraan dan pertahanan. Justeru penulisan bab ini akan melihat secara sepintas lalu sorotan kajian lepas yang membuktikan penglibatan wanita sebagai anggota tentera khususnya pada zaman Nabi Muhammad SAW dan beberapa negara terpilih.

Zabidi, Z. A (2020) membincangkan sejak era Nubuwwah misi ketenteraan turut disertai golongan wanita dengan peranan tersendiri dan tertakluk kepada keizinan daripada Nabi Muhammad SAW. Dunia kini membuka ruang penyertaan seluas-luasnya kepada golongan wanita dalam bidang ketenteraan hingga ke barisan tempur. Fenomena ini menimbulkan persoalan berbangkit serta sensitiviti agama dan adat. Dapatan kajian ini menghujahkan bahawa penyertaan golongan wanita bidang dalam ketenteraan menurut perspektif Islam adalah terletak di bawah urusan eksklusif pemerintah dan tertakluk kepada syarat-syarat yang patuh Syariah. Golongan wanita pada zaman Nabi Muhammad SAW turut terlibat dalam misi peperangan bersama Baginda dengan peranan tersendiri sesuai dengan kemampuan dan naluri kewanitaan. Dalam beberapa hadith, Baginda ada menceritakan dan menyatakan tentang peranan mereka, antaranya ialah seperti Asma' bint Yazid, seorang tokoh wanita terkenal yang sangat berani dan sanggup menyerahkan jiwa raganya untuk mempertahankan Nabi Muhammad SAW dan Islam. Ia terbukti apabila beliau terlibat menyertai dalam beberapa siri peperangan pada zaman Nabawi dan Khulafa'.

Antara peperangan yang diikuti Asma' ialah perang Khandaq, Khaybar, Uhud dan Yarmuk. Dalam perang Khandaq, Asma' mengirinkan makanan kepada Baginda dan para Sahabat, begitu juga semasa perang Khaybar beliau memberi perkhidmatan menyediakan makanan dan minuman kepada kalangan tentera dan merawat mereka yang tercedera. Di samping itu, Asma' bersama barisan wanita lain bersedia i barisan belakang dan sentiasa memantau semangat juangtentera Islam yang cuba berundur; kalangan wanita ini akan mengacukan kayudan sentiasamemberi katasemangat agar tentera Islam yang berniat untuk berundur akan kembali mara menentang pihak musuh. Beliau juga berperanan besar ketika peristiwa perang Yarmuk pada tahun ke-13H. Pada ketika itu, tentera Islam yang dipimpin oleh Khalid ibn al-Walid dengan bilangan anggota berjumlah 46 ribu orang berkemampuan untuk menewaskan bala tentera Kaisar Romawi yang berjumlah 240 ribu anggota tentera terlatih.

Seterusnya, penulisan menemui pendapat Ellen (2010) yang membincangkan berkenaan kedudukan wanita dalam South African National Defence Force (SANDF) bahawa peluang wanita dalam sistem pertahanan negara sudah terbuka namun masih terhad. Kelihatan wanita dalam SANDF masih belum mempunyai ruang seluasnya dan kuasa dalam membuat keputusan dalam organisasi tersebut. Ellen (2010) juga mencatatkan dalam SANDF tidak terdapat General dalam kalangan wanita, manakala hanya 23 orang berpangkat Kolonel, 125 orang leftenan colonel dan 873 orang berpangkat Meior.

Manakala, Bridges (2005) pula membincangkan berkenaan peranan wanita dalam Australian Defence Force (ADF). Kajian ini membincangkan tentang ketidaksamarataan gender dalam ADF sebagai penghalang kepada integrasi penuh wanita dalam organisasi ketenteraan. Kajian ini mendapati bahawa bahawa wanita dikecualikan daripada peranan dalam ADF berdasarkan mitologi bahawa perkhidmatan wanita adalah lebih rendah daripada lelaki. Isu yang dikemukakan dalam hujah untuk

perpaduan, kekuatan fizikal dan perlindungan adalah mitos ketenteraan yang berusaha untuk terus mengenyahkan wanita daripada jawatan kepimpinan, prestij dan kuasa dalam ADF. Peranan semasa dan potensi wanita dalam pertempuran dan pengaman dibentangkan dalam kajian ini sebagai kajian kes muktamad mendedahkan bagaimana wanita dinafikan hak pekerjaan yang sama dalam ADF.

Namun, kajian berkenaan ADF telah dikemaskini oleh Wadham, B. (2018) dan menyatakan bahawa terdapat perubahan tindakan dalam Angkatan Pertahanan Australia (ADF) terhadap wanita, yang telah memberi ruang yang lebih dalam reformasi jantina. Penyelidikan tersebut secara kritis menjelaskan tentang kesaksamaan jantina di seluruh ADF dan menggariskan idea dan tuntutan penting dalam institusi. Penyelidikan Wadham, B adalah untuk menganalisis berkenaan jantina, seksualiti dan kesaksamaan. Perkara ini bertujuan untuk meneliti implikasi yang dinyatakan oleh ADF bagi mewujudkan tempat kerja inklusif gender.

Elanor Gordon (2019) membincangkan berkenaan jurang antara dasar dan amalan berkenaan kedudukan wanita dalam Security Sector Reform (SSR) yang mensasarkan kajian di Nepal, Sri Lanka, Kosovo and Colombia. Kajian ini menunjukkan bahawa walaupun SSR responsif terhadap isu gender namun ia masih ditafsirkan secara sempit. Wanita terus dipinggirkan dalam program SSR pasca konflik dan institusi sektor keselamatan pasca pembaharuan. Ini terutama berlaku dalam sektor pertahanan. Ini kerana walaupun alasan normatif dan pragmatik untuk mengarusperdanakan jantina dalam pembaharuan sektor pertahanan dan SSR yang lebih luas. Wanita sering dipinggirkan kerana andaian bahawa mereka tidak mempunyai kemahiran, kebolehan atau kecenderungan untuk menjadi anggota tentera yang berkesan. Andaian ini dicabar apabila mempertimbangkan jumlah besar wanita yang berjuang semasa konflik, selalunya dalam kumpulan pemberontak, di kebanyakan tempat.

Holmes, G. (2014) membincangkan berkenaan kedudukan anggota tentera wanita di Rwanda. Holmes menjelaskan bahawa Kerajaan Rwanda telah memberi penekanan yang baharu untuk menambah bilangan anggota tentera wanita dan jantina yang mengarusperdanakan Angkatan Pertahanan Rwanda (RDF). Kajian Holmes, G adalah berkenaan usaha yang dilakukan oleh RDF sejak 2007 untuk memenuhi keperluan strategik ini dan menyepadukan anggota wanita ke dalam organisasi keselamatan negara. Adalah dicadangkan bahawa, walaupun Rwanda berjaya membawa wanita ke dalam bidang politik, wanita masih enggan menyertai tentera. Dihujahkan bahawa nilai dan sikap masyarakat yang lazim, naratif yang bercanggah dalam wacana rasmi tentang peranan wanita sebagai aktor keselamatan, kekangan sumber dan penekanan RDF terhadap 'kesaksamaan jantina' adalah penghalang untuk mencapai matlamat RDF. Berdasarkan temu bual mendalam dengan anggota tentera dan pegawai kerajaan RDF, serta penyelidikan dokumentari, kajian ini telah memberi gambaran keseluruhan pendekatan kerajaan Rwanda untuk menggerakkan wanita untuk mengamankan negara, sebelum mengkaji bagaimana RDF bertujuan untuk memajukan Wanita, Agenda Keamanan dan Keselamatan (WPS) di peringkat nasional dan tempatan, artikelnya kemudian turut sama membincangkan beberapa faktor yang menghalang pengambilan dan pengekalangan anggota tentera wanita.

Merujuk kepada Jabatan Arah KAGAT (2015) berkenaan dengan perkembangan perjawatan dalam Kor Agama Angkatan Tentera (KAGAT), setelah 30 tahun KAGAT terus berkembang dengan penambahan perjawatan yang terdiri dari jawatan pegawai dan anggota lain-lain pangkat. Sehingga bulan November 2014 KAGAT telah mempunyai seramai 206 orang pegawai yang berpangkat antara Mejar Jeneral hinggalah ke pangkat Kapten, seramai 971 orang anggota lain-lain 11 pangkat. Jumlah keseluruhan kekuatan anggota KAGAT sehingga bulan November 2014 adalah seramai 1,177 orang. Berdasarkan jumlah tersebut terdapat lima orang wanita berpangkat Pegawai Waren, 33 orang wanita sebagai staf sarjan dan 115 orang wanita sebagai sarjan/koperal.

KESIMPULAN

Sebagai kesimpulannya, merujuk kepada perbincangan di atas wanita telah mendapat tempat dalam pelbagai organisasi sebagai pemimpin. Terdapat banyak teori dan pendapat sarjana yang bersetuju bahawa kepimpinan wanita berupaya dibentuk melalui kepelbagai kemahiran, pengalaman dan kemahiran. Di samping itu, dapat kajian penulisan ini juga membincangkan secara sepintas lalu peranan dan penglibatan wanita dalam organisasi ketenteraan dalam beberapa buah negara terpilih. Diharap kajian ini dapat dikembangkan pada masa akan datang untuk memastikan penglibatan wanita sebagai anggota tentera adalah bersifat optimum tanpa sebarang prajudis.

PENGHARGAAN

Kertas kerja ini merakamkan penghargaan kepada pihak Universiti Pertahanan Nasional Malaysia kerana memberi sejumlah pembiayaan untuk geran jangka pendek UPNM/2022/GPJP/SSI/1

RUJUKAN

- Abdullah, A. (2012). Literatur dan kajian tentang gender di malaysia sejak 1980 hingga dekad 2000an. *Jurnal Islam dan Masyarakat Kontemporari*, 6, 27-35.
- Abdullah, N., & Othman, N. (2021). Analisis Efikasi Kendiri Kepimpinan Dalam Kalangan Penjawat Awam Wanita Di Putrajaya, Malaysia. *Asial (APJ)*, 4(1), 195-204.
- al-Qudsy, S. H. S. I. (2021). Kepimpinan Wanita Menurut Perspektif Siasah Syariyyah. *Jurnal'Ulwan*, 6(3), 111-135.
- Amir, A. N., & Rahman, T. A. (2021). Kepimpinan Wanita Menurut Perspektif Hamka. *Journal of Quranic Sciences and Research*, 2(1), 18-26.
- Beden, S. (2020). Potret Kepimpinan Wanita dalam Wajah Seorang Wanita dari Perspektif Pendekatan Pengurusan. *Malay Literature*, 33(2), 265-294.
- Bridges, D. V. (2005). *The gendered battlefield: women in the Australian Defence Force* (Doctoral dissertation, University of Western Sydney (Australia)).
- Broderick, E., Baird, E., Mostyn, S., Ney, M., & Powell, D. (2012). Review into the treatment of women in the Australian Defence Force. Australian Human Rights Com
- Cawkill, P., Rogers, A., Knight, S., & Spear, L. (2009). *Women in ground close combat roles: The experiences of other nations and a review of the academic literature* AT, editor. Fareham: UK Ministry of Defence.
- Clonan, T. (2000). *The Integration And Recruitment Of Women To The Irish Defence Forces*.
- Clonan, T. (2000). *The Training Environment Of The Irish Defence Forces: Integrated Training, Bullying and Sexual Harassment*.
- Darus, A. A. B. H. A. *Kualiti Kepimpinan Dalam Kalangan Pegawai Kanan Polis Wanita*.
- De Nmark, F. L. (1993). Women, leadership, and empowerment. *Psychology of women quarterly*, 17(3), 343-356.
- Ely, R. J., & Rhode, D. L. (2010). Women and leadership. *Handbook of leadership theory and practice*, 377-410.
- Fitriani, A. (2015). Gaya kepemimpinan perempuan. *Jurnal Tapis: Jurnal Teropong Aspirasi Politik Islam*, 11(2), 1-22.
- Gibbon, D. M. (2014). *Unexpected Turbulence: The Barriers and Challenges Faced By Women Pilots in the Australian Defence Force*.
- Hamid, S. Z., Ramli, F. Z. M., & Yama, P. (2014, December). Sumbangan Zainab al-Ghazali dalam Memartabatkan Kedudukan Wanita dalam Arena Kepemimpinan dalam *Jurnal International Conference on Postgraduate Research (Vol. 2)*.
- Hamid, S. Z., Ramli, F. Z. M., & Yama, P. (2014, December). Sumbangan Zainab al-Ghazali dalam

Memartabatkan Kedudukan Wanita dalam Arena Kepemimpinan dalam Jurnal International Conference on Postgraduate Research (Vol. 2).

- Hasan, M. R. (2017). Pembangunan Kepimpinan Wanita: Membina Ilmu Watan Bagi Kepimpinan Wanita Menerusi Kehidupan Tun Fatimah Hashim Malaysia: *Journal of Malaysian Studies*, 35(1).
- Hassan, A. A. H. (1996). Islam dan Wanita. *Jurnal Usuluddin*, 4, 105-116.
- Hassan, Z., & Silong, A. D. (2008). Women leadership and community development. *European Journal of Scientific Research*, 23(3), 361-372.
- Ismail, N. T., Che Pa, B., & Abdul Rahman, M. Z. (2018). Kerjaya Wanita Di Peringkat Pengurusan Tertinggi Negara Menurut Perspektif Al-Qur'An Dan Hadis. *Journa*
es.
- Ismail, S. (2009). Pembentukan organisasi cemerlang: Pandangan Islam dalam melantik pemimpin. *Jurnal Usuluddin*, 29, 207-220.
- Ismail, S. H. S. (2002). Kepimpinan wanita dalam politik dari perspektif siyasah syar'iyah. *Jurnal Syariah*, 10(2), 109-122.
- Jennings, O. (2020). Motherhood and the Military, *Opposing Forces? A Female Perspective*. *Journal Of Military History and Defence Studies*, 1(2), 12-39.
- Klenke, K. (2004). *Women and leadership: A contextual perspective*. Springer Publishing Company.
- Lente, D. V. (2022). 'The World is Her Home': The Role of Women Volunteers in Dutch Civil Defence in the 1950s and 1960s. In *Cold War Civil Defence in Western 156*. Palgrave Macmillan, Cham.
- Molekane, E. (1996). The Role of Women in the South African National Defence Force (SANDF). *African Security Review*, 5(5), 23-26.
- Nazim, A. M., Sham, F. M., & Hamjah, S. H. (2012). Khidmat Sosial Wanita pada Zaman Rasulullah SAW. *Al-Hikmah*, 4, 37-49.
- Nik Safiah Karim and Rokiah Talib. 2003. *Tan Sri Fatimah: Potret seorang pemimpin*. Subang Jaya: Pelanduk Publications.
- Novitasari, D., Kumoro, D. F. C., Purno, M., Pramono, T., & Asbari, M. (2021). Pegawai Wanita dalam Pusaran Kepemimpinan, Stres dan Turnover Kerja. *Edukatif Pendidikan*, 3(6), 4637-4650.
- Qisti, R. (2018). *Nyai Hj. Masriyah Amva: Corak kepimpinan wanita dari aspek perundangan Islam/Qisti Robhati* (Doctoral dissertation, University of Malaya).
- Ramli, M. A. (2010). Kepimpinan Perempuan Menurut Perspektif Islam: Satu Sorotan. *Jurnal Pengajian Melayu/Journal of Malay Studies (JOMAS)*,
- Ramli, N. (2006). Gaya Kepimpinan Pengetua Wanita dan Hubungannya dengan Tahap Motivasi Guru Sekolah Menengah. *Jurnal Pendidikan Malaysia (Malaysian Joon)*, 31, 53-69.
- Saidon, N. R., Daud, S., & Samsudin, M. (2017). Faktor Kepimpinan dan Gender dalam Penglibatan Politik Wanita di Malaysia (1980-2013)(Leadership and Gender en's Political Participation in Malaysia (1980-2013)) *Akademika* 87(3)
- Saidon, N. R., Daud, S., & Samsudin, M. (2017). Penglibatan Politik: Pemeraksanaan Kepimpinan Wanita Di Malaysia (1980-2013). *e-BANGI*, 12(1), 13
- Shahran, S. A., Amran, N. N., & Majid, L. A. (2021). Bidang Jihad Bagi Wanita Menurut Perspektif Amina Wadud. *AL-TURATH JOURNAL OF AL-QURAN AND AL-S*
0-17.
- Siame, N. D. (2012). Kepimpinan Wanita Dalam Perspektif Syariat Islam. *Jurnal keislaman*, 4(1).
- Tallberg, T. (2009). The gendered social organisation of defence: Two ethnographic case studies in the Finnish defence forces. *Svenska handelshögskolan*.
- Tasnim, A. R. (2018). Kepimpinan wanita dari kacamata islam.
- Wanita, P. G. K. Determinants Of Women Leadership Style. In *E-Proceedings Of The International Conference On Aqidah, Religionsciences (Sigma10)* (p. 309).
- Wadham, B., Bridges, D., Mundkur, A., & Connor, J. (2018). 'War-fighting and left-wing feminist agendas': gender and change in the Australian Defence Force. *Critics*, 4(3), 264-280.
- Zabidi, Z. A. A., Jamsari, E. A., & Ibrahim, I. A. (2020). Penglibatan Golongan Wanita dalam Bidang

Ketenteraan menurut Cerminan Syariah [Women's Involvement ild according to the Reflection of Shariah]. BITARA International Journal of Civilizational Studies and Human Sciences (e-ISSN: 2600-9080), 3(3), 34-48.

Bryman. (2012). Social Research Methods. Fourth edition. UK: Oxford University Press.

V.J. Duriau, R.K. Reger, M.D. Pfarrer, A Content Analysis of the content analysis literature in organization studies: Research themes, data sources, and methodological refinements. Journal of Organizational Research Methods 10(1) (2007) 5–34.

_____. 2015. 30 Tahun KAGAT- Anjakan Paradigma Dai Askari. Kuala Lumpur: Jabatan Arah kor Agama Angkatan Tentera.

050-Ulasan Buku / Book Review: Asna Al-Matholib Fi Ahadith Mukhtalifah Al-Maratib, Karangan Al-Imam Al-Muhaddith Muhammad Ibnu Al-Sayyid Darwisy Al-Hut

Mohamad Muntaha bin Hj Saleh

Daud bin Mohamed Salleh

Amnah Saayah bin Ismail

Burhanuddin bin Jalal

Fakulti Pengajian dan Pengurusan Pertahanan,
Universiti Pertahanan Nasional Malaysia (UPNM)

Kem Perdana, Sungai Besi

57000 Kuala Lumpur

Email : muntaha@upnm.edu.my

Abstrak

Para sarjana hadith kontemperori mendapati banyak buku dalam disiplin ini telah ditulis oleh ramai kalangan ulama silam. Antaranya ialah buku yang berjudul *Asna al-Matholib Fi Ahadith Mukhtalifah al-Maratib*. Buku ini yang ditulis oleh Mohammad ibn al-Sayyid Darwisy al-Hut al-Beiruty telah diterbitkan oleh *Mustafa al-Babiy al-Halabiy wa Awladuhu*, Mesir pada tahun 1924. Objektif kajian ini adalah untuk menonjolkan satu daripada bahan pengajian dalam bidang hadith yang berkaitan dengan status sesuatu hadith atau kisah yang masyhur dalam kalangan masyarakat Islam. Buku ini mengandungi 1,784 buah hadith berserta status setiap satu daripadanya yang disusun mengikut huruf abjad arab. Antara hadith tersebut ialah kelebihan amalan pada hari Asyura' selain daripada puasa dan kisah ulat berguguran jatuh dari tubuh nabi Ayub a.s yang semuanya adalah palsu. Kaedah analisis kandungan dan kajian kepustakaan digunakan sebagai kaedah utama dalam kajian ini. Justeru, penyelidik mendapati bahawa buku ini sangat menarik kerana penjelasannya ringkas dan mudah bagi pembaca mengetahui kategori pelbagai hadith yang popular atau yang sering kali diperkatakan oleh masyarakat awam. Melalui penghayatan kepada buku ini, ia akan berupaya melatih masyarakat supaya amanah dengan ilmu dan menerima kebenaran berdasarkan hujah, dalil atau rujukannya yang sahih. Sekalipun banyak kitab hadith yang besar seperti *kutub al-Tis'ah*; iaitu sahih al-Bukhari, sahih Muslim, sunan al-Tirmizi, sunan Abi Daud, sunan al-Nasa'i, sunan Ibnu Majah, musnad Imam Ahmad, al-Muatttha' Imam Malik, sunan al-Darimi dan lain-lain yang boleh dipelajari, namun buku ini penting sebagai mukadimah kepada penerokaan pelbagai kitab hadith yang besar tersebut.

Kata Kunci : Ulum Hadith, Kategori Hadith

Pendahuluan

Hadith yang merupakan segala perkataan, perbuatan dan pembenaran Rasulullah s.a.w adalah sumber kedua dalam Islam setelah al-Quran. Ia tetap terpelihara dengan baik melalui ilmu sanad yang disusun berasaskan disiplin yang kukuh dan kaedah yang sistematik. Ilmu sanad berfungsi sebagai agen pengawal kepada ketulian sesuatu hadith Nabi s.a.w dengan pelbagai pendekatan, termasuklah melalui penyusunan buku yang memuatkan hadith-hadith Rasulullah s.a.w berserta kategori setiap satunya. Satu di antara buku dalam kategori tersebut ialah *Asna al-Matholib Fi Ahadith Mukhtalifah al-Maratib* karangan al-Imam al-Muhaddith Muhammad ibnu al-Sayyid Darwisy al-Hut al-Beirutiy.

Buku *Asna Al-Matholib*

Buku *Asna al-Matholib Fi Ahadith Mukhtalifah al-Maratib* ini sesuai disebut dengan maksud utamanya iaitu; Status Pelbagai Hadith Popular. Ia sangat istimewa kerana ringkas dan padat serta menggunakan metode mengetahui lafaz pertama daripada *matan* hadith. Ia berbeza daripada gaya penulisan karya-karya lain penulis dalam pelbagai disiplin ilmu seperti penilaian biografi perawi, sejarah, tafsir al-Quran, puisi dan fikah Syafie.

Buku ini telah disusun semula oleh syeikh Abdul Rahman yang merupakan anak kepada penulis. Ia merupakan sebahagian dariada tulisan syeikh Muhammad bin Darwisy setelah mempelajari dengan mendalam ilmu hadith daripada ramai gurunya termasuklah syeikh Abdul Rahman al-Yamaniy. Antara penerbit buku ini yang terkenal ialah; Mustafa al-Babiy al-Halabiy Mesir yang menerbitkannya pada tahun 1924 (1346 Hijriyah) dengan ketebalan 296 mukasurat dan disemak oleh Ibrahim bin Hasan al-Ambabiy. Manakala Maktabah al-Asriyah dan Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut pula menerbitkannya pada tahun 1983 (1256 Hijriyyah) dengan 392 mukasurat berserta tambahan takhrij serta senarai kitab-kitab yang digunakan untuk takhrij. Edisi ini ditahqiq oleh Mustafa Abdel Qader Atho.

Penulisan buku ini dimulai dengan empat pendahuluan (muqaddimah). Yang pertama ialah pra kata penerbit yang menyebut tentang penyusunan buku ini dilakukan oleh anak penulis yang bernama syeikh Abdul Rahman al-Hut. Beliau menceritakan perihal bapanya yang sangat mahir dalam ilmu hadith dan telah menulis banyak buku dalam bidang hadith, termasuklah buku ini yang merupakan ringkasan kepada tulisan gurunya yang bernama syeikh Abdul Rahman al-Yamaniy. Yang kedua ialah biodata pengarang yang ditulis oleh syeikh Qasim Abu al-Hasan al-Kisatiy. Beliau turut menyebut bahawa syeikh Muhammad al-Hut adalah bermazhab al-Syafie dan berkerja dalam dunia perniagaan.

Muqaddimah yang ketiga adalah pengenalan ilmu Mustalah al-Hadith. Ia khusus memperkenalkan pelbagai istilah pengkategorian hadith yang digunakan dalam buku ini seperti sahih, hasan, daif, marfu', mungkar dan lain-lain. Yang keempat adalah muqaddimah pengarang. Beliau menjelaskan cetusan idea penulisan buku ini adalah muncul setelah mendapati kitab tulisan ulama terdahulu sukar untuk dimanfaatkan oleh masyarakat awam, walaupun sangat berguna untuk para pengkaji hadith. Kitab Ibnu Hajar al-Asqalaniy umpamanya, ia hanya meletakkan hadith dengan pelbagai *turuq*. Manakala Imam al-Sakhowiy pula hanya meringkaskan (*mukhtasar*) kitab Imam Ibnu Hajar. Demikian juga kitab Imam Abdul Rahman al-Yamaniy yang hanya meletakkan nama para perawi tanpa menjelaskan kategori atau status hadith tersebut.

Pengarang

Pengarang kitab ini ialah al-Sayyid Abu Abdillah; Muhammad ibn al-Sayyid Darwisy Hut al-Beirutiy. Beliau disebut sebagai muhaddith zamannya yang terkenal dengan kesolehan, seorang yang zuhud, hafiz al-Quran dan tegar menuntut ilmu. Beliau dilahirkan di Beirut pada tahun 1209 hijriyah iaitu tahun 1788 Miladiah. Beliau sempat belajar daripada tokoh ulama hadith semasa iaitu syeikh Abd Latif Fathullah dan syeikh al-Masiriy al-Iskandariy yang tinggal di Beirut di akhir usia keduanya. Setelah itu beliau berhijrah ke Dimaskus, Syria dan belajar dari al-Allamah al-syeikh Muhammad bin Abidin al-Hanafiy pada tahun 1229 hijriyyah. Beliau sangat aktif mempelajari pelbagai ilmu Islam daripada guru yang ramai, termasuklah bapanya sendiri. Dengan ketinggian ilmu dan keperibadiannya yang baik, beliau telah diberi izin mengajar dan menulis buku dengan pelbagai judul. Beliau meninggal dunia

semasa berusia 67 tahun pada 8 Zulhijjah 1276 hijriyah, bersamaan tahun 1855 miladiyah, dan dikebumikan di tanah perkuburan al-Basyurah, Beirut.

Kelebihan 1 : Susunan Isi Kandungan Mengikut Abjad

Susunan Hadith mengikut abjad adalah antara keistimewaan buku ini, kerana ia sangat memudahkan para pembaca untuk mencari sesuatu hadith. Dalam buku ini terdapat sebanyak 1,784 buah hadith yang diletakkan dalam kumpulan huruf mengikut abjad pangkal hadith dari al-Hamzah sehingga Ya' seperti susunan mu'jam. Pecahan bilangan hadith bagi setiap huruf adalah seperti yang dinyatakan melalui **Rajah 1** berikut.

Bil	Huruf / Abjad	Nombor Hadith	Catatan
1.	Hamzah	1 - 439	
2.	Ba'	440 - 474	
3.	Ta'	475 - 526	
4.	Jim	527 - 546	
5.	Ha'	547 - 596	
6.	Kho'	597 - 642	
7.	Dal	643 - 685	
8.	Zal	686 - 692	
9.	Ro'	693 - 727	
10.	Zain	728 - 740	
11.	Sin	741 - 783	
12.	Syim	784 - 809	
13.	Sad	810 - 843	
14.	Dhat	844 - 851	
15.	Tho'	852 - 868	
16.	Zho'	869 - 870	
17.	'Ain	871 - 945	
18.	Ghain	946 - 952	
19.	Fa'	953 - 978	
20.	Qaf	979 - 1022	
21.	Kaf	1023 - 1132	
22.	Lam	1133 - 1219	
23.	Mim	1220 - 1599	
24.	Nun	1600 - 1643	
25.	Ha'	1644 - 1648	
26.	Wau	1649 - 1662	
27.	Lam Alif	1663 - 1760	
28.	Ya'	1761 - 1784	

Rajah 1. Bilangan hadith mengikut susunan abjad

Kelebihan 2 : Setiap Hadith Diberi Status atau Kategori

Bagi setiap hadith yang telah disusun mengikut abjad ini, dinyatakan kategori atau statusnya pada setiap hujung hadith tersebut. Pengarang tidak terikat menyatakan status dengan hanya menyebut riwayat imam Muslim, hadith sahih, hasan, dhaif, mungkar atau lain-lainnya. Bahkan turut menyebut nama perawi atau menyatakan ia bukan hadith. Berikut adalah beberapa contoh tersebut;

1. Huruf Hamzah.

Nombor (1) iaitu; *Telah datang ke arah pintu syurga lalu diminta supaya ia dibuka. Penjaga pintu syurga berkata, siapa awak?. Lalu aku jawab; Muhammad, lalu penjaga pintu berkata; Dengan sebab awak, saya diperintahkan supaya tidak membuka pintu syurga ini kepada sesiapa pun sebelum awak.* Pengarang menyatakan bahawa hadith ini diriwayatkan oleh imam Muslim.

Nombor (24) *“Hamba yang paling dimurkai oleh Allah ialah mereka yang pakaiannya lebih baik berbanding amalannya. Pakaiannya adalah pakaian para nabi, sedangkan amalannya adalah*

amalan kaum pelampau (Jabbarin)". Hadith ini diriwayatkan oleh al-'Uqailiy, dan beliau berkata ia adalah Mungkar. Ibnu al-Jauzi dan Ibnu al-'Arabiy pula menyebut ianya sebagai palsu (Maudhu').

Nombor (137) "*Jika tiba akhir zaman dan berubah cuaca, maka hendaklah kamu mengikut pegangan agama orang-orang kampung dan para wanita.*" Terdapat perawi bernama Muhammad bin Abd Rahman al-Bayamany yang menjadikan hadith ini sebagai Mungkar. Al-Shoghaniy berkata; hadith ini Palsu.

2. Huruf Ta'.

Nombor (507), hadith talqin kepada mayit selepas dikebumikan. Dikategorikan sebagai Dhaif oleh Ibnu al-Solah, al-Nawawi, Ibnu al-Qayyim, al-Iraqiy dan Ibnu Hajar.

Nombor (513), hadith *Dikahwini perempuan itu atas 4 faktor; kerana hartanya, keturunan, kecantikan dan pegangan agamanya, maka pilihlah yang beragama, nescaya berdebu kedua tanganmu (lantaran kesolehannya).* Muttafaqun alaih.

3. Huruf Kho'.

Nombor (627) pula ialah; *Sajian tengahhari yang terbaik ialah jika ia disegerakan.* Sanadnya Dhaif.

4. Huruf Lam.

Nombor (1133). Khabar "*Seseorang yang berpagi-pagi pergi menuntut ilmu adalah lebih baik daripada mengerjakan solat seratus rakaat*". Diriwayatkan oleh Ibnu Abdilbarr, Ibnu Majah dan al-Thobrani dalam bab; ilmu yang dipelajari oleh seseorang itu lebih baik daripada seratus rakaat.

5. Huruf Mim.

Nombor (1597) ialah; *Kematian itu adalah penebus dosa kepada semua muslim.* Ibnu al-Jauzi menyebut ianya sebagai palsu (Maudhu'). Berbeza dengan Ibnu al-'Arabiy yang mengkategorikannya sebagai sahih dan al-'Iraqiy serta Ibnu Hajar mengkategorikannya sebagai hasan.

6. Huruf Ya'.

Nombor (1767) "*Dibangkitkan semula setiap hamba itu nanti berdasarkan atas apa kematiannya*". Riwayat Imam Muslim.

Kelebihan 3: Turut Memuatkan Beberapa Persoalan Penting Dalam Ilmu Hadith

Antara yang menarik pada buku ini ialah terdapat tiga bab akhir bagi menghuraikan beberapa persoalan penting dalam ilmu hadith. Pengarang menamakan tajuk-tajuk kecil ini dengan *faedah*, *Faslun*, *Waslun* dan *Qissatun* yang menghimpunkan 32 tajuk kecil, 19 hadith lain dan 7 buah cerita popular dalam masyarakat Islam. Tiga bab tersebut ialah;

Bab Satu; Pada Menyatakan Sebab Terjadinya Pemalsuan Hadith serta Tanda-Tandanya. Dalam bab ini terdapat beberapa perkara yang dijelaskan secara berfokus iaitu ;

1. Faktor wujudnya hadith palsu menurut Imam Ibnu al-Jauziy, iaitu;
 - a. Berlebihan dengan sifat zuhud sehingga mengabaikan hafalan.
 - b. Mereka yang kehilangan buku catatan lalu mereka-reka berdasarkan apa yang tersisa

daripada hafalannya.

c. Golongan perawi yang *thiqah* tetapi jadi pelupa semasa tua.

d. Mereka yang sengaja meriwayatkan sesuatu maklumat salah dan tidak mahu membetulkannya sekalipun telah mengetahuinya.

e. Kumpulan *zindiq* yang sengaja mencipta hadith palsu untuk merosakkan syariat Islam.

f. Mereka yang sengaja mencipta hadith palsu untuk menyokong kumpulannya seperti yang dilakukan oleh muktazilah, rafidhah dan lain-lain.

g. Mereka yang mencipta hadith palsu targhib dan tarhib untuk menggalakkan masyarakat awam supaya beramal soleh.

h. Mereka yang berusaha untuk mendekati diri kepada para pemimpin.

i. Golongan panglipurlara yang tidak merasai mereka melakukan sebarang kesalahan.

j. Mereka yang menukilkan segala kandungan tazkirah para guru dengan anggapan ia adalah betul hadith Nabi s.a.w.

k. Golongan yang berkerja memperbaiki masyarakat lalu bermimpi jumpa Rasulullah s.a.w lantas menceritakan nasihat-nasihat daripada Rasulullah s.a.w kepada orang ramai tanpa menyebut ia diperolehi dari dalam mimpi.

2. Tanda-tanda hadith palsu (*Maudhu'*) ialah;

a. Bercanggah dengan sunnah yang sahih.

b. Hadith palsu tersebut menceritakan secara terperinci berserta tarikh, seperti peristiwa bulan terbelah pada bulan Muharram.

c. Penggunaan bahasa yang sangat lemah dan tidak teratur, seperti hadith sekiranya nasi berupa seorang lelaki, nescaya ia adalah lemah lembut.

3. Tiga buah kitab yang tidak diketahui asal usulnya (*La asla laha*) menurut Imam Ahmad bin Hambal, iaitu;

a. Dalam bidang tafsir iaitu *Kitab al-Kilaby* dan *Muqatil bin Sulaiman* (kata imam Ahmad, ia KAZIB),

b. Dalam bidang peperangan kitab Muhammad bin Ishak, dan Muhammad bin Umar al-Waqidiy (kata imam Syafi'e; ia Kazib dan kata Ali bin al-Madaniy, bahawa al-Waqidiy meriwayatkan 30,000 hadith yang tidak diketahui asal-*La As la Laha*). Sebaliknya periwayat yang paling sahih dalam bab peperangan ialah Musa bin Uqbah yang dimuatkan di dalam sahih al-Bukhari.

4. Pengarang seterusnya menyebut tentang sebelas buah kitab yang mengandungi pelbagai hadith palsu dan empat buah kitab popular yang sangat tinggi dan mendalam ilmunya, namun terdapat di dalamnya hadith-hadith palsu, iaitu ;

a. *Ihya' Ulumiddin* karangan Imam al-Ghazali.

b. *Tanbihul Ghafilin* karangan al-Samarqandiy.

c. Sunan Imam Termizi.

d. *Al-Raudhul Fa-iq* karangan al-Harifish.

Bab Dua ; Menghimpunkan Hadith-Hadith Penting. Antaranya ialah :

1. Hadith-hadith tentang akal ini yang ditulis oleh Maisarah bin Abd Rabbihi, semuanya palsu (maudhu’).
2. Hadith kelebihan selawat setiap hari-hari tertentu dalam seminggu, adalah tidak sah.
3. Hadith-hadith kelebihan bulan Rejab seperti rejab bulan Allah, kelebihan rejab berbanding bulan-bulan lain, solat selepas maghrib pertama di bulan rejab, malam jumaat pertama di bulan rejab dan lain-lain. Menurut al-Qari semuanya tidak sah dan Ibnu Rajab al-Hambali berkata, 'tidak ada yang sah berkaitan kelebihan bulan rejab'.
4. Hadith-hadith kelebihan Nisfu Sya'aban.
5. Hadith-hadith kelebihan hari 'Asyura'. Memang thabit adanya hadith sah yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari dan Muslim daripada Aishah r.a tentang puasa sunat pada hari asyura'. Namun yang berkaitan sambutan seperti memakai celak, berhias cantik, ziarah-menziarahi dan lain-lain yang baik adalah tiada sandarannya kepada Rasulullah s.a.w, tetapi ia adalah rekaan kumpulan Rafidah. Demikian juga apa yang diceritakan bahawa nabi Adam bertaubat, nabi Nuh selamat, nabi Ibrahim tidak terbakar, nabi Ayub sehat, nabi Yunus selamat keluar dari perut ikan dan sebagainya berlaku pada hari asyura', Semuanya ini adalah tipu (kazib) dan tiada asal usulnya.

Bab Tiga ; Pelbagai Perkara Yang Masyhur Dalam Kalangan Masyarakat. Antara kisah yang dinyatakan oleh pengarang ialah :

1. Kisah permusafiran Bilal ke Syam dan kembali ke Madinah selepas kewafatan Nabi s.a.w kerana bermimpi bertemu baginda s.a.w. Kisah ini tiada asal usulnya (La asla lahu) menurut al-Qari.
2. Kisah anak-anak saidina Jabir bergaduh sehingga mati salah seorang daripada mereka. Ini adalah palsu (maudhu’).
3. Kisah saidina Umar bersama anaknya yang bernama Abi al-Syahmah yang didatangi oleh seorang wanita bersama bayi...Ini adalah palsu (maudhu’).
4. Kisah Nabi Ibrahim a.s bersama isteri baginda Siti Sarah..Kisah ini tidak sah.
5. Kisah pisau nabi Ibrahim a.s tidak melukai leher nabi Ismail a.s. Kisah ini adalah pembohongan kerana tidak disebut dalam al-Quran.
6. Kisah penyakit Nabi Ayub a.s sehingga ulat berguguran dari tubuh baginda. Kisah ini adalah tipu (kazib).
7. Kisah kemurkaan Allah kepada Nabi Daud a.s kerana berperang untuk mengahwini isteri Uriya. Kisah ini adalah penipuan dan kepalsuan yang direka oleh orang Yahudi.
8. Kisah gharanik, Harut Marut telah disebut dalam abjad Ghain dan Ha’.
9. Teks surat Nabi Yaakob a.s kepada pemerintah Mesir yang menawarkan untuk mendoakan beliau bertemu anaknya yang ketujuh jika menyerahkan kembali Binyamin. Khabar ini tiada asal usulnya dan tiada sebarang sanad sekalipun sering diceritakan oleh ahli tafsir.
10. Demikian juga kisah yang masyhur tentang batu terangkat di BaitulMaqdis kerana mengikut Rasulullah s.a.w untuk mikraj, adalah tiada asal usulnya (La asla lahu), kerana ia merupakan cakap-cakap orang serta tidak disebut oleh ahli ilmu (pakar) dan tiada sanad.

Kelebihan 4: Membicarakan Perihal Kehidupan Para Nabi di Alam Barzakh

Mengakhiri buku ini, pengarang meletakkan satu tajuk kecil (*Faedah*) yang membicarakan tentang kehidupan para Nabi a.s. di alam barzakh berbeza daripada kehidupan duniawi. Tidak seperti tidur, dan bukan juga seperti kematian orang selain mereka. Jasad para Nabi di dalam kubur adalah dipelihara Allah, sehingga mereka boleh menjawab salam, namun tetap berbeza daripada alam duniawi. Demikian juga kisah orang soleh yang melihat Rasulullah s.a.w secara sedar (*yaqazah*). Hal ini tidak dapat dinafikan, tetapi ia berlaku dalam alam *rohaniyah* bukan berjasad, kerana jasad baginda turut boleh dilihat oleh orang kafir seperti semasa hayat baginda s.a.w. Kisah Sayyid al-Rifaie yang menziarahi Rasulullah s.a.w dan meminta baginda menghulurkan tangan untuk beliau bersalaman, adalah kehendak

Allah dalam memuliakan para *salihin* dengan mendatangkan cahaya dari jasad Rasulullah yang menyerupai jasad baginda sehingga ia dilihat benar jasad Rasulullah s.a.w lantaran terlalu merindui baginda s.a.w.

Penutup

Buku ini amat sesuai dibaca dan dikuasai oleh setiap muslim, terutamanya para pencinta ilmu secara khusus bidang pengajian Islam atau ilmu Hadith. Ini kerana, setiap hadith Nabi s.a.w perlu dipastikan status dan sumbernya yang sebenar berdasarkan disiplin ilmu *takhrij al-hadith*. Buku ini juga penting untuk memudahkan orang awam yang sedang mempelajari ilmu berkenaan hadith, tetapi inginkan maklumat secara segera tanpa perlu bersusah payah membuka kitab-kitab besar. Sehubungan dengan ini, membaca buku ini ia akan mencetuskan rasa tanggungjawab seseorang terhadap setiap hadith yang dipetik atau yang disembarkannya. Demikian juga, buku ini sangat sesuai untuk dibaca oleh pendakwah yang lazimnya akan menggunakan pelbagai hadith semasa berceramah.

Rujukan

- Al-Khathib, M. 'Ajaj, Dr. (1999), *Keutamaan Ilmu-Ilmu Hadis*, Johor Bharu, Badan Cemerlang.
- Huda Muhsin, (1985), *Pengenalan Hadith as-Sunan as-Sittah*, Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka.
- M. Syuhudi Ismail, Dr. (1987), *Kaedah Kesahihan Hadis*, Selangor, Thinkers Library. Pustaka Media Jaya.
- Subhi al Shaleh. 1997. *Ulum al Hadits wa Musthalahuhu*. Cetakan Darul ilm, Beirut.
- Yusuf Al-Qaradawi. 1998. *Al-Sunnah Masdaran Li Al-Ma'Rifah Wa Al-Hadarah*, Dar al-Syuruq.
- Zulkifli. 2018. *Hadith Mawdhu' (Palsu)*. Irsyad Al-Hadith Siri Ke-249.

051-Penghayatan Kehidupan dan Ketersediaan Mahasiswa Melalui Pembelajaran Bermakna Melalui Kursus Sains Teknologi & Manusia (STM) di UTM Kuala Lumpur

***¹Nik Mohd Zaim Ab Rahim**

¹Universiti Teknologi Malaysia

²Zilal Saari

¹Universiti Teknologi Malaysia

²Nur Izzati Mohamad Norzilan

¹Universiti Teknologi Malaysia

²Ahmad Marzuki Mohamad

¹Universiti Teknologi Malaysia

²Mohd Hambali Rashid

¹Universiti Teknologi Malaysia

*Email: nmzaim.kl@utm.my

ABSTRACT

Mahasiswa hari ini berdepan dengan cabaran penghayatan kehidupan akibat globalisasi dan digitalisasi. Bagi menyediakan mahasiswa mampu mendepani dunia realiti, Universiti Teknologi Malaysia (UTM) telah menawarkan kursus Sains, Teknologi dan Manusia (STM) di peringkat pengajian Diploma. Kandungan kursus meliputi konsep dan falsafah ilmu, penciptaan manusia dan alam, perbandingan sains dan teknologi menurut Barat dan Islam seterusnya pencapaian ilmuwan Islam dalam pelbagai ilmu yang berkaitan dengan sains dan teknologi. Inovasi dalam STM meliputi kaedah pengajaran dan pentaksiran. Pembelajaran kolaboratif, pembelajaran teradun dan pembelajaran bermakna diimplemetasikan. Keberkesanan STM dikaji melalui analisis tematik berasaskan refleksi sendiri pelajar. Hasil analisis mendapati pelajar berupaya menghubungkan bidang pengajian teknikal dengan falsafah ilmu dan kehidupan. Melalui STM, pelajar sedar dan peka terhadap tujuan kehidupan seterusnya berusaha untuk menjadi individu cemerlang dalam segala aspek kehidupannya.

Kata kunci: *Sains dan teknologi; manusia; penghayatan kehidupan; pembelajaran bermakna*

PENGENALAN

Kursus Sains, Teknologi dan Manusia (STM) mula diperkenalkan di Program Pengajian Diploma (PPD), Universiti Teknologi Malaysia Kuala Lumpur pada sesi 2016/2017. Ia menggantikan kursus Tamadun Islam dan Tamadun Asia (TITAS) yang dilaksanakan di semua Universiti Awam. Tenaga pengajar daripada Akademi Tamadun Islam Kuala Lumpur seramai sembilan orang pensyarah telah membimbing seramai 5,000 pelajar.

Tujuan utama pewujudan kursus ini untuk membentuk mahasiswa UTM yang holistik dan seimbang dari aspek Jasmani, Emosi, Rohani dan Intelek (JERI) sesuai dengan Falsafah Pendidikan Kebangsaan dan falsafah UTM secara khususnya. Kemahiran generik yang diharapkan adalah etika dan

profesionalisme serta kemahiran personal. Justeru, kandungan bab yang dirangka meliputi topik konsep dan falsafah ilmu, perbandingan sains dan teknologi menurut Islam dan Barat, penyelesaian isu-isu sains dan teknologi semasa. Seterusnya, kursus ini memberi penekanan mengenai konsep kejadian manusia, kosmologi, penciptaan dan pengakhiran alam dan tokoh-tokoh ilmuwan Islam dalam bidang sains dan teknologi.

PERNYATAAN MASALAH

Dunia globalisasi dan digitalisasi tanpa sempadan menjadi cabaran masa kini. Belia khususnya mahasiswa berdepan dengan diversiti ideologi yang akhirnya menimbulkan kekeliruan dalam aspek penghayatan kehidupan sebenar. Bagi menyediakan mahasiswa yang bersedia mendepani cabaran-cabaran ini, salah satu usaha UTM melalui kursus STM adalah dengan memberi fokus pada konsep pembelajaran bermakna atau meaningful learning. Menurut Syed Muhammad Naquib al-Attas, ilmu bermaksud kesempaan makna dalam diri seseorang. Menerusi STM juga, pelajar diharap dapat menghayati kehidupan dirinya dari aspek tujuan hidup, bagaimana menguruskan kehidupan dan ke mana hidup ini akan berakhir. Pelajar dilengkapi dengan kerangka berfikir yang betul tentang prinsip-prinsip sains dan teknologi seterusnya pencapaian para ilmuwan silam agar mereka dapat menjadikannya sebagai panduan hidup seterusnya lebih bersedia berdepan dengan dunia realiti selepas tamat pengajian di UTM.

OBJEKTIF

Kajian ini bertujuan untuk mendapatkan maklum balas mengenai penghayatan kehidupan dan ketersediaan mahasiswa melalui pembelajaran bermakna kursus STM di UTM Kuala Lumpur. Secara khususnya, kajian ini bertujuan untuk mendapatkan maklum balas mengenai pembelajaran kolaboratif, pembelajaran teradun dan pembelajaran bermakna diimplemetasikan melalui analisis tematik berasaskan refleksi sendiri pelajar.

METODOLOGI

Kajian ini menggunakan metode pengumpulan data menerusi salah satu pentaksiran pelajar dalam kursus STM iaitu refleksi yang merupakan 10% daripada keseluruhan pentaksiran kursus. Manakala metode analisis tematik digunakan bagi mendapatkan keberkesanan inovasi yang diterapkan di dalam STM dalam laporan refleksi sendiri pelajar bagi sesi 2021/2022 semester 2 yang mengambil kursus STM. Refleksi sendiri ditulis secara individu meliputi tiga tema iaitu ilmu yang dipelajari, penghayatan kehidupan dan pengalaman bermakna.

PEMBELAJARAN BERMAKNA

Budaya pembelajaran berkembang sejajar dengan perkembangan mental dan pertumbuhan fizikal pelajar melalui pemahaman yang mendalam bertujuan untuk menyediakan mereka menjadi menjadi pelajar yang suka bertanya, bebas berbicara dan juga modal insan yang produktif dan aktif dalam kalangan masyarakat. Justeru, pembelajaran perlu menitikberatkan kemahiran yang diperlukan untuk menangani masalah persekitaran dan aplikasi ilmu dalam kehidupan seseorang.

Pembelajaran bermakna merupakan antara ciri pembelajaran abad ke-21 yang begitu ditekankan oleh dunia pendidikan pada hari ini. Michael Fullan (2013), menyatakan bahawa pembelajaran bermakna

adalah satu bentuk pembelajaran berkualiti yang diaplikasikan dalam diri seseorang pelajar sepanjang hayat mereka. Walau bagaimanapun terdapat banyak cabaran untuk mewujudkan persekitaran pembelajaran yang baik terutamanya dalam pedagogi dan penilaian.

Pembelajaran bermakna dapat difahami sebagai satu proses aktif yang menggalakkan konsep pemahaman yang lebih luas dan mendalam. Hasil interaksi antara pengetahuan baharu dan terdahulu berupaya menghasilkan kerangka pengetahuan yang kukuh dan memastikan kemahiran jangka panjang (Cadorin et al. 2016). Pembelajaran bermakna berlaku apabila pelbagai idea dan maklumat digabung dengan pengalaman dan pengetahuan pelajar sendiri untuk membentuk pemahaman yang tersendiri. Menurut Ausubel (2000), pembelajaran bermakna boleh dicapai hanya apabila bahan pembelajaran bersesuaian dengan struktur kognitif pelajar. Struktur kognitif yang dimaksudkan ialah fakta, konsep dan generalisasi yang telah dipelajari dan diingati oleh pelajar. Oleh itu, kesesuaian bahan pembelajaran mestilah sesuai dan berpadanan dengan kemampuan dan kerelevanan struktur kognitif pelajar. Pembelajaran bermakna terhasil apabila pelajar dapat memahami perkaitan yang dipelajari untuk pengetahuan yang lain. Dengan demikian, faktor intelektual emosional pelajar terlibat dalam kegiatan pembelajaran (Nurul Shakirah, 2020).

Miller (2015) telah menggariskan beberapa kemahiran asas untuk menghasilkan konsep pembelajaran bermakna iaitu kolaboratif, kreativiti dan imaginasi, pemikiran kritis, kewarganegaraan dan komuniti, karakter Pendidikan dan komunikasi. Kemahiran yang lebih dikenali dengan Enam K (atau 6C) ini mampu untuk membolehkan lahirnya insan pelajar yang berketrampilan dan mempunyai hala tuju yang jelas dalam proses pembentukan masyarakat dan negara. Enam K atau 6C ini mewakili kecekapan atau kompetensi dalam tugas pembelajaran bermakna yang membantu menjadikan tugas tersebut lebih relevan dan bermakna kepada pelajar dan guru.

Amalan pengajaran dan pembelajaran bermakna akan membawa guru meneliti kemenjadian pelajar menerusi penilaian dan pentaksiran yang dijalankan. Amalan tersebut akan memudahkan guru untuk mengenal pasti ciri-ciri kekuatan yang terdapat dalam diri pelajar selain bersedia untuk memperbaikinya.

Di sinilah langkah-langkah berstrategi diatur untuk memastikan matlamat pembelajaran bermakna tercapai. Antara penekanan utama dalam pembelajaran bermakna ialah pelajar mengetuai pembelajaran dan guru menjadi pembimbing, menghubungkan pelajar dengan dunia sebenar, membina hubungan antara guru, pelajar, keluarga dan komuniti serta menggunakan aplikasi teknologi secara meluas. Keupayaan guru sebagai pendidik memahami dan mengaplikasikan perubahan pedagogi dalam pembelajaran bermakna ini akan membolehkan hala tuju pembelajaran abad ke 21 tercapai.

Objektif Inovasi

Terdapat tiga objektif yang ingin dicapai adalah dalam kontek Pengajaran dan Pembelajaran (PdP) kursus STM iaitu:

- i. Menyedari hakikat kehidupan di dunia meliputi tujuan penciptaan, tugas yang perlu dilaksanakan dan kemana arah yang akan dituju selepas hidup.
- ii. Memahami prinsip dan aplikasi sains dan teknologi dengan membandingkan antara Islam dan Barat.
- iii. Menyediakan diri untuk lebih bersedia menghadapi dunia realiti selepas tamat pengajian (*life ready graduates*).

Inovasi

Kursus ini melibatkan pembelajaran kolaboratif (*Collaborative based learning*) dengan pendekatan pembelajaran bermakna. Kaedah pembelajaran teradun (*blended learning*) digunakan dalam tempoh pandemik dan pasca pandemik. Selain itu, STM menerapkan elemen kemahiran personal dan etika serta profesionalisme. Pendekatan yang digunakan merangkumi kaedah penyampaian dan kaedah pentaksiran.

Kaedah penyampaian adalah secara seimbang berpusatkan guru dan pelajar. STM mengekalkan kaedah penyampaian syarahan oleh pensyarah bagi menyampaikan isi penting kandungan kursus. Selain itu, kaedah ini penting bagi membimbing pelajar dengan nasihat yang berguna untuk pelajar menghadapi cabaran hidup. Walau bagaimanapun, aktiviti berpusatkan pelajar tetap dilaksanakan bagi memberi pengalaman bermakna kepada pelajar. Aktiviti berpusatkan pelajar seperti perbincangan dalam kumpulan, soal jawab, aktiviti berdebat, rekacipta poster produk inovasi, *movie challenge* (ulasan filem), minda merdeka, analogi kehidupan dan kuiz. Aktiviti ini dirangka untuk mewujudkan unsur kreativiti dan daya berfikir aras tinggi dalam kalangan pelajar.

Kaedah pentaksiran pula merangkumi penilaian formatif dan sumatif. Bagi penilaian formatif, tugas dipecahkan pada dua iaitu secara berkumpulan dan individu. Tugas meliputi kemahiran berfikir secara kritis dan kreatif melalui tugas penyediaan video, laporan bertulis dan refleksi sendiri. Tugas berkumpulan untuk aktiviti penyediaan video, pembentangan proposal projek dan laporan bertulis.

Setiap pelajar menerusi kumpulan masing-masing dikehendaki bekerjasama untuk menyediakan proposal projek dan membentangkan semasa sesi kuliah berjalan. Begitu juga dengan penyediaan video sehingga ia berjaya dimuatnaik menerusi aplikasi Youtube.

Bagi pentaksiran individu ialah refleksi sendiri. Pelajar dikehendaki menyediakan refleksi sendiri meliputi tiga tema iaitu ilmu yang dipelajari, penghayatan kehidupan dan pengalaman bermakna dan ia dimuatnaik dalam Blackboard untuk tujuan pentaksiran.

Penilaian sumatif melibatkan peperiksaan akhir yang terbahagi kepada dua bahagian iaitu struktur dan esei pendek yang merupakan 30% daripada markah keseluruhan kursus.

Sepanjang tempoh pandemik Covid-19, kursus STM telah berjaya dijalankan secara dalam talian menggunakan Sistem Pengurusan Pembelajaran (*Learning Management System*) seperti Blackboard serta aplikasi Google Meet, Zoom dan Webex. Aplikasi digital lain yang digunakan adalah padlet, canva, kahoot, kuiziz, mentimeter dan jamboard. Penggunaan aplikasi digital ini telah memberikan suasana pembelajaran yang baharu dan bermakna kerana pelajar dapat melibatkan diri secara aktif di dalam kuliah.

Ia juga membuktikan kursus yang diajar oleh tenaga pengajar dari Akademi Tamadun Islam UTM berdaya saing untuk merangka dan melaksanakan kelas secara inovatif dan kreatif. Pelajar memberikan maklum balas yang positif melalui aktiviti dan tugas yang diberikan.

Dalam pada itu, pihak pensyarah begitu komited dalam memastikan setiap pelajar dapat mengikuti PdP secara dalam talian sekalipun sebahagian kecil pelajar mempunyai capaian internet yang agak rendah dan kurang stabil yang boleh mengganggu proses PdP. Ia diatasi dengan cara penyediaan rakaman video kuliah dan sebagainya.

DAPATAN

Hasil analisis tematik menunjukkan pelajar berupaya menimba ilmu yang baharu seterusnya mempunyai penghayatan dalam kehidupan. Jadual berikut menunjukkan dapatan data:

Jadual 1: Hasil Analisis Refleksi Kendiri Kursus Sains Teknologi dan Manusia Sesi 2021/2022 Semester 2

Ilmu yang dipelajari	Penghayatan kehidupan	Pengalaman bermakna
<ul style="list-style-type: none"> ● Konsep ilmu ● Pembahagian ilmu ● Kepentingan akal dan ilmu ● Kepentingan sains dan teknologi ● Tujuan penciptaan manusia ● Tugas manusia di muka bumi sebagai hamba dan khalifah ● Asal usul kejadian manusia ● Kejadian alam semesta ● Sumbangan ilmuwan Islam ● Pelbagai bidang ilmu yang diterokai oleh tokoh ilmuwan Islam ● Sains dan teknologi menurut Islam dan Barat ● Perkembangan revolusi industri ● Etika dan moral dalam penggunaan sains dan teknologi ● Menjadi manusia yang berguna dan tidak angkuh. ● Menjadi hamba Allah yang patuh pada agama 	<ul style="list-style-type: none"> ● Dapat memahami falsafah diri ● Mengajar saya tentang semangat perjuangan di dalam diri ● Menginspirasikan saya untuk menjadi seorang yang lebih bertanggung-jawab ● Seorang Muslim tujuan hidupnya adalah berasaskan dua perkara, iaitu sebagai hamba dan khalifah Allah di muka bumi. Justeru, segala perkara yang dilakukan oleh seseorang itu mempunyai implikasi terhadap tanggungjawab kepada Pencipta. ● Setiap ilmu adalah penting untuk manusia meneruskan kehidupan mereka. Setiap kesukaran untuk memperoleh ilmu itu adalah sekadar ujian untuk manusia meneruskan perjuangan mereka dalam mencari ilmu. 	<ul style="list-style-type: none"> ● Merekacipta poster falsafah diri ● Aktiviti berdebat membuka minda ● Aktiviti kuiz menimbulkan keseronokan belajar ● Memberi saya pengajaran dan teladan yang perlu dipraktikkan dalam kehidupan seharian. ● Melatih pemikiran sains dan teknologi mengikut peredaran masa agar pelajar mampu berfikir secara kritis pada masa akan datang. ● Mengingatnkan pelajar untuk sentiasa bersikap kesederhanaan dan tidak keterlaluan dalam membuat pertimbangan dan tindakan sama ada dalam pemikiran atau perlakuan tanpa mengabaikan kepentingan diri, orang lain dan sekitar ekosistem. ● Sikap kesederhanaan pemikiran saintifik ini haruslah tidak bertentangan dengan agama, nilai dan etika serta peranan manusia dalam kehidupan dan di dunia ini.

PERBINCANGAN DAN KESIMPULAN

Kajian ini bertujuan untuk mendapatkan maklum balas mengenai penghayatan kehidupan dan ketersediaan mahasiswa melalui pembelajaran bermakna kursus STM di UTM Kuala Lumpur.

Berdasarkan maklum balas daripada pelajar, penyelidik telah menganalisis dapatan kajian pembelajaran kolaboratif, pembelajaran teradun dan pembelajaran bermakna diimplemetasikan dengan jayanya. Ini berdasarkan maklum balas seperti dapat memahami falsafah diri, kursus STM mengajar tentang semangat perjuangan di dalam diri, memberi inspirasi untuk menjadi seorang yang lebih bertanggung-jawab, seorang Muslim tujuan hidupnya adalah berasaskan dua perkara, iaitu sebagai hamba dan khalifah Allah di muka bumi. Justeru, segala perkara yang dilakukan oleh seseorang itu mempunyai implikasi terhadap tanggungjawab kepada Pencipta dan setiap ilmu adalah penting untuk manusia meneruskan kehidupan mereka. Setiap kesukaran untuk memperoleh ilmu itu adalah sekadar ujian untuk manusia meneruskan perjuangan mereka dalam mencari ilmu.

Sementara bagi maklumbalas mengenai pengalaman bermakna, pelajar menyatakan yang mereka mampu menghasilkan poster falsafah diri, aktiviti berdebat membuka minda, aktiviti kuiz menimbulkan keseronokan belajar, memberi pengajaran dan teladan yang perlu dipraktikkan dalam kehidupan seharian. Samping itu, kursus ini mampu melatih pemikiran sains dan teknologi mengikut peredaran masa agar pelajar mampu berfikir secara kritis pada masa akan datang, dan mengingatkan pelajar untuk sentiasa bersikap kesederhanaan dan tidak keterlaluan dalam membuat pertimbangan dan tindakan sama ada dalam pemikiran atau perlakuan tanpa mengabaikan kepentingan diri, orang lain dan sekitar ekosistem. Begitu juga dengan sikap kesederhanaan pemikiran saintifik ini haruslah tidak bertentangan dengan agama, nilai dan etika serta peranan manusia dalam kehidupan dan di dunia ini.

Peranan dan komitmen pensyarah amat penting dalam menjayakan kuliah secara dalam talian secara sistematik dan terancang pada musim Covid-19 demi memastikan para pelajar dapat mengikuti kuliah dengan berkesan.

Begitu juga di pihak pelajar termasuk ibu bapa. Ibu bapa turut berperanan dalam menyediakan keperluan kuliah seperti peranti, komputer riba, capaian internet dan sebagainya bagi kemudahan dan kelancaran proses PdP anak masing-masing. Jadi, jelaslah bahawa peranan guru, pelajar dan ibu bapa memainkan peranan yang penting dalam memastikan proses PdP dan pentaksiran seperti refleksi sendiri dapat dilakukan dengan berkesan oleh pelajar.

Sebagai kesimpulan, dapatan kajian mengenai maklum balas pelajar terhadap pembelajaran kolaboratif, pembelajaran teradun dan pembelajaran bermakna diimplemetasikan menunjukkan pelajar yang terdiri daripada dua aliran iaitu aliran kejuruteraan seperti kejuruteraan mekanikal dan aliran bukan kejuruteraan seperti ukur tanah, pengurusan teknologi, perakaunan dapat menerima proses PdP dan pentaksiran dengan baik. Malah impak kursus STM membuktikan bahawa pelajar mampu menghubungkan bidang pengajian teknikal dengan aspek falsafah ilmu dan kehidupan. Melalui STM, pelajar lebih sedar dan peka terhadap tujuan kehidupan seterusnya berusaha sedaya upaya untuk menjadi individu cemerlang dalam segala aspek kehidupannya.

RUJUKAN

Cadorin, L., Bagnasco, A., Tolotti, A., Pagnucci, N. & Sasso, L. (2016). *Instruments for measuring meaningful learning in healthcare students : a systematic psychometric review*. The Journal of

Advanced Nursing. 72(9): 1972–1990. doi:10.1111/jan.12926

Fullan, M. (2013). *Deep learning. Engage the world, change the world*. United States: SAGE Publication Inc.

Miller, B.S. (2015). *The 6Cs squared version of education in the 21st Century*. <http://www.bamradionetwork.com>

Nurul Shakirah Mohd Zawawi & Hairulliza Mohamad Judi (2020). *Model of meaningful learning using social media in higher education institution*. *Jurnal Teknologi Maklumat dan Multimedia Asia-Pasifik*. 9(2) 69-93.

054-Bahasa Melayu sebagai Unsur Tradisi dalam Perlembagaan Persekutuan: Satu Tinjauan menurut Perspektif Pakar

***¹Khadijah Muda**

¹Universiti Sains Islam Malaysia

*Email: khadijahmuda@usim.edu.my

ABSTRACT

Bahasa Melayu ditulis sebagai bahasa kebangsaan, dan merupakan salah satu unsur tradisi dalam Perlembagaan Persekutuan. Namun, sejauhmana masyarakat Malaysia melaksanakan apa yang telah ditulis dalam Perlembagaan Persekutuan? Kajian ini akan meninjau perspektif pakar mengenai kedudukan bahasa Melayu dalam kehidupan masyarakat Malaysia dan dikaitkan dengan isu-isu semasa berkaitan bahasa Melayu. Kaedah penyelidikan adalah menggunakan pendekatan kualitatif dengan menemual enam orang pakar sejarah, undang-undang, sosiologi dan pembinaan bangsa. Hasil dapatan menjelaskan bahawa penggunaan bahasa Inggeris lebih diangkat kerana manfaatnya. Pelaksanaan dasar-dasar berkaitan bahasa kurang dilaksanakan menyebabkan bahasa melayu terus dipandang lesu, dan bahasa melayu sebagai lingua franca hanya sekadar nostalgia. Sewajarnya bahasa Melayu dimartabatkan semula kerana bahasa Melayu adalah bahasa penghuni nusantara dan satu bahasa dapat menyatupadukan masyarakat Malaysia khususnya.

Keywords: Bahasa melayu; Bahasa perpaduan; unsur tradisi;

PENGENALAN

Bahasa merupakan alat komunikasi antara manusia, agar mesej yang ingin disampaikan berkesan. Malaysia telah mengangkat bahasa Melayu sebagai bahasa kebangsaan, sebagaimana yang telah ditulis dalam Perlembagaan Persekutuan Malaysia. Bahasa Melayu secara tradisinya adalah bahasa yang digunakan oleh masyarakat alam Melayu sejak dahulu lagi. Hari ini, kesan daripada globalisasi dan pelbagai faktor lain menyebabkan bahasa Melayu tidak diangkat sebagai mana suatu masa dahulu. Pada zaman kesultanan Melayu Melaka, bahasa Melayu merupakan lingua franca yang digunakan oleh semua orang yang singgah di alam Melayu (Hanis Izrin, Siti Mahani & Mohd Sharifudin, 2017). Ia digunakan dengan meluas oleh pelbagai bangsa. Perubahan dunia hari ini menyaksikan bahasa Inggeris diangkat tinggi digunakan dengan meluas (Noor Azmira & Nor azlili, 2019) dan mampu memberi banyak manfaat kepada sesiapa yang menguasainya. Maka, kita dapat menyaksikan bahasa Melayu tidak lagi gah seperti dahulu. Kajian ini ingin menerokai kedudukan bahasa Melayu dalam kehidupan masyarakat Malaysia menurut perspekti pakar dan dikaitkan dengan isu-isu semasa berkaitan bahasa Melayu. Kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif, iaitu temubual bersemuka dilakukan terhadap enam orang informan. Informan kajian terdiri daripada pakar bidang sosiologi perlembagaan, sejarah, undang-undang perlembagaan, dan pakar pembinaan bangsa. Pakar-pakar yang ditemubual ini adalah Profesor Madya Dr Nazri Muslim, Emeritus Profesor Dato' Dr Teo Kok Seong, Dr Tan Miau Ing, Datuk Dr Wan Ahmad Fauzi, Profesor Madya Dr Muhammad Fathi Yusof dan Profesor Dato' Dr Ramlah Adam. Setelah temubual dilakukan, hasil dapatan ditranskrip, dikodkan dan dikategorikan mengikut tema masing-masing bagi menjawab persoalan kajian.

Satu bahasa untuk menyatupadukan kaum

Prof madya Dr Nazri Muslim mengatakan bahawa etnik Cina dari sekolah rendah hingga sekolah

menengah bersekolah di sekolah jenis kebangsaan Cina, maka penggunaan hariannya adalah bahasa ibunda mereka. Perkara ini tidak menyumbang kepada perpaduan negara. Namun, demi kepentingan dan desakan politik, hal ini dibiarkan sahaja. Bagi Dr Tan Miau Ing pula, tidak kira Melayu, Cina atau India sewajarnya sama-sama berusaha mempelajari bahasa yang baru iaitu bahasa Inggeris untuk membina hidup yang lebih baik. Dan menurutnya ini lebih adil untuk semua. Tambahan pula, bahasa inggeris dapat menyatukan semua dengan berkongsi satu bahasa. Bagi Dr Tan Miau Ing, zaman dulu memang bahasa Melayu menyatukan kaum. Contoh ibu beliau yang tinggal di kampung sangat mahir berbahasa Melayu dan rapat dengan orang-orang Melayu. Tetapi orang bukan Melayu bagi generasi hari ini tidak lagi mahir berbahasa Melayu kecuali hanya golongan yang cerdik pandai.

“Mungkin dalam masa dua..tiga puluh. Maybe twenty, thirty years from now, bahasa English maybe akan replace. Masa zaman ibu saya, bahasa Melayu menyatu kerana ramai yang tidak berpendidikan seperti ibu saya. Belajar bahasa Melayu lebih senang. Ibu saya merasa inferior bila saya cakap bahasa English dengan kawan-kawan saya. Dia tak faham. Orang kampung saya rasa..nenek, datuk juga sama. Tetapi, bila generasi ini sudah tiada, I think bahasa English yang akan menjadi coming back. I tak tau. Ini pandangan saya dan saya nak beritahu, bukan semua orang Cina faham bahasa English. Anda fikirkan sekarang macam mana eh, orang Cina dekat bandar semua faham. Anda sebenarnya pergi lihat yang jual-jual handphone, yang mereka sebenarnya hanya boleh cakap bahasa English untuk jualbeli sahaja.”

Menurut Dr Tan Miau Ing, pada pandangannya bahasa Melayu lebih senang dipelajari berbanding bahasa Inggeris. Jika dilihat warga asing yang datang ke Malaysia lebih mudah menguasai bahasa Melayu. Bahasa Inggeris biasanya lebih mudah dikuasai oleh golongan yang berpendidikan tinggi.

“Yes, so that's why saya cakap saya tak boleh memastikan apa yang berlaku. Sekarang saya fikir balik, yes. Mungkin untuk mereka yang kurang pendidikan, bahasa Melayu lebih senang dipelajari daripada bahasa English. Anda lihat pendatang asing sekarang datang ke Malaysia, 6 bulan sudah pandai cakap bahasa Melayu. Bahasa English yang fasih, I think memakan masa sikit kerana saya pergi Nepal, jumpa orang yang pernah kerja dekat Malaysia sebagai security guard, dia cakap bahasa Melayu dengan saya. Bahasa English tak boleh. Saya terkejut. Wow, orang Nepal cakap bahasa Melayu dengan saya!”

Walau apa pun bahasa yang digunakan, namun menggunakan satu bahasa dapat menghubungkan dan membolehkan komunikasi lebih berkesan.

Penggunaan bahasa melayu dalam kalangan bukan melayu

Penggunaan bahasa melayu masyarakat bukan Melayu menurut Emeritus Profesor Dato' Dr Teo Kok Seong adalah secara umumnya lemah. Menurut beliau, orang bukan Melayu mengatakan mereka mahir, namun secara praktikalnya mereka tidak boleh berbahasa Melayu dengan baik. Mereka ke tuisyen dan menghafal karangan untuk dapat A, agar dapat memenuhi syarat-syarat lulus peperiksaan. Jika mereka gagal bahasa Melayu, bermakna mereka akan gagal seluruh peperiksaan awam. Menurut Emeritus Profesor Dato' Dr Teo Kok Seong, sepatutnya masyarakat bukan melayu mempelajari bahasa melayu secara integratif untuk menjadi sebahagian daripada masyarakat Melayu. Tambah beliau lagi,

“Kalau orientasi pembelajarannya integratif, maka kita akan dapat lihatlah mereka lebih positif sikapnya terhadap Bahasa Melayu. Tapi, apa yang berlaku? Mereka belajar secara instrumental. Sebab gagal matapelajaran Bahasa Melayu, gagal seluruh peperiksaan awam. Jadi, mereka bermati-matian akan pastikan mereka dapat gred secukupnya. Mereka

tusyen, mereka hafal. Dan saya kira salah kerajaan jugak kerana dahulunya ada peperiksaan lisan SPM itu. Ditulis di dalam sijil itu lulus lisan, gagal lisan. Tapi tu dimansuhkan. Dan lisan itu diadakan di peringkat sekolah yang boleh dikompromi pun. Maksudnya, cikgu sekolah. Cikgu sendiri yang nilai. Kalau dahulu cikgu dari sekolah lain yang datang menilai. Bacalah kau petikan ini. Bacalah. Jawablah soalan. Jadi, akan dipelajari dengan lebih serius. Sekarang, mereka belajar hafal dan sebagainya. Dan kita dapati dikatakan mereka dapat. Mereka dapat tunjuk keputusan A dan sebagainya. Tapi, tak boleh bertutur pun.”

Orang bukan Melayu dilihat mempelajari bahasa Melayu hanya untuk lulus peperiksaan, dan mereka tidak mahir menggunakan bahasa Melayu sebagai bahasa komunikasi.

Bahasa Melayu sebagai lingua franca hanya nostalgia

Emeritus Profesor Dato’ Dr Teo Kok Seong mengatakan bahawa untuk bahasa Melayu kembali sebagaimana suatu ketika dahulu adalah suatu yang mustahil. Ianya adalah satu nostalgia. Suatu ketika dahulu bahasa Melayu sebagai Lingua Franca merupakan satu kebanggaan buat semua. Hari ini bahasa Melayu masih digunakan sejak dari zaman penjajah lagi.

“Kita bina balik legasi itu. Maknanya ia pernah cemerlang. Datang penjajah, kurang cemerlang. Dan setelah merdeka, kita ada kuasa untuk mencemerlangkan ia. Tetapi betul, sewaktu kemerdekaan, kita bina balik. Tapi kita sendiri jugak yang meruntuhkan legasi itu. Adanya PPSMI. Sekarang universitinya lebih banyak menggunakan Bahasa Inggeris daripada Bahasa Melayu. Kita sendiri runtuhkan legasi itu. Bukan orang putih paksa kita guna Bahasa mereka. Tak ada. Kita sendiri. Jadi, saya kira legasi semasa tak ada di Malaysia. Tapi ia ada di Indonesia. Di Indonesia, waktu penjajahan, Bahasa Melayu kurang cemerlang. selepas penjajahan, merdeka, rakyat Indonesia mencemerlangkannya sampai hari ini. Kita pun mula mencemerlangkannya, sampai satu tahap, kita juga sendiri yang meruntuhkannya. Jadi, itulah. Jadi, saya bila dengar orang bercakap dengan Bahasa Melayu ini, ya, Lingua Franca..ini nostalgia. Legasi lampau ia hebat. Legasi semasa tak ada. Macam mana ia nak hebat sekarang? Ia tak ada legasi. Dan legasi itu bukan tak ada. Pernah kita bina balik sewaktu kita merdeka kan. Tapi kita sendiri yang meruntuhkannya. Contoh, PPSMI. Kita sendiri yang merasakan Bahasa Melayu tak mampu memandaikan anak bangsa itu. Terutamanya dalam bidang Sains dan Teknologi. Kita perlu Bahasa Inggeris. Kita sendiri yang buat. Bukan Inggeris. Bukan kuasa mana-mana paksa kan?”

Kita mempunyai peluang yang cerah untuk menaikkan bahasa Melayu, namun kita sendiri meruntuhkannya dengan mengadakan PPSMI, institusi pendidikan juga lebih mengutamakan bahasa Inggeris dan kita merasakan dengan bahasa Melayu tidak mampu memandaikan anak bangsa. Berbeza dengan Datuk Dr Wan Ahmad Fauzi, bagi beliau kita mampu mengangkat bahasa Melayu sebagaimana suatu ketika dahulu. Menurutnya

“Eh, apesal tak boleh pulak? Kita yang tak buat. Boleh buat. Nak buat ke tak nak buat? Itu je. Brunei cakap Melayu. Indonesia cakap Melayu. Kalau kita nak laksanakan cita-cita nak jadikan Bahasa Melayu sebagai Lingua Franca tu, apa langkah sepatutnya? Political will mesti ada. Kalaulah Jawi pun 4 muka surat pun terketar-ketar nak dapatkan restu orang bukan Melayu, apa cerita? Sebab itulah, dalam buku terbaru saya, saya buat gagasan bangsa Malaysia ni dari segi kumpulan etnik tersebut, orang Melayu, orang bukan Melayu, anak Negeri Sabah, anak Negeri Sarawak. Ni yang disebut. Jangan sebut orang Cina, orang India. Sebab Cina India tu dekat China sana. Kita nak memupuk bangsa Malaysia. so,

bangsa Malaysia terdiri daripada kumpulan etnik orang Melayu, orang bukan Melayu, anak Negeri Sabah, anak Negeri Sarawak, cukup. Itu kata, ahli akademik kita mesti ada wawasan. Orang politik kita mesti ada wawasan Jangan asyik nak berkelahi je. Kita punya ahli akademik pun nak nasihat tak berani. Ahli akademik pun tak berani. Ada yang jadi orang suruhan. Rakyat boleh bersuara. Jadi, apa peranan kita? Kita ada berapa ramai tenaga pengajar? Cikgu sekolah kita ada berapa ratus ribu? Pensyarah kita ada berapa? Cukup hebat. Tapi, mana keberaniannya?"

Beliau menyarankan agar semua rakyat perlu bersatu dan mempunyai wawasan untuk mengangkat bahasa Melayu. Jangan asyik bertelagah antara satu sama lain.

Mengutamakan Bahasa Inggeris berbanding Bahasa Melayu

Dari segi bahasa Melayu, Prof Madya Dr Nazri Muslim dari Universiti Kebangsaan Malaysia mengatakan bahawa kita berada dalam dilema, iaitu bahasa Inggeris perlu diangkat untuk mencapai kebolehpasaran pelajar setelah bergraduat. Namun bahasa Melayu perlu dimartabatkan sebagai bahasa kebangsaan. Bahasa Inggeris perlu dijadikan sebagai bahasa kedua. IPTA perlu mainkan peranan dengan merealisasikan bahasa Melayu sebagai bahasa rasmi. Tambah beliau lagi, IPTA merupakan universiti di bawah kerajaan, maka segala urusan rasmi perlu menggunakan bahasa Melayu sebagaimana yang tertulis dalam Perlembagaan Persekutuan. Menurut Dr Tan Miao Ing pula, hari ini bahasa Inggeris menjadi keutamaan. Dalam dunia akademik contohnya, semua memerlukan bahasa Inggeris. Penulisan tesis perlu bahasa Inggeris, artikel jurnal yang berindeks tinggi lebih banyak dalam bahasa Inggeris, dan mahu atau tidak bahasa Inggeris adalah satu keperluan. Begitu juga menurut Profesor Madya Dr Muhammad Fathi Yusof bahawa pentingnya menguasai bahasa. Bahasa terdiri daripada bahasa komunikasi dan bahasa ilmu. Bahasa ilmu mampu mewujudkan perbendaharaan kata yang mencukupi bagi menyiapkan perkara-perkara yang kompleks dalam pelbagai cabang ilmu, dan ini merupakan cabaran kepada bahasa Melayu. Kebanyakan buku adalah dalam bahasa Inggeris. Profesor Dato' Dr Ramlah Adam iaitu pesara bidang sejarah mengaitkan isu bahasa Melayu dengan didikan ibu bapa zaman sekarang yang berada di bandar-bandar. Mereka suka mengajar anak-anak mereka bercakap menggunakan bahasa Inggeris. Mereka merasa bangga menggunakan bahasa Inggeris. Sedangkan jelas dalam Perlembagaan Persekutuan bahawa takrifan bagi orang Melayu adalah bercakap bahasa Melayu. Jadi, mereka telah lari dari takrifan sebagai Melayu. Mengulas tentang isu-isu berkaitan bahasa, Profesor Dato' Dr Ramlah Adam menjawab

"Itu salah kita. You see masalah begini salah kita jugak. Sejarah kita ni sangat pelik tau. Kita dah ada buat dasar tu sebelum merdeka. 1955, saya ingat dewan mesyuarat di persekutuan tu, dewan persekutuan telah katakana Bahasa melayu Bahasa kebangsaan ya tapi sebab Bahasa inggeris tu terlalu kukuh dalam pentadbiran, tu sampai sekarang orang masih lagi memandang Bahasa inggeris lagi tinggi. Tetapi, nasib baiklah masa apa kita kata masa Rahman jadi Menteri pengajian tinggi, dia paksa kita berbahasa melayu. Tapi, itu dah elok dah. Tapi, bila Mahathir jadi 2003 dijadikan pula Bahasa inggeris jadi sekarang semua orang dah ikut pada Bahasa inggeris so, kalaulah orang melayu yang buat dasar lepas tu langgar, non – malays lagi laa mereka suka lah. You tegok dalam tv, mereka tak cakap pun Bahasa melayu, tapi orang politik dia cakap sebab nak pengaruh dari kita. Tapi yang economist yang financial man ya dak? Yang cakap soal apa kita cakap semua Bahasa inggeris. Haaa, so maknanya bukan salah mereka. Salah kita tak buat dasar dan salah kita jugak yang tidak mengamalkan Bahasa inggeris dan kita takde semangat sayang kepada Bahasa. Itu yang jadi. Haaa jadi, oleh sebab itu, hari ini banyak orang masih berbahasa inggeris dan kenaikan pangkat di university pun orang ikut Bahasa inggeris kan? You tulis banyak jurnal antarabangsa, scopus ke apa benda, you masuk. Saya..masa saya,

saya dah lepas experience tu. Saya tak setuju. Dan saya percaya Bahasa melayu layak menjadi Bahasa akademik.”

Tambah beliau lagi dasar bahasa Melayu sebagai bahasa kebangsaan hanya kekal dalam perlembagaan sahaja, kurang dari segi pelaksanaan.

“Even budak budak muda pun bila mereka sekarang buka syarikat. Dia gunakan subjek bahasa Inggeris kan. Sebab online kan semua Bahasa inggeris xde guna Bahasa melayu. Jadi saya tengok semua orang cakap Bahasa inggeris. Jadi you nak buat macam mana? Dasar dah ada. Pelaksanaannya tidak berlaku. Ya, lepas tu pulak, penghargaan ataupun pengiktirafan kepada Bahasa melayu di universiti untuk naikkan pangkat pun takde. Jadi macam mana you nak cakap. Then, lepas tu mereka yang berbahasa melayu susah nak naik pangkat. Betul? Bila dilantik tu saya tengok semua yang English educated overseas. Haa jadi macamana? Dasar ada, pelaksanaan tu makin teruk. So, jadi masa depan nak naik tu, saya tak tahu lah. dan orang sekarang pun tak macam zaman saya tahu. Masa saya muda dulu remaja umur saya dalam 20an. Perjuangan bahasa ni kuat. Tau. selalu ada pertandingan bahasa. Tapi sekarang sunyi senyap ataupun kalau ada tu sekali sekala dengar. Dewan bahasa pun tak mainkan peranan yang besar. Sebab dia selalu dinyahkan macam dia diberi kuasa untuk Check Spelling. Ejaan ejaan papan tanda kan? Dia tegur je. Dia tak boleh tangkap tau. Jadi orang tak peduli dekat dia. Jadi apa yang kita nak cakap bahasa Melayu itu, jadi bahasa kebangsaan dalam Perlembagaan je laa.”

Bahasa Melayu perlu dimartabatkan

“perlu dimartabatkan bahasa Melayu sebab dia bahasa kebangsaan. Itulah satu ciri-ciri untuk kita meningkatkan lagi martabat bahasa Melayu sebagai bahasa kebangsaan. Kalau bukan kita, siapa lagikan. So kena ambil lah, di samping kita memartabatkan bahasa kebangsaan. Penggunaan bahasa Inggeris itu perlulah kan jadi bahasa ketiga dan dan sebagainya.” – Profesor Madya Dr Nazri Muslim.

Tambah beliau lagi, institusi-institusi tempatan milik kerajaan perlu menggunakan bahasa Melayu kerana termaktub dalam Perlembagaan.

KESIMPULAN

Hari ini bahasa melayu masih digunakan oleh rakyat Malaysia yang majoritinya orang Melayu, namun kurang digunakan oleh orang bukan Melayu. Penguasaan bahasa Melayu orang bukan Melayu adalah lemah. Mereka banyak menghafal, bukan mempraktikkannya. Penggunaan bahasa inggeris lebih ditekankan kerana manfaatnya pada hari ini yang lebih besar berbanding bahasa melayu. Pelbagai dasar dalam memartabatkan bahasa melayu telah dilakukan, namun pelaksanaannya agak kurang menyebabkan bahasa melayu kurang dimartabatkan. Penggunaan bahasa inggeris yang terlalu ditekankan diawal usia lagi menyebabkan bahasa melayu terus terpinggir dan jati diri bangsa melayu makin lama makin pudar. Maka, menjadi peranan semua untuk memartabatkan kembali bahasa melayu. Kerana bahasa adalah jati diri kita. Bahasa jiwa bangsa. Bahasa melayu pernah menjadi lingua franca suatu ketika dahulu, terbukti bahasa ini pernah berada di persada dunia.

PENGHARGAAN

Artikel ini merupakan hasil penyelidikan di bawah dana Geran Fundamental Research Grant Scheme (FRGS) Kementerian Pengajian Tinggi. Tajuk penyelidikan: Pembinaan indeks pengetahuan,

pemahaman dan penghayatan kontrak sosial dalam Perlembagaan Persekutuan di Malaysia. Kod projek: FRGS/1/2019/SS06/USIM/03/2.

RUJUKAN

Hanis Izrin Mohd Hassan, Siti Mahani Angterian & Mohd Sharifudin Yusop. (2017). Kegemilangan bahasa melayu sebagai lingua franca. *Jurnal Kesidang*, 2(1), 18-30.

Noor Azmira Mohamed & Nor Azlili Hassan. (2019). Pengukuhan Bahasa Melayu Sebagai Bahasa Perpaduan di Institusi Pengajian Tinggi Swasta. *Malaysian Journal of Social Sciences and Humanities(MJSSH)*

055-Falsafah dan Sains Tauhidik Teras Tamadun Profetik

Abdul Razak Panaemalae
Universiti Walailak
Thailand
razak.pan2021@gmail.com

ABSTRAK

Tamadun dan kemajuan sains Barat hari ini merupakan satu kesinambungan daripada warisan tamadun Islam. Sains Islamlah yang menjadi pencetus kepada kelahiran dunia moden di Barat setelah sekian lama terbelenggu dan terperangkap dalam pemikiran dogmatik yang didominasi oleh gereja dan elit feudalisme. Akan tetapi mata-rantai tamadun profetik terputus setelah tamadun Barat memilih untuk mengamalkan sekularisme.

Tamadun yang diwarisi daripada Islam itu merupakan tamadun yang berorientasikan ilmu, falsafah dan saintifik sifatnya. Dalam makalah ini tumpuan perbincangan kepada disiplin ilmu falsafah dan hubungannya dengan sains. Untuk memperlihatkan betapa pentingnya ilmu falsafah dan sains sebagai tonggak penggerak masyarakat saintifik yang berdaya maju.

Idea ini muncul setelah pengkaji melihat bahawa betapa mutakhir ini, khasnya dunia Islam hari ini tidak memberi sambutan terhadap ilmu falsafah seperti sewajarnya. Walhal ilmu falsafah itu adalah induk kepada segala sains.

Makalah ini akan meninjau secara umum melalui wacana yang diutarakan oleh sarjana muslim akan kepentingan pengajaran falsafah serta implikasinya terhadap sains moden. Kajian ini akan memperkatakan falsafah dengan berpandukan kerangka pemikiran sains Islam yang bersumberkan kitab Al-Quran.

Kajian mendapati bahawa telah banyak wacana dan platform yang diusahakan oleh sarjana Muslim sebagai usaha untuk membuktikan betapa pentingnya ilmu falsafah terhadap perkembangan masyarakat dan pembentukan tamadun manusia itu sendiri.

Kata kunci: *Falsafah Islam, pemikiran saintifik, pemikiran islam, tauhidik, tamadun profetik,*

PENDAHULUAN

Membangun tamadun *ummah* adalah satu kefarduan (Mahmoud Hamdi Zaquq, 2006). Dalam proses membangun tamadun itu terasnya adalah ilmu. Tanpa ilmu mustahil tamadun akan lahir. Yang dimaksudkan ilmu di sini adalah merangkumi sains, falsafah, dan hikmah yang akan dibincangkan dalam makalah ini.

Tamadun Islam silam telah terbukti dibangunkan atas konsep ilmu (termasuk ilmu *aqli* dan *naqli*). Berdasarkan teras ilmulah maka tamadun Islam bersinar gemerlapan di langit Andalusia, kemudian di Eropah, dan seterusnya ke seluruh dunia. Akan tetapi mata rantai tamadun yang berpaksikan tauhid janaan Islam terputus bila ia memasuki zon sekular di Barat. Masyarakat Barat menolak ilmu *naqli*, dan hanya menerima ilmu *aqli* sahaja. Dan dalam masa yang sama, tradisi pengajian Islam di sebelah Timur pun mula mengeneipkan ilmu *aqli*. Sejak itu, berlakulah pemisahan ilmu *aqli* dengan ilmu *naqli*. Maka sejak dari itu kerdipan bintang Islam pun mula malap dan beransur-ansur menuju kegelapan dan kemunduran.

Yang pentingnya, ilmu falsafah mula tersisih dan posisinya sebagai teras tamadun Islam mula diragui. Sistem dan tradisi pendidikan Islam kurang memberi perhatian sewajarnya terhadap ilmu

falsafah. Apatah lagi, tatkala falsafah dikaitkan dengan tamadun Yunani dan Barat yang anti-tauhid. Maka wajah dan sifat falsafah semakin digeruni di kalangan umat Islam.

Sebenarnya, penolakan terhadap ilmu falsafah, baik falsafah klasik atau falsafah moden, adalah satu kerugian besar kepada umat Islam. Di sini penulis sukacita memetik wacana **Mohammed Yusoff Hussain** yang berpandangan bahawa;

Umat Islam dimundurkan oleh sikap mereka sendiri. Umat Islam lari dari keadaan hidup mereka sebenar dan menghayati sesuatu yang bersifat ukhrawi dan meninggalkan perkara duniawi ini. Umat Islam sentiasa terdedah kepada perbincangan yang merugikan mereka terutama mengutamakan perkara remeh dan kecil dan meninggalkan perkara besar dan dasar untuk kemajuan dunia mereka. Umat Islam berasa selesa dalam kemunduran pemikiran, ekonomi, politik, dan sosial untuk sekian lama.

(Mohammed Yusoff Hussain, 2002 : 13)

Berdasarkan hujah serba ringkas itulah, makalah ini akan cuba memfokus kepada perbincangan konseptual akan ilmu falsafah dan sains. Dalam erti kata, cuba meretrospeksi akan peranan dan kepentingan falsafah dan pemikiran saintifik janaan Islam dalam konteks pembinaan tamadun profetik. Atau dalam kata lain, perbincangan falsafah dari sudut pandangan Islam.

DEFINISI FALSAFAH, SAINS DAN ILMU

Dalam visi islah **Sayyid Jamaludin al-Afghani** jelas bahawa beliau memberi penekanan kepada tiga tiang utama, iaitu tiang politik, tiang agama, dan tiang pendidikan. Dari segi tiang agama, beliau dengan tegas menyatakan supaya umat Islam mesti menguasai ilmu falsafah (Azman bin Md. Zain & Mahyuddin Abu Bakar, 2006 :17-19). Kenapa beliau beranggapan demikian? Ini tidak lain adalah kerana falsafah itu penting dalam tradisi dan tamadun Islam. Membangun tamadun tanpa mempeduli kepada ilmu falsafah pincang jadinya.

Falsafah adalah disiplin ilmu yang menekankan soal berfikir dalam mencari kebenaran. Kata Hamka “Adapun ahli hikmat dan failasuf adalah pejuang yang berjuang mencari hakikat.” (Hamka, 1974 : 81). Justeru, tidak hairanlah dalam al-Quran mengajak umat manusia menggunakan akal untuk memikirkan tentang ayat-ayat Allah SWT. Dalam konteks Islam, tanda orang beragama itu ialah orang yang berakal. Maksudnya, tiada dikira beragama bagi mereka yang tiada mempunyai akal. Justeru, tidak hairanlah Hamka berpandangan bahawa “...berfilsafat adalah puncak kesempurnaan berfikir” (Hamka, 1974: 80).

Manakala yang dimaksudkan dengan sains, ia telah banyak diberi rumusan oleh para sarjana namun sukacita penulis mengutip rumusan yang ditulis oleh Mohd Syahmir Alias yang menyebut;

Sains bererti sistem yang melahirkan ilmu pengetahuan secara dinamik yang didasari oleh data yang boleh dicerap menggunakan kaedah pemerhatian di lapangan atau makmal dengan penaakulan logik oleh penyelidikinya serta dapat dijelaskan dan dirumuskan dalam suatu bentuk teori yang umum untuk meluaskan kefahaman manusia.

(Mohd Syahmir Alias, 2015 : 19).

Dalam maksud kata lain, yang dimaksudkan sains ialah segala ilmu pengetahuan yang telah dilahirkan melalui pemerhatian, pengumpulan data atau maklumat tentang sesuatu fenomena dan mengeluarkan prinsip-prinsip yang teguh untuk menerangkan fenomena tersebut dengan menyatakan sebab akibatnya. Selain itu, sains juga bermaksud ilmu pengetahuan atau khazanah ilmu pengetahuan yang telah terkumpul melalui proses yang tersusun dan teruji. Tujuan sains adalah untuk menerangkan

kejadian alam melalui pemerhatian, pengamatan, dan pemikiran yang berdasarkan logik menurut akal manusia. Ini sesuai dengan pendapat **Al-Kindi** yang antara lain berkata “*Philosophy was a comprehensive science that embraced all sciences including theology.*” (Abdullah Saeed, 2007: 97).

Apapun dapat dikatakan di sini bahawa dalam sains ada falsafah. Tanpa falsafah tidak mungkin ada sains. Manakala pemikiran saintifik pula akan menelurkan ilmu. Dan, kemuncak kepada ilmu adalah hikmah.

TANGGAPAN TERHADAP PENGAJIAN DAN PENGAJARAN FALSAFAH DI KALANGAN SARJANA MUSLIM

Ilmu falsafah kurang mendapat sambutan dalam era teknologi moden. Ini kerana ia dianggap tidak relevan dengan konteks kehidupan kini. Sambutan masyarakat terhadap ilmu falsafah semakin hari semakin hambar, kecuali ada segelintir sahaja yang bersungguh-sungguh berjuang untuk mempromosikan disiplin ilmu falsafah.

Seyyed Hossein Nasr adalah antara tokoh sarjana kontemporari dan ahli falsafah terkemuka yang paling artikulatif mempromosikan falsafah agar ia diajar dan dibudayakan dalam tradisi pendidikan Islam. Beliau meneriak supaya Muslim belajar falsafah kerana falsafah sebagai bahagian integral dalam tradisi intelektual Islam. Dalam erti kata lain, falsafah boleh memanjangkan lagi mata umat Islam dalam memahami Islam. Menurutnya, mana-mana ahli falsafah yang kuat pegangan agama akan mampu berfikir besar (Seyyed Hossein Nasr, 1989: 1-34). Pembuktian beliau sebagai tokoh sarjana yang paling artikulatif mempromosikan ilmu falsafah dapat dilihat menerusi siri deretan tulisannya yang banyak membahas tentang sains, falsafah dan tamadun. Antaranya, seperti; *A Young Muslim's Guide to The Modern World, Traditional Islam in the Modern World, Man and Nature, Science and Civilization in Islam, Islam and the Plight of Modern Man*, dsb.nya. Antara lain sebagai petik beliau berkata;

Pengajaran falsafah kepada mahasiswa – mahasiswa Muslim hendaknya dimulai, bukan saja dengan suatu pemahaman yang Islami atas makna falsafah, tetapi juga dengan sebuah telaah yang mendalam atas seluruh tradisi intelektual Islam.

(Seyyed Hossein Nasr, 1994: 209)

Isu keterpinggiran ilmu falsafah di IPT bukan sahaja dibimbangi oleh Seyyed Hossein Nasr sahaja namun ia juga disuarakan oleh ramai para sarjana lain. Sebagai contoh, **Dr. Fatimah Ali** melalui makalahnya yang bertajuk “Kepentingan Pengajaran Falsafah di IPT” yang kemudian tersiar dalam majalah *Dewan Budaya* (Disember 1993) adalah jelas membuktikan adanya kesungguhan di kalangan sarjana tempatan yang ambil berat tentang isu ini supaya disiplin falsafah diberi perhatian serius dan dibudayakan semula di kalangan para pelajar di kampus universiti.

Kesungguhan yang ditunjukkan oleh para sarjana itu tidak lain dan tidak bukan adalah kerana falsafah adalah induk kepada segala disiplin ilmu, termasuk sains itu sendiri. Ini seperti apa yang ditegaskan oleh **Mahmoud Hamdi Zaquq** dalam kertas kerja *Konvensyen Islam Hadhari Kebangsaan 2006* yang antara lain sebagai petik berkata “Tamadun tidak akan terbina melainkan dengan ilmu.”

Sememangnya setiap sesuatu dan bidang mesti ada falsafah masing-masing tersendiri. Dalam bidang politik dan kenegaraan mesti ada falsafah negara, falsafah perang. Dalam bidang pendidikan ada falsafah pendidikan, falsafah universiti. Dalam bidang muamalat ada falsafah berjiran, falsafah berjual-beli, falsafah membina rumahtangga. Dalam ibadat, ada falsafah haji, falsafah puasa, dsb.nya. Jika setiap perkara ada falsafahnya sendiri maka adalah janggal jika hidup kita tiada falsafahnya. Kata **Hamka**, “Falsafah sebagai penjelasan hidup; kesusasteraan sebagai nyanyian hidup; kesenian sebagai perhiasan hidup; tasawuf sebagai intisari hidup; dan ibadat sebagai pegangan hidup.”

SEMANGAT AL-GHAZALI: KAEDAH FALSAFAH TAUHIDIK

Alasan sebahagian cendekiawan dan ulama Islam mengelak daripada mendekati falsafah adalah kerana risikonya cukup tinggi setelah ilmu falsafah disuntik sekularisme. Keadaan ini boleh menggelincirkan dan memesongkan kemurnian akidah tauhid. Sejak itu maka ilmu falsafah dan sains dipandang serong dan diawasi oleh kebanyakan para ulama dan cendekiawan Muslim. **Syed Muhammad Naquib al-Attas** awal-awal lagi menolak disiplin falsafah dan sains seperti ini, katanya “*modern philosophy and science are unable to give a conclusive answer to the permanent question about truth.*” (dalam Hashim Musa, 1995: 34).

Ekoran daripada falsafah dan sains seperti di ataslah maka, dalam sejarah tradisi keilmuan Islam, muncullah satu gerakan yang dinamakan *Mu'tazilah*. Ajaran dalam gerakan *Mu'tazilah* terlalu memberi kelonggaran kepada akal rasional dalam mentakwil ayat-ayat al-Quran. Maka dari situ berlakulah pertembungan intelektual berpanjangan tanpa kesudahan sampai kini. Pertembungan berlaku setelah satu pihak berlatarkan tradisionalisme cenderung mentafsir teks-teks dalam bentuk literal, manakala satu pihak lain pula lebih terbuka dan berfikiran saintifik. Golongan kedua ini terdedah dengan pelbagai sumber ilmu dan hikmah, kemudian mereka menceduk mana yang baik untuk kemudian diaplikasikan dalam kehidupan mereka yang rencam.

Pada penulis, penolakan ilmu falsafah dan sains Barat mentah-mentah adalah sangat merugikan umat Islam. Sejarah telah membuktikan betapa ruginya umat Islam setelah mereka mengenyepikan disiplin falsafah. Dan kini terbukti kita jauh ketinggalan kerana kita lemah dalam sains. Malahan sampai kini kita masih bertengkar dan berlegar dalam isu-isu lapuk yang sedikit pun tidak menguntungkan kita. Untuk mengelak daripada berlakunya pertembungan intelektual berpanjangan seperti itu, dan supaya ia tidak mengganggu-gugat iman dan dasar tauhid, maka sayogia penulis ingin mengajak kita kembali semula mempelajari falsafah mengikut acuan Islam. Acuan ini penulis namakan sebagai kaedah **Semangat al-Ghazali**.

Yang dimaksudkan dengan kaedah *semangat al-Ghazali* di sini, ialah mempelajari falsafah dengan dipandukan alam pandangan Islam. Tidak semata-mata menggunakan akal rasional seperti lazimnya tetapi digabung-jalinkan dengan tauhid untuk memastikan agar ia tidak tergelincir. Al-Ghazali antara ahli falsafah yang bijak mengamalkan falsafah untuk tujuan pencerahan akal dan memperkuatkan kefahaman ilmu Islamnya. Melalui bukunya *Penyelamat dari Kesesatan* dan *Tahafut Al-Falasifah* jelas bahawa beliau memeralatkan ilmu falsafah untuk tujuan memperteguhkan iman, dan bukan sebagai matlamat akhir. Justeru, bolehlah dianggap bahawa al-Ghazali antara tokoh ilmuan yang berjaya mengenderai jentera falsafah untuk mencapai tujuan akhirnya, yakni mengenal akan diri dan Pencipta. Hal ini berbeza dengan beberapa tokoh ilmuan Barat yang terkandas akibat daripada bergelut dengan ilmu falsafah sehingga mereka menjadi terpingar-pingar hilang arah. Ini tidak lain adalah disebabkan mereka berguru dengan orang yang bukan guru sebenar. Bak kata leluhur Melayu “Berburu di padang datar, dapat rusa bergelang kaki. Berguru kepalang ajar, bagai bunga kembang tak jadi.”

Bagi al-Ghazali, ilmu falsafah memberi risiko aqidah yang tinggi serta satu cabaran besar kepada mereka yang kurang persediaan dari segi kefahaman Islam yang mantap dan mendalam. Pada tanggapan al-Ghazali, hanya segelintir sahaja di kalangan failasuf Muslim yang berjaya lolos daripada perangkap falsafah. Antaranya, seperti **Al-Farabi** dan **Ibn Sina** (Al-Ghazali, 1997: 26). Ini kerana kedua tokoh ini tergolong ke dalam ilmuan yang menguasai ilmu agama dengan baik. Manakala orang awam atau yang ‘cetek meraba-raba’ adalah disarankan supaya menjauhkan diri dari ilmu falsafah. Hal ini adalah kerana dibimbangi takut menyimpangan daripada landasan ajaran Islam.

Inilah yang dimaksudkan dengan belajar falsafah mengikut kaedah *semangat al-Ghazali*, iaitu untuk menguatkan kefahaman Islam dan sekaligus untuk meneguhkan tauhid itu sendiri. Hal ini sejajar dengan pandangan **Al-Kindi** seperti yang tercatat dalam buku *Islamic Thought: An Introduction* oleh Abdullah Saeed (2007), yang antara sebagai berkata;

Al-Kindi believed that philosophy is an essential aid in the study and practice of religion.

(Abdullah Saeed, *op cit.*,: 97)

FALSAFAH DAN SAINS MEMBAWA KEPADA LAHIRNYA ILMU YANG BENAR

Falsafah dan sains adalah kombinasi padu dalam proses perolehan ilmu. Memang diakui bahawa ilmu itu penting namun sifat membantu yang ada pada disiplin ilmu falsafah dan sains tidak boleh dikesampingkan sama sekali. **Hamka** berpandangan “perhentian penghabisan dari ilmu ialah permulaan filsafat dan perhentian penghabisan dari filsafat ialah permulaan agama.” (Hamka, *op cit.*,119).

Kemuncak kepada mempelajari falsafah dan sains ialah melahirkan ilmu. Hanya ilmu yang benar saja boleh membimbing manusia ke arah jalan yang lurus. Ilmu yang benar lahir berdasarkan kerangka epistemologi ilmu Islam sahaja. Berdasarkan hujah itu, maka dapatlah dikatakan ilmu sangat penting dalam konteks pembangunan tamadun. Allah SWT melalui tiga surah terakhir dalam *al-Hasyr* (dari ayat 22 - 24) menyifatkanNya dengan sifat *A'lim* (Maha Mengetahui) mendahului sifatNya sebagai *Malik* (Maha Penguasa) dan *Khalik* (Maha Pencipta). Ini seolah-olah Tuhan mahu menunjukkan bahawa memiliki ilmu adalah prasyarat utama dalam proses pembangunan tamadun. Cuba perhatikan petikan makna ayat berkenaan;

Dialah Allah, yang tidak ada Tuhan melainkan Dia; **YANG MAHA MENGETAHUI** perkara yang ghaib dan yang nyata; Dialah Yang Amat Pemurah, lagi Amat Mengasihani (22)

Dialah Allah, yang tidak ada Tuhan melainkan Dia; **YANG MENGUASAI** (sekalian alam); Yang Maha Suci; Yang Maha Selamat Sejahtera; Yang Melimpah Keamanan; Yang Maha Pengawal dan Pengawas; Yang Maha Kuasa; Yang Maha Kuat; Yang melengkapai segala kebesarannya. Maha Suci Allah dari segala yang mereka sekutukan denganNya (23)

Dialah Allah; **YANG MENCIPTAKAN** sekalian makhluk; Yang mengadakan; Yang membentuk rupa; Baginya nama-nama yang sebaik-baiknya dan semulia-mulianya; bertasbih kepadaNya segala yang ada di langit dan di bumi; dan Dialah yang tidak ada tolak bandingnya, lagi amat bijaksana. (24)

ILMU YANG BENAR MEMBAWA KEPADA PENCIPTAAN TAMADUN PROFETIK

Daripada ayat 22-24 dalam surah *al-Hasyr* di atas adalah sangat jelas betapa ilmu itu diberi pengutamaan dalam konteks pembinaan dan pembangunan tamadun. Dengan maksud kata lain, sebelum menjadi pemegang kuasa untuk membina tamadun dan mencipta kemajuan adalah disarankan supaya kita mesti berilmu terlebih dahulu. Yang dimaksudkan dengan istilah ilmu dalam konteks perbincangan ini ialah ilmu yang benar yang bersumberkan *Kitabullah* dan *Sunnah*.

Menurut **Syed Muhammad Naquib al-Attas**, yang dimaksudkan dengan ilmu yang benar ialah “kebolehan mengenali, mengecami dan memahami tempat yang benar dan tepat bagi letaknya sesuatu perkara di dalam ketertiban penciptaan dan kelakuan (*order of creation and action*), yang dengan itu akan membawa kepada kebolehan mengenali, mengecami dan mengesahkan tempat yang benar dan wajar bagi Tuhan di dalam ketertiban wujud dan kewujudan (*order of being and existence*). Memiliki ilmu yang benar membawa kepada sifat arif, dan mereka yang paling arif dinamakan ‘arifun iaitu yang memiliki ilmu *ma'rifat*; yang mengenali hakikat alam semesta dan hakikat wujud yang membawa pula kepada pengenalan kepada hakiki Realiti yang sebenar-benarnya, iaitulah Tuhan Maha Pencipta dan Sumber bagi kejadian dan kewujudan seluruh alam semesta.” (Hashim Musa, *op cit.*: 34-35)

Tanpa panduan ilmu yang benar pasti akan gagal mencipta tamadun besar seperti yang telah ditunjukkan dalam sejarah Islam silam. Ilmulah yang menjadi teras tamadun. Ilmu berfungsi sebagai jentera yang menggerakkan dinamika tamadun Islam sehingga dikagumi oleh dunia. Dan

tamadun yang dibentuk dalam acuan seperti inilah yang disebut sebagai tamadun tauhidik-profetik. Yakni sebuah tamadun yang lahir daripada lubuk ketauhidan, atau berpandukan ajaran Nabi. Ia bukan lahir daripada tanah kosong yang tandus. Ketidaksuburan bumi tanpa ajaran profetik akan melahirkan tamadun yang kacau. Bahkan ia adalah bukan tamadun dalam erti kata sebenar. Jika yang dikatakan tamadun itu membawa umat manusia ke arah kehancuran, kemuflihan akhlak, maka ia tidak boleh dilabelkan sebagai tamadun. Ini kerana sifat tamadun adalah membangun manusia dan mesti mampu mengeluarkan manusia daripada kegelapan menuju kepada cahaya yang terang benderang. Bukan membawa kepada kehiruk-pikukan yang akhirnya memandu manusia ke lembah kehancuran.

Namun hari ini, budaya sekular dan perpecahan ilmu berkembang menular di kalangan masyarakat umat manusia seluruh dunia. Memang kita tidak menafikan bahawa sains Barat ada manfaatnya dalam batas-batas tertentu, namun disebabkan budaya sekular yang menjadi tunjang falsafahnya yang sendeng kepada memisahkan agama, falsafah, moral dan ilmu-ilmu lainnya telah banyak disalahgunakan sehingga menimbulkan pelbagai bencana seperti pencemaran, peperangan dan sebagainya (Dr. Siddiq Fadil, 1992: 81).

PENUTUP

Demikianlah, proses dan mata rantai kelahiran sebuah tamadun profetik. Ia bermula daripada pemikiran saintifik. Pemikiran saintifik berpunca daripada sains dan ilmu. Sains dan ilmu pula bertitik-tolak daripada falsafah. Tegasnya, tanpa falsafah, ilmu dan sains tidak akan lahir. Dan yang lebih penting daripada itu, falsafah yang dimaksudkan di sini ialah falsafah tauhidik. Bukan falsafah yang dipandu oleh akal rasional semata-mata.

Ilmu falsafah mempunyai serampang dua mata. Jika mempelajarinya tanpa panduan agama yang betul ia boleh memesongkan akal fikiran tanpa disedari. Mempelajari falsafah tidak salah asalkan ia berjalan atas landasan yang betul mengikut prinsip akidah Islam. Model terbaik cara mempelajari falsafah ialah model yang penulis namakan sebagai *semangat al-Ghazali*. Yakni satu keadaan yang mengimbangi antara *aqli* dan *naqli*. Tidak memberi keutamaan melampau kepada akal sehingga sanggup mengeneipkan wahyu.

Tegasnya di sini, hanya dengan berpandukan falsafah tauhidik sahaja yang mampu menelurkan tamadun profetik yang unggul untuk umat manusia sejagat.

Wallahu'alam.

RUJUKAN

Abdullah Saeed. (2007). *Islamic Thought: An Introduction*. London dan NY: Routledge

- Al-Ghazali. (1997). *Penyelamat dari Kesusasteraan*. Kuala Lumpur: DBP
- Azman bin Md. Zain & Mahyuddin Abu Bakar. (2006). "Pembinaan Peradaban Ummah Menerusi Proses Islah Mengikut Pemikiran Sayyid Jamal al-Din Afghani" dalam *Jurnal YAPIM*, bil.8, Jun 2006. (m.s. 1-20)
- Fatimah Ali. "Kepentingan Pengajaran Falsafah di IPT", dalam *Dewan Budaya*, Dis.1993. (m.s. 19-22)
- Hamka. (1974). *Pandangan Hidup Muslim*. Kota Bharu: PAP (cetakan ke-3)
- Hashim Musa. "Mencari ilmu yang benar: ke arah penguraian konsep ilmu yang benar dan pentarafan ilmu pengetahuan berdasarkan kata-kata kunci utama.", dalam *Kesturi*, Jilid 5, Bil.2 Disember 1995 (m.s. 26-69)
- Mohammed Yusoff Hussain. (2002). *Pengenalan Kepada Sejarah Falsafah Barat Modern*. Shah Alam: KARISMA Publications Sdn Bhd.
- Mohd Syahmir Alias. (2015). *Ibn Al-Haytham Pelopor Konsep Penyelidikan Saintifik*. Kuala Lumpur: DBP.
- Siddiq Fadil, Dr. (1992). *Minda Melayu Baru*. Kuala Lumpur: IKD
- Seyyed Hossein Nasr. (1989). *Falsafah, Kesusasteraan dan Seni Halus*. Kuala Lumpur: DBP
- Seyyed Hossein Nasr. (1994). *Islam Tradisi di Tengah Kancah Dunia Modern*. Bandung: Penerbit Pustaka.

Internet

<http://www.islam.gov.my/islamhadhari/index.php?subpage=kerja1.php&page=profil>

057- Hubungan Etnik Berpandukan Etika Seni dalam Novel ‘Nyanyian Musim Rusuh’

Maznida Mahadi

Universiti Malaya, Malaysia
maznida.mm@gmail.com

Tengku Intan Marlina Tengku Mohd Ali

Universiti Malaya, Malaysia
inmarlin@um.edu.my

Mardian Shah Omar

Universiti Malaya, Malaysia
mardianshahomar@gmail.com

ABSTRAK

Hubungan etnik merupakan isu yang kerap ditampilkan pengarang dalam novel-novel remaja yang dihasilkan. Pengarang bertanggungjawab menampilkan isu berkaitan hubungan etnik dengan cermat dan tidak menimbulkan kegelisahan kepada masyarakat. Kecermatan ini disebut sebagai etika seni. Oleh itu, makalah ini dihasilkan untuk meneliti hubungan etnik berdasarkan etika seni dalam novel *Nyanyian Musim Rusuh* (2016). Menerusi kaedah analisis teks dengan bersandarkan Teori Etika dalam Sastera yang diperkenalkan oleh Sugiarti & Eggy Fajar Andalas (2018), komponen etika seni dalam sastera dipilih untuk dibincangkan dari perspektif pemikiran pengarang dan gaya bahasa yang ditampilkan pengarang. Pemikiran pengarang diteliti berdasarkan keupayaannya menggambarkan fenomena-fenomena realiti hubungan etnik. Manakala gaya bahasa diteliti melalui bahasa komunikatif yang digunakan dan kebolehan pengarang menjelmakan sifat intuitif dan reflektif karya secara berhemah dan berseni. Dapatan kajian menunjukkan pengarang telah mengungkapkan fenomena realiti hubungan etnik masyarakat pasca merdeka dengan berinfomatif. Gaya bahasa yang digunakan juga bersifat ekspresif, memberi kesan emotif, menawarkan keaktifan rasa dan resepsi remaja selaras dengan tahap pemikiran pembaca remaja.

Kata kunci: Hubungan etnik, etika seni, pemikiran pengarang, gaya bahasa, novel remaja.

PENGENALAN

Hubungan etnik dalam karya sastera menggambarkan realiti sebenar masyarakat berbilang etnik dan kaum di Malaysia remaja melalui watak dan perwatakan pelbagai etnik, bangsa, kaum, budaya, adat resam dan cara hidup yang ditampilkan. Hal ini sekaligus dapat memberi gambaran kepada pembaca tentang kepentingan hubungan etnik dalam masyarakat secara umum dan hubungan etnik dalam sastera secara khusus. Namun persoalannya, sejauhmanakah pengarang bertanggungjawab menampilkan isu berkaitan hubungan etnik dengan cermat dan tidak menimbulkan kegelisahan kepada masyarakat? Jawapan kepada persoalan ini dapat dileraikan melalui kajian hubungan etnik yang dikaji dengan meneliti pemikiran etika pengarang dan gaya bahasa yang digunakan pengarang dalam novel *Nyanyian Musim Rusuh* (2016) karya Husna Nazri berdasarkan pendekatan etika seni dalam sastera. Mengikut sejarah perkembangan kesusasteraan, kajian etika dalam sastera telah berlaku lebih dari empat abad yang lalu. Namun begitu, perkembangan kajian sastera dengan pendekatan etika di Malaysia sangat sukar ditemui. Perkara ini juga disebutkan oleh Sugiarti & Eggy Fajar Andalas (2018,P.4) bahawasanya pendekatan etika dalam sastera di Indonesia juga sangat jarang ditemui. Kajian etika dalam sastera

merupakan satu disiplin ilmu yang jelas untuk menambah kefahaman terhadap perihal kehidupan manusia dalam teks untuk diteladani oleh manusia di luar teks, iaitu pembaca. Hal ini berhubung rapat dengan penghasilan karya sastera yang baik dan berkualiti. Pemilihan karektor tertentu sebagai watak dan perwatakan dalam penceritaan sastera remaja memperlihatkan perkaitan rapat antara sastera dengan etika. Ini kerana etika merupakan satu cabang ilmu falsafah untuk mengkaji tentang nilai-nilai dan norma yang menjadi dasar atau panduan untuk manusia bertingkah laku atau berkelakuan. Etika berupaya menjelaskan perbezaan antara fakta dengan nilai. Etika juga merupakan pernyataan yang menggambarkan pertimbangan nilai tentang bagaimana seseorang itu patut atau tidak patut bertingkah laku. Nor Raudah Hj. Siren (2006, p.13) juga mengatakan bahawa, membincangkan etika dalam sastera dapat mempertemukan dengan tiga jenis manusia iaitu, penulis, pengkritik dan watak yang dibentuk dan dilukiskan oleh seseorang penulis. Kajian etika dalam sastera yang diperhalusi secara berfokus merupakan kajian yang sesuai untuk melihat hubungan remaja pelbagai etnik yang digambarkan oleh pengarang melalui novel yang dihasilkan.

TEORI ETIKA DALAM SASTERA

Teori Etika dalam Sastera oleh Sugiarti & Eggy Fajar Andalas (2018) menjelaskan tentang peranan karya sastera sebagai sebahagian daripada kenyataan sosial, alam semesta sebagai objek penciptaan, karya sastera sebagai cermin kehidupan masyarakat dan karya sastera sebagai kitab pembelajaran moral. Fakta-fakta yang terdapat dalam karya sastera merupakan unsur dalam sebuah cerita yang berfungsi sebagai catatan kejadian imiginatif dari sebuah cerita seperti naratif, watak dan perwatakan serta latar yang kadangkala tidak jauh berbeza dari realiti sebenar yang berlaku dalam kehidupan. Dalam hal ini, pengarang cenderung memanfaatkan pelbagai cara untuk memilih dan menyusun cerita, sudut pandang, gaya, nada, simbolisme dan ironi sehingga terhasil sebuah karya sastera yang memenuhi nilai estetika.

Teori etika dalam sastera yang diperkenalkan semula oleh Sugiarti & Eggy Fajar Andalas (2018, p.26) menekankan estetika dan dimensi moral dengan menitikberatkan manfaat yang dapat diberikan oleh karya sastera kepada masyarakat. Menurut Sugiarti & Eggy Fajar Andalas (2018, pp.26-27), dalam hal ini, pengkaji sastera tidak hanya memandang sudut estetika semata-mata, tetapi menekankan kepada permasalahan dimensi kognitif, iaitu penilaian sama ada karya itu baik atau buruk, perlakuan watak bagus atau tidak bagus dan bermanfaat kepada kehidupan manusia ataupun tidak.

Kajian etika dalam sastera tetap memerlukan pendekatan etika, terutama untuk memaknai keseluruhan norma dan penilaian dalam menentukan bagaimana manusia perlu menjalankan kehidupan. Penilaian tentang perbuatan atau perilaku seseorang itu mencerminkan akhlak yang baik atau tidak, merupakan etika normatif. Sekiranya seseorang bertindak tidak baik, maka dia telah dianggap menyimpang daripada etika sebenar. Menurut Sugiarti & Eggy Fajar Andalas (2018, p.36) manusia memerlukan etika atas sebab-sebab berikut:

- i. Wujudnya pertembungan ideologi antara golongan tua dengan golongan muda dalam masyarakat pluralistik. Wujud juga perbezaan padangan antara anak dengan bapa, kewajipan kepada negara dan kewajipan kepada keluarga. Sikap kreatif dan kritis diperlukan untuk menangani perbezaan pandangan dan ideologi tersebut.
- ii. Tranformasi tanpa sempadan dan proses modenisasi telah merubah cara manusia berfikir. Ada yang bersifat radikal, nasionalisme, rasionalisme, individualistik, materialistik ataupun sekularisme. Sifat-sifat ini secara keseluruhannya mengubah landskap dan rohani masyarakat. Oleh itu, etika diperlukan supaya manusia memiliki

sifat bertanggungjawab.

- iii. Etika membantu mengawal perubahan sosial daripada diambil kesempatan oleh individu atau kelompok masyarakat tertentu demi kepentingan-kepentingan tertentu. Dengan adanya etika, perubahan sosial tersebut dapat ditangani secara kritis, objektif dan rasional serta tidak mudah terpengaruh dengan provokasi daripada pihak yang tidak bertanggungjawab. Hal ini dapat dilakukan melalui penilaian etika sendiri.
- iv. Etika penting untuk kehidupan masyarakat yang beragama. Agama menjadi benteng untuk berhadapan dengan perubahan yang terjadi dalam semua dimensi kehidupan masyarakat.

Berdasarkan kepentingan etika ini, kajian etika dalam sastera mengamati realiti moral secara kritis seterusnya menuntut rasa tanggungjawab manusia melalui sikap yang berani dengan mengungkap permasalahan yang sering terjadi dalam masyarakat melalui karya sastera yang dihasilkan. Teori etika dalam sastera yang diperkenalkan oleh Sugiarti & Eggy Fajar Andalas (2018, p.34), mendukung tiga prinsip utama iaitu:

- (i) **Intuisi**
Keperibadian watak yang melibatkan perasaan, gerak hati, tingkahlaku dan pemikiran tentang benar atau salah. Penampilan watak dapat mencerminkan etika kepengarangan, menonjolkan kekuatan daya kreativiti pengarang dan menggambarkan kecerdasan pengarang berfikir.
- (ii) **Peraturan dan perundangan.**
Tingkahlaku watak sama ada mematuhi atau melanggar norma atau nilai-nilai yang telah ditetapkan dalam masyarakat. Kebanyakan komuniti masyarakat memiliki peraturan moral yang bersifat implisit dan eksplisit. Peraturan ini dijadikan asas pegangan dari generasi ke generasi secara berlapis (diwarisi).
- (iii) **Peranan-peranan Sosial**
Sikap, kesedaran atau manifestasi individu terhadap peranan-peranan yang menjadi kewajipan dan tanggungjawabnya sebagai individu atau ahli masyarakat.

Ketiga-tiga prinsip ini merupakan asas penting untuk mendefinisikan etika sebagai keseluruhan norma dan penilaian yang digunakan masyarakat untuk mengetahui bagaimana manusia perlu menjalani kehidupannya. Dalam konteks ini, etika menjadi asas penilaian untuk menilai adakah tingkahlaku seseorang itu mencerminkan akhlak yang baik atau sebaliknya. Sekiranya seseorang itu tidak menampilkan akhlak yang baik, ini bermakna orang tersebut telah menyimpang daripada etika yang sepatutnya. Oleh sebab itulah, karya sastera menjadi makmal penelitian tentang kehidupan manusia kerana di dalamnya terkandung banyak gambaran tentang kompleksiti tingkah laku dan kehidupan manusia. Karya sastera bertindak sebagai representasi atau cerminan kepada segala hal yang berkaitan dengan kehidupan realiti manusia. Pengalaman, pengajaran baik atau buruk tentang kehidupan disampaikan melalui ciptaan watak yang pelbagai yang terdapat dalam karya sastera.

Oleh itu, analisis kritikan yang melibatkan perilaku dan tindakan manusia untuk menentukan nilai benar atau salah dari segi kebenaran dan keadilan disebut sebagai etika menurut Sugiarti & Eggy Fajar Andalas (2018, p.34). Dalam kajian etika, penilaian sering terkait dengan adat kebiasaan yang menjadi standard seperti norma, agama, nilai positif dan universal. Dalam kehidupan, manusia bertindak atas

kapasiti mereka sebagai individu atau makhluk sosial. Sebagai individu, manusia sentiasa mencari corak kehidupan yang dapat memberi jawapan kepada persoalan bagaimana mereka harus hidup, bertingkh laku dan bertindak dengan tepat. Sebagai makhluk sosial pula, manusia cenderung berinteraksi sesama manusia untuk memenuhi tujuan hidup secara bersama-sama. Manusia sebagai individu atau manusia sebagai makhluk sosial saling bergantung antara satu sama lain. Kebergantungan ini menunjukkan keperluan etika sebagai dasar untuk memahami mengapa dan atas dasar apakah manusia perlu hidup dengan berpandukan norma-norma yang telah ditetapkan dalam sesebuah masyarakat (Sugiarti & Fajar Andalas, p.40). Terdapat tiga norma etika umum yang terdapat dalam masyarakat. Pertama, norma hukum, kedua, norma kesopanan dan ketiga, norma moral. Ketiga-tiga norma ini berfungsi dengan baik apabila pelaku etika memahami perbuatan yang perlu dilakukan dan dihindari. Pemikiran etika sebegini meliputi keseluruhan dimensi kehidupan manusia sama ada secara individu ataupun sebagai makhluk sosial. Pemikiran etika berupaya membantu manusia membuat keputusan yang sesuai berdasarkan pilihan-pilihan yang ada. Pemikiran etika ini membantu manusia supaya tidak kehilangan pertimbangan dalam membezakan perkara hakiki dengan hal yang dipertanggungjawabkan ke atas mereka. Penerapan prinsip etika dalam sastera boleh dianalisis dengan mengkaji etika seni dalam sastera, etika agama dalam sastera dan etika sosial budaya dalam sastera (Sugiarti & Fajar Andalas, 2018, p.39). Untuk kajian ini, etika seni dalam sastera diterapkan.

METODOLOGI KAJIAN - ETIKA SENI DALAM SASTERA

Secara asasnya seni dalam sastera juga terikat dengan etika. Seni secara tersurat atau tersirat sentiasa terkait dengan etika. Menurut Sugiarti & Eggy Fajar Andalas (2018, p.42), etika seni dalam sastera berlaku disebabkan sastera mengeksploitasikan kekuatan kata dan simbol untuk menyesuaikan hal-hal yang berkaitan dengan fenomena kehidupan. Kata-kata yang terdapat dalam karya sastera juga seringkali disandarkan dengan fenomena kehidupan yang dirujuk. Setiap kata memiliki potensi dan kekuatan untuk menghadirkan tenaga tersendiri. Begitu juga dengan penggunaan kata dalam karya sastera yang dapat memberi ruang penjelajahan kepada pembaca untuk meneroka makna dengan mendalam. Setiap kata memiliki kekuatan untuk menyusun apa jua persoalan untuk dihadirkan dalam karya sastera. Kata adalah penanda atau petanda yang mewakili simbol tertentu dalam komunikasi sastera dan setiap kata berupaya memberi tenaga tersendiri sewaktu disusun secara lengkap dalam karya sastera yang dihasilkan. Menurut Sugiarti & Fajar Andalas (2018, p.51), etika seni dalam sastera lebih mudah dikesan dalam karya prosa dan puisi memandangkan persoalan etika berkaitan moraliti dapat dikaji dengan lebih mendalam dalam kedua-dua genre ini. Hal ini kerana, setiap pengarang mempunyai kaedah tersendiri untuk menonjolkan persoalan etika yang bersesuaian dengan ideologi dan pandangan mereka dalam karya sastera yang dihasilkan. Ideologi dan pandangan pengarang dapat difahami secara tidak langsung menerusi karya yang dihasilkan dan perkara ini disebutkan sebagai etika seni dalam sastera.

Sastera memiliki pengaruh positif yang berfungsi untuk memotivasikan dan menjana pelbagai kecenderungan. Penciptaan karya sastera berupaya mempengaruhi pembaca melalui dua cara:

1. Medium bahasa sastera. Pengarang atau penulis menampilkan kualiti estetika dan mendokumentasi aspek-aspek sastera
2. Pesanan dan teladan. Sastera menyebarluarluaskan dan memelihara aspek-aspek seni dan budaya masyarakat

Hal ini berlaku disebabkan oleh kekuatan karya sastera yang bersifat kolektif dan kreatif. Keberadaan karya sastera dalam masyarakat adalah sangat penting dalam menyampaikan gagasan pesanan pengarang atau penulis. Karya sastera juga dihasilkan untuk menyampaikan informasi sastera kepada

pembaca secara kreatif dan imiginatif. Menurut Sugiarti & Fajar Andalas (2018, p.44) pemikiran seni yang dihadirkan dalam karya sastra perlu menumpukan kepada kod etika dalam menyampaikan pesanan kepada pembaca supaya tidak menimbulkan keresahan dalam kalangan masyarakat pembaca. Seni yang dihadirkan dalam karya sastra perlu bersifat neutral dan dapat diterima oleh anggota masyarakat. Etika seni dalam karya sastra mempertimbangkan secara teliti persoalan-persoalan yang dimuatkan dalam karya tersebut. Karya sastra disampaikan dengan baik, kemas dan tidak menimbulkan kegelisahan masyarakat. Seni yang dihadirkan dalam karya sastra dinilai dari segi etika dengan mempertimbangkan pengaruhnya kepada pembaca.

Seni moden mempunyai kaedah tersendiri untuk merefleksikan individu bagi menerangkan pengalaman-pengalaman *absurd* yang sukar dirumuskan. Untuk menjelaskan tentang individu, hal tersebut boleh dikaitkan dengan persoalan roh dan makna hakiki manusia. Dengan seni, hal ini tidak mustahil untuk dilakukan. Seni dapat mencairkan kebekuan yang terjadi selama ini dengan melihatnya melalui perspektif baru yang tidak terduga oleh manusia (Sugiarti & Eggy Fajar Andalas, 2018, p.43). Seni memberi peluang manusia untuk mengkaji sesuatu yang dianggap berharga, dengan cara personal, jujur dan unik. Dalam hal ini, pengarang adalah pekerja seni yang melalui proses kreativirri, imajinatif dan berhasil mencipta sesuatu yang lengkap dan menyeluruh tentang peristiwa-peristiwa yang berlaku dalam masyarakat. Keseluruhan peristiwa yang terdapat dalam karya sastra termasuk dalam genre yang paling absurd dan merupakan prototype kejadian yang pernah berlaku dalam kehidupan seharian manusia. Oleh itu, etika seni dalam karya sastra perlu memperhatikan secara teliti persoalan-persoalan etika yang dimuatkan dalam karya. Etika adalah perkara penting dalam karya sastra dan tidak boleh dianggap remeh, walaupun kerangka etika yang ada menumpukan kepada proses kreatif, imajinatif dan invensi yang dibangunkan pengarang dalam karya sastra yang dihasilkan. Seni yang dihadirkan perlulah mempertimbangkan pengaruhnya kepada pembaca. Dengan seni, kehidupan manusia menjadi indah tanpa seni hidup menjadi resah (Sugiarti & Eggy Fajar Andalas, 2018 p.45).

SOROTAN LITERATUR

J.L. Addison (2020) dalam kajiannya berjudul *Imaginary Friends: Art, Ethical Criticism and Moral Perception* dari University of North Carolina mengkaji fiksyen sebagai etika seni naratif. Menurut J.L Addison, fiksyen menyajikan penampilan watak yang dibayangi watak baik dan jahat hingga seringkali menimbulkan penilaian pembaca sama ada watak protagonis dalam fiksyen perlu mengambil tindakan tertentu atau tidak, tindakan yang diambil adil atau sebaliknya. Kajian yang dilakukan oleh J.L. Addison, membincangkan dua jenis kritikan etika yang memberatkan kepada kandungan karya naratif. Beliau mendapati pemahaman tradisional tentang penilaian etika yang berkaitan dengan penglibatan seni naratif boleh menimbulkan salah tanggapan. Beliau juga mendapati kritikan etika tradisional cenderung kepada dua bantahan yang kuat, iaitu kognitif hujah remeh dan hujah anti-mimikri. Sebagai ganti kepada kritikan etika tradisional, beliau mencadangkan satu alternatif untuk memahami perkaitan antara seni naratif dengan etika tradisional untuk menilai kandungan naratif. Beliau juga mendapati bahawa fiksyen yang mengandungi naratif dengan logik dan fakta tidak tepat/ buruk adalah tidak indah dari segi estetika. Oleh itu, kritikan etika penting untuk memberi penilaian kepada perlakuan yang benar dan amalan biasa yang diterima yang terdapat dalam fiksyen. Gabungan imaginasi sosial dengan pembelajaran dan nilai moral yang diperoleh daripada karya fiksyen menunjukkan bahawa kritikan etika harus berakar umbi dari kebimbangan sosial, dan merupakan seni kepada pemahaman moral.

Seterusnya Florence Kuek Chee Wee (2018) dari Universiti Malaya telah mengkaji *Rationality, identity and choice: An ethical criticism of Dr Han Suyin's autobiography*. Florence Kuek Chee Wee mengkaji dimensi etika ke atas beberapa siri autobiografi Han Sun Yin dengan menggunakan Kritikan Sastra Etika (ELC) yang diperkenalkan oleh Nie Zhenzhoa. Autobiografi Han Sun Yin mengandungi enam

jilid dan disirikan dalam siri berjudul *The Crippled Tree*. Siri autobiografi tersebut menceritakan tentang konflik Timur-Barat yang hadir dalam mikrokosmos sejarah keluarga Han Sun Yin ketika proses pencarian identiti dirinya. Menurut Florence Kuek Chee Wee susunan etika baharu adalah cara epistemologi yang digunakan oleh Han Sun Yin berdasarkan kesedaran etika, pengetahuan diri dan penegasan diri. Beliau mendapati penolakan nama sulung Han Sun Yin iaitu, Rosalie adalah berdasarkan kesedaran Han Sun Yin bahawa dirinya harus memperakui dwi-etniknya. Penggunaan nama samaran Cina, Han Suyin merupakan salah satu usahanya untuk membina semula identiti baharunya. Florence Kuek Chee Wee turut meneliti isu-isu etika yang terdapat dalam susur galur sejarah keluarga Han Sun Yin dengan pengalaman individu-individu yang bercampur.

Mohamad Yazid Abdul Majid (2017) pula mengkaji *Etika Profetik dalam Novel Najib Al-Kilani* sebagai memenuhi keperluan Ijazah Doktor Falsafah di Universiti Putra Malaysia. Kajian dalam bidang kesusasteraan Arab Moden yang dilakukannya memfokuskan kepada karya novel tulisan Najib Al-Kilani, pengarang terkenal yang berasal dari Mesir. Bagi menganalisis novel tersebut, Mohamad Yazid menggunakan Gagasan Sastera Profetik yang diperkenalkan oleh Kuntowijaya. Gagasan tersebut menggariskan tiga etika profetik iaitu humanisasi (amar makruf), liberasi (nahi mungkar) dan transedensi (keimanan kepada Allah). Gagasan tersebut mendukung pendekatan strukturalisme bagi membolehkan penerapan pendidikan sosial yang disebut dalam al-Quran dan al-Sunnah dimanfaatkan dalam konteks sosial zaman moden. Gagasan Sastera Profetik menekankan tiga kaedah, iaitu 'epistemologi strukturalisme transendental', konsep sastera sebagai ibadah dan keterkaitan antara *habl min Allah dan habl min al-Nas* yang menjadi tali pengikat Etika Profetik. Dapatan kajian menunjukkan novel terpilih kajian mencapai tahap *kaffah*, iaitu memenuhi ketiga-tiga etika profetik yang digariskan oleh Kuntowijoyo. Etika liberasi dilihat mendominasi. Menurut Mohamad Yazid, dominasi tersebut tidak menjadi ambiguiti untuk menobatkan novel-novel tersebut sebagai sebuah karya Sastera Profetik. Hasil kajian juga mendapati, gagasan Sastera Profetik adalah gagasan sastera Islam yang bersifat al-Alamiyyah (sejagat) apatah lagi Najib Al-Kilani telah diiktiraf sebagai pelopor sastera Islam. Oleh itu, karya yang dikaji memenuhi kriteria yang digariskan oleh Kuntowijoyo. Sebagaimana kajian yang dilakukan oleh Mohamad Yazid, kajian yang sedang dilakukan juga meneliti konsep etika dalam karya sastera. Walaubagaimanapun pendekatan yang digunakan adalah berbeza berdasarkan kesesuaian novel terpilih kajian.

Berdasarkan sorotan kajian lepas di atas, didapati bahawa kajian hubungan etnik melalui novel sastera penting dan relevan. Kajian yang dilakukan dipercayai dapat mempelbagaikan peranan karya sastera. Antaranya untuk membantu memperkukuhkan perpaduan pelbagai kaum di Malaysia melalui etika hubungan etnik, nilai moral, sikap yang ditampilkan watak dan perwatakan dalam karya sastera yang dihasilkan. Kajian hubungan etnik dalam novel-novel remaja HSKU juga dipercayai berupaya mengukuhkan pemahaman tentang hubungan etnik. Sekaligus dapat membantu merungkai dan memberi idea tentang permasalahan perpaduan antara etnik yang masih berlaku dan sentiasa menjadi isu semasa di Malaysia. Sebelum menganalisis novel *Nyanyian Musim Rusuh*, sinopsis novel dikemukakan untuk memberi gambaran awal tentang novel ini.

SINOPSIS NOVEL NYANYIAN MUSIM RUSUH

Nyanyian Musim Rusuh mengungkapkan konflik kejiwaan yang dihadapi oleh watak protagonis Mei Ling. Mei Ling merupakan seorang remaja yang dilahirkan di Kuala Lumpur dan membesar ketika negara sedang bergolak dengan peristiwa rusuhan kaum 13 Mei 1969. Peristiwa tersebut telah membawa Mei Ling dan keluarga berhijrah ke Guangzhou, China. Di sebalik peristiwa tersebut, ada kenangan manis yang tersimpan rapi dalam ingatan Mei Ling. Kenangan

manis tersebut menyuburkan rasa rindunya kepada Malaysia, tempat kelahirannya. Mei Ling menzahirkan manifestasi rindu dan cintanya kepada Malaysia dengan menghantar dua orang anaknya untuk melanjutkan pelajaran di Kuala Lumpur. Dalam novel ini, pengarang membangunkan naratif yang berunsurkan segmen imbas kembali. Pengarang menampilkan watak Mei Ling yang berada di usia emas dan banyak terkenangkan kenangan manis bersama sahabat seusianya ketika remaja iaitu, Kamarul Hisham. Kamarul Hisham merupakan sahabat yang memiliki pekerti yang baik, sopan, berjiwa luhur dan menjadi lambang kepada persahabatan antara kaum yang tulus. Hubungan persahabatan mereka bebas daripada unsur prasangka dan tidak tergugat dengan hasutan kebencian perkauman. Kamarul Hisham banyak mengajar Mei Ling tentang kehidupan orang Melayu. Kamarul Hisham juga mengajar Mei Ling tentang peribahasa, nyanyian lagu-lagu Melayu, gurindam, pantun dan falsafah kehidupan orang Melayu. Hal ini menyebabkan Mei Ling tertarik dengan budaya masyarakat Melayu. Watak Kamarul Hisham yang dimunculkan oleh pengarang memberi impak yang besar. Keluhurannya menggambarkan etika diri yang tinggi. Walaupun watak Kamarul Hisham dimunculkan dalam pelbagai dimensi imbas kembali Mei Ling, watak ini kelihatan hidup membawa idealisme perpaduan. Hubungan kekeluargaan Kamarul Hisham dengan keluarga Mei Ling juga digambarkan sangat rapat. Novel *Nyanyian Musim Rusuh* membawa gagasan impian mewujudkan masyarakat plurastik yang hamoni dan sejahtera. Keazaman watak Mei Ling mencari semula keluarga Kamarul Hisham setelah berkunjung ke Malaysia, membuktikan kekuatan kasih sayang etnik berbeza kaum. Naratif novel *Nyanyian Musim Rusuh* juga menyarankan bahawa nilai keprihatinan, kebersamaan, dan tolenrasi antara kaum merupakan perkara penting dalam mengekalkan semangat perpaduan bangsa di Malaysia sekaligus meruntuhkan tembok sempadan kaum yang wujud pada zaman tersebut.

HUBUNGAN ETNIK MELALUI PEMIKIRAN ETIKA SENI PENGARANG DALAM NOVEL NYANYIAN MUSIM RUSUH

Analisis hubungan etnik melalui pemikiran etika dalam novel berjudul *Nyanyian Musim Rusuh* (2016) karya Husna Nazri mendapati, pengarang mengemukakan watak-watak pelbagai etnik yang saling berhubungan antara satu sama lain seperti yang dapat digambarkan dalam jadual di bawah:

Jadual 1: Watak dan Etnik dalam novel *Nyanyian Musim Rusuh*

Bil	Watak	Etnik
1.	Mei Ling	Cina
2.	Tsu Feh	Cina
3.	Yu Fang	Cina
4.	Ahmad Syakirin	Melayu
5.	Kamarul Hisham	Melayu
6.	Cikgu Megat Azman	Melayu
7.	Nik Zaliha	Melayu

Berdasarkan senarai watak-watak dalam novel *Nyanyian Musim Rusuh* (2016), hubungan antara etnik ditonjolkan melalui hubungan antara etnik Melayu dengan Cina. Hubungan etnik Melayu dengan Cina telah bermula sejak Dinasti Chin (221-206 S.M) dan Dinasti Han (206-220 S.M) melalui kedatangan pelayar dan pedagang dari Cina ke Tanah Melayu. Hubungan antara etnik Cina dan Melayu pada asalnya baik dan harmoni. Hinggalah pada pilihanraya 1955, orang Melayu telah bertolak ansur demi melestarikan hasrat negara untuk mencapai kemerdekaan. Taraf kewarganegaraan diberikan kepada orang asing melalui prinsip *Jus Soli*. Prinsip ini menyatakan bahawa seseorang yang lahir selepas merdeka hingga Oktober 1963 layak mendapat kerakyatan dan kerakyatan ini hendaklah berasaskan kerakyatan bapa. Hak orang Melayu dikekalkan, namun begitu jaminan melalui perlembagaan ini tidak

mengembirakan ramai pihak sekaligus meregangkan hubungan antara orang Melayu dengan orang Cina (Abdul Rahman Ibrahim, 2016, p.16). Latar peristiwa ini melatari novel *Nyanyian Musim Rusuh* (2016). Pengarang mengemukakan watak remaja Cina dan Melayu melalui watak Mei Ling dan Kamarul Hisham. Kedua-dua watak hidup dan dibesarkan ketika Tanah Melayu berdepan dengan tragedi rusuhan kaum, 13 Mei 1969.

Rusuhan kaum ini mengugat nilai persefahaman dan membakar nilai perpaduan seterusnya merobohkan semangat kebersamaan antara etnik di Tanah Melayu ketika itu. Oleh itu, dalam novel *Nyanyian Musim Rusuh* (2016), pengarang menampilkan etika seni melalui pemikiran berbeza pengarang. Pengarang tidak menyuburkan perasaan benci orang Cina terhadap orang Melayu atau perasaan benci orang Melayu terhadap orang Cina, sebaliknya, pengarang mengukuhkan semangat kecintaan kepada Tanah Melayu melalui watak Mei Ling yang rindu dan cinta kepada Tanah Melayu. Kecintaan tersebut dizahirkan melalui kesungguhan watak Mei Ling yang nekad menghantar kedua-dua orang anak gadisnya untuk menuntut ilmu di Kuala Lumpur. Dia nekad untuk membetulkan persepsi dan prasangka anaknya terhadap etnik Melayu di Malaya. Mei Ling mahu menerapkan perasaan cinta dan sayangkan Tanah Melayu sebagaimana dia menyayanginya. Usaha Mei Ling ternyata membuahkan hasil, apabila anaknya iaitu, Tsu Feh juga memiliki perasaan yang sama sepertinya dan digambarkan oleh pengarang melalui bait petikan berikut:

“Kata beberapa sahabat dan saudara-mara terdekat, Tsu Feh mewarisi genetik dirinya manakala Yu Fang pula memiliki baka keturunan daripada sebelah mendiang suaminya. Ada nilai dan fahaman yang turut diwarisi bersama.”

(*Nyanyian Musim Rusuh*, 2016, p.55)

Fahaman dan nilai yang diwarisi bersama adalah kecintaan mereka terhadap budaya dan kehidupan masyarakat Melayu di Tanah Melayu. Tsu Feh berusaha bersungguh-sungguh untuk membetulkan segala persepsi dan salah faham adiknya terhadap peristiwa rusuhan kaum yang berlaku. Perkara ini digambarkan pengarang melalui petikan ini:

“Tsu Feh menyedari betapa sukarnya untuk dia membetulkan persepsi dan pemikiran Yu Fang. Pemikiran yang tertanam utuh di lubuk hati adiknya sebelum mereka sama-sama belajar di Kuala Lumpur lagi. Bagi Tsu Feh, ini perlu diperbetulkan segera sebelum terlambat. Sebelum menjadi barah yang boleh merosakkan akal.

(*Nyanyian Musim Rusuh*, 2016, pp. 63-65)

Dalam petikan ini, digambarkan kesungguhan watak Tsu Feh untuk membetulkan persepsi dan pemikiran buruk Yu Fang terhadap persengketaan antara etnik dan kaum yang berlaku di Malaya. Walaupun berdepan dengan kesukaran, Tsu Feh tetap berusaha untuk membetulkan persepsi adiknya kerana dia sangat percaya bahawa pemikiran yang buruk perlu dibetulkan sebelum terlambat. Pemikiran negatif dan tanggapan buruk digambarkan oleh pengarang sebagai barah. Barah atau dalam Bahasa Inggeris disebut sebagai *cancer* merupakan sejenis penyakit yang mudah merebak (Kamus Inggeris – Melayu Dewan). Penyakit barah juga disebabkan oleh kuman atau pekung, iaitu perkara kecil akan menjadi besar sekiranya dibiarkan (Kamus Dewan Edisi Keempat). Betapa seriusnya barah jika dibiarkan dan tidak diberi rawatan atau tidak dicegah dari awal. Sama seperti yang digambarkan pengarang, sesuatu perkara kecil perlu diperbetulkan supaya tidak terus merosakkan akal fikiran.

Dalam hal ini, pengarang berjaya menampilkan watak Tsu Feh sebagai seorang yang memiliki kekuatan peribadi dengan mempotretkan etika yang baik. Tidak hanya berkeperibadian mulia, watak Tsu Feh juga diperlihatkan oleh pengarang sebagai watak yang bertanggungjawab. Watak ini juga menampilkan sikap bertanggungjawab yang tinggi. Watak ini sangat penyabar dan berdiplomasi dalam mengatur bicara. Walaupun sukar untuk memperbetulkan pemikiran dan persepsi salah yang kukuh tertanam dalam fikiran dan jiwa Yu Fang, Tsu Feh tetap berusaha sedaya upaya untuk membuatkan adiknya memahami dan memperhalusi sejarah dengan mata hati dan jiwa terbuka. Dia juga menasihati adiknya supaya tidak menghukum sesuatu peristiwa sejarah itu dengan emosi semata-mata.

Tingkah laku ini merupakan etika diri yang baik sebagaimana menurut Abdul Rahman Md. Aroff (2008, p. 15), etika berkaitan keperibadian, sifat dan ciri watak yang mulia. Melalui petikan ini, keperibadian mulia menekankan persoalan tingkah laku atau perbuatan yang diukur melalui kerasionalan seseorang individu berkelakuan. Dalam erti kata lain, etika menghubungkan antara tingkah laku individu dengan akal. Penilaian terhadap kepercayaan, perasaan atau tindakan seseorang bergantung kepada sejauh mana seseorang itu berjaya atau gagal memberikan respons terhadap akalnya. Dalam kesusasteraan tugas pengarang menjadi berat apabila mereka bertanggungjawab untuk menyampaikan perkara baik sebagai panduan dan teladan.

Dalam novel *Nyanyian Musim Rusuh* (2016), selain watak protagonis Mei Ling dan Tsu Feh, watak Kamarul Hisham juga diciptakan dengan memberi impak keperibadian mulia berdasarkan keikhlasan serta keluhuran jiwanya. Walaupun pengarang mencipta watak ini muncul dalam pelbagai segmen imbas kembali, watak Kamarul Hisham hidup mendukung idealismenya yang sangat menyayangi bahasa Melayu dan sangat berbangga dengan budaya etnik Melayu. Pengarang berjaya menyorot intipati impian ke arah pembentukan masyarakat yang harmoni dan sejahtera melalui jalinan keakraban etnik Melayu dengan etnik Cina yang diwakili oleh watak Mei Ling dan Kamarul Hisham. Keperibadian mulia watak Kamarul Hisham membuatkan watak ini menjadi wira agung yang dipuja oleh watak Mei Ling sebagaimana yang dinukilkan oleh pengarang seperti berikut:

“Wira agung yang miliki jiwa luhur dan naluri kemanusiaan. Kamarul Hisham itulah Chun Zhu di hatinya. Chun Zhu yang mengajarnya bagaimana memahami erti persahabatan dan toleransi melalui rangkap melodi dan seni kata indah.”

(*Nyanyian Musim Rusuh*, 2016, p.8)

Kamarul Hisham merupakan lambang persahabatan antara dua etnik yang bersih dan tulus. Begitulah hakikat etika yang baik. Watak yang memiliki etika yang baik lazimnya bebas daripada perasaan sangsi dan prasangka yang boleh mengugat keharmonian kaum dan merosakkan nilai-nilai murni kehidupan masyarakat majmuk. Kamarul Hisham juga tidak lokek mengajar Mei Ling tentang peribahasa, pantun, gurindam dan nyanyian lagu-lagu Melayu yang membentuk kecintaan Mei Ling terhadap Bahasa Melayu. Situasi ini digambarkan pengarang seperti berikut:

“Dia tidak akan lupa guru pertama yang membacakan syair-syair klasik yang dipetik daripada kitab-kitab syair lama. Namanya Kamarul Hisham bin Megat Azman. Guru dan hero pertamanya. Wira yang sanggup menggantikan nyawanya sendiri demi seorang insan. Betapa mulianya anak remaja itu. Budi dan baktinya sudah tentu tiada galang gantinya. Bagaimana dia dapat melupakan kisah dan peristiwa itu? Kisah yang penuh nostalgia. Terlalu syahdu meskipun telah lama menjadi sejarah yang berparut.”

(*Nyanyian Musim Rusuh*, 2016, p.138)

Petikan ini juga membuktikan keperibadian mulia watak Kamarul Hisham apabila beliau dilihat sanggup mengadaiakan nyawanya demi menyelamatkan nenek Mei Ling yang terperangkap dalam kebakaran akibat rusuhan kaum yang berlaku. Petikan seterusnya membuktikan pengorbanan yang dilakukan oleh watak Kamarul Hisham:

“Kamarul Hisham mati kerana tindakan sucinya hendak menyelamatkan nenek. Hati Kamarul Hisham terlalu putih dan bersih. Keberanian dan kesanggupan remaja itu meredah api yang sedang marak menyala adalah tindakan seorang pejuang. Ia hanya datangnya daripada insan yang berjiwa murni dan luhur hati. Kesanggupan papa untuk menyelamatkan Kamarul Hisham yang terperangkap juga adalah tindakan paling mulia.”

(*Nyanyian Musim Rusuh*, 2016, p.159)

Pengorbanan yang telah dilakukan oleh watak Kamarul Hisham untuk menyelamatkan nenek Mei Ling daripada kebakaran menyerlahkan peribadi dirinya yang mulia. Kesanggupan Kamarul Hisham mengorbankan nyawanya untuk menyelamatkan insan yang berbeza agama, etnik dan berlainan budaya itu, menunjukkan etika baik yang diamalkan oleh watak ini. Gambaran pengorbanan watak ini membuktikan bahawa pengarang berhasil menyampaikan pemikiran dan kod etika melalui etika seni kepengarangannya. Pengarang membuktikan bahawa pengorbanan watak Kamarul Hisham telah merobohkan tembok perkauman yang wujud dalam kalangan masyarakat pada ketika itu. Selain itu, keperibadian mulia watak Kamarul Hisham yang berulang-ulang kali ditonjolkan pengarang juga menunjukkan penegasan tentang kepentingan etika yang baik melalui keperibadian dan akhlak yang mulia. Frasa berikut juga menunjukkan peribadi Kamarul Hisham yang beretika baik:

“Kamarul Hisham seorang anak yang baik dan cepat mesra.”

(*Nyanyian Musim Rusuh*, 2016, p.30)

Kamarul Hisham digambarkan sebagai seorang anak yang baik dan cepat mesra. Beliau juga digambarkan sebagai seorang yang ringan tulang. Kamarul Hisham sering membawa nenek Mei Ling yang uzur bersiar-siar, membantunya melintas jalan raya. Perbuatan ini merupakan perbuatan luar biasa kerana sukar ditemui seorang budak Melayu memimpin dan membantu wanita Cina yang uzur dan tua. Gambaran keperibadian Kamarul Hisham dilukiskan oleh pengarang begini:

“Agak luar kebiasaan seorang budak Melayu menuntun tangan seorang wanita Cina yang sudah agak tua dan uzur. Apabila berjalan, nenek akan terketar-ketar memijak tanah meredah rumput dan batu-batu kecil. Kamarul Hishamlah yang berusaha memastikan nenek tidak jatuh ketika melangkah”.

(*Nyanyian Musim Rusuh*, 2016, p.30)

Demikianlah pengarang menggambarkan sikap dan peribadi Kamarul Hisham yang tulus membantu tanpa mengira etnik dan bangsa. Ketulusan hati Kamarul Hisham juga terserlah apabila setiap petang dia membawa nenek Mei Ling bersiar-siar dengan kerusi roda yang dihidiahinya. Pengarang turut menyampaikan idea dan pemikiran dan kod etika melalui rasa terutang budi nenek Mei Ling kepada Kamarul Hisham. Budi baik Kamarul Hisham sentiasa menjadi sebutan nenek Mei Ling dan sehingga akhir nafasnya masih disebut kebaikan yang telah dilakukan Kamarul Hisham. Kebaikan Kamarul Hisham diulang hampir pada setiap bab dan diakui oleh watak Mei Ling bahawa dia tidak akan bertemu

dengan sahabat sebaik Kamarul Hisham walaupun berada di negara asalnya China seperti petikan-petikan berikut:

“Mei Ling tahu di pekan Zhujiang ini dia tidak akan dapat bertemu lagi dengan sahabat sebaik Kamarul Hisham. Sekalipun mama memilih untuk menyekolahkaninya di sebuah sekolah menengah Katolik yang agak elit di bandar - Sekolah Menengah St. Theresa.”

(*Nyanyian Musim Rusuh*, 2016, p.43)

“Kamarul Hisham itu budak baik. Dia tidak akan biarkan Mei Ling keseorangan.”

(*Nyanyian Musim Rusuh*, 2016, p.80)

Petikan-petikan ini memperlihatkan contoh semangat hubungan etnik yang utuh. Etika seni terserlah melalui pemikiran pengarang menghadirkan watak-watak seperti Mei Ling, Tsu Feh dan Kamarul Hisham. Watak-watak berbeza etnik yang memiliki pekerti mulia ini sesuai untuk dijadikan contoh teladan kepada remaja. Sikap dan perwatakan mereka menunjukkan bahawa watak-watak ini mengamalkan etika yang baik. Perbezaan etnik, agama dan budaya tidak menghalang watak-watak ini untuk terus melakukan kebaikan dan menjaga hubungan etnik yang sejahtera. Hal-hal ini sama seperti yang ditekankan oleh Sugiarti & Eggy Fajar Andalas (2018, p.40), pengarang bertanggungjawab menyampaikan kebaikan dengan penuh hikmah supaya dapat dijadikan teladan dan sempadan oleh pembaca. Selain itu, Shahnnon Ahmad (1981, p.9), juga menyebut bahawa hubungan pengarang dengan pembinaan akhlak amatlah rapat dan mesra dan ada ketikanya penuh dengan gilang-gemilang.

Hubungan Etnik melalui Seni Bahasa dalam novel *Nyanyian Musim Rusuh* (2016)

Etika seni melalui seni bahasa yang terdapat dalam novel *Nyanyian Musim Rusuh* (2016) dikesan berdasarkan naratif yang dicerakinkan oleh pengarang ketika beliau menggunakan bahasa komunikatif secara deskripsi dan dialog. Gaya bahasa yang ekspresif dapat menimbulkan kesan emotif yang berupaya menawarkan keaktifan rasa dan resepsi remaja selaras dengan tahap pemikiran pembaca remaja. Penyampaian makna dapat difahami secara terus dan menimbulkan keseronokan pembacaan juga merupakan antara kriteria penting dalam menganalisis etika seni yang terdapat dalam novel *Nyanyian Musim Rusuh* (2016). Kemahiran pengarang menggunakan diksi dan ayat yang selaras dengan konteksnya, cara atau gaya berbahasa watak remaja, latar masa dan tempat serta ujaran subjek secara berkesan juga merupakan aspek penting yang menonjolkan etika seni dalam novel *Nyanyian Musim Rusuh* (2016). Dilihat dari sudut ini, bahasa komunikatif yang digunakan dapat menjelmakan sifat intuitif dan reflektif karya dalam kalangan remaja secara berhemah dan berseni. Dalam novel *Nyanyian Musim Rusuh* (2016), etika seni melalui seni bahasa dikesan berdasarkan kebijaksanaan pengarang memperumpamakan minda ibarat tanah dan pemikiran ibarat benih seperti petikan di bawah:

“Kata orang, minda ibarat tanah dan pemikiran seperti benih. Tanah yang baik pasti menumbuhkan pohon yang subur.”

(*Nyanyian Musim Rusuh*, 2016, pp. 63-65)

Melalui petikan ini, pengarang mengibaratkan minda seperti tanah. Tanah terbahagi kepada tanah yang baik dan tanah yang tidak baik. Tanah yang baik sama seperti etika yang baik dan tanah yang tidak baik sama seperti sikap yang tidak baik. Tanah yang baik sentiasa menjadi pilihan petani atau pekebun untuk

bercucuk tanam. Manakala tanah yang tidak baik tidak sesuai dijadikan tempat untuk bercucuk tanam. Dalam petikan ini juga, pengarang menggambarkan pemikiran seperti benih. Benih yang baik dan subur sama seperti etika yang baik. Benih yang subur dapat menghasilkan pokok yang subur dan elok. Berdasarkan perumpamaan yang digunakan, jelas pemikiran etika seni pengarang melalui gaya bahasa terzahir dengan kebijaksanaannya menggunakan ontologi yang terkait dengan alam semulajadi. Dalam hal ini, pengarang menyamakan minda dan pemikiran sebagai tanah dan benih yang baik. Akal fikiran yang baik akan menterjemahkan sikap dan tingkahlaku yang baik. Sebagaimana tanah yang baik dapat menumbuhkan pohon yang subur. Menurut Sugiarti & Eggy Fajar Andalas (2018, p.62), pemilihan kata yang dapat menjelaskan imaginasi menjadikan cerita yang disampaikan bersifat konkrit. Selain itu, pengarang turut mempamerkan pemikiran etika seninya melalui gaya bahasa dengan penggunaan peribahasa seperti berikut:

Seperti peribahasa orang Melayu pula, sebelum nasi menjadi bubur. Penyesalan di hujung nanti sudah tidak berguna lagi. Sudah terlambat.”

(*Nyanyian Musim Rusuh*, 2016, pp. 63-65)

Peribahasa “sebelum nasi menjadi bubur” digunakan oleh pengarang untuk menggambarkan pemikiran negatif Yu Fang tentang perhubungan etnik di Tanah Melayu. Dia sangat dipengaruhi oleh dakwaan media asing yang mengatakan etnik Melayu, India dan Cina di Tanah Melayu saling bermusuhan. Pemikiran negatif Yu Fang merupakan contoh etika buruk yang ditampilkan pengarang. Melalui peribahasa ini, pengarang berpesan dan menyampaikan teladan bahawa pemikiran negatif tersebut perlu dibuang dan diatasi sebelum menjadi hal yang lebih serius. Disebabkan itulah, pengarang menekankan bahawa sesuatu yang buruk itu perlu dihindari sebelum berakhir dengan penyesalan. Penyesalan yang berlaku setelah sesuatu yang buruk berlaku tidak akan mendatangkan faedah dan merugikan. Berdasarkan kajian yang dilakukan atas novel *Nyanyian Musim Rusuh* (2016), ternyata pengarang banyak menyampaikan etika seninya melalui seni bahasa seperti penggunaan peribahasa dalam menyampaikan pesan dan teladan. Perhatikan petikan di bawah:

Orang Melayu selalu kata, “Di mana bumi dipijak, di situ langit dijunjung”, di mana sahaja saya berada saya akan menjunjung bahasa dan budaya tempat itu.

(*Nyanyian Musim Rusuh*, 2016, p. 89)

Penyampaian mesej dapat disampaikan dengan berkesan melalui penggunaan peribahasa seperti yang dilakukan oleh pengarang melalui petikan di atas. Petikan ini menunjukkan kekaguman watak Mei Ling kepada peribahasa yang digunakan oleh orang Melayu. Malah Mei Ling menjadikan peribahasa tersebut sebagai pendorong dan motivasi untuk menzahirkan semangat kecintaannya kepada Tanah Melayu. Dalam masa yang sama, Mei Ling tetap akan menjaga bahasa dan menghormati budaya tempat dia berada. Hal ini jelas memperlihatkan etika baik watak Mei Ling. Mesej yang disampaikan pengarang juga jelas bahawa seseorang itu perlu sentiasa menghormati budaya setempat. Seterusnya, menurut Sugiarti & Eggy Fajar Andalas (2018, p.53), seni yang diungkapkan melalui karya sastera akan merepresentasikan fenomena-fenomena yang terjadi dalam realiti kehidupan. Perkara ini terdapat dalam novel *Nyanyian Musim Rusuh* (2016). Dalam novel ini, pengarang bijak mengungkapkan fenomena yang terjadi dalam realiti kehidupan dengan menggunakan peribahasa untuk menggambarkan sebuah

persahabatan yang erat seperti hubungan Mei Ling dengan Kamarul Hisham seperti petikan di bawah:

“Seperti aur dengan tebing.” Dibiarkan anak perempuan tauke Ah Yoong itu terus rancak menulis. Separuh muka surat sudah mula dipenuhi dengan tulisan yang kemas dan cantik.

“Apa maksudnya.” Mei Ling membulatkan mata memerhatikan wajah tenang Kamarul Hisham.

“Persahabatan erat antara dua manusia yang saling perlu memerlukan. Tolong-menolong dan bantu-membantu menambahkan lagi keakraban.”

(*Nyanyian Musim Rusuh*, 2016, p.20)

Penggunaan peribahasa “Seperti aur dengan tebing” dalam petikan ini menjelaskan tentang sebuah persahabatan erat antara dua orang sahabat yang saling memerlukan antara satu dengan yang lain. Pengarang juga menjelaskan bahawa persahabatan yang disulam dengan perbuatan tolong-menolong juga dapat mengukuhkan lagi sesebuah persahabatan. Sebagaimana rumpun aur dengan tebing yang saling bergantung antara satu sama lain. Pengarang menjelaskan dengan terperinci bahawa tebing memerlukan aur untuk mengelakkan berlakunya hakisan tanah, manakala aur pula memerlukan tebing untuk menghidupkan akar pokok dan tumbuh-tumbuhan. Fenomena ini turut digunakan pengarang untuk menggambarkan kehidupan masyarakat berbilang kaum di Malaysia sebagaimana fungsi dan peranan Bahasa Melayu mencerminkan identiti etnik Melayu dan melaluinya etnik bukan Melayu dapat mengenali jiwa, watak, pemikiran, tahap kemajuan dan falsafah etnik Melayu (Wan Norhasniah Wan Husin, 2015, p.96). Perkara ini digambarkan pengarang seperti petikan berikut:

“Betullah, Hisham. Tepat sekali perumpamaan bahasa Melayu ini, Macam negara kita juga yang bercampur gaul antara kaum dan bangsa. Orang Cina memerlukan orang Melayu, manakala orang Melayu memerlukan orang Cina atau India.”

(*Nyanyian Musim Rusuh*, 2016, pp. 20-21)

Melalui petikan ini, fenomena realiti masyarakat di Malaysia dapat digambarkan dengan jelas. Malah pengarang turut menjelaskan kepentingan hidup sebagai sebuah bangsa yang muhibah. Pengarang menitipkan pesanan moral supaya penduduk berbilang kaum seperti yang terdapat di Malaysia tidak boleh bersikap dendam dan saling benci-membenci antara satu sama lain. Daripada pesanan moral ini, ternyata pengarang membuat pilihan bahasa yang baik untuk disampaikan kepada khalayak pembaca. Perkara ini menurut Sugiarti & Eggy Fajar Andalas (2018, p.53) dianggap sebagai kebolehan pengarang menciptakan karya sastera yang didorong oleh perasaan untuk menghasilkan keindahan dan keinginan untuk menyampaikan pemikiran, pendapat dan kesan perasaannya terhadap sesuatu. Dalam hal ini, pembaca berupaya menangkap pesanan moral yang disampaikan oleh pengarang melalui karya sastera seterusnya mempertalikan dengan realiti kehidupan yang sebenar. Berdasarkan kajian teks yang dilakukan dalam novel *Nyanyian Musim Rusuh* (2016), selain menggunakan peribahasa untuk menggambarkan sesuatu fenomena, peribahasa juga digunakan oleh pengarang untuk menerangkan sesuatu dengan jelas dan maksudnya sampai kepada pembaca. Perhatikan petikan di bawah:

“Peribahasa pertama yang diajar oleh Kamarul kepada Hisham ialah “Melentur buluh biarlah dari rebungunya”. Jari jemari Mei Ling mula melakar pada muka kertas. Kemudian, dia bertanya maknanya satu per satu. Kamarul Hisham mengukir senyum sebelum berkata, “Maksudnya hendak mendidik manusia mestilah waktu kanak-kanak lagi kerana

kanak-kanak mudah diasuh dengan amalan baik. Apabila sudah meningkat dewasa tentulah agak sukar untuk mengajak kepada kebaikan.”

(*Nyanyian Musim Rusuh*, 2016, p.19)

Penggunaan peribahasa “melentur buluh biarlah dari rebungnya” dalam petikan ini memperkukuhkan dan menguatkan lagi penjelasan tentang saranan keperluan mendidik manusia yang bermula dari zaman kanak-kanak. Daripada peribahasa ini, pembaca dapat memahami makna dan pengajaran yang disampaikan oleh pengarang. Menurut Sugiarti & Eggy Fajar Andalas (2018, p.42), penggunaan kata dalam karya sastera mampu membuatkan pembaca melakukan penjelasan makna secara mendalam. Melalui peribahasa ini, fizikal buluh menggambarkan manusia dewasa. Sebagaimana buluh yang sifatnya keras dan sukar dilentur, begitu jugalah sifat yang ada pada manusia dewasa. Orang dewasa lazimnya telah memiliki kepercayaan dan peribadi yang sukar diubah. Manakala rebung menggambarkan tentang seseorang yang masih muda. Sepertimana rebung yang sifatnya lembut dan mudah dilentur, baik seperti peribahasa ini merupakan seni bahasa yang menyerlahkan etika seni dalam novel-novel remaja HSKU. Dalam novel *Nyanyian Musim Rusuh* (2016, p.38), pengarang banyak menggunakan peribahasa untuk menyampaikan pemikirannya seperti petikan di bawah:

“Jangan sesekali menyalahkan hujan yang mencurah, tetapi bersedialah dengan payung yang besar dan gagah.” Dalam ingatan Mei Ling, dia pernah mempelajari sebaris peribahasa Melayu daripada Kamarul Hisham yang berbunyi: "Sediakan payung sebelum hujan". Menariknya, kedua-dua falsafah China dan Melayu itu mempunyai konotasi yang hampir sama tentang nilai kehidupan yang menitikberatkan persediaan mental dan fizikal ketika berhadapan dengan ujian dan dugaan. Hujan itu ujian dan payung itu kekuatan diri.”

(*Nyanyian Musim Rusuh*, 2016, p.38)

Dalam petikan ini, kata “payung” merupakan penanda dan petanda yang mewakili simbol kekuatan diri. Manakala kata “hujan” pula merupakan penanda dan petanda yang mewakili simbol ujian. Kata “payung” dan “hujan” merupakan dua kata yang terdapat dalam falsafah etnik Cina dan Melayu. Menurut pengarang, kedua-dua falsafah ini memiliki konotasi serupa dalam memerihalkan tentang nilai kehidupan. Pentingnya masyarakat membuat persediaan fizikal dan mental untuk mengharungi ujian dan dugaan. Kata “payung” dan “hujan” yang terdapat dalam peribahasa yang digunakan oleh etnik Melayu dan Cina ini menunjukkan wujudnya energi kolektiviti dan kreativiti kata. Kedua-dua kata ini sangat penting dalam menunjangi pesanan pengarang dalam usaha untuk mewujudkan informasi kesusasteraan kepada pembaca. Hal ini yang disebutkan oleh Sugiarti & Eggy Fajar Andalas (2018, p.43) bahawa kehadiran karya sastera merupakan sebuah proses kreatif, imaginatif pengarang dan menjadi sesuatu yang sangat penting dalam kehidupan manusia.

Selain itu, kata juga dapat menyampaikan mesej dan nilai murni sepertimana yang disebut oleh Mohd Rashid Md Idris (2011, p.53) nilai-nilai murni yang sentiasa dijiwai oleh seseorang boleh dimanifestasikan melalui gaya pertuturan dan kalimah pengucapan. Individu yang beretika akan memperkatakan sesuatu perkara atau isu dengan teliti dan berhati-hati setelah berfikir terlebih dahulu mengenainya. Bahasa yang digunakan juga beralas dan sopan serta berkomunikasi dengan penuh adab tanpa menyinggung mana-mana pihak. Penggunaan bahasa yang baik dan indah sentiasa menarik perhatian orang lain untuk mempelajari dan mendalaminya. Dalam novel *Nyanyian Musim Rusuh*

(2016), hal ini sangat terserlah. Pengarang memperlihatkan betapa watak Mei Ling mengagumi keindahan Bahasa Melayu sehingga dia begitu berminat untuk mempelajari Bahasa Melayu seperti petikan di bawah:

“Dia menunggu bilah-bilah kata yang terbit dari mulut Kamarul Hisham. Petang serba meresahkan itu, ketika matahari senja sudah menghampiri garisan hujung horizon, Mei Ling sempurna mempelajari beberapa patah kata dan ayat daripada Kamarul Hisham. Dia dengan tenang melakar setiap baris dengan tulisan yang kemas dan cantik. Bahasa Melayu baginya amat indah dan sempurna; penuh dengan perlambangan dan perumpamaan. Ada bidalan dan kiasan yang diinspirasikan daripada sumber alam dan makhluk. Ada pantun dan syair yang indah apabila dilagukan.”

(*Nyanyian Musim Rusuh*, 2016, p.19)

Mei Ling sangat mengagumi bahasa Melayu yang digunakan oleh Kamarul Hisham. Setiap patah perkataan yang keluar daripada mulut Kamarul Hisham menyenangkan hatinya dan menimbulkan minatnya untuk mempelajari Bahasa Melayu. Mei Ling merasakan bahawa Bahasa Melayu merupakan bahasa yang sangat indah dan sempurna. Dalam Bahasa Melayu terdapat perlambangan dan perumpamaan, bidalan dan kiasan. Setiap bidalan dan kiasan terlihat indah apabila dikaitkan dan diinspirasikan daripada sumber alam dan manusia. Malah dalam petikan ini juga, Mei Ling memuji Bahasa Melayu yang ada pantun dan syair yang sangat indah bunyinya apabila dilagukan seperti petikan berikut:

Menyanyi dan berdendang bersama-sama dalam rangkap bahasa yang puitis dan segar. Ada ketikanya, dia lebih suka menghayati baris-baris peribahasa, perumpamaan dan kata bidalan yang mempunyai maksud yang tersendiri. Susunan kata yang dipilih daripada imej dan simbol alam dan persekitaran akan melayarkannya ke dunia jauh dan luas. Dunia budaya dan adat resam orang Melayu yang penuh dengan budi bahasa dan sopan santun yang tinggi.

(*Nyanyian Musim Rusuh*, 2016, p.44)

Keindahan dan keistimewaan Bahasa Melayu juga telah mendorong Mei Ling mengkaji bahasa Melayu dengan terperinci melalui kajian sarjananya. Mei Ling mengkaji dan meneliti tentang nilai dan falsafah dalam simpulan bahasa, pepatah petiti, perumpamaan kiasan dan bidalan yang terdapat dalam Bahasa Melayu. Melalui watak Mei Ling ini, pengarang menampilkan keistimewaan Bahasa Melayu. Bagi Mei Ling, bahasa Melayu memiliki nilai seni yang tinggi martabatnya. Bahasa Melayu juga menjadi bahasa percakapan yang digunakan oleh Mei Ling bersama ibunya walaupun mereka menetap di Guangdong seperti yang diungkap Mei Ling dalam petikan di bawah:

“Mamalah orang yang banyak memberi dorongan kepada Mei Ling supaya tidak melupakan bahasa Melayu. Meskipun mereka sudah lama menetap di bumi Guangdong, namun bahasa Melayu tetap mengisi lidah percakapan. Ada ketikanya sewaktu rindu memuncak, dia akan menulis sajak, pantun dan gurindam untuk simpanan peribadi. Ada ketikakanya, Mei Ling akan menulis artikel-artikel berbahasa Melayu sebelum dikirimkan kepada editor majalah-majalah terbitan Dewan Bahasa dan Pustaka di Kuala Lumpur”

(*Nyanyian Musim Rusuh*, 2016, pp.91-92)

Petikan di atas menunjukkan kesungguhan dan usaha Mei Ling untuk terus menguasai Bahasa Melayu. Mei Ling giat menulis sajak, pantun dan gurindam untuk simpanan peribadi. Dia juga menulis artikel-artikel berbahasa Melayu untuk dikirimkan kepada editor majalah-majalah terbitan Dewan Bahasa dan Pustaka. Perkara ini merupakan sesuatu hal yang jarang dilakukan oleh etnik lain. Namun begitu, perkara ini juga berlaku dalam realiti kehidupan masyarakat di Malaysia. Ada dalam kalangan sarjana, ilmuwan dan orang biasa dari etnik bukan Melayu menghasilkan karya-karya berbahasa Melayu. Ada juga dalam kalangan etnik Melayu yang menghasilkan karya dalam bahasa Cina, India dan lain-lain. Pengarang mengambil pendekatan untuk menyetengahkan hal ini melalui novel yang dihasilkan. Nama-nama sarjana tempatan dari etnik Cina seperti Lim Swee Tim dan Chew Fong Peng juga merupakan antara contoh sarjana dari etnik Cina yang sering mendalami Bahasa Melayu. Pengarang memanfaatkan pengetahuan yang beliau ada untuk diselitkan dalam novel yang dihasilkan. Hal ini disebutkan oleh Sugiarti & Eggy Fajar Andalas (2018, p.39). karya sastera dianggap sebagai sebuah “laboratorium kehidupan” atau sumber etika yang mengumpulkan kepelbagaian pengalaman, perwatakan dan fakta-fakta kehidupan. Fakta-fakta kehidupan tidak hanya ditonjolkan melalui tingkahlaku watak Mei Ling dan kecenderungannya serta minatnya terhadap Bahasa Melayu, tetapi pengarang juga menampilkan tentang prinsip watak ini yang menolak keganasan dan cintakan kedamaian. Etika seni dalam novel *Nyanyian Musim Rusuh*, dikesan melalui kebijaksanaan pengarang menyampaikan mesej tentang sikap reda dan bertoleransi seperti petikan di bawah:

Syurga sebenar ialah perkongsian cinta dalam reda dan toleransi. Cinta yang putih janganlah sekali-kali diconteng dengan arang hitam yang aib dan tercela.

(*Nyanyian Musim Rusuh*, 2016, pp.91-92)

Berdasarkan petikan ini, pengarang menampilkan watak Mei Ling yang memiliki hati yang penuh dengan perasaan cinta terhadap perpaduan. Bagi Mei Ling, kehidupan yang disemai dengan perasaan cinta, reda dan toleransi merupakan kehidupan yang diimpikan oleh semua orang. Kehidupan yang diimpikan itu, merupakan syurga yang perlu diisi dengan kenikmatan dan kesejahteraan. Wang ringgit, harta benda, pangkat, kedudukan, rumah yang besar tidak dapat menjamin kebahagiaan. Oleh sebab itu, melalui watak Mei Ling, pengarang menyampaikan mesej bahawa menggantikan kemakmuran dan kedamaian dengan peperangan, perkelahian dan permusuhan adalah perbuatan yang didorong oleh hawa nafsu. Perbuatan tersebut juga tidak menepati etika individu dan etika sosial serta bukan merupakan jalan penyelesaian sebaliknya permulaan kepada bencana. Apabila budaya yang baik dan akhlak yang terpuji luntur, terhakis atau menjadi lemah maka kehidupan masyarakat akan dipenuhi dengan gejala kemungkaran, penipuan, kemaksiatan dan keganasan (Mardzelah Makhsin @ Mohamad Fadhli Ilias, 2016, p.163). Melalui watak Mei Ling, pengarang menyampaikan mesej bahawa dunia tidak boleh dibiarkan rosak dan musnah disebabkan peperangan dan keganasan. Masyarakat perlu bersatu dengan menolak fahaman dan kepercayaan bahawa kekerasan yang melampau dapat menyelesaikan masalah. Seruan kepada kedamaian disampaikan pengarang dengan berhemah tanpa menimbulkan kegelisahan seperti bait-bait petikan di bawah:

“Bukankah dahulu Kamarul Hisham pernah mengajarnya satu ungkapan bahasa Melayu yang sangat indah yang berbunyi, "Buang yang keruh ambil yang jernih?" Peribahasa Melayu yang bermaksud lupakan segala sengketa yang lama dengan memulakan hidup baharu yang aman dan sejahtera. Keruh dan jernih adalah dua wajah yang berbeza meskipun kadang-kadang mengalir daripada punca yang sama. Seperti juga manusia, baik dan buruk datangnya daripada hati dan perasaan yang satu. Justeru, orang yang bijaksana akan menimba yang keruh hitam agar segala yang jernih akan mengagung perigi jiwa”.

(*Nyanyian Musim Rusuh*, 2016, pp.91-92)

Petikan ini memperlihatkan kebijaksanaan pengarang menyampaikan seruan kepada kedamaian dengan berkesan. Pengarang memanfaatkan peribahasa Melayu untuk mengajak manusia melakukan kebaikan. Peribahasa “buang yang keruh, ambil yang jernih” merupakan peribahasa yang dipilih pengarang untuk mengajak pembaca melupakan persengketaan antara kaum yang berlaku ketika peristiwa 13 Mei 1969. Pengarang mengajak pembaca memulakan hidup baharu yang aman dan sejahtera. Pengarang juga menerangkan bahawa air yang keruh dan jernih merupakan dua keadaan yang berbeza, namun begitu adakalanya air yang keruh dan jernih itu bermula dari aliran dan punca yang sama. Pengarang menggambarkan keadaan tersebut seperti manusia. Perbuatan baik atau buruk berpunca daripada hati dan perasaan yang membentuk tingkahlaku manusia. Menurut pengarang, orang yang bijaksana akan mengambil pengajaran daripada hal-hal yang tidak baik (keruh) seterusnya menjadikan perkara yang baik (jernih) sebagai hal yang mendasari jiwa. Penggunaan peribahasa ini juga memperlihatkan ketinggian falsafah dan dunia pandang orang Melayu yang memilih alam untuk memerihalkan kehidupan manusia. Pengarang menggambarkan bahawa para cerdik pandai Melayu yang wujud sejak zaman silam, telah memerhatikan keindahan alam untuk dijadikan tamsil kepada kehidupan manusia yang pelbagai ragam dan rencam. Pengarang juga menggambarkan bahawa pemikir Melayu yang wujud sejak sekian lama merupakan perenung atau pengkaji manusia yang taksub dan takjub. Dalam menyelusur perjalanan sebagai seorang pengkaji, pengarang dengan teliti memperlihatkan watak Mei Ling yang tekun menghayati peribahasa Melayu lain yang memiliki konotasi hampir sama iaitu:

“Air dicincang tidak akan putus”, “Bersatu teguh bercerai roboh”, dan “Biduk lalu kiambang bertaut.”

(*Nyanyian Musim Rusuh*, 2016, p.97)

Kesemua peribahasa ini menggambarkan tentang perhubungan dan kedamaian. “Air dicincang tidak akan putus” merupakan peribahasa yang membincangkan tentang kepentingan unsur perdamaian. Menurut Noraini Abd. Shukor (2016, p.127) “pentingnya unsur perdamaian itu menunjukkan bahawa konflik yang berlaku dalam hubungan kekeluargaan atau kemasyarakatan itu tidak dibiarkan berlaku terlalu lama kerana masyarakat Melayu mementingkan hubungan yang akrab sesama mereka apatah lagi hubungan tersebut melibatkan pertalian darah”. Peribahasa “Bersatu teguh bercerai roboh” menurut Madiawati Mamat @ Mustaffa, Nurhamizah Hashim & Eizah Mat Hussain (2020, p.85) menggambarkan kepentingan muafakat yang jelas menunjukkan konsep kerjasama dalam mencapai perpaduan bagi menjamin keharmonian hidup dalam masyarakat pelbagai kaum. Manakala peribahasa “Biduk berlalu kiambang bertaut” menurut Zarina Tajuddin & Anida Saruddin (2018, p.14) membawa maksud apabila terjadinya sesuatu permasalahan atau persengketaan, persengketaan tersebut dapat diselesaikan dengan baik. Seterusnya pihak yang bertelagah tersebut akan bersatu dan kembali menjalin hubungan yang baik. Berdasarkan makna ketiga-tiga peribahasa ini, jelas bahawa peribahasa-peribahasa ini menekankan tentang kepentingan perhubungan dalam kehidupan masyarakat. Dalam petikan berikutnya, Mei Ling membandingkan peribahasa Melayu ini dengan falsafah klasik Cina seperti berikut:

“Kemudian, Mei Ling membandingkan pula satu ungkapan falsafah klasik Cina yang dipetikinya daripada kitab Chinese Book of Wisdom -you li ye yao rang ren san fen (Meskipun kita berada di pihak yang benar, adakalanya kita perlu mengalah).”

(*Nyanyian Musim Rusuh*, 2016, p.98)

Melalui petikan ini, pengarang memperlihatkan pemikiran dan etika seninya dengan tidak hanya menengahkan kelebihan peribahasa Melayu. Etnik Cina juga memiliki keindahan bahasa mereka sendiri. Walaupun Mei Ling diperlihatkan sebagai watak etnik Cina yang sangat mengagumi Bahasa

Melayu, watak ini juga diperlihatkan sebagai watak yang tidak melupakan warisan bangsanya sendiri. Bagi Mei Ling, Bahasa Melayu dan Bahasa Cina memiliki keistimewaan tersendiri. Kedua-dua falsafah Bahasa ini terhasil melalui pengamatan yang mendalam berdasarkan kata-kata indah yang dihasilkan masyarakat terdahulu dengan membawa makna yang mendalam. Mei Ling juga berpegang kepada falsafah etnik Melayu seperti berikut:

“Bukankah orang Melayu ada berkata bahawa, "Bahasa menunjukkan bangsa", dan "Bahasa jiwa bangsa". Dia sebenarnya tidak pernah lupa akan nilai kata-kata itu kerana pesan mendiang bapanya suatu ketika dahulu supaya menyanjung dan memayungi warisan bahasa di mana-mana sahaja berada”.

(*Nyanyian Musim Rusuh*, 2016, p.98)

Walaupun Mei Ling merupakan etnik Cina, dia yakin dan percaya bahawa papanya tetap menjadi guru pertama dalam hidupnya yang mengajarnya bagaimana mengenal huruf dan kata. Dia juga tidak pernah lupa kenangan yang ditinggalkan oleh papanya setiap kali papanya pulang dari mesyuarat dengan etnik Melayu. Papanya pasti membawa balik sehelai kertas besar yang tertulis "Bahasa Jiwa Bangsa". Kata-kata tersebut memberi kesan mendalam kepada dirinya. Penggunaan madah hikmah “Bahasa Jiwa Bangsa” menyerlahkan etika seni pengarang. Secara berhemah pengarang menegaskan Bahasa Melayu sebagai bahasa kebangsaan dan perlu diutamakan. Perkara ini merupakan usaha tidak langsung pengarang mengukuhkan teras jati diri kebangsaan tentang kepentingan Bahasa Melayu kepada khalayak pembaca.

PENUTUP

Berdasarkan analisis yang telah dilakukan, jelas membuktikan pemikiran pengarang cenderung memperlihatkan etika seninya berdasarkan kebolehannya menggambarkan fenomena-fenomena realiti hubungan etnik yang terdapat dalam novel *Nyanyian Musim Rusuh*. Bahasa yang ditampilkan pengarang merupakan bahasa komunikatif yang berupaya menghadirkan sifat intuitif dan reflektif karya secara berhemah dan berseni. Pemikiran seninya ditampilkan dengan berkesan dan tidak keterlaluan. Pengarang dilihat berjaya mengungkapkan fenomena realiti hubungan etnik masyarakat pasca merdeka dengan berinfomatif. Setiap informasi dan fakta yang diselitkan bertepatan dengan peristiwa sebenar sejarah yang berlaku di Tanah Air Malaysia. Gambaran sebenar ini disampaikan dengan cermat dan tidak mendatangkan kegelisahan kepada pembaca. Gaya bahasa yang digunakan juga bersifat ekspresif, memberi kesan emotif, menawarkan keaktifan rasa dan resepsi remaja selaras dengan tahap pemikiran pembaca remaja. Etika seni yang ditampilkan berjaya merepresentasikan fenomena-fenomena realiti hubungan etnik yang berlaku dalam realiti masyarakat dan disampaikan dengan baik bersama semangat zaman. Zaman tersebut menjadi tonggak sejarah kepada fenomena realiti yang berlaku dalam masyarakat pelbagai etnik di Malaysia. Hal ini penting bagi mengesahkan keterkaitan antara etika seni dengan sejarah perkembangan masyarakat di zaman atau era tersebut.

PENGHARGAAN

Kajian ini adalah di bawah tajaan Skim Geran Penyelidikan Fundamental (FRGS), Kementerian Pendidikan Malaysia di bawah geran FP087-2018A

BIODATA

Maznida Mahadi merupakan penulis utama dan penolong penyelidik di Akademi Pengajian Melayu, Universiti Malaya. Emel: maznida.mm@gmail.com

Tengku Intan Marlina Tengku Mohd Ali merupakan Prof Madya dan pensyarah kanan di Akademi Pengajian Melayu, Universiti Malaya. Emel: inmarlin@um.edu.my

Mardian Shah Omar merupakan pensyarah kanan di Akademi Pengajian Melayu, Universiti Malaya.
Emel: mardianshahomar@gmail.com

RUJUKAN

- Abdul Rahman Ibrahim. (2018). *13 Mei 1969 di Kuala Lumpur*. Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Abdul Rahman Md. Aroff. (2008). *Pendidikan moral, teori etika dan amalan moral*. Penerbit Universiti Putra Malaysia.
- Florence Kuek Chee Wee (2018). *Rationality, identity and choice: An ethical criticism of Dr Han Suyin's autobiography*. (Doctoral dissertation). Universiti Malaya.
- Husna Nazri. (2016). *Nyanyian musim rusuh*. Utusan Publications & Distributors Sdn. Bhd.
- J.L. Addison (2020). *Imaginary Friends: Art, Ethical Criticism and Moral Perception* (Doctoral dissertation). University of North Carolina.
- Madiawati Mamat @ Mustaffa, Nurhamizah Hashim & Eizah Mat Hussain. (2020). Manifestasi perpaduan dalam era Malaysia baharu melalui kumpulan pantun warisan. *Jurnal Melayu*, 19(1).
- Noraini Abd. Shukor. (2016). *Padi dan air sebagai tanda dalam peribahasa Melayu: Pendekatan firasat*. (Master's dissertation). Universiti Malaya.
- Mardzelah Makhsin @ Mohamad Fadhli Ilias. (2016). Pendidikan hisbah akhlak ke arah strategi pembinaan negara bangsa. Dlm. Afifah Abu Yazid (Ed.) *Kepelbagaian agama dan etnik dalam pembentukan negara bangsa*, Universiti Utara Malaysia.
- Mohamad Yazid Abdul Majid. (2017). *Etika profetik dalam novel Najib Al-Kilani*. (Doctoral dissertation). Universiti Putra Malaysia.
- Mohd Rashid Md Idris. (2011) *Nilai Melayu dalam Pantun*. Penerbit Universiti Pendidikan Sultan Idris.
- Nor Raudah Hj. Siren. (2006). *Falsafah diri remaja dalam novel remaja Melayu*. Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Sugiarti & Eggy Fajar Andalas. (2018). *Perspektif etik dalam penelitian sastra (teori dan penerapannya)*. Penerbit Universitas Muhammadiyah Malang.
- Wan Norhasniah Wan Husin. (2015). *Peradaban dan perkauman di Malaysia, hubungan etnik Melayu – Cina*. Penerbit Universiti Malaya.
- Zarina Tajuddin & Anida Saruddin. (2018). Metafora bunga kiambang dalam pantun Melayu berdasarkan teori relevans dan rangka rujuk silang. *International Journal of Education, Psychology and Counseling*. Vol.3, Issue 16.

058-Turath Unpacked: Synthesizing the Knowledge of the Traditional Islamic Reference Books from the Gifted Muslim Students' Perspective

***Zulkarnin Zakaria**

Universiti Sains Islam Malaysia
*Email: zulkarnin@usim.edu.my

Maisarah Amirah Kamaruljumat

Universiti Sains Islam Malaysia
maisarahamirah16@gmail.com

Wan Ahmad Zakry Wan Kamaruddin

Universiti Sains Islam Malaysia
wanz@usim.edu.my

Tg Ainul Farha Tg Abdul Rahman

Universiti Sains Islam Malaysia
tgainulfarha@usim.edu.my

Liyana Amalina Adnan

Universiti Sains Islam Malaysia
liyanamalina@usim.edu.my

Nurdalila A'wani Abd Aziz

Universiti Sains Islam Malaysia
nurdalila.awani@usim.edu.my

ABSTRACT

The integrated Islamic gifted curriculum model in Kolej GENIUS Insan, USIM emphasise the application of research and innovation in the understanding of Islamic knowledge with the contemporary science and technology subjects. Turath as the established traditional Islamic reference covers in detail various disciplines of the religion and how it affects every aspect of human life. This paper examines the use of the Turath text *Tayyib Al-Ihsan Fi Tibb Al-Insan*, an old Malay medical reference authored by Wan Ahmad Ibn Wan Muhammad Zayn Al-Fatani in the college students' Ulumuddin project. There were nine Level 2 students identified for this assignment and they attended a series of lecture by an academic specialising in the Turath text. They were further assisted by the STEM lecturers, and Quran instructors to understand the information and knowledge of the text explained earlier. Towards the end of the project, each student produced an infographic based on the selected topic explained, and their works were checked by the respective lecturers for accuracy of the synthesized information. The early findings are discussed in this paper to evaluate the effectiveness of the project and assignment process. Using the data gathered here, the research team can improve and consider the Turath project as a form lesson enrichment process in the integration of Naqli and Aqli knowledge for the college's students and academic staff.

Keywords: Turath, INAQ, infographic, gifted students

INTRODUCTION

The formal education in Malaysia only started during the British occupation and the curriculum and school system was a replica of the colonial system established in their own country. The British civilisation that spanned centuries and covered countries across the world continents had placed education as the human capital investment in producing elite and high-class society to helm the highest echelon of its citizenship. The noble goal yet it was not afforded to every level of their colonised nations' citizens. In Malaysia, the privileged groups would include the royal families, influential state or district leaders' and selected members of the administrative staff's children. The early form of education in the country had always been on the established English schools provided by the British administration and the missionary schools set up by various Christian organisations or movements during the early era of British colonialism in the country. As for most of the Malay Muslims, Islamic education had been the main trusted form of schooling for their children. Hence the formation of many informal religious-based Pondok institutions all over the country especially in the Peninsular areas of pre-independence Malaysia.

The history of Pondok education as one of the earliest education systems ever existed in this country has been well-documented and mentioned in much research done before (Shamsuddin, 2018; Dorloh and Hashim, 2019; Faudzinaim, 2012). Islam has been introduced to Tanah Melayu even before Malacca became the successful trading centre in the region and attracted the superpowers during the era. The influence of Islam in the ordinary people's life, especially the Malays had encouraged them to send their children to Egypt, Yemen, Saudi Arabia and many other Arabic countries to further their study and dedicate their life to educate and expand the teaching of Islam to the society all around the region. The Malay Archipelago had seen the birth of many established Islamic education institutions in the form of Islamic pondoks helmed by the *Ulama* (Islamic religious scholar) who had received their education in great Islamic universities such as Al-Azhar University in Egypt (Dorloh and Hashim, 2019).

Pondok as the Community Learning Centre

In the recent history of Malaysia, the Malay Muslim community had chosen the Pondok education system since the 19th century as it offered Islamic studies as the main components in the curriculum. It was a common belief among the Malay society that their children should grow up and become an *Ustaz* (Islamic teacher) or holding a position related to religious position (Dorloh and Hashim, 2019). At the same time, a pondok was also opened to the public and those who were interested to continue their study in various Islamic subjects taught by the Ustaz or Ulama. In Islam, one should believe in lifelong learning, and one should not stop learning and improving their knowledge regardless of their age and position. The culture of Islamic knowledge was preserved by the existence of many pondoks serving the society, across generations.

The pondoks were traditionally built by a local Islamic Scholar (Ulama) who stayed in the same district or state. The good example of this practice can still be seen in Southern Thailand, Kelantan and Kedah (Dorloh and Hashim, 2019). The Ulama who used to study in a religious school or pondok in his area would further their study to Middle East and later came back to their hometown and set up a new pondok or choose to serve his old pondok or religious school. Society members have a high respect towards their local Ulama and trust that the best education should be formed to a local and place close to home. The old pondok had always been free and contributions for the infrastructure, facilities and other needs would come from the public.

In traditional Pondok education such as Tahfiz school, the study of Turath reference texts has always been part of the academic curriculum. Turath reference text, always referred as *Kitab Turath/Kitab Jawi/Kitab Kuning* in Malay are used in religious classes as main references other than the established main references of Al-Quran and Hadith. The Turath texts covered various subjects in Islamic studies such as Quran Tafseer, Fiqh, Hadith, Tasawwuf and Aqidah. They were written by established Islamic scholars of the era and it spanned a long period of time as it was inherited (using *sanad* method) through generations by referencing made to earlier Islamic texts to maintain its accuracy and legitimacy.

While the modern Tahfiz (Quran Education) curriculum does not make the study of Turath texts as compulsory, many educators are highlighting its importance to the young generation of Tahfiz students (Shamsuddin, 2019; Dorloh and Hashim, 2019)). There are various religious texts categorised as Turath references and while reading, understanding and synthesizing the contents could only be done by those who had studied and understood the Turath references, the information contained are too precious to be ignored by the modern academic curriculum.

Turath in Islamic Education

According to 'Ali Jum'ah (2007), 'turath' refers to works produced by Muslim intellectuals over the years in the long history of human civilisations and they were considered as work of inheritance as they were kept accurate using the "sanad method". The works were originally based on the Quran and Sunnah, covering various topics of Islamic jurisprudence and interpretation of Islamic values in accordance with the contemporary environment, individuals and society. Islamic evidence is referred to justify issues and discussion on topics being analysed. It covers wide-ranging topics such as fiqh, usul fiqh, nahu (grammar), saraf (syntax), balaghah (literature), khat (calligraphy) and related topics supporting the Islamic subjects. The works had been produced by Muslim scholars towards the end of second Hijrah century and they have been in existence for more than 100 years.

INAQ in Islamic Gifted Education

In Kolej GENIUS Insan, the Islamic gifted curriculum is a hybrid combination of academic and Ulumuddin subjects (Zakaria et al., 2021; Spawi et al., 2022). The core components of the curriculum are the STEM subjects which are based on the standard national curriculum for secondary school (KSSM) prepared by the Ministry of Education, Malaysia. The college also has Quran education in its Ulumuddin component as students are also memorising and understanding Quran in their Quran education program.

Integration of Naqli and Aqli Knowledge (INAQ) is the teaching and learning approach taken by all the academic programs in Universiti Sains Islam Malaysia. This is also considered as the strategy taken to ensure knowledge, especially science and technology are not separated from the religious worldview in understanding the theories, discoveries and innovations made in the field of science and technology. The western worldview on science and technology has always strictly been on human ability and intellect to discover the new knowledge and any form of invention without any mention to the knowledge found in any religious references. In short, the common belief is both type of knowledge are incompatible and therefore should be studied separately in the western academic world.

Turath in STEM Education

Turath as the book of knowledge embodies a variety of subjects and topics while it was not specifically written to cover STEM subjects. It is not a science-related text per se yet in some turath texts, there are related topics on health or medical matters as in the case of the turath studied for this project done by the students of Kolej GENIUS Insan. The academic and Quran teachers had consulted a few Turath experts in USIM and later decided on using *Tayyib Al-Ihsan Fi Tibb Al-Insan*, an old Malay medical reference authored by a respected ulama, Wan Ahmad Ibn Wan Muhammad Zayn Al-Fatani.

THE TURATH PROJECT—RESEARCH METHODOLOGY

In this project, the students and the academic team were involved in the following stages as they tried to synthesize the contents on traditional Malay medical practices explained in the text. The biology lecturers involved were there to integrate the same topic presented to assist the students in understanding, planning, drafting and producing the infographics. The nine students were randomly selected, and some were volunteers in joining this project to ensure they were interested to complete the tasks given to them.

- Lecture – In this first step, the Turath expert of the chosen text, *Tayyib Al-Ihsan Fi Tibb Al-Insan*, was a lecturer from Centre of Foundation Studies, USIM. He had been consulted over this project, and had his class planned over a few sessions to enable the students and team to go over the contents carefully. The sessions were conducted in workshop style and students listened to the lecture during the scheduled sessions. All the sessions were recorded for allowing the team to review the presentation and explanation during the later stages. Students were required to jot down notes and prepare for a simple point form review and present them during the consultation sessions with the academic and Ulumuddin team who would guide them in the following steps.
- Discussion – Next, the sessions would be followed by the discussion stage. The understanding process required question-and-answer session after each lecture to check students' ideas had been formed as expected. Even the academic and Ulumuddin team were involved in deep discussion on the serious matters brought up during the lecture. The talaqqi-style (face-to-face session) was explained as the method used in the teaching and learning process practised in the traditional *pondok*. Though, the pondok students and their *Guru* (religious) were usually sitting in a semi-circle, the sessions in Kolej GENIUS Insan were setup as a replica of similar environment to give them the taste of the traditional religious classroom.
- Consultation—After each lecture session, the students would sit with the academic and Ulumuddin team to discuss their takeaways from the Turath lecture. Each participant would share their points and ideas based on what they understood. Their findings would be checked and verified for accuracy of information. This was an important phase for everyone because the students should understand the information clearly and accurately. They would later be assisted with comments and suggestions by the advisory team. The scientific terms and concepts were thoroughly examined before the preparation of the next stage by the participants.
- Infographic design – For this part, students were given the freedom to come up with their own creative design. They were encouraged to play with the ideas of producing a design that would suit the biological depiction of anatomical structure found in their main textbook or references. The loosely chosen theme was to avoid any unnecessary pressure on students because the focus of the creation of the infographics was the relevant concepts, ideas and information rather than the design. Quality infographics should be accurate information designed to attract the readers and easy for them to understand and capture the message and idea. The infographic should be appreciated for its wonderful information and knowledge-savvy in its presentation.

- Review and amendments – Once the infographic draft had been designed, it would be shared by the students and reviewed for accuracy in all the information given. The academic advisors would advise the participants for further improvements in terms of idea presentation and clear illustration of ideas. The readers should understand the information easily and helped them to remember the ideas and concepts visually.
- Evaluation – For the final stage, students work would be evaluated by the advisory team of the academic and Ulumuddin lecturers. Comments and amendments could still be made to enhance the presentation of the information and the knowledge shared with the readers. Synthesizing the Turath's information included the verification by the Turath expert as well. He would analyse the infographic and share his opinion on presentation of the topics described in the early lecture. These processes helped the validation of the information presented and written in the Turath text that they studied for this project.

RESULTS AND DISCUSSION

In this initial Turath understanding project, students were given the guidance to follow the necessary steps in understanding the lessons from the Turath reference and work on producing the infographic to extract the important information that they could identify from the explanation given by the lecturer teaching the reference texts. The expected outcome of this project is to get students to synthesise the main points from the Turath reference and translate them into the visualised form of science infographics. The quality of the infographics is judged by the way the contents and design were packaged. The overall presentation would determine whether the ideas and concepts were well-developed and matched the interpretation of the topics discussed in the original Turath text. Further research could be done on the following gathered data:

- Documenting the lecture: The Turath lecture series should be recorded and documented as a form of academic teaching and learning materials. They should be organised based on subjects and topics for easy referencing. The INAQ process would benefit greatly from it as students and academics could integrate them into their lessons and assignments.
- Deeper discussion and understanding on specific topic: The Talaqqi concept is a good method in serious discussion between a teacher and the students. Two-way communication and in-depth look at the contents of the reference book being studied is what learning by reading a book from-cover to-cover would mean. This reading and research skill was a traditional way of learning yet it could be proven to be more effective in learning and studying the reference text such as Turath text.
- Learning in the visual form: Gifted Muslim students are known to have their varied learning styles and preferred method of reading and interpreting their study materials. Past studies have also proven this similar observation in understanding gifted students ability and skill which apply to the basic visual, audiovisual, read and kinaesthetic (VARK) learning style (Zakaria et al., 2021, Zakaria et al., 2022).
- Integrated assignment and assessment: The IGED curriculum concept proposed the use of integrated methods and approaches in teaching and learning. INAQ process could be well-developed using this assignment as a form of research and assessment where students are required to perform the task of referencing the resources from both the modern academic syllabus together with the Ulumuddin subjects.
- Critical Thinking and Bloom's Taxonomy: This Turath project adopts the important elements of learning found in Bloom's taxonomy. Each phase encouraged the participants to apply the skills mentioned in the taxonomy—remember, understand, apply, analyse, evaluate and create. The Turath project is the accumulation of all the thinking skills combined and each phase the

participants went through encouraged them to instill the required skills and ability to absorb the ideas, concepts and notions existed in the reference text as well as the academic references and textbooks found in their normal syllabus. Getting them to repeat the process would enhance their awareness of each skill and develop the critical thinking ability needed in integrating both the Naqli and Aqli knowledge in their learning process.

CONCLUSION

The integration of Naqli and Aqli has always been the educational philosophy uphold in Universiti Sains Islam Malaysia and efforts have been made to bridge the gap of the STEM and Ulumuddin subjects in all the academic programs being carried out in the university. The learning experiences afforded to the students are part of the process in giving them the insights of what should be transpired from their discovery learning from various sources of knowledge which are generally known as Islamic sciences or the subjects of knowledge.

In this Turath Scientific Information project, both the teaching staff and students embarked on the challenge to unearth and reveal the scientific knowledge that had been recorded in the form of Turath reference texts. The availability of rich scientific knowledge in the traditional texts is not easy to read and understand by the normal STEM academics as the Turath reference texts need to be studied and explored by the trained mind, as in this case, the experienced and well-versed an academic of Islamic studies from the Pusat Pengajian Teras (The centre of Foundation Studies) in USIM itself. It was a learning process not only for the KGI students involved but also the academics teaching STEM and Quran education in the college.

Documenting the information contained in the Turath reference texts was a beneficial project from the scientific and Quran education perspectives as it allows the students and academics to enhance their understanding of the topics discovered through the INAQ process. The project marked the beginning of more similar assignments that could be introduced as a form learning activity and integrated assessments as part of the Islamic gifted education curriculum implemented in this college.

REFERENCES

- ‘Ali Jum‘ah Muhammad. 2007. *Al-Madkhal Ila Dirasat al-Mazahib al-Fiqhiyyah*. Cet. 2. Kaherah: Dar al-Salam.
- Dorloh, S., & Hashim, I. (2019). Islamic Education with Reference to Pondok in Patani: Some Reflections. *International Research Journal of Shariah, Muamalat and Islam*, 1(2), 46–53. <https://doi.org/10.35631/irjsmi.12006>
- Faudzinaim Hj. Badaruddin (2012). Peranan kitab Jawi tasawuf sebagai medium transmisi ilmu Islam kepada masyarakat Melayu Nusantara. *International Journal of Islamic Thought*. 1: 19-26.
- Hashim Hj. Musa (2005). Peranan tulisan Jawi dalam perkembangan Islam di Malaysia. *Jurnal Pengajian Melayu*. 16: 86-115.
- Hussin, H., Idris, M. R., Zain, F. M., Ishak, H., Ab Ghani, S., Noh, M. A. C., & Panaemalae, A. (2019). Pedagogical practices in Pondok Bantan, Nakhon Si Thammarat, Thailand. *International Journal of*

Islamic Thought, 16, 24–37. <https://doi.org/10.24035/ijit.16.2019.003>

Jabatan Agama Islam Selangor. (2016).

Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM) (2003). *Sambutan 35 Tahun JAKIM: Penjana Umat Bertaqwa dan Progresif*. Kuala Lumpur: Percetakan Nasional Berhad.

Spawi, M., Zakaria, Z., Islieh, A. R. I. S., Kamaruddin, W. A. Z. W., Ali, M. Z. M., Amin, A. F. M., & Usop, R. (2022). The Islamic Gifted Curriculum Framework: Conceptualising Gifted Education from Islamic Perspective. *Creative Education*, 13(4), 1121-1138.

Syed Shamsuddin, S. S. (2018). Pemantapan Pelajar Aliran Syariah di Institusi Pengajian Tinggi Melalui Pengajian Kitab Turath Jawi: Tinjauan Terhadap Pelaksanaan Pengajian Talaqqi di Universiti Sains Islam Malaysia. *Sains Insani*, 3(1), 27–37. <https://doi.org/10.33102/sainsinsani.vol3no1.21>

Wasehudin, W., & Syafei, I. (2021). Religious Moderation-Based Islamic Education Model by Nahdlatul Ulama at Islamic Boarding Schools in Lampung Province. *Tadris: Jurnal Keguruan Dan Ilmu Tarbiyah*, 6(1), 53–61. <https://doi.org/10.24042/tadris.v6i1.8622>

Zainal Abidin, M. Z. H., Ismail, H., Hassan, P., Yusof @ Salleh, M. Y., Mohd Noh, Abd. M., & Mohd Noor, A. F. (2020). Modernizing Education System in Pondok Sungai Durian, Kuala Krai, Kelantan. *Jurnal Intelek*, 15(1), 40–47. <https://doi.org/10.24191/ji.v15i1.265>

Zakaria, Z., Spawi, M., Mohd Ali, M. Z., Amin, A. F. M., & Usop, R. (2021). Like, comment and share: Understanding language learning experience of gifted students through massive open online course (MOOC) platform. *Journal of Language and Linguistic Studies*, 17(3), 1440-1456.

APPENDIX

دان فیا کھ سکیده یاٹ فیا کھ یغ مہینہ کن فراسان دان کرقی کھ درفدسکین اٹکو ناملیکن رونفس جوا

Dan penyakit saktah iaitu penyakit yang menghalangkan perasaan dan gerak daripada sekalian anggota melainkan bernafas jua.

WHAT IS STROKE?

A stroke happens when a blood vessel that carries oxygen and nutrients to the brain is either blocked by a clot (ischemic stroke) or ruptures (hemorrhagic stroke)



(آنزل) دھروسکن دهن کنڈس (آ) (نوا) سکت (نوا)
لا داهیم بھدیوق مالوس ۳ اندھدیغ امنویان منھسکتندی

(دان) تریہ منفعسکل فورلا بشامفویای فیا کھ سکیده ایٹ
دما کن مینس لہائس برکتگان اھ مختصر سوید

BLACK PEPPER

Black pepper is an anti-inflammatory, antioxidant, and neuroprotective plant that could be utilised as a stroke adjuvant treatment to prevent infarct formation and edoema. In Persian medicine, black pepper is one of the medicinal plants used to prevent and treat stroke (Behzad et al, 2017)

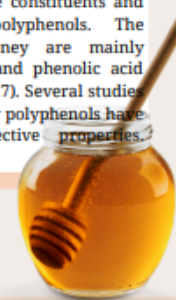
A study shows that black pepper is able to provide neuroprotection in permanent middle artery occlusion (pMCAO) rat models. Black pepper has the potential to be a novel therapeutic agent in stroke treatment. The researchers discovered that rats given black pepper had significantly fewer neurological deficits, less ischemia-induced cellular damage, and smaller areas of cerebral infarction, as well as less severe macro and microcellular brain structural changes (Hua et al, 2019)



HONEY

A study shows that honey has a neuroprotective effect in rats with a cerebral focal ischemia model. Honey also inhibited ischemia-induced neuroinflammation via activating microglia, and neuroinflammatory processes in the brain are thought to be important in the development of neurodegenerative disorders and neuronal injury associated with stroke (Mijanur et al, 2014)

Honey contains many active constituents and antioxidants such as polyphenols. The polyphenols found in honey are mainly flavonoids, phenolic acids and phenolic acid derivatives (Hossen et al, 2017). Several studies on honey propose that honey polyphenols have nootropic and neuroprotective properties (Samarghandian et al, 2017)



REFERENCES

- Mohd Affendi Mohd Shafiq, 2018, Kitab Perubatan Melayu Tayyib Al-Ihsan Fi Tibb Al-Insan Pembukaan Mata Hati Pada Bicara Mengubati. Edisi Kedua. Kuala Lumpur: Akademi Jawi Malaysia Sdn Bhd.
- Behzad, E., Zargarani, A., Karimi, M., & Ghabaei, M. The 1st International Neuroinflammation Congress and 1st Student Festival of Neuroscience. Neuroscience, 5(2 Suppl 2), Hua, S., Liu, J., Zhang, Y., Li, J., Zhang, X., Dong, L., ... & Fu, X. (2019). Piperine as a neuroprotective functional component in rats with cerebral ischemic injury. Food Science & Nutrition, 7(11), 3443-3451.
- Mijanur Rahman, M., Gan, S. H., & Khalil, M. (2014). Neurological effects of honey: current and future prospects. Evidence-based complementary and alternative medicine, 2014.
- Hossen, M. S., Ali, M. Y., Jahurul, M. H. A., Abdel-Daim, M. M., Gan, S. H., & Khalil, M. I. (2017). Beneficial roles of honey polyphenols against some human degenerative diseases: A review. Pharmacological Reports, 69(6), 1194-1205.
- Samarghandian, S., Farkhondeh, T., & Samini, F. (2017). Honey and health: A review of recent clinical research. Pharmacognosy research, 9(2), 121.

060-Pengukuhan Pengajaran Aqidah Melalui Pendekatan Tazkiyyah al-Nafs dalam Kalangan Mualaf

Dr.Suhailiza Md.Hamdaniⁱ, Dr. Khairi Mahyuddinⁱⁱ, Dr. Mashitah Sulaimanⁱⁱⁱ, Dr. Nik Suhaida^{iv}, Dr. Dini Baharudin^v, Dr. Faridh Hafiz Omar^{vi}, Dr. Nur Kareelawati Abd. Karim^{vii}

* (*Corresponding author*). Pensyarah Kanan Program Da'wah dan Pengurusan Islam, USIM
(suhailiza@usim.edu.my)

ABSTRAK

Pengajaran aqidah yang sistematik dapat membantu keberkesanan kefahaman mualaf dalam subjek aqidah. Kefahaman aqidah akan melahirkan kefahaman ibadah di mana rohani seseorang mualaf itu sudah lebih kukuh dalam menghayati Islam secara menyeluruh. Banyak usaha ke arah pemantapan aqidah mualaf yang telah dilaksanakan oleh pelbagai pihak yang bertanggungjawab menjaga kebajikan mualaf, Namun tahap kefahaman aqidah dalam kalangan mereka masih belum memuaskan. Oleh itu, kajian ini bertujuan mengkaji kandungan aqidah yang sesuai terhadap mualaf dan melihat kepentingan pendekatan tazkiyyah al-nafs dalam pembelajaran aqidah mualaf. Kajian mendapati bahawa kandungan aqidah perlu memenuhi kefahaman terhadap rukun Iman. Manakala pendekatan tazkiyyah al-nafs dalam pengajian aqidah melalui amalan zikir yang dicadangkan dapat mendidik dan mengawal tingkatan nafs dalam jiwa seorang muslim.

Kata Kunci: Aqidah, Tazkiyyah Al-Nafs, Mualaf.

Pengukuhan Pengajaran Aqidah

Pembelajaran aqidah secara umumnya dijalankan menerusi pemahaman rukun iman yang enam iaitu keimanan kepada Allah, malaikat, kitab, rasul, hari akhirat dan qada' qadar Allah SWT. Dalam konteks sosial, aqidah merupakan tunjang yang berperanan melahirkan individu yang mempunyai keyakinan yang tinggi kepada Allah s.w.t. dan seterusnya mampu membentuk jiwa yang tenang dan rohani yang seimbang dengan amalan hidup dan tingkah laku. Ini berikutan sifat dan nilai yang ada dalam aqidah Islam itu sendiri menekankan aspek-aspek keimanan, kerohanian, keilmuan, penghayatan dan amalan bagi melahirkan individu yang seimbang emosi, rohani dan akalunya dengan amalan dan tingkah laku fizikalnya (Sabiq 2003). Keruntuhan nilai aqidah dalam diri seseorang bukan sahaja menjadi ancaman kepada kesejahteraan diri dan masyarakat (al-Qaradawi 2005). Malah turut menjadi punca sebenar kepada kelemahan emosi dan spiritual seseorang yang mengakibatkan berlaku perkara-perkara yang tidak diingini seperti kecenderungan membunuh diri serta kemurungan (al-Kindi 1980).

Ahmad Yunus Kasim (2017) mendapati bahawa pengajaran aqidah yang sistematik menerusi Pengetahuan Pedagogi Kandungan (PKK) dengan mempunyai pengetahuan yang mendalam dalam isi kandungan aqidah dapat membantu keberkesanan kefahaman Muallaf pada subjek aqidah. Kefahaman aqidah akan melahirkan kefahaman ibadah dimana rohani seseorang mualaf itu sudah lebih kukuh dalam menghayati Islam secara menyeluruh (Siti Fathimatiul Zahrah & A'thiroh Masyaa'il Tan, 2015).

Usaha untuk memberi kefahaman aqidah kepada para muallaf banyak dilaksanakan oleh organisasi dan Institusi yang terlibat dengan dakwah kepada muallaf seperti MACMA, PERKIM, MAIK, YADIM dan lain-lain melalui kursus-kursus dan kelas-kelas pengajian agama Islam. Namun demikian, kajian menunjukkan terdapat permasalahan yang berlaku di mana para mualaf sukar mempelajari subjek aqidah apabila menjalani kursus-kursus yang disediakan. Berdasarkan kajian Mariam et al. (2015) menyatakan bahawa para mualaf sukar memahami subjek aqidah kerana ia

berkaitan keyakinan seseorang Muslim terhadap Allah SWT dan keyakinan mempercayai perkara ghaib. Tambahan lagi, hasil kajian Mariam et al. (2015) menyatakan bahawa modul aqidah yang diberi di dalam kursus sangat padat dan sukar menyebabkan para muallaf tidak dapat memahami keseluruhan Menurut Mohd. Zaid Mohd Zain dan Ahmad Asmadi Sakat (2010), masih tidak terdapat satu garis panduan khusus untuk digunakan oleh tenaga pengajar muallaf yang menyebabkan keberkesanan pengajaran modul pengajian Islam pada tahap yang tidak memberangsangkan.

Dalam kajian lain pula menunjukkan cara pengajaran yang bersifat konvensional menyebabkan golongan muallaf tidak mampu memahami secara mendalam konsep aqidah Islam (Adi Syahid Mohd. Ali, 2013). Ringkasnya, tahap pengetahuan serta kefahaman yang rendah akibat daripada modul pembelajaran yang tidak berkesan boleh menjejaskan aqidah golongan muallaf (Faizal Arif Tajul Arifin, 2013).

Pelaksanaan modul aqidah muallaf di Selangor menunjukkan masih terdapat peratusan yang tinggi yang menyatakan wujud tuhan selain Allah dalam konsep kepercayaan kepada Tuhan dalam Islam. Hal ini sangat membimbangkan kerana beriman kepada Allah tidak dapat diimani dengan baik, bagaimana mungkin kepercayaan terhadap rukun iman yang lain dapat dihayati (Yusuf Marlin e. tal, 2017).

Selain itu, berdasarkan kepada kajian literatur terdapat keperluan bagi penyediaan modul pembelajaran aqidah yang bersepadu bagi muallaf serta kajian keberkesanan modul yang sedia ada. Ini kerana terdapat keperluan bagi usaha pelbagai agensi seperti MACMA, PERKIM, MAIK, YADIM dan lain-lain untuk membangunkan satu modul komprehensif untuk kegunaan muallaf yang baru memeluk agama Islam (Abdul Fatah & Abdullah @ Tan Ai Pao, 2018).

Kajian-kajian terdahulu tentang pendidikan muallaf juga hanya tertumpu kepada aspek pedagogi serta kaedah pengajaran dan kepentingannya. Masih terdapat keperluan kajian terhadap kandungan kurikulum atau modul bagi muallaf dan keberkesanannya. Penyelidikan juga harus dimulakan bagi subjek aqidah yang menjadi teras utama dalam Islam. Kajian yang dijalankan oleh Shahrudin, Marlon, & Amat Misra (2018) menjelaskan tahap kefahaman aqidah dalam kalangan muallaf berada pada tahap sederhana. Ada keperluan bagi kajian lanjutan mengenai modul pengajian aqidah muallaf dan keberkesanannya. Dalam pembinaan modul pengajaran aqidah muallaf sedia ada, selain daripada mengetengahkan tajuk-tajuk yang bersangkutan dengan ketuhanan, kenabian, rukun-rukun Iman yang enam, masih kurang penekanan diberikan kepada elemen tazliyatunnafsiah sedangkan ianya adalah sangat penting dalam pengukuhan aqidah seorang muslim.

Definisi Muallaf

Kertas kerja ini memberi penjelasan perkataan muallaf dari lima aspek yang berbeza iaitu, aspek etimologi, aspek yang sesuai dengan empat mazhab, kitab tafsir, tafsir kontemporari al-Qur'an, dan dari sudut pandangan Enakmen Pentadbiran Agama Islam Negeri. Walaupun perundangan agihan zakat muallaf telah dinyatakan dengan jelas dalam al-Qur'an, perubahan zaman dan penetapan telah menyebabkan beberapa perubahan dalam melaksanakan kewajipan. Hal ini juga membawa kepada pelbagai penjelasan yang dikemukakan oleh ulama dalam menghuraikan muallaf.

Muallaf dari sudut etimology

Berdasarkan kitab Lisan al-'Arabiyy karangan Ibn Manzur (1996), perkataan muallaf' berasal daripada kata dasar '*allafa*' yang bermaksud membuat bilangan tertentu dalam ribuan, mengumpulkan sesuatu antara satu sama lain dan mengarang buku. Manakala al-Marbawi pula menyatakan bahawa

mualaf membawa maksud orang yang baru memeluk Islam dan ia berasal daripada perkataan *alifa*, *ya' lifu*, *ilfan*. Selain itu, *alifah* boleh ditakrifkan sebagai suka atau minat atau menjinakkannya. Juga, *allafa baynahum* digambarkan sebagai cinta antara mereka (Al-Marbawiyy, 1990). Definisi mualaf seperti yang terdapat dalam kitab Mu'jam Lughat al-Fuqaha' (2010), Mualaf ialah orang yang menerima zakat dengan tujuan untuk melembutkan hati untuk memeluk Islam.

Selain itu, Mualaf adalah seorang yang baru menerima Islam sebagai agamanya, saudara baru dalam Islam. (Kamus Dewan Edisi Keempat, 2010 & Safarwan, 2002). Menurut Chambers Dictionary of Etymology oleh Banhart (1998), Mualaf boleh digambarkan sebagai seorang yang telah bertaubat.

Menurut Amran Kasimin (1985) definisi Saudara Baru sebagai adalah orang-orang yang dipujuk dan dijinakkan hatinya dengan harapan dapat menguatkan pegangan terhadap Islam atau orang-orang yang dipujuk supaya tertarik untuk memeluk Islam (Amran Kasimin, 1985). Manakala Dusuki bin Haji Ahmad menyatakan bahawa perkataan mualaf adalah orang yang baru memeluk agama Islam. Imannya belum teguh dan berhak menerima sebahagian tertentu daripada harta zakat (Dusuki bin Haji Ahmad, 1980).

Mualaf dari pandangan empat mazhab

Penjelasan tentang mualaf juga telah dibincangkan oleh ulama fiqh dahulu. Setiap fahaman atau mazhab diperhatikan dari pelbagai aspek dalam menilai definisi mualaf. Ulama fuqaha' ini tidak menjelaskan tentang mualaf dalam aspek peristilahan, sebaliknya membincangkannya dalam konteks orang yang menerima zakat (*masarif al-zakāh*). Pentafsiran ini melalui perbahasan yang panjang dan perbincangan para fuqaha' bersandarkan kepada hujah yang dikemukakan berdasarkan peristiwa agihan zakat yang berlaku pada zaman Rasulullah SAW dan para sahabat.

Definisi mualaf mengikut empat fahaman tersebut disusun seperti berikut:

1. Ajaran Ḥanafī

Mazhab ini tidak mengkhususkan definisi mualaf. Walau bagaimanapun, ulama dari doktrin ini cenderung untuk membincangkan perkara ini dari sudut agihan zakat ke arah mualaf.

Hukum mengeluarkan zakat mualaf telah dinyatakan oleh Allah SWT dalam al-Qur'an:

إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمَلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَىٰ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغُرْمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ ۖ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

“Perbelanjaan zakat hanyalah untuk orang-orang fakir dan miskin, dan untuk orang-orang yang bekerja dengannya, dan untuk menarik hati orang-orang yang telah condong (kepada Islam), dan untuk memerdekakan tawanan (atau budak) dan orang-orang yang berhutang, dan untuk jalan Allah dan untuk orang yang dalam perjalanan. Kewajipan yang diwajibkan oleh Allah. Dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.” (Al-Qur'an. Al-Taubah 9:60)

Al-Kāsāniyy (2010) menyebut dalam bukunya, *Badā'ic al-Ṣanā'ic Fī Tartīb al-Sharā'ic* mengenai perkara mualaf sebagai salah satu jenis penerima zakat pada zaman Rasulullah SAW tanpa menghuraikan definisi mualaf. Dinyatakan bahawa kalimah '*al-mua'allafat qulūbuhum*' membawa maksud orang-orang yang hatinya hendak didamaikan. Orang-orang tersebut adalah pemimpin Quraisy dan pahlawan Arab seperti Abū Sufyān bin Ḥarb, Ṣafwān bin Umayyah, al-Aqrac bin Ḥābis, cUyaynah bin Ḥiṣn al-Fazāriyy, al-cAbbās bin Mirdās bin Mirdās al-Slik Naṣriyy, Ḥakīm bin Ḥizām, dan mereka yang mempunyai kuasa, kekuatan dan pengikut yang ramai. Di antara mereka telah pun memeluk Islam dengan sebenar-benarnya dan dengan hati yang ikhlas, manakala yang lain memeluk Islam hanya secara lahiriah dan tidak sepenuh hati. Ada juga di antara mereka yang berpeluk tubuh semata-mata untuk berada dalam keadaan selamat (al-Kāsāniyy, 2010).

Menurut tulisan Ibn Ahmad (2004) dalam *al-Muḥīṭ al-Burhāniyy Fī al-Fiqh al-Nucmāniyy*, mereka yang hendak didamaikan hatinya (*al-mua'allafat qulūbuhum*) merujuk kepada musyrikin (mushrikīn) Mekah. Rasulullah SAW memberi sesuatu kepada golongan manusia ini sebagai pendekatan untuk melembutkan hati menerima Islam dan ini adalah ketika umat Islam lemah. Namun, selepas kewafatan Rasulullah SAW, jumlah umat Islam semakin bertambah, dan Islam semakin kuat. Oleh itu, hak untuk memberi zakat kepada mualaf adalah terbatal. Tambahan pula, tiada penjelasan yang tepat tentang istilah mualaf dalam kitab *al-Hidāyah Fī Syarḥ al-Bidāyat al-Mubtadiyy*. Berdasarkan kitab ini, mualaf tidak dianggap sebagai penerima zakat selepas kewafatan Muhammad SAW dan pendapat ini telah disepakati di kalangan ulama dalam doktrin Ḥanafiyy (al-Mirghinaniyy, 2008).

2. Ajaran Maliki

Ulama Maliki mengkategorikan mualaf kepada dua golongan iaitu kafir (kafir) dan Muslim. Penjelasan mualaf menurut mazhab ini adalah seperti berikut:

Al-Dusuqiyy (2003) menyatakan mualaf ialah orang-orang dalam kalangan orang-orang kafir (kāfir) yang diberi zakat supaya mereka masuk Islam. Mualaf juga boleh ditakrifkan sebagai orang yang baru memeluk Islam, justeru zakat diberikan kepada mereka untuk menguatkan iman mereka. Berdasarkan dua tafsiran ini, tafsiran kedua lebih diterima. (al-Dusuqiyy, 2003).

Terdapat pendapat yang berbeza mengenai perundangan memberi zakat kepada mualaf dalam doktrin ini. Para ulama bersepakat menganggap mualaf baru sebagai penerima zakat dalam kategori mualaf dan ia tidak dimusnahkan selepas kewafatan Muhammad SAW (Azman et al., 2015). Tujuan mengagihkan zakat kepada mualaf adalah untuk membantu mereka menguatkan iman dan semoga kekal sebagai umat Islam.

Namun para ulama berselisih pendapat tentang hukum mengeluarkan zakat dalam kategori mualaf bagi orang kafir (kāfir) bagi menggalakkan mereka memeluk Islam. Abu al-Barakat dan Abd Wahhab berhujah bahawa hukum tetap tidak berubah kerana agihan zakat adalah untuk memujuk mereka supaya menukar agama supaya mereka terselamat daripada api Neraka (Azman et al., 2015). Sebaliknya, al-Dusuqiyy dan al-Qabbab mencadangkan bahawa perundangan itu terbatal dan pendapat ini lebih diterima dalam doktrin Malikiyy. Sebabnya adalah kerana pemberian zakat untuk menggalakkan mereka menerima Islam dengan tujuan menerima bantuan mereka untuk orang Islam. Memandangkan Islam sudah cukup kuat, pemberian zakat kepada golongan ini adalah tidak perlu. (Azman et al., 2015).

3. Ajaran Shāfi'i

Para ulama dari mazhab ini bersepakat bahawa penerima zakat mualaf hanya terdiri daripada orang yang baru memeluk Islam. Sesuai dengan doktrin Syaficiyy, mualaf ialah orang yang hatinya telah dijinakkan dan memeluk Islam. Berdasarkan tafsiran ini, kategori mualaf hanya terhad kepada mualaf baru dengan tujuan untuk memperkukuh aqidah dan beriman kepada Islam.

4. Ajaran Ḥanbali

Dari mazhab ini, mualaf merangkumi orang Islam dan bukan Islam. Mualaf boleh ditakrifkan sebagai pemimpin sesuatu kaum dari kumpulan kafir yang diharap memeluk Islam atau dijangka akan menghentikan jenayahnya terhadap umat Islam. Definisi mualaf yang lain dari doktrin ini ialah orang Islam yang diharapkan dengan mengeluarkan zakat, dapat menguatkan imannya, atau pemimpin Islam

yang diharapkan pengikutnya akan memeluk Islam atau menasihati dan mendorongnya untuk membela orang Islam atau menghentikan kejahatannya seperti Khawārij atau menaikkan kuasa memungut zakat daripada orang yang tidak akan menunaikan zakat kecuali dengan ugutan dan paksaan (Al-Buhutiyy, 1982).

Secara ringkasnya, berdasarkan pendapat ulama dari keempat-empat mazhab tentang tafsir mualaf, dapat disimpulkan terdapat pelbagai pandangan dan saranan tentang perkara ini. Terdapat tafsiran yang dipersetujui oleh beberapa doktrin. Terdapat juga tafsiran yang hanya dikemukakan oleh doktrin tertentu. Semua mazhab memberikan definisi mualaf dengan menekankan unsur agama dan objektif agihan zakat untuk melembutkan hati dan menguatkan aqidah. Namun, tidak ada ulama yang mengaitkan tafsiran mualaf dengan unsur harta iaitu sama ada miskin atau kaya. (Azman et al., 2015).

Selain itu, majoriti fuqaha' termasuk pemimpin penerima zakat dalam kategori mualaf. Pemimpin mesti mempunyai ciri-ciri tertentu sebelum layak menerima zakat. Bagi mazhab Ḥanafi, mereka terhad kepada pemimpin Quraisy dan pahlawan Arab yang mempunyai kuasa dan pengikut yang ramai terdiri daripada orang Islam, munāfiq (munāfiq) dan orang seperti keadaan selamat (al-Kāsāniyy, 2010). Manakala dalam mazhab Ḥanbali, ulama dari golongan ini tidak memasukkan pemimpin Quraisy dan pahlawan Arab dalam tafsiran mualaf, sebaliknya lebih terbuka kepada mana-mana pemimpin bukan Islam dengan syarat mereka benar-benar memimpin. sesuatu kaum atau kumpulan.

Selain itu, ulama dalam mazhab Maliki dan Shāfi'i tidak mengenakan unsur kepimpinan dalam takrifan mualaf. Walau bagaimanapun, mereka bersetuju dengan pendapat membenarkan agihan zakat untuk pemimpin, tetapi ia terhad kepada pemimpin Islam sahaja.

Mualaf menurut pandangan Ahli Tafsir

Definisi mualaf juga turut dianalisis oleh para ulama dalam bidang tafsir al-Qur'an (al-tafsir al-Qur'an). Terdapat pelbagai pendapat para ulama dalam mentakrifkan perkataan mualaf. Variasi pendapat disebabkan oleh pemahaman dan tafsiran ayat al-Quran yang berbeza. Oleh itu, perkara ini dapat difahami dengan lebih jelas lagi dengan meneliti pendapat-pendapat yang dinyatakan daripada kitab-kitab tafsir seperti berikut:

Terdapat beberapa pandangan yang dikemukakan oleh al-Shawkāniyy (2010) dalam bukunya *Tafsīr Fath̄ al-Qadīr*. Pertama sekali, perkataan mualaf merujuk kepada orang yang memeluk Islam. Pendapat lain bagi mualaf ialah orang kafir yang hatinya telah dipujuk oleh Rasulullah SAW untuk memeluk Islam, bukan dengan kekerasan dan bukan dengan pedang tetapi dengan memberi hadiah. Selain itu, mualaf terdiri daripada orang yang memeluk Islam tetapi imannya masih lemah, justeru Rasulullah SAW memujuk mereka dengan memberi hadiah. Perkataan mualaf juga boleh dirujuk sebagai orang yang memeluk Islam daripada Yahudi dan Nasrani. Pendapat terakhir yang dinyatakan dalam tafsir mualaf ini adalah daripada golongan musyrik (mushrikin) yang mempunyai pengikut (al-Shawkāniyy, 2010).

Menurut Ibn Kathir (2006), mualaf diertikan sebagai sekumpulan orang yang diberi zakat untuk melembutkan hati agar mereka memeluk Islam. Nabi SAW pernah memberikan beberapa harta rampasan perang kepada Ṣafwān bin Umayyah dan pada saat itu beliau masih seorang Muslim semasa perang Ḥunayn pada tahun ke-8 kalendar Islam. Berdasarkan *Tafsīr al-Azhar* oleh Hamka (1990), mualaf ialah orang yang dijinakkan hatinya untuk mencintai Islam. Semasa pemerintahan Abū Bakr, beliau pernah mengagihkan zakat kepada Adi bin Ḥātim seorang Kristian, dan Zabraqan bin Badar seorang Parsi yang memeluk Islam. Kedua-duanya kaya dan dihormati oleh rakyatnya dan orang Islam

yang cemerlang. Tujuan pemberian zakat kepada mereka adalah untuk mempengaruhi pengikut mereka agar tertarik kepada Islam (Hamka, 1990).

Dalam menjelaskan pengertian mu'alaf, terdapat beberapa ulama kontemporer yang cuba menggabungkan tafsiran klasik dan kemudian menyesuaikannya dengan keadaan semasa. Al-Qaradawiyy berpendapat bahawa mu'alaf adalah orang yang dilembutkan dengan harapan mereka akan cenderung kepada Islam atau untuk menguatkan iman mereka atau menghentikan kejahatan mereka terhadap orang Islam atau yang diharapkan untuk mengambil kesempatan daripada mereka sambil mempertahankan diri daripada mereka atau membantu mereka semasa menentang musuh mereka dan sebagainya (al-Qaradawiyy, 2000).

Perkataan mu'alaf merujuk kepada orang-orang yang tergerak hatinya kepada Islam dengan memuliakan mereka dengan pemberian atau orang-orang yang imannya masih belum teguh. Oleh itu diberikan zakat dari jumlah tertentu yang dapat menguatkan dan mendorong mereka dan keluarga mereka ke arah Islam (Umar Al-Ashqar, 2000). Selain itu, menurut Wahbah al-Zuhayliyy, perkataan mu'alaf bermaksud mereka yang masih lemah imannya terhadap Islam. Justeru, diberikan zakat untuk memperkukuh aqidah mereka terhadap Islam (al-Zuhayliyy, 1996). Manakala mu'alaf seperti yang dinyatakan dalam kitab al-Fiqh al-Manhajiy, disebut sebagai mu'alaf baru (al-Khin, 2005).

Menurut Enakmen Pentadbiran Agama Islam Negeri

Terdapat beberapa negeri yang mempunyai definisi mu'alaf yang hampir sama mengikut Enakmen Pentadbiran Agama Islam mereka. Negeri-negeri itu ialah Johor, Kedah, Melaka, Negeri Sembilan, Pahang, Perak, Pulau Pinang, Selangor dan Terengganu. Mu'alaf ditakrifkan sebagai (1) baru memeluk Islam dengan mengucap syahadah dalam bahasa Arab yang boleh didengari, (2) menyedari dan mengakui maknanya, (3) bacaan itu dibuat secara sukarela tanpa paksaan mana-mana pihak, (4) bagi orang yang telah ketidakupayaan bercakap, dibenarkan menggunakan bahasa isyarat yang boleh difahami oleh saksi bagi membolehkan mereka memeluk Islam seperti individu lain. (Azman, 2015)

Tiada penjelasan khusus mengenai perkataan mu'alaf dalam Enakmen Pentadbiran Agama Islam bagi negeri-negeri selebihnya iaitu Kelantan, Perlis, Sabah, Sarawak dan Wilayah Persekutuan Malaysia. (Azman, 2015)

Definisi Aqidah

Aqidah diambil daripada perkataan Arab 'aqada' yang bermaksud menyimpulkan. Justeru, aqidah Islam bermaksud kepercayaan yang bermakna. Aqidah merupakan asas terpenting dalam Islam yang bersumberkan Al-Quran dan As-Sunnah. Aqidah juga bermaksud keyakinan dan keyakinan yang teguh terhadap segala perkara yang disampaikan oleh Nabi Muhammad SAW yang tersimpul erat sehingga tidak boleh reput atau bercerai dengan apa cara sekalipun.

Asas aqidah Islam ialah beriman kepada Allah SWT, malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, Rasul-rasul-Nya, beriman kepada hari akhirat, dan qada 'qadar. Istilah Aqidah mempunyai dua definisi. Pertama, definisi aqidah secara umum. Kedua, definisi aqidah secara khusus. Definisi aqidah secara umum tidak mempedulikan kebenaran atau kesalahan aqidah yang dianut, sedangkan definisi aqidah secara khusus menunjukkan pengertian aqidah Islam. Mengenai definisi aqidah secara umum, Asy-Syarif Al-Jurjani mengatakan bahawa 'al-aqid' (jamak iman) ialah sesuatu yang dimaksudkan dalam aqidah itu sendiri tanpa disertai dengan amal. Definisi ini sama dengan definisi yang dikemukakan oleh Mulla Ahmad Al-Jundi. Menurut pengarang kitab Hasyiyah Ala Syarh Al-Aqid An-Nasafiyyah, aqidah ialah masalah-masalah yang dimaksudkan dengan aqidah itu sendiri tanpa disertai dengan

perbuatan. Definisi lain yang dikemukakan oleh Ali bin Muhammad Al-Bazdawi, aqidah ialah ketetapan yang pasti yang tidak menerima keraguan. Sementara itu, Muhammad As-Safarini berpendapat bahawa Aqidah adalah penentuan akal yang pasti. Apabila ia sesuai dengan realiti, bermakna kepercayaan itu benar. Namun apabila tidak sesuai bermakna aqidah itu salah. Jika kepercayaan itu sesuai dengan realiti yang ada maka kepercayaan itu benar, tetapi jika tidak sesuai maka kepercayaan itu batil.

Kedua, pengertian aqidah secara khusus. Makna ini menunjukkan maksud aqidah Islam. Dalam kitab *Jami At-Taqarir ala Syarh As-Siyalakuti ala Hasyiyah Al-Khayali ala Syarh Al-Aqaid An-Nasafiyah* disebutkan bahawa aqidah Islam ialah hukum-hukum yang bermaksud kepercayaan yang disandarkan kepada Islam.

Sementara itu, Muhammad Abdul Qadir Ahmad mendefinisikan aqidah Islam sebagai kebenaran mutlak yang tidak bercampur dengan keraguan terhadap semua ajaran Islam yang terdapat di dalam al-Quran dan hadis Rasulullah yang sebenar, meyakini ia melengkapkan seluruh aspek kehidupan. Apabila ia telah menjadi cabang ilmu, aqidah ditakrifkan sebagai "ilmu yang membincangkan perkara-perkara yang wajib diyakini oleh seseorang dan ditegakkan di atas dalilnya yang meyakinkan". Setiap penganut agama mempunyai kepercayaan tertentu tetapi kebenaran aqidah hanya wujud dalam Islam

Di antara ulama yang menggunakan istilah ini ialah Imam Al Laalakaai dalam kitabnya *Syarhul ushul Itiqod ahlu sunnah wal jamaah*, kemudian Imam As Shobuni dalam kitabnya *Aqidah Salaf Ashaabul Hadith*. Aqidah dilihat dari sudut sebagai ilmu yang merangkumi Tauhid, Iman, Islam, perkara ghaib, kenabian, takdir, perkara yang telah berlaku dan yang akan datang, asas-asas hukum yang qath'i (tertentu), semua yang asas-dasar dan pegangan agama, termasuk juga protes terhadap ahlu ahwa wal bida (pengikut hawa nafsu dan sesat), segala sikap dan aliran yang menyeleweng dan menyesatkan terhadap mereka.

Syarat Aqidah

Ilmu Aqidah ini mempunyai istilah lain yang sepadan dengannya, dan istilah tersebut berbeza antara Ahli Sunnah dengan firqah (golongan) yang lain. Istilah selain aqidah ialah:

1) Al-Iman. Aqidah juga dinamakan al-Iman sebagaimana yang disebut dalam al-Quran dan hadis Rasulullah SAW kerana aqidah membincangkan rukun aqidah enam perkara dan perkara yang berkaitan dengannya. Sebagaimana penyebutan al-Iman dalam hadis yang masyhur disebut Hadis Jibril. Ulama sering merujuk istilah aqidah dengan al-Iman dalam kitab mereka seperti kitab Al-Iman oleh Abu Ubaid Al-Qassim bin Salam dan oleh Ibn Abi Shaybah.

2) 'Aqidah (I'tiqadan Aqa'id). Ulama sering merujuk kepada ilmu aqidah dengan istilah Salaf Aqidah: Aqidah Ahlul Atsar dan al-I'tiqad dalam kitab mereka seperti kitab *Aqidatus salaf wa ashabul hadith*.

3) Tauhid. Aqidah dinamakan Tauhid kerana perbincangannya berkisar tentang Tauhid atau ketaatan kepada Allah dalam Rububiyah, Uluhiyyah, dan Asma'wa Sifat. Jadi, Tauhid adalah pengajian Aqidah yang paling mulia dan merupakan tujuan utamanya. Sebab itulah ilmu ini dinamakan ilmu tauhid secara umum menurut ulama salaf seperti kitab tauhid, sohih bukhori dan juga kitab tauhid oleh Muhammad bin Abdul Wahab.

4) As-Sunnah. As-Sunnah ia bermaksud jalan. Aqidah Salaf dinamakan As-Sunnah kerana pengikutnya mengikut jalan yang ditempuh oleh Rasulullah SAW dan para sahabat dalam masalah aqidah. Dan istilah ini merupakan istilah yang masyhur pada tiga generasi pertama seperti kitab As-sunnah oleh

Imam Ahmad.

5) Usuluddin. Usul ertinya rukun Iman, rukun Islam, dan isu-isu yang qath'i serta perkara-perkara yang menjadi kesepakatan ulama seperti karya Al-baghdadi dalam kitab usuluddin.

6) Al-FiqhulAkbar .Ini adalah nama lain bagi Usuluddin dan penentang al-Fiqhul Ashghar iaitu himpunan hukum ijthadi oleh Abu Hanifah.

7) Asy-Syari'ah Maksudnya ialah segala sesuatu yang telah ditentukan oleh Allah dan Rasul-Nya yang menjadi jalan petunjuk khususnya dan yang paling asas ialah Usuluddin (masalah Aqidah) oleh Al-Aajuri. Ini adalah beberapa nama lain dari aqidah yang paling terkenal, dan kadang-kadang kumpulan selain Sunni menamakan aqidah mereka dengan istilah yang digunakan oleh Sunni, seperti beberapa mazhab Asyaa'irah (Asy'ariyyah), terutama ulama hadis dari kalangan mereka. Ramai orang menamakan apa yang mereka yakini dan prinsip atau pemikiran yang mereka pegang sebagai Aqidah walaupun ia batil atau tiada asas (dalil) aqli atau naqli. Sesungguhnya aqidah yang betul adalah berdasarkan 'Aqidah Ahlus Sunnah wal Jama'ah yang bersumberkan al-Quran dan hadis-hadis Rasulullah SAW yang sahih dan Ijma' ulama'.

Pendekatan Aqidah dalam Pendidikan Islam.

Pendidikan aqidah mempunyai makna yang penting dalam pendidikan Islam. Menurut Muhammad Nashiruddin Al-Albani, aqidah adalah perkara pertama dan utama yang harus mendapat perhatian. Pendakwah dan pendidik hendaklah menyebarkan kalimah la ilaha illallah dan menerangkan maksudnya secara ringkas. Tambahan pula, mereka hendaklah menjelaskan secara terperinci kalimah ini dalam bentuk keikhlasan dan melaksanakan segala ibadah kepada Allah. Mengenai pendekatan pendidikan Aqidah, Said Ismail Al-Qadhi menyatakan Aqidah Islamiah ialah fitrah Tuhan di mana manusia dicipta mengikut fitrah itu dan keperluan utama jiwa dan roh. Apabila aqidah hilang, ada kekosongan jiwa, kelaparan jiwa, dan kehancuran hati. Aqidah adalah kekuatan besar bagi seorang mukmin yang menghubungkannya dengan kekuasaan Allah, menguatkannya dengan pertolongan Allah dan memeliharanya dengan perlindungan Allah. Aspek pendidikan ini dapat dilaksanakan dengan sempurna ke atas keperibadian seorang muslim dengan menanam dan mengembangkan aqidah serta menjaganya daripada pelbagai godaan yang boleh menimbulkan keraguan.

Berkaitan dengan visi dan misi pendidikan Islam, pendidikan aqidah mampu membina hubungan ibadah yang kuat (alaqah ubudiyah), iaitu hubungan antara Allah sebagai Zat Yang Maha Mendidik (Al-Murabbi) dengan objek pendidikan iaitu manusia sebagai makhlukNya. Hubungan ini adalah hubungan asas dan paling penting. Hubungan ini bahkan menjadi asas kepada hubungan yang lain, seperti hubungan harmoni antara manusia dengan Tuhan, antara manusia dengan alam dan antara sesama manusia. Pendidikan aqidah memperkukuh pendidikan akhlak. Akhlak yang mulia adalah buah dari aqidah yang sebenar. Akhlak adalah fitrah tingkah laku manusia, manakala aqidah adalah keyakinan yang mendasari. Seseorang itu perlu menguatkannya dengan pengetahuan. Menuntut ilmu adalah jalan untuk mendapat hidayah. Manakala hidayah yang paling besar ialah apabila seseorang itu diberi ilmu tentang aqidah dan diberi petunjuk oleh Allah untuk beriman kepada ilmu. Oleh kerana ia merupakan petunjuk yang tertinggi, maka ia sangat mempengaruhi akhlak seseorang sehingga mustahil aqidah seseorang itu terpisah dari akhlaknya. Justeru, konsep akhlak dalam Islam berkait rapat dengan aqidah, malah ia adalah sebahagian daripada Aqidah.

Kepentingan pendidikan aqidah bukan sahaja untuk individu tetapi juga untuk masyarakat. Zain Muhammad menjelaskan bahawa pendidikan aqidah merupakan antara keperluan utama dalam kehidupan manusia kerana ia merupakan asas untuk kebaikan masyarakat dan individu. Aqidah Islam akan membebaskan manusia daripada menyembah selain Allah. Aqidah juga membebaskan manusia

daripada khurafat, kegelisahan, ketamakan, kezaliman dan mementingkan diri sendiri. Aqidah membina harga diri, kehormatan, dan kebebasan manusia. Aqidah memberi manusia semangat disiplin, tanggungjawab dan kesetiaan. Aqidah menciptakan kebahagiaan, ketenangan, dan kedamaian dalam jiwa manusia. Aqidah mampu membina interaksi sosial atas dasar rabbaniyyah yang jelas dan kukuh.

Disebabkan desakan aqidah Islam, para ulama telah menyatakan bahawa mengajar adalah kewajipan bagi lelaki dan wanita. Mengajar aqidah merupakan kewajipan bagi setiap orang yang memikul tanggungjawab pendidikan, baik ayah, ibu, guru, mahupun pendidik. Mereka semua wajib memperhatikan untuk menanamkan aqidah dalam jiwa anak-anak dari kecil.

TAZKIYATUNNAFSIAH

Tazkiyatunnafsiah juga merupakan istilah yang menggunakan bahasa Arab yang jika dilihat dari susunannya ialah ayat yang terdiri daripada dua perkataan iaitu Tazkiyah dan Nafs.

Tazkiyah daripada akar kata zakka bermaksud yang tumbuh, subur, subur, suci, tidak berdosa (Ahmad, 1997). Tazkiyah merupakan bentuk sinonim daripada kata taharah yang bermaksud suci atau bersih, Manakala kata taharah mempunyai maksud membersihkan sesuatu iaitu jasmani seperti membersihkan badan daripada kotoran dan najis, manakala tazkiyah membersihkan sesuatu yang tidak material seperti membersihkan akal daripada angan-angan dan fikiran yang kotor atau nafsu yang jahat dan pelbagai penyakit jiwa yang lain.

Kata Tazkiyah adalah dari kata Zaka yang diberi tambahan huruf kaf, menjadi Zakka-Yuzakki-Tazkiyatan yang berarti menumbuhkan, mengembangkan, memperbaiki, membersihkan, menyucikan dan menjadikannya lebih baik. Manakala nafs sendiri berasal daripada bahasa Arab an-nafs ialah perkataan yang mempunyai banyak makna dan difahami mengikut penggunaannya. Perkataan nafs terdapat dalam al-Quran dengan maksud yang berbeza. Kadangkala ia ditujukan kepada hakikat bahawa roh terdiri daripada jasad dan roh (Asyarie, 2003), roh juga dipanggil nafs kerana ia keluar dan masuk ke dalam tubuh manusia. Menurut ahli tasawuf, nafs ditakrifkan sebagai sesuatu yang melahirkan sifat yang hina. Imam al-Ghazali menyebut nafs sebagai pusat potensi kemarahan dan nafsu. Nafs juga difahami sebagai dorongan yang kuat untuk melakukan perkara yang tidak baik. Nafs dalam diri manusia mempunyai pelbagai fungsi di antaranya, untuk membawa idea, pemikiran, dan renungan yang akhirnya menghasilkan keputusan apa yang harus dilakukan. Oleh sebab itu kualiti nafs yang telah terbentuk dalam diri seseorang akan membentuk satu sistem kawalan peribadi (Suprayetno, 2009).

Dalam bahasa Arab, perkataan Tazkiyah lebih merujuk kepada "Tazkiyatunnafsiah" yang bermaksud "penyucian diri". Ini merujuk kepada proses mengubah nafs (keinginan) daripada keadaan yang menyedihkan melalui pelbagai peringkat kerohanian kepada tahap penyerahan diri kepada kehendak Allah. Asasnya adalah dalam mempelajari syariah dan amalan sunnah yang sahih serta mengaplikasikannya dalam amalan sendiri melalui kehidupan yang menjana kesedaran rohani, Allah sentiasa bersama kita dan mengetahui segala aktiviti dalam kehidupan kita. Perlu sentiasa berzikir agar kita berada pada tahap Ihsan yang paling tinggi. Menurut Imam al-Ghazali, menurut bahasa ia bermaksud penyucian jiwa dan penyucian diri. Perkataan tazkiyah berasal daripada perkataan Arab Zakka, maknanya tidak sama dengan makna Tazkiyatunnafsiah. Tazkiyatunnafsiah dalam pengertian pertama bermaksud memupuk jiwa tetapi juga merangkumi perkembangan mental (Said Hawwa, 2002).

Muhammad Abduh mendefinisikan Tazkiyatunnafsiah (penyucian jiwa) dengan tarbiyatunnafs (pendidikan jiwa) yang kesempurnaannya dapat dicapai dengan tazkiyah al-Aqli (penyucian dan perkembangan akal). Menurut Sayyid Qutub dalam Tafsir fi Zilali al-Quran, Tazkiyatunnafsiah ialah menyucikan jiwa dan perasaan, menyucikan amal dan pandangan hidup, menyucikan hidup daripada

hawa nafsu dan menyucikan hidup daripada segala perkara yang mengotori kehidupan bermasyarakat (Sayyid Qutb, 1967). Manakala Tazkiyatunnafsiah yang dikemukakan oleh Syaikh Mutawalli asy-Sya'rawi ialah menjaga diri atau jiwa kita daripada kekotoran yang akan menjadikan jiwa kita najis dan najis, baik dari kekotoran kecil mahupun besar seperti menyekutukan Allah, mengingkari kebenaran yang dibawa oleh para rasul. dan sesama manusia yang lain, atau mempunyai dalam jiwanya sifat benci, dendam, bongkak, dan lain-lain. Sikap seperti inilah yang perlu dibersihkan daripada jiwa kita kerana jika tidak ia akan mengotorkan jiwa kita (Mutawalli, 2015).

Seorang mukmin hendaklah mensucikan jiwanya secara zahir dan batin serta menjauhi tingkah laku yang boleh mengakibatkan kekotoran jiwa. Menurut Shaikh Mutawalli asy-Sya'rawi, kekotoran seperti itu apabila disimpan dalam jiwa manusia akan mengakibatkan terbukanya segala pintu kejahatan (Mutawalli, 2015).

Tazkiyatunnafsiah ialah menyucikan jiwa dan hati daripada segala bentuk syirik atau mempersekutukan sesuatu dengan Allah SWT dari segala bentuk tingkah laku yang merupakan cabang daripada syirik. Tujuan Tazkiyatunnafsiah adalah bermaksud memperkukuh lagi aspek tauhid dan keimanan kepada Allah yang menjadi kewajipan dalam melaksanakan akhlak dengan nama-nama Allah yang mulia dan tinggi. Contohnya, mempunyai sifat-sifat mulia seperti kasih sayang, suka memberi pertolongan, suka berpesan dan banyak lagi. Oleh itu Tazkiyatunnafsiah mengandungi penyucian jiwa, memahami kedudukan yang berkaitan dengan hati dan menegakkan adab serta mencontohi amalan Rasulullah SAW.

Tazkiyatunnafsiah mempunyai unsur-unsur berikut:

1. Tazkiyatunnafsiah mempunyai banyak halangan dan gangguan yang perlu dihadapi dalam melaksanakannya. Segala-galanya begitu berat dan kuat sehinggakan Tazkiyatunnafsiah tidak dapat dilaksanakan dengan sempurna kerana adanya halangan tersebut. Jika tiada rahmat dan kasih sayang dari Allah, sudah pasti sukar untuk manusia mencapai Tazkiyatunnafsiah. Oleh itu dua perkara dituntut, pertama, mengerahkan seluruh tenaga dan kekuatan untuk mencapai Tazkiyatunnafsiah dan kedua, sentiasa berdoa kepada Allah. Dalam hadis riwayat Muslim

آت نفسي تقواها وزكها أنت خري من زكها أنت وليها ومواها م اللهُ

Maksud: “*Ya Allah! Kurniakan ketakwaan dalam jiwaku, dan sucikanlah ia kerana Engkau adalah Zat yang terbaik yang dapat menyucikan jiwaku. Engkau adalah Pengawal Selia Semua dan Pemilik Semua*”. (Riwayat Bukhari dan Muslim, Al-Humaidi, 2002, 1: 319)

2. Termasuk dalam Tazkiyatunnafsiah ialah memberi kemaafan kepada orang yang melakukan kesalahan kepada kita.
3. Tazkiyatunnafsiah juga bukanlah mengikut jejak syaitan kerana syaitan sentiasa menyuruh kita melakukan perkara keji dan mungkar. Oleh itu, kita perlu menjauhi syaitan dan tidak terlalu dekat dengan perkara yang dikehendakinya. Kaedah utama yang digunakan oleh syaitan dalam menggoda kita ialah dengan menanamkan perasaan dengki atau cemburu serta kesombongan. Disebabkan penyakit hasad dengki dan takabbur, syaitan enggan sujud kepada Nabi Adam AS sedangkan ia adalah perintah Allah SWT.
4. Tidak suka menyebarkan perkara keji kepada orang ramai terutamanya kepada orang Islam. Ia juga tidak menyukai sebarang bentuk laluan yang menuju ke arah penyebaran itu sama ada secara langsung atau tidak langsung.
5. Mengelakkan secara lisan daripada bercakap perkara-perkara yang melalaikan dan melakukan perkara-perkara yang berkemungkinan merugikan orang ramai, terutamanya membuat tuduhan yang tidak berasas melainkan terdapat bukti yang sempurna dan pasti bahawa perbuatan itu dilakukan. (Said Hawwa, 1988: 154).

Prinsip Tazkiyatunnafsiah

Tazkiyatunnafsiah sebagaimana yang dikemukakan oleh Syaikh Mutawalli asy-Sya'rawi adalah suatu usaha atau sikap menjauhi segala penyakit yang akan mengotori hati dengan kefasikan. Kekotoran yang paling besar dalam hal ini adalah mempersekutukan Allah. Pemikiran duniawi harus ditinggalkan dan dijauhi (Mutawalli, 2015). Sayyid Qutb berpendapat bahawa orang yang menyucikan jiwanya dengan ibadah dan tunduk kepada segala perintah Allah menjadikan hatinya sentiasa dekat kepada Allah. Hati yang hidup akan merasakan kemanisan berzikir, dan merasa tenang dengan semua perkara tersebut, sehingga mendapat kebaikan di akhirat (Sayyid Qutb, 2008).

Dalam al-Quran, ayat-ayat berkaitan Tazkiyatunnafsiah yang menggunakan kata dasar zaka (bersih atau suci) didapati sebanyak 45 ayat, daripada beberapa ayat yang terdapat seperti dalam surah al-Shams: Maksudnya :”*Berjyalah orang yang menyucikan jiwanya, dan rugilah orang yang mengotorinya*”. [Surah Ash-Shams 9 - 10]] Dua perkara penting yang dapat kita temui daripada dua ayat di atas iaitu tentang orang yang beruntung dan orang yang rugi. Tazkiyatunnafsiah adalah langkah atau usaha untuk mendapatkan keberuntungan tersebut dan menghindari kehidupan yang tersesat. Berdasarkan firman Allah SWT, “*Berjyalah orang yang menyucikan jiwanya,*” maka berdasarkan ayat itu orang yang berakhlak baik terhadap dirinya ialah apabila dia dapat membersihkan jiwanya daripada kekotoran. Maksud membersihkan kotoran di sini bukanlah maksud zahir. Apa yang dimaksudkan oleh kotoran inilah segala yang akan mencemar dan mencemarkan aqidah dan keimanan yang ada pada seorang muslim.

Konsep Nafs menurut Ibnu Qayyim al-Jauziyah Ibnu Qayyim al-Jauziyah adalah nafs yang condong terhadap sesuatu yang bersifat buruk atau kejahatan. Dengan mengambil dalil dari al-Quran, ia menafsirkan satu saja pengenalan khusus tentang nafs iaitu *nafs al Ammarah bi as-Suu'* (nafsu yang selalu mengajak kepada keburukan). Setelah mendapatkan pengertian khusus tentang nafs ini, dapat difahami bahwasanya Tazkiyatun Nafs adalah langkah untuk meredakan kekuatan nafsu yang selalu mengajak kepada keburukan sehingga seorang muslim yang ingin selamat di dunia dan di akhirat adalah yang mampu menjaga nafsunya agar tunduk kepada perintah-perintah Allah.

Metode yang menjadi jalan untuk mendapatkan Tazkiyatun Nafs di antaranya adalah, Ilmu, Tadzakur, dan Riyadhah. Di antara tujuan yang ingin dicapai oleh seorang peniti jalan sebagaimana yang disebutkan oleh Ibnu Qayyim al Jauziyah dalam kitab ini (*Madarij asSalikin*) adalah kewajiban membersihkan atau menyucikan jiwa, sebagai wadah kebaikan dalam hidup, memurnikan aqidah dan menjalankan kewajiban sebagaimana yang diperintahkan.

Pengukuhan Aqidah melalui pendekatan Tazkiyatunnafsiah

Abdul Samad menyarankan kepada mereka yang ingin mengatasi nafs al-ammārah, hendaklah sentiasa mengamalkan zikir ‘*lā ilāha illā Allah*’ dalam setiap keadaan samaada duduk, berdiri atau bahkan ketika berbaring sehingga mereka akan bebas dari nafs al-ammārah dan beralih kepada nafs al-lawwāmah. Oleh itu, zikir '*lā ilāha illā Allah*' ialah ubat atau terapi untuk menyembuhkan nafs al-ammārah tahap terendah yang ada pelbagai penyakit seperti jahil, bakhil, tamak, sombong, asyik bercakap sia-sia, perkara yang tidak bermanfaat di akhirat, pamarah, makan berlebihan, dengki, lalai, mencederakan orang lain, kelakuan buruk, dan ciri-ciri negatif lain.

Dalam tahap nafs ini, jiwa ibarat cermin kotor yang dilitupi debu yang banyak. Alat pembersihan diperlukan untuk membersihkannya iaitu zikir (zikir) yang berterusan supaya kotoran menjadi kurang secara beransur-ansur sehingga akhirnya bersih dan berkilat semula. Maksud lafaz ‘*lā ilāha illā Allah*’ ialah tiada tuhan selain Allah atau lebih spesifik, tiada tuhan yang berhak disembah

melainkan Allah. Bahagian pertama daripada frasa adalah penafian, dan selebihnya adalah penegasan. Ini juga disebut perkataan tawhīd dan ia adalah sebahagian daripada rukun Islam yang pertama iaitu pengisytiharan Iman (shahādah). Kepercayaan seseorang yang ingin memeluk Islam tidak diterima melainkan dia berkata “Ashhadu an lā ilāha illā Allah” yang bermaksud “Saya bersaksi dengan yakin bahawa tidak ada tuhan yang benar yang layak baginya menyembah melainkan Allah”, disambung dengan “Wa ashhadu anna Muḥammadan Rasūl Allah” yang bermaksud saya bersaksi dengan yakin bahawa Nabi Muhammad adalah Rasul Allah (al-Falimbani, 1993, hlm. 31).

Sa'id Hawwa menyebut dalam kitabnya al-Mustakhlaf Fī Tazkiyyat al-Nafs,(1998) salah satu faktor penyakit rohani ialah syirik (syirik) atau mempersekutukan Allah dengan yang lain .Sebagaimana firman Allah SWT dalam al-Qur'an:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا ۖ وَإِن خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ۗ إِن شَاءَ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

Maksud: “Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya orang-orang musyrik itu najis, maka janganlah mereka mendekati Masjidilharam sesudah tahun ini. Dan jika kamu khawatir menjadi miskin, maka Allah nanti akan memberi kekayaan kepadamu dari karunia-Nya, jika Allah menghendaki. Sesungguhnya Allah Mahamengetahui lagi Mahabijaksana. (QS. 9:28) Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan tidak (pula) kepada hari kemudian dan mereka tidak mengharamkan apa yang telah diharamkan oleh Allah dan Rasul-Nya dan tidak beragama dengan agama yang benar (agama Allah), (yaitu orang-orang) yang diberikan al-Kitab kepada mereka, sampai mereka membayar jizyah dengan patuh sedang mereka dalam keadaan tunduk. (Al-Qur'an. Al-Tawbah 9:28).

Al-Hilali dan Muhsin (n.d.) menyifatkan najis sebaagi kotoran rohani dan kekotoran fizikal. Kekotoran rohani kerana mereka tidak percaya kepada keesaan Allah dan pada Nabi-Nya Muhammad SAW; dan fizikal, kerana mereka kurang peribadi kebersihan (kotor berkaitan air kencing, najis dan darah). Perkataan najas hanya digunakan untuk mereka yang mempunyai kekotoran rohani. Oleh itu, orang yang berada dalam tahap nafs al-ammārah dan lemah iman disarankan untuk sentiasa berzikir ‘lā ilāha illā Allah’ untuk menguatkan iman mereka seperti yang pernah disabdakan oleh Rasulullah SAW:

"جددوا إيمانكم " . قيل : يا رسول الله ، وكيف نجدد إيماننا ؟ قال " : أكثروا من قول لا إله إلا الله . "

Maksudnya: “Perbaharui imanmu.” Mereka berkata, “Wahai Rasulullah, bagaimana kami dapat memperbaharui iman kami?” Nabi bersabda, “Sering-seringlah berkata tiada Tuhan selain Allah.” (Hadith. Ahmad. Bāb Musnad Abī Hurayrah RA: #8353)

Nafs peringkat kedua ialah nafs al-lawwāmah dan al-Falimbani menggesa mereka yang berada di peringkat ini untuk mengamalkan zikir ‘Allah Allah Allah’ dalam setiap keadaan samaada duduk, berdiri mahupun berbaring supaya mereka terhindar daripada nafs al-lawwāmah dan teruskan kepada nafs al-mulhamah. Orang dalam peringkat ini sudah boleh membezakan yang baik dan buruk, malah tidak bersetuju dengan segala kemungkaran yang wujud dalam masyarakat, tetapi mereka masih belum dapat menghapuskan segala kejahatan dari diri mereka dan belum dapat melakukan kebaikan sepenuhnya. Mereka masih dahagakan kemasyhuran dan kuasa,masih sombong, bangga (ujub), kemunafikan (riyā’), padahal mereka tahu itu semua sifat tercela.

Istilah ‘Allah’ juga dikenali sebagai ism al-dhāt atau ism al-mufrad. Ulamak mendefinisikan Allah sebagai nama yang mewakili zat (dhāt) Allah SWT, kewujudan yang nyata (wujūd ḥaqīqiyy),

merangkumi semua pengertian rububiyyat (al-Qurṭubiyy, 1952) dan alam uluhiyyat (Ibn cArabiyy, 1998). Wujud sebenar (wujūd ḥaqīqiyy) seperti yang disebutkan di atas bermaksud kewujudan Allah SWT adalah punca utama wujudnya semua makhluk dan tanpa Dia, tidak akan ada makhluk (makhlūq). Di samping itu, istilah (wujūd ḥaqīqiyy) juga membawa maksud hanya Allah SWT yang mencipta, mengada-adakan, menyempurnakan dan memusnahkan makhluk (al-Manūfiyy, n.d.). Ini bermakna bahawa maksud perkataan al-wujūd apabila dikenakan kepada makhluk berbeza dengan al-wujūd apabila dirujuk kepada Allah SWT (al-Ghazali 1998) kerana semua kewujudan selain kewujudan Allah SWT adalah sementara dan terbatas menurut kehendak-Nya.

Bukti kesahihan dalam melakukan zikir ‘Allah’ atau ism al-dhāt boleh didapati dalam beberapa ayat al-Qur’an. Allah SWT berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا. وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا

Maksudnya;” Hai orang-orang yang beriman, berzikirlah kepada Allah, zikir yang banyak, dan sucikanlah dia pagi dan petang”. (Al-Qur’an. Al-Ahzāb 33:41-42)

Selain itu, terdapat juga Hadis yang menjadi dalil menunjukkan bahawa ia adalah dibenarkan mengamalkan zikir menggunakan *ism al-dhāt Allah*. Sebuah Hadis yang diriwayatkan oleh Muslim; Rasulullah SAW pernah bersabda: “Kiamat tidak akan terjadi selagi seseorang berkata: Allah, Allah. (Hadis. Muslim. Kitāb Al-Īmān. Bāb Dhahāb Al-Īmān Ākhir Al-Zaman).

Nafs al-mulhamah adalah peringkat ketiga nafs dan dalam peringkat ini pengamal (sālik) dianjurkan untuk sering berzikir 'Huwa Huwa Huwa' dan kadang-kadang dibacakan dengan lafaz penafian iaitu ‘lā Huwa illā Huwa’. Ia tidak akan menjejaskan jiwa pengamalnya kecuali dengan membacanya berulang kali dengan kuat (jahr) serta secara tersembunyi (khafiyy) sehingga mereka mencapai peringkat seterusnya iaitu nafs al-muṭma’innah (al-Falimbani, 1993, hlm. 10 & 265). Orang yang berada di peringkat ini adalah pemurah (sakhā’), tidak tamak (qanāaah), memperoleh ilmu agama (‘ilm al-dīn), rendah hati (tawāḍu’), pesakit (ṣabr) tidak mudah marah (ḥalīm), menanggung kesakitan (taḥammul al-adhā), memaafkan kesalahan orang lain, dan tunjukkan kepada orang lain untuk beramal dan kebajikan.

Asma’ binti Yazid meriwayatkan dalam sebuah Hadis bahawa Rasulullah SAW bersabda:

اسْمُ اللَّهِ الْأَعْظَمُ فِي هَاتَيْنِ الْآيَتَيْنِ {وَاللَّهُمَّ إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ} وَفَاتِحَةِ آلِ عِمْرَانَ {الْمَلِكُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ}

Maksudnya: “Nama Allah yang paling agung terdapat dalam dua ayat ini: ‘Dan Tuhan kamu adalah Tuhan Yang Esa, tidak ada seoranganpun yang berhak disembah melainkan Dia Yang Maha Pemurah lagi Maha Penyayang.’

Nama yang diulang dalam dua ayat tersebut ialah ‘Huwa’ dan ia merujuk kepada intipati (dhāt) Allah SWT. Perkataan 'Huwa' ialah kata ganti nama bebas, dan bukan kata ganti nama yang merujuk kepada yang tidak hadir (ghāib) dalam hubungan dengan Tuhan Yang Maha Esa, Selain itu, kata ganti nama ‘Huwa’ yang mempunyai tatabahasa, Bahasa, symbol dan nombor ia hanya menunjukkan satu.

Selain itu, nafs peringkat keempat ialah nafs al-muṭma’innah. Al-Falimbani menggalakkan mereka yang berada di peringkat ini untuk terus menerus membaca zikir ‘Ḥaqq Ḥaqq’ dalam setiap keadaan, semasa duduk, berdiri atau bahkan semasa berbaring supaya mereka menjadi bebas daripada nafs al-muṭma’innah dan beralih kepada nafs al-rāḍiyah. Perkataan ‘Ḥaqq’ ialah salah satu nama indah (al-

Asmā' al-Ḥusnā) Allah SWT yang bermaksud “Kebenaran,” dan Tuhan adalah kebenaran yang tidak berubah.

Tingkatan nafs yang kelima ialah nafs al-rāḍiyah dan ciri-ciri manusia dalam hal ini adalah zuhd fimā siwā Allah Taālā yang tidak menyukai selain Allah SWT, ikhlas kerana Allah (ikhlās), khusyuk (wara') menasihati orang lain, menyuruh orang lain berbuat kebaikan dan melarang orang lain dari yang mungkar dan orang lain tidak mendengar perkataan daripada mereka melainkan perkara yang berfaedah. Ia disyorkan untuk orang yang berada di peringkat ini untuk sentiasa mengamalkan zikir 'al-Ḥayy' sehingga timbul keyakinannya bahawa Allah 'al-Ḥayy alladhī lā yamūt' (Yang Esa, kekal dan tidak akan mati). Allah menyebut dalam al-Qur'an:

كَذَلِكَ يُؤْفِكُ الَّذِينَ كَانُوا بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ

Maksud: “Sebagaimana terpalangnya mereka itu (daripada menyembah Allah SWT), terpalang juga orang-orang yang mengingkari keterangan-keterangan Allah SWT”. (Al-Qur'an. Al-Ghāfir 40:65)

KESIMPULAN

Pengukuhan aqidah kepada setiap muslim perlu diberi penekanan lebih lebih lagi kepada golongan mualaf yang baru mengenali agama Islam. Bagi memastikan keimanan yang utuh di dalam berhadapan dengan ancaman penyelewengan aqidah yang banyak tersebar kini, metod tazkiyatunnafsiah atau penyucian jiwa dapat menjadi benteng jiwa yang kukuh dan padu. Melalui pendekatan elemen tazkiyatunnafsiah dalam pendidikan aqidah yang dicapai dengan ilmu, tazakur dan riyadah, jiwa yang rapuh akan kembali pulih seterusnya melalui amalan zikir dalam tazkiyatunnafsiah yang diamalkan secara istiqomah, tingkatan nafs dapat dibentuk menjadi lebih terkawal dan lebih terpelihara.

RUJUKAN

- Abu Bakar, S. A., & Ismail, S. Z. (2018). *Pengurusan mualaf di Malaysia: Kerjasama dinamik antara agensi kerajaan dan bukan kerajaan*. AL-ABQARI: Journal of Islamic Social Sciences and Humanities.
- Achmad, A., Layyindah, R., & Rahman, F. (2019). *Generasi Insan Maju Berbasis Dalam Perspektif Tafsir Penyucian Jiwa Al-Mizan Thabataba'i*. Hanifiya: Jurnal Studi Agama-Agama, 2(2), 113-12.
- As' ari, A. A. (2021). *Konsep tazkiyah al-Nafs dalam al-Qur'an: studi komparatif tafsir al-Sya'rawi dan Tafsir fi Zilali al-Quran Surah al-Shams ayat 9-10* (Thesis Doktor Falsafah, UIN Sunan Ampel Surabaya).
- Fakhrudin, A., & Awang, A. (2020). *Sorotan literatur terhadap cabaran pendidikan Islam anak-anak mualaf di Malaysia*. Al-Irsyad: Journal of Islamic and Contemporary Issues, 5(2), 444-455.
- Kasim, A. Y., Hamid, S. A., & Jemali, M. (2017). *Pengajaran Aqidah dalam Kalangan Mualaf di Institut Dakwah Islamiyah PERKIM*. Jurnal Sains Sosial dan Kemanusiaan, 9(3), 89-100.
- Mohamad, N., Majid, M. A., & Nasir, B. M. (2018). *Pendekatan Dakwah dalam Kaedah Pengajaran Kepada Muallaf*. Wardah, 19(01), 1-17.
- Mutholingah, S. (2021). *Metode Penyucian Jiwa (Tazkiyah Al-Nafs) Dan Implikasinya Bagi Pendidikan Agama Islam*. Ta'limuna: Jurnal Pendidikan Islam, 10(1), 69-83.
- Priyatna, M. (2017). *Konsep Pendidikan Jiwa (Nafs) Menurut Al Qur'an Dan Hadith*. Edukasi Islami: Jurnal Pendidikan Islam, 3(05).
- Putri, M. A. (2020). *Tazkiyatun Nafs (Penyucian Jiwa) Melalui Ibadah Shalat Fardhu Dan Implikasinya Terhadap Pendidikan Akhlak (Pemikiran Imam Al-Ghazali)* (Thesis Doktor Falsafah, UIN Raden Intan Lampung).
- Rahman, A. A. (2015). *Konsep penyucian Jiwa: kajian perbandingan antara Islam dan Buddhisme*

(Thesis Doktor Falsafah, Universiti Sains Malaysia).

Saari, C. Z., & Syed Omar, S. F. (2014). Implementasi Tasawuf dalam Penghayatan Rukun Islam dan Pengaruhnya kepada Penyucian Jiwa (tazkiyah al-Nafs) Menurut Sa'id Hawa.

Yahya, N. A., & Sham, F. M. (2020). *Pendekatan Tazkiyah Al-Nafs Dalam Menangani Masalah Kemurungan*. Al-Hikmah, 12(1), 3-18.

Dwi Putra, (2020). *Tazkiyyatun Nafs Menurut Sa'id Hawwa dalam Tafsir al-Asās fi al-Tafsīr*. (Thesis Diploma). Universiti Islam Negeri Sunan Gunung Djati, Bandung.

063-Tinjauan Reka Bentuk dan Ruang Persekitaran dalam Pelaksanaan Homestay Patuh Syariah di Sabah

***¹Suhailah Abdul Muin**

¹Fakulti Pengajian Islam, Universiti Malaysia Sabah

²Norcikeyonn Samuni

²Fakulti Sains Sosial dan Kemanusiaan, Universiti Malaysia Sabah

³Mohd Nor Azan Abdullah

³Pusat Penataran Ilmu dan Bahasa, Universiti Malaysia Sabah

*Emel: drsuhailah@ums.edu.my

ABSTRAK

MOTAC turut memperkenalkan banyak inisiatif baru untuk memajukan Pelancongan Islam di Malaysia, termasuk memperkenalkan program Pengiktirafan Penginapan Mesra Muslim (MFAR). Tinjauan terhadap reka bentuk ruang persekitaran dalam perkhidmatan homestay telah dilaksanakan dalam satu siri kajian rintis bagi memenuhi keperluan dan kehendak penginap muslim dalam usaha memberi pengiktirafan kepada para pengusaha penginapan mesra muslim di Malaysia khususnya di Sabah. Objektif kertas kerja ini adalah untuk meninjau ciri-ciri pengaplikasian homestay patuh syariah dalam aspek reka bentuk dan ruang persekitaran meliputi bilik dan juga ruangan bangunan homestay. Selain itu, beberapa cadangan inovasi idea ciri-ciri tambahan yang perlu diaplikasikan dalam aspek reka bentuk dan ruang persekitaran berdasarkan kepada tinjauan indikator yang diteliti dalam kajian rintis. Reka bentuk kajian bersifat kualitatif dan kuantitatif yang menggunakan tiga metod utama iaitu pemerhatian, temubual mendalam dan juga senarai semak (soal selidik). Kajian ini dilaksanakan di (30) buah homestay di tiga kawasan tumpuan pelancong di Sabah iaitu sekitar Kota Kinabalu, Kundasang dan Semporna, Sabah. Sebanyak (13) indikator yang melibatkan ciri-ciri penginapan patuh syariah di dalam aspek reka bentuk dan ruang persekitaran yang telah diteliti. Hasil kajian mendapati bahawa (5) indikator sahaja yang sesuai digunakan dalam tinjauan bagi kajian ini disebabkan oleh ciri-ciri lainnya tidak menepati kapasiti homestay yang hanya bersifat milikan tunggal dan tidak bertaraf hotel. Melalui tinjauan yang dilaksanakan oleh pengkaji, terdapat beberapa inovasi idea baru dicadangkan seperti penyediaan ruang berwudhuk (khas), ruang solat, jumlah bilik tidur dan tempat penyimpanan kasut atau selipar dalam susun atur pelan lantai kemudahan penginapan yang ditawarkan oleh para pengusaha homestay di Sabah.

Kata Kunci : Reka Bentuk, Ruang Persekitaran, Homestay Patuh Syariah, Pelancongan Islam, Sabah

PENGENALAN

Malaysia merupakan sebuah negara yang mempunyai ekosistem ekonomi Islam paling maju di dunia bagi sektor pelancongan halal sejak 2014 hingga 2022 oleh Dinar Standard yang berpangkalan di Amerika Syarikat, (Harakah Daily, 20 Julai 2022). Pelancongan dalam Islam mempunyai perspektif yang luas dan boleh diungkapkan dalam beberapa pecahan istilah. Istilah rehlah, ziarah, siyahah, umrah dan haji mempunyai pengertian yang umumnya merujuk kepada pelancongan tetapi mempunyai konsep dan pendekatan yang berbeza (Hasan, Mohammad Mahyuddin, dan Mohd Ahsrof, 2010). Konsep pelancongan Islam yang disesuaikan semula berdasarkan kepada tawaran dan permintaan agen

pelancongan dan juga pelancong ini telah banyak mendapat perhatian dan galakan daripada banyak pihak agar dikembangkan, (Noor Fiteri dan Masnisah, 2014).

Pelancong Muslim menginginkan perkhidmatan yang membolehkan mereka berjalan tanpa meninggalkan perintah Allah SWT. Datuk Seri Nancy Shukri iaitu Menteri Pelancongan, Seni dan Budaya memberi jaminan bahawa kerajaan dan pihak berkepentingan industri akan terus mempromosikan pengunjung Islam ke Malaysia sebagai destinasi pelancongan pada masa hadapan termasuk memberi anjakan dalam persekitaran pelancongan, (Utusan Malaysia, 13 Julai 2022). Antara faktor Malaysia kekal menjadi pilihan utama adalah negara ini terkenal dengan masakan halal yang mudah didapati, pantai-pantai yang menakjubkan, budaya yang unik, pengalaman membeli-belah yang indah serta menyediakan pelbagai pakej pelancongan mesra Muslim untuk pelancong meneroka sejarah, seni bina masjid, warisan, gastronomi, alam semula jadi, seni dan budaya.

Patuh syariah bermaksud operasi yang halal dan tidak melibatkan unsur-unsur haram dalam perniagaan. Di dalam Islam, *Islamic Hotel* adalah sesuatu perkara yang baru kerana implementasi syariah ke dalam perniagaan berasaskan perhotelan ini baru diwujudkan berikutan kesedaran pengusaha-pengusaha muslim dalam industri penginapan dan pelancongan. Hotel yang patuh syariah sukar dikenalpasti kerana sistem hotel yang menjurus kepada halal itu tidak cukup melainkan sekaligus dapat mencegah daripada berlakunya perkara haram di dalam hotel. Hotel tidak dapat dikategorikan sebagai perniagaan patuh syariah kerana ketidakpastian (*uncertainty*) yang wujud di dalam operasi perniagaan seperti perlakuan pelanggan dan sebagainya kerana ianya adalah perkara privasi dan selalu melanggar hak individu.

SOROTAN LITERATUR

Nursyahida dan Mohamad Ghozali (2016) mengkaji sistem hotel halal menurut Syariah khusus di negara Malaysia. Kebiasaannya, pengunjung dari negara seperti ini, mereka amat peka dan sangat teliti terutama melibatkan soal Halal. Pendekatan seperti memperkenalkan Amalan Operasi Hotel Patuh Syariah (SCHOP) dalam industri perhotelan dapat membantu memberi keyakinan kepada pelancong kerana konsep ini tidak hanya memastikan Halal dari aspek makanan sahaja malah merangkumi aspek seperti operasi, perkhidmatan, sistem kewangan syarikat dan sebagainya. Kaedah kajian ini menggunakan kaedah kuantitatif iaitu melakukan proses pengumpulan data melalui hotel, Keluaran Dalam Negara Kasar (KDNK), Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM) dan lain-lain. Hasilnya terdapat hanya 101 sahaja hotel yang mempunyai sijil Halal yang diiktiraf daripada JAKIM, menunjukkan masih terdapat banyak hotel yang tidak menitik berat dan memahami tentang keperluan konsep hotel Halal patuh Syariah.

Siti Zubaida, *et. al.*, (2016) pula membincangkan aspek penting dalam pelancongan Islam serta hubungannya dengan peluang kerjaya di Malaysia. Pelancongan Islam adalah aktiviti-aktiviti pelancongan berlandaskan undang-undang syariah dan nilai-nilai Islam yang melibatkan pelancong Islam mahupun bukan Islam ke tempat atau Negara Islam. Beberapa perkhidmatan disediakan dalam pelancongan Islam iaitu penyediaan hotel mesra halal, perkhidmatan kewangan Islam, perkhidmatan pengangkutan halal, pakej pelancongan Islam, makanan halal dan standard halal. Penawaran produk dan perkhidmatan hospitaliti ini secara tidak langsung telah membuka peluang pekerjaan di Malaysia khususnya bagi melahirkan tenaga pakar dalam industri halal seiring Rancangan Malaysia ke 11.

Hisham, *et. al.*, (2022) dalam kajiannya bertujuan untuk menjelaskan parameter-parameter penginapan dalam PHMM untuk sektor pelancongan berdasarkan standard MS 2610: 2015, kajian ini

menggunakan kaedah kajian literatur dan teks. Hasil kajian ini mendapati bahawa masih terdapat perkhidmatan hospitaliti yang perlu diperkukuhkan untuk memenuhi standard MS 2610: 2015. Oleh itu, kajian ini telah menyumbang dengan mengenal pasti parameter standardisasi dalam pelaksanaan PHMM dalam industri pelancongan di Malaysia. Selain itu, kajian ini juga turut menjelaskan konsep PHMM dan kriteria yang diukur untuk sektor hospitaliti dan pelancongan di Malaysia, yang diharap dapat meningkatkan kredibiliti organisasi melalui penerapan nilai-nilai murni dalam pengurusan serta memacu pertumbuhan hab pelancongan halal Malaysia ke peringkat global.

Terdapat banyak kajian yang berkaitan dengan penyediaan produk dalam mengembangkan pelancongan islam di Malaysia seperti penyediaan makanan halal, pengurusan kewangan berlandaskan syarak, penginapan mesra muslim. Namun demikian, penelitian penyediaan penginapan patuh syariah daripada jenis homestay khususnya dalam aspek reka bentuk dan ruang persekitaran masih lagi kurang diketengahkan dan tidak ditonjolkan oleh para pengkaji di Malaysia. Justeru, pengkaji mengambil peluang untuk menjadikan penelitian ciri-ciri homestay patuh syariah dalam aspek reka bentuk dan ruang persekitaran sebagai sebuah kajian perintis dalam mengembangkan lagi industri pelancongan islamik di Sabah.

OBJEKTIF KAJIAN

Terdapat dua (2) objektif yang terdapat dalam kertas kerja kajian ini iaitu;

- i. Meninjau ciri-ciri pengaplikasian homestay patuh syariah dalam aspek reka bentuk dan ruang;
- ii. Mencadangkan inovasi idea ciri-ciri tambahan yang perlu diaplikasikan dalam aspek reka bentuk dan ruang persekitaran homestay patuh syariah.

METODOLOGI KAJIAN

Reka bentuk kajian yang digunakan semasa kajian lapangan ini bersifat data kualitatif yang berbentuk deskriptif, (perkataan lisan atau tulisan). Data kualitatif menerangkan tingkah laku manusia yang boleh diperhatikan (Taylor dan Bogdan, 1984). Data kualitatif diperoleh daripada tiga jenis data seperti berikut (Patton, 1990):

- i. **Hasil pemerhatian:** Penerangan terperinci tentang situasi, kejadian, interaksi dan tingkah laku yang diperhatikan di lapangan yang melibatkan gerak kerja pengusaha homestay. Dalam kajian rintis yang dilaksanakan, penggunaan senarai semak (soal selidik) digunakan untuk tujuan tinjauan ciri-ciri reka bentuk dan ruang persekitaran yang diaplikasikan dalam penyediaan perkhidmatan penginapan homestay.
- ii. **Hasil Temubual:** Petikan langsung daripada kenyataan pengusaha homestay tentang pengalaman, sikap, kepercayaan dan pemikiran mereka dalam peluang temu bual mendalam antara pengusaha homestay, kumpulan penyelidik dan agensi yang terlibat.
- iii. **Bahan bertulis:** petikan atau keseluruhan dokumen, surat menyurat, rakaman, dan sejarah penubuhan homestay oleh pengusaha.

HASIL KAJIAN

Jadual 1 menjelaskan profil responden yang terdiri dalam kalangan pengusaha homestay di sekitar Kota Kinabalu, Kundasang dan Semporna, Sabah. Terdapat lima (5) kategori profil yang diperincikan iaitu jantina, bangsa, agama, umur, dan tahap pendidikan. Jadual 2 pula menerangkan senarai semak ciri-ciri penginapan patuh syariah dalam aspek (Reka bentuk dan ruang persekitaran Bilik, makanan dan minuman).

Jadual 1: Profil Responden (Pengusaha Homestay)

Kategori	Huraian	Bilangan	Peratus
Jantina	Lelaki	15	50 %
	Perempuan	15	50%
Bangsa	Melayu	5	16.7 %
	Cina	1	3.3 %
	Bumiputera Sabah	22	73.3 %
	Lain-lain	2	6.7 %
Agama	Islam	28	93.3 %
	Kristian	2	6.7 %
Umur	18-30 tahun	6	16.5 %
	31 – 40 tahun	9	29.7 %
	41 tahun ke atas	15	53.8 %
Tahap Pendidikan	Sekolah Menengah	3	9.9 %
	Pra Universiti	2	6.6%
	Diploma	1	3.3%
	Universiti	24	80.2 %

N: 30 Orang

Sumber: Kajian Lapangan (2022)

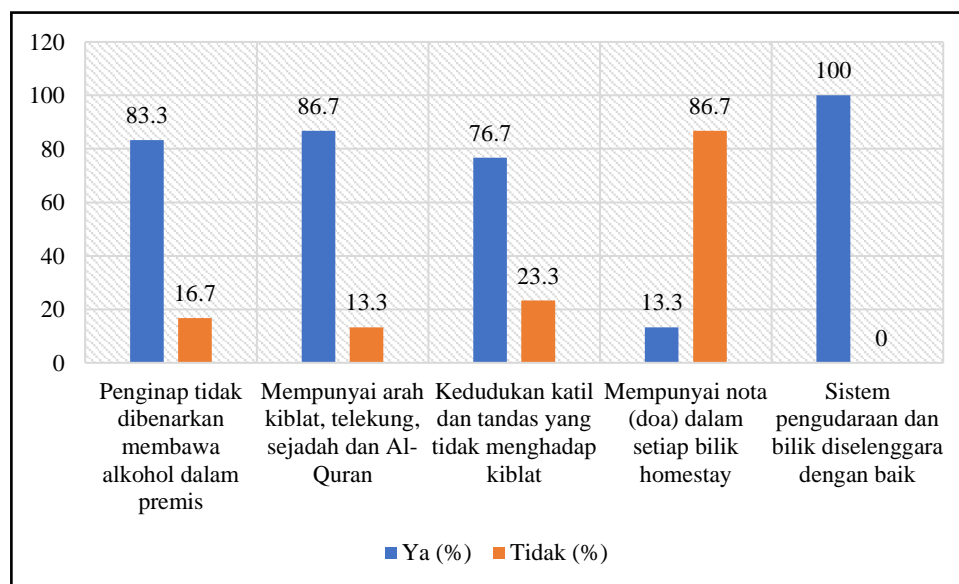
**Jadual 2 : Senarai semak ciri-ciri penginapan patuh syariah
(Reka bentuk dan ruang persekitaran Bilik, makanan dan minuman)**

Indikator	Ya (/)	Tidak (x)
Penginap tidak boleh/ tidak pernah membawa alkohol dalam premis	/	
Penyediaan makanan dan minuman yang diharamkan		x
Aktiviti perjudian dan alkohol di dalam lobi premis		x
Penyembelihan secara halal (makanan)		x
Mengasingkan makanan halal dan haram		x
Mengutamakan kebersihan diri dan keselamatan makanan		x

Mempunyai arah kiblat, telekung, sejadah dan Al-Quran	/	
Kedudukan katil dan tandas yang tidak menghadap kiblat	/	
Mempunyai nota (doa) dalam setiap bilik hotel	/	
Mengharamkan pusat disko dan pelacuran dalam premis		x
Dapur mendapat pensijilan halal oleh badan berautoriti		x
Sistem pengudaraan dan bilik diselenggara dengan baik	/	
Perkhidmatan bulan Ramadan termasuk (iftar dan sahur)		x

Sumber: Siti Fatma dan Rosmawati, (2015)

Jadual 2 memperincikan indikator yang disenaraikan dalam penelitian ciri-ciri penginapan patuh syariah dalam aspek reka bentuk dan ruang persekitaran berdasarkan kepada penyelidik lepas. Walaubagaimanapun, terdapat indikator yang bertanda (x) adalah tidak sesuai digunakan dan digugurkan dalam penelitian kerana ianya hanya sesuai digunakan dalam penelitian penginapan bertaraf hotel. Melalui kajian rintis yang telah dilaksanakan oleh penyelidik mendapati bahawa hanya lima (5) kriteria bertanda (/) sesuai digunakan bagi perkhidmatan penginapan berkapasiti homestay yang bersifat milikan tunggal. Lima (5) indikator yang digunakan dalam tinjauan semasa kajian rintis seperti dalam Rajah 1.



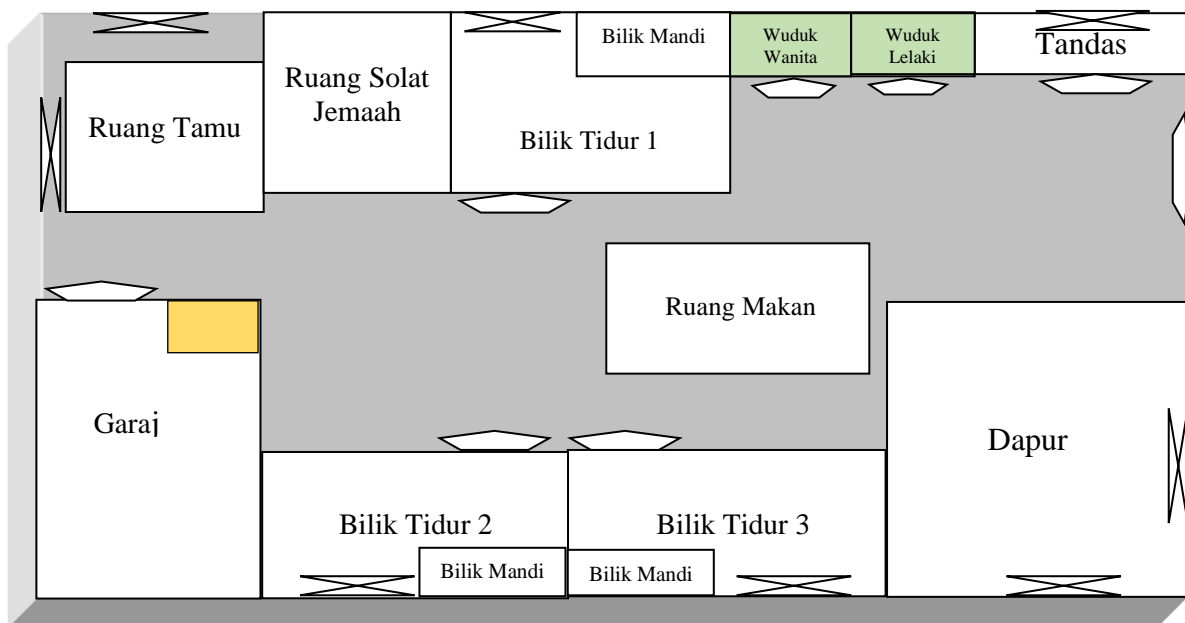
Rajah 1: Reka bentuk dan ruang persekitaran (Bilik)

Sumber: Kajian Lapangan (2022)

Berdasarkan Jadual 3 menunjukkan indikator ciri-ciri yang mencatatkan pengaplikasian yang tertinggi adalah pada sistem pengudaraan dan bilik diselenggara dengan baik dengan peratusan penuh (100 %). Manakala, catatan peratusan pengaplikasian ciri-ciri yang paling rendah adalah dalam aspek penyediaan nota (doa) dalam setiap bilik homestay bersamaan (13.3 %) atau diwakili 4 buah homestay daripada 30 buah homestay yang dikaji. Secara keseluruhan, daripada lima (5) indikator ciri-ciri yang dikemukakan, hanya satu (1) sahaja indikator yang mencapai tahap pengaplikasian penuh (100 %), dan empat (4) lagi indikator tidak mencapai pengaplikasian penuh ciri-ciri homestay patuh syariah dalam aspek reka bentuk dan ruang persekitaran (bilik), (Suhailah, *et. al.*, 2022)

PERBINCANGAN

Berdasarkan kepada penelitian ciri-ciri homestay patuh syariah seperti yang diperincikan dalam Rajah 1 menunjukkan bahawa hanya satu (1) daripada lima (5) indikator dalam ciri-ciri reka bentuk dan ruang persekitaran mencapai pengaplikasian penuh. Secara rumusnya, pengaplikasian ciri homestay patuh syariah dalam aspek reka bentuk dan ruang persekitaran adalah tidak mencapai kepada pematuhan secara total, (Suhailah, *et. al.*, 2022). Hal ini memberikan gambaran bahawa, terdapat kelompongan dalam penyediaan penginapan homestay patuh syariah kepada para pelancong muslim yang perlu diberikan perhatian oleh pengusaha homestay serta pihak-pihak berwajib seperti *Islamic Tourism Centre (ITC)*, Kementerian Pelancongan & Kebudayaan Sabah (MOTAC), Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM) dan juga Jabatan Hal Ehwal Agama Islam Negeri Sabah (JHEAINS). Kajian rintis di 30 buah homestay sekitar Kota Kinabalu, Kundasang dan Semporna telah mencetuskan inovasi idea bagi mengembangkan lagi ciri-ciri homestay patuh syariah dalam aspek reka bentuk dan ruang persekitaran (bilik). Tiga inovasi idea perlu ditambah dalam lakaran reka bentuk dan ruang persekitaran yang tidak diketengahkan dalam indikator pada Jadual 3 adalah menyediakan ruangan khas solat, tempat berwudhuk khas dan juga ruangan simpanan kasut seperti pada Rajah 2 dan 3.

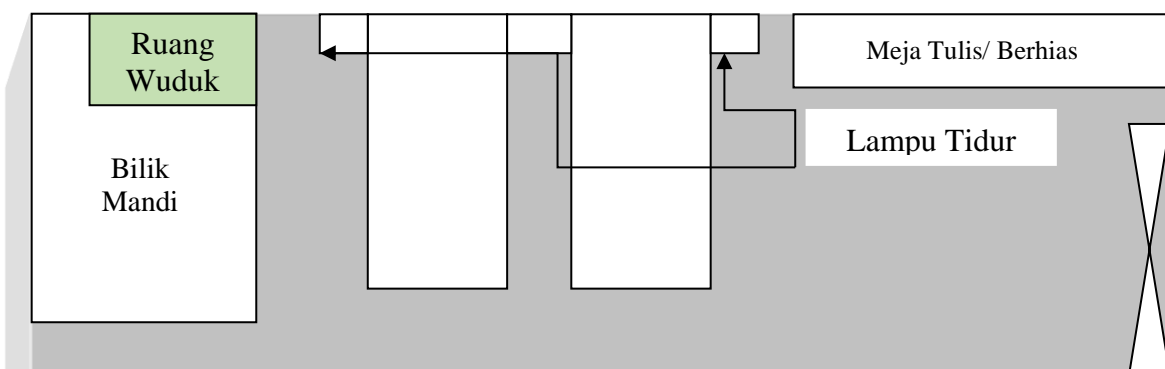


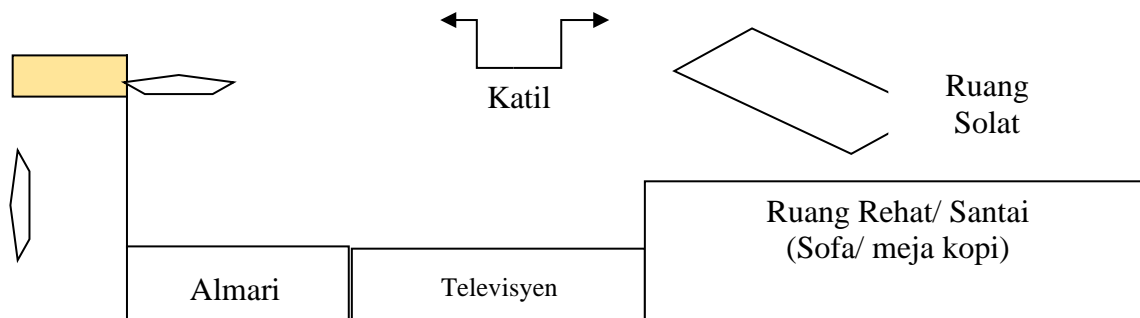
Rajah 2 : Ilustrasi Penginapan Patuh Syariah (Homestay) Untuk Sebuah Keluarga

Sumber : Penyelidik (2022)

Petunjuk;

Simbol	Makna
	Pintu
	Tingkap
	Rak kasut
	Ruang Wudhuk





Rajah 2 : Ilustrasi Bilik Patuh Syariah (Homestay) Untuk Individu/ Berpasangan
 Sumber : Penyelidik (2022)

Merujuk kepada Rajah 2 ialah ilustrasi homestay di mana tetamu berada dalam situasi sebuah keluarga. Sekurang-kurangnya terdapat tiga bilik yang disediakan di homestay yang disewa iaitu bilik tidur 1 dikhaskan untuk (ibu bapa), bilik tidur 2 (anak perempuan) dan bilik tidur 3 (anak lelaki). Tujuan utama mengasingkan katil antara anak-anak adalah didikan ibu bapa kepada anak dalam menjaga batas aurat walaupun sesama ahli keluarga. Ini juga bertujuan sebagai langkah berjaga-jaga terhadap fitnah atau timbulnya nafsu walaupun dalam kalangan adik beradik.

Rasulullah S.A.W. berkata:

مُرُوا أَوْلَادَكُمْ بِالصَّلَاةِ وَهُمْ أَبْنَاءُ سَبْعِ سِنِينَ، وَاضْرِبُوهُمْ عَلَيْهَا، وَهُمْ أَبْنَاءُ عَشْرِ وَفَرِّقُوا بَيْنَهُمْ فِي الْمَضَاجِعِ

Maksudnya: "Perintahkanlah anak-anak kamu mengerjakan solat apabila mereka berumur tujuh tahun, dan pukullah mereka apabila mereka berumur sepuluh tahun, dan pisahkan tempat tidur di antara mereka."

Diriwayatkan oleh Ahmad (6689) Abu Daud (495) dan al-Albani

Selain itu, bilik air khas turut diletakkan di setiap bilik bagi tujuan memelihara batas aurat dan juga untuk keselesaan individu. Penyediaan ruang wuduk khas lelaki dan wanita juga perlu disediakan bagi memelihara kesucian ibadah dan juga kemudahan sekiranya terdapat ramai individu di tempat penginapan tersebut. Selain itu, penyediaan ruang solat berjemaah khas yang berdekatan dengan ruang tamu yang luas juga perlu untuk keselesaan jemaah menunaikan solat fardhu dan melakukan aktiviti keagamaan lain seperti tazkirah, bacaan yaasin dan tahlil serta lain-lain. Ini selaras dengan dalil menegaskan akan pentingnya menjaga kebersihan diri dan persekitaran atau kawasan: Firman Allah S.W.T. yang berbunyi:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ۚ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا ۚ وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ ۚ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

Maksudnya:

Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat, maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku, dan sapulah kepalamu dan (basuh) kakimu sampai dengan kedua mata kaki, dan jika kamu junub maka mandilah, dan jika kamu sakit atau dalam perjalanan atau kembali dari tempat buang air (kakus) atau menyentuh perempuan, lalu kamu tidak memperoleh air, maka bertayammumlah dengan tanah yang baik (bersih); sapulah mukamu dan tanganmu dengan tanah itu. Allah tidak hendak menyulitkan kamu, tetapi Dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmat-Nya bagimu, supaya kamu bersyukur.

(Q.S Al- maidah, 6: 6).

Ini menunjukkan bahawa kewajipan untuk membersihkan hadas kecil dan hadas besar, setelah berhubungan suami isteri, setelah haid dan melahirkan bagi wanita bagi lelaki jika mengalami junub. Ini kerana sebelum mandi wajib, maka belum diperbolehkan melaksanakan solat, kecuali dalam beberapa hal pengecualian seperti sedang mengalami penyakit berat, atau saat tidak tersedia air.

Dalam kajian ini, terdapat beberapa indikator baharu yang telah diwujudkan dalam usaha memperkasakan model homestay patuh syariah khususnya dari segi reka bentuk dan ruang persekitaran (bilik) iaitu (1) mewujudkan ruang solat khas (bilik persegi). di dalam bilik tidur, terutamanya bagi mereka yang menyewa bilik sahaja. Berdasarkan tinjauan di lapangan didapati hanya papan tanda kiblat diletakkan di atas siling tetapi tiada ruang solat yang ditetapkan. Ini menyebabkan penginap terpaksa mencari ruang yang sesuai dengan keadaan dan susun atur bilik. Ini juga menimbulkan kebimbangan dalam aspek kebersihan (*alnazafa*). Kebersihan yang dituntut Islam bukan hanya membabitkan diri sendiri, bahkan persekitaran yang dikelilingi pelbagai makhluk Allah. Umat Islam bertanggungjawab menjaga kebersihan persekitaran kerana ia termasuk perkara yang menzahirkan kasih sayang. Selain itu, tiada pemisahan kawasan di mana kasut atau selipar diletakkan di hadapan pintu. Oleh itu, cadangan susun atur bilik tidur adalah disyorkan untuk mengasingkan kawasan bilik dengan rak kasut bagi mengelakkan bahagian bilik daripada tercemar dengan kotoran (najis) dari luar seperti ilustrasi susun atur penunjuk baharu yang ditunjukkan dalam Rajah 3. Perkara tersebut di atas bertepatan dengan dalil dalam Q.S al-Baqarah 3:222 yang berbunyi:

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَدْنَىٰ فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ

Maksudnya:

Mereka bertanya kepadamu tentang haid. Katakanlah: "Haid itu adalah suatu kotoran. Oleh sebab itu hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu haid; dan janganlah kamu mendekati mereka, sebelum mereka suci. Apabila mereka telah suci, maka campurilah mereka itu di tempat yang diperintahkan Allah kepadamu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertaubat dan menyukai orang-orang yang mensucikan diri.

(Q.S. Al-Baqarah 3: 222).

Ayat ini menunjukkan pentingnya pengaturan kawasan, bilik, tempat solat khusus, bilik mandi, tempat wudhuk khusus sebagai langkah untuk mengamalkan kebersihan yang berkekalan agar pelaksanaan ibadah yang lebih sempurna dan kekal mengamalkan kebersihan yang berterusan.

KESIMPULAN

Secara keseluruhannya, reka bentuk dan ruang persekitaran adalah merupakan komponen utama yang perlu diberikan perhatian secara menyeluruh oleh para pengusaha penginapan homestay yang terlibat dalam kajian kerana dapatan menunjukkan bahawa ianya tidak diaplikasikan secara menyeluruh. Dalam usaha membantu para pengusaha mendapatkan pengiktirafan sebagai Penginapan Mesra Muslim (MFAR) oleh MOTAC dan ITC, advokasi secara komprehensif melalui penyertaan pengusaha homestay dalam sesi bengkel dan seminar untuk mempelajari keterangkuman ciri-ciri penginapan berlandaskan patuh syariah perlu digerakkan dan dijayakan. Justeru, kelompongan dalam pengaplikasian ciri-ciri penginapan patuh syariah oleh para pengusaha homestay yang terlibat dapat segera ditambah baik dalam memastikan para pelancong dan penginap mendapat perkhidmatan berlandaskan syarak yang mengutamakan keredhaan Allah SWT.

PENGHARGAAN

Melalui pembiayaan Geran Skim Dana Khas (SDK0336-2022) yang disalurkan oleh Universiti Malaysia Sabah, kajian ini mula dapat dilaksanakan sesuai dengan perancangan dalam rangka kerja penyelidikan. Terima kasih di atas pembiayaan kewangan penyelidikan ini dan tidak lupa juga kepada para pengusaha homestay sebagai responden yang terlibat sepanjang kajian dijalankan iaitu melibatkan Bandaraya Kota Kinabalu, Kundasang dan Semporna, Sabah.

RUJUKAN

Al-Quran al-Karim dan terjemahan

Harakah Daily. (20 Julai 2022). Pelancongan Islam Berpotensi Besar Maju Di Malaysia.

Hasan, B., Mohammad Mahyuddin, K., Mohd Ahsrof, Z. Y. (2010). *Pelancongan Dari Perspektif Islam: Analisis Pendekatan Fiqh*. Prosiding Seminar Pengurusan Perhotelan dan Pelancongan Islam 2010. Shah Alam: Universiti Teknologi Mara. Pp. 1–17.

Hisham, S., Latifah, M., Khairil, F. K., Mohamad Yazis, A.B., Junaidah, A. S., Nazratul, A. M. A. (2022). Kriteria Penginapan Dalam Perkhidmatan Hospitaliti Mesra Muslim (Phmm) Bagi Sektor Pelancongan Di Malaysia. *International Journal Of Islamic Studies (Al-Qanatir)*. Vol. 26. No.1. Pp 22-36.

Noor Fiteri, A., Masnisah, M. (2014). *Konsep Pelancongan Islam: Satu Pengamatan*. Seminar Kebangsaan Pendidikan Islam 2014.

Nursyahida, J., Mohamad Ghazali, H. (2016). Menganalisis Isu Halal Terhadap Sektor Perkhidmatan Hotel Di Malaysia. *International Journal of Business and Social Science* (2016). Pp 12-20.

Patton, M. Q. (1990). *Qualitative Evaluation and Research Methods*. (2nd ed.). Newbury Park, CA: Sage Publications, Inc.

Siti Fatma, M., Rosmawati, M. R. (2015). *Ciri-Ciri Hotel Patuh Syariah Terhadap Masa Depan Pelancongan Islam Di Malaysia: Satu Tinjauan Literatur*. Prosiding Kolokium Jejak Warisan Ilmu Islam (JEWARIS 2015). Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi,

Selangor.

- Siti Zubaida, R. Muslihah, M., Zanariah, A., Noraini, A. R. (2016). Peluang Kerjaya Dalam Industri Pelancongan Islam Di Malaysia: Satu Tinjauan. *Jurnal Hospitaliti dan Jaringan*. Vol. 1. (2016). Pp 91-102.
- Suhailah, A. M., Norcikeyonn, S., Mohd Nor Azan, A., Ahmad Tarmizi, A. R. (2022). *Pengaplikasian Ciri-Ciri Kemudahan Penginapan Homestay Patuh Syariah Dalam Memperkasakan Pelancongan Islamik Di Sabah*. The International Borneo Innovation, Exhibition & Competition (IBIEC). 19-20 Oktober 2022. Politeknik Kota Kinabalu Sabah (PKK).
- Suhailah, A. M., Norcikeyonn, S., Ahmad Tarmizi, A. R., Issraq, R., Sainie @ Saini, A., Mikdar, R. (2022). *Tinjauan Isu Ruangan Dan Cadangan Langkah Memperkasakan Perkhidmatan Penginapan Dalam Kalangan Pengusaha Homestay Patuh Syariah Di Sabah*, 2nd Langkawi International Conference on Advanced Research 2022, 8 October 2022, Langkawi, Malaysia.
- Suhailah, A. M., Norcikeyonn, S., Ahmad Tarmizi, A. R., Mohd Nor Azan, A., Mikdar, R. (2022). *Homestay Berasaskan Patuh Syariah Dan Bukan Patuh Syariah: Satu Perbandingan*, 4th Kuala Lumpur International Conference on Multi-Disciplinary Research 2022, 17 September, 2022, Kuala Lumpur, Malaysia.
- Suhailah, A. M., Norcikeyonn, S., Mohd. Dahlan, A. M., Dzurizah, I., Jalihah, M. S., Mohd Nor Azan, A., Mardyawati, M. A. (2022). *Penelitian Pengaplikasian Ciri-Ciri Keselamatan Kemudahan Penginapan Homestay Patuh Syariah Di Destinasi Pilihan Pelancong Di Sabah Merujuk Perspektif Maqasid Syariah*. 4th Kuala Lumpur International Conference on Multi-Disciplinary Research 2022, 17 September, 2022, Kuala Lumpur, Malaysia.
- Taylor, S. J., Bogdan, R. (1984). *Introduction to Qualitative Research Methods: The Search for Meanings*. Second Edition. John Wiley and Sons. Toronto.

Utusan Malaysia. (13 Julai 2022). Malaysia Kekal Pilihan Utama Pelancongan Halal.

066-Persepsi Pemimpin Terhadap Punca Penghinaan Agama Islam di Media Sosial dan Langkah Pencegahannya

Roslizawati Mohd Ramly
Marina Munira Abd Mutalib,
Mohd Rosmizi Abd Rahman
Nurhafizah Mohd Shukor
Eizan Azira Mat Sharif
Wan Mohd Fazrul Azdi Wan Mohd Razali
Muhamad Zaki Mustafa

Pensyarah Fakulti Kepimpinan dan Pengurusan,
Universiti Sains Islam Malaysia

(roslizawati@usim.edu.my)

ABSTRAK

Isu penghinaan terhadap Agama Islam di media sosial merupakan isu yang masih tidak menemui jalan penyelesaian yang tuntas sehingga ke hari ini. Penghinaan yang paling kerap dilakukan adalah menghina Rasul umat Islam iaitu Nabi Muhammad SAW. Rentetan daripada itu, menyebabkan segelintir umat Islam mengambil tindakan menyerang individu yang bukan sahaja menghina agama Islam malahan membuat provokasi kepada umat Islam. Isu ini mendapat perhatian yang serius daripada pihak pemimpin kerana boleh menjejaskan kestabilan dan keharmonian negara. Justeru, kertas kerja ini bertujuan untuk meneliti isu ini berdasarkan persepsi pemimpin di Malaysia. Bagi tujuan tersebut kajian ini mengaplikasikan kaedah kualitatif berdasarkan analisis kandungan. Data-data dikumpul melalui analisis dokumen daripada laporan-laporan akhbar di Malaysia. Enam akhbar atas talian berbahasa Melayu telah dipilih sebagai sampel dalam kajian ini iaitu Berita Harian, Utusan Malaysia, Harian Metro, Mstar, AstroAwani dan Sinar Harian. Data-data diambil daripada laman web rasmi akhbar-akhbar tersebut. Analisis dilakukan dengan memfokuskan kepada dua aspek iaitu punca-punca berlaku penghinaan, dan kaedah membanteras isu ini. Hasil kajian mendapati bahawa punca berlaku penghinaan agama dikaitkan dengan Gerakan yang mendokong fahaman Liberalisme, Pluralisme, ketagihan dadah, gangguan mental, kejahilan, dan ekstremisme. Justeru kaedah yang disarankan untuk mencegah penghinaan agama perlu melalui pendidikan dan penguatkuasaan undang-undang.

Kat Kunci : Persepsi Pemimpin, Punca, Langkah Pencegahan, Penghinaan Agama Islam, Media Sosial

PENDAHULUAN

Di Malaysia, isu penghinaan agama Islam adalah merupakan isu sensitif dan boleh menjejaskan perpaduan nasional. Hal ini kerana, Islam merupakan satu-satunya agama yang diiktiraf sebagai agama Persekutuan dan dianuti oleh lebih daripada separuh populasi penduduk di negara ini. Justeru, perbuatan mencemarkan kesucian dan memperlekehkan agama Islam dengan menghina Rasulnya boleh menimbulkan kemarahan dan protes daripada majoriti penduduk Islam di Malaysia. Ini terbukti berdasarkan beberapa laporan media berkaitan serangan yang dilakukan terhadap individu yang menghina agama Islam. Sebagai contohnya, pada bulan Februari 2020 Berita Harian melaporkan seorang lelaki telah dipukul kerana membuat siaran langsung memijak al-Quran di aplikasi sosial media facebook (<https://www.bharian.com.my>). Manakala akhbar Utusan melaporkan pada 17 Julai 2022,

individu yang mencerca Nabi Muhammad, Allah dan memprovokasi bangsa Melayu menerusi video yang dimuat naik ke dalam aplikasi YouTube juga telah diserang oleh orang awam (<https://www.utusan.com.my>). Terdahulu daripada itu, terdapat beberapa video yang dimuat naik menunjukkan serangan orang awam terhadap individu yang didakwa telah mencerca agama Islam (<https://www.mynewshub.tv/2017/06/video-dibelasah-sampai-bogel-kerana-hina-islam/>) dan menghina nama Tuhan orang Islam (<https://www.youtube.com/watch?v=VFGWvwU6DxY>).

Jelasnya, isu agama merupakan satu isu yang boleh menjejaskan perpaduan dan keharmonian masyarakat majmuk di Malaysia. Namun begitu, kajian terdahulu mendapati bahawa isu penghinaan agama Islam tidak mudah untuk ditangani melalui peruntukan undang-undang sedia ada semata-mata. Hal ini kerana, tiada peruntukan yang jelas dan tegas berkaitan kesalahan menghina agama Islam dalam undang-undang sivil. Manakala undang-undang syariah pula mempunyai kelemahan dari aspek pendakwaan dan pensabitan kes kerana skop kesalahan menghina agama bersifat umum dan kabur (Mohamad Azri & Mohd Al Adib, 2017). Tambahan pula, di Malaysia undang-undang Syariah hanya terpakai kepada masyarakat Islam sahaja.

Justeru itu, demi menjaga sensitiviti ini dan dalam usaha untuk memupuk keharmonian dalam kalangan warga Malaysia, kesemua pihak yang bertanggungjawab terutamanya pemimpin perlu memainkan peranan yang lebih proaktif dan tegas dalam mencegah daripada berlakunya isu-isu seumpama ini. Kegagalan pemimpin untuk menangani isu ini dengan sebaiknya boleh menjejaskan kredibiliti dan integriti mereka dalam pandangan masyarakat awam khususnya penganut agama Islam. Justeru, adalah penting untuk mengenal pasti pandangan para pemimpin berhubung punca dan langkah yang mereka sarankan atau telah diambil untuk mencegah isu penghinaan agama di media sosial. Kajian berkait langkah pencegahan adalah amat penting kerana tidak banyak kajian yang memfokuskan kepada aspek ini.

DEFINISI KONSEP

Penghinaan Agama Islam

Merujuk kepada Kamus Dewan Bahasa dan Pustaka, kata “ penghinaan” adalah merupakan kata terbitan “hina” yang merujuk kepada perbuatan atau hal menghina (<http://prpm.dbp.gov.my/>). Manakala perkataan hina bersinonim dengan perkataan keji, tercemar, tercela, kotor dan buruk (<http://prpm.dbp.gov.my/>). Oleh itu, istilah penghinaan agama dapat diertikan sebagai perbuatan, perlakuan, ungkapan, gambaran yang dibuat untuk mengeji, mencela, mencemarkan dan memburukkan sesebuah agama.

Manakala dalam Bahasa Arab istilah penghinaan agama adalah *al-istihzā' bi al-dīn* yang merujuk kepada perbuatan mengejek dan mencemuh agama. Menurut Ibn Manzūr lafaz *istihzā'* (kata asal *huzū'*) bermaksud *sukhriyyah* iaitu ejekan atau cemuhan (Mohamad Azri & Mohd Al Adib, 2017). Dalam Al-Quran dapat ditemui penggunaan perkataan *istihzā'* dan *sukhriyyah* untuk menjelaskan peristiwa penghinaan yang dilakukan oleh umat terdahulu kepada para Rasul. Firman Allah SWT surah al An'am 6: ayat 10; maksudnya:

وَلَقَدْ اسْتَهْزَأَ بِرُسُلٍ مِّن قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ

“Dan demi sesungguhnya! Telah diperolok-olokkan beberapa orang rasul sebelum mu, lalu orang-orang yang mengejek-jek di antara mereka ditimpakan (balasan azab) bagi apa yang mereka telah

perolok-olokkan itu.”

Dari sudut definisi perundangan sivil, seperti mana yang dijelaskan tiada peruntukan yang jelas mengenai kesalahan menghina agama Islam. Oleh itu, definisi penghinaan agama Islam tidak dapat ditemui dalam Perlembagaan Persekutuan. Namun begitu, jika dirujuk kepada undang-undang Syariah di Malaysia, terdapat enakmen khusus yang menjelaskan maksud kesalahan menghina agama Islam. Menurut Mohamad Azri & Mohd Al Adib (2017) peruntukan undang-undang tersebut adalah selari dengan maksud perbuatan menghina agama Islam seperti yang dinyatakan dalam Al-Quran dan Hadis.

Kesalahan menghina agama Islam dalam enakmen jenayah Syariah secara umumnya dihuraikan dan diperincikan seperti berikut:

- a) Menghina atau menyebabkan Islam dipandang hina sama ada secara lisan, tulisan, gambar, lukisan, perkataan yang dapat didengar dan dibaca, isyarat dan perbuatan atau menghina dengan cara apa jua pun.
- b) Mempersenda, mempermain, mengajuk-ajuk, mengolok-olok, mencemuh dan merendahkan amalan, upacara dan istiadat berkaitan Islam, undang-undang berkaitan Islam yang sedang dikuatkuasakan, mazhab yang sah dan muktabar, fatwa dan para pegawai agama, guru agama dan imam yang dilantik.
- c) Menghina, meniru, mempersenda, mencerca, mengajuk-ajuk, mengejek-ejek dan mengolok-olokkan al-Quran dan Hadis serta ayat-ayat berkaitan dengan agama samada melalui kata-kata, perkataan, lisan dan perbuatan atau dengan cara apa jua pun.
- d) Memusnahkan, merosakkan, mencemarkan, membinasakan, meroboh, mengubah, memindahkan surau dan masjid serta apa jua kemudahan yang terdapat padanya dengan tujuan untuk menghina, merendah, mempersenda, mencela dan mengeji agama Islam atau dengan niat atau tujuan apa sekalipun.
- e) Turut dianggap sebagai kesalahan menghina agama adalah dakwaan seseorang Muslim bahawa dia telah keluar dari Islam.

Media Sosial

Istilah media sosial secara umumnya digunakan sebagai satu platform untuk menyampaikan maklumat. Media sosial merujuk kepada perkhidmatan aplikasi ataupun mana-mana rangkaian internet yang digunakan sebagai platform untuk masyarakat awam berkomunikasi di alam maya. Antara aplikasi media sosial yang popular di Malaysia adalah Facebook, Instagram dan Twitter.

Berdasarkan kepada definisi di atas, oleh itu, istilah penghinaan agama Islam di media sosial dalam kertas kajian ini merujuk kepada perbuatan samada dalam bentuk lisan, tulisan, gambar, lukisan, perkataan yang dapat didengar dan dibaca, isyarat yang bertujuan merendahkan-rendahkan, memburukkan dan menjatuhkan martabat dan kemuliaan agama Islam melalui penghantaran apa sahaja bentuk mesej di laman sosial. Motif penghinaan agama adalah untuk menyakitkan hati orang lain dan membuat provokasi yang boleh menggugat ketenteraman awam.

Pemimpin

Istilah pemimpin diertikan sebagai orang yang memimpin (<https://prpm.dbp.gov.my>). Pemimpin dalam kertas kerja ini merujuk kepada pemimpin terdiri daripada pemimpin negara, ahli politik, badan penguatkuasa atau berkanun, dan juga pendakwah serta ahli akademik yang disegani. Kelompok pemimpin ini merupakan pemimpin beragama Islam yang telah memberikan respon dan

pandangan mereka berkaitan punca penghinaan agama Islam di media sosial serta solusi bagi menangani isu tersebut.

SOROTAN KAJIAN LALU BERKAITAN PUNCA DAN SOLUSI MENANGANI PENGHINAAN AGAMA ISLAM DI MEDIA SOSIAL

Terdapat beberapa kajian lalu di Indonesia yang boleh dijadikan rujukan berkaitan sebab dan punca penghinaan agama di media sosial. Namun kebanyakan kajian tersebut tidak mengkhususkan kajian mereka terhadap punca-punca berlakunya penghinaan terhadap agama Islam. Sebaliknya kajian-kajian tersebut hanya mengkaji punca penghinaan terhadap agama di media sosial secara umum. Di antara punca utama yang didakwa telah menyebabkan berlakunya penghinaan agama di negara jiran tersebut adalah berkait rapat dengan sikap pemimpin. Zuliyus & Pitchan (2020) mendakwa bahawa ahli politik gemar memainkan isu agama demi kepentingan karier politik mereka, manakala pemimpin agama pula dilihat tidak berperanan dalam menangani penyelewengan agama dalam masyarakat sehingga timbul pelbagai kumpulan ajaran sesat yang berani mencerca agama lain. Zuliyus dan Pitchan (2020) juga turut mengaitkan isu penghinaan agama dengan kelemahan penguatkuasaan undang-undang serta aspek hukuman yang dilihat sebagai tidak setimpal.

Kemajuan teknologi komunikasi dan ideologi Liberalisme juga dilihat menjadi punca berlakunya isu penghinaan agama di Indonesia. Menurut Alfani & Saputra (2019), teknologi komunikasi semasa mendokong ideologi liberalisme yang mempromosikan hak kebebasan individu termasuk hak kebebasan bersuara tanpa batasan. Natiujahnya, berlaku kewenangan perbuatan mencerca dan menghina serta saling berbantah dalam kalangan warganet di negara itu. Jelasnya di negara Indonesia, punca berlakunya penghinaan terhadap mana-mana agama berkait rapat dengan isu kepimpinan samada pemimpin politik dan agama, kelemahan sistem undang-undang dan penularan ideologi Liberalisme.

Dalam konteks Malaysia, terdapat satu kajian yang ditulis oleh Muhammad Faisal Ashaari et al., (2014) berkaitan provokasi dan penghinaan secara melampau terhadap agama Islam di Facebook. Melalui kajian kes yang dilakukan, pengkaji telah mengenal pasti bahawa penghinaan terhadap agama Islam telah dilakukan oleh sekumpulan golongan murtad di Malaysia dan Singapura. Kelompok ini bukan sahaja membuat propaganda bahawa Islam menganjurkan keganasan, kezaliman dan penyebab kepada kemunduran, bahkan telah mencerca Allah SWT, Nabi Muhammad, al-Quran, Syariat Islam dan juga pemikiran Islam.

Muhamad Faisal Ashaari et al., (2015) turut mengaitkan motif politik dan kebencian sebagai faktor berlakunya penghinaan terhadap agama Islam oleh pengikut kumpulan Facebook Murtads in Malaysia and Singapore. Beliau berhujjah bahawa, kajian mereka mengenai Islam adalah berteraskan kepada sifat anti Islam yang dipengaruhi oleh semangat Perang Salib.

Dari segi solusi, Muhamad Faisal Ashaari et al., (2014) menyarankan supaya ianya ditangani melalui proses interaksi harian dan dialog. Sementara itu Azri & Mohd Al Adib (2017) menyarankan supaya peruntukan undang-undang Syariah sedia ada dinilai dan dibuat penambahbaikan. Walau bagaimanapun pendekatan dialog dilihat masih belum mampu untuk menangani isu ini dengan berkesan. Tambahan pula, berdasarkan kajian lalu isu ini berpunca daripada individu yang mempunyai kepentingan peribadi dan kebencian yang melampau terhadap Islam. Manakala, penting untuk difahami bahawa undang-undang Syariah dalam konteks Malaysia hanya terpakai kepada umat Islam sahaja dan bukan kepada semua. Jelasnya di sini, kajian mengal pasti punca berlakunya penghinaan agama Islam di media sosial dalam konteks Malaysia dan usaha menanganinya daripada perspektif pemimpin adalah sangat

signifikan.

METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini mengaplikasikan kaedah kualitatif berdasarkan analisis kandungan. Analisis kandungan ialah satu bentuk analisis terhadap dokumen media cetak dan media elektronik. Contoh media cetak adalah akhbar, majalah, jurnal, buku, kitab, laporan bertulis, minit mesyuarat dan sebagainya. Manakala media elektronik pula seperti filem, drama, rancangan radio, tv, cd dan papan iklan. Kaedah ini diaplikasikan bagi meneliti istilah, perkataan, konsep, tema, frasa atau ayat yang terhadap dalam media tersebut (Alan, 2011).

Dalam konteks kajian ini, analisis kandungan dilakukan terhadap media cetak iaitu akhbar. Manakala data-data dikumpul ini pula melalui analisis dokumen daripada laporan-laporan akhbar atas talian di Malaysia. Enam akhbar berbahasa Melayu telah dipilih sebagai sampel dalam kajian ini iaitu Berita Harian, Utusan Malaysia, Harian Metro, Mstar, AstroAwani dan Sinar Harian. Data-data diambil daripada laman web rasmi akhbar-akhbar tersebut. Carian maklumat telah dilaksanakan melalui kata kunci utama iaitu “hina Islam” “media sosial” dan menggunakan keadah carian *Boolean*.

PERSEPSI PEMIMPIN MENGENAI PUNCA-PUNCA BERLAKUNYA PENGHINAAN TERHADAP AGAMA ISLAM DI MEDIA SOSIAL

Berdasarkan laporan akhbar di atas talian, kajian mendapati bahawa terdapat beberapa sebab berlakunya penghinaan agama Islam di media sosial menurut pandangan pemimpin di Malaysia seperti berikut.

Serangan Gerakan Liberalisme, Pluralisme dan Hak Asasi Manusia

Akhbar Mstar (25 Oktober 2014) melaporkan bahawa menurut Tokoh Maal Hijrah 1436H Tan Sri Sheikh Ghazali Abdul Rahman Penasihat Perundangan Syariah, Jabatan Peguam Negara penghinaan agama Islam dilakukan oleh “kumpulan yang berselindung di sebalik gerakan liberalisme, pluralisme dan hak asasi manusia.” Beliau turut mengaitkan isu penghinaan agama dengan keruntuhan kesatuan umat Islam di Malaysia akibat kegagalan menangani isu perbezaan pendapat.

Pandangan Tan Sri Sheikh Ghazali ini turut diperakui oleh Menteri di Jabatan Perdana Menteri Datuk Seri Jamil Khir Baharom. Menurut laporan Berita Harian (9 Disember 2014) Datuk Jamil Khir menyatakan bahawa "Ini (penghinaan Islam) merupakan perkara hasil rentetan daripada pandangan yang melihat Islam ini secara liberal, pluralisme dan ajaran yang melihat agama itu hanyalah hak individu yang tidak ada kaitan dengan pihak lain.”

Dalam nada yang sama pendakwah dan penceramah bebas Ustaz Ahmad Dusuki Abd Rani juga ketika diminta mengulas isu berkaitan penyebaran gambar anjing dipakaikan serban dan jubah yang dibiarkan di media sosial, menegaskan bahawa perbuatan tersebut dilakukan oleh pendokong fahaman Liberal yang berniat untuk menghancurkan agama Islam. Dalam kenyataan akhbar Harian Metro (25 Oktober 2014) beliau menyatakan, “Saya melihat semua ini adalah serangan Islam liberal yang sedang merosakkan umat Islam di Malaysia. Serangan ini dilakukan secara berterusan dan kita tidak tahu apa lagi yang akan dilakukan mereka selepas ini.. “Liberalisme ini bukan kemodenan tetapi perancangan musuh untuk menghancurkan agama.”

Ketagihan Dadah dan Gangguan Mental

Sinar Harian (20 Julai 2022) melaporkan bahawa punca penghinaan agama berkait rapat dengan isu ketagihan dadah dan gangguan mental. Menurut Ketua Polis Terengganu, Datuk Rohaimi Md Isa, suspek yang ditahan mempunyai enam rekod lampau membabitkan kes dadah. Beliau menyatakan bahawa, "Kami juga syak lelaki ini mengalami gangguan mental akibat ketagihan dadah... Semasa ditahan, ujian saringan urin mendapati dia positif dadah methamphetamine. " Akhbar Harian Metro (18 Julai 2022) turut melaporkan bahawa di Kelantan Pemangku Ketua Polis Datuk Muhamad Zaki Harun, menyatakan bahawa suspek yang melakukan penghinaan terhadap agama Islam dan Nabi Muhammad juga didapati positif dadah methamphetamine.

Astro Awani (21 Julai 2022), melaporkan bahawa Menteri di Jabatan Perdana Menteri (Hal Ehwal Agama) Datuk Senator Idris Ahmad juga turut berpandangan bahawa penghinaan agama samada kepada agama Islam atau agama lain dilakukan oleh individu yang mempunyai masalah mental. Beliau menyatakan: "punca individu terlibat menghina agama Islam adalah disebabkan oleh banyak faktor terutamanya masalah mental si pelaku."

Akhbar Utusan (19 Julai 2022) juga melaporkan bahawa kerajaan Negeri Selangor menganggap kes-kes penghinaan terhadap agama Islam yang berlaku kemungkinan berpunca daripada perasaan kecewa dan putus asa oleh individu tertentu apabila berhadapan dengan masalah-masalah hidup. Menurut Exco Agama Islam, Pengguna dan Industri Halal, Mohd. Zawawi Ahmad Mughni berkata, "situasi tersebut menyebabkan mereka berasa tidak ditolong oleh Allah SWT pada saat mereka memerlukan."

Ekstrem dan Jahil

Akhbar Harian Metro (19 Jun 2022) melaporkan bahawa menurut Ketua Unit Hadis di Institut Kajian Hadis & Akidah (Inhad), Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS) Dr Mohd Khafidz Soroni bahawa "perbuatan menghina ini hanya dilakukan oleh orang yang sudah tiada modal dan muflis hujah. Lalu, hanya untuk memuaskannya nafsunya dia memaksa diri melakukan tindakan yang melampaui batas tanpa memikirkan akibatnya. Kita percaya setiap agama tidak mengajar penganutnya bertindak melampaui batas dan biadab terhadap penganut agama lain. Sebaliknya, diri penganut agama itu sendiri yang bersikap ekstrem dan melampaui batas."

Manakala Pensyarah di Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, Dr. Mohd. Shahid Mohd. Noh memberikan pandangan beliau dalam akhbar Utusan (3 Ogos 2022) berkait isu penghinaan terhadap Rasulullah, Menurut beliau isu ini berlaku kerana kejahilan umat Islam sendiri. Beliau meyakini : Kegagalan umat Islam mengenal keperibadian Nabi Muhammad SAW adalah faktor yang membuatkan mereka tidak menghargai dan memberikan penghormatan selayaknya kepada nabi akhir zaman ini

LANGKAH PENCEGAHAN PENGHINAAN TERHADAP AGAMA ISLAM

Di antara langkah pencegahan yang disarankan oleh para pemimpin adalah:

Memberi Pendidikan Mengenai Islam Kepada Islam dan Bukan Islam

Astro Awani (21 Julai 2022) melaporkan bahawa Datok Senator Idris Ahmad Idris menyatakan bahawa antara usaha membuat penyelesaian jangka panjang tentang isu itu adalah melalui pendidikan seperti usaha dakwah, turun ke lapangan, menganjurkan majlis kefahaman agama Islam kepada orang awam.

Usaha memberikan pendidikan dan menjernihkan kefahaman mengenai Islam juga dilihat sebagai satu pendekatan yang ampuh dalam membanteras isu penghinaan agama. Exco Agama Islam, Pengguna dan Industri Halal, Mohd. Zawawi Ahmad Mughni menegaskan bahawa usaha memberi penjelasan tersebut perlu dilakukan bukan sahaja kepada masyarakat bukan Islam bahkan juga kepada orang Islam (Utusan, 19 Julai 2022).

Bagi memastikan usaha mencegah penghinaan agama Islam melalui pendidikan dapat dilaksanakan secara lebih efektif Mohd Zawawi menyarankan penglibatan keluarga dan ahli masyarakat untuk bersama-sama membasmi isu tersebut. Manakala menurut Dr. Mohd. Shahid Mohd. Noh (Utusan, 3 Ogos 2022) bagi mencegah perbuatan menghina Nabi Muhammad semua pihak termasuk ibu bapa, pendidik, entiti pendidikan dan kerajaan harus memainkan peranan mendidik masyarakat Islam melalui media sosial supaya mengenali sosok keperibadian Rasulullah sesuai dengan ajaran Islam.

Menguatkuasakan Undang-Undang

Terdapat beberapa pemimpin yang melihat bahawa isu perghinaan terhadap agama Islam dan Nabi Muhammad SAW perlu dibasmi melalui undang-undang. Akhbar Harian Metro (5 Mac 2019) melaporkan bahawa Sultan Selangor menitahkan supaya pihak Polis Diraja Malaysia (PDRM) dan Jabatan Peguam Negara mengambil tindakan sewajarnya terhadap pihak tidak bertanggungjawab menghina Nabi Muhammad SAW.

Akhbar Harian Metro (19 Julai 2022) juga melaporkan bahawa Mufti negeri Pulau Pinang Datuk Seri Dr Wan Salim Wan Mohd Noor menyatakan akanewartakan fatwa bagi mengekang perbuatan menghina agama Islam dan Nabi Muhammad SAW supaya tidak ada mana-mana individu di negeri tersebut mempersendakan agama sebagai bahan gurauan pada masa akan datang. Beliau turut menegaskan bahawa “perbuatan menghina agama Islam dan peribadi Nabi Muhammad SAW tidak boleh diterima serta memerlukan pihak berkaitan undang-undang mengambil tindakan segera memastikan perkara itu tidak berulang.”

Dalam nada yang sama Astro Awani (21 Julai 2022) melaporkan bahawa Datok Senator Idris Ahmad Idris menyatakan bahawa “ Individu yang disabitkan kesalahan menghina agama perlu dihukum mengikut undang-undang sedia ada”

Umat Islam Perlu Bersatu Padu Dan Bekerjasama Dengan Pihak Lain

Akhbar Mstar (25 Oktober 2014) melaporkan bahawa Tan Sri Sheikh Ghazali Abdul Rahman Penasihat Perundangan Syariah, Jabatan Peguam Negara menggesa umat Islam menggenepikan perbezaan pandangan dan mengekalkan perpaduan sebagai langkah mencegah berlakunya penghinaan terhadap agama Islam.

Akhbar Harian Metro (17 Julai 2019) sebelum itu melaporkan bahawa antara tindakan kerjasama yang telah diambil oleh Jabatan Kemajua Islam Malaysia (JAKIM) bagi menangani isu penghinaan

terhadap agama Islam adalah melalui kerjasama dengan pihak Suruhanjaya Komunikasi dan Multimedia (SKMM). Menurut Ketua Pengarah JAKIM Datuk Mohamad Nordin Ibrahim. “Kita bekerjasama dengan SKMM di bawah satu jawatankuasa khas ditubuh bagi mengkaji dan memantau aduan membabitkan penghinaan terhadap agama Islam dan Nabi Muhammad,”

PERBINCANGAN

Dapatan kajian kualitatif ini mendapati bahawa serangan ideologi Liberalisme, Pluralisme dan Hak Asasi Manusia dilihat menjadi punca kepada berlakunya isu penghinaan agama Islam di media sosial. Dapatan ini senada dengan dapatan oleh Alfani & Saputra (2019) yang melihat bahawa isu penghinaan agama secara berluasa di media sosial sebagai akibat daripada pengaruh ideologi Barat ini.

Penghinaan terhadap agama Islam akibat daripada ekstremisme dan jahil juga dapat dikaitkan dengan isu dengan isu pendidikan dan juga isu pemantapan da'wah di negara ini. Hal ini kerana individu yang melakukan penghinaan agama Islam tidak mempunyai pengetahuan yang jelas tentang Islam. Dapatan ini senada dengan dapatan Zuliyus & Pitchan (2020) yang juga menyatakan bahawa faktor penghinaan agama di Indonesia berpunca daripada sikap pemimpin agama yang tidak prihatin sehingga mengakibatkan kejahilan dan munculnya kumpulan ajaran sesat.

Manakala penagihan dadah dan gangguan mental dapat dikatakan menjadi salah satu penyebab kepada isu menghina agama Islam di Malaysia. Ini rentetan daripada penangkapan dua individu yang merupakan penagih tegar yang telah mencerca Nabi Muhammad SAW. Walaupun punca ini tidak ditemukan dalam dapatan kajian terdahulu, namun isu penagihan dadah dapat dikaitkan dengan isu kelemahan penguatkuasaan undang-undang.

Dari segi solusi yang disarankan, didapati bahawa para pemimpin di Malaysia menekankan bahawa pencegahan penghinaan agama perlu dilakukan melalui pendidikan. Semua kelompok masyarakat samada Muslim mahupun non-Muslim perlu diberikan penjelasan yang jelas mengenai agama Islam. Namun begitu terdapat juga pemimpin yang melihat adanya keperluan mendesak supaya menguatkuasakan undang-undang sedia ada. Walau bagaimanapun, tiada ulasan yang dibuat berkaitan dengan isu ketiadaan undang-undang yang jelas berkaitan penghinaan agama Islam di dalam Perlembagaan Persekutuan dan juga isu penyabitkan kes penghinaan agama dalam undang-undang Syariah seperti mana yang ditemui dalam kajian Azri & Mohd Al Adib (2017). Jelasnya, kesemua pemimpin merasakan bahawa undang-undang sedia ada telah cukup untuk membanteras dan menangani isu penghinaan agama Islam di negara ini.

KESIMPULAN

Berdasarkan kepada dapatan kajian, para penyelidik mendapati bahawa penyebab penghinaan terhadap agama Islam di media sosial menurut persepsi pemimpin di Malaysia adalah berkait rapat dengan kemunculan kelompok yang mendokong ideologi Librealisme, Pluralisme dan hak asasi manusia secara mutlak, isu penagihan dadah, gangguan mental, kejahilan dan ekstremisme. Justeru, solusi yang disarankan oleh para pemimpin adalah melalui pendidikan dan penguatkuasaan undang-undang. Namun begitu, sekiranya penguatkuasaan undang-undang mahu digunakan dalam mencegah penghinaan agama Islam di media sosial, adalah disarankan supaya peruntukan yang lebih jelas berkaitan penghinaan agama Islam perlu dinyatakan dalam Perlembagaan Persekutuan. Ini bagi memastikan bahawa peruntukan tersebut dapat dilaksanakan secara menyeluruh kepada setiap warganegara Malaysia.

PENGHARGAAN

Kertas kerja ini adalah sebahagian daripada hasil penyelidikan geran P1-16-15919-UNI-USIM-FKP “Pembangunan Model Baharu Pencegahan Penghinaan Agama Islam Di Media Sosial.

RUJUKAN

Al-Quran al-Karim.

Abdul Razak Idris. (19 Julai 2022). *Kecewa, putus asa dalam hidup, punca hina agama Islam – Exco.* <https://www.utusan.com.my/nasional/2022/07/kecewa-putus-asa-dalam-hidup-punca-hina-agama-islam-exco/>. Tarikh akses 7 Okt.2022.

Alfani, A., & Saputra, H. (2019). Menghujat dan Menista di Media Sosial Perspektif Hukum Islam. 4(1), 35–50. <https://doi.org/10.29240/jhi.v4i1.728>

Astro Awani. (21 Julai 2022). *Lapor kepada pihak berkuasa jika Islam dihina, jangan ambil tindakan sendiri.* <https://www.astroawani.com/berita-malaysia/lapor-kepada-pihak-berkuasa-jika-islam-dihina-jangan-ambil-tindakan-sendiri-372245>. Tarikh akses & Okt 2022.

BERNAMA. (9 Disember 2014). *Dewan Negara: Liberalisme dan pluralisme hina agama Islam - Jamil Khir.* <https://www.bharian.com.my/berita/nasional/2014/12/22189/dewan-negara-liberalisme-dan-pluralisme-hina-agama-islam-jamil-khir>. Tarikh akses 7 Okt 2022.

Harian Metro. (27 Julai 2019). *JAKIM, SKMM kerjasama pantau hina Nabi, Islam.* <https://www.hmetro.com.my/mutakhir/2019/07/480004/jakim-skmm-kerjasama-pantau-hina-nabi-islam>. Tarikh akses 7 Okt 2022.

Harian Metro (25 Oktober 2014). *Serangan liberalisme untuk rosakkan umat Islam.* <https://www.hmetro.com.my/mutakhir/2014/10/4014/serangan-liberalisme-untuk-rosakkan-umat-islam>. Tarikh akses 7 Okt.2022.

Hazira Ahmad Zaidi. (18 Julai 2022). *Lelaki hina Islam dan Nabi ditahan.* <https://www.hmetro.com.my/utama/2022/07/862704/lelaki-hina-islam-dan-nabi-ditahan>. Tarikh akses 7 Okt 2022.

Iskandar Shah Mohamed. (4 Mac 2019). *Sultan Selangor kecewa perbuatan hina Nabi SAW.* <https://www.hmetro.com.my/mutakhir/2019/03/429675/sultan-selangor-kecewa-perbuatan-hina-nabi-saw>. Tarikh akses 7 Okt 2022.

Mohamad Azri, & Mohd Al Adib. (2017). Analisis Matan Undang-undang Syariah Negeri Berkaitan Kesalahan Menghina Agama Islam di Malayisa. *Journal of Contemporary Islamic Law*, 2(1). <http://www.ukm.my/jcil>

Mohamed Farid Noh (15 Feb 2020) Lelaki pijak al-Quran sudah ditahan Polis. *Berita Harian.* <https://www.bharian.com.my/berita/kes/2020/02/655914/lelaki-pijak-al-quran-sudah-ditahan>

polis. Tarikh akses 7 Okt.2022.

- Mohd Khafidz Soroni. 19 Jun 2022. *Hina Nabi SAW modal orang muflis*. <https://www.hmetro.com.my/addin/2022/06/853340/hina-nabi-saw-modal-orang-muflis>. Tarikh akses 7 Okt. 2022.
- Mohd Shahid Mohd Noh. 3 Ogos 2022. Hina Nabi Muhammad tanda tidak bertamadun. <https://www.utusan.com.my/rencana/forum/2022/08/hina-nabi-muhammad-tanda-tidak-bertamadun/>. Tarikh akses 7 Okt 2022.
- Muhamad Faisal Ashaari, Siti Nazifatulhayat Yusoff, & Siti Maimunah Kahal. (2015). Topik Serangan Cyberterror Anti Islam Dalam Facebook “ Murtads From Malaysia and Singapore .” *Al Qanatr International Journal of Islamic Studies*, 2(2), 1–12.
- Mstar. (25 Oktober 2014). *Hina Islam Akan Berterusan Jika Umatnya Tidak Bersatu - Tokoh Maal Hijrah*. <https://www.mstar.com.my/lokal/semasa/2014/10/25/ucapan-sheikh-ghazali>. Tarikh akses 7 Okt.2022.
- Nur Izzati Mohamad. (19 Julai 2022). *Pulau Pinang mahu wartakan fatwa kekang hina Islam dan nabi [METROTV]*. <https://www.hmetro.com.my/mutakhir/2022/07/863002/pulau-pinang-mahu-wartakan-fatwa-kekang-hina-islam-dan-nabi-metrotv>. Tarikh akses 7 Okt. 2022.
- Sinar Harian. (22 Julai 2022). Penganggur hina agama Islam ditahan reman. <https://www.sinarharian.com.my/article/212214/berita/semasa/penganggur-hina-agama-islam-ditahan-reman>. Tarikh akses 7 Okt 2022.
- Zuliyus, F. R., & Pitchan, M. A. (2020). Faktor Boleh Berlakunya Kes Penghinaan Agama di Indonesia. 4(September), 1–5

067-Keselarian antara Teori Semangat Kekitaan Ibnu Khaldun dengan Teori Barat

***¹Siti Nor Azhani Mohd Tohar**

¹Pusat Pengajian Teras, Fakulti Kepimpinan dan Pengurusan, Universiti Sains Islam Malaysia.

²Nur Izzati Nadia Mohd Dzolkifli

¹ Pusat Pengajian Teras, Fakulti Kepimpinan dan Pengurusan, Universiti Sains Islam Malaysia.

*Email: azhanitohar@usim.edu.my

ABSTRAK

Perbincangan mengenai Teori Semangat Kekitaan atau disebut sebagai '*Asabiyyah*' oleh Ibnu Khaldun yang merupakan faktor penentu jatuh bangun sesebuah ketamadunan telah menjangkau lebih enam abad lamanya. Namun, inti pati dalam teori tersebut masih dibincangkan dan adakah ia masih relevan sehingga ke hari ini? Justeru, makalah ini akan mengkaji keselarian Teori Semangat Kekitaan Ibnu Khaldun dengan dua teori barat yang terkenal, iaitu 1) Teori Bioekologikal Pembangunan Manusia Bronfenbrenner dan, ii) Teori Personaliti Maslow. Perbincangan ini dibuat melalui metodologi analisis kandungan bersumberkan bahan ilmiah seperti buku dan artikel jurnal. Hasil dapatan menunjukkan inti pati utama yang dibincangkan dalam Teori Semangat Kekitaan Ibnu Khaldun turut dibincangkan dalam 2 teori barat ini. Implikasinya, walaupun Teori Semangat Kekitaan Ibnu Khaldun dibincangkan dalam konteks semasa sewaktu zaman beliau yang jauh berbeza dengan zaman moden kini, namun intipati yang diutarakan tentang keperluan sosial manusia dalam masyarakat amat relevan, malahan turut dibincangkan dalam teori-teori barat yang wujud selepas beliau. Ini membuktikan keintelektualan teori ini tidak lapuk dek hujan, tidak lekang dek panas walaupun ia merentasi zaman, geografi dan fizikal dari zaman ke zaman.

Kata Kunci: *Asabiyyah*, tamadun, Bronfenbrenner, Maslow.

PENGENALAN

Pengkaji telah membuat perbandingan antara Teori Semangat Ibnu Khaldun yang telah dibincangkan lebih enam abad yang lalu dengan teori-teori kontemporari bagi melihat kerelevanan Teori Semangat Kekitaan Ibnu Khaldun untuk diadaptasi ke dalam situasi moden masa kini.

Pengkaji telah memilih dua teori barat popular yang sering digunakan oleh para pengkaji, iaitu Teori Bioekologikal Pembangunan Manusia oleh Bronfenbrenner dan Teori Motivasi dan Personaliti oleh Maslow. Dua teori ini dipilih kerana ia sering digunakan dalam kebanyakan kajian bukan sahaja dalam bidang sains sosial dan kemanusiaan, malahan dalam bidang psikologi perubatan. Teori yang popular dipilih bagi menganalisis sejauh mana kerelevanan dan keselarian inti pati dalam Teori Semangat Kekitaan Ibnu Khaldun yang telah sekian lama dibincangkan lebih awal turut dibincangkan di dalam teori-teori barat terkemuka pada masa kini.

TEORI SEMANGAT KEKITAAN IBNU KHALDUN

Pengkaji telah menggunakan istilah 'semangat kekitaan' sebagai refleksi kepada istilah '*asabiyyah*' Ibnu

Khaldun yang digunakan dalam karya Mukadimah beliau. Istilah ini selari dengan terjemahan oleh Dewan Bahasa dan Pustaka terhadap karya beliau ini yang telah dialih bahasa ke dalam bahasa Melayu. Justeru, istilah semangat kekitaan yang digunakan oleh pengkaji merujuk kepada istilah 'asabiyyah' dalam perbincangan Ibnu Khaldun.

Ibn Khaldun dalam karya agung beliau, *Mukadimah* banyak memberi penerangan mengenai ketamadunan melalui penelitian terhadap masyarakat Arab Badwi (pengembara padang pasir) dan masyarakat Arab Bandar (tinggal menetap). Ini kerana menurut beliau, perbezaan-perbezaan keadaan di antara penduduk diakibatkan oleh perbezaan cara-cara mereka mendapatkan nafkah.

Masyarakat Badwi tinggal di padang pasir dan sering berpindah randah bagi mendapatkan keperluan hidup. Akibat daripada kekurangan dan kesempitan untuk memenuhi keperluan, maka ahli masyarakat mereka lebih bersatu hati dan bekerjasama untuk memenuhi tuntutan hidup. Mereka hidup dalam serba terdesak yang menyebabkan mereka saling seia sekata dan sehidup semati untuk berjuang meneruskan kehidupan, bersifat agresif, berjiwa besar dan tamak; menjadikan sifat-sifat masyarakat padang pasir ini sebagai asas kekuatan semangat kekitaan yang terus dipupuk dan ini menyebabkan mereka disegani dan digentari (Ibnu Khaldun, 1967, DBP, 2009; Dhaouadi, 1990). Berbeza dengan mereka yang menetap di bandar, hidup dalam kemewahan dan mudah untuk memenuhi keperluan bahkan kehendak hidup, menjadikan mereka malas untuk berusaha, penuh keakuran, keberanian semakin hilang, terbiasa untuk merendah diri dan bersikap boleh dicucuk hidung, menjadikan kekuatan semangat kekitaan mereka lebih rendah daripada semangat kekitaan masyarakat Badwi. Masyarakat Arab bandar lebih bersifat individualistik kerana sesiapa sahaja mudah untuk mendapatkan keperluan hidup dengan tidak perlu terlalu bergantung atau bekerjasama dengan yang ahli masyarakat lain (Ibnu Khaldun, 1967, DBP, 2009).

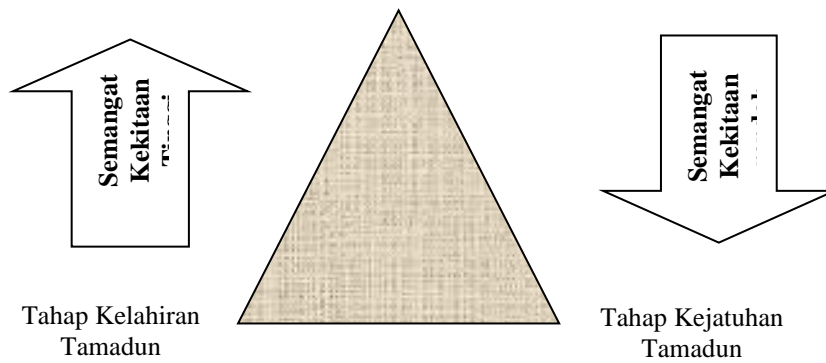
Sehubungan itu, Ibnu Khaldun sering mengaitkan semangat kekitaan sebagai teras penentu kepada perkembangan dan kejatuhan sesebuah tamadun (Alatas, 2006) dengan merujuk perbezaan sikap antara masyarakat Arab Badwi dan Arab Bandar ini. Semangat kekitaan yang kuat didasarkan oleh keperluan dan tujuan yang sama untuk memenuhi tuntutan hidup, memudahkan masyarakat Arab Badwi menawan masyarakat Arab Bandar yang sedang kelunturan semangat kekitaan akibat dibuai dengan kemewahan seterusnya masyarakat Arab Badwi ini membina ketamadunan menggantikan ketamadunan masyarakat Arab Bandar (Ibnu Khaldun, 1967, DBP, 2009). Ini dapat dilihat dalam kitaran perkembangan tamadun melalui tiga tahap, iaitu:

- i) Tahap awal atau kelahiran yang dicirikan oleh perasaan kekitaan yang tinggi bagi memenuhi keperluan asas;
- ii) Tahap kehidupan bertamadun yang dicirikan oleh kelahiran sistem berkerajaan yang melahirkan golongan pemerintah yang berbeza kehidupan mereka daripada rakyat jelata, kemudiannya disusuli oleh pertumbuhan bandar. Walau bagaimanapun, kelas pemerintah akan dibuai dengan kemewahan dan perasaan semangat kekitaan dalam kalangan rakyatnya menjadi lemah; dan
- iii) Tahap lemah atau kejatuhan yang disebabkan oleh peningkatan kemewahan dan kelunturan semangat kekitaan seterusnya membawa kepada perpecahan politik dan ekonomi.

(Muhsin Mahdi, 1957; Wan Hashim Wan Teh, 1997)

Rajah 1 menunjukkan gambaran daripada perbincangan di atas mengenai kitaran tahap perkembangan tamadun yang dipengaruhi oleh faktor semangat kekitaan.

Tahap Bertamadun/
Kegemilangan



*Rajah ini merupakan adaptasi daripada perbincangan Muhsin Mahdi (1957) & Wan Hashim Wan Teh (1997).

Rajah 1: Kitaran Tahap Perkembangan Tamadun Menurut Ibnu Khaldun

Semangat kekitaan ini dipandu oleh ketaatan dan kesetiaan yang tidak berbelah bagi kepada pemimpin, norma budaya dan sesama ahli. Ini diasaskan oleh perasaan saling sayang-menyayangi sesama ahli yang mendorong kepada sikap saling bantu-membantu, bekerja sama, hormat-menghormati, mengambil berat dan tidak mahu kesusahan menimpa sesama mereka. Semangat kekitaan juga membawa ahli-ahlinya untuk saling berkongsi kesenangan dan kepayahan antara satu sama lain. Justeru, ini menimbulkan keberanian sehingga sanggup berjuang dan berkorban demi ahli dan tanah air mereka. Sekiranya terdapat ahli yang ditindas, maka mereka tidak berdiam diri sebaliknya akan memperjuangkan bersama-sama hak mereka (DBP, 2009). Semangat kekitaan ini adalah suatu yang semula jadi (Alatas, 2014; Dion, 2007) dan ia memainkan peranan apabila terdapat ahli yang tidak diadili sebaiknya, disakiti atau dibunuh (Dion, 2007).

Perbincangan mengenai penindasan dan perjuangan hak yang turut merupakan salah satu ciri-ciri semangat kekitaan Ibnu Khaldun terungkap sebagaimana Ibnu Khaldun (DBP, 2009) menjelaskan bahawa tamadun terbina kukuh berasaskan dua ciri, iaitu, i) Syawkah (kekuatan) yang didasarkan dengan ‘asabiyyah (semangat kekitaan), dan ii) wang. Melalui semangat kekitaan yang kuat oleh pemimpin akan menjamin kesepaduan rakyatnya untuk taat setia dan bekerjasama bersama pemimpin dalam membangunkan tamadun. Namun, sebaliknya, apabila pemimpin telah jauh daripada perkongsian semangat kekitaan rakyatnya, malahan pemimpin ini sendiri cuba menjauhkan diri daripada mereka yang berkongsi semangat kekitaan kerana menganggap mereka musuh yang boleh mengancam (Zainab al-Khudairi, 1979). Pemimpin yang telah jauh daripada perkongsian semangat kekitaan rakyatnya ini juga dipercayai melakukan korupsi dan kemewahan yang diperoleh hasil daripada pendapatan negara tidak dikongsi bersama, maka, sistem percukaian yang banyak mulai diperkenalkan bagi menampung keperluan pemimpin dan tentera; menyebabkan ekonomi mulai goyah seterusnya rakyat mulai luntur semangat kekitaan kerana merasai keperitan untuk melangsungkan kehidupan. Namun sekiranya rakyat masih memiliki kekuatan semangat kekitaan, mereka akan mengajukan tuntutan-tuntutan bagi memenuhi kehendak mereka bersama. Sebaliknya, sekiranya rakyat telah pudar semangat kekitaan, mereka hanya patuh atas segala keputusan pemerintah. Mereka hanya patuh walaupun telah berlaku penindasan ke atas mereka dan ini menandakan semangat kekitaan yang pudar kerana mereka telah lemah sehingga tidak sanggup berjuang menuntut hak dan menangani penindasan (DBP, 2009) .

Kajian Siti Nor Azhani Mohd Tohar (2016) mengajukan bahawa ciri-ciri semangat kekitaan yang dibicarakan oleh Ibnu Khaldun terbahagi kepada empat ciri dominan, iaitu:

i) **Sayang-menyayangi** – kekuatan semangat kekitaan menimbulkan perasaan kasih dan sayang sesama ahli masyarakatnya. Perasaan ini akan mendorong kepada sikap bersatu hati, mengambil berat, bantu-

membantu dan hormat-menghormati sesama ahli kerana tidak mahu kesusahan menimpa antara mereka.

ii) **Kesetiaan** – sikap taat setia yang tidak berbelah bagi kepada pemimpin, norma budaya, anggota kumpulan dan negara merupakan kekuatan kepada semangat kekitaan. Kekuatan ini terbentuk kukuh apabila pemimpin memiliki semangat kekitaan yang lebih kuat daripada semangat kekitaan ahli masyarakatnya yang lain. Sifat ini dapat terjelma dalam bentuk tingkah laku sanggup berjuang dan berkorban demi mempertahankan pemimpin, ahli masyarakat dan tanah air.

iii) **Keberanian** – bangsa yang berani ialah bangsa yang mampu memiliki kekuasaan. Justeru, keberanian untuk sanggup berjuang dan berkorban demi bangsa dan negara merupakan lambang kekuatan semangat kekitaan. Selain itu, keberanian juga boleh tergambar apabila sesuatu bangsa itu berani untuk tampil ke hadapan bagi mengajukan tuntutan apabila berlaku penindasan ke atas bangsanya oleh pemimpin atau golongan yang menerajui mereka terutamanya daripada aspek ekonomi seperti mengenakan kadar cukai yang tinggi. Maka, kekuatan semangat kekitaan akan mendorong mereka untuk berani mengajukan tuntutan agar tidak terus ditindas.

iv) **Kepatuhan** – Semangat kekitaan akan mempersiapkan diri individu untuk tunduk dan patuh kepada pemimpin yang berkongsi semangat kekitaan yang kuat, patuh kepada undang-undang serta norma-norma masyarakat. Sifat ini mendorong tingkah laku menurut perintah pemimpin dan patuh kepada undang-undang serta menjaga perlakuan agar tidak kelihatan songsang dengan norma-norma budaya masyarakatnya. Namun, kepatuhan yang membabi buta menyebabkan mereka tidak berani untuk mempertahankan masyarakat dan tanah air dan ini merupakan tanda-tanda semangat kekitaan yang lemah.

Justeru, kekuatan semangat kekitaan merupakan faktor utama dalam memperkukuhkan tamadun sama ada semangat kekitaan ini dimiliki oleh ahli-ahli masyarakat dan juga yang paling utama, ia perlu turut dimiliki oleh pemimpin. Semangat kekitaan terdiri daripada ciri-ciri positif, iaitu saling sayang-menyayangi, bantu-membantu, hormat-menghormati sehingga berani untuk berjuang demi masyarakat dan negara serta berani untuk mengajukan tuntutan untuk kesenangan bersama. Pemimpin yang disegani turut menimbulkan sikap taat setia dan kepatuhan ahli-ahli yang berkongsi semangat kekitaan terhadap kepemimpinan, norma dan budaya masyarakat. Matlamat, pengalaman, norma dan budaya yang dikongsi bersama menjadikan semangat kekitaan lebih utuh dan stabil. Namun, perlu disedari bahawa agama turut memainkan peranan dalam memberikan semangat kekitaan di sisi yang positif kerana agama dapat meredakan pertentangan dan perasaan iri hati dalam ahli masyarakat.

Ibnu Khaldun telah menegaskan bahawa tamadun tidak akan berkembang tanpa ada kerjasama melalui semangat kekitaan, lebih banyak manusia saling bekerjasama antara satu sama lain; lebih berkembang tamadun tersebut (Dion, 2007).

TEORI BIOEKOLOGIKAL PEMBANGUNAN MANUSIA BRONFENBRENNER (1994) (BRONFENBRENNER'S BIOECOLOGICAL THEORY OF HUMAN DEVELOPMENT)

Teori ini menerangkan tentang lima kerangka sistem dalam pembangunan manusia, iaitu i) Mikrosistem – institusi atau kumpulan yang mempunyai perkaitan terus dengan pembangunan kanak-kanak seperti keluarga, sekolah, institusi agama, institusi kejuruan dan rakan sebaya, ii) Mesosistem – sistem yang berhubung kait dengan mikrosistem seperti hubungan antara keluarga dengan guru dan hubungan antara rakan sebaya kanak-kanak dengan keluarga, iii) Eksosistem – melibatkan hubungan antara persekitaran sosial yang mana individu tiada peranan yang aktif dalam persekitaran tersebut namun individu-individu yang dekat dengan mereka mempunyai hubungan langsung dengan persekitaran ini contohnya ibu bapa yang mengalami tekanan di tempat kerja mungkin akan menyalurkan tekanan tersebut kepada anak-

anak di rumah dengan perlakuan dera atau bersikap garang, iv) Makrosistem – meliputi ciri-ciri mikro-, meso- dan eksosistem yang memberi budaya atau subbudaya dengan rujukan-rujukan tertentu terhadap sistem kepercayaan, pengetahuan asas, sumber-sumber material, kelaziman, gaya hidup, struktur-struktur peluang, bencana dan pilihan kehidupan yang kesemuanya ini terkandung dalam sistem yang lebih luas seperti dalam konteks budaya masyarakat dan undang-undang negara.

Makrosistem lebih merupakan pelan tindakan (*blueprint*) masyarakat untuk bertindak mengikut budaya atau subbudaya tertentu. Perkaitan antara budaya dengan kehidupan manusia yang mana konteks budaya ini meliputi sama ada negara berstatus negara membangun atau negara maju, status sosioekonomi, kemiskinan dan etnisiti. Ahli-ahli dalam kumpulan budaya yang sama berkongsi identiti, warisan dan nilai yang sama, dan v) Kronosistem – perkaitan bagi peristiwa-peristiwa dalam persekitaran dan peralihan dalam kehidupan individu seperti perceraian. Menurut teori ini, kesemua sistem persekitaran ini saling berinteraksi dan mempengaruhi antara satu sama lain (Bronfenbrenner, 1994).

TEORI MOTIVASI DAN PERSONALITI MASLOW (1954) (*MASLOW'S THEORY OF MOTIVATION AND PERSONALITY*)

Teori ini menerangkan lima hierarki keperluan manusia, iaitu i) keperluan fisiologikal, ii) keselamatan, iii) dipunyai dan disayangi, iv) hormat diri (*self-esteem*), dan v) realisasi diri (*self-actualization*). Maslow menegaskan setiap keperluan ini perlu ada dalam diri manusia bermula daripada keperluan yang paling asas iaitu keperluan fisiologikal sehingga ke tingkat hierarki seterusnya sehingga mencapai tingkat realisasi diri. Kelompangan salah satu daripada kelima-lima tingkat hierarki keperluan ini akan menyebabkan kebolehan untuk mencapai realisasi diri menjadi sukar.

Keperluan dipunyai dan disayangi pula diterangkan sebagai kepuasan dalam perhubungan antara keluarga dan keahlian dalam kumpulan. Malahan, Maslow telah memperdalamkan lagi perbincangan mengenai keperluan dipunyai dan disayangi dalam Siri Ketiga Teori Motivasi dan Personaliti (1987), iaitu keperluan dipunyai dan disayangi merupakan keperluan untuk merasa diri diterima, dihargai dan memberi nilai kepada kumpulan yang dianggotainya. Maslow turut menguatkan lagi kepentingan keperluan dipunyai dan disayangi ini dengan mengaitkan sebagai faktor kepada tahap kesihatan individu dan dapat menjadi penawar individu yang sakit (Maslow, 1987).

KESELARIAN TEORI SEMANGAT KEKITAAN IBNU KHALDUN, BIOEKOLOGIKAL PEMBANGUNAN MANUSIA BRONFENBRENNER DAN MOTIVASI DAN PERSONALITI MASLOW

Keselarian teori-teori Barat ini dengan Teori Semangat Kekitaan Ibnu Khaldun adalah dari segi sifat utamanya, iaitu setiap manusia memerlukan ikatan dipunyai kerana mereka merupakan makhluk sosial. Teori Bioekologikal Pembangunan Manusia Bronfenbrenner (1994) dan Teori Motivasi dan Personaliti Maslow (1954) telah mengetengahkan keperluan manusia untuk disayangi dan dipunyai kerana manusia ialah makhluk sosial yang saling memerlukan antara satu sama lain. Teori-teori ini menekankan bahawa manusia tidak dapat hidup secara bersendirian, sebaliknya perlu mempunyai hubungan dan keahlian dalam keluarga serta masyarakatnya agar aspek psikologi dan ekologi mereka dapat dipenuhi. Malahan hubungan ini bukan sekadar hubungan biasa sebaliknya untuk mencapai satu kepuasan atau realisasi diri; individu memerlukan penghargaan dan dapat memberi nilai dalam keluarga atau masyarakat mereka.

Pengkaji melihat Teori Bioekologikal Pembangunan Manusia Bronfenbrenner (1994) memberi perkaitan yang lebih menyokong kepada Teori Semangat Kekitaan Ibnu Khaldun. Teori ini membincangkan mengenai karakter manusia dipengaruhi oleh persekitaran mikrosistem, mesosistem

dan eksosistem, iaitu institusi atau kumpulan terutamanya kedua-dua ibu bapa dan keluarga yang berhubung secara langsung dengan kanak-kanak termasuklah persekitaran yang dialami oleh institusi ini dapat memberi kesan kepada pembangunan kanak-kanak. Ini selari dengan kekuatan asas semangat kekitaan Ibnu Khaldun berdasarkan pertalian darah. Maka, bentuk perlakuan dalam persekitaran keluarga dapat mempengaruhi dengan kuat perwatakan semangat kekitaan kanak-kanak. Manakala pengaruh sistem makro sebagai keahlian dalam masyarakat yang berkongsi sistem kepercayaan, nilai, budaya dan warisan yang sama yang menjadi pelan tindakan mereka untuk memberi tindak balas dalam sesuatu perkara juga turut selari dengan perbincangan Ibnu Khaldun tentang mereka yang berkongsi semangat kekitaan akan patuh kepada norma-norma budaya masyarakat mereka sebagai identifikasi keahlian dan penonjolan sifat taat setia mereka kepada masyarakat. Kepatuhan ini merupakan ikatan semangat kekitaan yang membentuk karakter individu untuk tidak bertindak di luar norma budaya masyarakat mereka. Justeru, seperti mana Bronfenbrenner mengungkap teori beliau yang saling berinteraksi dan mempengaruhi antara satu sistem ke sistem, begitu juga semangat kekitaan dapat dipengaruhi oleh kekuatan pertalian kekeluargaan seterusnya semangat kekitaan ini turut memegang nilai-nilai dan norma budaya yang sama sebagai penonjolan identiti semangat kekitaan mereka.

Justeru, selari dengan perkaitan antara kedua-dua teori ini, maka tidak mustahil teori Bronfenbrenner ini turut selari dengan kajian. Bermula dengan mikrosistem sehingga eksosistem yang mengaitkan keluarga sebagai pengaruh secara langsung sehingga kepada pengaruh persekitaran terhadap keluarga yang turut mempengaruhi kepada pembangunan kanak-kanak, kajian ini telah menganalisis faktor etnik yang terikat dengan pertalian darah serta persekitaran tempat dibesarkan dan jenis pendidikan yang diterima oleh individu dikaji sebagai melihat kaitannya dengan semangat kekitaan, penghayatan sejarah dan pemertabatan bahasa kebangsaan dalam diri mereka. Selain itu, faktor makrosistem yang dikatakan mempengaruhi dari aspek kebudayaan kebangsaan, sistem kepercayaan dan perkongsian undang-undang dalam masyarakat turut dibicarakan di dalam pemboleh ubah semangat kekitaan; perkongsian warisan dan pengalaman kolektif, dibicarakan di dalam pemboleh ubah penghayatan sejarah; dan perkongsian identiti dibicarakan di dalam pemboleh pemertabatan bahasa kebangsaan sebagai identiti sepunya warga multietnik di Malaysia.

Malahan, kajian Tartakovsky (2011) telah menggunakan Teori Bioekologikal Pembangunan Manusia Bronfenbrenner (1994) ini dalam membuat hipotesis bahawa pada peringkat makro, keadaan ekonomi yang stabil dalam sesebuah negara akan menyebabkan identiti kebangsaan remaja akan menjadi lebih positif kerana keadaan sosioekonomi yang diidam-idamkan akan menyebabkan mereka dapat memenuhi keperluan emosi dan berpuas hati dengan instrumentasi mereka dan seterusnya akan meningkatkan rasa dipunyai kepada negara. Manakala di peringkat mikro, pengkaji ini membuat hipotesis bahawa keadaan ekonomi keluarga yang diidam-idamkan akan menyebabkan identiti kebangsaan mereka lebih positif kerana keluarga dapat menyediakan kepuasan terhadap keperluan instrumentasi anak-anak mereka. Pengkaji ini turut membuat hipotesis bahawa penyesuaian psikologikal yang lebih baik dalam kalangan remaja akan memberi impak kepada identiti kebangsaan yang lebih kuat.

Kajian Tartakovsky (2011) yang mengetengahkan dimensi ekonomi melalui Teori Bioekologikal Pembangunan Manusia Bronfenbrenner (1994) ini dilihat selari dengan perbincangan mengenai sosioekonomi dalam sesebuah kawasan atau kepimpinan yang diketengahkan oleh Ibnu Khaldun. Beliau menyatakan apabila sistem percukaian yang terlalu banyak diperkenalkan kepada rakyat menjadikan rakyat mula pudar semangat kekitaan kerana mereka terpaksa meneruskan kehidupan dalam keadaan kesempitan ekonomi seterusnya sekiranya mereka hanya patuh dengan segala tindak tanduk pemimpin yang cuba menindas mereka dalam aspek ekonomi tersebut, maka itu menandakan bahawa tahap semangat kekitaan adalah di tahap yang paling rendah. Maka, Teori Semangat Kekitaan Ibnu Khaldun turut tidak terkecuali dalam membincangkan impak sosioekonomi terhadap tahap semangat

kekitaan. Beliau menjelaskan bahawa sistem ekonomi yang tidak memberangsangkan atau menindas dapat menjadikan kekuatan semangat kekitaan rakyat dalam tamadun tersebut turut terjejas. Tidak ketinggalan juga, kajian ini memasukkan elemen ekonomi dan pentadbiran kerajaan dalam menilai kekuatan ciri mengajukan saranan di dalam pemboleh ubah semangat kekitaan.

Teori Motivasi dan Personaliti Maslow (1954) ini selari dengan perbincangan Ibnu Khaldun tentang fitrah manusia yang berkongsi kehendak semula jadi antara satu sama lain dalam memenuhi keperluan untuk meneruskan kehidupan. Manusia diciptakan Allah SWT dengan kebolehan masing-masing yang pelbagai yang memerlukan mereka untuk bekerjasama antara satu sama lain bagi saling melengkapi keperluan untuk kelangsungan hidup yang mana faktor semangat kekitaan merupakan faktor utama dalam usaha penyatuan sesama mereka ini (Ibnu Khaldun, DBP, 2009). Perasaan saling sayang-menyayangi antara sesama ahli dalam kumpulan menandai keahlian individu seterusnya individu dapat merasakan dirinya dihormati (self-esteem) oleh sesama ahli. Perbincangan Ibnu Khaldun ini lebih menjangkau daripada hanya membincangkan keperluan psikologi, sebaliknya beliau membincangkan keperluan disayangi dan dipunyai dalam konteks semangat kekitaan dalam ruang yang lebih luas, iaitu impak semangat kekitaan ini kepada ketamadunan manusia. Malahan, keperluan Penghargaan Diri dan Realisasi Diri turut selari dengan perbincangan Ibnu Khaldun mengenai individu yang mempunyai kemantapan diri dengan memiliki semangat kekitaan yang mengatasi semangat kekitaan ahli-ahli yang lain, akan memperoleh kedaulatan untuk berkuasa. Beliau bukan sahaja sekadar memimpin namun dapat memaksa ahlinya untuk taat setia dan patuh kepada pentadbirannya. Beliau tidak akan dapat mencapai kedaulatan kecuali dibantu oleh semangat kekitaan yang menyebabkan orang lain akan tunduk patuh kepadanya. Sementelahan pula, Ibnu Khaldun menegaskan bahawa kedaulatan ini merupakan matlamat kepada semangat kekitaan (Ibnu Khaldun, DBP, 2009).

Oleh yang demikian, selari dengan semangat saling menyayangi dalam Teori Semangat kekitaan Ibnu Khaldun dan Teori Maslow ini, kajian ini telah mengukur semangat kekitaan dari aspek sayang-menyayangi yang mendorong kepada sikap saling bantu-membantu, menghormati dan mengambil berat yang mana sikap-sikap ini dapat menimbulkan kepuasan psikologi bagi keperluan individu ingin merasa disayangi dan dipunyai dalam kumpulannya.

KESIMPULAN

Justeru, perbincangan Ibnu Khaldun lebih 600 tahun dahulu berkenaan kekuatan semangat kekitaan sebagai tonggak kekuatan sesebuah tamadun dijelmakan kembali oleh teori-teori Barat yang diguna pakai dalam banyak kajian sehingga ke hari ini. Ini membuktikan bahawa Teori Semangat Kekitaan Ibnu Khaldun juga seharusnya mampu diangkat dalam kajian-kajian kontemporari dan masih relevan diaplikasikan dalam membincangkan isu-isu sosial masyarakat moden masa kini. Pengaplikasian teori ini tidak boleh disangsikan kerana inti patinya masih wujud dalam teori-teori kontemporari walaupun dalam kerangka perbincangan yang berlainan. Sebagaimana yang ditegaskan oleh Akbar Ahmed (2002) bahawa dalam memahami masyarakat, kita seharusnya kembali memahami teori semangat kekitaan yang dibincangkan oleh Ibnu Khaldun.

PENGHARGAAN

Penghargaan ke atas Kementerian Pengajian Tinggi dengan tajaan pembiayaan geran Skim Geran Penyelidikan Fundamental (FRGS) bertajuk ‘Pembentukan Model Semangat Kekitaan Kebangsaan (SeKITA) dalam Menangani Etnosentrisme di Institusi Pendidikan Vernakular dan Agama’ bernombor kod FRGS/1/2022/SS10/USIM/03/2 (USIM/FRGS/PPT/KPT/51222).

RUJUKAN

- Akbar Ahmed (2002). Ibn Khaldun's Understanding of Civilizations and the Dilemmas of Islam and the West Today. *The Middle East Journal*, 56(1): 20-45.
- Alatas, Syed Farid (2006). Ibn Khaldun and Contemporary Sociology. *International Sociology*, 21(6): 782–795.
- Alatas, Syed Farid (2014). *Appying Ibn Khaldun: The Recovery of a Lost Tradition in Sociology*. New York: Routledge.
- Bronfenbrenner, U. (1994). Ecological models of human development. Dalam T. Husen & T. N. Postlethwaite (Ed.), *International encyclopedia of education* (2nd ed., Vol. 3) (ms. 1643 – 1647). Oxford, UK: Pergamon Press.
- Dhaouadi, M. (1990). Ibn Khaldun: The Founding Father of Eastern Sociology. *International Sociology*, 5(3): 319–335.
- Dion, M. (2007). According to Khaldun's Concept of History and the Quranic Notions of Economic Justice and Temporality. Dalam Tymieniecka, A-T. (Ed.), *Timing and Temporality in Islamic Philosophy and Phenomenology of Life* (ms. 323–340). Netherlands: Springer.
- Ibnu Khaldun (1967), *The Muqaddimah: An Introduction to History*. Terjemahan oleh Franz Rosenthal. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Ibnu Khaldun (2009). *Mukadimah*. Terjemahan oleh Dewan Bahasa dan Pustaka. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Maslow, A. H. (1987). *Motivation and Personality* (3rd Ed.). New York, NY: Harper and Row.
- Muhsin Mahdi (1957). *Ibn Khaldun's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture*. London: George Allen and Unwin.
- Siti Nor Azhani Mohd Tohar (2016). Pengaruh Semangat Kekitaan dan Penghayatan Sejarah terhadap Pemartabatan Bahasa Kebangsaan dalam Kalangan Mahasiswa Pelbagai Etnik di Institusi Pengajian Tinggi Malaysia. Tesis PhD. Universiti Putra Malaysia.
- Tartakovsky, E. (2011). National Identity of High-School Adolescents in an Era of Socio-Economic Change : Russia and Ukraine in the Post-Perestroika Period. *J Youth Adolescence*, 40: 231–244.
- Wan Hashim Wan Teh (1997). Tamadun Melayu dan Pembinaan Tamadun Abad ke 21. Dalam Ismail Hussein, Wan Hashim Wan Teh dan Ghazali Shafie (Ed.), *Tamadun Melayu Menyongsang Abad kedua puluh satu* (ms. 69-144). Bangi: Penerbit UKM.
- Zainab al-Khudhairi (1979). *Filsafat Sejarah Ibnu Khaldun*. Bandung: Pustaka.

}

070-Pembangunan Media Sosial Baharu dan Impaknya Terhadap Dakwah Era Digital di Malaysia²¹⁸

***¹Mashitah Binti Sulaiman**

¹Universiti Sains Islam Malaysia,

*Email: mashitah@usim.edu.my - corresponding author

² Mohd Nazir Bin Ahmad

² Universiti Teknologi MARA Cawangan Selangor, Kampus Puncak Perdana, Shah Alam, Selangor.

Email: naziruitm@yahoo.com

³Anita Ismail

¹Universiti Sains Islam Malaysia

³Suhailiza Md Hamdani

¹Universiti Sains Islam Malaysia

Abstrak

Perkembangan pesat media baharu di Malaysia bermula dengan pengenalan internet, penubuhan Institut Sistem Microelectronics Malaysia atau Malaysian Institute of Microelectronics Systems (MIMOS) diikuti dengan pengenalan Koridoraya Multimedia atau Multimedia Super Corridor (MSC) dan Jalur Lebar Berkelajuan Tinggi (*the High-Speed Broadband*). Kemunculan media baharu pada masa kini dilihat sebagai satu wadah penting untuk berdakwah dalam kalangan rakyat Malaysia. Kebanjiran media sosial seperti Facebook, Instagram dan Twitter telah mewujudkan peluang baru dalam kalangan pendakwah disebabkan sifat kepantasannya dalam penyampaian maklumat. Di sebalik peluang yang luas menggunakan medium baharu ini, terdapat juga cabaran dalam penggunaan media baharu dalam konteks da'wah era digital.

PENDAHULUAN

Media baharu adalah istilah yang digunakan merangkumi digital, komputer, atau jaringan teknologi informasi dan komunikasi di akhir abad ke-20. Media baharu adalah media yang terbentuk daripada interaksi antara manusia dengan komputer dan internet secara khususnya. Media baharu ini terdiri daripada laman web, blog, online social network, online forum dan lain-lain yang menggunakan komputer sebagai medianya (Siti Noor Amyah, Rusniyati dan Sharliana, 2019). Media baharu khususnya media sosial semakin menjadi daya tarikan dan berpengaruh terhadap semua individu di seluruh dunia dalam membantu berkongsi maklumat penting dan berguna kepada masyarakat. Ini bersesuaian dengan objektif penciptaan manusia oleh Allah SWT dengan segala penciptaan di dunia

²¹⁸ Kertas Kerja dibentangkan di Seminar Antarabangsa Falsafah, Tamadun, Etika dan Turath Islami Istet 2022 anjuran Pusat Pengajian Teras, USIM pada 19 Oktober 2022.

diciptakan untuk manfaat kesejahteraan manusia, agar manusia dapat mengabdikan diri kepadaNya.

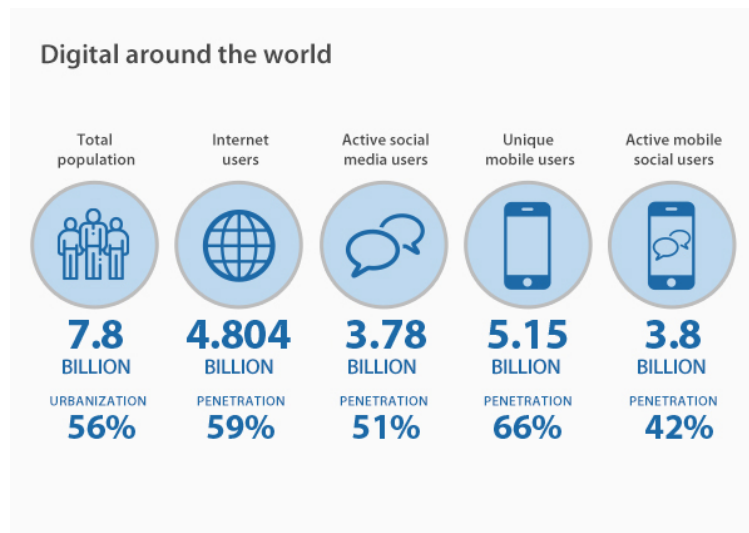
Ciri-ciri unik dan manfaat media baharu menyebabkan penggunaannya yang meluas di seluruh dunia. Denis McQuail (2011) dalam buku *Teori Komunikasi Massa* menjelaskan, ciri utama media baru iaitu, wujudnya saling keterhubungan (interkonektiviti), aksesnya terhadap khalayak individu sebagai penerima maupun pengirim pesan, komunikasinya yang interaktif, kegunaannya yang pelbagai dengan ciri-ciri yang terbuka dan sifatnya yang boleh dicapai di mana-mana.

Pada zaman moden yang serba canggih kini, penggunaan teknologi menjadi semakin pesat kesan daripada penggunaan teknologi moden media baharu seperti media sosial. Media sosial digunakan oleh semua lapisan masyarakat tidak kira generasi muda mahupun yang warga emas. Media sosial pada zaman kini tidak sahaja terhad kepada orang dewasa, malahan kanak-kanak seawal kelahirannya juga didedahkan dengan penggunaan media sosial. Hal ini tidak dapat disangkal bahawa media sosial mampu memberi impak yang besar dalam masyarakat disebabkan kelebihan media sosial itu sendiri (Nurul Izzaty, Nuraisyah Syakirin dan Kamarul Azmi, 2019: 157).

Media komunikasi merupakan salah satu medium yang paling banyak pengaruhnya ke atas manusia dalam membantu masyarakat melonjak penguasaan dalam teknologi siber dan maklumat di era moden. Di sebalik kemajuan internet dan media massa, media sosial mampu memberi impak sama ada positif mahupun negatif kepada semua penggunanya (Nurul Afiza Razali, Noor Hera dan Kamarul Azmi Jasmi, 2019). Media baharu juga menjadi suatu medan atau platform yang membuka peluang seluas-luasnya dalam penyebaran mesej Islam, tidak kurang juga menjadi cabaran kepada pengguna mahupun penyedia kandungan media Islam (*Islamic media content*).

SENARIO PENGGUNAAN DAN PENGARUH MEDIA BAHARU DALAM KONTEKS GLOBAL

Pada masa kini, media sosial yang popular juga dipanggil sebagai "*social networking*" (jejaring sosial), seperti laman Blog, Facebook, Twitter, Instagram, Google Plus, Path dan Tiktok menjadi medium utama komunikasi merentasi sempadan negara dan geografi di seluruh dunia. Sebanyak lebih 1.83 bilion laman sesawang (website) di seluruh dunia dicatatkan pada tahun 2021 dengan jumlah populasi di kawasan urban sebanyak 7.8 bilion (56%). Daripada jumlah tersebut, segmen terpentas penggunaan internet adalah pengguna media sosial secara telefon bimbit (*mobile social media users*) dengan 5.15 bilion atau 66%, pengguna internet 4.8 bilion atau 59%, dan pengguna media sosial aktif 3.78 bilion atau 51% (VPN Mentor, 2022).

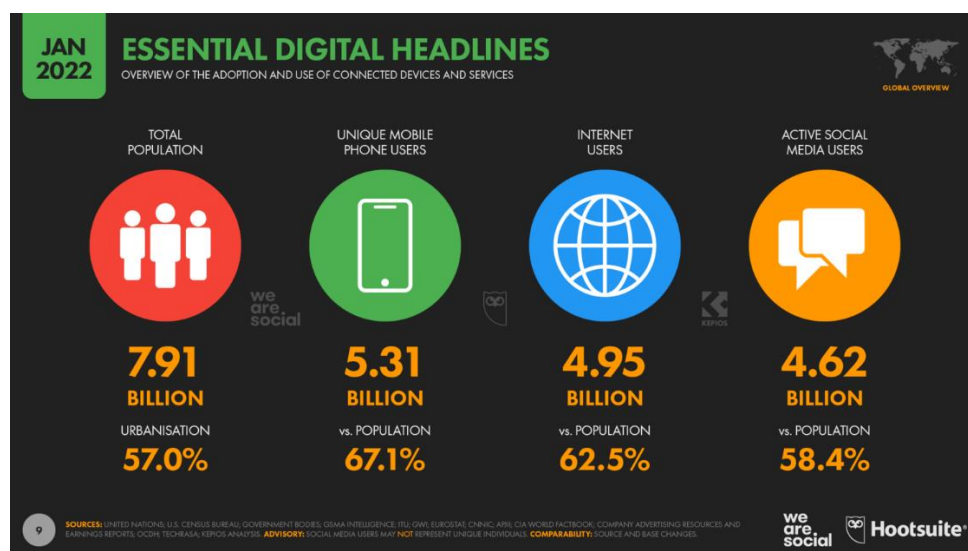


Rajah 1: Trend Penggunaan Digital di Seluruh Dunia Tahun 2022

Sumber: VPN Mentor. (2022)

VPN Mentor. (2022). Internet Trends 2022. Stats & Facts in the U.S. and Worldwide.

<https://www.vpnmentor.com/blog/vital-internet-trends//>



Rajah 2: Tajuk Utama Keperluan Digital

Sumber: Digital 2022: Global Overview Report

Menurut Digital 2022 Global Overview Report (2022) yang dikeluarkan oleh The Global State, Hootsuite, menunjukkan bahawa kebanyakan negara dunia berkomunikasi secara pantas dan pesat dan komunikasi tersebut lebih pantas berbanding sebelum berlakunya pandemik Covid-19. Dapatan daripada laporan tersebut merumuskan beberapa informasi penting seperti:

- Peningkatan sebanyak dua digit pengguna media sosial (*Double-digit growth in social media users*).
- Keuntungan besar diraih oleh YouTube, Instagram, dan TikTok (*Big gains for YouTube, Instagram, and TikTok*).
- Dimensi baru kepada peminat media sosial dunia (*New insights into the world's social media preferences*).

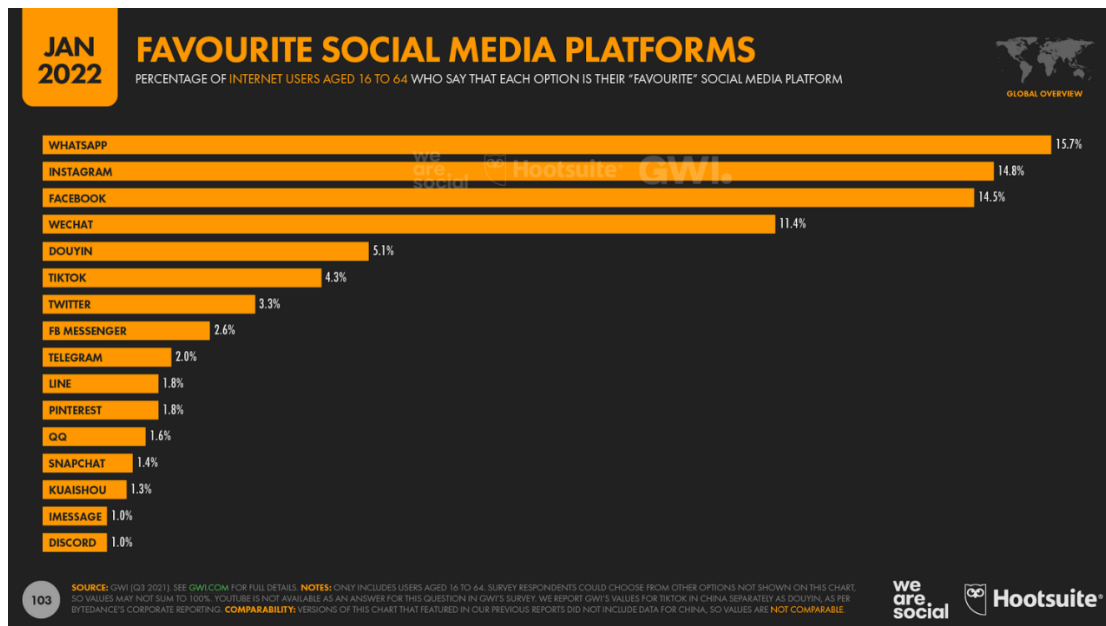
- Peningkatan perdagangan sosial dalam talian atau *e-commerce* (*The rise of social commerce*).
- Peningkatan yang signifikan dalam iklan di media sosial (*Significant increases in the cost of social media ads*).
- Terdapatnya kebenaran yang boleh dipertikaikan dalam pengiklanan (*Some uncomfortable truths about advertising*).

Suatu yang perlu difahami tentang fenomena '*state of digital*' pada hari ini ialah (Simon Kemp, 26 January 2022a):

- **Populasi Global (Global population):** populasi penduduk dunia meningkat daripada **7.91 billion** pada Januari 2022, dengan kadar pertumbuhan tahunan sebanyak 1.0 peratus dijangka akan meningkat kepada 8 billion pada pertengahan tahun 2023. Daripada jumlah tersebut, lebih separuh (57.0 percent) penduduk dunia kini tinggal di kawasan bandar (urban areas).
- **Pengguna Telefon Global (Global mobile users):** lebih dua pertiga (67.1 peratus) penduduk dunia adalah pengguna telefon bimbit, dengan pengguna unik (*unique users*) mencecah **5.31 billion** pada awal tahun 2022. Jumlah keseluruhan meningkat sebanyak 1.8 peratus dari tahun lepas (2021), dengan 95 million pengguna baharu telefon bimbit berbanding tahun lepas.
- **Pengguna Internet Global (Global internet users):** Pengguna internet Global melonjak kepada **4.95 billion** pada awal tahun 2022, dengan pengguna internet kini mencecah 62.5 peratus penduduk dunia. Data menunjukkan bahawa pengguna internet meningkat sebanyak 192 million (+4.0 peratus) berbanding tahun 2021, tetapi data ini terhad atas faktor penularan pandemik COVID-19 – bermaksud bahawa tren sebenar peningkatan mungkin lebih tinggi daripada yang diperoleh.
- **Pengguna Media Sosial Global (Global social media users):** Terdapat sekitar **4.62 billion** pengguna media sosial di seluruh dunia dicatatkan pada Januari 2022. Dapatan ini bersamaan 58.4 peratus daripada keseluruhan penduduk dunia. Walaupun angka ini mencatatkan bahawa "pengguna media sosial" tidak mewakili individual unik (*social media "users" may not represent unique individuals*).²¹⁹ Pengguna media sosial Global meningkat lebih 10 peratus berbanding tahun 2021, dengan 424 million pengguna baharu yang melayari sosial media sejak tahun 2021.

²¹⁹ According to IFABC Global Web Standards, a **unique user (UU)** is "An IP address plus a further identifier. The term "unique visitor" may be used instead of "unique user" but both terms have essentially the same meaning (see below). Sites may use User Agent, Cookie and/or Registration ID." Note that where users are allocated IP addresses dynamically (for example by dial-up Internet service providers), this definition may overstate or understate the real number of individual users concerned.

Unique users is a common way of measuring the popularity of a website and is often quoted to potential advertisers or investors. A website's unique users are usually measured over a standard period of time, typically a month. Use of performance indicators such as unique visitors/users is controversial, with Greg Harmon of Belden Research inferring that many companies reporting their online performance "may overstate" the number of unique visitors. Remember, it's just an identifier of a computer, not a person. Lihat IFABC Web Standards Archived September 11, 2010, at the Wayback Machine. https://en.wikipedia.org/wiki/Unique_user.



Rajah 3: Platform Social Media yang Digemari

Sumber: Global Web Index (GWI) 2022 dalam Digital 2022: Global Overview Report

Data terkini yang disediakan oleh Global Web Index (GWI) 2022²²⁰ menunjukkan bahawa platform media sosial yang paling digemari “*favourite*” pengguna di dunia, ialah Instagram (14.8 peratus) yang mengambilalih kedudukan Facebook (14.5 peratus), berada dalam kedudukan kedua dalam carta dunia (Simon Kemp, 2022a). Walau bagaimanapun, platform media sosial Meta yang lainnya - WhatsApp – berada dalam kedudukan teratas carta global, dengan 15.7 peratus pengguna internet yang masih berkerja yang memilih aplikasi pesanan (*the messenger app*) sebagai platform sosial media kegemaran mereka.

Penggunaan Internet Perkara (IoT) dan teknologi telah menjadi satu ciri yang amat diperlukan dalam struktur perniagaan perdagangan komersial dalam perkongsian ekonomi dalam beberapa tahun kebelakangan ini (John, 2013). Aplikasi teknologi yang menggunakan Internet, seperti telefon pintar, telah mengubah cara gelagat masyarakat perniagaan dan gaya hidup harian individu. Pengguna dan peminat teknologi ini dapat berkongsi harta yang tidak digunakan, sumber pendapatan tambahan, masa

²²⁰ GWI (formerly Global Web Index) is a target audience company that provides consumer insight across 46 countries to the world’s leading brands, communication agencies and media organizations. The company runs a global survey representing more than 2 billion connected consumers, which offers up over 40,000 data points on the behaviors and perceptions of internet users around the world. Using the subscription-based platform, clients including Twitter, Google, Spotify, WPP, IPG and Omnicom Group can gather in-depth insights into audience behaviors, attitudes and interests through a combination of survey data and analytics.

Among a range of leading data products available alongside its flagship survey are its B2B data set, GWI Work, which analyzes professionals across 10 global markets, and its TV reach and frequency solution, which enables advertisers to target previously untapped audiences. Its newest data set launched in July 2020, GWI USA, responded to the increasing demand for more relevant and timely insight into the modern American consumer. Representing over 240 million people across all 50 states, the study tracks new and emerging trends not typically covered by traditional market research providers, including key questions around cultural identity, race and ethnicity. See, <https://www.gwi.com/about-us>; www.globalwebindex.com.

dan kemahiran merentasi platform dalam talian (Woskow, 2014) yang merupakan sistem ekonomi yang memupuk perkongsian ekonomi. Kedai fizikal tidak lagi diperlukan kerana peniaga dan pembeli beralih pasaran ke platform dalam talian, yang mengurangkan interaksi fizikal sama sekali khususnya ketika penularan pandemik Covid-19. Selepas melihat perubahan ini, sumber perniagaan, saham dan modal didedahkan untuk diperuntukkan dan diurus dengan lebih baik, yang mewujudkan kecekapan yang boleh dibandingkan dengan cara perniagaan tradisional. Salah satu sub-klasifikasi penting bagi ekonomi perkongsian yang muncul dalam pengangkutan industri ialah "Mobiliti Dikongsi – *shared mobility*" (Shaheen, Chan, Bansal, & Cohen, 2015; Ahmad Sahir Jais, Azizan Marzuki, 2020).

Konsep perkongsian kereta sangat berbeza dengan kaedah konvensional bagi pengangkutan awam, di mana *e-hailing*, *ride-sourcing*, *ridesharing* dan perkhidmatan *carpooling* disediakan untuk melengkapkan keperluan yang ditetapkan pelanggan. Dengan menggunakan kenderaan persendirian untuk mengangkut penumpang yang membayar, seorang pemandu boleh menggunakan perkhidmatan teknologi dan aplikasi dikenali sebagai "E-Hailing" di Malaysia, manakala di Amerika Utara dan Eropah, perkhidmatan ini dikenali sebagai "Ride-Sourcing" atau "Ride-Hailing" (Shaheen et al., 2015). Realiti pada hari ini, dengan kemudahan Internet of Things (IoTs) and Data Raya (Big Data), kemudahan perkhidmatan kereta berbayar semakin meluas dan pemain utama dalam pasaran global *ride-hailing* atau *e-hailing* ialah Uber Technologies Inc., Grab, ANI Technologies Pvt. Ltd., Gett Inc., Lyft Inc., DiDi Chuxing, Delphi Automotive, Daimler AG., BlaBlaCar and Didi Chuxing Technology Co. meraih keuntungan berlipat kali ganda di seluruh dunia. Pasaran *ride hailing* global dijangka berkembang daripada USD53.25 bilion pada 2021 kepada USD61.1 bilion pada 2022 pada kadar pertumbuhan tahunan kompaun (CAGR) sebanyak 14.8%. Pasaran dijangka berkembang kepada USD106.19 bilion pada 2026 pada kadar pertumbuhan tahunan kompaun (CAGR) sebanyak 14.8% (ReportLinker, 2022).

PENGGUNA DAN PENGARUH MEDIA SOSIAL DI MALAYSIA DAN DUNIA ISLAM

Berdasarkan statistik dalam konteks tempatan, secara purata, rakyat Malaysia meluangkan masa tiga jam sehari di media sosial sekali gus meletakkan negara ini antara 10 negara tertinggi di dunia dalam penggunaan masa di media sosial. Kaji selidik oleh *The Global State, Hootsuite* itu telah dijalankan ke atas 239 buah negara bagi mengetahui trend terkini pengguna laman sosial di seluruh dunia pada tahun 2018 (Wafa Aula, Mac 7, 2018). Menurut laporan tersebut, pengguna sosial media di Malaysia telah mencatatkan peningkatan sebanyak 9 peratus. Berdasarkan kaji selidik itu juga menunjukkan Malaysia mencatat jumlah 36 peratus penetrasi penggunaan *Instagram*, iaitu melepasi peratus purata dunia. Manakala bagi penggunaan *Facebook* pula, Malaysia mencatatkan kadar penggunaan sebanyak 5.8 peratus, iaitu di tangga keenam dunia. Angka itu meletakkan Malaysia di belakang Belgium, Thailand, Jepun, Ghana, dan Filipina (Wafa Aula, Mac 7, 2018).



Rajah 4: Purata Jam Pengguna Dunia Melayari Media Sosial Sehari dan Purata Bulanan Penggunaan Aktif Instagram

Sumber: The Global State, Hootsuite, 2018

Sementara itu, data yang diperoleh daripada Suruhanjaya Komunikasi Dan Multimedia Malaysia (SKMM) pada 29 Disember 2020 mendapati bahawa penggunaan internet dalam kalangan pengguna di Malaysia meningkat sebanyak 1.3 peratus daripada 87.4% pada tahun 2018 kepada 88.7 peratus pada 2020. Sementara itu, seramai 70.5% pengguna mengakses internet dari rumah, perjalanan ke sesuatu tempat 64.4%, di tempat kerja 30.1%, institusi pendidikan 8.2%, selain capaian Wi-Fi secara percuma di mana-mana 6.0%, fasiliti internet komuniti 4.2% dan kemudahan Internet komersial 2.0% (Suruhanjaya Komunikasi Dan Multimedia Malaysia, 29 Disember 2020).

Terdapat sebanyak 30.25 juta pengguna media sosial di Malaysia pada Januari 2022, bersamaan 91.7 peratus daripada keseluruhan populasi 32.98 juta penduduk Malaysia. Jumlah pengguna media sosial meningkat sebanyak 2.3 juta (+8.0 peratus) antara 2021 dan 2022 (Simon Kemp, 15 Februari 2022b). Namun begitu, pengguna media sosial mungkin tidak mewakili individu unik (*unique individuals*). Sementara statistik dikeluarkan oleh Kepios²²¹ juga menunjukkan pada Januari 2022 dicatatkan bahawa seramai 29.55 juta (89.6 peratus) daripada penduduk Malaysia adalah pengguna

²²¹ Kepios merupakan firma penasihat yang membolehkan organisasi memahami kenapa teknologi digital berjaya dipertingkatkan dan gaya digital terkini. Lebih 20 tahun, pengasas Kepios, iaitu Simon Kemp telah menjadi penasihat strategik kepada banyak jenama ternama dunia, termasuk Google, Unilever, Coca-Cola, Nestlé, Diageo, Microsoft dan SAP. Beliau juga menjadi penasihat banyak syarikat pemula (startups), di lebih 230 buah negara dan kerajaan berdaulat, dan NGO global, dan pada masa kini menganggotai lembaga penasihat beberapa firma perkhidmatan pemasaran paling progresif di dunia. Selain kerja khidmat pelanggan, Simon juga telah membina syarikatnya sendiri bernilai jutaan dolar, yang menjadikan beliau begitu mahir dalam menangani cabaran harian untuk mengembangkan dan mengurus perniagaan. Simon juga pernah tinggal dan bekerja di pelbagai negara di seluruh dunia. Oleh yang demikian, beliau amat memahami kepentingan – dan cabaran – untuk menyesuaikan strategi dengan nuansa budaya, pasaran dan khalayak yang berbeza. Lihat Kepios. (2022). Simon Kemp. Kepios. Dicapai pada 9 Jun 2022, <https://kepios.com/simon-kemp>; <https://kepios.com/advisory>.

internet (Kepios, 2022).

Kajian dikeluarkan oleh syarikat pengumpulan data, KASPR DataHaus yang berpangkalan di Australia menunjukkan Malaysia merekodkan jumlah penggunaan Internet kedua tertinggi di dunia pada tiga hari pertama Perintah Kawalan Pergerakan (PKP)(Muhammad Saufi, 2020). Malaysia merekodkan pertambahan penggunaan Internet sebanyak sembilan peratus dari 18 Mac hingga 20 Mac 2020 berbanding 12 Februari hingga 14 Februari 2020 manakala Iran merekodkan penambahan penggunaan paling tinggi iaitu kira-kira 10 peratus. Ini menunjukkan suatu perkembangan positif bagi menggambarkan rakyat Malaysia mematuhi PKP dan bersatu menangani virus Covid-19 sepanjang penularan wabak tersebut.

Menurut Pengasas Bersama KASPR DataHaus, Profesor Madya Paul Raschky bahawa pihaknya membuat pengumpulan data kepenggunaan Internet di seluruh dunia dan melihat sebarang pertambahan sepanjang tempoh PKP yang dilaksanakan di negara ini serta negara lain. Pertambahan kepenggunaan Internet yang ketara berpunca daripada kebanyakan orang awam mula menjadi rumah mereka sebagai pejabat maya dan bergantung sepenuhnya kepada Internet di rumah untuk melaksanakan tugas rutin di pejabat (Muhammad Saufi, 2020).

Dapatan di atas amat bernilai dalam konteks penggunaan dan pertumbuhan digital dunia dan dalam konteks Malaysia. Bagi meneliti dan mengetahui apa yang dilayari dan gaya digital oleh pengguna internet dan media sosial di Malaysia, Jabatan Perangkaan Malaysia (2022) melaporkan bahawa pada tahun 2021, aktiviti internet yang paling popular di Malaysia adalah menyertai rangkaian sosial. Penggunaan internet dalam kalangan masyarakat Malaysia berusia 15 tahun ke atas telah meningkat dengan ketara kepada 96.8 peratus (2021) berbanding 89.6 peratus (2020). Program Pengajaran dan Pembelajaran di Rumah (PdPR) adalah salah satu faktor yang menyumbang kepada peningkatan penggunaan internet. Ini diikuti dengan peningkatan yang ketara bagi perkhidmatan berkaitan aktiviti pembelajaran, sivik dan politik, e-Kesihatan, e-Kerajaan, e-Dagang dan hiburan.

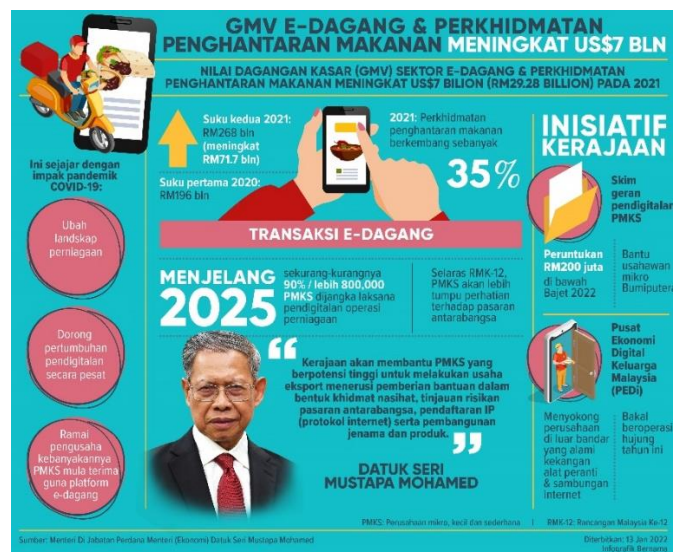
Penggunaan internet untuk membuat temu janji dengan pengamal perubatan melalui laman web telah meningkat 43.5 peratus pada tahun 2021 berbanding 10.7 peratus pada 2020. Di samping itu, peratusan menggunakan perisian melalui internet untuk menyunting teks pada dokumen meningkat kepada 39.9 peratus (2021) (2020: 26.3%). Selain itu, peratusan penggunaan internet untuk memberi pendapat atau undi berkenaan dengan sivik dan politik juga meningkat kepada 41.2 peratus (2021) dari 23.5 peratus pada tahun sebelumnya (Jabatan Perangkaan Malaysia, 2022).

Pada tahun 2021, lebih daripada separuh (70.5%) masyarakat Malaysia menggunakan perbankan internet, berbanding 61.9 peratus pada tahun 2020. Tanpa mengambil kira saluran pembelajaran atas talian melalui internet, individu yang mengikuti kursus formal atas talian meningkat kepada 29.9 peratus (2021) daripada 18.0 peratus pada tahun sebelumnya. Manakala peratusan individu yang merujuk laman web untuk pembelajaran formal seperti Wikipedia dan ensiklopedia pula telah meningkat daripada 40.3 peratus (2020) kepada 59.0 peratus pada 2021 (Jabatan Perangkaan Malaysia, 2022).

Seterusnya, pembelian barangan atau perkhidmatan melalui e-Dagang, seperti Shopee, Lazada dan Grab telah meningkat dengan ketara kepada 64.7 peratus pada 2021 (2020: 45.0%) (Jabatan

Perangkaan Malaysia, 2022). Sektor e-dagang dan perkhidmatan penghantaran makanan mencatat pertumbuhan sebanyak AS\$7 bilion (RM29.28 billion) dari segi nilai dagangan kasar (GMV) pada 2021. Impak pandemik COVID-19 yang telah mengubah landskap perniagaan dan mendorong pertumbuhan pendigitalan secara pesat dengan ramai pengusaha mula menerimaguna platform e-dagang dan seterusnya meningkatkan penggunaan digital dalam perniagaan dengan kebanyakan mereka yang terbabit adalah Perusahaan Mikro, Kecil dan Sederhana (PMKS). Menurut Menteri Di Jabatan Perdana Menteri (Ekonomi) Datuk Seri Mustapa Mohamed, bagi menggalakkan pendigitalan dalam kalangan PMKS, kerajaan Malaysia telah memperuntukkan sebanyak RM200 juta di bawah Bajet 2022 menerusi skim geran pendigitalan PMKS untuk membantu usahawan mikro Bumiputera secara khusus. Selain itu, sebanyak 1,083 Pusat Ekonomi Digital Keluarga Malaysia (PEDi) yang berperanan menyokong perusahaan khususnya di luar bandar yang mengalami kekangan alat peranti dan sambungan internet, akan turut beroperasi menjelang hujung tahun 2022. Menjelang tahun 2025, sekurang-kurangnya 90 peratus atau lebih 800,000 PMKS dijangka melaksanakan pendigitalan dalam operasi perniagaan mereka (Berita RTM, 13 Januari 2022).

Pada masa kini, hiburan melalui laman web juga mudah diakses. Ini ditunjukkan oleh peningkatan mendengar radio secara atas talian daripada 53.8 peratus (2020) kepada 64.9 peratus pada 2021. Dengan menggunakan saluran e-Kerajaan, peratusan pengguna internet yang berinteraksi dengan organisasi kerajaan telah meningkat daripada 35.2 peratus pada 2020 kepada 51.9 peratus pada 2021 (Jabatan Perangkaan Malaysia, 2022).



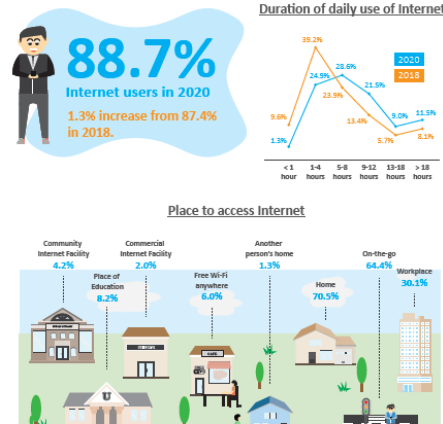
Rajah 5: GMV E-Dagang dan Perkhidmatan Penghantaran Makanan Tahun 2021
 Sumber: Bernama 13 Januari 2022

Peratusan individu yang menggunakan komputer di Malaysia meningkat kepada 83.5 peratus pada 2021 berbanding 80% pada tahun 2020. Peratusan individu yang menggunakan telefon bimbit mencatatkan peningkatan kepada 98.7 peratus pada 2021 (2020: 98.2%). Data ini menunjukkan bahawa penggunaan Teknologi Komunikasi Maklumat (*Information and Communication Technology – ICT*) menjadi satu keperluan seiring dengan senario dan perkembangan semasa. Penggunaan ICT menjadi semakin pesat apabila negara Malaysia memasuki fasa endemic serta pemulihan ekonomi (Jabatan Perangkaan Malaysia, 2022).

Internet Users Survey 2020



Internet Users



Rajah 6: Penggunaan Internet di Malaysia tahun 2020
Sumber: Suruhanjaya Komunikasi Dan Multimedia Malaysia, (2020).

Platform media sosial telah menjadi popular dalam kalangan berjuta-juta masyarakat Islam di dunia Islam yang tinggal di negara-negara Teluk, dunia Arab, dan lain-lain (Ibahrine, 2014). Masyarakat di dunia Islam kebanyakannya adalah masyarakat bandar, berpendidikan, global, dan celik ICT. Di negara-negara Teluk, khususnya di rantau ini, Muslim Urban Global (GUMmies) ini adalah pengguna media sosial yang gemar dan tinggal di ruang yang memberi mereka mod penggunaan, penciptaan dan penciptaan bersama, penyertaan dan artikulasi di luar batasan yang mengekang kebiasaan budaya mereka (Zaid et al. 2021). Di rantau Teluk dan tempat lain di dunia Arab, GUMmies telah menyediakan media sosial sebagai ruang berinteraksi, mencipta, menyoal siasat, pertandingan bentuk baru bagi pembentukan budaya dan cara lain untuk mencipta sesuatu dan memerhati (Zaid. et.al., 2022: 1).

YouTube, Instagram dan Facebook merupakan laman rangkaian sosial terkemuka di negara Teluk, masing-masing dengan 31 juta, 26 juta, dan 25 juta pengguna (Data Reportal Global, 2021). Wilayah Teluk merupakan negara yang kedua tertinggi selepas United Nyatakan dalam bilangan penonton YouTube harian. Dengan 90 juta tontonan video setiap hari, Arab Saudi mempunyai jumlah tontonan YouTube tertinggi di dunia bagi setiap pengguna internet (Data Reportal Saudi Arabia, 2021). Populariti platform media sosial di Dunia Arab telah menyebabkan beberapa ulama menjangkakan impaknya terhadap kehidupan beragama mungkin akan meningkat (Ibahrine 2014; Piela 2022).

Influencer media sosial boleh dianggap sebagai pemimpin agama baharu dalam budaya digital Muslim. Mereka memainkan peranan yang semakin penting sebagai sumber kandungan agama dan dengan itu melaksanakan beberapa fungsi yang sebelum ini dipenuhi oleh pemimpin tradisional. Walau bagaimanapun, *influencer* media sosial memimpin tanpa menjadi pemimpin secara eksplisit. Tidak seperti pemimpin tradisional, mereka lebih berinovatif dalam erti kata bahawa mereka berjaya menjadikan kandungan agama lebih berkaitan, relevan dan menarik anak muda Islam. Terutamanya dalam konteks pandemik COVID-19, apabila berjuta-juta umat Islam tidak dapat menyertai upacara dan perhimpunan awam di masjid, pengaruh *influencer* media sosial telah membuka dimensi baharu dengan

memberi GUMmies akses kepada kandungan agama di luar institusi pihak berkuasa. Seperti rumusan kebanyakan kajian lepas, institusi rasmi Islam semakin kehilangan kuasanya dan pengaruh media sosial mengambil alih beberapa peranan tradisional mereka sebagai penyedia kompas moral baharu (Hjarvard, 2013). Amalan Islam di platform digital nampaknya beralih daripada agama dalam bentuk institusi kepada agama sebagai amalan dalam budaya digital (Zaid, et.al., 2022: 11).

Dalam kajian yang dijalankan ke atas empat orang *influencer* terkenal di negara-negara Teluk, Zaid dll., (2022) iaitu melakukan kajian kes Salama Mohamed dan Khalid Al Ameri, Ahmad Al-Shugairi dan Farooq. Mereka telah aktif sekurang-kurangnya 10 tahun, mempunyai lebih 1 juta pelanggan di Instagram dan YouTube, dan mereka kerap bekerjasama dengan jenama terkenal. Dua *influencer* pertama ialah pasangan suami isteri, Salama Mohamed dan Khalid Al Ameri dari UAE. Mereka mempunyai 1.4 juta dan 1.9 juta pengikut Instagram masing-masing, dan kedua-duanya mempunyai 1.4 juta pelanggan di YouTube. Ahmad Al-Shugairi dari Arab Saudi mempunyai 14.4 juta Instagram pengikut dan 2.8 juta pelanggan YouTube. Omar Farooq mempunyai 2.4 juta Instagram pengikut dan 4.8 juta pelanggan YouTube. Kajian ini menunjukkan keberkesanan pengaruh *influencer* media sosial dalam menyampaikan mesej agama dalam format dan gaya moden. Mereka mempunyai berpotensi untuk mencetuskan perubahan sikap dan tingkah laku yang boleh menyebabkan perubahan tidak hanya dalam kefahaman Islam tetapi, yang paling penting, dalam amalan Islam. Bermula dengan Twitter dan video SnapChat, Khalid Al Ameri membincangkan pelbagai isu selama 20 minit dan kini tanpa diduga akhirnya menjadi kerjayanya di media sosial (Anamika, 2021).

IMPAK MEDIA BAHARU KEPADA MASYARAKAT ISLAM DI DUNIA ISLAM

Media baharu ialah istilah yang dimaksudkan merangkumi kemunculan teknologi maklumat dan komunikasi digital, berkomputer atau rangkaian yang dihubungkan dengan internet pada akhir abad ke-20. Kebanyakan teknologi yang digambarkan sebagai "media baharu" adalah digital, selalunya mempunyai ciri-ciri dimanipulasi, boleh rangkaian, padat, boleh mampat, interaktif dan tidak berat sebelah. Beberapa contoh mungkin Internet, tapak web, multimedia komputer, permainan komputer, CD-ROM dan DVD. Media baharu bukanlah program televisyen, filem cereka, majalah, buku atau penerbitan berasaskan kertas." Istilah media baru merujuk pada "*digital devices*", iaitu alat komunikasi elektronik yang "hanya" memerlukan sentuhan jari. Instagram, Facebook, Twitter dan seumpamanya adalah antara platform yang popular dalam kalangan pengguna media sosial di Malaysia. Perkembangan pesat media sosial membolehkan pengguna mengakses aplikasi atau web dan juga berinteraksi dengan sahabat untuk berkongsi dan bertukar maklumat menerusi media sosial dan merapatkan silaturrahim serta hubungan sesama manusia (Kaplan, Haenlein, 2010). Hal yang demikian selari dengan saranan Allah SWT di dalam al-Quran:

يٰۤاَيُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَّاُنْثٰى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوْبًا وَّقَبَاۤىِٕلَ
لِّتَعَارَفُوْۤا اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰىكُمْ اِنَّ اللّٰهَ عَلِيْمٌ خَبِيْرٌ ﴿١٣﴾

Maksudnya: Wahai umat manusia! Sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari lelaki dan perempuan, dan Kami telah menjadikan kamu berbagai bangsa dan bersuku puak, supaya kamu berkenal-kenalan (dan beramah mesra antara satu dengan yang lain). Sesungguhnya semulia-mulia kamu di sisi Allah ialah orang yang lebih taqwanya di antara kamu, (bukan yang lebih

keturunan atau bangsanya). Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui, lagi Maha Mendalam PengetahuanNya (akan keadaan dan amalan kamu).

(Al-Quran. Surah al-Hujurat, 49: 13)

Terdapat kesan positif dan negatif mempromosikan Islam dan ajaran Islam secara dalam talian.

حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ الضَّحَّاكُ بْنُ مَخْلَدٍ، أَخْبَرَنَا الْأَوْزَاعِيُّ، حَدَّثَنَا حَسَّانُ بْنُ عَطِيَّةَ، عَنْ أَبِي كَيْشَةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ “ بَلَّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً، وَحَدِّثُوا عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا حَرَجَ، وَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ

Rasulullah ﷺ bersabda, “Sampaikanlah (ajaranku) kepada manusia walaupun hanya satu kalimat, dan ceritakan kepada orang lain kisah Bani Israil (yang telah diajarkan kepada kamu), kerana tidak berdosa melakukannya. Dan barangsiapa yang berdusta atas namaku dengan sengaja, niscaya dia akan mendapat tempat duduknya di dalam neraka.”

[Sahih al-Bukhari 3461]

Saluran komunikasi media baharu semakin berkembang luas dan mewujudkan ruang yang menarik bagi guru dan pelajar. Ia merupakan platform yang harus dikendalikan dengan berhati-hati. Walaupun agama adalah topik sensitif, media sosial boleh digunakan dengan mudah untuk mewujudkan perselisihan sesama manusia.

Aspek positif media sosial dapat dilihat sebagai:

1. Medium untuk menyebarkan dan membina kefahaman Islam.
2. Ruang untuk mewujudkan masyarakat dan semangat kekitaan dan penyatuan ummah dalam kalangan umat Islam di peringkat global.
3. Sumber yang berguna untuk mendapatkan maklumat.
4. Cara yang lebih mudah untuk membantu orang lain yang memerlukan melalui saluran digital.
5. Meningkatkan penglibatan dalam e-perniagaan dan e-perusahaan.
6. Medium untuk mendidik jiwa dan hati.
7. Medium pembentukan masyarakat.
8. Medium pengiklanan yang mendapat pentas yang lebih luas dalam penyebaran.

Walau bagaimanapun, aspek negatifnya tidak boleh dinafikan sama ada seperti:

1. Penyebaran maklumat yang salah, berita palsu dan palsu.
2. Ketagihan media sosial.
3. Kehilangan interaksi fizikal dan sosial.
4. Kandungan yang tidak sesuai.
5. Penampilan yang tidak patuh syariah dan menutup aurat.

Media sosial memainkan peranan dan tanggungjawab serta amanah yang sangat besar dalam menyebarkan maklumat yang tepat, benar, dan berfaedah kepada masyarakat di sekeliling (Zainab

Zakirah, Dania Salsabila dan Nurazmallail, 2019: 1). Peranan media dalam Islam mesti menonjolkan prinsip yang selari dengan ajaran yang telah ditetapkan oleh Islam. Dalam konteks komunikasi Islam yang mempunyai ruang lingkup yang lebih luas tentang media, Islam telah menetapkan bahawa media Islam mestilah selari dengan peranan agama Islam itu sendiri. Ianya terkandung dalam al-Quran Surah al-Hujurat ayat 6:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا
بِجَهْلَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ﴿٦﴾

Maksudnya: “Wahai orang-orang yang beriman! Jika datang kepada kamu seorang fasik membawa sesuatu berita, maka selidikilah untuk menentukan kebenarannya, supaya kamu tidak menimpakan sesuatu kaum dengan perkara yang tidak diingini dengan sebab kejahilan kamu mengenainya sehingga menjadikan kamu menyesali apa yang kamu telah lakukan.

Walau bagaimanapun, menurut Ghazali (2007) dalam Najida et. al. (2013) dalam menghadapi realiti semasa umat Islam dan cabarannya, peranan media informasi Islam ditumpukan kepada lima aspek terpenting iaitu:

- a. Menyebarkan Islam dan menjelaskan kebenaran kepada orang ramai.
- b. Mempertahankan isu-isu yang berkaitan dengan kehidupan ummah.
- c. Menggunakan pendekatan dan kaedah yang bijaksana dalam menjayakan proses komunikasi yang berkesan.
- d. Melancarkan perang saraf terhadap musuh sebagai salah satu cara dakwah menangkis serangan media Barat serta melemahkan hujah dan posisi mereka di samping mengukuhkan sasaran dan perspektif islam.
- e. Menghadapi perang media propaganda asing serta melindungi ummah dari usaha yang menyesatkan.

Mempraktikkan semula cara hidup Islam telah meningkat kembali daripada hanya menjadi kewajipan agama untuk berdoa dan mengikuti gaya hidup Islam yang tegar kepada mendapat tempat dalam aktiviti harian kita melalui jalan yang paling boleh dikaitkan dan meyakinkan.

Di dunia Islam, terdapat ramai individu dan ulama berkongsi pandangan agama mereka di media sosial untuk membantu dan mewujudkan semangat kemasyarakatan yang positif dengan terlibat dengan orang lain untuk menghapuskan stereotaip dan kejahilan yang mengelilingi iman kita. Antara beberapa penceramah Islam terkemuka dan *influencer* Muslim yang berjaya mencipta impak positif penganutnya di seluruh dunia ialah (Farida Haji, 2022):

- Dr Zakir Naik. Beliau mempunyai platform *Al Hidaayah* sendiri yang dikatakan sebagai platform terbesar dan terbaik untuk Kursus Islam dan Video Atas Permintaan (VOD). Platform ini mempunyai lebih 40 penceramah dakwah Islam yang tulen dari seluruh dunia. Pada tahun 2021, platform tersebut mengeluarkan aplikasi yang menjadi sangat popular di Rusia.

- Mufti Ismail Menk. Beliau adalah seorang *influencer* Islam media sosial yang sangat popular dengan lebih 3.7 juta pengikut di Instagram. Beliau ialah dekan Akademi Eman, platform dalam talian & atas permintaan yang membolehkan pengajian Sains Islam mengikut keselesaan di rumah. Mufti Menk yang sangat terkesan dan cerdik dalam menerangkan sabda Nabi dan Allah SWT telah menjadikan beliau terkenal di kalangan belia.
- Ustaza Yasmin Mogahed. Beliau juga seorang tokoh popular di Instagram dengan 1.1 juta pengikut. Dia mempersembahkan Hadis-Hadis Nabi dan berkongsi betapa penting dan relevannya ia sehingga kini.
- Ustadz Abdul Somad. Beliau merupakan tokoh agama Indonesia yang popular di Youtube dengan pengikut berjumlah 2.75M subscribers dan 1,603 video. Lihat https://www.youtube.com/results?search_query=ustadz+abdul+somad+official+.
- Ustazah Asmah Harun. Beliau adalah seorang pendakwah, yang menjalankan organisasi amal yang membantu mualaf, orang fakir, dan orang miskin. Beliau telah mengumpul lebih daripada setengah juta pengikut di Instagram dan lebih sejuta pengikut di Facebook. Laman Youtube Ustazah Asma' Harun 202K subscribers, dan 1,080 video.
- Ustaz Azhar Idrus – penceramah agama kelahiran Terengganu. Laman YouTube beliau, Ustaz Azhar Idrus Official, telah mencecah 226,631,219 pengunjug dan lebih sejuta video. <https://www.youtube.com/c/UstazAzharIdrusOfficial/featured>.
- Amr Khalid. Beliau adalah seorang aktivis Muslim Amerika dan pendakwah televisyen yang juga dirujuk sebagai Billy Graham Islam dan mempunyai 11 juta pengikut di Twitter.

YouTube ialah satu lagi platform besar di mana pencipta kandungan Islam (dipelajari dan mempamerkan diri) telah mula mencipta kandungan untuk berkongsi pemahaman mereka tentang Al-Quran, Hadis dan Islam melalui sesi penstriman langsung, sembang video, vlog dan kerjasama dengan organisasi amal lain yang mempunyai pemikiran yang sama. Orang Islam atau ulama, mendokumentasikan kehidupan dan pengalaman mereka dengan sesiapa sahaja yang ingin melihat mereka (Farida Haji, 2022).

Kesan yang signifikan penggunaan media sosial dapat dibuktikan atas penerimaan mesej dakwah apabila kajian oleh Fadzli, Marhana & Ab. Hamid, (2014) mendapati sebanyak 62.2 peratus responden memaklumkan bahawa mesej dakwah di media sosial memberikan kesan yang positif terhadap mereka. Hal ini menunjukkan bahawa media sosial sebagai medium untuk berdakwah memainkan peranan yang penting dalam pembentukan peribadi masyarakat Islam.

Internet memainkan peranan penting sebagai medium alternatif kepada umat Islam. Bahfen (2008) mengkaji penggunaan Internet dalam kalangan pelajar Islam di Australia, Indonesia, Malaysia, dan Singapura. Beliau mendapati pelajar Islam di keempat-empat negara aktif menggunakan Internet untuk menilai pelbagai pandangan mengenai ajaran dan amalan Islam; untuk mempertahankan Islam melalui perbincangan dalam talian; untuk membina rangkaian; dan membincangkan sumber berita alternatif berkaitan dengan dunia Islam. Aktiviti ini bersifat positif dan membina pemikiran yang lebih kritis dalam isu berkaitan Islam dalam kalangan negara-negara Islam (Saodah Wok and Wan Norshira, 2011).

Selain itu, maklumat yang disebarkan melalui media sosial hendaklah mengambil kira kepentingan tanggungjawab untuk mendidik dan membawa masyarakat ke arah kebaikan dan menjauhi kemungkaran (Jasmi, Kamarul Azmi, 2015a, 2016a; Samed et al., 2019; Jasmi, Kamarul Azmi, 2002, 2018a, 2020). Ini kerana media sosial memainkan peranan yang penting terutama dalam proses komunikasi Islam sebagai medium menyampaikan idea, mesej, dan maklumat. Hal akan menjadi lebih mudah sekiranya semua laman sosial tersebut dihubungkan ke laman rasmi apatah lagi dengan wujudnya rangkaian 3G dan 4G masa kini. Pemindahan maklumat boleh dilakukan dengan mudah selain dapat memberi pendedahan yang bagus kepada masyarakat tentang isu semasa berkaitan keagamaan, sosial, ekonomi dan politik Islam (Zainab Zakirah, Dania Salsabila dan Nurazmallail, 2019: 2).

Media sosial dikenali sebagai medium penyebaran maklumat yang utama di Malaysia. Pentingnya media sosial sebagai saluran maklumat yang canggih terbukti dengan munculnya ‘teknologi maklumat’. Kajian Umar dan Samsudin (2010) mendapati internet digunakan oleh masyarakat Islam untuk mencari maklumat berkaitan isu agama Islam seperti urusan menunaikan haji dan umrah, hukum-hakam, isu-isu semasa dalam Islam dan dunia, mendapatkan nasihat mengenai jodoh, sirah dan tamadun Islam dan sebagainya. Selain itu, umat Islam juga menjadikan internet sebagai sumber untuk mempelajari lebih banyak ilmu tentang Islam seperti mencari maklumat tentang agama, kepercayaan, amalan serta perayaan (Chawki, 2010; Lovheim 2008; Hjarvard 2011; Haslin & Hamdzun 2013; Kosheleva 2013). Pelbagai maklumat dan ilmu dapat disebarkan kepada masyarakat sekeliling sama ada dalam atau dalam luar negara. Hal ini bertepatan dengan petikan al-Quran kelebihan orang yang berilmu dan menyebarkan ilmu dalam firman Allah SWT:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا اِذَا قِيْلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوْا فِى الْمَجٰلِسِ فَاَفْسَحُوْا
 يَفْسَحِ اللّٰهُ لَكُمْ وَاِذَا قِيْلَ اَنْشُرُوْا فَاَنْشُرُوْا يَرْفَعِ اللّٰهُ الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا
 مِنْكُمْ وَالَّذِيْنَ اٰتُوْا الْعِلْمَ دَرَجٰتٍ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرٌ ﴿۱۱﴾

Maksud: Wahai orang yang beriman! Apabila diminta kepada kamu memberi lapang daripada tempat duduk kamu (untuk orang lain) maka lapangkanlah seboleh-bolehnya supaya Allah melapangkan (segala halnya) untuk kamu. Dan apabila kamu diminta bangun maka bangunlah, supaya Allah meninggikan darjat orang yang beriman antara kamu, dan orang yang diberi ilmu pengetahuan agama (daripada kalangan kamu) - beberapa darjat. Dan (ingatlah), Allah Maha Mendalam Pengetahuannya tentang apa yang kamu lakukan”.

(Al-Quran. Surah al-Mujadilah, 58: 11)

Media sosial mampu mempengaruhi perkembangan fizikal, akademik dan akhlak bagi seseorang individu. Hubungan sesama ahli keluarga, jiran tetangga dan rakan sebaya boleh terjejas dan tiada persefahaman akibat penyalahgunaan media sosial. Imej dan maruah negara juga turut menjadi taruhan kepada negara lain. Oleh itu, penggunaan media sosial haruslah dikawal dan sentiasa berfikir tentang kesan dan impak bagi setiap tindakan yang bakal dilakukan sebelum dikongsi di media.

PERKEMBANGAN MEDIA ISLAM DI MALAYSIA

Sebagai sebuah negara yang semakin berkembang pesat, Malaysia tidak ketinggalan dalam penggunaan media untuk menyampaikan mesej dakwah kepada masyarakat. Seajar dengan pembangunan negara, pelbagai media lahir bagi menyampaikan mesej di dalam kehidupan masyarakat di Malaysia dalam bentuk media tradisional (seperti televisyen, radio, majalah akhbar, buku dan sebagainya) dan media baharu (Internet, laman sesawang, media sosial dan sebagainya)(Aini Maznina, 2018: 120).

Internet merupakan saluran komunikasi global yang menyediakan pengguna dengan tiga jenis maklumat: maklumat berkaitan produk (*information on products*), berita dan maklumat kajian (*news and research information*), dan maklumat yang diperolehi melalui proses rakan kepada rakan dan komuniti atas talian (*peer-to-peer processes and online communities*) (ACMA Report, 2009). Internet membenarkan pengguna terlibat dalam aktiviti yang boleh dikelompokkan dalam dua jenis, iaitu pertama, aktiviti pengukuhan atau merapatkan hubungan (*solitary activities*) yang tidak melibatkan hubungan secara langsung dengan orang lain seperti melayari laman sesawang (web) atau membaca berita, dan kedua, aktiviti sosial yang melibatkan hubungan secara langsung dengan pihak lain seperti menggunakan emel, bermesej dengan segera, dan berdiskusi melalui ruang sembang atau *chat* (Zhao, 2006;).

Internet diperkenalkan buat pertama kali di Malaysia pada tahun 1987 oleh Institut Sistem Microelectronics Malaysia atau Malaysian Institute of Microelectronics Systems (MIMOS) dan mula menawarkan perkhidmatannya kepada sejumlah kecil masyarakat awam pada tahun 1991 (Salman & Hasim, 2011). Dengan pengenalan Internet Desa (Pusat Internet Desa) dan pengagihan komputer riba secara percuma kepada isi rumah berpendapatan rendah, internet telah menembusi Kawasan sub-urban selari dengan capaian di kawasan bandar (Salman & Hasim, 2011). Hasil usaha dan kesungguhan pihak kerajaan untuk memastikan capaian dan penggunaan internet dalam kalangan rakyat Malaysia melalui Koridoraya Multimedia atau Multimedia Super Corridor (MSC) dan Jalur Lebar Berkelajuan Tinggi (the High-Speed Broadband) (Salman, 2010). Pada peringkat awal, internet kebanyakannya dicapai oleh generasi muda berpendidikan. Lebih separuh pengguna internet di Amerika Syarikat berumur antara 18 hingga 40 tahun (Pew Internet, 2009).

Abu Hassan (2012) pula mengutarakan lima peranan media Islam iaitu:

- a. **Media Islam berperanan sebagai pendidik (*Muaddib*)** kepada masyarakat agar melaksanakan segala perintah yang datang dari Allah dan menjauhi segala laranganNya. Tugas pendidik yang dipikul oleh mereka haruslah berlandaskan syariat dan ajaran Islam yang syumul.
- b. **Sebagai agen informasi (*Musaddid*)** iaitu mereka menjadi penghalang dalam menangkis maklumat yang sering disalah tafsir oleh pihak orientalis Barat dalam memutarbelitkan fakta Islam kepada masyarakat. Oleh itu, tugas pengamal media Islam adalah sebagai agen informasi yang menyampaikan maklumat yang benar tentang Islam dan bertanggungjawab meningkatkan masyarakat tentang kefahaman Islam.
- c. **Sebagai pembaharu (*Mujaddid*)** iaitu penyebar fahaman pembaharuan akan pemahaman dan pengajaran amalan Islam.
- d. **Sebagai penyatu (*Muwahhid*)** yang mana harus mampu menjadi jambatan yang menyatupadukan umat Islam. Dalam keadaan masyarakat yang tidak bersatu padu, mereka ini mampu membina kembali hubungan diantara kedua belah pihak yang bertelagah.

e. **Sebagai pejuang (Mujahid)** iaitu berjuang dan membela Islam. Melalui media, pengamal media seharusnya bekerja keras membentuk pendapat umum yang mendorong tertegaknya nilai-nilai Islam. Sebagai media Islam, peranan yang telah digariskan dalam menyebarkan maklumat kepada umum haruslah dituruti. Ianya harus menjadi matlamat dalam konteks penyebaran maklumat itu sendiri.

Garis Panduan Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, Bilangan 4 Tahun 2015 telah diterbitkan pada tahun 2015 untuk memberi satu garis panduan tentang penerbitan bahan-bahan multimedia dan penyiaran berunsur Islam termasuk elektronik dan secara maya meliputi kandungan media sosial agar mematuhi prinsip penyebaran bahan dan maklumat menurut Islam. Terdapat 18 perkara yang digariskan dalam panduan ini (Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, 2015) seperti berikut:

- Tidak Mengandungi Perkara-Perkara Yang Menyentuh Kesucian Islam
- Tidak Mempropagandakan Akidah, Hukum dan Ajaran Yang Menyeleweng
- Tidak Boleh Pelakon Islam Melakonkan Watak 6 Sebagai Bukan Islam
- Tidak Boleh Melakonkan Ibadah-ibadah Khusus Secara Salah Atau Mempersendakan Ibadah-ibadah Tersebut
- Tidak Boleh Melakonkan Atau Menuturkan Dialog-Dialog Yang Berkaitan Dengan Hukum Hakam Dalam Perkahwinan
- Yang Melibatkan Pelakon-Pelakon Suami Isteri Yang Sah
- Tidak Mempersendakan Atau Mempersoalkan Kewibawaan Sumber-sumber Hukum Islam yang Utama Iaitu Al-Quran, Al-Sunnah, Ijma, dan Qiyas
- Tidak Bertentangan Dengan Fatwa Atau Pendapat Jumhur Ulama'
- Tidak Mempropagandakan Unsur-Unsur Israiliyyat Yang Menyeleweng, Khurafat dan Kebudayaan Karut
- Tidak Menyalahi Fakta-Fakta Sejarah
- Tidak Boleh Mempropaganda Kepercayaan Agama Bukan Islam
- Tidak Boleh Menyelitkan Unsur-Unsur dan Upacara Yang Bertentangan Dengan Pegangan Ahli Sunnah wal-Jamaah
- Tidak Menggunakan Istilah-Istilah Suci Islam bagi Agama-agama Bukan Islam
- Tidak Melakon Atau Menggambarkan Sebarang Ilustrasi Atau Watak Para Nabi, Malaikat, Syaitan dan Perkara-Perkara Sam'iyat dan Ghaibiyat
- Tidak Boleh Pelakon Lelaki Berlakon Watak Sebagai Perempuan, Begitu Juga Sebaliknya/Mak Nyah
- Tidak Bersumpah Selain Disandarkan Kepada Allah SWT
- Tidak Mengandungi Penulisan Ayat-Ayat Al-Quran Selain Daripada Bahasa Arab
- Tidak Mengandungi Unsur - Unsur Yang Bercanggah Dengan Akhlak
- Tidak Menimbulkan Keraguan dan Kegelisahan Awam

Selain daripada saluran untuk menyampaikan maklumat dan hiburan, media juga adalah wahana yang berkuasa untuk berdakwah kepada orang ramai. Kebanjiran media baharu pada masa kini, sama sekali tidak menggugat fungsi media tradisional dalam menyampaikan mesej '*amar ma'ruf wa nahi munkar*' (meminta untuk berbuat kebaikan serta mencegah kemungkaran)(Aini Maznina, 2018: 121). Malah media baharu dilihat sebagai pelengkap kepada media tradisional dalam menyampaikan mesej

dakwah (Rosmawati, 2011). Menurut Rosmawati et.al. (2011), keghairahan pengguna internet terhadap media baharu tidak akan menafikan hak media lama yang masih diperlukan seperti akhbar, buku, radio, filem dan juga televisyen. Kekuatan media tradisional dan media baharu menyaksikan konsep *convergence* (penyatuan) dilaksanakan dalam penyampaian mesej dakwah. Sebagai contoh, orang ramai yang tidak dapat menonton siaran program Al-kulliyyah yang disiarkan di saluran televisyen TV3 pada masa siarannya masih boleh berbuat demikian pada bila-bila masa melalui laman sesawang www.tonton.com.my.

Islam menganggap Internet sebagai alat, maka peraturan alat itu bergantung kepada cara ia digunakan. Menurut Campbell (2007), pendapat sarjana Muslim berkenaan Internet adalah sama ada negatif atau positif. Aspek negatifnya ialah apabila pemimpin agama mengecam penggunaan Internet yang "buruk" yang mungkin memesongkan pengguna dan membuatkan mereka lupa akan kewajipan harian mereka. Beliau menemu bual pelajar kolej Islam dan mendapati bahawa pelajar menghargai pendapat positif ulama Islam tentang Internet apabila ulama melihatnya sebagai menawarkan hikmah dan panduan kepada masyarakat.

Menurut Ahmad Al-Munzir (2014) dalam Siti Noor Amyah, Rusniyati dan Sharliana (2019), antara manfaat media baharu adalah:

1. menjadi platform perkongsian ilmu.
2. menzahir, menjelas dan memunculkan nilai-nilai pembinaan masyarakat yang lebih bertamadun.
3. meninggikan martabat dan nilai-nilai Islam, prinsip-prinsip akidah dan ketamadunan khususnya aspek pemikiran, ilmu, akidah, akhlak dan syariah dalam semua dimensi media.
4. memberi pendedahan akan bahayanya ideologi semasa, konspirasi jahat dan isu-isu lain yang mampu mempengaruhi minda masyarakat Islam seluruh dunia. Oleh yang demikian, pendedahan yang dikongsikan melalui medium ini perlulah bersifat holistik, tepat, jujur dan objektif.
5. memberi peluang kepada pendakwah dan pendokong agama dalam memberikan gambaran Islam secara menyeluruh kepada masyarakat dalam pelbagai isu dan perkara. Ini penting dalam membentuk dan memperbetulkan pandangan atau persepsi masyarakat umum terhadap agama Islam. Didikan kepada masyarakat dalam membuat penilaian sesuatu perkara atas neraca agama dapat mengekang kepada penyelewengan akidah, penghinaan terhadap agama yang sekali gus merendahkan syariat Islam.

Perkembangan dalam penggunaan media baharu atas talian untuk tujuan berdakwah melahirkan dua konsep e-dakwah (Nor Raudhah, 2006) dan tekno da'i (Wan Adli & Mohamad Kamil, 2006). Dalam dunia Islam hari ini, penggunaan e-dakwah semakin meluas apabila pendakwah menyampaikan maklumat tentang Islam melalui penggunaan alat multimedia secara interaktif dengan menggunakan alat-alat telekomunikasi yang terus berkembang dan semakin canggih sehinggakan semuanya di hujung jari (Wan Adli & Mohamad Kamil, 2006). Tekno-da'i pula melibatkan golongan pendakwah yang menggunakan teknologi untuk menjalankan kerja-kerja dakwah dalam usaha menyeru umat Islam ke jalan Allah SWT dengan melakukan kebaikan dan meninggalkan kemungkaran (Shaikh Mohd. Saifudden, 2003).

Media dalam Islam juga banyak membantu pendakwah dalam memahami sasaran dakwahnya. Etika dalam komunikasi media yang berkesan akan membuatkan sasaran dakwah percaya kepada pendakwah dan akan menceritakan permasalahannya yang wujud (Izwah, 2010). Adalah menjadi satu kewajipan kepada para pendakwah untuk menyumbang kepada dakwah melalui pendekatan yang sesuai dan selaras dengan tahap golongan sasaran melalui saluran media yang berkesan pada abad ini yang disebabkan oleh populariti dan peranannya sebagai senjata yang mempunyai serampang dua mata (Badlihisham, 2012).

Penggunaan media telah lama digunakan dalam Islam dan ianya telah muncul sejak awal zaman Rasulullah SAW. Sebagai contoh, al-Quran mendatangkan cerita-cerita zaman dahulu yang boleh digambarkan seolah cerita-cerita drama. Begitu juga Rasulullah telah menugaskan beberapa orang sahabat untuk berseni di pentas-pentas syair sebagai cara menyebarkan dakwah dan juga membalas tohmahan para musyrikin seperti mana baginda mengarahkan Hassan bin Tsabit ketika perang Bani Quraizhah: “Seranglah kaum Musyrikin (dengan syairmu), kerana Jibril bersamamu” (al-Bukhari, no. 6153 dan Muslim no. 2486). Ini kerana pentas syair boleh dianggap sebagai media utama masyarakat Arab ketika itu.

Kajian oleh Siti Noor Amyah, Rusniyati dan Sharliana (2019), mendapati bahawa terdapat seramai 425.88K dan 557.39K pengguna yang mengunjungi laman masing-masing laman web islam.gov.my dan web muftiwp.gov.my. Data ini menunjukkan bahawa ramai pengguna yang mengunjungi laman berkenaan untuk mendapatkan maklumat yang diperlukan. Pengguna yang merujuk kepada laman web islam.gov.my juga menggunakan kaedah dan aplikasi media baharu yang lain seperti Youtube, Facebook, WhatsApp Webapp, Instagram dan Pinterest. Bagi muftiwp.gov.my pula menunjukkan 86.05% daripada Facebook, 10.85 dari Twitter, 1.98 % Youtube, 0.82% daripada WhatsApp, Webapp dan Reddit 0.27%. Facebook antara aplikasi kegemaran yang digunakan oleh masyarakat pada zaman kini untuk berkongsi cerita atau berhubung dengan rakan. Hal ini bukan sahaja memberi impak apabila dilihat oleh masyarakat Islam, tetapi ia berupaya menarik minat kaum lain untuk sama-sama memahami keindahan Islam (Berita Harian, 2017).

Team Dakwah Funnel telah menjalankan kajian tentang penggunaan teknologi sebagai mekanisme dalam berdakwah. Kajian mendapati, sejumlah 247 masjid sekitar Selangor menggunakan Facebook, diikuti 63 buah masjid membangunkan website, 13 masjid lebih cenderung menggunakan YouTube dan hanya 5 buah masjid yang menggunakan Instagram sebagai platform menyebarkan dakwah. Kajian ini turut membangunkan ‘Mobile Apps’ sebagai platform terbaharu bagi institusi masjid setelah mendapati rakyat Malaysia secara umumnya menghabiskan masa selama lebih 3 jam sehari menggunakan telefon pintar (www.mstar.com, 2016: Rakyat Malaysia Habiskan Lebih Tiga Jam Bersama Telefon Pintar).

Mobile Apps Masjid media paling terkini yang menawarkan perkhidmatan aplikasi masjid mudah alih. Diterajui oleh sekumpulan anak muda bergelar Dakwah Funnel, berbekalkan dengan misi mewujudkan “Revolusi Dakwah ke arah Satu Masjid Satu Aplikasi Mobile”, usaha ini dilihat begitu efektif dalam menyediakan informasi terkini secara digital (Siti Noor Amyah, Rusniyati dan Sharliana, 2019).



Rajah 7: Mobile Apps Masjid oleh Dakwah Funnel

Sumber: <https://dakwahfunnel.com/>.

PERKEMBANGAN MEDIA BAHARU ISLAM DI MALAYSIA: PELUANG DAN CABARAN DALAM DAKWAH ERA DIGITAL

Peningkatan penggunaan media baharu di Malaysia dan di dunia Islam umumnya memberi banyak peluang dalam menyantuni mad'u dakwah dalam konteks “inter” dan “intra” penganut agama, khusus dalam lanskap masyarakat multi-etnik di Malaysia. Kebanjiran media sosial seperti *facebook*, *instagram* dan *twitter* telah mewujudkan satu peluang baru dalam kalangan dai'e (pendakwah) disebabkan sifatnya yang dikatakan pantas di dalam penyampaian maklumat. Dengan ciri tersebut, media baru dilihat mampu memberikan impak positif terhadap aktiviti dakwah dan perkembangan Islam di Malaysia (Aini Maznina, 2018: 120). Pelbagai ruang dan peluang boleh digunakan untuk mencapai hasrat murni tersebut sebagaimana berikut:

Media baharu mendekatkan Pendakwah dengan Masyarakat

Tidak dinafikan bahawa pengaruh media baharu terhadap masyarakat adalah amat kuat (literature). Pengaruh dan tarikan sedemikian seharusnya dimanfaatkan oleh pendakwah untuk mendekati dan menyantuni masyarakat selari dengan mesej dakwah yang inklusif bagi semua golongan dan peringkat umur tanpa mengira latar belakang agama dan pendidikan. Pensyarah kanan dari Universiti Islam Antarabangsa yang juga pendakwah bebas, Dr Zaharuddin Abd Rahman, dalam laporan Utusan Malaysia memberi perumpamaan media baru dengan ribut tsunami kerana media tersebut berupaya mempopularkan seseorang dan menyebarkan pengaruhnya dalam masa yang singkat. Malah sudah menjadi kebiasaan bagi organisasi dan institusi Islam di Malaysia menggunakan website untuk menyampaikan mesej dakwah serta mendidik masyarakat dengan nilai-nilai murni (Aliyu, 2013). Namun dengan penggunaan media baharu dalam berdakwah, tidak dapat dinafikan bahawa terdapat cabaran hebat yang perlu dihadapi oleh da'ie dalam menunaikan tanggungjawab '*amar ma'ruf wa nahi munkar*' (mengajak kepada kebaikan dan mencegah perbuatan mungkar) (Aini Maznina, 2018: 121).

Facebook, Youtube, Intagram dan pelbagai lagi menjadi pilihan utama bagi dae'i seperti Prof. Dr. Muhaya, Datuk Dr. Nurhafizah Musa, Ustaz Azhar Idrus dan ramai lagi untuk berinteraksi, berkongsi ilmu dengan semua yang meminati mereka. Bila-bila di mana sahaja, ilmu ini boleh diakses, ditonton, didengari dan dikongsi. Pantas dan mudah. Itu dua perkataan paling tepat sebagai gambaran

peranan media baharu ini (Siti Eizaleila Mustafa & Azizah Hamzah, 2010).

Laman Web Islam Sebagai Medium Penyebaran Dakwah

Teknologi Maklumat dan Komunikasi (ICT) memainkan peranan penting dalam kehidupan manusia hari ini. Kemajuan yang begitu pesat telah menyebabkan munculnya teknologi dan inovasi baru yang mengubah gaya hidup dan pemikiran masyarakat dunia yang lebih positif, khususnya penyebaran maklumat Islam di Malaysia. Kewujudan media baru seperti laman web, blog dan laman web sosial telah mengubah gaya hidup masyarakat masa kini. Pelbagai maklumat Islam di internet yang telah diusahakan atau dibangunkan merentasi persoalan mazhab, ideologi, situasi politik, sosial dan ekonomi masyarakat (Azizon, Kamariah, Muhammad Shukran & Khairul Faezi, 2022: 87). Contohnya, laman web Islam merupakan satu medium yang boleh digunakan sebaik-baiknya untuk menyebarkan dakwah Islam. Susunan laman web yang teratur dan disertakan sambungan-sambungan yang jelas akan menjadi daya tarikan kepada pengguna internet. Susunan data dan informasi yang ingin dimasukkan mestilah kelihatan kemas. Ini akan memudahkan pengguna memperoleh sebarang informasi yang dikehendaki mereka. Sesebuah laman web yang baik dan berkualiti mempunyai impak yang sangat besar kepada masyarakat disebabkan oleh maklumat yang disampaikan. Penerokaan maklumat Islam di internet dianggap sebagai salah satu cara mendapatkan maklumat secara mudah, pantas dan boleh di akses oleh seluruh masyarakat di dunia.

Meningkatkan Kebolehpercayaan dan Kewibawaan Maklumat yang disiarkan di Laman Sosial

Pada masa kini, banyak laman Web Islam dan laman media sosial wujud dan kebanyakannya menumpu untuk menyebarkan mesej Islam dengan meningkatkan cara hidup Islam melalui pelbagai aktiviti. Ramai ulama Islam yang terkenal di dalam dan di luar negara yang aktif menggunakan media sosial sebagai satu cara untuk menyebarkan pengetahuan Islam sebagai satu tuntutan agama kepada dakwah Islam dan meningkat pemahaman gaya hidup Islam. Ulama Islam yang aktif di media sosial mempunyai bilangan pengikutnya yang ramai yang sentiasa memberi komen dan bertanya soalan mengenai topik yang menarik pada kadar hampir masa nyata. Selain daripada golongan ulama terkenal, terdapat juga sebahagian ulama lain yang kurang dikenali atau pendakwah yang mempunyai laman media sosial mereka sendiri dengan pengikut yang banyak dan kebolehpercayaan dan kewibawaan maklumat yang disiarkan di laman sosial mereka boleh dipersoalkan. Isu kewibawaan muncul apabila maklumat disediakan oleh pihak tanpa nama dan mempunyai topik hangat yang tidak disahkan dan seterusnya ditular dalam kalangan pengguna media sosial. Namun begitu, masalah semakin buruk dan rumit apabila tafsiran yang dimasukkan di dalam laman sosial tersebut tidak disahkan atau salah berkenaan maklumat Islam diterima oleh golongan belia yang semata-mata bergantung kepada media sosial sebagai sumber ilmu pengetahuan Islam (Ab Kadir et al., 2019; Azizon, Kamariah, Muhammad Shukran & Khairul Faezi, 2022).

Penggunaan Media Sosial Pelbagai Fungsi

Penglibatan penggunaan media sosial terdapat dalam pelbagai bentuk. Media sosial digunakan sebagai platform untuk berinteraksi melalui alam maya dan dalam talian sosial. Antara jaringan sosial yang popular dalam kalangan masyarakat Malaysia ialah Whatsapp, Instagram, Myspace, Facebook, Twitter dan seumpamanya. Pelbagai ragam dan trend penggunaan media sosial dalam pelbagai aspek yang merangkumi aspek perniagaan, penyebaran maklumat, ideologi, dan dakwah terkini serta dijadikan platform atau pengantara untuk sistem pendidikan era millennium. Kajian perpustakaan yang dijalankan

oleh sekumpulan penyelidik iaitu Zainab Zakirah Abdul Halim, Dania Salsabila Azmi dan Nurazmallail Marni (2019) yang meneliti isu semasa yang berkaitan dengan trend penggunaan media sosial telah merumuskan enam tajuk utama secara terperinci. Kajian tersebut disokong dengan beberapa petikan daripada al-Quran dan hadis. Antara tajuk utamanya ialah media sosial sebagai platform berpeluang dimanfaatkan untuk merapatkan silaturahmi antara masyarakat dan kerajaan; media sosial sebagai alat menyampaikan ilmu dan ideologi; media sosial sebagai platform perniagaan berasaskan industri halal; media sosial sebagai alat dakwah dan penyebaran maklumat; media sosial sebagai platform memupuk talian persahabatan dan silaturahmi, dan media sosial sebagai platform pendidikan dan pentarbiahan.

Kualiti Pencarian Maklumat Islam

Internet menyediakan pelbagai bentuk kegunaan dan maklumat seperti berinteraksi dari pelbagai hala, berbincang secara maya dan sebagainya. Capaian Internet telah meluas dan diterima oleh seluruh masyarakat dunia termasuk di negara-negara Islam. Kebanjiran maklumat Islam yang disediakan melalui Internet tidak menyediakan ciri-ciri khusus bagi memudahkan umat Islam mencari maklumat Islam dengan betul dan sahih. Oleh yang demikian, pengguna Muslim yang mencari maklumat Islam di laman-laman web, blog, newsgroup, laman sosial dan lain-lain, perlu dibekalkan dengan garis paduan pencarian maklumat Islam. Hasil kajian oleh Azizon, Kamariah, Muhammad Shukran & Khairul Faezi (2022) mendapati bahawa faktor yang mendorong pengguna Muslim mencari laman maklumat Islam bergantung kepada beberapa ciri-ciri yang terdapat di dalam laman web tersebut seperti kepercayaan agama, etika, perkhidmatan, hukum dan nilai di dalam kandungan sesuatu laman web. Justeru, hasil kajian tersebut sangat penting sebagai satu panduan dalam membina reka bentuk laman web yang lebih berkualiti dan boleh dipercayai.

Menukar Fungsi Media Baharu yang Islami sebagai Platform Amal Ma'ruf Nahi Munkar

Apabila disebut sahaja tentang TikTok,²²² pastinya ia bukan satu aplikasi asing khususnya bagi golongan muda yang lazim menjadikan medium ini untuk menunjukkan bakat seperti tarian dan aksi lucu dengan berlatar belakangkan pelbagai genre muzik dan dianggap melalaikan. Isu hangat permainan TikTok ini mendapat perhatian Pejabat Mufti Wilayah Persekutuan, apabila pada 27 Mac 2020, laman rasmi Pejabat mufti tersebut mengeluarkan pandangan seperti berikut:

“Setelah meneliti hujah yang dibentangkan, permainan video TikTok yang merakam pelbagai gaya tarian mengikut genre muzik **hanya perbuatan sia-sia dan tidak mendatang sebarang faedah**. Adapun, **pemain TikTok dilarang memuat naik video tarian TikTok** mahupun **aksi mimik (Lyp Sync)** di media sosial. Larangan tersebut bertujuan menutup pintu kerosakan (*sadd al-zara'i*) selain boleh **menimbulkan ancaman fitnah** bagi sesiapa yang melihatnya.

Oleh yang demikian, umat Islam perlu memelihara diri daripada sebarang hiburan yang tidak

²²² TikTok merupakan aplikasi telefon yang membenarkan pengguna merakam video yang diiringi pelbagai genre muzik sebagai latar belakang. Irian muzik tersebut boleh dipercepatkan, diperlahankan dan boleh ditapis dengan beberapa pengubahsuaian. Pengguna juga boleh menghasilkan video komedi dan melakukan pergerakan mulut secara senyap seiring dengan rentak muzik yang popular (*lip-sync*). Selain itu, TikTok menyediakan perkhidmatan untuk menyebarkan video yang telah dihasilkan rangkaian media sosial.

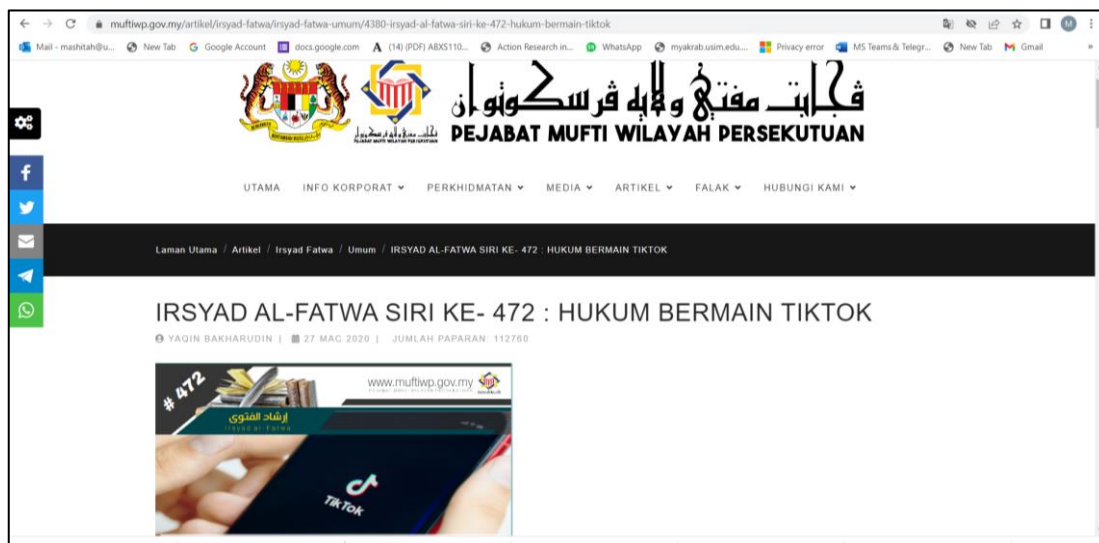
mendatangkan faedah serta boleh menjatuhkan maruah individu sekaligus mengugat nilai-nilai akhlak seorang mukmin. Semoga kita terhindar daripada golongan tersebut, Sabda Rasulullah SAW:

لَيَكُونَنَّ مِنْ أُمَّتِي أَقْوَامٌ، يَسْتَجْلُونَ الْجَرَ وَالْحَرِيرَ، وَالْخَمْرَ وَالْمَعَازِفَ

Maksudnya : Sungguh akan ada sebagian dari umatku yang menghalalkan zina, sutera, minuman keras, dan alat-alat muzik

Riwayat al-Bukhari (Hadith No. 5590)

Akhir kalam, kami berdoa agar Allah SWT memberikan kefahaman yang baik dalam beragama dan menjalani kehidupan mengikut neraca syariah yang sebenar.”



Rajah 8: Laman Sesawang Pejabat Mufti Wilayah Persekutuan

Sumber: <https://muftiwp.gov.my/artikel/irsyad-fatwa/irsyad-fatwa-umum/4380-irsyad-al-fatwa-siri-ke-472-hukum-bermain-tiktok>.

Namun kini, aplikasi itu dilihat bukan untuk hiburan semata-mata apabila ramai dalam kalangan pendakwah turut mempunyai akaun TikTok dan menghasilkan video pendek untuk menyampaikan ilmu agama dan dakwah dalam bentuk yang lebih menarik sehingga mendapat tontonan yang tinggi serta memasuki FYP (For Your Page). Dengan pendekatan baharu tersebut, penyertaan masyarakat Islam di Malaysia yang menggunakan TikTok sebagai medium nasihat dan dakwah amat menggalakkan.

Menurut pendakwah dan penceramah bebas Ustaz Ahmad Dusuki Abdul Rani, 45, yang mempunyai lebih 743,000 pengikut menerusi aplikasi itu, platform berkenaan mampu merapatkan jurang masyarakat dengan golongan pendakwah khususnya generasi muda (Sinar Harian, 18 Mei 2021; Bernama, 18 Mei 2021). Dalam keterbatasan peluang berkomunikasi secara bersemuka dan mengadakan majlis-majlis agama disebabkan pandemik COVID-19, pendakwah seperti Ahmad Dusuki bijak menggunakan medium dan teknologi yang ada untuk menyampaikan ilmu. Ternyata usaha yang dilakukan beliau tidak sia-sia apabila video TikTok yang dihasilkannya, menerima tontonan tinggi selain sering disusuli soalan berkaitan kemusykilan agama daripada warganet.

Bukan sekadar hiburan, TikTok kini jadi medan dakwah

18 MAY 2021

A⁻ A⁺

IKLAN

vista.com.my
Rawatan Pemuangan Katarak

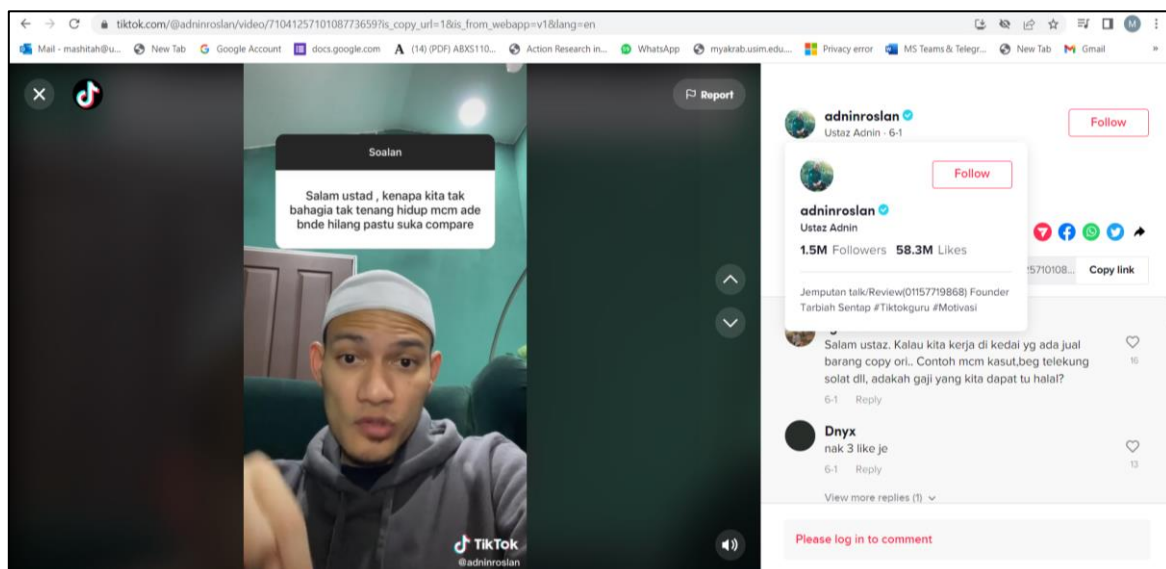
BUKA



Ahmad Dusuki turut menggunakan TikTok sebagai platform menyampaikan dakwah.

Ustaz Ahmad Dusuki Abdul Rani, mempunyai lebih 743,000 pengikut menerusi aplikasi TikTok

Sementara itu, seorang lagi pendakwah bebas yang tersohor dalam kalangan anak muda, iaitu Ustaz Ahmad Adnin Roslan, 29, juga senada dengan Ahmad Dasuki apabila video yang dimuat naik menerusi aplikasi itu menerima maklum balas positif daripada pemilik akaun TikTok dan turut dikongsi di media sosial lain seperti Whatsapp dan Facebook. Beliau yang mempunyai 1 juta pengikut di akaun TikToknya @adninroslan berdakwah melalui pendekatan santai dan berhemah dalam menyampaikan sesuatu isu dan hukum agama agar lebih mudah difahami. Menurut beliau, "Sesetengah orang khususnya orang muda tidak suka apabila kita bersyarah dengan panjang lebar. Mereka hanya mahu tahu sama ada boleh atau tidak, jadi saya kemukakan jawapan terhadap semua soalan secara ringkas tetapi padat." Bagi memenuhi permintaan, beliau akan menyampaikan dakwah menerusi kaedah nyanyian yang telah ditukar liriknya. Ustaz Ahmad Adnin merupakan pengasas syarikat produksi dan rakaman, penerbitan buku serta konsultansi Tarbiah Sentap (Sinar Harian 18 Mei 2021; Bernama, 18 Mei 2021).

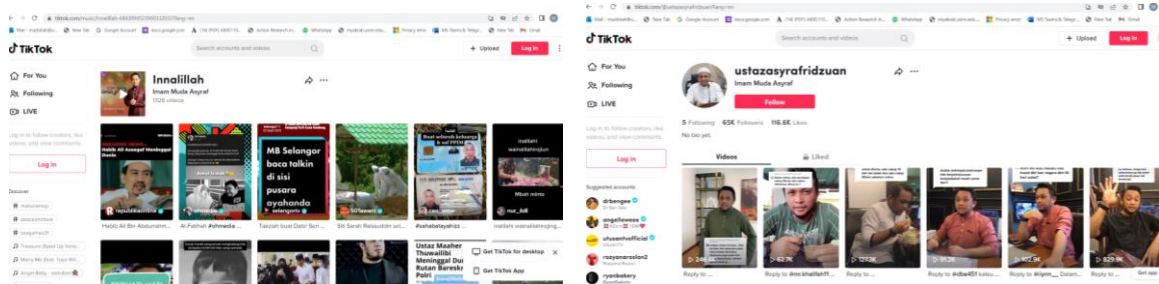


Rajah 9: TikTok Ustaz Ahmad Adnin

Sumber: <https://www.tiktok.com/@adninroslan?lang=en>;

https://www.tiktok.com/@adninroslan/video/7104125710108773659?is_copy_url=1&is_from_webapp=v1&lang=en

Sementara itu, Imam Muda Asyraf atau nama sebenarnya Muhammad Asyraf Mohd Ridzuan yang mempunyai lebih 64,000 pengikut di TikTok berkata dakwah perlu selari dengan perkembangan teknologi semasa dan disampaikan secara hikmah. Menurut beliau, ulama berpandangan bahawa penggunaan teknologi dalam berdakwah tidak menjadi kesalahan namun, yang menjadi salahnya apabila menggunakannya dengan cara yang salah. Kini media sosial seperti TikTok dan Instagram, juga boleh dimanfaatkan dengan dengan ilmu yang berfaedah kepada masyarakat (Bernama, 18 Mei 2021).



Rajah 10: TikTok milik Imam Muda Asyraf, iaitu Innalillah dan ustazasyrafridzuan
 Sumber: <https://www.tiktok.com/music/Innalillah-6843094523900332033?lang=en>;
<https://www.tiktok.com/@ustazasyrafridzuan?lang=en>.

Seorang lagi *influencer* muda, penulis buku dan ahli motivasi, Nur Izzati, 22, mencuri tumpuan warganet apabila pendekatan dakwah secara berhemah kepada komuniti lesbian, gay, biseksual, transgender (LGBT) di aplikasi TikTok melalui video pendek dimuat naiknya baru-baru ini meraih tontonan tinggi dan menerima maklum balas positif daripada sebilangan besar warganet. Penuntut Ijazah Dakwah dan Pengurusan Islam Universiti Sains Islam Malaysia (USIM) Nilai, Negeri Sembilan itu juga mengakui tidak menyangka video di muat naik kelmarin itu diterima baik komuniti LGBT dari dalam dan luar negara termasuk dari Indonesia dan Turki. Video itu dimuat naik video pada hari yang sama dan diterima baik. Malah, beliau tidak menyangka ramai golongan LGBT menghantar kiriman mesej peribadi (DM) di IG untuk mengucapkan terima kasih dan terharu apabila mereka menyatakan keinginan berubah ke arah lebih baik (Redzuan, 3 Oktober 2020, MetroTV).



Rajah 11: Video pendek dakwah Nur Izzati Elya di TikTok mendapat maklum balas positif golongan LGBT dan warganet. FOTO Ihsan Nur Izzati Elya Alfian.

Sumber: Redzuan, 3 Oktober 2020, MetroTV,
<https://www.hmetro.com.my/utama/2020/10/627058/berdakwah-di-tiktok-metrotv>.

Namun begitu, di sebalik peluang penggunaan media baharu dalam dakwah digital, terdapat beberapa isu yang paling penting dan mencabar ialah Dakwah di ruang siber menimbulkan persoalan baru tentang keupayaan pendakwah memahami perubahan terkini, terutama tentang skala komunikasi bersifat global yang menjangkau pelbagai khalayak dan berbeza dari segi demografinya Zulkiple b. Abd. Ghani. (2002). Penyediaan kandungan media Islam (*Islam content*) perlu menepati kehendak syarak dan garis paduan dalam Islam.

Ghazali (2007) berpendapat bahawa dalam membentuk komunikasi Islam yang sesuai dengan kehendak yang telah ditetapkan oleh Islam, maka beberapa syarat-syarat dalam penggunaan media yang perlu dituruti oleh media yang selari dengan syariat Islam adalah seperti berikut:

1. Membetulkan niat melakukan usaha penerbitan media semata-mata kerana Allah. Dalam melaksanakan tuntutan dalam berdakwah, setiap perkara yang dilakukan hendaklah semata-mata kerana Allah. Niat yang betul akan membuahkan hasil yang dapat memberi natijah yang berkesan kepada golongan sasaran. Tugas menyebarkan dakwah ini bukanlah sesuatu yang boleh dilakukan sambil lewa sahaja. Ianya memerlukan kepada niat dan juga pengisian yang bermatlamatkan untuk menyumbang kepada pembangunan ummah. Media dari perspektif Islam haruslah bersifat menyuruh atau menyeru kepada yang makruf dan mencegah yang mungkar. Media juga harus bersifat menyatakan sesuatu yang benar dan tidak memutarbelitkan keadaan dan kebenaran untuk kepentingan diri sendiri atau kumpulan (Zulkiple Abd Ghani 2001: 30).
2. Perkara yang diterbitkan mestilah yang dibenarkan oleh syarak. Perkara yang diterbitkan oleh pihak yang menggunakan metod media sebagai wasilah untuk berdakwah haruslah yang halal dan tidak cenderung kepada sesetengah pendapat sahaja. Ianya haruslah bersifat menyeluruh dan tidak lari dari ajaran Islam. Saluran maklumat yang diberikan juga haruslah tepat dan menepati ajaran Islam agar masyarakat tidak keliru dan mudah memahami isi dakwah yang disampaikan.
3. Pelaksanaan media hendaklah mengikut lunas-lunas yang dibenarkan oleh syariat, tidak menyalahi hukum-hakam dan bertugas menyebarkan dakwah Islam sebagai melaksanakan tugas fardu kifayah. Penggunaan media untuk penyiaran agama sangat penting terutama pada zaman teknologi maklumat masa kini. Menurut Ahmad (2006) media Islam pada hari ini juga perlu tampil sebagai pembina budaya dengan melakukan islah budaya yang berjiwa tauhid dalam kerangka dan batas syariat. Penggunaan media amat membantu kepada perkembangan Islam di Malaysia. Melalui medium ini, mesej Islam dapat disampaikan secara lebih berkesan. Kehidupan pada masa kini dipengaruhi oleh teknologi moden dan masyarakat terbudaya dengan media di mana kebanyakan ideologi budaya dan penerapan nilai diturunkan dari satu generasi ke generasi yang lain melalui media seperti televisyen, muzik dan internet. Kemajuan media yang berkembang pesat membawa kepada perubahan sosial yang pelbagai. Masyarakat Muslim kini sedang berhadapan dengan perubahan era teknologi maklumat dan komunikasi yang rata-ratanya mempengaruhi kehidupan seharian. Justeru, perkembangan dakwah juga harus

seiring dengan perkembangan zaman supaya turut sama cenderung menggunakan metodologi kontemporari. Pendakwah harus lebih berani mengaplikasi apa jua teknologi bagi memperkukuh metodologi dakwah sedia ada supaya lebih mantap dan berkesan (Ruzain 2011).

4. Natijah daripada usaha itu disalurkan kembali ke jalan Allah untuk terus mengembangkan ajaran Islam dalam bentuk-bentuk perjuangan yang lain seperti penglibatan dalam sektor ekonomi, siasah, seni secara Islam dan lain-lain. Penggunaan media amat membantu kepada perkembangan Islam di Malaysia. Melalui medium ini, mesej Islam dapat disampaikan secara lebih berkesan. Kehidupan pada masa kini dipengaruhi oleh teknologi moden dan masyarakat terbudaya dengan media di mana kebanyakan ideologi budaya dan penerapan nilai diturunkan dari satu generasi ke generasi yang lain melalui media seperti televisyen, muzik dan internet. Kemajuan media yang berkembang pesat membawa kepada perubahan sosial yang pelbagai. Masyarakat Muslim kini sedang berhadapan dengan perubahan era teknologi maklumat dan komunikasi yang rata-ratanya mempengaruhi kehidupan seharian. Justeru, perkembangan dakwah juga harus seiring dengan perkembangan zaman supaya turut sama cenderung menggunakan metodologi kontemporari. Pendakwah harus lebih berani mengaplikasi apa jua teknologi bagi memperkukuh metodologi dakwah sedia ada supaya lebih mantap dan berkesan (Ruzain, 2011).
5. Tidak meninggalkan perkara-perkara asas yang menjadi teras keimanan seseorang sepanjang proses penyediaan media berkenaan.
Dalam menjalankan aktiviti dakwah, para pendakwah diingatkan supaya tidak sesekali meninggalkan perkara asas yang menjadi pasak keimanan umat Islam. Melalui penggunaan media, pelbagai keperluan semasa umat Islam dapat dicurahkan oleh umat Islam itu sendiri mengikut citarasa kontemporari yang sesuai dengan ajaran Islam dan yang sentiasa menjadi pilihan alternatif umat Islam sekarang. Penggunaan media dalam Islam seharusnya lebih menekankan konsep tauhid dan menjadikan Islam sebagai acuan hidup mereka.

Peranan media dalam Islam mestilah menonjolkan prinsip yang selari dengan ajaran yang telah ditetapkan oleh Islam. Dalam konteks komunikasi Islam yang mempunyai ruang lingkup yang lebih luas tentang media, Islam telah menetapkan bahawa media Islam mestilah selari dengan peranan agama Islam. Berdasarkan kepada syarat-syarat yang di atas, dapat disimpulkan bahawa prinsip media dalam Islam itu haruslah berpandukan kepada ajaran Islam yang sebenar. Di samping itu, para daie juga harus menitikberatkan isi-isi dakwah yang terkandung agar tidak menyakiti hati golongan sasaran dalam proses berdakwah melalui saluran media ini. Saluran maklumat yang diberikan juga haruslah tepat dan menepati ajaran Islam agar masyarakat tidak keliru dan dengan mudah boleh memahami isi dakwah yang disampaikan. Syarat-syarat yang telah ditetapkan itu sebenarnya memberi faedah kepada manusia sejagat yang terkandung di dalamnya konsep menyuruh kepada yang makruf dan menegah kepada yang mungkar. Melalui syarat yang digariskan, para pengamal media seharusnya dapat membina dan mendidik masyarakat menjadi lebih berilmu.

KESIMPULAN

Media sosial juga dapat menyampaikan maklumat dengan mudah dan pantas tanpa mengira masa dan

juga tempat. Media sosial juga mempunyai kesan positif seperti mampu mengembangkan perniagaan menggunakan media sosial seperti Facebook, Instagram, Twitter, blog, dan menerusi Wikipedia. Selain daripada itu, media sosial mampu merapatkan hubungan persahabatan dan juga hubungan keluarga yang berjauhan. Antara faedah lain ialah dapat mengetahui perkembangan dunia politik, sosial, ekonomi dan juga pendidikan. Berbanding dengan media tradisional kebanyakan syarikat membuat promosi pengiklanan melalui cetakan, papan pengiklanan, televisyen dan radio. Walau bagaimanapun, tradisional pengiklan tersebut mempunyai limitasi seperti masa, wang, tempat dan penyebaran. Dengan kemunculan media baru, seperti laman web, media sosial, internet, pengiklanan mendapat pentas yang lebih luas dalam penyebaran, dan menjimatkan masa, tenaga dan wang berbanding dengan pengiklanan tradisional.

Penyebaran dakwah melalui media sosial baharu adalah satu platform terbaik. Bukan hanya sekadar domain perkongsian ilmu namun lebih daripada itu, pengguna boleh mengakses dan mendapatkan maklumat lebih pantas pada bila-bila masa di mana pun mereka berada. Ternyata penggunaan teknologi maklumat dan komunikasi adalah signifikan dan sewajarnya dimanfaatkan secara bijak. YouTube, Facebook, Twitter dan pelbagai lagi menjadi wasilah kepada para pendakwah dan individu untuk berkomunikasi secara lebih pantas dan efisien. Tidak dapat dinafikan bahawa, kombinasi elemen dakwah dan teknologi telah mewujudkan satu fenomena yang mencetuskan pembangunan dan kemajuan ilmu agama (Najidah Zakaria, Abu Dhardaa Mohamad, 2016).

Penggunaan media sosial haruslah mempunyai batasan dan berlandaskan tata tertib yang baik. Banyak kebaikan yang mampu dicetuskan dalam pembentukan masyarakat melalui media sosial dari segi pendidikan, perusahaan dan juga penyatuan ummah. Namun, terdapat dalam kalangan masyarakat yang menyalahgunakan media sosial sebagai satu medium untuk memecah belahkan perpaduan masyarakat.

BIBLIOGRAFI

- Ab. Kadir, K, Noraidah Sahari @ Ashaari, Hairulliza Mohamad Judi (2019). Indikator Kewibawaan Maklumat Islam di Media Sosial Melalui Kesepakatan Pakar. *Jurnal Komunikasi: Malaysian Journal of Communication*. 35(2). Retrieved from: <https://ejournal.ukm.my/mjc/article/view/33514>.
- Ahmad Sahir Jais, Azizan Marzuki. (2020). E-Hailing Services In Malaysia: Current Practices And Future Outlook. *Planning Malaysia: Journal of The Malaysian Institute of Planners*, 18(3), pp. 128 – 141.
- Ahmad Zaki Abdul Latiff. (2006). *Transformasi Gerakan Islam dan Dakwah Timur Tengah dan di Malaysia*. Shah Alam: UPENA.
- Aini Maznina A.Manaf. (2018). Dakwah Melalui Media Baharu: Peluang atau Cabaran? *Al-Hikmah* 10(1). pp. 119-128.
- Ali Salman, Mohammad Agus Yusoff, Mohd Azul Mohamad Salleh & Mohd Yusof Hj Abdullah. (2018). Penggunaan Media Sosial untuk Sokongan Politik di Malaysia (The Use of Social Media dor Political Support in Malaysia). *Journal of Nusantara Studies* 2018, Vol 3(1) 51-63 Universiti Sultan Zainal Abidin ISSN 0127-9386 (Online). <http://dx.doi.org/10.24200/jonus.vol3iss1pp51-63>.
- Aliyu, M., Mahmud, M., and Tap, A.O.M. (2013). Features influencing Islamic websites use: A Muslim

user perspective. *Intellectual Discourse*, 21(1), pp. 33-54.

- Anamika Chatterjee. (25 Feb 2021). UAE power couple Khalid Al Ameri and Salama Mohamed on life outside the 'gram. *Khaleej Times*. <https://www.khaleejtimes.com/features/uae-power-couple-khalid-al-ameri-and-salama-mohamed-on-life-outside-the-gram>.
- Azizon Salleh, Kamariah Yusoff, Muhammad Shukran Abdul Razak & Khairul Faezi Mohd Saidi. (2022). Menilai Gelagat Pengguna Muslim Dalam Pencarian Maklumat Islam Secara Atas Talian (Evaluating Muslims Behaviour in Online Searching of Islamic Information). *Journal of Fatwa Management and Research*. Special Edition, Jan 2022, 27(2), 73-88. 2 ISSN: 2232-1047 eISSN: 0127-8886 www.jfatwa.usim.edu.my.
- Badlihisam Mohd Nasir. (2012). Islam dan Dakwah Dalam Zaman Kebangkitan Awal Islam dan Era Penjajahan Barat di Tanah Melayu. *Jurnal Islamiyyat*. 34: 5-12.
- Bahfen, N. (2008). Processes and methods used in Islamic Internet identity. Paper presented at the 17th Biennial Conference of the Asian Studies Association of Australia on 1-3 July 2008 at Melbourne.
- Berita Harian. (24 November 2017). Berdakwah Melalui Media Sosial Beri Impak Lebih Meluas. Diakses daripada <https://www.pressreader.com/malaysia/berita-harian-malaysia/20171124/page/74>.
- Berita RTM. (13 Januari 2022). Nilai GMV e-dagang, khidmat penghantaran makanan meningkat US\$7 bilion pada 2021 – Mustapa. <https://berita.rtm.gov.my/index.php/ekonomi/32973-nilai-gmv-e-dagang-khidmat-penghantaran-makanan-meningkat-us-7-bilion-pada-2021-mustapa>.
- Bernama. (Mei 18, 2021). Bukan sekadar hiburan, TikTok kini jadi medan dakwah. Astro Awani. <https://www.astroawani.com/berita-malaysia/bukan-sekadar-hiburan-tiktok-kini-jadi-medan-dakwah-298511>.
- Bouziane Zaid, Jana Fedtke, Don Donghee Shin, Abdelmalek El Kadoussi and Mohammed Ibahrine. (2022). Digital Islam and Muslim Millennials: How Social Media Influencers Reimagine Religious Authority and Islamic Practices. *Religions* 13: 335. <https://doi.org/10.3390/rel13040335>.
- Campbell, H. (2007). Who's got the power? Religious authority and the Internet. *Journal of Computer-Mediated Communication*, 12 (3), article 14. Retrieved September 5, 2011 from www.indiana.edu/vol12/issue3/campbell.html.
- Data Reportal Global. 2021. Digital 2021: Global Overview Report. Available online: <https://datareportal.com/reports/digital-2021-global-overview-report> (accessed on 8 June 2022).
- Data Reportal Saudi Arabia. 2021. Digital 2021: Saudi Arabia. Available online: <https://datareportal.com/reports/digital-2021-saudi-arabia#:~:text=There%20were%2033.58%20million%20internet,at%2095.7%25%20in%20January%202021> (accessed on 8 June 2022).
- Faizal Kasmani, Mazni Buyong, and Muhammad Khairi Mahyuddin. (2010). Dakwah content and its method: An analysis on Islamic websites. *Journal YADIM*, Vol.9, No.,1: Halaman 35-62.
- Farida Haji. (2022). The Rise of Social Sheikhs in the Digital World. *Muslim Pro*. <https://connect.muslimpro.com/2022/02/the-rise-of-social-sheikhs-in-the-digital-world/>.
- http://irep.iium.edu.my/15060/1/ED-NEW_AND_TRADITIONAL_MEDIA_19092011_-_saodah_and_shira.pdf
- <http://irep.iium.edu.my/57629/>
- <https://www.hmetro.com.my/itmetro/2020/04/561142/penggunaan-internet-naik-9-peratus>
- Ibahrine, Mohammed. (2014). Islam and social media. In *Encyclopedia of Social Media and Politics*.

- Edited by Harvey Keric. London: SAGE, pp. 736–40.
- Ibahrine, Mohammed. (2018). Digitally researching Islam(s). In *Second International Handbook of Internet Research*. Edited by Jeremy Hunsinger, Lisbeth Klastrup and Matthew Allen. London: Springer, pp. 785–98.
- Islam T.Md. (2019). The Impact of Social Media on Muslim Society: From Islamic Perspective. *International Journal of Social and Humanities Sciences (IJSHS)*, 3(3), 95- 114.
- Izwah Saudi. (2010). Penerimaan Remaja Terhadap Unsur-Unsur Dakwah Dalam Drama Di TV1. Tesis Sarjana, Jabatan Dakwah dan Kepimpinan, Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Jabatan Kemajuan Islam Malaysia. (2015). Garis Panduan Jabatan Kemajuan Islam Malaysia Bilangan 4 Tahun 2015. Putrajaya: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia.
- Jabatan Perangkaan Malaysia. (28 April 2022). Kenyataan Media Penggunaan Dan Capaian Ict Oleh Individu Dan Isi Rumah 2021. Jabatan Perangkaan Malaysia. https://www.dosm.gov.my/v1/uploads/files/5_Gallery/2_Media/4_Stats%40media/4-Press_Statement/2022/04.%20APRIL/PENGGUNAAN%20DAN%20CAPAIAN%20ICT%20Oleh%20INDIVIDU%20DAN%20ISI%20RUMAH%202021.pdf.
- Kaplan, Andreas M.; Michael Haenlein. (2010). “Users of the world, unite! The challenges and Opportunities of Social Media”. *Business Horizons*. 53(1): 59–68.
- Kepios. (2022). Simon Kemp. Kepios. Dicapai pada 9 Jun 2022, <https://kepios.com/simon-kemp>; <https://kepios.com/advisory>.
- McQuail, Denis. (2001). *Mass Communication Theory*. London. 4th edition: SAGE Publications, Inc.
- McQuail, Denis. (2011). *Teori Komunikasi Massa*. Jakarta: Penerbit Erlangga.
- Mokhtar, S., Hajimin, M. N. H. H., Muis, A. M. R. A., Othman, I. W., Esa, M. S., Ationg, R., & Lukin, S. A. (2021). Analisis Prinsip-Prinsip Komunikasi Islam Dalam Kitab Al-Quran. *International Journal of Law Government and Communication*, 6 (23), 140-156.
- MStar. (21 Januari 2016). Rakyat Malaysia Habiskan Lebih Tiga Jam Bersama Telefon Pintar. https://www.mstar.com.my/lokal/semasa/2016/01/21/rakyat-malaysia-habis-3-jam-telefon-pintar?itm_source=parseely-api.
- Muhammad Saufi Hassan. (1 April 2020). Penggunaan Internet Naik 9 Peratus. *Harian Metro*.
- Najidah Zakaria, Abu Dhardaa Mohamad. (2016). *Media sebagai Wasilah Dakwah*. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Najidah Zakariya, and Abu Dardaa Mohamad. (2013). *Media sebagai wasilah dakwah*. Al-Hikmah, 5. pp. 92-99. ISSN 1985—6822. <http://journalarticle.ukm.my/6771/1/35-94-1-SM.pdf>.
- No Author. (2016). *Understanding Media and Culture: An Introduction to Mass Communication*. University Of Minnesota Libraries Publishing Edition, 2016. <https://www2.palomar.edu/users/lpayn/115/GC115-Understanding-Media-and-Culture-An-Introduction-to-Mass-Communication.pdf>.
- Nurul Afiza Razali, Noor Hera dan Kamarul Azmi Jasmi. (2019). “Media Sosial dan Impak Negatif Menurut Islam” in Jasmi, Kamarul Azmi (Ed.), *Prosiding Seminar Sains Teknologi dan Manusia 2019 (SSTM’19)* pada 15hb. Disember 2019 di DP3, N29, Fakulti Kejuruteraan Kimia dan Tenaga, UTM. Program anjuran Akademi Tamadun Islam, FSSK, UTM, p. 33-48.
- Nurul Izzaty Nor Jefri, Nuraisyah Syakirin Shaharin dan Kamarul Azmi Jasmi. (2019). (2019). “Media Sosial dan Pembentukan Masyarakat Menurut Islam” in Jasmi, Kamarul Azmi (Ed.), *Prosiding Seminar Sains Teknologi dan Manusia 2019 (SSTM’19)* pada 15hb. Disember 2019 di DP3, N29, Fakulti Kejuruteraan Kimia dan Tenaga, UTM. Program anjuran Akademi Tamadun Islam, FSSK,

UTM, p. 157-176.

- Pew Internet Report. (2009). Generations online in 2009. Pew Internet & American Life Project.
- Piela, Anna. 2022. The niqab is a beautiful extension of my face: Niqab adoption as meta-conversion in YouTube livestreaming videos. In *Digital Religion: Understanding Religious Practice in Digital Media*. Edited by Heidi A. Campbell and Ruth Tsuria. London: Routledge, pp. 167–75.
- Redzuan Muharam. (Oktober 3, 2020). Berdakwah di TikTok. *Harian Metro*, METROTV. <https://www.hmetro.com.my/utama/2020/10/627058/berdakwah-di-tiktok-metrotv>.
- ReportLinker. (4 April 2022). Ride Hailing Global Market Report 2022. Accessed on 9 June 2022, at <https://www.globenewswire.com/news-release/2022/04/04/2415325/0/en/Ride-Hailing-Global-Market-Report-2022.html>.
- Rosmawati Mohd Rasit. (2011). Mediamorphosis melalui laman web sosial: Dari perspektif sasaran dakwah remaja. Kertas kerja dibentangkan di Seminar Kebangsaan Media & Dakwah (SMED 2011), anjuran Fakulti Kepimpinan dan Pengurusan, Nilai: USIM, 14 Disember 2011.
- Ruzain Syukor Mansor. (2011). *Dakwah dan Teknologi Maklumat*. Putrajaya: Penerbit JAKIM.
- Saodah Wok and Shafizan Mohamed. (2017). Internet and Social Media in Malaysia: Development, Challenges and Potentials.
- Saodah Wok and Wan Norshira Wan Mohd Ghazali. (2011). New And Traditional Media Influence of Muslim Students' Perception on Selected Islamic Issues: A Comparative Study. Paper Presented at National Seminar on New Media and Islamic Issues: Challenges and Opportunities Organized by Department of Communication, CERDAS and ISTAC September 26, 2011. PP. 1-27. http://irep.iium.edu.my/15060/1/ED-NEW_AND_TRADITIONAL_MEDIA_19092011_-_saodah_and_shira.pdf.
- Saodah Wok and Wan Norshira Wan Mohd Ghazali. (2011). New And Traditional Media Influence of Muslim Students' Perception on Selected Islamic Issues: A Comparative Study. International Islamic University Malaysia (IIUM) Paper Presented at National Seminar on New Media and Islamic Issues: Challenges and Opportunities Organized by Department of Communication, CERDAS and ISTAC September 26, 2011
- Shaheen, S., Chan, N., Bansal, A., & Cohen, A. (2015). Definitions, Industry Developments, and Early Understanding. Berkeley California: University of California Berkeley - Transportation Sustainability Research Center.
- Simon Kemp. (26 January 2022a). Digital 2022 Global Overview Report. The Global State, Hootsuite. Dicapai pada 10 Jun 2022. https://datareportal.com/reports/digital-2022-global-overview-report?utm_source=DataReportal&utm_medium=Country_Article_Hyperlink&utm_campaign=Digital_2022&utm_term=Malaysia&utm_content=Global_Promo_Block.
- Simon Kemp. (15 Februari 2022b). Digital 2022: Malaysia. Data Reportal. Dicapai pada 9 Jun 2022, melalui pautan <https://datareportal.com/reports/digital-2022-malaysia>.
- Sinar Harian*. (18 Mei 2021). Bukan sekadar hiburan, TikTok kini jadi medan dakwah. <https://m.sinarharian.com.my/mobile-article?articleid=171120>
- Siti Noor Amyah Khasbullah, Rusniyati Mahiyaddin dan Sharliana Che Ani. (2019). Penggunaan Media Baharu Sebagai Medium Penyampaian Agama Islam. Persidangan Antarabangsa Tokoh Ulama Melayu Nusantara 2019 ke-3 Hotel Grand Blue Wave Shah Alam, Selangor. 22 Oktober 2019. e-ISBN: 978 967 2122 78 4. http://conference.kuis.edu.my/pantumn/images/eprosiding/022-PANTUMM2019_amyah.pdf.
- Siti Noor Amyah Khasbullah, Rusniyati Mahiyaddin, dan Sharliana Che Ani. (2019). Penggunaan

- Media Baharu Sebagai Medium Penyampaian Agama Islam. Persidangan Antarabangsa Tokoh Ulama Melayu Nusantara 2019 ke-3 di Hotel Grand Blue Wave, Shah Alam, Selangor, pada 22 Oktober 2019. e-ISBN: 978 967 2122 78 4. http://conference.kuis.edu.my/pantumn/images/eprosiding/022-PANTUMM2019_amyah.pdf.
- Suruhanjaya Komunikasi Dan Multimedia Malaysia. (29 Disember 2020). Internet User Survey 2020. <https://www.mcmc.gov.my/skmmgovmy/media/General/pdf/IUS-2020-Infographic.pdf>.
- Wafa Aula. (Mac 7, 2018). Luang 3 jam sehari, Malaysia antara pengguna media sosial tertinggi di dunia. Astro Awani. <https://www.astroawani.com/gaya-hidup/luang-3-jam-sehari-malaysia-antara-pengguna-media-sosial-tertinggi-di-dunia-169861>.
- Wok, Saodah and Mohamed, Shafizan (2017) *Internet and social media in Malaysia: Development, challenges and potentials*. In: The Evolution of Media Communication. Intech Open, Rijeka, Croatia, pp. 45-64. ISBN 978-953-51-3198-4.
- Woskow, D. (2014). *Unlocking the sharing economy: An independent review*. In Department for Business, Innovation and Skills, UK Government.
- Zainab Zakirah Abdul Halim, Dania Salsabila Azmi dan Nurazmallail Marni. (2019). "Media Sosial dan Trend Penggunaan Menurut Islam" in Prosiding Seminar Sains Teknologi dan Manusia 2019 (SSTM'19) pada 15hb. Disember 2019 di DP3, N29, Fakulti Kejuruteraan Kimia dan Tenaga, UTM. Program anjuran Akademi Tamadun Islam, FSSK, UTM, p. 001-016.
- Zulkiple Abd Ghani. (2001). Komunikasi Islam Sebagai Komunikasi Alternatif. *Jurnal Islamiyyat*. 22: 79- 89.
- Zulkiple b. Abd. Ghani. (2002). Cabaran Dakwah Islam Di Era Siber. *Jurnal Usuluddin*, Bil 15 [2002] 133-142.

073-Fast Food dan Gerakan Slow Food dalam trend Gastronomi Moden

Siti Nor Baya Binti Mat Yacob

Universiti Sains Islam Malaysia (USIM)

Siti Nor Azhani Mohd Tohar

Universiti Sains Islam Malaysia (USIM)

Khadijah Binti Muda

Universiti Sains Islam Malaysia (USIM)

ABSTRAK

Pengertian *fast food* adalah sebagaimana nama dan sebutannya, ia mewakili sifat dan ciri kecepatan, kepantasan serta berkaitan dengan ciri pengeluaran dan pembekalan makanan secara besar-besaran dalam masyarakat perindustrian yang berfungsi sebagai sistem berpusatkan kecekapan. Secara identiti dan realitinya, *fast food* dan juga *slow food* merupakan suatu pilihan kontras yang muncul dalam budaya makanan dan pemakanan serta cara hidup manusia pada abad ini. Tamadun manusia pada abad ini merupakan sebuah tamadun moden yang terinspirasi dan terbit daripada budaya fikir dan keilmuan yang berlaku di Eropah pada abad ke 18. Moden adalah projek pada era enlightenment yang lahir di Eropah bertujuan mengubah tamadun manusia secara keseluruhan. Hasrat modeniti adalah untuk berpaling terus daripada sifat tamadun traditional yang dianggap tidak progress, jumud dan ketinggalan. Ia membawa semangat perubahan yang bersifat *progress* secara relatif dalam semua bidang kehidupan dengan menjadikan ilmu sains dan teknologi sebagai sandaran kepada pembangunan yang bersifat maju ke hadapan. Makanan dalam kehidupan traditional merupakan keperluan harian, penghasilan makanan daripada kegiatan pertanian juga adalah bersifat *self sefficiency*. Masyarakat traditional menikmati makanan dalam *slow food mode*, sumber makanan adalah hasil daripada tanaman ladang sendiri, dalam suasana tenang, sederhana, bersama keluarga, sesuai dengan sifat kehidupan pada masa itu yang tidak kelam kabut, tidak terkejar-kejar dan tidak cepat sebagaimana kehidupan moden hari ini. Selepas kita perlahan-lahan memasuki era moden yang ditandai oleh revolusi perindustrian di Eropah pada abad ke 19, tamadun manusia berubah daripada suasana tenang menjadi semakin cepat, sibuk dan kacau bilau. Pergerakan kehidupan manusia moden seolah-oleh seperti ditolak oleh suatu semangat kepantasan luar biasa sehingga tidak sempat menoleh ke belakang kerana dalam semangat moden, yang dibelakang itu sifatnya adalah mundur, jumud, ketinggalan serta tentu sekali tidak maju. Sifat kepantasan ini menyerang ke segenap cabang kehidupan termasuk juga ke dalam aktiviti yang paling asas iaitu mengenai makanan dan pemakanan. Jika zaman traditional budaya pemakanan lebih dinikmati dalam suasana *slow food*, tetapi dalam zaman moden, *fast food* telah mengemudi sifat dan ciri gastronominya. Penulisan ringkas ini bertujuan untuk berkongsi maklumat dan latarbelakang di sebalik *fast food* dan *slow food* dalam susur galur sejarah gastronomi manusia.

PENGENALAN

Ketika kehidupan bumi bermula, melalui fasa pra sejarah, klasik dan moden, sejak itu manusia terus menerus berjuang untuk makan dan kehidupan. Mereka bermula dengan kaedah paling konservatif untuk memperolehi makanan seperti berburu, mengusahakan tanah, bertani, menangkap ikan, menternak haiwan dan sebagainya. Hari ini hubungan manusia dengan makanan bukan untuk mengenyangkan perut sahaja, tetapi merupakan hubungan bersifat global yang berkait dengan keuntungan, kekayaan, *consumerisme*, dan persaingan global. Globalisasi telah mempengaruhi pembuatan dan pemrosesan makanan serta penjualan, penyusunan & penggunaannya dan dengan kepentingan relatif. Makanan seperti snek, burger, piza dan minuman meningkat, orang ramai

menikmati makanan ringan dalam cara baru dan moden. Proses perbandaran juga merupakan salah satu isu yang membawa perubahan kepada gaya hidup dan pendapatan serta mengangkat kedudukan golongan muda. Ia seperti yang telah dinyatakan bahawa keperluan makanan berkaitan dengan gaya hidup kawasan bandar (Pingali, 2004).

Perubahan gaya hidup moden masyarakat menarik minat mereka kepada keperluan yang bersifat cepat, dan mudah, dalam hal pemakanan, *fast food* merupakan hidangan yang bersesuaian dengan gaya hidup sedemikian. Hari ini, makanan segera di luar rumah telah menjadi bahagian penting dalam gaya hidup (Eric Schlosser, 2001, hlm 3 - 6). Eric di dalam bukunya yang bertajuk *Fast Food Nation* membawa gambaran bahawa fenomena *fast food* rancak berkembang di Amerika Syarikat sekitar tahun 1950 dengan bercerita tentang *Domino Delivery* serta *Mc Donal's Cooperation*. *Mc Donal's Cooperation* telah menjadi simbol kepada ekonomi yang bersifat servis ia dikaitkan sebagai dan gay aini adalah dianggap sebagai *The American Way*. Selain daripada *Mc Donal's*, *Kentucky Fried Chicken* (KFC) turut dikaitkan sebagai simbol makanan segera serta menjadi rangkaian restoran makanan segera (*fast food*) kedua terbesar di dunia (Chia Yi Chan etl, June 2020, hlm 57-58) *The Challenges of Healthy Lifestyle: A Study Case of Kentucky Fried Chicken*.

Sebenarnya konsep makanan segera bukanlah sesuatu yang baru tetapi ia berkaitan dengan ratusan tahun dahulu. Amerika Syarikat adalah salah satu negara terkenal yang telah membangunkan trend makanan segera ini, Selain itu negara seperti Itali, England dan beberapa negara Asia cth di Jepun dan China turut dipengaruhi oleh trend *fast food* ini. Di Jerman pula sejarahnya bermula apabila sosej dijual di jalan-jalan bermula pada tahun 1867. Ia membawa ciri *fast food* kerana boleh diperolehi dimana-mana sahaja dengan mudah. Idea ini mendapat permintaan yang hebat dan kemudian menjadi lebih popular. Selepas itu, orang mula mengenali dan membuat makanan segera yang boleh diperolehi di mana-mana dan pada bila-bila masa sahaja (Eman Al-Saad, hlm 276). *Fast food* didokong oleh rangkaian pergerakan ekonomi pertanian dan pengeluaran berskala besar serta mensasarkan kepada keuntungan yang besar. Idea ini mendapat permintaan yang hebat dan kemudian menjadi lebih popular. Selepas itu, orang mula mengenali dan membuat makanan segera yang boleh diperolehi di mana-mana dan pada bila-bila masa sahaja (Eman Al-Saad, hlm 276).

Slow food pula merupakan reaksi kepada *fast food*. Terjemahan literal *slow food* ke dalam bahasa Melayu adalah bersamaan dengan makna "makanan perlahan. *Slow food* dalam konteks ini membawa perbincangan tentang suatu gerakan *counterbalance* kepada budaya makanan dan pemakanan kontemporari yang terlalu didominasi oleh *fast food*. Ia juga adalah reaksi penentangan secara terbuka terhadap perkembangan *fast food*. Gerakan *slow food* merupakan suatu inisiatif untuk mencegah daripada lenyapnya budaya dan tradisi makanan tempatan serta mengekalkan identiti budaya tempatan terhadap makanan, pemakanan dan gaya hidup masyarakat moden hari ini. Falsafah *slow food* adalah berbeza dan bertentangan dengan *fast food*. Reaksi *slow food* terhadap makanan segera selain daripada kegusaran tentang kesihatan sejagat, adalah sebenarnya, atas sebab budaya. Ia diakui sendiri oleh pengasasnya. Makanan segera akan mengganggu "'kebiasaan' dan 'adat', ia merupakan ciri kompleks tabiat dan tingkah laku yang diikuti oleh suatu kaum (masyarakat moden), tanpa peraturan khusus dan tetap. Sifat homogenous *fast food* seluruh dunia telah memadamkan sepenuhnya tradisi ini (cara hidup dalam masyarakat tradisional), 'kebiasaan' ini (berkaitan dengan makan). Gerakan *slow food* membantah normalisasi baru ini dan menganggap ia *fast food* sebagai meninggalkan tabiat, ritma, lapisan budaya yang membentuk sejarah kita, identiti asal dalam tatacara kehidupan masa lalu (Luca Simonetti, Jun 2016, hlm 3)

Slow Food vs Fast Food

Secara umumnya, masyarakat hari ini lebih terbiasa dengan istilah *fast food* (makanan segera)

berbanding dengan *slow food*. Sengaja dibiarkan penggunaan istilah bahasa Inggeris *slow food* dan *fast food* dalam penulisan ini tanpa diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu sebagai makanan perlahan kerana dikhuatiri hilang maksud asal dalam konteks perbincang *slow food* itu sendiri. Konsep makanan segera atau *fast food* sangat berkait dengan susur galur sejarah perkembangan modeniti, revolusi perindustrian, pengeluaran makanan secara besar-besaran, perubahan gaya hidup moden, perkembangan ekonomi pesat dan keuntungan berganda, sektor guna tenaga yang tinggi serta sifat *consumerisme* pantas dan lain-lain lagi. Permintaan pantas ini mempunyai kaitan dengan revolusi industri yang berlaku sekitar abad ke 19 di Eropah. Era permulaan perindustrian moden dalam tamadun manusia ini memperlihatkan jadual bekerja masyarakat eropah pada waktu itu adalah sekitar 12 hingga 14 jam sehari, hampir tidak ada masa untuk berehat panjang serta tiada masa untuk makan (Khurshid Anuar Warsi & Sheedun Nisa, Febuari 2005).

Ejike Blessing Ngozika dan Obeagu Emmanuel Ifeanyi menerusi kajian mereka mengenai *Consumption of fast foods and their effects on family lifestyle in Aba north L.G.A of Abia state* (hlm 34) merujuk *fast food* sebagai konsep penyediaan makanan dengan kadar yang lebih cepat dan boleh didapati di restoran-restoran atau boleh juga dibawa pulang. Penyediaan *fast food* boleh dilakukan dengan kaedah dipanaskan atau dimasak terlebih dahulu. Bersesuaian dengan gaya hidup moden dengan falsafah sentiasa bergerak ke hadapan (progress), tekanan kepantasan hidup mempengaruhi gaya hidup masyarakat. Jahan I etl (28) menerusi tulisan berjudul *Fast Food Consumption and its effect on Health* Istilah *fast food* mengambil beberapa maksud *fast food* menerusi kajian literatur penulis-penulis terdahulu menjelaskan bahawa istilah *fast food* telah diperkenalkan oleh Merriam-Webster pada tahun 1951.

Menurut Merriam-Webster, *fast food* adalah makanan segera ialah istilah yang diberikan kepada makanan yang boleh disediakan dan dihidangkan dengan sangat cepat. Lazimnya ia bermaksud sebarang makanan yang dijual di restoran dengan masa penyediaan yang rendah dan boleh diberikan kepada pelanggan untuk dibawa pulang. Jadi, ia direka terutamanya untuk ketersediaannya yang cepat. Ini adalah produk khusus seperti hamburger, pizza, ayam goreng atau sandwich. Jenis makanan yang dihidangkan oleh restoran makanan segera adalah banyak. Terdapat pelbagai daripada sandwich hingga pangangan ayam, piza, hamburger, dan lain-lain. Walau bagaimanapun, kebanyakan makanan segera yang dihidangkan dianggap oleh pengguna sebagai digoreng dalam minyak separa terhidrogenasi (juga dikenali sebagai lemak Trans) yang akan membawa kepada kolesterol tinggi kadar dan penyakit jantung. Selain itu, makanan segera juga mengandungi sejumlah besar bahan tambahan kimia dan sering kekurangan pelabelan nutrisi yang tepat (Schlosser, 2002).

Konsep *fast food* muncul dalam masyarakat untuk mengisi kekosongan yang dicipta oleh gaya dan jadual hidup yang ketat. *Fast food* menawarkan beberapa pilihan yang menarik minat pembeli untuk menjadi pelanggan setia walaupun seringkali dikaitkan sebagai tidak sihat dan tidak bagus untuk konsumsi harian. Memetik pandangan Ibokwae etl (2005), menyenaraikan beberapa faktor penarik kepada langganan makanan segera tinggi iaitu jimat masa, senang dicapai atau didapati, alternatif yang lebih mudah untuk pelanggan serta mempunyai pilihan yang pelbagai, malahan di negara maju, *fast food* dianggap sebagai pilihan yang lebih murah (Ejike Blessing Ngozika & Obeagu Emmanuel Ifeanyi, 2018, hlm 28). (Luca Simonetti, June 2012, hlm 1) berpandangan bahawa makanan segera disokong oleh budaya baharu dan tamadun baharu yang berpusat kepada satu nilai sahaja iaitu keuntungan.

Globalisasi turut menyumbang kepada perkembangan dan budaya makanan segera seluruh dunia, ia telah mempengaruhi pembuatan dan pemprosesan makanan serta penjualan, penyusunan dan penggunaannya dan dengan kepentingan relative. Permintaan terhadap snek, burger, piza dan minuman bergas yang semakin meningkat, orang ramai menikmati makanan ringan dalam cara. Selain itu faktor urbanisasi juga merupakan salah satu isu yang mengubah gaya hidup, berikutan pertambahan pendapatan bagi masyarakat serta bersesuaian pula dengan gaya kehidupan moden golongan muda

(Farzan Yahya, 2013, hlm 2). Negara-negara Asia termasuk Malaysia juga tidak terkecuali menerima pengaruh gaya hidup moden yang dibawa oleh modeniti ini.

Slow Food pula adalah segala-galanya yang bertentangan dengan konsep makanan segera. Walaupun makanan segera melibatkan bahan makanan yang sangat diproses, 'dihimpun' bersama dengan cepat, untuk membentuk hidangan, *Slow Food* merujuk kepada penghasilan makanan tanpa bahan awet, penanaman menggunakan baja asli, dimasak dengan cara yang asli untuk menghasilkan hidangan yang sihat. *Slow Food* menggalakkan idea untuk duduk, berehat dan meluangkan sedikit masa berbual dengan keluarga dan rakan, sambil menikmati makanan bersama keluarga.

***Fast Food* dan Isu Kesejahteraan Kesihatan**

Fast food berkembang seiring dengan pergerakan dan perkembangan tamadun moden. Semakin maju dan cepat pergerakan dalam kehidupan masyarakat, maka semakin laju lah permintaan kepada makanan segera. Makanan segera perlu difahami secara literal sebagaimana adanya nama menunjukkan. Pengeluaran dan pembekalan makanan secara besar-besaran dalam masyarakat perindustrian berfungsi sebagai sistem berpusatkan kecekapan. Bagaimana pun *fast food* sering kali dikaitkan dengan isu kesihatan. *Fast food* telah melahirkan suatu cara hidup yang tidak sihat serta melahirkan masyarakat yang tidak sejahtera daripada sudut kesihatan, terutama sekali bagi kanak-kanak dan remaja. Ia boleh dikategorikan sebagai *Junk Food* (JF)/makanan ringan. JF dikelaskan sebagai produk makanan yang tinggi kandungan garam, gula, lemak dan tenaga (kalori) serta mengandungi sedikit atau tiada protein, vitamin atau mineral. Kebanyakan JF dianggap sebagai makanan segera kerana ia disediakan dan dihidangkan dengan cepat. Ia boleh diistilahkan seperti berikut juga: EDLNF (*Energy dense low-nutrient density foods*) atau EDNPF (energy dense and nutrient poor foods for children): Makanan berketumpatan rendah nutrien padat tenaga atau makanan padat tenaga dan kurang nutrien untuk kanak-kanak, FMNV (*Foods of minimal nutritional value*): Makanan dengan nilai pemakanan minimum, makanan HFSS (*Foods that is high in fat, salt and sugar*): Makanan yang tinggi lemak, garam dan gula (Jahan I etl, hlm 28). Alice walters dalam penulisannya meletakkan kebimbangan yang tinggi tetrag konsep *fast food*, baginya *fast food* bukan sahaja melibatkan makanan daripada restoran restoran makanan segera tetapi jauh daripada itu, sumber makanan itu sendiri yang merujuk kepada pengeluaran yang besar melibatkan penggunaan baja kimia seperti herbicides, pesticides, pengeluaran secara besar-besaran, penyediaan makanan dalam bentuk ultra process yang melibatkan bahan tambahan dan pengawetan (*additive & preservative*) Alice Walters etl, hlm 10)

Major Md Serazul Islam dalam penulisannya tentang *fast food* menyenaraikan beberapa alasan untuk menolak *fast food* antaranya kandungan lemak yang tinggi, kandungan garam yang tinggi, menganfungsi gula yang tinggi, nilai pemakanan yang rendah, ketagihan, bahan tambahan yang kimia tinggi, kolestrol tinggi dan berlebihan serta lain lain lagi. Kajian yang dijalankan oleh Shanthly A. et al. dalam America (2004) mengakibatkan pengambilan makanan segera di kalangan kanak-kanak di Amerika Syarikat nampaknya mempunyai kesan buruk terhadap kualiti pemakanan dan juga meningkatkan risiko obesiti. Satu lagi kajian Heather M.et al (2006) menunjukkan bahawa penggunaan makanan segera dan melangkau sarapan meningkat berat badan daripada remaja hingga dewasa. Menurut Nitin Joseph, et al. prevalens diabetes Mellitus (DM) dan penyakit kardiovaskular (CVD) semakin meningkat di bandar India. Berat badan berlebihan dalam kalangan remaja adalah penanda berat badan berlebihan dalam umur dewasa ini akan disebabkan oleh makan lebih banyak makanan segera. Kajian saintifik terkini menunjukkan bahawa asma dan tekanan darah tinggi boleh dikaitkan dengan pengambilan makanan segera. Satu lagi kajian yang dijalankan oleh Christopher Robert Aloia, et al (2013) dalam Chandigarh menunjukkan bahawa orang daripada kumpulan berpendapatan tinggi mengambil lebih banyak makanan segera dan makan di restoran berbanding golongan berpendapatan rendah.

Secara purata kadar obesiti di Amerika syarikat sejak tahun 1980 yang dikaitkan dengan budaya pemakanan tidak sihat, adalah lebih dua kali ganda dengan 2/3 adalah dewasa, manakala 1/5 adalah kanak-kanak (Tamara Thompson, hlm 10). Tamara turut mengaitkan *fast food* dan pengambilan kalori berlebihan dalam diet harian masyarakat sehingga mewujudkan *obesogenic environment* (Major Md Serazul Islam, 2020, hlm 19-21)

Sejarah kewujudan Gerakan Slow Food

Slow food merupakan suatu gerakan yang muncul sebagai reaksi penolakan kepada kepada *fast food*. Perkataan *slow* atau lambat dalam 'makanan perlahan' berasal daripada pergerakan "Slow Food International". di sebuah bandar Itali. Persatuan ini ditubuhkan dalam 1989 sebagai tindak balas kepada makanan segera yang pantas dengan gaya hidup yang seolah-olah mengancam keseronokan "lambat" terhadap makanan yang baik, wain yang baik dan kawan-kawan yang baik. (Takashi USUI 2007). *Slow Food* dimulakan oleh Carlo Petrini dan sekumpulan aktivis pada tahun 1980an dengan matlamat awal untuk mempertahankan tradisi serantau, makanan yang enak, keseronokan gastronomi dan kadar kehidupan yang perlahan. Dalam lebih dua dekad sejarah, pergerakan itu telah berkembang untuk menerima pendekatan menyeluruh terhadap makanan yang mengiktiraf hubungan kukuh antara plat, planet, manusia, politik dan budaya. Pada sekitar tahun 2000, Gerakan ini diwakili oleh 50 negara seluruh dunia. (Patrick Martins, (Hari ini Slow Food mewakili pergerakan global yang melibatkan beribu-ribu projek dan berjuta-juta orang di lebih 160 negara. *Slow food* adalah bersifat *counterculture*, *anticonsumerism*, *slow food movement* telah meletakkan dirinya secara ideologi sebagai gerakan sosial yang lembut yang diterjemahkan ke dalam gaya hidup (Haenfler, et al., 2012) dan bukannya sebagai kumpulan protes yang keras kepala (Snow dan Benford, 1992). Carlo Petrini menganjurkan demonstrasi di mana dia dan pengikutnya mengacungkan mangkuk penne sebagai senjata protes. Demonstrasi mereka berjaya dan tidak lama kemudian, Carlo mengasaskan Pergerakan Makanan Perlahan Antarabangsa yang bertentangan dengan makanan segera, kehidupan segera, pengeluaran makanan tidak mampan dan kemerosotan ekonomi tempatan. Titik perubahan utama dalam pembentukan Pergerakan Makanan Perlahan ialah penentangan terhadap pembukaan restoran McDonald's di Piazza di Spagna di Rom. (Petrini dan Padovani 2005, 69).

Slow Food ialah persatuan global yang mengutamakan budaya, alam sekitar dan sosial matlamat, menyumbang kepada wacana global kritikal yang mencadangkan gaya hidup mampan dan penggunaan yang bertanggungjawab. Rangkaian itu dianggap sebagai "gerakan sosial baharu" (Schneider, 2008) yang mewakili "tindakan pemberontakan" terhadap perkara yang tidak mampan. sistem ekonomi yang memusnahkan tabiat makanan, budaya dan gaya hidup (Petrini dalam Hodgson & Toyka, 2007). Gerakan *slow food* 1986, di bawah pimpinan wartawan dan aktivis sosial Carlo Petrini lahir sebagai gerakan balas yang berhadapan konsep "makanan segera". Pergerakan ini adalah untuk menyokong dan mempertahankan makanan yang baik, keseronokan gastronomi dalam kadar kehidupan yang perlahan. Ia kemudian meluaskan pandangan kepada isu kualiti hidup, pembangunan kelestarian tempatan dan global serta pemuliharaan kepelbagaian biologi (Irving & Ceriani, 2013). Pergerakan Slow Food mencadangkan tumpuan holistik terhadap aspek gastronomi (makanan dan pemakanan) melalui politik dan pragmatik untuk menghadapi cabaran sosial global. Suatu inisiatif sosial baharu dicadangkan bagi membentuk ruang ekonomi bersifat baharu dan sistem makanan berdasarkan hubungan sosial baru, mempertahankan hak untuk kebaikan dan kesejahteraan kehidupan, makanan yang bersih dan adil, serta juga menghormati hak asasi manusia yang manusia sejagat. Petikan daripada (Transformative Social Innovation: Slow Food Movement, A, hlm 4-6 – 14/10/2022).

Misi utama Slow Food adalah untuk "mencegah lenyapnya budaya dan tradisi makanan tempatan, menentang kebangkitan makanan segera dan kehidupan segera, memerangi minat orang yang semakin berkurangan terhadap makanan yang mereka makan, dari mana asalnya dan bagaimana pilihan makanan

kita mempengaruhi dunia sekeliling. kami". Ini jelas merupakan pencarian yang agak luas, tetapi dijelaskan dengan baik di bawah terminologi yang lebih umum "baik, bersih dan adil", yang ditakrifkan di sini.

Organisasi Slow Food Seluruh Dunia

Pergerakan Slow Food, yang diasaskan di Bra (Itali) pada tahun 1986, diselaraskan oleh Slow Persatuan Antarabangsa Makanan. Rangkaian transnasional terdapat di 160 negara di seluruh dunia dengan 1.500 *convivia* (manifestasi tempatan) dibentuk oleh 100.000 ahli gabungan dan 1.000.000 penyokong. Slow Food juga dikira dengan beberapa negara persatuan (Itali, Jerman, Switzerland, Amerika Syarikat, Jepun, Belanda, Brazil, Kenya dan Korea Selatan), http://www.transitsocialinnovation.eu/content/original/Book%20covers/Local%20PDFs/190%20Slow_Food_summary.pdf, hlm 4).

Slow food merupakan suatu gerakan yang besar dan berstruktur sifatnya, terdapat beberapa peringkat yang membentuk organisasi ini, iaitu peringkat antarabangsa, nasional, peringkat tempatan dan termasuk juga badan-badan tambahan seperti *Slow Food Foundation for Biodiversity*, Terra Mandre Foundation, University of Gastronomic Science di utara Itali. (<https://www.slowfood.com/about-us/our-structure/>). Maklumat tentang international *slow food* boleh diperolehi melalui laman web (<https://www.slowfood.com/>). *Slow food* menggunakan siput sebagai simbol organisasinya. serta maklumat tentangnya boleh diperolehi Laman web ini menyediakan maklumat terperinci tentang sejarah latar belakang, kegiatan dan aktiviti yang dilakukan, serta jaringan kerjasama seluruh dunia. Maklumat tentang gerakan slow food di Amerika Syarikat boleh diperolehi di menerusi Slow Food USA Chapter 2016 menerusi capaian Slow Food USA adalah sebahagian daripada Slow Food global pergerakan. Di lebih 150 negara, 100,000+ ahli dan pemimpin sukarelawan membawa Perlahan Mesej makanan kepada rumah dan komuniti mereka. Tiga prinsip utama yang mendokong pergerakan slow food USA iaitu *good, clean and fair* (Slow Food USA Chapter Handbook 2016, hlm 1-2) <https://vf63g1zsy1jqfwy46tx5qk6i-wpengine.netdna-ssl.com/wp-content/uploads/Chapter-Handbook-Final-10.27.16.pdf>.

Negara maju yang lain seperti Jepun juga tidak ketinggalan dalam memberi perhatian kepada slow food ini. Kerajaan dan negara Jepun amat peka dengan persoalan makanan keselamatan, peningkatan masalah kesihatan berkaitan gaya hidup di kalangan orang Jepun hari ini. Jepun terlibat dengan 2 kegiatan besar dalam usaha mengimbangi trend makanan global yang bersifat *fast food* kepada usaha untuk kembali kepada makanan tempatan serta bersifat lebih traditional. Menurut Stephanie Assmann (2010, 1-2) pergerakan pertama adalah merujuk kepada ialah kempen kerajaan, *Food Action Nippon*, yang ditubuhkan oleh MAFF (Ministry of Agriculture, Forestry and Fisheries) pada Oktober 2008 dengan matlamat untuk memulakan "gerakan warganegara" (*kokumin undô*) di kalangan penduduk Jepun. Yang kedua adalah merujuk kepada "Pergerakan Makanan Perlahan," atau *slow food movement* yang berasal dari Itali pada tahun 1986 dan telah berkembang menjadi gerakan global yang beroperasi di seluruh dunia. Ini bermakna bahawa Jepun juga merupakan salah satu negara yang bersama sama dalam organisasi *international food movement*. *Slow food Movement* di Jepun telah aktif di Jepun sejak 1998 dan diwakili di seluruh negara. Sebelum menyiasat bagaimana kedua-dua pergerakan menangani cabaran semasa makanan keselamatan, keselamatan makanan dan penyakit yang berkaitan dengan gaya hidup, saya akan meneliti penggunaannya istilah "pergerakan" dan wujudkan rangka kerja teori yang mentakrifkan kedua-dua pergerakan. Adalah penting untuk ambil perhatian bahawa Food Action Nippon dan Pergerakan Makanan Perlahan telah objektif yang kononnya serupa dalam mengisytiharkan kembali kepada warisan makanan tempatan dan dalam memberikan maklumat tentang laluan makanan tempatan kepada penduduk Jepun, tetapi mereka berbeza dari segi asal usul, struktur, agen dan tujuannya.

Selain daripada Jepun, negara China juga turut serta dalam memberi sokongan kepada pergerakan *slow food* antarabangsa ini. Pada 18 Febuary 2020, laman web rasmi [slow food.com](https://www.slowfood.com/a-message-from-slow-food-great-china/) <https://www.slowfood.com/a-message-from-slow-food-great-china/> memaparkan maklum balas solideriti daripada president *slow food* China yang benar benar ingin memberi tiga perhatian serius berhubung dengan masyarakat dan pemakanan di China berikutan krisis kesihatan akibat pandemik covid beserta kesejahteraan kehidupan pada masa hadapan. Tiga keutamaan berhubung dengan *slow food* dalam keutamaan negara China adalah pertama, bekerjasama dengan kerajaan dan media, untuk menyepadukan konsep "baik, bersih, adil" dengan penggunaan makanan yang sihat, mengambil kesempatan daripada perubahan positif dalam konsep makanan selepas wabak. Kedua adalah bekerjasama dengan kerajaan, perusahaan, masyarakat tempatan, dan belia, untuk mencari dan melindungi lebih banyak produk makanan penting, untuk menggalakkan lebih ramai orang mengambil bahagian dalam pemulihan luar bandar, dan untuk terus mempromosikan projek pembinaan bersama *Slow Village*. Ketiga adalah Bekerjasama dengan rangkaian *Slow Food*, media antarabangsa dan universiti, menggunakan bandar sebagai unit, dan Terra Madre 2020 sebagai peluang penting, untuk mempromosikan secara aktif budaya makanan Cina yang sihat dan kaya serta pencapaian terkini Ark of taste projek di China.

Falsafah Slow food

Pergerakan *slow food* telah ditakrifkan sebagai "gerakan budaya", berdasarkan nilai budaya intrinsik pengeluaran tempatan yang mengkritik globalisasi dan delokalisasi sistem pengeluaran makanan. *slow food* juga merupakan gerakan balas yang "mewakili perbuatan pemberontakan terhadap tamadun berdasarkan konsep steril produktiviti, kuantiti dan penggunaan beramai-ramai, memusnahkan tabiat, tradisi dan cara hidup, dan akhirnya persekitaran" (Petrini dalam Hodgson & Toyka, 2007: 138). Pendekatan *slow food* adalah berdasarkan konsep makanan yang ditakrifkan oleh tiga prinsip yang saling berkaitan: baik, bersih dan adil. Baik dengan maksud: makanan berkualiti, berperisa dan sihat serta percaya pada pemakanan yang lazat sebagai hak untuk kehidupan seharian serta dapat memupuk hubungan yang mengembirakan, menikmatinya dengan komuniti serta menyokong kepelbagaian dalam ekosistem dan masyarakat. Selain baik dalam erti kata sihat iaitu dengan maksud pengeluaran yang tidak memudaratkan alam sekitar. Adil dengan maksud boleh membina kerjasama tempatan dan kerjasama global sambil menghormati semua undang-undang berjuang untuk maruah buruh dari ladang ke garpu (meja makan). Dengan ini adil juga membawa maksud harga yang boleh diakses untuk pengguna dan keadaan yang adil dan membayar untuk pengeluar <https://www.slowfood.com/about-us/our-philosophy/> dicapai pada 14/10/2022. Bersih pula dengan maksud melindungi sumber alam untuk generasi akan datang serta memelihara hubungan baik antara manusia dan alam sekitar.

Pergerakan Slow Food percaya bahawa makanan harus ditanam dan dibeli secara tempatan, disediakan dengan berhati-hati, dan dimakan dengan penuh penghayatan. juga mengenai melindungi biodiversiti untuk perisa bermusim dan pelbagai. Ini mengenai memajukan hubungan antara petani, tukang masak dan pembeli serta lebih jauh lagi adalah berkongsi makna dalam penggunaan makanan kita. Secara keseluruhan, pergerakan ini bertujuan untuk mengajak semua memahami bahawa tujuan makan bukan sekadar untuk mengenyangkan perut tetapi perlu tahu juga daripada mana ia datang dan bagaimana ia dihasilkan. Gerakan ini hadir untuk menyokong dan mempertahankan makanan yang baik, keseronokan gastronomi dan kadar kehidupan yang perlahan. Gerakan *slow food* membayangkan dunia di mana semua orang boleh menikmati makanan yang baik untuk mereka, baik untuk orang yang menanamnya dan baik untuk bumi ini keseluruhannya. Pada dasarnya, makanan yang baik, bersih dan adil untuk semua.

Pergerakan *slow food* di India pula melibatkan beberapa organisasi serta beberapa pertubuhan yang sedang berusaha ke arah menggalakkan amalan makanan yang positif, daripada pertanian organik

kepada memakan hasil makanan tempatan. Antaranya adalah seperti Ayam Emba Adivasi dari Jharkhand, Pendidikan makanan untuk Satvik Jeevan di Gujarat, Pasar Bumi Mumbai, Nagaland untuk Pemeliharaan Biodiversiti & Warisan, Gabungan Kopi Nilgirs dan Akar Banyan, di Udaipur, Rajasthan semuanya bekerjasama rapat dengan Slow Food International (Slow Food', the growing concept taking over 'Fast Food', dipetik daripada Asia News Network, ANN, penulisan bertarikh August 1, 2022 <https://asianews.network/slow-food-the-growing-concept-taking-over-fast-food/>

Slow food and SDG

Slow Food Movement secara rasmi mula mengusahakan agrobiodiversiti pada tahun 1997. Pada tahun 2003, persatuan *slow food* antarabangsa dan *slow food* Italy, dengan bantuan dari Wilayah Tuscany, mewujudkan Yayasan Makanan *Slow* untuk Biodiversiti. Dengan statut, struktur organisasi dan belanjawannya sendiri, *Slow Food Foundation* ialah cabang operasi persatuan itu, yang bertanggungjawab melindungi biodiversiti makanan. Ia menyelaraskan banyak projek *Slow Food* di seluruh dunia: Presidia, Ark of Taste, taman makanan di Afrika, *Slow Food Chefs' Alliance* dan *Earth Markets*. Aktif di lebih 100 negara, Slow Food Foundation bekerjasama dengan beribu-ribu pengeluar makanan berskala kecil, memberikan mereka bantuan teknikal, latihan dan komunikasi. Ia menyediakan alatan untuk pelbagai projek (garis panduan, protokol, manual pendidikan), menyelidik isu yang dikaitkan dengan projek ini (pertanian mampan, susu mentah, penangkapan ikan berskala kecil, kebajikan haiwan, benih, GMO, dll.) dan mempromosikan tema dan aktiviti berkaitan dengan biodiversiti melalui aktiviti latihan dan komunikasi dalam persatuan.

Ark of Taste bermula pada tahun 1996 dan mengumpul produk makanan dan minuman terancam berskala kecil milik budaya tertentu, bersama dengan sejarah dan tradisi unik mereka. Beberapa produk unik termasuk madu Bedunica dari Albania, Añapa, minuman bukan alkohol menyegarkan yang diperbuat daripada carob di Argentina dan Racemosa, kopi liar dari Afrika Selatan.

Terra Madre (Ibu Bumi) Salone del Gusto, festival antarabangsa yang dianjurkan oleh *Slow Food Movement* dan *City of Turin*. Ia bermula pada tahun 2004 dan kini merupakan salah satu festival makanan terbesar di dunia. Ini adalah acara yang hebat, yang diadakan selama beberapa hari tidak boleh dilepaskan untuk pencinta makanan, dengan ratusan pengeluar global, serta ceramah dan demonstrasi dan sudah tentu, banyak makanan dan minuman untuk dicuba. Disebabkan sekatan Covid, festival seterusnya akan diadakan pada tahun 2022.

Universiti Sains Gastronomi telah ditubuhkan pada tahun 2004 oleh Carlo Petrini dan berpusat pada sains gastronomi dan hubungan antara makanan, ekologi dan budaya. Lebih 2,500 pelajar telah mengikuti kursus di UNISG sejak dibuka.

Rangkaian Belia Makanan Slow, yang ditubuhkan pada 2007, bertujuan untuk menggalakkan penggemar makanan muda, cef, pelajar dan pengeluar makanan untuk mengambil bahagian dalam perdebatan awam tentang isu semasa. Acara tanda dagangannya ialah Hari Sup Disko Sedunia, di mana sup besar dimasak menggunakan sisa sayur-sayuran yang ditakdirkan untuk tumpukan sampah, bersama-sama dengan muzik dan pergaulan. Acara SFYN diadakan di seluruh dunia, dan termasuk pasaran, persidangan dan festival.

Slow Food Travel, bermula pada 2018 dan serupa, tetapi agak berbeza, daripada kerjasama Slow Food dan Airbnb (lihat di bawah), dan bertujuan untuk menghidupkan semula kawasan yang kurang dikenali yang kaya dengan tradisi makanan. Pemandu (guides) adalah petani, pembuat keju, penggembala, penyembelih, pembuat roti, penanam wain dan tukang masak. Pada masa ini ini hanya tersedia di Itali, Austria dan Switzerland. (Carol Wilson, 01-11-21, Slow Food: changing the way we

eat and preserving traditions one mouthful at a time in Food Matters Live, <https://foodmatterslive.com/article/slow-food-movement-changing-the-way-we-eat-and-preserving-traditions-one-mouthful-at-a-time/>

KESIMPULAN

Fast food (makanan segera), *Slow food* (makanan perlahan) merupakan dua ekstrim yang mewarnai dunia makanan dan pemakanan (gastronomi) pada abad ini. *Fast food* berkembang seiring dengan kehidupan pantas zaman moden, telah mengubah secara keseluruhan perlakuan masyarakat dalam budaya moden manakala *slow food* movement untuk mengharmonikan kehidupan, mengembalikan gaya hidup sihat daripada kehidupan lampau yang lebih sejahtera bukan sahaja kepada masyarakat manusia tetapi juga kepada alam sekitar dan bumi secara keseluruhannya. Konsep keadilan yang dibawa oleh falsafah *slow food* merupakan suatu kebajikan kepada golongan kecil yang ditindas dalam arus ekonomi global yang pantas dan mementingkan keuntungan semata-mata.

RUJUKAN

- Assmann Stephanie, 2010, *Food Action Nippon and Slow Food Japan: The Role of Two Citizen Movements in the Rediscovery of Local Foodways*, In *Globalization, Food and Social Identities in the Asia Pacific Region*, ed. James Farrer. Tokyo: Sophia University Institute of Comparative Culture.
- Eman Al-Saad, April 2016, *Causes and Effects Of Fast Food*, International Journal of Scientific & Technology Research, Volume 5, Issue 04.
- Farzan Yahya etl, 2013, *Trend of Fast Food Consumption and its Effect on Pakistani Society*, Journal of Food Science and Quality Management, ISSN 2224-6088 (Paper) ISSN 2225-0557 (Online), Vol .11,
- Chia Yi Chan etl, June 2020, *The Challenges of Healthy Lifestyle: A Study Case of Kentucky Fried Chicken*, International Journal of Tourism and Hospitality in Asia Pacific, DOI:10.32535/ijthap.v3i2.823
- Ejike Blessing Ngozika and Obeagu Emmanuel Ifeanyi, 2018, *Consumption of fast foods and their effects on family lifestyle in Aba north L.G.A of Abia state*, International Journal of Current Research in Medical Sciences, Volume 4 Issue 4, P-ISJN: A4372-3064, E -ISJN: A4372-3061 www.ijcrims.com
- Haenfler, R., Johnson, B., & Jones, E. (2012). Lifestyle movements: Exploring the intersection of lifestyle and social movements. *Social Movement Studies*, 11(1), 1-20.
- Hodgson, P. H., & Toyka, R. (Eds.). (2007). *The Architect, the cook and good taste*. Berlin: Birkhauser Verlag AG.
- Irving, J. & Ceriani, S. (2013). *Slowfood companion. Slowfood* (Dissemination brochure).
- Jahan I etl, 2020, *Fast Food Consumption and Impact on Health*, Eastern Medical College Journal (EMCJ) 5(1).
- Khurshid Anuar Warsi & Sheedun Nisa, Febuari 2005, *Food retailing: fast food industry*, SSRN Electronic Journal, DOI:10.2139/ssrn.664962
- Luca Simonett
- Major Md Serazul Islam, 2020, *The Impact of Fast Food on Our Life: A Study on Food Habits of Bangladeshi People*, Global Journal of Medical Research: K Interdisciplinary Volume 20 Issue 8 Version 1, Publisher: Global Journals.
- Petrini, Carlo and Gigi Padovani. 2005. Carlo Petrini in Conversation with Gigi Padovani. *Slow Food Revolution. A New Culture for Eating and Living*. New York: Rizzoli.
- Pingali, P. (2004). *Westernization of Asian diets and the transformation of food systems: implications for research and policy*. ESA Working Paper No. 04-17, FAO, Rome, Italy.

- Simonett Luca, 2012, The Ideology of Slow Food, *Journal of European Studies* 42(2):168-189
- Snow, D. A., and Benford, R. D. (1992). Master frames and cycles of protest. In A. D. Aldon and C. McClung Mueller (eds.), *Frontiers in social movement theory*. Princeton, NJ: Yale University Press, pp.133-155.
- Schlosser Eric, 2001, *Fast Food Nation*, Mariner Books, Houghton Mifflin Harcourt, Boston.
- Schlosser, E., 2002. *Fast Food Nation: The Dark Side of the All-American Meal*. Mariner Books.
- Takashi USUI 2007, *Fast Food and Slow Food: A Theoretical Introduction to Contemporary Agrifood Problem*, Journal of KIBI International University, Department of Sociology.
- Thompson Tamara, 2015, *Fast Food*, Green Haven Press US.
- Ying San etl, 2013, *The Trend of Healthy Fast Food: How Malaysian' Generation Y Makes the Purchase Decision?* *Australian Journal of Basic and Applied Sciences*, 7(7): 631-638, 2013 ISSN 1991-8178
<https://www.slowfood.com/> dicapai pada 14/10/2022
[http://www.transitsocialinnovation.eu/content/original/Book%20covers/Local%20PDFs/190%20Slow Food_summary.pdf](http://www.transitsocialinnovation.eu/content/original/Book%20covers/Local%20PDFs/190%20Slow%20Food_summary.pdf) *Transformative Social Innovation: Slow Food Movement/* dicapai pada 14/10/2022.
- Walters Alice, 2021, *Fast Food Culture in We are What We Eat*, Penguin Press New York.
- Wexler Mark N. etl, 2017, *The Slow Food Movement: A 'Big Tent' Ideology*, *Ideology*," *Journal of Ideology*: Vol. 37: No. 1, Article 1.
- Wilson Carol, 01-11-21, *Slow Food: changing the way we eat and preserving traditions one mouthful at a time in Food Matters Live*, <https://foodmatterslive.com/article/slow-food-movement-changing-the-way-we-eat-and-preserving-traditions-one-mouthful-at-a-time/>

076-The Advent of Islam and Its Impact on The Malay Rulers and Legal Systems of The Malay States Before European Colonialization

***¹Mashitah Binti Hj Sulaiman (PhD)**

¹Universiti Sains Islam Malaysia

*Email: mashitah@usim.edu.my.

²Nabihatul Huda Mohd Nazir Ahmad

²Universiti Sains Islam Malaysia

Email: nabihatul0506@gmail.com.

³Mohd Nazir Ahmad

¹Universiti Teknologi MARA Cawangan Selangor

Email: mnazir794@uitm.edu.my.

ABSTRACT

Islam played significant role in the Malay Archipelago or Southeast Asian history, in particular its impact in all angles of Malay's life in this region for centuries. Since the advent of Islam in the Malay World, the spread of Islamic da'wah contributes to a great and meaningful impact on the Malay's system of belief, thoughts, diffusion of culture and religious practices. Therefore, this research aims to explore the theory of the advent of Islam in the Malay World or Malay Archipelago. This research also aims at studying the effects of Islam on the Malay Rulers. In addition, the study also analyses the effects of Islam on legal systems of the Malay states before European Colonization. This research utilized the qualitative methods suite to the nature of research problem as well as to understand the problem. In this case, the study employs documents analysis, based on the secondary data collected. Primarily, the method that carried out in this study is qualitative historical method consisting of selecting a subject or topic for investigation. Content and documents descriptive analysis of secondary data has been conducted in this qualitative research. The findings of the study showed that the advent of Islam to the Malay world has become an intellectual debate among scholars around the world among both Muslim and Western scholars. There are at least five elements of debate on these issues, in particular the originality of Islamic doctrines in the Malay world, the carrier or bearer of Islam in this region, the theory of the advent of Islam to the Malay world and, the times of the coming of Islam as well as the spreading of Islam in the Malay world. According to al-Attas's theory on the inner process of Islamization of the Malay world, he has divided this development into three phases: first, the conversion of the body; second, the conversion of the spirit; and third, the period of continuation of the conversion of the body and the consummation of the conversion of the spirit. Islam did impact the Malay rulers in term of Aqidah and worldview, religiosity and religious commitment and seeking knowledge behaviors, attention towards Islamic spirituality and the Malay rulers' sovereignty in strengthening politics and Islamic laws. The advent of Islam in the Malay world did affect the Malay rulers and the legal system in the Malay states before European colonization.

Keywords: Islam, impact, Malay rulers, legal system, before colonialization.

INTRODUCTION

The advent of Islam to the Malay world or the Malay Archipelago is a turning point for the history of the region. Islam has changed not only the material or physical matters, but it has also shaped the worldview of the Malays. In "Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of The Malay-Indonesian Archipelago", that was written by Syed Naquib Al Attas stated that Islam came to

the archipelago expressed in Sufi metaphysics. It was through *tasawwuf* that the highly intellectual and rationalistic religious spirit entered the receptive minds of the Malays, effecting a rise of rationalism and intellectualism which is not manifested in pre-Islamic times. This emergence of rationalism and intellectualism can be viewed as the powerful spirit that set-in motion the process of revolutionizing the Malay-Indonesian worldview (Nabila Yasmin, 2020).

Islam has impacted the Malay Muslims in this region for centuries in all angles of their life. Since the advent of Islam in the Malay World, the spread of Islamic da'wah contributes to a great and meaningful effect on the Malay's system of belief, thoughts, diffusion of culture and religious practices. It is not just a religion and belief but also a significant element that shapes Malays' identity, and a central factor which blows a sense of religious consciousness of the Malays who then become relevant nation surviving for modern and contemporary needs.

Therefore, this research aims to explore the theory of the advent of Islam in the Malay World or Malay Archipelago. This research also aims at studying the effects of Islam on the Malay Rulers. In addition, the study also analyses the effects of Islam on legal systems of the Malay states before European Colonization.

The Purpose of the Study

The purpose of the study aims at:

- 1) exploring the advent of Islam into the Malay World or Malay Archipelago.
- 2) analysing the effects of Islam on the Malay rulers and legal system of the Malay states before European colonization.

The Objectives of the Study

The study is conducted to achieve the following objectives:

- 1.3.1 To explore the theory of the advent of Islam in the Malay World or Malay Archipelago.
- 1.3.2 To study the effects of Islam on the Malay rulers.
- 1.3.3 To analyse the effects of Islam on legal systems of the Malay states before European colonization.

Literature Review

A great variety of studies on the advent of Islam in the Malay world and its impact on the Malay rulers and legal systems in the Malay states before the western colonialization era have appeared in the past three decades. The past studies on the advent of Islam in the Malay world or Archipelago have been discussed by many contemporary Western and local Muslim scholars, such as Thomas W. Arnold

(1975),²²³ John Crawford (1820),²²⁴ G.J. W. Drewes (1985),²²⁵ G. E. Marrison (1951),²²⁶ D.G.E. Hall (1960, 1964),²²⁷ Brian Harrison (1957),²²⁸ William Marsden (1966),²²⁹ and many others.

Some local writers have also embarked the discourse on this religious social change in observing the influence of Islam on the Malay Muslims' commitment on this new faith and belief, such as Syed Muhammad Naguib Al-'Atṭās (1969, 1972),²³⁰ Azyumardi Azra (1999, 2013),²³¹ S.Q. Faṭīmi (1963),²³² Ismail Ḥamid (1982),²³³ Abdullah Ishak (1992), Hamka (1977),²³⁴ and Natsir (2008).²³⁵

A previous study by Amin, Faizal and Ananda (2019) highlights the arrival and spread of Islam in Southeast Asia: a theoretical study of the process of the study discusses five theories of the arrival and spread of Islam in Southeast Asia or the Malay Archipelago, i.e., Indian Theory, Arabian Theory, Persian Theory, Chinese Theory, and Accommodation theory.²³⁶ Overall, these theories are attempts to answer three main problems, i.e., when, from where, and who is the carrier or bearer of Islam to Southeast Asia. The debate about the main problem is incomplete because of the lack of data to support a particular theory and the partiality of certain theories that tend only to emphasize specific aspects of the three main problems. In addition to explain accommodation theories that constitute a synthesis of previous theories, Nurbaiti (2019) describes several factors and channels of Islamization that form the basis of Islamic characteristics in Southeast Asia. This argument is used to place the position of Islam in Southeast Asia or Islam of the Archipelago as the domain of distinctive and equal Islamic culture in the Muslim world.

The study that is conducted by Nurbaiti (2019) intends to examine the main pathway of

-
- ²²³ Arnold, T.W. *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith*. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1975.
- ²²⁴ Crawford, John. *History of Indian Archipelago*. Edinburg, 1820.
- ²²⁵ Drewes, G.J. W. "New Light on the Coming of Islam to Indonesia?" In *Readings on Islam in Southeast Asia*, edited by A. Ibrahim, S. Siddique, and Y. Hussein. Singapore: ISEAS, 1985.
- ²²⁶ G. E. Marrison. "The Coming of Islam to the East Indies." *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*, Vol. 24, No. 1 (1951): 28–37. doi:10.2307/41502969.
- ²²⁷ Hall, D. G.E. "Looking at Southeast Asian History." *The Journal of Asian Studies* 19, no. 3 (1960): 243–53. doi:10.2307/2943485; Hall, D.G.E. *A History of South-East Asia*. London: Macmillan, 1964.
- ²²⁸ Harrison, Brian. *South-East Asia, A Short History*. London, 1957.
- ²²⁹ William Marsden. (1966). *The History of Sumatra*. By A the Third Edition, Introduced by John Bastin. (Oxford in Asia Historical Papers.). Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1966.
- ²³⁰ Al-'Atṭās, S.M. Naguib. *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*. Kuala Lumpur: UKM, 1972; Al-'Atṭās, S.M. Naguib. *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of Malay-Indonesian Archipelago*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1969.
- ²³¹ Azra, Azyumardi. Edisi Perennial: *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad VII dan XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia*. Jakarta: Kencana Prenadamedia Group, 2013; Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII M*. Bandung: Mizan, 1999.
- ²³² S. Q. Fatimi. (1963). *Islam Comes to Malaysia*. Singapore: Malaysian Sociological Research Institute Ltd.
- ²³³ Isma'īl Ḥamid. "A Survey of Theories on the Introduction of Islam In the Malay Archipelago." *Islamic Studies* 21, No. 3 (1982): 89–100.
- ²³⁴ Hamka, *Sejarah Umat Islam*, Kuala Lumpur: Penerbitan Pustaka Antara, 1977.
- ²³⁵ Natsir, M. "Sekilas Proses Masuknya Islam di Kalimantan Barat (Kalbar)." In *Seminar Serantau Perkembangan Islam Borneo 1*, edited by Jamil Hj. Hamali, 52-57. Universiti Teknologi MARA Serawak: Pusat Penerbit Universiti (UPENA) UİTM MARA, 2008.
- ²³⁶ Amin, Faizal, and Rifki Abror Ananda. "Kedatangan dan Penyebaran Islam di Asia Tenggara: Telaah Teoritik Tentang Proses Islamisasi Nusantara." Analisis: *Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 18, No. 2 (March 1, 2019): 67–100. doi:10.24042/ajsk.v18i2.3069.

Islamization through Islamic education in Southeast Asia, then the political development of Islamic education in Southeast Asia, and the challenges faced by Islamic schools in Southeast Asia. This research uses a qualitative method with the type of literature study. The results showed, first, that trade and ulama were moderating variables at the beginning of Islamization in the Archipelago, while the primary variable was Islamic Education taught by the Ulama and traders who came to this region to the local population. Second, the development of Islamic Education is different from one country to another. This is undoubtedly influenced by the geographical location, the culture of society, to politics that influenced the existence of these differences. Third, school development, especially in Indonesia, is understood as a social movement that did not only succeed in educating students but also formed a network of social ideologies that would later influence social transformation, even national development. The implications of this study provide a deeper understanding of the history and dynamics of Islamic education in Southeast Asia.²³⁷

Zanirah and Nurul ‘Ain (2019), discussed the effect of Islam and customs in the aspect of family law in the Malacca Laws. Malacca Laws or *Hukum Kanun Melaka*, is a written law existed during the Malacca Sultanate. It was established as a Malay customary law that is compatible with Islamic law. Malacca Laws is believed to be enacted during the ruling period of Sultan Muhammad Shah (1424-1444 AD) and implemented during the reign of Sultan Muzaffar Shah (1445-1458 AD), and methodically organized during the ruling period of Sultan Mahmud Shah (1489 -1511 AD). Malacca Laws is the first Islamic law that was introduced by Sultan Muhammad Shah in the state of Malacca. Its jurisdictions covered the Malacca state and all territories conquered by Malacca. Malacca Laws which have 44 articles related to ruling power, laws, and taboos of family law, significantly affects the laws of other states. Family aspects in Malacca Laws are discussed in this study aims to understand the influence of Islam and customs adopted in the past, in terms of their effects on the family law as well as other laws. Literature search is used in the present study. The objective of this study is to find articles that are related to family aspects contained in the Malacca Laws. The discussion focuses on matters related to marriage, guardianship, and inheritance of property as well as some provisions of the law relating to marriage.²³⁸

Another study conducted by Mohd Roslan Mohd Nor et al. (2016) discussed the dynamics formation of Islamic Laws from *Undang-undang Melaka* to federal constitution which contribute to the dynamics of multicultural society in Malaysia. This article applies qualitative methodology in nature, through historical comparative perspective in presenting its data. The *Undang-undang Melaka* (Malacca Laws) was obtained from the monograph available at National Library of Malaysia under the name of *Hukum Kanun Melaka*. Analysis was done on selected examples from this document. The article highlights that there had been no introduction to a common law system, Malaysia would have remained with its traditional laws influenced by Islam and its local customs as evident from *Undang-undang Melaka* (Malacca laws). The *Undang-undang Melaka* was practised from 1422 to 1444 and the law of the country was developed to accommodate the introduction of civil law during the colonial period. One of the unique aspects of multicultural Malaysia is the fact that it has a parallel legal system: shariah and civil law. This article examines histo-cultural development of the Islamic law as practised in pre-independent Malaysia, as well as the coexistence between these two laws after the independence of

²³⁷ Nurbaiti. (2019). The Main Path of Islamization in Southeast Asia. *Jurnal Pendidikan Islam*, Volume 8, No. 2, December 2019, pp. 345-374.

²³⁸ Zanirah Mustafa@Busu, Nurul ‘Ain Mohd Firdaus Kozako, Malacca Laws: The Effect of Islam and Customs In the Aspect of Family Law, *Journal of Contemporary Social Science Research*, Vol. 3, Issue 1, Nov 2019, 37-57.

Malaya in 1957. The finding concludes that Islamic law in Malaysia is confined to Muslim family matters, while civil law covers all other matters.

Mohamad Hazizie Sukafle (2017), on the other hand attempts to study one of the intellectual heritages of the Malay society in the corpus of law; the Nine-nine Laws of Perak. Basically, this study analyzes the influence of Islam and adat in this set of laws and the nature of the interactions between the two. Instead of seeing those interactions as conflicting in nature and creating tension between them, the study points out that those interactions actually happened in a harmonious and tolerance manner.²³⁹

The previous studies that have been done by western and local researchers gave an overview on the influence of Islam on the Malay rulers and the legal system in the Malay States before colonialization which could help to analyse the current study.

Research Methodology

This research utilized the qualitative methods suite to the nature of research problem as well as to understand the problem.²⁴⁰ In this case, the researcher employs documents analysis, based on the secondary data collected. Primarily, the method that carried out in this study is qualitative historical method consisting of selecting a subject or topic for investigation. Content and documents descriptive analysis of secondary data has been conducted in this qualitative research.

The investigation on the advent of Islam in of the Malay world was interpretatively discussed through a content analysis. Content analysis is a systematic research method for analyzing and making inferences from selected texts and documents, in this case are the Malacca Laws (Hukum Kanun Melaka), Ninety-nine Laws of Perak (Undang-Undang 99 Perak) and the Pahang Laws (Undang-Undang Pahang).

THE THEORY ON THE ADVENT OF ISLAM IN THE MALAY WORLD

This section describes the theory on the advent of Islam in the Malay world. This chapter covers the Islamization Theory from India, China, Champa, Persian and the Arabian. This chapter also discusses the stages of Islamization in the Malay world or Archipelago.

The Theory on The Advent of Islam in The Malay World

The discussion on the advent of Islam to the Malay world has become an intellectual debate among scholars around the world among both Muslim and Western scholars. There are at least five elements of debate on these issues, in particular the originality of Islamic doctrines in the Malay world, the carrier or bearer of Islam in this region, the theory of the advent of Islam to the Malay world and, the times of the coming of Islam as well as the spreading of Islam in the Nusantara (Mohammad Noviani Andi,

²³⁹ Mohamad Hazizie Sukafle (2017), *The Ninety-nine Laws of Perak: A Study of Islamic and Adat Influence in the Malay Society*. M.A Thesis, Master of Human Sciences in History and Civilization, Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, International Islamic University Malaysia.

²⁴⁰ J. W. Creswell, and V. L. Plano Clark, *Designing and Conducting Mixed Methods Research*, Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2007.

Fatimah Abdullah, 2018: 247).²⁴¹

These intellectual debates have opened critical discussions on Islamization process in the Malay Archipelago or the Malay world, in particular among Orientalists, such as J.P. Moquentte, Pijnappel, R.A. Kern, R.O. Winstedt, G.E. Marrison, Snouck Hurgronje, J.B.O Schrike, Thomas Arnold, G.W.J. Drewes, D.G.E. Hall, John Crawford, A.H. Johns, J.C. Van Leur and others. Among Muslim scholars who critically discussed the arrival of Islam in Southeast Asia were S.Q. Fatimi, Hamka, Syed Muhammad Naquib al-Attas and C.A. Majul (Abdul Rahman, 2003: 215).²⁴²

There are many theories in determining the advent of Islam to the Malay Archipelago which are famous among intellectuals, both Muslim and Western, including theory of India (Gujerat, Bengal & Malabar), Persia, China and Champa and Arab or Makkah. In addition, the difference also appears in the determining of the age of the coming of Islam to the Malay Archipelago. Perhaps, these differences are because Islam came to the Malay Archipelago, in particular Indonesia in the different places and did not come in one time, but in different periods.

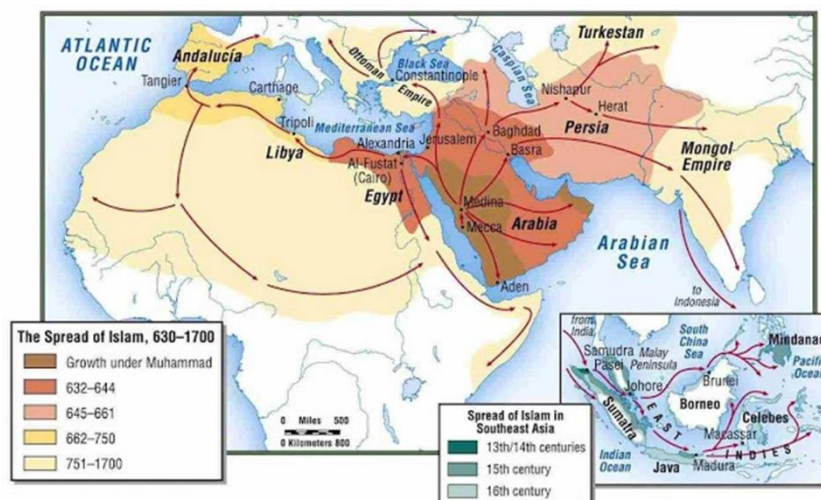


Figure 1: The Spread of Islam in Southeast Asia.

The Islamisation Theory from India

The Islamisation theory from India explains that Islam came and spread to Nusantara, particularly the Indonesia archipelago in the 12th Century from Indian Continent - not Arabic or Persian, from difference parts of India, namely Malabar, Gujerat or Bengal in Coromandel Coast by Indian Muslims who navigated the waters of the Indian Ocean, the Straits of Malacca, the Gulf of Siam, and the South China Sea (Abdullah, 1992: 61; Azra, 2013: 3).²⁴³

This theory was first revealed by Pijnappel who was the first professor of Malay studies at Leiden

²⁴¹ Mohammad Noviani Ardi & Fatimah Abdullah. (2018). The History of Islam in the Malay Archipelago: An Analytical Study of Abdullah Bin Nuh's Works. *Al-Shajarah*, 23(1). 247.

²⁴² Abdul Rahman Abdullah. (2003). *Sejarah dan Tamadun Asia Tenggara: Sebelum dan Sesudah Islam*. Kuala Lumpur: Utusan Publication & Distributors Sdn. Bhd., p. 215.

²⁴³ Abdullah Ishak. (1992). *Islam di Nusantara (Khususnya di Tanah Melayu)*, Kuala Lumpur: Bahagian Hal Ehwal Islam, Jabatan Perdana Menteri, 1992, 61; Azyumardi Azra, Edisi Perennial Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad VII dan XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia, Jakarta: Kencana Prenadamedia Group, 2013, p. 3.

University (Drewes, 1985: 440-441),²⁴⁴ Pijnappel argued that the spread of Islam throughout the Archipelago was affiliated with the Arabic Shāfi'ī fiqh from Gujarat and Malabar.²⁴⁵ This is because these areas are very often found in the Early History of the Archipelago. However, Pijnappel still thinks that the proselytizers who first spread Islam were Arabs from Gujarat and Malabar, not Indians themselves.²⁴⁶

The theory was later expanded after 1883AD by C. Snouck Hurgronje, a famous of Dutch orientalist and scholar, who gave many recommendations to Dutch government related to discriminative policies during colonization of the Indonesian Muslim. Amongst the proponents of this theory are Pijnappel (Gujarat and Malabar), Snouck Hurgronje (Deccan), T.W. Arnold (Corommandel and Malabar), D.G.E Hall (Gujarat), R.O. Winstead (Gujarat), Brian Harrison (Gujarat), and H.E. Wilson (Gujarat), G.P. Moquette (Gujarat), G.E. Morrison (Corommandel), de Jong, W.F. Wertheim (Corommandel), S.Q. Fāṭimī (Bengal), Keyzer (Bengal), and G..W. Drewes (Bengal), Van Ronkel, R. A. Kern, and C.A.O. Van Nieuwinhuize etc. Snouck Hurgronje stated in his book with regards to Acehnese literature:

“The South-Indian Islam, the oldest form in which Mohammedanism came to this Archipelago still survives in these works, not without a large admixture of native superstition. With its semi-pantheistic mysticism, its prayers and mysterious formularies, its popular works on sacred history which we have just alluded to it, it will long bid defiance to the orthodoxy of Mecca and Hadramawt, which is seeking to supplant it, and which has in theory driven it entirely from the field.” (Snouck Hurgronje, 1906, 165).²⁴⁷

In his article, in line to Snouck Hurgronje, A. H. Hill argued that Islam came to South East Asia from India, not direct from Arabia. Persian words, many of which are found in Hikayat Raja-Raja Pasai in passage describing the life of the royal household, point to Muslim India where they were used at the ruler's court. The title *Mālik al-Zāhir* for royalty is not found anywhere in Arabia (A.H. Hill, 1963, p. 16).²⁴⁸

The main ideas of this theory proposed that Islam has been spread to Nusantara, through trade activities. In addition to that, Vlekke is of the opinion that the arrival of the faith in Indonesia can be attributed to Gujarati and Indian spice traders. This is substantiated by the discovery of tombstones with Jawi inscriptions with the names of sultans who ruled the Malay-Islamic kingdom (Vlekke in Mohd. Zariat, 2010: 53).²⁴⁹ Vlekke also finds that Islamization in Indonesia was somewhat unsystematic because it was in demand of an organization of body to specifically coordinate missionary work. He speculates that the spread of Islam in Indonesia happened by chance, and was therefore incomprehensively spread, because it only involved a small group who had economic interests than

²⁴⁴ G.J. W. Drewes, “New Light on the Coming of Islam to Indonesia?,” in Readings on Islam in Southeast Asia, ed. A. Ibrahim, S. Siddique, and Y. Hussein, Singapore: ISEAS, 1985, 440–41.

²⁴⁵ Azra, Edisi Perennial Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad VII dan XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia, 3.

²⁴⁶ Drewes, “New Light on the Coming of Islam to Indonesia?,” 440–441.

²⁴⁷ Snouck Hurgronje, C, *The Achehnese*, Vol. II, Leiden: E.J. Brill, 1906, p. 165.

²⁴⁸ A.H. Hill, The Coming of Islam to North Sumatra, *Journal of Southeast Asian History*, vol. IV, No.1, 1963, p. 16.

²⁴⁹ Mohd. Zariat Abdul Rani, The History of Hinduism and Islam in Indonesia: A Review on Western Perspective, *Sosial Humaniora*, 14, No. 1, 2010, p. 53.

the intention to spread Islam (Vlekke in Mohd. Zariat, 2010: 53).²⁵⁰

The Gujaratis theory is possibly the earliest theory put forward by scholars on question of the origin of Islam in the Malay world (Mohd Noh, 2014: 14). This theory relies on the presence of archaeological evidence of early Muslims' tombstones found throughout the Malay world. Scholars such as Pijnappel quoted by Drewes (Drewes, 1968)²⁵¹ and Moquette quoted by Azumardi Azra (1992)²⁵² proposed that Islam be brought to the Malay world by Muslims from Gujarat, the northern part of the Indian subcontinent. This conclusion was made after making comparison between tombstones found in Pasai and Gresik dated 1428 AD and 1219 AD respectively, and those found at Cambay, Gujarat at that time and the result was they were identical. This similarity prompted scholars to suggest that Gujarat could possibly be the place of origin of Islam in the Malay world.

According to this theory, there are similarities on the influence of Indian culture which have been practiced by Indian Muslims with local people in The Malay World and Southeast Asia. The theory claimed that the first Islamic empire in the Malay Archipelago was Samudera Pasai at Aceh at 13rd Century. To convince his idea, Van Ronkel (1922: 29), founded that much evidence in terms of culture and language that showed the influence of India in the archipelago.²⁵³ The word "Lebai" (term from South India) which is taken from the words "Labaigam" or "merchant". In addition, the Gujerat's influence in Malay literature can be seen with the emergence of the author of the Malay-language Gujarati literature in the 17th century AD, Syeikh Nuruddin al-Raniri who wrote "Sirat al-Mustaqim" (1628M) and "*Bustan al-Salatin*" (1638M)(Abd. Jalil, 2014: 10).²⁵⁴

G.P. Moquette had discovered on a gravestone dated 1428AD founded in Pasai and a gravestone belong to Maulana Malik Ibrahim of Gerisik dated 1419AD. The study founded that the structure of these gravestones as similar as the gravestone of Umar Ibn Ahmad Kazaruni, which has been founded in Gujerat, India (Abdullah Ishak, 1992: 62).²⁵⁵ Another historical evidence has been found in Tanjung Inggiris, Langgar, nearby Kedah River that was the tombstone carved according to Indian Cambay style, which recorded the name of Sheikh `Abdul Qadir bin Hussin Syah Alam dated 290 Hijrah (*Mastika (Jawi)*, 1965: 35).²⁵⁶

²⁵⁰ Mohd. Zariat Abdul Rani, *The History of Hinduism and Islam in Indonesia*, p. 53.

²⁵¹ Drewes, G. W. J., *New Light on the Coming of Islam to Indonesia*. BKI, 124, 1968, 439–440.

²⁵² Azra, Azumardi. *The Transmission of Islamic Reformism to Indonesia: Networks of Middle Eastern and Malay – Indonesian "Ulama" in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. USA: Columbia University, 1992.

²⁵³ Van Ronkel, P. S., (1922). A Tamil Malay Manuscript. *JMBRAS*, 85, 29.

²⁵⁴ Abd Jalil bin Borham, Islam Di Nusantara, Kolokium Islam Pahang 'Meraikan Ilmu', Anjuran Muzium Negeri Pahang di Pangung Tun Razak, Muzium Sultan Abu Bakar, Pekan, Pahang, pada 18 Mac 2014, p. 10.

²⁵⁵ Abdullah Ishak, *Islam di Nusantara (Khususnya di Tanah Melayu)*, Kuala Lumpur: Bahagian Hal Ehwal Islam, Jabatan Perdana Menteri, 1992, 62.

²⁵⁶ *Mastika (Jawi)*, 1965, p. 35.



Figure 2: A gravestone belongs to Maulana Malik Ibrahim of Gerisik dated 1419AD (822 H). This indicated that Islam has reached the northern Java, Indonesia.



Figure 3: A gravestone belongs to Sheikh `Abdul Qadir bin Hussin Syah`

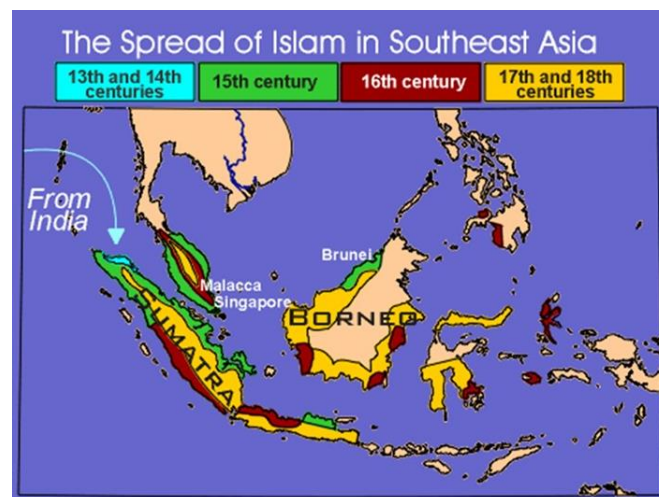
Another historical evidence has been found in Tanjung Ingeris, Langgar, Kedah that was the tombstone carved according to Indian Cambay style, which recorded the name of Sheikh `Abdul Qadir bin Hussin Syah` Alam dated 290 Hijrah (904AD). Most of historians particularly Western observed that the shape of tombstone of Fatimah binti Maimun and the first Sultan of Samudera Pasai empire were as same as Indian design. Therefore, these evidences underlie their theory that the original Islam in Indonesia and the Malay Archipelago were coming from Gujerat India (Mohammad Noviani & Fatimah, 2018: 252-253).²⁵⁷

This view is, however refuted by Marisson and later by Fatimi. Marisson argues that Gujarat cannot be the provenance of Islam, due to the fact that it was not until 1928 C.E. that Gujarat was under the rule of Muslim's ruler (Marisson, 1951). Thus, according to him, it was not possible for Gujarat to have been an important base for Muslim missionaries to spread Islam to other areas. Marisson compared the school of law adhered to by the people of Gujarat and Malabar and Samudra Pasai, which differed from one to the other. The former adopted either the Sunni Hanafiyyah School of Islamic Jurisprudence or Shi'ism, while the latter adhered to the Sunni Shafiyyah School of Islamic Jurisprudence as same as

²⁵⁷ Mohammad Noviani Ardi & Fatimah Abdullah. (2018). The History of Islam in the Malay Archipelago: An Analytical Study of Abdullah Bin Nuh's Works. *Al-Shajarah*, 23(1). 252-253.

those Muslim in Bengal (Zulkiflee Haron et. al. 2015).²⁵⁸ He immediately concluded that Muslims from Bengal could be responsible for bringing Islam to the Malay world, based on available archaeological evidence.

The arrival of traders from various regions into became one pattern of trade routes as well as a path of Islamization on the west coast of Sumatra (Sudarman, et al., 2019: 49).²⁵⁹ First, the Bengali sea routes centered on the Coromandel coast that according to many historians was dominated by Muslim traders from Arabia and India (Noordin Hussin, 2007: 5).²⁶⁰ Marisson (1951, 23) and Arnold supported each other long before the 17th century AD Coromandel and Malabar had been used as a place of religious transformation in the archipelago and even in Southeast Asia.²⁶¹ According to Marisson the Coromandel coast became the center of the spread of Islam spearheaded by traders because of the school similarity, Coromandel the Shafi'i school. This school was brought by traders from the Coromandel to the West Coast of Sumatra as a religious institution model that was still maintained by the West Coast of Sumatra community. This school was brought by traders from the Coromandel to the West Coast of Sumatra as a religious institution model that was still maintained by the West Coast of Sumatra community (Sudarman, et al., 2019: 49).²⁶² Arnold emphasized that the Coromandel was only used as a place of stopover by traders to get to the archipelago, where Muslim traders from Arab, Persia, and India gathered to continue their journey to other places. Of course, the easiest area to visit was the west coast of Sumatra (Sudarman, et al., 2019: 49).²⁶³



²⁵⁸ Zulkiflee Haron & et. al., *Tamadun Islam & Tamadun Asia*, Johor Bahru: UTM, 2015.

²⁵⁹ Sudarman, Ahmad Taufik Hidayat, Taufiqurrahman, and Mohammad Hidayaturrahman, Spice Route and Islamization on the West Coast of Sumatra in 17th -18th Century, *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, Volume 302, 2nd International Conference on Culture and Language in Southeast Asia (ICCLAS 2018), Atlantis Press, 2019, p. 49.

²⁶⁰ Noordin Hussin, *Trade and Society in The Straits of Melaka; Dutch Melaka and English Penang*, Denmark: Nias Press, 2007, p. 5.

²⁶¹ G.E. Marisson, "The Coming of Islam to the East Indies", *JMBRAS*, V. xxiv, 1951, p. 23.

²⁶² Sudarman, Ahmad Taufik Hidayat, Taufiqurrahman, and Mohammad Hidayaturrahman, Spice Route and Islamization on the West Coast of Sumatra in 17th -18th Century, *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, Volume 302, 2nd International Conference on Culture and Language in Southeast Asia (ICCLAS 2018), Atlantis Press, 2019, p. 49.

²⁶³ Sudarman, Ahmad Taufik Hidayat, Taufiqurrahman, and Mohammad Hidayaturrahman, Spice Route and Islamization on the West Coast of Sumatra in 17th -18th Century, p. 49.

Figure 4: The theory explains Islam comes to the Malay Archipelago from India.

In conclusion, the theory which claimed that Islam came to the archipelago which has been brought from India around 13 centuries, can be denied and weak based on the evidence on the history of the coming of Islam to the archipelago from the 7th century AD. In addition, the theory is unacceptable due to there is no solid evidence that has convinced the claims in terms of similarity in the school of fiqh practices in the Malay world compared to India. However it is undeniable that the preachers of India have also played an important role in spreading Islam to the Archipelago around the 13th century AD and later centuries.

The Islamisation Theory from China

Islam is said to be spread to Nusantara from China. Chinese Theory is carried by H.J. de Graaf, Slamet Muljana, and Denys Lombard (Nurbaiti, 2019: 351).²⁶⁴ Trade relations between the Arabs and China are noted to have taken place before birth Islam in Arabia. Trade relations indirectly has established ties with the Malay Archipelago (Zulkiflee Haron et al. 2015).²⁶⁵

China and the Malay World have had a long history of close relations whether political, economic or social. Islamization of the society in the Malay World such as Malaysia and Indonesia are closely associated with the Muslim arrival from China. This was due to the earlier Islamic arrival in China than in the Malay World, that is, with the entourage of Sa'd b. Abi Waqqas in China during the Tang Dynasty (618-907AD)(Wan Kamal Mujani and Abdul Qayyum, 2012: 408).²⁶⁶

It is recorded that Canton (Khan Fo) became centre of trade since 9th century as noted by al-Mas'udi in his book "*Muruj al-Zahab*", that "Khan Fu (Canton) is a huge harbor with ships coming from Basrah, Oman, Syria and Indian cities, Zabij Island (Indonesia) and Champa in South Indo-China". It was addressed by a Spanish scientist, Emanuel Godinho Eradia, supported by S.Q. Fatimi. According to Al Masudi records, in the year of 877, during the reign of the Tang emperor Hi-Tsung, there was a colony of almost 200,000 Muslims in Canton, China. According to Al Masudi, the peasant rebellion in 887 forced these Muslims to flee and settle at Palembang. However, a modern expert, Nazeer Ahmed (2015) mentioned that the refugees settled at Kedah on the west coast of Malaya instead of in Palembang, Sumatera.²⁶⁷

There is a legend about the Muslim there. Tradition and on old Chinese manuscript said that Guangzhou's Huaisheng Mosque has been built in 627 AD. If the record is correct then, it is one of the oldest mosques in the world. The maternal uncle of Muhammad, Sa'd ibnu Abi Waqqas built the building. Like the other earliest mosques in China, it was built for the growing number of Arab and Persian settlers who came primarily for business. As the consequences, thousands of the indigenous of

²⁶⁴ Nurbaiti, The Main Path of Islamization in Southeast Asia. *Jurnal Pendidikan Islam*, Volume 8, No. 2, December 2019, pp. 345-374.

²⁶⁵ Zulkiflee Haron & et. al. *Tamadun Islam & Tamadun Asia*. Johor Bahru: UTM, 2015.

²⁶⁶ Wan Kamal Mujani and Abdul Qayyum Abdul Razak, Historical Development of the Chinese Muslim Society in Malaysia, *Advances in Natural and Applied Sciences*, Vol. 6, No. 3, 2012, pp. 408-416.

²⁶⁷ See, Al Masudi, *From the Meadows of Gold*, London: Penguin Traveler Book, 2007; Nazeer Ahmed in <http://historyofislam.com/contents/the-post-mongol-period/islam-inindonesia/2015>, 2015.

Chinese embraced Islamic faith of Hanafiah version.²⁶⁸

In Chen Lite book, he mentioned the journey report of an Arab explorer, Al Masudi, who in 943 visited Sumatera and found many Chinese who lived there they had left the mainland China as refugees. This finding is similar with a statement in Sejarah Nasional Indonesia, a book which is published by the Department of Education of the Republic Indonesia in 1976 (Chandra, 2019: 42).²⁶⁹

In the year 903, the well-known Muslim writer Ibn Battuta was impressed with the prosperity of Sriwijaya. Urban areas include the kingdom of Palembang (especially Hill Seguntang), Muara Jambi and Kedah. Thus, Professor Kong Yuanzhi concluded that, those factors became a sufficient attractor for the Muslim Chinese and others to choose Palembang which was the capital of Sriwijaya as their temporary refuge rather to settle down in Kedah which was also part of the Kingdom (although a scholar, Nazeer Ahmed, in *Encyclopedia of Islam*, chose Kedah as the destination). Apparently, the Chinese Muslim immigrants blended well into the existing majority despite their faith differences. As the center of Buddhism at that time, Sriwijaya inhabitants also got used to ethnic differences and very open minded or welcoming the new immigrants. Thus, the faith of Islam started to have a foot hold in the important state of Sriwijaya and later Indonesia. The Hanafiah Islamic teaching was probably attractive and making sense for most people at that time. The lifestyle of the Muslim Chinese was also exemplary and inspiring (Chandra, 2019: 44).²⁷⁰

According to Syed Muhammad Naquib al-Attas, during the reign of the Tang Dynasty in the 7th century there were as many as 120,000 Muslims in Canton. In 879 AD, there was the peasant's rebellion took place which urged the government to expel foreign nation from Canton. Implications of this event contributed to the migration of surviving traders to Champa, Kedah Patani, Kedah, Palembang, Java and others in order to seek protection (Mohd. Jamil Mukmin, 2014).²⁷¹

Among the archaeological evidence to relate Islam in the Malay world to China were the discovery of a gold dinar dated 577 Hijrah which recorded the "*al-Julus Kelantan*" indicates that a Kelantan Islamic government had existed at that time. In addition, there is also a gold coin in Kubang Labu, Kelantan dated 1181 AD and a gravestone at Telok Cik Munah, Pahang dated 419 AH are the same as the Chinese culture (Kelantan, Malacca and Java) (Zulkiflee Haron et. al . 2015).²⁷²

Chinese architecture can also be found in the tombstones in Pekan, Pahang dated 1082 AD, and the Terengganu Inscription (Batu Bersurat Terengganu) in Kuala Berang, Terengganu dated 1303 AD. O.W. Wolter (1975) stated that there has been a Persian-Chinese relationship dating back to the 3rd

²⁶⁸ Robby I Chandra, *The Power of Narratives Exploration of the History, Narratives, and Spirituality: The Case of Chinese Indonesian*, June 30, 2019, p. 42.

²⁶⁹ Department of Education and Culture, *Sejarah Nasional Indonesia*, Jakarta: 1976. p. 109.

²⁷⁰ Robby I Chandra, *The Power of Narratives Exploration of the History, Narratives, and Spirituality: The Case of Chinese Indonesian*, June 30, 2019, p. 44.

²⁷¹ It is also mentioned in the history of the Sung Dynasty (960-1279M) that Islam has been expanded along the Chinese coastline in 977 AD. The rapid growth of Muslim populations in China is due to good relationship between the Arab and Chinese traders. But, in 878 AD, during the reign of Hsi Tsung it was said that a rebellion in Canton caused 120,000 to 200,000 Arabs was killed. Consequently, many of them fled to *Kalah* (Kedah) and Palembang. See, Mohd Jamil bin Mukmin, *Sejarah Kerajaan-Kerajaan Islam Secara Ringkas Dan Sejarah Melaka Sebagai Pusat Penyebaran Islam Di Nusantara Secara Ringkas*, Melaka: Institut Kajian Sejarah dan Patriotisme Malaysia, 2014.

²⁷² Zulkiflee Haron & et. al. *Tamadun Islam & Tamadun Asia*. Johor Bahru: UTM, 2015.

century AD based on the claim that China at that time was requiring "Po-ssu" (Persian) items.²⁷³



Batu Bersurat Kuala Berang

Figure 5 : The Terengganu Inscription (Batu Bersurat Terengganu) in Kuala Berang, Terengganu dated 1303AD.



Figure 6: A gravestone at Telok Cik Munah, Pahang dated 419 AH.

The Islamisation Theory from Champa

Islam has been spread to Nusantara from Champa or Cambodia. This theory has been proposed by R. A. Kern, and supported by S.Q. Fatimi. According to R. A. Kern, Muslims in the archipelago originated from Indo-China (S.Q. Fatimi, 1963: 42).²⁷⁴ In the 7th century, it was said that the Malays had been in contact with Champa and Cambodians. Islam is said to have established in Champa, in the Phanrang district since the 8th century AD. The evidence of a "Malay-Polynesian" relationship from the Champa Kingdom with the discovery of tombstone in Leren, East Java dated 1082 AD. A gravestone was belong to Fatimah Binti Maimun Bin Hibatullah, dated 475H or 1082M. She was believed to be a woman messenger send by the King of Champa to spread Islam in Java. JP Moquette was the first who found and read the inscription of a gravestone of Fatimah Binti Maimun Bin Hibatullah, dated 475H or 1082M in 1911AD (S. Q. Fatimi, 1963: 38).²⁷⁵

²⁷³ O.W. Wolters, *The Fall of Srivijaya in Malay History*, 1975, p. 20.

²⁷⁴ Faṭimi, S.Q., *Islam Comes to Malaysia*, Singapura: Malaysian Sociological Research Institute, 1963, p. 42.

²⁷⁵ Faṭimi, S.Q., *Islam Comes to Malaysia*, p. 38.



Figure 7 : A gravestone of Fatimah Binti Maimun Bin Hibatullah, dated 475H or 1082M.

The Islamisation Theory from Persian

The Persian Theory was initiated by Hossein Djajadiningrat. He was famously known as the Father of History and expert on research method in Indonesia and had good emotional relation with Snouch Hurgronje during the colonization era. In fact, this theory is in line with theory of Gujarat. The theory is based on the similarity of Persian cultural elements, especially Shi'ites, that exist within the Islamic cultural elements of the Archipelago, especially in Indonesia and Persia. However, Hossein observed more similarity of the Muslim culture between in Indonesia with the Muslims in Persia. For instance, those similarities are associated with the tradition and culture in celebrating 10th Muharam in Indonesia with most adherent of Shi'is at Persia as the commemoration of Karbala tragedy, Tasawwuf teaching in Nusantara archipelago was similar to teaching with the of Sunni adherents at Iran (Mohammad Noviani & Fatimah, 2018: 253).²⁷⁶

In addition, Hossein also stated three rationales for these similarities. First, the teachings of *Manunggaling Kawula Gusti* by Sheikh Siti Jenar and *Waḥdah al-Wujūd* Hamzah al-Fansūrī in Islamic mysticism (Sufism) in Indonesia are the influence of Persian Sufism from the teachings of Persian *waḥdah alWujūd al-Hallāj*. Second is the use of the Persian terms in the system of spelling Arabic letters, especially for *harakat* sound markings in the teaching of the Qur'an such as the word "jabar" in Persian for the word "fathah" in Arabic, the word "jer" in Persian for "kasrah" in Arabic, and pes in Persian for "ḍammah" in Arabic. The third is the 10th anniversary of Muharram or 'Ashshūrā as a Shi'a memorial day for the shahid of Husein bin Ali ibn Abi Talib in Karbala. However, this Persian Theory was refuted by Saifuddin Zuhri, who stated that Islam entered the Archipelago in the seventh century Hijriyah, which was the reign of the Umayyads, so Islam could not come from Persia at a time when political power was held by the Arabs (Natsir, 2008: 52).²⁷⁷

The Islamisation Theory from Arab

²⁷⁶ Mohammad Noviani Ardi & Fatimah Abdullah. (2018). The History of Islam in the Malay Archipelago: An Analytical Study of Abdullah Bin Nuh's Works. *Al-Shajarah*, 23(1). 253.

²⁷⁷ Natsir, M. "Sekilas Proses Masuknya Islam di Kalimantan Barat (Kalbar)." In Seminar Serantau Perkembangan Islam Borneo 1, edited by Jamil Hj. Hamali, 52-57. Universiti Teknologi MARA, Sarawak: Pusat Penerbit Universiti (UPENA) Universiti Teknologi MARA, 2008, p. 52.

The best example of a faith-driven approach is the resolution which was formulated by Indonesian Muslims, scholars and theologians at a seminar held in 1963 in Medan (North Sumatra), and reaffirmed in Aceh in 1978 (Kratz, 1988).²⁷⁸ Among others, the declarations made in this seminar are that Islam entered Indonesia for the first time in the 1st century of hijrah (7 – 8 C.E.) and came directly from Arabia (Kratz, 1988).²⁷⁹ While there is perhaps evidence to support the claim that there was a community of Muslims in the Malay world as early as the 1st century of hijrah (Groeneveldt, 1880),²⁸⁰ no conclusive hard evidence is available up to now to support this argument.

The Arabian theory was put forward by several Dutch, Indonesian, and Malaysian scholars such as Marsden (Arabia), Crawford (Arabia), Keijzer (Arabia), Niemman (Arabia), De Hollander (Arabia), al-'Attās (Arabic or Persian), Hashimi, and Saifudin Zuhri and Hamka (Arabia). A different approach from a Muslim scholar in the Malay world is that of Syed Muhammad Naquib al-Attas. Although he adopted a different approach in analyzing the issues of the coming of Islam to Malay world from those of the above faith-driven theoreticians, he came to a similar conclusion, namely that Islam was brought to the Malay world from Arabia. He then added that it was brought largely, by the sayyids, mainly from Hadramawt, and the later missionaries of Islam in the archipelago were the Malays themselves and the Javanese and other indigenous people' (Al-Attas, 1969: 29).²⁸¹

Islam came and spread to The Malay Archipelago, particularly Indonesia during the delegation of Sa'ad Ibn Waqqas (R.A.) to the East. There was a small settlement of the Malays located in Aden, Yemen at early 35 years BC proved the early contact of the Malays with the Arabs before the birth of the Prophet (Sheffer, 1996: 11-16).²⁸²

After Arabian Muslim traders had a contact trading with locals in the Nusantara, the ulamas from Arabia who were experts in *tasawwuf* and Alawi also travelled to the East and brought their mission for da'wah (spread the Islam). History shows that the Arab merchants leading to Southeast Asia have gone through a variety of ways by land on land to Afghanistan and then crossing into China to Canton and directly to the Clustered Malay Islands. And by sea as well.²⁸³

There are many evidences to support this claim that Islam comes to the Malay world from Arabia. Among others were an Islamic maritime presence was already established in Southeast Asia during the 7th century apparently due to the existence of pre-Islamic Arab trading centers. Islam has reached Aceh, earlier than any other area in the region. According to Thomas Arnold (1968), there was an Arab-Muslim settlement in the western Sumatran coast in 674 AD which was supported by Chinese sources. Another evident that support this was an expedition that was reported had been sent to China in 651 during Uthman's Caliphate, and the embassy was sent to China in the same year (Arshad, 2017:

²⁷⁸ Kratz, E. U. (1988). *A Bibliography of Indonesian Literature in Journals: Drama, Prose and Poetry*. Yogyakarta: Gadjah Madha University Press.

²⁷⁹ Kratz, E. U. (1988). *A Bibliography of Indonesian Literature in Journals: Drama, Prose and Poetry*. Yogyakarta: Gadjah Madha University Press.

²⁸⁰ Groeneveldt, W. P., Notes on the Malay World and Malacca Compiled from Chinese Sources. *VBG*, 39, 1880, 13–14.

²⁸¹ al-Attas, Syed Muhammad Naquib, Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1969, p. 29.

²⁸² Shaffer, Lynda Norene., *Maritime Southeast Asia to 500 (Sources and Studies in World History)*, Taylor & Francis Inc, 1995, 11-16.

²⁸³ A. Hasjmi, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*, Jakarta: al-Maarif, 1989, p. 52.

62).²⁸⁴ The Chinese sources also indicate that the Muawiyah Caliph (661-680) mooted the idea of invading the Malay Archipelago in 674 but abandoned it because of the peaceful and just rule of Queen Sima (Arnold, 2001: 364).²⁸⁵

There are effort and notion of the top to bottom approach to the Islamization of the Malay world. The myths were created by the courts for a specific purpose which is that Islam was received by the rules directly from the descendants of the Prophet from Arabia. Hamka (1994, 675) called it as an attempt to manage academically to convince the Malays on the relationship between the Malays and the Arab Peninsula, the original source of Islam. There are many the local histories reported on the conversion of the King used the title of al-Malik, and by sheikh from the Arab described in *Hikayat Raja-Raja Pasai, Hikayat, Hikayat Merong Mahawangsa, Hikayat Acheh, Sejarah Kepulauan Sulu*.²⁸⁶

Hamka (1994) in his book, *Sejarah Umat Islam* has listed many evidences recorded in the local histories to support the theory of Arab as the followings:²⁸⁷ First, it is recorded that Syarif Makkah asked Syeikh Ismail from Makkah to visit Samudera, stopped at Malabar to met Sultan Muhammad, the decendent of Saidina Abu Bakar, the first caliph of Islam.²⁸⁸ Second, the King tended to convert into Islam from Hinduism, change to his Islamic name. He dreamed that after Asar prayer the next day, there will be a ship from Jeddah bring together a sheikh who could convert him into Islam and change his name to the prophet's name. By tomorrow the dream become reality. That person was Sayid Abdul Aziz.²⁸⁹ Third, the first Arab scholar who brought Islam to Acheh was Syeikh Abdullah Arif, the messenger of Syarif of Makkah. His student, Burhanuddin spread Islam in the west Sumatra, Pariaman (Hamka, 1994: 676). Fourth, in the story of the King of Kedah, Maharaja Merong Mahawangsa, it was believed that Syeikh Abdullah, the Arab Sufis and ulama' had converted him into Islam from Buddhism (Hamka, 1994: 677). Fifth, it was reported in the note of the Maluku Kings, the four brothers namely Tidore, Bachan, Ternate and Jailolo, who were sons of Imam Ja'far Sadiq, the descendent of The Prophet Rasulullah SAW (Hamka, 1994: 677). Sixth, Islam entered Mindanao in the 15th century. Syarif Kebungsuan from Johor was the first ulama' or bearer who contributed to spread Islam to Mindanao Islands. Captain Thomas Forst, who wrote the note in 1775M, agreed that the Arabs first arrived the Mindanao islands 300 years before, who were the descendents of Sayyid from Makkah. His grave can be found, made of stone of rugged hill (M.S. 201-313). Seventh, Maulana Malik Ibrahim was the pioneer who build the foundation of Islam in Java. He was also called as Maulana Maghribi, believed to originate from Kasyan (Persia) and the descendent of the Prophet Muhammad. He came from the sayyid family through Ali Zainal Abidin, grandson of Ali bin Abi Thalib (Hamka, 1994: 677).²⁹⁰

The rationale for the above theories lies in the fact of the advent of the Arab merchants to Southeast Asia. They are the first group to convert to Islam and spread it all over the world including the Malay Archipelago on the principle of "*al-Risalah*" (Al-Qur'an, surah al-Ma'idah (5): 67).

²⁸⁴ Arnold, Thomas Walker, *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith*, Lahore: Muhammad Ashraf Kashmiri Bazar, 1968.

²⁸⁵ T. W. Arnold, *The Spread of Islam in the World: A History of Peaceful Preaching*, New Delhi, Goodword Book, 2001, p. 364.

²⁸⁶ Hamka, *Sejarah Umat Islam*, Singapura: Pustaka Nasional Pte. Ltd., 1994, p. 675.

²⁸⁷ Hamka, *Sejarah Umat Islam*, Singapura: Pustaka Nasional Pte. Ltd., 1994, pp. 675 – 677.

²⁸⁸ Hamka, *Sejarah Umat Islam*, Singapura: Pustaka Nasional Pte. Ltd., 1994, p. 675.

²⁸⁹ Hamka, *Sejarah Umat Islam*, Singapura: Pustaka Nasional Pte. Ltd., 1994, p. 675

²⁹⁰ Hamka, *Sejarah Umat Islam*, Singapura: Pustaka Nasional Pte. Ltd., 1994, p. 677.

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا
 بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ
 الْكَافِرِينَ ﴿٦٧﴾

“O Messenger, announce that which has been revealed to you from your Lord, and if you do not, then you have not conveyed His message. And Allah will protect you from the people. Indeed, Allah does not guide the disbelieving people.”

Islam came to the Malay Archipelago or Indonesia since 7th Century A.D or in the first Century of Hijrah in the Islamic calendar. - The Arab-Muslim settlement at western Sumatra coast (Nuh, & Shahab, 1963: 145-150).²⁹¹ The spreading of Islam in the Malay Archipelago and Nusantara was not occurred at one time together, but it has been spread gradually, due to the reason that the majority of the Malay still practice the ancient religion of Indonesia archipelago that was based on animism, dynamism, and Hindu-Buddha.

The Stages in the Process of Islamisation of the Malay World

Islamization process of the Malays in its first phase was focused on belief, practices, and the formation of ethics and Islamic character and then accomplished with the introduction of Islamic laws. These aspects gradually change Malays' culture and the way they see this world in its meaning and function. Da'wah activities which have been done by the previous Muslim intellectuals or ulama are to be continued by the next generations passing through the same the process whereby reformation and renewal is always being practiced in the endeavour to comprehend and realize the true meaning of Islam in accordance to the Quran and Sunnah (Mashitah, 2016: 72).²⁹²

In constructing the history of the spread of Islam in the Malay world, al-Attas outlined several phases of advancement and provided essential features to each phase, the phases being the First Phase 579-805H / 1200-1400AD, Second Phase 803-1112H / 1400-1700AD and the Third Phase 1112H/1700AD onwards (al-Attas 1969: 29-30).²⁹³ According to al-Attas's theory on the inner process of Islamization of the Malay world, he has divided this development into three phases:

- (i) The conversion of the body;
- (ii) The conversion of the spirit; and
- (iii) The period of continuation of the conversion of the body and the consummation of the conversion of the spirit.

The first phase, which occurred approximately from 579-805H or the 12th to 14th centuries AD -

²⁹¹ A. B Nuh, & D. Shahab, *Sedjarah Masuknja Islam ke Indonesia. Risalah Seminar Sejarah Masuknya Islam ke Indonesia*, Medan: Panitia Seminar Sedjarah Masuknja Islam ke Indonesia, 1963, 145-150.

²⁹² Mashitah Sulaiman, *Islamic Resurgence and Religiosity Among the Malay Middle and Low-Income Classes in Selangor and Kuala Lumpur, 1977-2014*, PhD Thesis, Faculty of Arts and Social Sciences, University of Malaya, Malaysia, 2016, 72.

²⁹³ al-Attas, Syed Muhammad Naquib, *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1969, 29-30.

(The conversion of the body). At this stage, the Malays were introduced and converted to Islam by the strength of faith, and not necessarily accompanied by an understanding of the rational and intellectual implications such conversion entailed. The fundamental concepts connected with the central Islamic concept of unity of God (*tawhid*) were still vague in the minds of the converts, the old concepts overlapping and clouding or confusing the new ones (Al-Attas, 1969: 29).²⁹⁴

During these early periods of conversion to Islam, the Malays were simply converted to Islam without really understanding what Islam was all about. The Malays became Muslims, and were instructed to follow the religious laws (*shariah*) by the ulama i.e. the Arabs at that time. Islam has yet not penetrated the inner realm of the Malay at this stage. Wan Mohd Nor construed the first phase in al-Attas' theory as a stage involving morality, legal aspects and the basics of the faith (Wan Daud, 2012: 45).²⁹⁵ These characteristics of the first phase help to interpret the arrival and spread of Islam in the Malay world from classical Malay historiography sources and discovered artefacts such as the Terengganu Inscription Stone (Azmul Fahimi, et al., 2016: 3).²⁹⁶

The second phase of Islamization between 803-1112H or the 14-17th centuries AD (The conversion of the spirit). At this phase, period was a continuation of the first phase. But the distinguishing feature between the two phases is the emphasis on intellectual activities discussed in greater depth the question of *tawheed*. The Malays started to understand the inner meaning of Islam. According to al-Attas, Sufism and Sufi writings as well as the writings of the *Mutakallimun* played a dominant role at this stage in order to convert the spirit of the Malays (Al-Attas, 1969: 29).²⁹⁷

The Malays began to understand the inner meaning of Islam, with the help of philosophical mysticism and metaphysics (*tasawuf*), and other rational and intellectual elements such as rational theology (*kalam*). Sufi metaphysics did not come 'to harmonize Islam with traditional beliefs grounded in Hindu-Buddhist beliefs, but it came to clarify the difference between Islam and what the Malays had known in the past' (Al-Attas, 1969: 29).²⁹⁸ The characteristics of this second phase are also helpful in interpreting the arrival and spread of Islam in the Malay world from sources of Malay manuscripts by Muslim scholars in that era. In discussing the Malay mindset in the 17th century based on *Durr al-Fara'id* manuscript, the study by Wan Mohd Nor and Khalif Muammar utilised the characteristics of the second phase as described by al-Attas (Wan Daud, Muammar, 2019: 119-146).²⁹⁹

²⁹⁴ al-Attas, Syed Muhammad Naquib, *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago*, p. 29.

²⁹⁵ Wan Mohd Noor Wan Daud, The State of Islamization in the Malay Peninsula as Reflected in the Terengganu Inscription. In *Batu Bersurat of Terengganu: Its Correct Date, Religio Cultural, and Scientific Dimensions* (pp. 29–52). Kuala Lumpur: Jabatan Warisan Negara, 2012, p. 45.

²⁹⁶ Azmul Fahimi Kamaruzaman, Aidil Farina Omar & Roziah Sidik@Mat Sidek. (2016). Al-Attas' Philosophy of History on the Arrival and Proliferation of Islam in the Malay World. *International Journal of Islamic Thought*, Vol. 10, December 2016, p. 3.

²⁹⁷ al-Attas, Syed Muhammad Naquib, *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1969, 29.

²⁹⁸ al-Attas, Syed Muhammad Naquib, *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1969, 29.

²⁹⁹ Wan Daud, W. M. N. & Muammar, K., Kerangka Komprehensif Pemikiran Melayu Abad ke17 Masihi Berdasarkan Manuskrip Durr al-Fara'id Karangan Sheikh Nurudin al-Raniri. *International Journal of the Malay World and Civilization*. Vol 2, No. 27, 2009, 119–146.

The third phase of Islamization, which started from 1112H or the 17th century AD and continued until today – (The period of continuation of the conversion of the body and the consummation of the conversion of the spirit). At this phase, the Malays still continue the process of the first and the second phases i.e. the process of understanding and internalizing Islam as their new religions, during which the legal, academic activities and debates happened in earnest, particularly in Sumatra in the 17th century and Java in the 19th century (Al-Attas, 1969: 30).³⁰⁰ Important concepts such as rationalism, individualism, universality (internationalistic) already existing in the life of Muslim Malays and Islamic scholarly tradition continued to develop during the process of Westernization in the Malay world (al-Attas 1969: 30).³⁰¹ Nevertheless, these concepts will deviate from their true meaning if Western approach is used to attain their intentions (al-Attas, 2014: 183).³⁰² During this phase, the Malays faced cultural influences and the coming of the West. According to al-Attas, such influences were in fact laid earlier by Islam (Al-Attas, 1969:30).³⁰³

By this Islamization process, it has changed the essential element of the Malay including worldview. To speak of the worldview of Islam, the concept of worldview refers to the thought that an individual thinks about the nature of his creation, the purpose of his existence in this world and the destiny of mankind within this world. The worldview of the Malays is greatly influenced by Islam (Nabila, 2020: 42).³⁰⁴ Al Attas defined the worldview of Islam:³⁰⁵

“The vision of reality and truth that appears before our mind’s eye revealing what existence is all about; for it is the world of existence in its totality that Islam is projecting. The Worldview of Islam encompasses both al-dunya and al-akhirat, is which the dunya aspect must be related in a profound and inseparable way to the akhirat, and in which the akhirat aspect has the ultimate and final significance”.

With regards to the above definition, al Attas listed nine key terms that represent the worldview of Islam namely: the nature of God, the nature of Revelation (i.e. Qur’ān); the nature of man, the nature of the psychology of human soul, the nature of knowledge, the nature of religion, the nature of freedom, the nature values and virtues and the nature of happiness.³⁰⁶

Referring to some historical facts, either in the form of reports, notes or inscriptions found in the archipelago can be concluded that the arrival of Islam to the Malay World has taken place at least in the 7th century CE, or at least in the 9th century CE of its arrival to the Malay Peninsula (Malaysia) and later its expansion in the 12th or 13th century AD, not in the 15th Century AD as what was proposed by many Western historians who claimed that it started from the Malacca Sultanate. It is clear that the

³⁰⁰ al-Attas, Syed Muhammad Naquib, *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1969, p. 30.

³⁰¹ al-Attas, Syed Muhammad Naquib, *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago*, 1969, p. 30.

³⁰² al-Attas, S. M. N. 2014, *Islam and Secularism* (Ketiga.). Kuala Lumpur: IBFIM, 2014, p.183.

³⁰³ al-Attas, Syed Muhammad Naquib, *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago*, 1969, p. 30.

³⁰⁴ Nabila Yasmin, Islamization of The Malay Worldview A Study of Malay Historical Literature *Taj al-Salatin. Tsaqofah & Tarikh: Jurnal Sejarah dan Kebudayaan*, Vol. 5, No. 2, (July-Desember 2020), p. 42.

³⁰⁵ Syed Muhammad Naquib al Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Element of the Worldview of Islam, Kuala Lumpur: ISTAC, 1995, pp. 1-2. See also in Syed Muhammad Naquib al Attas, *Tinjauan Ringkas Peri Ilmu dan Pandangan Alam*, Pulau Pinang: USM, 2007, p. 17.

³⁰⁶ Al Attas, Syed Muhammad Naquib, *Tinjauan Ringkas Peri Ilmu dan Pandangan Alam*, Pulau Pinang: USM, 2007, p. 17-18.

advent of Islam into the Malay Archipelago or Nusantara has had a great and widespread impact on the life of local community has thus successfully realized the teachings and principles of Islam among them effectively, thereby enhancing their dignity to be better and dignified Ummah.

THE IMPACTS OF ISLAM ON THE MALAY RULERS

Islamization was an instrumental historical episode which has undeniably transformed the Malay Muslims' character, behaviour and lifestyles corresponding to Islamic principle and way of life. The role of Islam, its impacts and impression upon the Malay Muslims in the Malay world or Southeast Asia can be seen in social, cultural, political and economic aspects of life of the present Malay Muslims in Southeast Asia. This chapter discusses the effects of Islam on the Malay rulers before European colonialization. Islam did impact the Malay rulers in term of Aqidah and worldview, religiosity and religious commitment and seeking knowledge behaviors, attention towards Islamic spirituality and the Malay rulers' sovereignty in strengthening politics and Islamic laws.

The Effects of Islam on the Malay Rulers' System of Belief or Aqidah

Islam transforms Southeast Asia people in particular the Malays, including the Malay rulers from animism to Hinduism or Buddhism and then turns into Islamic Aqidah to be devout believers. After professing the Islamic creed 'both with the tongue and with the heart' and the Malays changed their act to be gradually more profound in term of insight and knowledge as to the principle and doctrine of Islam (Syed Muhammad Naquib al-Attas, 1999; Mashitah, 2016: 62; Nieuwenhuijze, 1958: 39).³⁰⁷

The first and foremost action that has been done to show the Malay rulers' commitment to Islamic Aqidah was to change their name to be recognized as Muslim. Islamic Aqidah and principle which bring the Malays to change their name into an Islamic names or title.

For the Malay rulers, name or title as Muslims would reflect their image or identity which needs to be mentioned as recognition that they are its adherent and the Malays also proud to be entitled as Muslims. Based on local histories, *Hikayat Raja-Raja Pasai* and *Sejarah Melayu* for example, had mentioned that the Prophet Muhammad PBUH appeared to Merah Silu in his dream and the prophet gave him a title of Sultan Malikul Saleh (Mashitah, 2016: 62).³⁰⁸ In addition, the ruler of Pasai also used the title of Al-Malik al-Zahir as soon as after his conversion to Islam, and this showed a strong relationship between the Malay Kingdom and the Middle East as this title also being used by the Islamic ruler, Sultan Mamluk in Egypt (B. Schrieke, 1957: 261).³⁰⁹ According to *Sejarah Melayu*, the Malacca Sultan, Raja Kecil Besar, had been converted to Islam by Syed Abdul Aziz from Juddah (Jeddah), and

³⁰⁷ C.A.O. van Nieuwenhuijze, *Aspect of Islam in Post-Colonial Indonesia*, The Hague and Bandung: W. van Hoeve Ltd., 1958, p. 39; Mashitah Sulaiman, *Islamic Resurgence and Religiosity Among the Malay Middle and Low-Income Classes in Selangor and Kuala Lumpur, 1977-2014*, PhD Thesis, Faculty of Arts and Social Sciences, University of Malaya, Malaysia, 2016, 62. See also, Syed Muhammad Naquib al-Attas. (1999). *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*. Kuala Lumpur: Angkatan Belia Islam Malaysia, 1999.

³⁰⁸ Mashitah Sulaiman, *Islamic Resurgence and Religiosity Among the Malay Middle and Low-Income Classes in Selangor and Kuala Lumpur, 1977-2014*, PhD Thesis, Faculty of Arts and Social Sciences, University of Malaya, Malaysia, 2016, 62.

³⁰⁹ Schrieke, B. (1957). *Indonesian Sociological Studies*, Part Two. The Haque and Bandung: W. van Hoeve Ltd., 1957.

had changed his name to Sultan Muhammad Shah (Abdullah Ishak, 1992, 37).³¹⁰

Similarly, as well, in the case of the conversion of Maharaja Derbar Raja II, the first Kedah's ruler, who became a Muslim in 1136AD. It is recorded in *Hikayat Merong Mahawangsa* that the Kedah ruler then had changed his name to Sultan Muzaffar Shah and he was said to be converted by an Arab scholars, Shaikh Abdullah al-Yamani, from Yemen (Muhammad Hassan, 1968: 26; Hamka, 1997: 677).³¹¹

The Impact of Islam on the Malay Rulers' Religiosity and Religious Commitment

The conversion of the Malay Muslims to Islam had brought this community near to the Middle East, in particular Hijaz of Peninsular Arab, the place that located two holy cities of Makkah and Madinah. The Malays went to Makkah to conduct hajj and to continue their studies. The Malays' travel to Makkah for these purposes was the most vital and earliest human movement in history before colonization and this also contributed to the continuation of the Malays' relationship with the Middle East (Mohammad Redzuan Othman, 2005: 33).³¹² According to Bernard Lewis, the travel for performing hajj was a crucial and a great voluntary mobility in human history before European colonization (William R. Roff, 1985: 79-80).³¹³

The study of the hajj from a historical perspective is not new. Misbaha (1986), Alwi Syeikh Abdul Hadi (1955), William Roff (1982), Mary Bryne McDonnell (1986), Eric Tagliacozzo (2013) and, most recently, Aiza Maslan @Baharudin (2014) are among those who have highlighted its history with various emphases. The works of Misbaha and Alwi Syeikh Abdul Hadi are both general narratives on Malay people's preparations once they decided to perform the hajj. A local historian, Misbaha (Mohd Saleh Hj Awang), wrote a book by referring to a report written by Tome Pires that the first Malay who had performed hajj in the Malay history was The Malacca Sultan, Sultan Alauddin Riayat Shah (1477-1488).³¹⁴

The historical notes of the Malay literatures written in *Hikayat Hang Tuah* and *Tuhfat al-Nafis* at least prove that the practice of pilgrimage or Hajj to the Holy Land has been exercised as early as the 15th and 16th centuries. *Hikayat Hang Tuah* for example, recorded this event starting with the conduct of the pilgrimage by Hang Tuah's expedition and this caravan was also participated by Maharaja Setia (Secretary Emperor), Maharaja Dewa (Emperor Gods), sixteen young officers, 42 boats and 1,600 crews. The expedition took about two months and the Hajj season cited in the text is in 886 AH (Aiza

³¹⁰ Abdullah Ishak. (1992). *Islam di Nusantara (Khususnya di Tanah Melayu)*. Petaling Jaya: Bahagian Hal Ehwal Islam, Jabatan Perdana Menteri, p. 37.

³¹¹ Muhammad Hassan Dato' Kerani Mohd Arshad, (1997). *Al-Tarikh Salasilah di Negeri Kedah*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1968, p. 26; Hamka (1997). *Sejarah Umat Islam*, (Singapura: Pustaka Nasional, 1997), p. 677.

³¹² Mohammad Redzuan Othman. (2005). *Islam dan Masyarakat Melayu*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, p.33.

³¹³ Roff, William R. (1985). Pilgrimage and the History of Religion, Theoretical Approaches to the Hajj. In Richard C. Martin (ed.). *Approaches to Islam in Religious Studies*. Tucson: University of Arizona Press.

³¹⁴ MISBAHA (Mohd Saleh Haji Awang). (1986). *Haji di Semenanjung Malaysia. Sejarah dan Perkembangannya Sejak Tahun 1300-1405H (1896-1985)*. Kuala Terengganu: Syarikat Percetakan Yayasan Islam Terengganu Sdn. Bhd., pp. 116-117.

Haji Maslan, 2005: 203).³¹⁵

Tuhfat al-Nafis, was another historical work recorded the inaugural pilgrimage travel among Riau Malay aristocracy or the Malay rulers of Riau performed by Raja Ahmad Engku Haji Tua and his son Raja Ali Haji. It is recorded that Raja Ali Haji when he was 19 years old, had traveled to Makkah in 1827 to perform hajj with his father, Raja Ahmad Engku Haji Tua and then studied religion and Arabic language in Makkah for a year (Hashim Musa and Rozita Che Rodi, 2017: 13; Arbaiyah Mohd Noor and Mohd Hanafi Ibrahim, 2015: xii).³¹⁶ Unlike *Hikayat Hang Tuah*, the departure of pilgrimage in *Tuhfat al-Nafis* is a major mission and it was a planned travel in advance.³¹⁷

The travel for conducting hajj requires high commitment. For the Malay peasants, for example they need for about twenty-five years to save money in order to fulfil their ambition to perform hajj. Despite of many obstacles faced by the Malays, number of Malay pilgrims continues to increase every year. By the years 1921-1930, approximately 50,000 of two million Muslims in Malaya had performed hajj. Compared to the ratio of Muslim populations from India, Iran and Turkey, the number of Malay pilgrims showed significant growth (Mohammad Redzuan Othman, 2005: 33).³¹⁸



Figure 8: Al Hajj: The Malaysian Experience.

Source: Islamic Arts Museum Malaysia, Jalan Lembah Perdana, Kuala Lumpur
<http://asemus.museum/event/al-hajj-the-malaysian-experience/>

The Impact of Islam on the Malay Rulers' Seeking Knowledge Behaviors

Islam has also transformed the Malay rulers from native style of thinking to the scientific and divine thinking through nurturing knowledge seeking behaviour and traditions. Islam has been delivered to the Malays in this region either in the formal or informal institutions.

Sejarah Melayu mentioned that Maulana Abu Bakar brought a theology-sufism book which was

³¹⁵ Aiza Haji Maslan @Baharudin, (2005). 'Pemergian Menunaikan Haji Dalam Hikayat Hang Tuah dan Tuhfat al-Nafis', *Sejarah: Jurnal Jabatan Sejarah Universiti Malaya*, No. 13, 2005, pp. 2-3.

³¹⁶ Hashim Musa and Rozita Che Rodi. (2017). Raja Ali Haji: Cendekiawan Ulung dan Pemikir Besar Merentas Zaman Raja Ali Haji: A Prominent Malay Intellectual Throughout the Ages. *International Journal of the Malay World and Civilisation (Iman)*, 5(2), 2017: 13; See also Arbaiyah Mohd Noor and Mohd Hanafi Ibrahim, 2015 (ed.). Raja Ali Haji: Pemikir Ulung Alam Melayu Abad ke-19, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka), xii.

³¹⁷ Raja Ali Haji, *Tuhfat al-Nafis*, Virginia Matheson Hooker (editor), Kuala Lumpur: Yayasan Karyawan dan Dewan Bahasa dan Pustaka, 1998, pp. 374-375.

³¹⁸ Mohammad Redzuan Othman, *Islam dan Masyarakat Melayu*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2005, p. 33.

written by his Sufis teacher Abu Ishaq, entitled *Durr al-Manzum* to Sultan Mansur Shah (1459-1477) at the Malacca Sultanate Palace. The sultan then, asked him to bring this book to the palace of Pasai to get brief explanation and further description related to the exegesis of its content before it was returned to Malacca and was forwarded to the sultan to better understand on its meaning. This book was then elaborated by the Pasai's Muslim scholar Tuan Permatakan. *Sejarah Melayu* had also mentioned on the problem related to the science of Islamic theology (*ilmu kalam*) faced by the Malacca Sultanate which then referred to Muslim scholars in Pasai. This problem had been well answered by Makhdom Mua and Tun Hassan of Pasai (Ismail Hamid, 1985: 177).³¹⁹

Among the greatest contributions of Islam are to upgrade and transmute this region as a center of Islamic cultural and civilization, besides the Haramayn or Mecca and Medina being acknowledged as places of the learning. Historical evidence showed that the Malacca Sultans, from the first sultan, Megat Iskandar Shah 1414AD to the last Sultan, Sultan Mahmud Shah were very concerned on the progress of Islamic education. Islamic studies had been taught in homes, mosques and suraus and the sultans' palace. The sultan palace was being a center for religious discourses, as a library and center for translation of books (Abdullah Ishak, 1992: p. 141-141).³²⁰

The Effects of Islam on the Malay Rulers' Attention towards Islamic Spirituality

The *da'wah* activities has been carried out extensively as initiated by the royal court and the Malay rulers, then followed by the masses in the form of official or informal propagation of Islam. From preaching and educational activities, Islam had been successful changed Muslim communities' attitudes and conceptions towards religion, culture and Islamic knowledge.

The transformation of the Malay rulers' attitude was recorded by al-Attas as the following, "If their first (kings and princes) rapt contemplation of love, fool, imaginary fable, but now they turned to actively organized the writing and interpretation of knowledge and the philosophy of history and *tasawwur* Islam (or the Islamic worldview)"(Syed Muhammad Naquib Al Attas, 1999: 12; Abdullah Ishak, 1992: 101).³²¹

The effect of religious feeling and love towards knowledge clearly reflected in the soul of the Malay rulers of Malacca. The kings showed their respected to knowledge, Muslim scholars and books and important days in Islamic calendar which reflected a deep sense of religious consciousness through religious education that existed at that time. Sultan Muhammad Shah for example, showed his enthusiasm in glorifying the fasting month of Ramadan, Ramadan, especially on the 27th night, when he performed *Tarawih* prayers at the mosque together with the rakyat, as recorded by Shellabear in his writing, *Sejarah Melayu* as follow:

"If in the month of Ramadan, the night of twenty-seven, when during the day carry the carpets to the mosque, Temenggong led the elephant. So gentlemen, and all regalia and drums all paraded before the mosque; at night the king went to the mosque, as is customary feast, to perform the

³¹⁹ Ismail Hamid, *Pengantar Sejarah Umat Islam*, Kuala Lumpur: Heinemann (Malaysia) Sdn. Bhd., 1985, p. 177.

³²⁰ Abdullah Ishak, *Islam di Nusantara (Khususnya di Tanah Melayu)*. Petaling Jaya: Bahagian Hal Ehwal Islam, Jabatan Perdana Menteri, 1992, pp. 141-142.

³²¹ Syed Muhammad Naquib Al Attas, *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, Kuala Lumpur: Angkatan Belia Islam Malaysia (ABIM), 1999, p. 12; Abdullah Ishak, *Islam di Nusantara (Khususnya di Tanah Melayu)*, Kuala Lumpur: Bahagian Hal Ehwal Islam, Jabatan Perdana Menteri, 1992, p. 101.

tarawikh prayer".³²²

The Malay historical legend, *Sejarah Melayu* also reported on Sultan Mahmud himself was a disciple of Maulana Yusuf and he studied Fiqh on the chapter of Mua'malat (Islamic Civil Law).³²³ This passionate attitude towards knowledge was reported by Shellaber as follow:

"After coming out of Maulana Yusuf's door, the Sultan said to the gatekeepers, "Tell Maulana that the poor Mahmud comes". Then Maulana Yusuf said, "If the poor Mahmud comes, please open the door; the poor as ought to venture a poor home. "Sultan Mahmud then has been brought sitting up to his house. Sultan Mahmud then started studying with Maulana Yusuf on the subject of muamalat".

All the above evidence suggest that the practice and appreciation of Islam has gained special attention from the Malay rulers and this "top-down" nature on the practice of Islam which then had been trailed by the chiefs and the ordinary people and publics.

The Impact of Islam on the Malay Rulers' Sovereignty in Strengthening Politics and Islamic Laws

Most of the Malay Muslim kingdoms had emerged as centers for Malay Civilization and Excellency as well as, a meeting point for Malay intellectuals, ulama and Muslim scholars. From Barus, Perlak, Samudera-Pasai (1009-1444), to Malacca (1400-1511), and then Aceh (1500-1650), Demak (1478-1568), Patani, Johor/Riau, were evidence of Islamic supremacy and legacy which constituted Islam in the Malay politic and feudal system.³²⁴

Apart of the Malay political structure and social hierarchy is the existence relationship between the ruler and the *rakyat* - being governed. Sultan is placed at the highest position in political hierarchy with his supreme (*daulat*) power as a symbol of Malay dignity and legacy.³²⁵

Under the rule of the Malay Muslim rulers, the Malacca Sultanate was recognized as prominence world-class trade & international maritime centre with its systematic organizations and social institutions in the economic, political, administrative, legal, norms and ethos of organized and competent (Hashim Musa, 2001: 54).³²⁶ The Malacca Sultanate had issued its own currency and gold coins in its transaction in trade activities (William Shaw & Mohd Kassim Haji Ali, 1970).³²⁷

³²² W.G. Shellabear, (1948). *Sejarah Melayu or the Malay Annals*, Singapore: The Malay Publishing House Ltd., 1948.

³²³ 'Sejarah Melayu', Raffles MS No. 18, *JMBRAS*, vol. XVI, pt. 3, 1938, pp. 82-157.

³²⁴ See, Hashim Musa. (2001). *Merekonstruksi Tamadun Melayu Islam: Ke Arah Pembinaan Sebuah Tamadun Dunia Alaf Ketiga*, Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Melayu, 2001, p. 54.

³²⁵ Faisal @Ahmad Faisal bin Abdul Hamid, Hamidah binti Jalani, (2010). 'Beberapa Pandangan Mengenai Islam Dari Perspektif Parti Politik Melayu', *Jurnal Al-Tamaddun*, No. 5, 2010, pp. 118-119.

³²⁶ Hashim Musa. (2001). *Merekonstruksi Tamadun Melayu Islam: Ke Arah Pembinaan Sebuah Tamadun Dunia Alaf Ketiga*, Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Melayu, 2001, p. 54.

³²⁷ William Shaw & Mohd Kassim Haji Ali, *Malacca Coins*. Kuala Lumpur: Jabatan Muzium Malaysia, 1970.

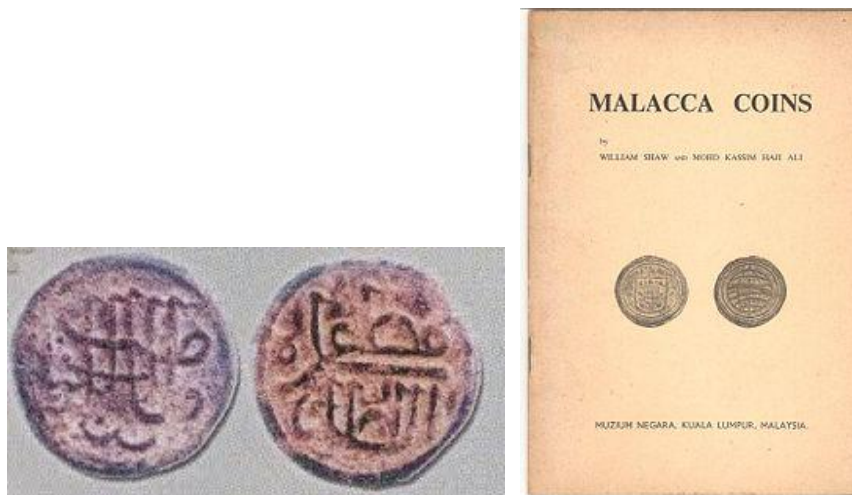


Figure 9: The Malacca Sultanate Coins (1445AD).

Source: William Shaw & Mohd Kassim Haji Ali. (1970). *Malacca Coins*. Kuala Lumpur: Jabatan Muzium Malaysia

The Malay rulers' commitment towards Islam can be reflected not just in their passion of individual worship and knowledge culture but also their effort in implementing the Shariah laws as a system to strengthen social values. The Malay States administration and rulers has also adopted Islamic values and laws besides using traditional Malay customs which have been practiced since generations. The Malay States' administration before the arrival of British colonial was governed through the guidance of the Malay local law that was formed from a combination of the Malay Customary Law and Islamic Laws (Berhanundin Abdullah, 1999: 82).³²⁸

After the advent of Islam, influence of this religion in the formation of local law can be seen in a few written laws as recorded in *Risalat Hoekoem Kanon* which is consisted of the Malacca Digest, the Malacca Maritim Laws and Customary (*Adat*) Laws in the Malay States (Winstedt, 1966: 58).³²⁹ From these groups of laws, the Malacca Digest contains of the earliest Islamic elements as well as Customary Laws which give influence on the other Malay states laws such as the laws of Kedah, Pahang Johor, Riau Pontianak and Brunei. Moreover, The Malacca Digest itself consists of groups of laws that comprise the Malacca Laws of the original, the Maritim Law, the Islamic Family Law, the Islamic Legal Purchase and Event, the state Law and Johor Law (Berhanundin Abdullah, 1999: 82).³³⁰

The 1303AD Terengganu stone inscription clearly showed some of importance elements in relation to the early period of Islamization process in the Malay society of Malaysia. An interesting fact on this inscription is that the ability and function of local genius Malays who were able to adapt Arabic writing in order to convey its meaning in Malay. Moreover, it also recorded the legal and Islamic jurisprudence which clearly described that Islam was practiced by the local people for centuries, not just as individual

³²⁸ Berhanundin Abdullah, (1999). 'Sejarah Pengaruh Adat dan Barat dalam Pentadbiran Islam di Malaysia', *Malaysia Dari Segi Sejarah (Malaysia in History)*, No. 27, 1999, p. 82.

³²⁹ According to R.O. Winstedt, the Malay Law can be categorized into three groups, namely, the Malacca Digest, The Malacca Islamic Law and the Minangkabau Law. See, R.O. Winstedt, (1966). 'A History of Malaysia', *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*, London: Hutchinsonm University Library, Vol. 13, No. 1, 1966, p. 58.

³³⁰ Berhanundin Abdullah, 'Sejarah Pengaruh Adat', p. 82.

faith but also as a system which governed the society and state as well (Mahyuddin Yahya, 1998: 23).³³¹

Malay historiography classics, such as *Hikayat Raja Pasai* and *Sulalatus-Salatin* contain notes of the arrival and spread of Islam. Among the most important contents are the names of the rulers and the era of their administrations, locations, names of individuals involved in preaching Islam to the Malay world and accounts about the calling to preach to the Malay which was a directive of Prophet Muhammad (Azmul Fahimi, Aidil Farina & Roziah, 2019: 2).³³²

Besides, the discussions on the existing theories of Islamization of the Malay world, it is interesting to note the critical analysis made by Mohd Noh (2014) on Russel Jones's study (1979)³³³. He critically emphasized that it is also important to highlight a study made by Russel Jones (1979) on the conversion of myths from the Malay historiography classics, existing in the archipelago (Jones, 1979; Mohd Noh, 2014: 17). These views could be used to understand the entire process of Islamization of the Malay world better. Mohd Noh (2014) analysed Jones studies which highlighted that no identifiable author can be found for such myths, and that they were created "by Muslims scribes under Muslim patronage, perhaps long after Islam had been accepted as a state religion" (Jones, 1979). He found 'a kind of uniformity' about these myths which was characterized by miracles and other striking features, such as dream or prediction. These, according to Jones, 'would have helped to soften the first impact of the change and to reconcile contradictions during the early transitional period' (Jones, 1979).³³⁴

The above analysis made by Jones after presenting various example of Islamization of the Malay world does agree with Al-Attas' top to bottom approach to the Islamization of the Malay world. In other words, these myths were created by the courts for a specific purpose which is that Islam was received by the rules directly from the descendants of the Prophet from Arabia. As such, this notion will help to convince people to accept Islam brought to them by their rulers, as this religion was perceived to be the most authentic form of Islam, because it was transmitted by the people who received it directly from the Prophet. Not only that, by doing so, the people would indirectly accept the legitimacy of the ruler,

³³¹ Mahyuddin Yahya, (1998). *Islam di Alam Melayu*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1998, p. 23. The Terengganu stone also noted the impact of Islam which was subtle as mentioned by Kern. The Terengganu stone bears an inscription in the Jawi script. While this has been used time and again as a reference point to mark the immaculate arrival of Islam in the Malay world, few have cared to point out that the inscription itself does not mention the word "Allah" but rather refers to God as "Dewata Mulia Raya"- a phrase that is fully Sanskrit in origin. Kern is trying to show that Islam's early arrival did not come as a forceful impact that marked a traumatic break from the past, despite the claims of many an Islamist scholar today. Kern extracts similar observations in his writings on the Islamization of Aceh, South Sumatra, Java, Borneo, Sulawesi, and the Malay Peninsula, going to great lengths to show the degree of overlap and interpenetration that took place in these diverse social settings at a number of levels. Working within the communicative architecture of the period, Kern explores the etymological roots and development of key concepts in Malay culture like *kuasa* (power), *kewibawaan* (authority), *sakti derhaka* (treason) and others to show just how the formation of Islamic socio-cultural, political, and legal discourse was developed according to the needs and circumstances of the contemporaneous local environment. Kern also points to the local genius of the Malays, who had adapted Islam to their culture and vice-versa, in a process of cultural cross-fertilization enriching Malay culture and Islamic civilization at the same time. Refer to Farish Noor, (2002). 'Rethinking the Islamization of the Malay World', Research and Reports, *IIAS Newsletter*, Vol. 27, March 2002, p. 18.

³³² Azmul Fahimi Kamaruzaman, Aidil Farina Omar & Roziah Sidik@Mat Sidek. (2016). Al-Attas' Philosophy of History on the Arrival and Proliferation of Islam in the Malay World. *International Journal of Islamic Thought*, Vol. 10: (Dec.), 2016, 2.

³³³ Jones, R., Then Conversion Myths from Indonesia. In N. Levtzion (Ed.), *Conversion to Islam*, London, New York: Holmes & Meier Publishers Inc., 1979.

³³⁴ Jones, R., Then Conversion Myths from Indonesia.

as it was in the past, because Islam also recognizes the authority of Muslim rulers as third in hierarchy after Allah SWT and His Prophet, whom Muslims should obey as long as they rule in accordance with the teachings of Islam (Mohd Noh, 2014: 17-18).³³⁵

Such a notion of a top to bottom approach of Islamization is also in line with the analysis made by Azra on what he termed 'local histories', such as in *Hikayat Raja-Raja Pasai*, *Sejarah Melayu*, *Hikayat Merong Mahawangsa* as well as the *tarsilaks* of the Muslim rulers of the Sulu Sultanate in the Philippines (Azra, 2006).³³⁶ He concludes his analysis by saying 'there are four main points conveyed by such local histories. First, Islam in the archipelago was brought directly from Arabia; second, it was introduced by 'professional' teachers or propagators; third, the first converts were the rulers; and fourth, the most of these 'professional' preachers came to the archipelago in the twelfth and thirteenth centuries (Azra, 2006).³³⁷

In general, the essence of both classical sources indicates that preaching of Islam to the Malay world was a direct instruction from Arabia to the Malay world. The da'wah process occurred peacefully and was first and foremost aimed at the ruling class or the Malay rulers because psychologically and indirectly, they could give a greater impact on the public or the mass. As similar opinion as al-Attas, Azra and Jones, Denisova also agreed that such classical source namely *Hikayat Raja Pasai* clearly denied that the spread of Islam came from India or Iran as specified in Western Orientalists theories, emphasized the role of the Malay rulers as the highest position in the Malay political structure to protect Islamic affairs in the region (See, Denisova, 2011).³³⁸

One of the Malay Historical Literature, namely *Taj al-Salatin* shows a proof of the Islamization of Malay worldview in classical literature. *Taj al-Salatin* is a work written by Bukhārī al-Jawhārī and designed with the aim of advising future kings and their executive officers (e.g., viziers, judges) on statecraft, how to rule best their subjects and to lead a decent life in accordance with the stipulations of Islamic ethics (*akhlāq*). The book is arranged in twenty-four chapters, dealing with the role of viziers, royal justice, and the sacred authority of kings. The first four chapters discuss the key elements in Islam; the nature of man, the nature of God, the nature of the world and the nature of afterlife (Nabila Yasmin, 2020: 39).³³⁹

With regards to advice for human, the content of *Taj al-Salatin* aims to advise the rulers for them to be very aware of being a human that he came from nothing. In addition, once he knows himself, he would be aware of his very attitude toward his God and His creatures. *Al-Jawhārī* put the emphasis on the end of this chapter lest the human whoever becomes ruler will govern arbitrarily. He wrote;

“Adapun barang sesiapa membaca sesuatu fasal yang pertama ini dan tahu bacanya dan mengerti segala katanya dan dalam pengetahuan itulah usahanya inshā Allāh Ta‘ālā dengan kurnia Tuhan sarwa sekalian alam pintu ma‘rifat itu terbukalah dan jadilah arif namanya dan mengenal jua adanya, dan mengetahui Tuhan itu Yang Maha Besar kuasanya. Maka nyatalah padanya bahawa

³³⁵ Mohd Noh Abdul Jalil, The Roles of Malays in the Process of Islamization of the Malay World: A Preliminary Study, *International Journal of Nusantara Islam*, Vol. 02, No. 02 – 2014, 17- 18.

³³⁶ Azra, Azumardi., *Islam in the Indonesian World: An Account of Institutional Formation*, Bandung: Mizan Pustaka, 2006.

³³⁷ Azra, Azumardi., *Islam in the Indonesian World: An Account of Institutional Formation*, Bandung: Mizan Pustaka, 2006.

³³⁸ Denisova, T. A., *Refleksi Historiografi Alam Melayu*, Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2011.

³³⁹ Nabila Yasmin, Islamization of The Malay Worldview A Study of Malay Historical Literature *Taj al-Salatin*. *Tsaqofah & Tarikh: Jurnal Sejarah dan Kebudayaan*, Vol. 5, No. 2, July-Desember 2020, p. 39.

adanya itu hamba juga yang hina tiada berupaya yang daif tiada berkuasa yang lemah tiada berkuat yang segala adanya itu aib dan kecelaan jua yang tiada suci kerana perinya yang keji dan tiada terpuji.”

(Whoever reads this first chapter, comprehend reading it and know every word in it, inshā Allāh Ta‘ālā with the gift of God the door of intuitive knowledge will be exposed to him and he be an intuitive knower (arif) and eventually he knows that God is Powerful and Mighty. Once he knows that everything existing in the universe is under His throne and the throne is under His Power, he will realize that man is just a weak and despicable creature that has a Creator).³⁴⁰

Thus, the Malay manuscript emphasize the characteristics of a good rulers or human towards his God (Allah SWT), to be implemented by all Muslims. The discussion above has proved the important position of the Malay rulers to ensure their role as the leader in Islam, as well as guardian of Islamic affairs in the Malay states. The content of *Taj al-Salatin* could guide the Malay rulers to be role model in implementing Islamic principles, which represented the beauty of da’wah which has been spread to the Muslim community in this region.

The transformation of the Malay into Islamic culture and way of life is proven gave significant impacts on the Malays, in particular the Malay Rulers, as the Guardian of the Malays and Islamic Affairs, because Islam emphasizes not only the correct belief but also the right conduct. Islam did impact the Malay rulers in term of shaping their system of belief or Aqidah and worldview, strengthening their religiosity and religious commitment and seeking knowledge behaviors, their attention towards Islamic spirituality and their sovereignty in strengthening politics and Islamic laws.

THE IMPACTS OF ISLAM ON LEGAL SYSTEMS OF THE MALAY STATES BEFORE EUROPEAN COLONIALIZATION

Before the arrival of European colonists, the Malay states in the Malay world, or in particular Malaya has its ruling system mainly based on religious guidance. The sharia or Islamic law has been incorporated in the existing states’ law, such as the Undang-undang Kedah (Kedah Laws), Undang-undang Pahang (Pahang Laws), and Undang-undang Melaka (Malacca Laws). Undang-undang Melaka, that has elements of sharia, was introduced during the reign of Sultan Muhamad Syah (1422–1444) (Fang, 2007; Mohd Roslan, et al., 2016: 1).³⁴¹

Before the arrival of British in Malaya, Malay customary laws either being influenced by the teachings of Islam or not, were the foundation of the laws in the states of Malaya. Most of these Malay customary laws were unwritten and the chiefs of a district or an ethnic, learned about the customs through traditions. Malay customary laws were the customary practices and traditions of the Malays which eventually acquired legal status and thus could be enforced by the heads of districts. There are documents on the old Malay laws collected mainly by Western scholars in studying the history of law

³⁴⁰ Ibid., p. 44.

³⁴¹ Fang, Liaw Yock., Naskah Undang-Undang Melaka: Suatu Tinjauan, SARI 25, 2007, pp. 85–94; Mohd Roslan Mohd Nor, Abdullah, A. T., & Ali, A. K. (2016). From *Undang-undang Melaka* to Federal Constitution: the Dynamics of Multicultural Malaysia. *SpringerPlus*, Vol. 5, No. 1, 2016, p.1.

in the Malay states (Zanirah and Nurul 'Ain, 2019: 37).³⁴²

Among the legal texts which describe the old Malay laws practiced at the time are Malacca Laws, Pahang Laws, Kedah Laws, 99 Perak Laws, and Sungai Ujung Laws in which similarities are observed among the texts found in the Malacca Laws and the Laws of Pahang, Kedah and Perak. Careful inspection on the texts indicated the existence of two customary systems that are extremely different but have been widely implemented, especially in the Malay Peninsula (Zanirah and Nurul 'Ain, 2019: 37-38).³⁴³ It is Perpatih custom law (Adat Perpatih) that is practiced only in Negeri Sembilan, while Temenggong custom law (Adat Temenggong) is practised in other states. Adat Temenggong is believed to be first practiced in Malacca, and later was modified according to the laws of Islam after the acceptance of Islam by the sultans, the ruler of the Malay states. Customary law can be divided into three main sections (Zanirah and Nurul 'Ain, 2019: 37-38):³⁴⁴

- i. Adat Perpatih.
- ii. Adat Temenggong.
- iii. Translation of teachings (laws) of Islam.

The Effects of Islam on Legal Systems of the Malay States before European Colonization: The Case of Malacca Laws of the Malacca Sultanate

Malacca Laws is the first Islamic Law introduced by Sultan Muhammad Shah - in the state of Malacca. Malacca Laws is a written document that shows that Sharia law was enshrined in the legal system of Malacca and its colonies, and it was enforced based on historical facts. Malacca Laws is believed to be enacted during the ruling period of Sultan Muhammad Shah (1424-1444 AD) and implemented during the reign of Sultan Muzaffar Shah (1445-1458 AD), and methodically organized during the ruling period of Sultan Mahmud Shah (1489 -1511 AD) (Zanirah and Intan Nurul 'Ain, 2019: 38).³⁴⁵

When Malacca was a Malay kingdom in early 15th century, a compilation of laws was made on the orders of the Ruler and this, the Malacca Laws (Undang-undang Melaka), shows the influence of Islam in Malay customary laws (Ahmad Mohamed Ibrahim, 2000; Hamid Jusoh, 1991).³⁴⁶ According to Fang (1976), who studied the Undang-undang Melaka since 1976, this law is a hybrid text.³⁴⁷ In other words, it is composed of several separate texts bound together as one manuscript. It was copied and later recopied and although it undoubtedly came to be regarded as one text, the various component parts still clearly show themselves. The Malacca Laws consist of six different texts (Hooker, 1986; Fang,

³⁴² Zanirah Mustafa@Busu, Nurul 'Ain Mohd Firdaus Kozako, Malacca Laws: The Effect of Islam and Customs In The Aspect of Family Law, *Journal of Contemporary Social Science Research*, Vol. 3, Issue 1, Nov 2019, 37.

³⁴³ Zanirah Mustafa@Busu, Nurul 'Ain Mohd Firdaus Kozako, Malacca Laws: The Effect of Islam and Customs In The Aspect of Family Law, pp. 37-38.

³⁴⁴ Zanirah Mustafa@Busu, Nurul 'Ain Mohd Firdaus Kozako, Malacca Laws: The Effect of Islam And Customs In The Aspect of Family Law, *Journal of Contemporary Social Science Research*, Vol. 3, Issue 1, Nov 2019, 37-38.

³⁴⁵ Zanirah Mustafa@Busu, Nurul 'Ain Mohd Firdaus Kozako, Malacca Laws: The Effect of Islam and Customs In The Aspect of Family Law, *Journal of Contemporary Social Science Research*, Vol. 3, Issue 1, Nov 2019, 38.

³⁴⁶ Refer to, Ibrahim, Ahmad Mohamed., The Administration of Islamic Law in Malaysia, Institute of Islamic Understanding Malaysia, Kuala Lumpur, 2000; Hamid Jusoh, The Position of Islam before British Administration, In: The Position of Islamic Law in the Malaysian Constitution with Special Reference to the Conversion Case in Family Law, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur, 1991.

³⁴⁷ See, Fang, Liaw Yock., *Undang-undang Melaka (Malacca laws)*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1976; Fang, Liaw Yock., Naskah Undang-Undang Melaka: Suatu Tinjauan, *SARI* 25, 2007, p. 86.

1976, 2007: 86):³⁴⁸

- (1) The Undang-undang Melaka (proper).
- (2) The Maritime Law (partly).
- (3) Muslim Marriage Law.
- (4) Muslim Law of Sale and Procedure.
- (5) The Undang-undang Negeri.
- (6) The Undang-undang Johor.

There are some aspects that are emphasized in the laws including marriage law, trading and its procedures to demonstrate that Malacca Laws is Islamic law. The existence of the Malacca Empire with all its greatness was immensely associated with the practice of Islamic laws. The rulers of Malacca respected the teaching of Islam and established the palaces as the place to spread Islam. Under the implementation of this law, the Malacca Sultanate became the government and Islamic authority which had influences in the Southeast Asia region. Its jurisdictions covered the Malacca state and all territories conquered by Malacca. Malacca Laws which has 44 articles related to ruling power, laws, and taboos of family law, significantly affects the laws of other states (Zanirah and Intan Nurul 'Ain, 2019: 37).³⁴⁹ Malacca Laws is essentially based on Islamic laws, while not denying the existence of elements of customary law and legal sense. Malacca Laws is also known as *Undang-undang Melaka*. However, Malacca Laws is more appropriate to be used since it is part of the essence within the text of the original *Undang-undang Melaka* which contains various other laws. It was amended based on places (Liaw Yock Fang, 1976).³⁵⁰ In other words, Malacca Laws is Malay customary laws which are consistent with Islam. Formulation and collection of Malacca Laws are believed to have started during the reign of Sultan Muhammad Shah (1424 – 1444 AD) and then completed during the ruling period of Sultan Muzaffar Shah (1445 – 1458 AD) which was the glorious era of the Malacca Sultanate (Zanirah Mustafa@Busu, Nurul 'Ain, 2019).³⁵¹

The Malacca Laws is divided into two main parts, namely customary law and Islamic law. The customary law is the main law, while the Islamic law is included as an option for punishment. Malacca Laws is also influenced by Islam and Hindu. Sultan Muzaffar Shah of Malacca (1445 – 1458 AD) had introduced Malacca legislations known as the Malacca Laws. The laws commonly known as Undang-undang Melaka, was originally an unwritten rule. The regulations were to protect the government, citizens, and the state of Malacca. Although Malacca Laws was implemented during the reign of Sultan Muzaffar Shah (1445 – 1458 AD), it was only written and methodically arranged during the reign of Sultan Mahmud Shah (1489 – 1511 AD). Thus, Malacca Laws is considered to exist after the year 1489 AD (Zanirah and Nurul 'Ain, 2019: 38).³⁵²

The Malacca Laws that was methodically arranged and used in the rulings is divided into two parts;

³⁴⁸ Hooker, MB (ed), *Laws of South-East Asia: The Pre-Modern Texts*, Butterworth, Penang, 1986; Fang, Liaw Yock., *Undang-undang Melaka (Malacca laws)*, 1976; Fang, Liaw Yock., *Naskah Undang-Undang Melaka: Suatu Tinjauan*, SARI 25, 2007, p. 86.

³⁴⁹ Zanirah Mustafa@Busu, Nurul 'Ain Mohd Firdaus Kozako, *Malacca Laws: The Effect of Islam and Customs In The Aspect of Family Law*, p. 37.

³⁵⁰ Fang, Liaw, Yock., *The Malacca Law (Undang-undang Melaka)*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1976.

³⁵¹ Zanirah Mustafa@Busu, Nurul 'Ain Mohd Firdaus Kozako, *Malacca Laws: The Effect of Islam and Customs In The Aspect of Family Law*, *Journal of Contemporary Social Science Research*, Vol. 3, Issue 1, Nov 2019, 37-38.

³⁵² Zanirah Mustafa@Busu, Nurul 'Ain Mohd Firdaus Kozako, *Malacca Laws: The Effect of Islam and Customs In The Aspect of Family Law*, p. 38.

- i. Malacca Laws: It contains Criminal Law, Mu'amalah Law, Family Law, and Law of Evidence and Procedure which defines the terms to become a ruler and the responsibilities to the government.
- ii. Strait of Malacca Laws: It is related to the regulations of shipping and trading, crimes in trading and jurisdiction over the master of the ship as well as related cases.

Malacca Laws consists of several parts including Constitutional Law, Criminal Law, Agriculture Law, Slavery Law, Contract Law, Guardianship Law, Family Law and Sink in Water/Oil Law. Each section was organized at different periods. The first part was the essence of the Malacca Laws which was prepared during the reign of Sultan Muhammad Shah (1424-1444 AD). The section was subsequently expanded and supplemented with regulations or laws on voyage by Sultan Muzaffar Shah (1445-1458 AD), which was during the height of the Malacca Sultanate. While the part for Islamic law, especially regarding law on *bai'* and *shahadat* (testimony), it was arranged soon after the establishment of Islam in the Nusantara (archipelago). Accordingly, the State Laws were prepared at the beginning of the sixteenth century when the Portuguese arrived in Malacca (Liaw Yock Fang, 2003).³⁵³

Two sources of written law that existed during the Malacca Sultanate are *Malacca Laws* and *Strait of Malacca Laws*. Malacca Laws contains 44 clauses regarding the powers and jurisdiction of the king and ministers, the taboos in the society, the punishments for criminal offenses, and family law. The Strait of Malacca Laws contain 25 clauses that outline the rules of trade and sea traffic, cruise arrangements, power and jurisdiction of the ship's officers and the punishments for offenses committed at sea. Some of the clauses contained in the Malacca Laws and Strait of Malacca Laws are based on Islamic law. The content of Malacca Laws is based on 6 main clauses which are:

Clause 1 has 44 clauses, which 18 of those are based on Islamic law. The clauses are for Islamic Marriage Law, Islamic Trading Law, Law of Evidence, and Islamic Criminal Law. The matters included in the Islamic Marriage Law is engagement (S.18.1-18.3), *wali* (S.25.1), *Ijab* and *Qabul* (S.25.2), witness (S.26), *khiyar* (S.27), the right to marriage (S.28), the law of Muslim marrying a non-Muslim (S.26) and the marriage of free/independent people and slaves (S.28.1).

Clause 2 is about the king's jurisdiction.

Clause 3 is about the minister's jurisdiction.

Clause 4 deals with taboos in the society.

Clause 5 is about the punishments on public offenses Clause 6 is about family law.

The Islamic laws in Malacca occupy almost a quarter of the sum of the local provisions, which concern marriage law, law of sale and procedure, and criminal law (Hamid Jusoh, 1991).³⁵⁴ For example, criminal law is mentioned in five chapters, Chapter 36, 39, 40, 41 and 42. The texts of these chapters are as below:

Chapter 36: Rules governing apostasy.

36.1 *If a Muslim turns apostate, he will be ordered thrice to repent. If he refuses to repent, it is permissible, according to the law of God, that he be killed and (his body) should not be bathed and*

³⁵³ Liaw Yock Fang, *The Malacca Law and the Sea Law (Undang-Undang Melaka dan Undang-Undang Laut)*, Kuala Lumpur: Yayasan Karyawan Publication, 2003.

³⁵⁴ Hamid Jusoh, The Position of Islam before British Administration, In: *The Position of Islamic Law in the Malaysian Constitution with Special Reference to the Conversion Case in Family Law*, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur, 1991.

no prayer should be read (at his funeral) and (furthermore) he should not be buried in the Muslim graveyard.

36.2 *Concerning people (who fail to perform) the (obligatory) prayer, there are two cases. (First), neglecting (the prayer) and (second), without firm belief in the obligatoriness of prayer. If a man (still) believes that prayer is obligatory, he is (simply) ordered to perform the prayer. If he does not perform the prayer due to illness, he has not turned apostate, but he will be ordered thrice to repent like an apostate. If he does perform the prayer, he will be pardoned. If he refuses to perform the prayer, he shall be killed but he is to be treated like a Muslim, and his body is to be buried in the Muslim graveyard. Such is the law” (Liaw Yock Fang, 1976; Mohd Roslan, 2016: 3).³⁵⁵*

Chapter 39 Rules governing killing (*qiṣāṣ*).

39.1 *If a person who is sane and of age wilfully kills a Muslim: whether the person killed is a man or a woman, whether (the person) is small or big, he who kills shall be killed. It is not permissible to kill a Muslim for killing an infidel: neither should a free man be killed for killing a slave; (nor) a father be killed for killing his son. If a Jew kills a Christian or even an infidel or a fireworshipper (and the crime) remains unknown, (and) only later it becomes known, even if the Jew has become a Muslim, he is to be punished according to the law of God.³⁵⁶*

Chapter 40 Rules relating to unlawful intercourse (*zīnā*)

40.1 *Concerning zīnā (unlawful intercourse) there are two cases: first, (that committed by) a man who is muḥṣan (legally married), i.e. a man who has been married in a legal marriage; (and second, that committed by) a man who is non-muḥṣan (non-married), i.e. an unmarried man or an unmarried woman. When muḥṣan he shall be sentenced to the rajm punishment and be stoned to death. When nonmuḥṣan, the ḥad [ḥudud] punishment is that he shall be given one hundred lashes and expelled from the country for 1 year. Being muḥṣan means four things: first, a Muslim, second, of age, third, in full possession of his mental faculties and fourth, (he is) not insane. The ḥad punishment for a male slave or a female slave is half of that for a free man, that is, fifty lashes.³⁵⁷*

Chapter 42 Rules relating to alcoholic drinks.

42. *(Concerning) anyone who drinks alcoholic drinks or any drink which is intoxicating: if a free man, he shall be scourged forty strokes; if a slave twenty strokes. The ḥad punishment is given on the basis of two things; first, a confession (by the offender); (and second), when there are two male witnesses. The ḥad punishment shall not be inflicted, if someone’s mouth just smells of alcohol, that is, he (the man) shall not be sentenced (Fang, 1976; Mohd Roslan, 2016: 4).³⁵⁸*

Hence, Mohd Roslan et. al., (2016) describes that a dual system of law (customary and Islamic law) was practised. Therefore, it is noted that in many chapters of the law relating to punishment for a certain crime, after prescribing the penalty according to *hukum adat* (the law of local custom), the text

³⁵⁵ Liaw Yock Fang, *Undang-undang Melaka (Malacca laws)*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1976; Mohd Roslan Mohd Nor, Abdullah, A. T., & Ali, A. K. (2016). From *Undang-undang Melaka to Federal Constitution: the Dynamics of Multicultural Malaysia*. *SpringerPlus*, 5(1), p. 3.

³⁵⁶ Mohd Roslan Mohd Nor, Abdullah, A. T., & Ali, A. K. (2016). From *Undang-undang Melaka to Federal Constitution: the Dynamics of Multicultural Malaysia*. *SpringerPlus*, 5(1), p. 3.

³⁵⁷ Mohd Roslan Mohd Nor, Abdullah, A. T., & Ali, A. K., From *Undang-undang Melaka to Federal Constitution*, p. 3.

³⁵⁸ Liaw Yock Fang, *Undang-undang Melaka (Malacca laws)*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1976; Mohd Roslan Mohd Nor, Abdullah, A. T., & Ali, A. K., From *Undang-undang Melaka to Federal Constitution*, p. 4.

also mentions various alternative penalties according to ‘hukum Allah’ (the law of God) (Hamid Jusoh, 1991; Mohd Roslan et. al., 2016: 4).³⁵⁹ For instance, it is mentioned in Chapter 5.3: relating to the killing of a paramour, it is worth to highlight the reference from the Undang-undang Melaka. It says (in traditional Malay language):

Adapun jikalau membunuh madu, maka madunya itu lari ke dalam kampung orang, tiba-tiba maka diikutnya jua oleh empunya madu itu, maka berkelahi dengan orang yang empunya kampung itu, maka melawan ia, maka terbunuh oleh orang yang empunya kampung itu, mati sahaja tiada den gan hukum lagi. Itulah adat hukum dalam negeri, tetapi kepada hukum Allah, tiap-tiap membunuh itu dibunuh juga hukumnya, kerana menurut dalil di dalam Qur’ān dan menurut amru bil-ma’rūf wan-nahyu ‘anil-munkar (MSS23 Hukum Kanun Melaka, n.d.).³⁶⁰

It is translated as: If he (a paramour) runs into someone’s compound and is pursued by the husband, whereby the latter is involved in a fight with the owner of the compound; If he (the owner of the compound) resists him and the pursuer is killed, the latter simply dies and there shall be no litigation. This is the custom of the country. But according to the law of God, he who kills shall also be killed. For this is in accordance with what is stated in the Qur’ān and is in pursuance of (its teaching): (God bids us) to do good, and forbids us to commit sin (Liaw Yock Fang, 1976; Mohd Roslan, 2016: 4).³⁶¹

Marriage laws for Muslims as listed in Malacca Laws is a translation and modification of the principle content in the Shafi’i mazhab (Zanirah and Nurul ‘Ain, 2019: 37; Zaini Nasohah, 2004).³⁶² Family law can be tried in two parts. The first part states that if a male proposes to someone else’s fiancée, he would be fined. Under certain circumstances, a woman or her parents can return the dowry she received during the engagement, while the man can also ask for his dowry to be returned. The second part is the Islamic marriage law. A person who wants to marry should have the presence of guardian, witnesses, as well as a marital contract. For married couples, they can also exercise the right of *khiyar* and divorce according to Islamic law as well as being married to a slave (Liaw Yock Fang, 2003).³⁶³

Although some scholars criticised certain parts of the first 24 chapters in the Malacca Laws are in conflict with Islamic criminal law and procedures described the other chapter of the laws, but we need to be fair to evaluate the laws considering the different time period when the respective laws were written and compiled. For example, Hamid Jusoh (1991) and Liaw Yock Fang (2007), agreed that “the differences in these provisions maybe due to the different time period when the respective laws were written and compiled. It might have also been due to different attitudes of society towards the acceptance

³⁵⁹ Jusoh, Hamid., The Position of Islam before British Administration, In: *The Position of Islamic Law in the Malaysian Constitution with Special Reference to the Conversion Case in Family Law*, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur, 1991; Mohd Roslan Mohd Nor, Abdullah, A. T., & Ali, A. K., From *Undang-undang Melaka* to Federal Constitution, p. 4.

³⁶⁰ MSS23 Hukum Kanun Melaka, Monograph MKM 30 (F) (microfilm), National Library Malaysia, Kuala Lumpur, n.d..

³⁶¹ Fang, Liaw Yock., *Undang-undang Melaka (Malacca laws)*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1976; Mohd Roslan Mohd Nor, Abdullah, A. T., & Ali, A. K., From *Undang-undang Melaka* to Federal Constitution, p. 4.

³⁶² Zanirah Mustafa@Busu, Nurul ‘Ain Mohd Firdaus Kozako, Malacca Laws: The Effect of Islam and Customs In The Aspect of Family Law, p.37; Zaini Nasohah, *Pentadbiran Undang-undang Islam di Malaysia: Sebelum dan Menjelang Merdeka*, Kuala Lumpur: Utusan Publications and Distributors Sdn Bhd., 2004.

³⁶³ Liaw Yock Fang, *The Malacca Law and the Sea Law (Undang-Undang Melaka dan Undang-Undang Laut)*, Kuala Lumpur: Yayasan Karyawan Publication, 2003.

of Islamic law” (see, Hamid Jusoh, 1991; Liaw Yock Fang, 2007).³⁶⁴ As cited by Mohd Roslan et al., (2016) apart of Fang’s conclusion (1976) that:

“it in futile to attribute the compilation of *Undang-undang Melaka (Malacca Laws)* to any one ruler or at any one period. Nevertheless, the *Malacca Laws (proper)*, and possibly also the section on *Maritime Law*, were first established during the time of Sultan Muhammad Shah (1424-44) and were completed during the reign of Sultan Muzaffar Shah (1445-58), the golden period of the *Malacca Sultanate*. The section on *Muslim (Islamic) laws*, especially those pertaining to commercial matters and procedures, (including criminal) may have been compiled sometime later” (Fang, 1976; Mohd Roslan et al., 2016: 5).³⁶⁵

Reviewing on the vulnerability of the Malacca Laws, again, Hamid Jusoh (1990), criticised that the Malacca Laws failed to outline the rules and the country’s administration clearly. It only stated some of the Islamic principles relating to the rulers and the concept of leadership.³⁶⁶ In responding to such criticism, conversely, Mahmood Zuhdi commented that, even if the matters relating to the Federation were not mentioned in the Malacca Laws, this does not mean that absenteeism of the said laws in writing can be taken as grounds to say that the basis of Islamic constitution never existed at that particular time. This is because the constitution for a federation may not necessarily be in writing. It may have been an oral tradition (see, Mahmood Zuhdi, 1997).³⁶⁷

The history of Malacca proves that system of life proposed by Allah SWT is the civil and state laws which were adopted before the colonization. These laws surpassed the boundaries of time and place as the laws reiterated the leadership of the Prophet Muhammad in Medina. Therefore, it is suggested that social progress should never be used as a pretext for not implementing Islamic law (Zanirah and Intan Nurul ‘Ain, 2019: 37)³⁶⁸. The effect of this Islamic laws can be seen through the justice order implemented by the Malay rulers. For example, there were some Malay rulers that had taken a serious responsibility on practising and maintaining justice in their administration, such as Sultan Muzaffar Syah (1446-1456) and Sultan Alaudin Riayat Syah (1477-1488)(Awang Asbol, Ramlee & Nur Syazwani, 2018: 1).³⁶⁹

Sultan Muzaffar Syah, 1446-1456 AD for example, was a Sultan that could be considered a just ruler. Malacca during his time in power was believed to be stable – politically, economically, and socially. Perhaps this was due to its relationship with China, which at that time was in a powerful condition and was willing to offer protection in regards to safeguard their trading activities. Such privileges had enabled him to spread his sphere of influence from Malay peninsula to some parts of Sumatera island (Abdullah Musa Lubis, n.y.; Marrison, 1949; Yusoff & Tate, 1992; and Mohd Jamil,

³⁶⁴ Hamid Jusoh, The Position of Islam before British Administration, In: *The Position of Islamic Law in the Malaysian Constitution with Special Reference to the Conversion Case in Family Law*, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur, 1991; Fang, Liaw Yock., *Naskah Undang-Undang Melaka: Suatu Tinjauan*. SARI 25, 2007, 85–94.

³⁶⁵ Fang, Liaw Yock., *Undang-undang Melaka (Malacca laws)*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1976; Mohd Roslan Mohd Nor, Abdullah, A. T., & Ali, A. K., *From Undang-undang Melaka to Federal Constitution*, p. 5.

³⁶⁶ Jusoh, Hamid., *Pemakaian undang-undang Islam kini dan masa depannya di Malaysia*, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur, 1990.

³⁶⁷ Mahmood Zuhdi AM., *Pengantar Undang-Undang Islam di Malaysia*, Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 1997.

³⁶⁸ Zanirah Mustafa@Busu, Nurul ‘Ain Mohd Firdaus Kozako, *Malacca Laws: The Effect of Islam and Customs In The Aspect of Family Law*, p.37.

³⁶⁹ Awang Asbol Mail, Ramlee Tinkong & Nur Syazwani Md Suif, *The Issue of Justice and Injustice In Malacca Sultanate, 1400 – 1511AD*, *SUSURGALUR: Jurnal Kajian Sejarah & Pendidikan Sejarah*, Volume 6, No. 1, 2018, p. 1.

1994:48-49).³⁷⁰

The occupied lands were believed to be Islamized under his command. He had encouraged his people to further study about Islamic religion in Mecca; and welcomed foreign scholars to preach and teach the Islamic principles and any other related knowledge. He was also responsible for modifying the Malacca Custom Law, which he then added the newly accepted law that was based on Islamic principle. The legal code was one example that Malacca had adapted, so justice could be attained accordingly (Abdullah Musa Lubis, n.y.; Winstedt, 1953; Buss-Tjen, 1958; Fang, 1976; Wake, 1983; Shellabear ed., 1984; and Mohd Jamil, 1994).³⁷¹

Having that change, Sultan Muzaffar Syah wished to implement a better administration system that could maintain the country's stability, prosperity, harmony, and security. The transformation did actually successfully hold his administration firmly as the sense of equality, integrity, and humanity were emphasized throughout his reign. His reign was glorified in *Sejarah Melayu*, or Malay Annals, that states as follow:

“Syahdan, adalah Sultan Muzaffar Syah di atas kerajaan terlalu baik fiell baginda, dengan adil dan murah dan saksama pada memeriksa segala rakyat, dan ialah menyuruh membuat undang-undang supaya jangan bersalahan adat segala hukum menterinya (cited in Shellabear ed., 1984: 65-66).³⁷²

Translation: Truly, Sultan Muzaffar Syah ruled his kingdom fairly and was thorough in the matters of his citizens, and he made sure the laws of his ministers did not go against custom.

In conclusion, the advent of Islam in the Malay archipelago did impact the legal system of the Malay states before western occupation and colonialization, as some customary laws being preserved and some aspects of the Islamic laws being adopted to the Malacca laws. When the kingdom of Malacca was defeated by the Portuguese in 1511, the texts of the Malay laws were taken and adapted with modifications in the various Malay states including Pahang, Johore and Kedah (A. M. Ibrahim, 2000).³⁷³

The Impacts of Islam on Legal Systems of the Malay States before European Colonisation: The Case of the Ninety-Nine Laws of Perak

³⁷⁰ Abdullah Haji Musa Lubis, *Sultan-sultan Melaka*, Kuala Lumpur: Saudara Sinaran Berhad, n.y.; Marrison, G.E., “The Siamese Wars with Malacca during the Reign of Muzaffar Shah” in *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*, Vol. 22, No.1, March, 1949, pp. 61-66; Mohd Jamil Mukmin, *Melaka: Pusat Penyebaran Islam di Nusantara*, Melaka: Penerbit IKSEP [Institut Kajian Sejarah dan Patriotisme] Malaysia, 1994, 48-49.

³⁷¹ Abdullah Haji Musa Lubis, *Sultan-sultan Melaka*, p. 11; Winstedt, R.O., “The Date of the Malacca Legal Codes” in *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1-2, 1953, pp.31-33; Buss-Tjen, P.P., “Malay Laws” in *American Journal of Comparative Law*, 1958, pp. 248-267; Fang, Liaw Yock., *Undang-Undang Melaka: A Critical Edition*, Leiden and The Hague: KITLV [Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde] and Martinus Nijhoff, 1976; Wake, Christopher H., “Melaka in the Fifteenth Century: Malay Historical Traditions and the Politics of Islamization”, in Kernal Singh Sandhu & Paul Wheatley [eds]. *Melaka: The Transformation of a Malay Capital c.1400-1980*, Volume 1. Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1983, pp.128-161; Shellabear, W.G. [ed], *Sejarah Melayu*, Kuala Lumpur: Fajar Bakti Sdn Bhd., Translation, 1984; Mohd Jamil Mukmin, *Melaka: Pusat Penyebaran Islam di Nusantara*, 48-49.

³⁷² Shellabear, W.G. [ed], *Sejarah Melayu*, 1984, pp. 65-66.

³⁷³ Ibrahim, Ahmad Mohamed., *The Administration of Islamic Law in Malaysia*, Institute of Islamic Understanding Malaysia, Kuala Lumpur, 2000.

Malay customary laws have long been in existence and were inherited from the ages and have become the principle of the rules and norms of the local population. Adat Laws are a list of regulations drawn up on the basis of customs, values, norms, morals or adab which became the practice of life during the Malay Sultanate.

The Ninety-Nine Laws is believed to have been written by Sayid Hussain al-Faradz who had come to Perak from Hadramaut in the 17th century. But according to M. A. Fawzi Basri, that the argument was contradict with the manuscript, which mentions the fact that it was brought in by Sayid Hassan during the reign of Sultan Ahmad Tajuddin Marhum Tanah Abang in the 16th century (1577-1584).³⁷⁴

The laws has been practiced in Perak until 1900 and is said to have been implemented since the reign of al-Marhum Sultan Idris Murshidul A'azam Shah ibni al-Marhum Raja Bendahara Alang Iskandar, around 1887 until 1916. It is known as the Ninety-Nine Laws because it contains 99 law cases that cover various aspects. The history of the government of the kingdom of Perak and the contents of the Nine-Nine Silver Law can be used as a guide and symbol of Malay civilization and rulership once before (Suria Fadhillah, et. al., 2015: 87).³⁷⁵

Abdul Kadir Haji Muhammad claimed that the existence of numerous Malay traditional laws such as, Hukum Kanun Melaka, Hukum Kanun Pahang, Undang-Undang Kedah, and Undang-Undang Johor demonstrates the strong efforts of the Malay rulers in formulating a comprehensive Islamic legal code for the well-being of the society (Abdul Kadir Muhammad, 1996: 86).³⁷⁶

The Ninety-nine Laws of Perak principally served as a corpus of law. Some Islamic elements that have been traced to be installed in The Ninety-nine Laws of Perak are:³⁷⁷

1. At the beginning of this set of laws, it mentioned that it serves as a guidance from one generation to another for any country without a king and for its aristocracies to implement them, and if there is a qadi, then both the laws of the Qur'ān and these laws can be implemented (Jelani Harun, 2011: 102).³⁷⁸ It is a kind of “constitution” and guidance for good governance for the Perak Sultanate. Before going further on explaining the content of this set of laws, the writer beforehand reminded the ruler that the implementation of laws – either the one contained in this

³⁷⁴ M.A. Fawzi Basri, *Cempaka Sari: Sejarah Kesultanan Negeri Perak*, Ipoh: Yayasan Perak, 1986, p. 217. The argument about the origin of the manuscript which was addressed R.O Winstedt, was supported by other researchers such as Jelani Harun, Ahmad Jelani Halimi, and Liaw Yock Fang, who refer to Winstedt's opinion seems to be based on his earlier work., “The Hadramaut Sayids of Perak and Siak”. However, this writing seems to have some issues since he himself wrote a contradictory fact that Sayid Hussein was a teacher of the first Sultan of Perak, who reigned as early as 1528 (16 century) but also stated that the same Sayid Hussein arrived in the 17th century. See also, Windstedt, R.O., The Hadramaut Sayids of Perak and Siak. *Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society*, 79, 1919, p. 51.

³⁷⁵ Suria Fadhillah Md Pauzi, Azniza Ahmad Zaini, Mohd Azmi Nias Ahmad, Undang-undang Sembilan Puluh Sembilan: Warisan Persuratan Melayu Negeri Perak, Konferensi Akademik KONAKA 2015, Al-Biruni, UiTM Pahang, 2015. p. 87.

³⁷⁶ Abdul Kadir Haji Muhammad said that: “this is a document on Hukum Kanun for all the great countries and great kings and their viziers and its subjected customs and orchards, so it will bring benefit towards the country and the kings”. see, Abdul Kadir Haji Muhammad. (1996). *Sejarah Penulisan Hukum Islam di Malaysia*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1996, p. 86.

³⁷⁷ Zakariya, Hafiz, & Mohamad Hazizie Sulkafla. "The The Influence of Islam on the Statecraft of the Perak Sultanate: The Case of the Ninety-nine Laws of Perak." *Asian Journal of Research in Education and Social Sciences* [Online], 2.3, 2020: 104-116.

³⁷⁸ Jelani Harun, *Umpama Sebuah Bahtera: Kajian Naskhah Melayu Sejarah Kesultanan Negeri Perak*, Kuala Lumpur: Arkib Negara Malaysia, 2011, p. 102.

set of laws or the laws of al-Qur’ān itself – was the basic requirement for the prosperity of the country. The reason for the writing of this law is addressed – “because each country has its own king and its aristocracy, its penghulus and noble person, hence to arrange their role accordingly”, besides stresses on the concept of governance which needs a proper hierarchy in governing a country (Jelani Harun, 2011, 102-103; Denisova, 2011, 185-186).³⁷⁹

2. Articles 77 stated about the appointment of the successor after the demise of a ruler. It mentioned that the blood-relations aspect, is significant in the monarchy system (Rigby, 1970, 61).³⁸⁰ Article 92 further asserted another criterion, which needs to be considered upon the appointment of a ruler. The future-appointed ruler must be able to uphold justice and preserve the well-being of his people, by providing affordable food (Halimah Hassan, 2019, 239-240).³⁸¹ According to Zakariya, Hafiz, & Mohamad Hazizie (2020), this two articles clear to address the effort of the compiler of this set of laws to balance and infuse an Islamic element in the practice of ‘adat in Malay kingship regarding the appointment of a full royal blood or *gahara* as sultan. It must be supported with the ability to uphold justice and preserve the well-being of the people. Even a not full royal blood can be appointed as a sultan if he fulfils these two important requirements.³⁸²
3. The Ninety-nine Laws of Perak further pointed the importance of the maintenance of mukim in the Perak Sultanate, where a mukim is needed for the state officials. This point aims to guarantee the systematic management of that mukim. In Article 12, seven basic officials for one mukim was listed. Those officials were 1) the judge (qaḍī), 2) the imām, 3) the penghulu, 4) the reader (khāṭib for Friday prayer), 5), the muazzin or bilāl, 6) the pawang, and last but not least, 7) the midwife (Rigby, 1970, 61).³⁸³ The explanations of mukim and its relations to the mosque and Friday prayer also verify with the fiqh discussion regarding the Friday prayer. Mukim basically involves place of residence and once the number of able men (or head of families) reaches forty, then the obligation of performing Friday prayer becomes obligatory upon them (Mustafa al-Khin, Mustafa al-Bugha & Ali al-Syarbaji, 2011, 363-382).³⁸⁴
4. The first important element in the administration of justice, emphasized by this set of laws is a reminder to the sultanate’s officials, especially the judges that they were answerable to Allah the Almighty for their responsibility. Therefore, it made obligatory upon them to implement justice in their administration (Zakariya, Hafiz, & Mohamad Hazizie, 2020: 111).³⁸⁵

M.A. Fawzi Mohd Basri has classified the articles in the Ninety-nine Laws of Perak as the followings:

Table 1: M.A. Fawzi Mohd Basri’s Classification of Articles in the Ninety-nine Laws of Perak.

³⁷⁹ Jelani Harun, *Umpama Sebuah Bahtera: Kajian Naskhah Melayu Sejarah Kesultanan Negeri Perak*, pp. 102-103; Denisova, Tatiana A., *Refleksi Historiografi Alam Melayu*, Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2011, pp. 185-186.

³⁸⁰ Rigby, J., *The Ninety-nine Laws of Perak*, In M.B. Hooker (Ed.), *Readings in Malay Adat Laws*, (pp. 57-83), Singapore: Singapore University Press, 1970, p. 61.

³⁸¹ Halimah Hassan, *Raja dan Pembesar dalam “Undang-undang 99”*. In Harun Mat Piah (ed.), *Kesultanan Melayu Perak* (pp. 226-256). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2019, pp. 239-240.

³⁸² Zakariya, Hafiz, & Mohamad Hazizie Sulkafla. "The The Influence of Islam on the Statecraft of the Perak Sultanate, p. 109.

³⁸³ Rigby, J., *The Ninety-nine Laws of Perak*, In M.B. Hooker (Ed.), *Readings in Malay Adat Laws*, (pp. 57-83), Singapore: Singapore University Press, 1970, p. 61.

³⁸⁴ Al-Khin, Mustafa, Mustafa al-Bugha & Ali al-Syarbaji, *Al-Fiqh Manhaji: Ibadat dalam Fiqh al-Syafi’i*, edited and translated from Arabic by a panel led by Zulkifli bin Mohamad al-Bakri. Bandar Baru Bangi: Darul Syakir Enterprise, 2011, pp. 363-382.

³⁸⁵ Zakariya, Hafiz, & Mohamad Hazizie Sulkafla. "The The Influence of Islam on the Statecraft of the Perak Sultanate, p. 111.

Zakariya, Hafiz, & Mohamad Hazizie, (2020), simplify the influence of Islam which can be clearly discovered in the Ninety-nine laws of Perak especially in the aspect of statesmanship or the governance. There are five main aspects of statesmanship which are illustrated by this set of laws:³⁸⁶

- 1) The qualifications of to be appointed as sultan and chiefs.
- 2) The proper hierarchy needed to ensure the systematic management of the sultanate.
- 3) The responsibilities of the chiefs appointed.
- 4) The ethics of every single strata of the society in the sultanate.
- 5) The proper administration of justice in the sultanate.

The above five aspects of statesmanship which are demonstrated in the Ninety-nine laws of Perak are coherent with the idea of justice addressed in the traditional Malay laws as detailed out by Jelani Harun (2010, 353-354):³⁸⁷

- 1) The main purpose is to serve as guidance to the rulers and aristocrats in implementing the existing laws and regulations. Those who abandon it will lose their qualifications as a ruler.
- 2) It reminds about the do's and don'ts and emphasizes the responsibilities and ethics of each group in the society.
- 3) The corporal punishments for those who break the laws or forsake their responsibilities.
- 4) The ethical and procedural guidance for the rulers, aristocrats, and the judges in their administrations.

The Impacts of Islam on Legal Systems of the Malay States before European Colonization: The Case of Pahang Laws and Johor Laws

The Pahang laws which were formulated during the reign of Sultan Abd. Ghafur Muhaiyyuddin Shah (1592– 1614 A.D.) following the Undang-undang Melaka, Mohd Roslan et al., (2016) found that the influence of the Malay custom was less than the Islamic law which was generally followed. Thus, there were provisions based on the Islamic law dealing with *qiṣāṣ* (section or s. 46 and 47), fines (s. 48), unlawful intercourse (s. 49), sodomy (s. 50), theft (s. 53), robbery (s. 54), apostasy (s. 62), omission to pray (s. 60), jihad (s. 61), procedure (s. 62), and witnesses and oaths (s. 64). There were also provisions dealing with trade sale, security, guarantee, investments trust, payment for labour, land, gifts and waqfs.³⁸⁸

The Johore laws too, were modelled on the Undang-undang Melaka. At the beginning of the 20th century, the codifications of the Islamic law, as seen in Turkey and Egypt, were translated into Malay and adopted. The Majallah al- *Aḥkām* was as adapted as the Majallah *Aḥkām* Johor (Borham 2002)³⁸⁹ and the Ḥanafī code of Qadri Pasha was adapted and translated as the *Aḥkām* Shar'iyah Johor (Ibrahim and Joned, 1995). However, Mahmood Zuhdi (1997) commented that even Majallah *al-Aḥkām* was copied from Turkey; it was introduced during a period where Johore's legal system was heavily

³⁸⁶ Zakariya, Hafiz, & Mohamad Hazizie Sulkafla. "The The Influence of Islam on the Statecraft of the Perak Sultanate, p. 113.

³⁸⁷ Jelani Harun, *Undang-undang Kesultanan Melayu dalam Perbandingan*, Pulau Pinang, Penerbit Universiti Sains Malaysia, 2010, pp. 353-354.

³⁸⁸ Mohd Roslan Mohd Nor, Abdullah, A. T., & Ali, A. K., From Undang-undang Melaka to Federal Constitution: the Dynamics of Multicultural Malaysia. *SpringerPlus*, 5(1), 2016, p. 5.

³⁸⁹ Borham A.J., *Majalah Ahkam Johor: Latar Belakang, Pelaksanaan dan Komentari*, Penerbit Universiti Teknologi Malaysia, Johor, 2002.

influenced by the British. It can also be argued if *Majallah al-Aḥkām* was a true reflection of the Islamic law or if had been widely influenced by the legal system in Europe at that particular time (Mahmood Zuhdi, 1997).

According to Ahmad Ibrahim, all these examples show that there were attempts before the arrival of the British to modify the Malay customary laws and to adopt Islamic laws. This was in progress when the British arrived and exercised their influence in the Malay states (Ahmad Ibrahim and Joned 1995).³⁹⁰

As conclusion, before the colonial era began in the Malay Peninsula, people had already lived under the Islamic law, especially in Malacca. Under the implementation of this law, the government of Malacca became the government and authority of Islam in the Southeast Asia region. History of Malacca proves that the system of life that Allah has proposed is used in the civil and state laws which were implemented before the advent of colonialism. This law can surpass the boundaries of time and place when once again it partially implemented the leadership practiced by the Prophet Muhammad in Madinah.

The development in the society should never be used as a pretext for not implementing Islamic law. We, Muslims must believe that Islamic law is the law that best fits for us. Although practically all legal systems seek to achieve justice, since Islamic law stems from the revelations of Allah Almighty, who knows better what the human needs and what is best for them, Islamic law has precedence over other laws.

The Malay states in Malaya (known as Malaysia after 1963) have inherited a legal system that is of good quality and unparalleled in terms of justice and humanity. We, who administer the law, carry a heavy burden. Our task is to show that Islamic law is not only the best, but its implementation will bring justice and will be well received by all parties. Improvements are necessary in the national and international laws. The Federal Constitution prohibits discrimination based on sex. Local and religious authorities in Islamic countries admit there are several aspects in their current and former family legislations require amendments to be unbiased and fair. The initiation towards reforming the law is the right step for Malaysia.

CONCLUSION

Based on the above discussion, it can be discerned that historically, the laws which were implemented in Malaysia before European colonisation, were mainly based on Islamic influence. Some of them were in harmony with Islam even though they were not based on the Quran or Hadith (they were based on customary laws). If we were to compare the position of Islam during the Malacca Sultanate for example, and its current position, the scope in the Malacca Laws was wider as the laws were not only limited to the personal and family matters but also covered aspects of crime, civil, economy and commercial.

BIBLIOGRAPHY

A. B Nuh, & D. Shahab, *Sedjarah Masuknja Islam ke Indonesia. Risalah Seminar Sejarah Masuknya Islam ke Indonesia*, Medan: Panitia Seminar Sedjarah Masuknja Islam ke Indonesia, 1963, 145-

³⁹⁰ Ahmad Ibrahim, Joned, A., *The Malaysian legal system*, 2nd edn. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1995.

- A. Hasjmi, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*, Jakarta: al-Maarif, 1989.
- Abd Jalil bin Borham, Islam Di Nusantara, Kolokium Islam Pahang ‘Meraikan Ilmu’ ,Anjuran Muzium Negeri Pahang di Panggung Tun Razak, Muzium Sultan Abu Bakar, Pekan, Pahang, pada 18 Mac 2014.
- Abdul Kadir Haji Muhammad, *Sejarah Penulisan Hukum Islam di Malaysia*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1996.
- Abdul Rahman Abdullah, *Sejarah dan Tamadun Asia Tenggara: Sebelum dan Sesudah Islam*, Kuala Lumpur: Utusan Publication & Distributors Sdn. Bhd., 2003.
- Abdullah Haji Musa Lubis, *Sultan-sultan Melaka*, Kuala Lumpur: Saudara Sinaran Berhad, n.y.
- Abdullah Ishak, *Islam di Nusantara (Khususnya di Tanah Melayu)*, Kuala Lumpur: Bahagian Hal Ehwal Islam, Jabatan Perdana Menteri, 1992.
- Ahmad Ibrahim, Jones, A., *The Malaysian Legal System*, 2nd ed., Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1995.
- Aiza Haji Maslan @Baharudin, ‘Pemergian Menunaikan Haji Dalam Hikayat Hang Tuah dan Tuhfat al-Nafis’, *Sejarah: Jurnal Jabatan Sejarah Universiti Malaya*, No. 13, 2005, pp. 2-3.
- Aiza Maslan @Baharudin, Hajj and The Malayan Experience, 1860s–1941, *Kemanusiaan*, Vol. 21, No. 2, (2014), 79–98.
- Al Masudi, *From the Meadows of Gold*, London: Penguin Traveler Book, 2007.
- Al-’Attas, S.M. Naguib., *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, Kuala Lumpur: UKM, 1972.
- Al-’Attas, S.M. Naguib., Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of Malay-Indonesian Archipelago. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1969.
- Alatas, S. F., Notes on Various Theories Regarding the Islamization of the Malay Archipelago. *The Muslim World*, 75, 1985, 162-175. doi: 10.1111/j.1478-1913.1985.tb02761.x. https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2650584.
- Al-Attas, S. M. N. 2014, *Islam and Secularism* (Ketiga.). Kuala Lumpur: IBFIM, 2014.
- Al-Khin, Mustafa, Mustafa al-Bugha & Ali al-Syarbaji, *Al-Fiqh Manhaji: Ibadat dalam Fiqh al-Syafi’i*, edited and translated from Arabic by a panel led by Zulkifli bin Mohamad al-Bakri. Bandar Baru Bangi: Darul Syakir Enterprise, 2011.
- Arbaiyah Mohd Noor and Mohd Hanafi Ibrahim (ed.), *Raja Ali Haji: Pemikir Ulung Alam Melayu Abad ke-19*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2015.
- Arnold, T.W. *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith*. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1975.
- Arnold, Thomas Walker, *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith*, Lahore: Muhammad Ashraf Kashmiri Bazar, 1968.
- Awang Asbol Mail, Ramlee Tinkong & Nur Syazwani Md Suif, The Issue of Justice and Injustice In Malacca Sultanate, 1400 – 1511AD, *SUSURGALUR: Jurnal Kajian Sejarah & Pendidikan Sejarah*, Volume 6, No. 1, 2018, 1-26.
- Azmul Fahimi Kamaruzaman, Aidil Farina Omar & Roziah Sidik@Mat Sidek, Al-Attas’ Philosophy of History on the Arrival and Proliferation of Islam in the Malay World. *International Journal of Islamic Thought*, Vol. 10, (Dec.), 2016, 1-7. <https://doi.org/10.24035/ijit.10.2016.001>.
- Azra, Azumardi. *The Transmission of Islamic Reformism to Indonesia: Networks of Middle Eastern and Malay – Indonesian “Ulama” in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. USA: Columbia University, 1992.
- Azra, Azumardi., *Islam in the Indonesian World: An Account of Institutional Formation*, Bandung: Mizan Pustaka, 2006.
- Azra, Azyumardi. Edisi Perennial: *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad VII dan XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia*. Jakarta: Kencana Prenadamedia Group, 2013.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII M*. Bandung: Mizan, 1999.

- Berhanuddin Abdullah, 'Sejarah Pengaruh Adat dan Barat dalam Pentadbiran Islam di Malaysia', *Malaysia Dari Segi Sejarah (Malaysia in History)*, No. 27, 1999.
- Buss-Tjen, P.P., "Malay Laws" in *American Journal of Comparative Law*, 1958, pp. 248-267. Available online also at: http://14.139.60.114:8080/jspui/bitstream/123456789/771/1/019_Malay%20Law.pdf.
- Crawfurd, J., *History of the Indian Archipelago*, Edinburgh, 1969.
- Crawfurd, John. *History of Indian Archipelago*. Edinburg, 1820.
- De Graaf, H. J., *Indonesia and Malaya: The Coming of Islam and the First Muslim Empires* [map]. 16,100,000. In Hugh Kennedy (ed.), *An Historical Atlas of Islam*. (2nd, revised ed.) Leiden: Brill, 2002.
- Denisova, Tatiana A., *Refleksi Historiografi Alam Melayu*, Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2011.
- Department of Education and Culture, *Sejarah Nasional Indonesia*, Jakarta: 1976.
- Drewes, G. W. J. (1968). *New Light on the Coming of Islam to Indonesia*. BKI, 124, 1968.
- Drewes, G.J. W. "New Light on the Coming of Islam to Indonesia?" In *Readings on Islam in Southeast Asia*, edited by A. Ibrahim, S. Siddique, and Y. Hussein. Singapore: ISEAS, 1985.
- Faisal @Ahmad Faisal bin Abdul Hamid, Hamidah binti Jalani, (2010). 'Beberapa Pandangan Mengenai Islam Dari Perspektif Parti Politik Melayu', *Jurnal Al-Tamaddun*, No. 5, 2010, pp. 118-119.
- Fang, Liaw Yock., Naskah Undang-Undang Melaka: Suatu Tinjauan, *SARI* 25, 2007, pp. 85-94.
- Fang, Liaw Yock., *Undang-undang Melaka (Malacca laws)*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1976.
- Fang, Liaw Yock., *Undang-Undang Melaka: A Critical Edition*, Leiden and The Hague: KITLV [Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde] and Martinus Nijhoff, 1976.
- Farid S. Shuaib, The Islamic Legal System in Malaysia, *Pacific Rim Law & Policy Journal*, Vol 21, No. 1, 2012, pp. 85-113. Available at: <https://digitalcommons.law.uw.edu/wilj/vol21/iss1/8>; <https://core.ac.uk/download/pdf/267981974.pdf>.
- Farid Sufian Shuaib, Administration of Islamic Law And Human Rights: The Basis and Its Trajectory in Malaysia, *Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 56, No. 2, 2018, pp.281-304, doi: 10.14421/ajis.2018.562.281.
- Farish Noor, 'Rethinking the Islamization of the Malay World', Research and Reports, *IIAS Newsletter*, Vol. 27, March 2002. https://www.iias.asia/sites/default/files/2020-10/IIAS_NL27_18.pdf.
- Fathullah Asni, The Development of Islam and Mazhab Al-Syafi'i during the Post-Arrival of Islam in the Malay Archipelago. *International Journal Academic Research Business and Social Sciences*, 9(3), 2019, pp. 1196-1209.
- Fatimi, S.Q., *Islam Comes to Malaysia*, Singapura: Malaysian Sociological Research Institute, 1963.
- G. E. Marrison. "The Coming of Islam to the East Indies." *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society JMBRAS*, Vol. 24, No. 1, 1951, pp. 28-37. doi:10.2307/41502969.
- G.J. W. Drewes, "New Light on the Coming of Islam to Indonesia?," in *Readings on Islam in Southeast Asia*, ed. A. Ibrahim, S. Siddique, and Y. Hussein, Singapore: ISEAS, 1985, 440-41.
- Groeneveldt, W. P., Notes on the Malay World and Malacca Compiled from Chinese Sources. VBG, 39, 1880, 13-14.
- Halimah Hassan, Raja dan Pembesar dalam "Undang-undang 99". In Harun Mat Piah (ed.), *Kesultanan Melayu Perak* (pp. 226-256). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2019.
- Hall, D. G.E. "Looking at Southeast Asian History." *The Journal of Asian Studies* 19, No. 3, 1960, pp. 243-53. doi:10.2307/2943485.
- Hall, D.G.E., *A History of South-East Asia*. London: Macmillan, 1964.
- Hamid Jusoh, The Position of Islam before British Administration, In: *The Position of Islamic Law in the Malaysian Constitution with Special Reference to the Conversion Case in Family Law*, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur, 1991.

- Hamka, *Sejarah Umat Islam*, Kuala Lumpur: Penerbitan Pustaka Antara, 1977.
- Hamka, *Sejarah Umat Islam*, Singapura: Pustaka Nasional Pte. Ltd., 1994.
- Hamka, *Sejarah Umat Islam*, Singapura: Pustaka Nasional, 1997.
- Harrison, Brian. *South-East Asia, A Short History*. London, 1957.
- Harun, Jelani., Undang-Undang Sembilan Puluh Sembilan Perak: Menara Kebesaran Adab Hubungan Raja Dengan Menteri. *Jurnal Peradaban Melayu*, 1, 2003, pp. 165-183. Retrieved from <https://ejournal.upsi.edu.my/index.php/JPM/article/view/3283>
- Hashim Musa and Rozita Che Rodi, Raja Ali Haji: Cendekiawan Ulung dan Pemikir Besar Merentas Zaman Raja Ali Haji: A Prominent Malay Intellectual Throughout the Ages. *International Journal of the Malay World and Civilisation (Iman)*, 5(2), 2017: 13 – 28. <https://doi.org/10.17576/IMAN-2017-0502-02>.
- Hashim Musa, *Merekonstruksi Tamadun Melayu Islam: Ke Arah Pembinaan Sebuah Tamadun Dunia Alaf Ketiga*, Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Melayu, 2001.
- Hill, A.H., The Coming of Islam to North Sumatra, *Journal of Southeast Asian History*, Vol. IV, No.1, 1963.
- Hooker, MB (ed), *Laws of South-East Asia: The Pre-Modern Texts*, Butterworth, Penang, 1986.
- Hooker, MB, *Islamic Law in South-East Asia*, Oxford University Press, Singapore, 1984.
- Hurgronje, Snouck C., *The Achehnese*, Vol. II, Leiden: E.J. Brill, 1906.
- Ibrahim, Ahmad Mohamed., *The Administration of Islamic Law in Malaysia*, Institute of Islamic Understanding Malaysia, Kuala Lumpur, 2000.
- Isma'īl Hāmid. "A Survey of Theories on the Introduction of Islam In the Malay Archipelago." *Islamic Studies* 21, No. 3, 1982, pp. 89–100.
- Ismail Ahmad, *The Society and Culture of Malay (Masyarakat dan Budaya Melayu)*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1988.
- Ismail Hamid. (1985). *Pengantar Sejarah Umat Islam*, Kuala Lumpur: Heinemann (Malaysia) Sdn. Bhd., 1985.
- Jelani Harun, *Umpama Sebuah Bahtera: Kajian Naskhah Melayu Sejarah Kesultanan Negeri Perak*, Kuala Lumpur: Arkib Negara Malaysia, 2011.
- Jelani Harun, Undang-undang Kesultanan Melayu dalam Perbandingan, Pulau Pinang, Penerbit Universiti Sains Malaysia, 2010.
- Jones, R., Then Conversion Myths from Indonesia. In N. Levtzion (Ed.), *Conversion to Islam*, London, New York: Holmes & Meier Publishers Inc., 1979.
- Jusoh, Hamid., *Pemakaian Undang-Undang Islam Kini dan Masa Depan di Malaysia*, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur, 1990.
- Kitab al-Tanbih wa-al-israf / li-Abi al-Hasan Ali b. al-Husayn al-Masudi. M.J. de Goeje's Classic Edition (1894) with Indices and Glossary to BGA I: 7–8.
- Kratz, E. U., *A Bibliography of Indonesian Literature in Journals: Drama, Prose and Poetry*. Yogyakarta: Gadjah Madha University Press, 1988.
- Liaw Yock Fang, *The Malacca Law (Undang-undang Melaka)*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1976.
- Liaw Yock Fang, *The Malacca Law and the Sea Law (Undang-Undang Melaka dan Undang-Undang Laut)*, Kuala Lumpur: Yayasan Karyawan Publication, 2003.
- M.A. Fawzi Basri, *Cempaka Sari: Sejarah Kesultanan Negeri Perak*, Ipoh: Yayasan Perak, 1986.
- Mahmood Zuhdi AM., *Pengantar Undang-Undang Islam di Malaysia*, Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 1997.
- Mahyuddin Yahya, *Islam di Alam Melayu*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1998.
- Marrison, G.E., "The Siamese Wars with Malacca during the Reign of Muzaffar Shah" in *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*, Vol. 22, No.1, March, 1949, pp. 61-66.
- Marsden, William, *The History of Sumatra*, Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1966.
- Mashitah Sulaiman, *Islamic Resurgence and Religiosity Among the Malay Middle and Low-Income Classes in Selangor and Kuala Lumpur, 1977-2014*, PhD Thesis, Faculty of Arts and Social

- Sciences, University of Malaya, Malaysia, 2016.
- MISBAHA (Mohd Saleh Haji Awang), *Haji di Semenanjung Malaysia. Sejarah dan Perkembangannya Sejak Tahun 1300-1405H (1896-1985)*. Kuala Terengganu: Syarikat Percetakan Yayasan Islam Terengganu Sdn. Bhd., 1986.
- Mohamad Hazizie Sukafle, *The Ninety-nine Laws of Perak: A Study of Islamic and Adat Influence in the Malay Society*. M.A Thesis, Master of Human Sciences in History and Civilization, Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, International Islamic University Malaysia, 2017.
- Mohammad Noviani Ardi & Fatimah Abdullah, *The History of Islam in the Malay Archipelago: An Analytical Study of Abdullah Bin Nuh's Works*. *Al-Shajarah*, Vol. 23, No. 1, 2018. 247-268.
- Mohammad Redzuan Othman, *Islam dan Masyarakat Melayu*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2005.
- Mohd Jamil bin Mukmin, *Sejarah Kerajaan-Kerajaan Islam Secara Ringkas Dan Sejarah Melaka Sebagai Pusat Penyebaran Islam Di Nusantara Secara Ringkas*, Melaka: Institut Kajian Sejarah dan Patriotisme Malaysia, 2014.
- Mohd Jamil Mukmin, *Melaka: Pusat Penyebaran Islam di Nusantara*, Melaka: Penerbit IKSEP [Institut Kajian Sejarah dan Patriotisme] Malaysia, 1994.
- Mohd Noh Abdul Jalil, *The Roles of Malays in the Process of Islamization of the Malay World: A Preliminary Study*, *International Journal of Nusantara Islam*, Vol. 2, No. 2, 2014, 11-20.
- Mohd Noh Abdul Jalil, *The Roles of Malays in the Process of Islamization of the Malay World: A Preliminary Study*, *International Journal of Nusantara Islam*, Vol. 02, No. 02 – 2014, 11- 20.
- Mohd Roslan Mohd Nor, Abdullah, A. T., & Ali, A. K. *From Undang-undang Melaka to Federal Constitution: The Dynamics of Multicultural Malaysia*. *SpringerPlus*, 5(1), 2016, pp. 1-8. <https://doi.org/10.1186/s40064-016-3360-5>.
- Mohd. Shuhaimi Bin Haji Ishak and Osman Chuah Abdullah, *Islam and the Malay World: An Insight into the Assimilation of Islamic Values*. *World Journal of Islamic History and Civilization*, Volume 2, No. 2, (2012): 58-65. [https://idosi.org/wjihc/wjihc2\(2\)12/1.pdf](https://idosi.org/wjihc/wjihc2(2)12/1.pdf).
- Mohd. Zariat Abdul Rani, *The History of Hinduism and Islam in Indonesia: A Review on Western Perspective*, *Sosial Humaniora*, 14, No. 1, 2010, p. 53.
- MSS23 Hukum Kanun Melaka, Monograph MKM 30 (F) (microfilm), National Library Malaysia, Kuala Lumpur, n.d..
- Muhammad Hassan Dato' Kerani Mohd Arshad. (1968). *Al-Tarikh Salasilah di Negeri Kedah*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1968.
- Nabila Yasmin, *Islamization of The Malay Worldview A Study of Malay Historical Literature Taj al-Salatin. Tsaqofah & Tarikh: Jurnal Sejarah dan Kebudayaan*, Vol. 5, No. 2, (July-Desember 2020), 39-48.
- Natsir, M. "Sekilas Proses Masuknya Islam di Kalimantan Barat (Kalbar)." In *Seminar Serantau Perkembangan Islam Borneo 1*, edited by Jamil Hj. Hamali, 52-57. Universiti Teknologi MARA, Sarawak: Pusat Penerbit Universiti (UPENA) Universiti Teknologi MARA, 2008.
- Nazeer Ahmed in <http://historyofislam.com/contents/the-post-mongol-period/islam-inindonesia/2015>, 2015.
- Noordin Hussin, *Trade and Society in The Straits of Melaka; Dutch Melaka and English Penang*, Denmark: Nias Press, 2007, p. 5.
- Nuh, A. B., *Sejarah Islam di Jawa Barat Hingga Zaman Keemasan Banten*, Bogor: Majelis Ta'lim al-Ihya, 1978.
- Nurbaiti, *The Main Path of Islamization in Southeast Asia*. *Jurnal Pendidikan Islam*, Volume 8, No. 2, December 2019, pp. 345-374.
- O.W. Wolters, *The Fall of Srivijaya in Malay History*, 1975, p. 20.
- Rahman, M. F. A., Razak, M. I. A., Noor, A. F. M., Basir, M. K. A., Khalid, N. K., & Kadir, N. A. A., R.O. Winstedt' Notion on Islamic Criminal Laws in Malaya: An Analysis. *International Journal*

- of Academic Research in Business and Social Sciences, Vol. 10, No. 3, 2020, 91–101.*
- Raja Ali Haji, *Tuhfat al-Nafis*, Virginia Matheson Hooker (editor), Kuala Lumpur: Yayasan Karyawan dan Dewan Bahasa dan Pustaka, 1998, pp. 374-375.
- Rigby, J., The Ninety-nine Laws of Perak, In M.B. Hooker (Ed.), *Readings in Malay Adat Laws*, (pp. 57-83), Singapore: Singapore University Press, 1970.
- Roff, William R. (1985). Pilgrimage and the History of Religion, Theoretical Approaches to the Hajj. In Richard C. Martin (ed.). *Approaches to Islam in Religious Studies*. Tucson: University of Arizona Press.
- Salih Razak, The Implementation of The Customary Laws According to Undang-Undang Melaka in Sulalatus Salatin, PhD Thesis, Universiti Putra Malaysia, 2017. <http://psasir.upm.edu.my/id/eprint/75508/1/FBMK%202018%2037%20IR.pdf>.
- Schrieke, B., *Indonesian Sociological Studies*, Part Two. The Hague and Bandung: W. van Hoeve Ltd., 1957.
- Sejarah Melayu' Raffles MS No. 18, *JMBRAS*, vol. XVI, pt. 3, 1938, pp. 82-157.
- Shaffer, Lynda Norene., *Maritime Southeast Asia to 500 (Sources and Studies in World History)*, Taylor & Francis Inc, 1995.
- Shellabear, W.G. [ed], *Sejarah Melayu*, Kuala Lumpur: Fajar Bakti Sdn Bhd., Translation, 1984.
- Shellabear, W.G., *Sejarah Melayu or the Malay Annals*, Singapore: The Malay Publishing House Ltd., 1948.
- Sudarman, Ahmad Taufik Hidayat, Taufiqurrahman, and Mohammad Hidayaturrahman, Spice Route and Islamization on the West Coast of Sumatra in 17th -18th Century, *Advances in Social Science, Education and Humanities Research, Volume 302, 2nd International Conference on Culture and Language in Southeast Asia (ICCLAS 2018)*, Atlantis Press, 2019, pp. 48-50.
- Suria Fadhillah Md Pauzi, Azniza Ahmad Zaini, Mohd Azmi Nias Ahmad. (2015). Undang-undang Sembilan Puluh Sembilan: Warisan Persuratan Melayu Negeri Perak. Konferensi Akademik KONAKA 2015, Al-Biruni, UiTM Pahang, 2015. pp. 87-93.
- Syed Muhammad Naquib Al Attas, *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, Kuala Lumpur: Angkatan Belia Islam Malaysia (ABIM), 1999.
- Syed Muhammad Naquib al Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Element of the Worldview of Islam*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1995.
- Syed Muhammad Naquib al Attas, *Tinjauan Ringkas Peri Ilmu dan Pandangan Alam*, Pulau Pinang: USM, 2007.
- T. W. Arnold, *The Spread of Islam in the World: A History of Peaceful Preaching*, New Delhi, Goodword Book, 2001.
- Undang-undang Sembilan Puluh Sembilan Perak (SP 48/2007/0052706). (2007). Arkib Negara.
- Winstedt, R. O. (1934). A History of Perak. *Journal of the Malayan Branch*, 12 (1).
- Van Ronkel, P. S. (1922). A Tamil Malay Manuscript. *JMBRAS*, 85, 29.
- Wake, Christopher H., "Melaka in the Fifteenth Century: Malay Historical Traditions and the Politics of Islamization", in Kernal Singh Sandhu & Paul Wheatley [eds]. *Melaka: The Transformation of a Malay Capital c.1400-1980, Volume 1*. Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1983, pp.128-161.
- Wan Daud, W. M. N. & Muammar, K., Kerangka Komprehensif Pemikiran Melayu Abad ke17 Masihi Berdasarkan Manuskrip Durr al-Fara'id Karangan Sheikh Nurudin al-Raniri. *International Journal of the Malay World and Civilization*. Vol 2, No. 27, 2009, 119–146.
- Wan Kamal Mujani and Abdul Qayyum Abdul Razak, Historical Development of the Chinese Muslim Society in Malaysia, *Advances in Natural and Applied Sciences*, Vol. 6, No. 3, 2012, pp. 408-416.
- Wan Mohd Noor Wan Daud, The State of Islamization in the Malay Peninsula as Reflected in the Terengganu Inscription. In *Batu Bersurat of Terengganu: Its Correct Date, Religio Cultural, and Scientific Dimensions* (pp. 29–52). Kuala Lumpur: Jabatan Warisan Negara, 2012, p. 45.
- William Marsden, *The History of Sumatra*. By A the Third Edition, Introduced by John Bastin. (Oxford

- in Asia Historical Papers.). Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1966.
- William Shaw & Mohd Kassim Haji Ali, *Malacca Coins*, Kuala Lumpur: Jabatan Muzium Malaysia, 1970.
- Windstedt, R.O., The Hadramaut Sayids of Perak and Siak. *Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society*, 79, 1919, 51.
- Winstedt, R. O., A History of Perak. *Journal of the Malayan Branch*, 12 (1), 1934.
- Winstedt, R.O., 'A History of Malaysia', *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*, London: Hutchinsonm University Library, Vol. 13, No. 1, 1966.
- Winstedt, R.O., "The Date of the Malacca Legal Codes" in *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1-2, 1953, pp.31-33.
- Zaini Nasohah, *Pentadbiran Undang-undang Islam di Malaysia: Sebelum dan Menjelang Merdeka*, Kuala Lumpur: Utusan Publications and Distributors Sdn Bhd., 2004.
- Zakariya, Hafiz, & Mohamad Hazizie Sulkafle. "The The Influence of Islam on the Statecraft of the Perak Sultanate: The Case of the Ninety-nine Laws of Perak." *Asian Journal of Research in Education and Social Sciences* [Online], 2.3, 2020: 104-116. Web. 22 May. 2021.
- Zanirah Mustafa@Busu, Nurul 'Ain Mohd Firdaus Kozako, Malacca Laws: The Effect of Islam and Customs In the Aspect of Family Law, *Journal of Contemporary Social Science Research*, Vol. 3, Issue 1, Nov 2019, 37-57, eISSN 0128-2697.
- Zulkiflee Haron & et. al. *Tamadun Islam & Tamadun Asia*. Johor Bahru: UTM, 2015.

ABSTRAK

008-Siddiq Fadzil's Thought in ABIM Activism

Ahmad Fahmi Mohd Samsudin

Angkatan Belia Islam Malaysia (ABIM)

fahmi.iium@gmail.com

Raja Nurul Balqis bt Raja Md Arif

International Institute of Islamic Thought and Civilization,

International Islamic University Malaysia

balqis.iium@gmail.com

ABSTRACT

This article discusses Siddiq Fadzil's thought on Tanwiriy-Tahririy-Taghyiriy (enlightenment-liberation-reform) to fulfil the holistic function of human transformer and culture builder in ABIM active involvement and engagement with various social stakeholders in Malaysia. This article conducted to fill the gap in the previous literature related to ABIM writing contributions in addressing socio-culture issues in Malaysia. Its main objectives are as follows: a. To analyse Siddiq Fadzil thought's on Tanwiriy-Tahririy-Taghyiriy which guide ABIM activism in engaging with social stakeholders in Malaysia b. To discuss the major challenges faced by ABIM in addressing Siddiq Fadzil's thought in civil society involvement. c. To examine the effects of ABIM's engagement and active involvement with social stakeholders in Malaysia. This study adopts the methods of textual analysis and historical research through a critical examination of the primary source materials. The major primary sources used in this study are ABIM Annual Report, Brochures, Media Release, Press Statement, Muktamar Speeches and through interviews. Secondary sources were collected from library studies based on scientific materials, books, newspaper, and online data. The results prove that participation and engagement of ABIM with other civil society group in Malaysia able to create awareness dan instill the spirit of unity among nations as well as being a stakeholder of Malaysian Youth Council (MBM).

Keywords: ABIM, Reform, Nation Building

014-Perspektif Islam Dan Kristian Mendepani Covid 19: Satu Kajian Perbandingan

Khairun Nabilah Binti Hj Mohamad Erwan
Fakulti Usuluddin, Universiti Islam Sultan Sharif Ali
Tel: +6738188878 Email: khairunhme@gmail.com

Dr Hj Sri Rahayu binti Hj Dollah
Fakulti Usuluddin, Universiti Islam Sultan Sharif Ali
Tel: +6737187676 Email: srirahayu.dollah@unissa.edu.bn

ABSTRAK

Penularan wabak *COVID-19* yang melanda dunia global sejak 2019 telah memaksa para pemuka agama mencari ikhtiar bagi menangani fenomena ini. Beberapa tindakan dan *Standard Operation Procedure (SOP)* yang dikeluarkan oleh pemerintah negara untuk mengatasi penularan wabak sedikit sebanyak telah menjejaskan aktiviti keagamaan termasuk bagi penganut Islam dan Kristian. Justeru makalah ini akan membahas perspektif Islam dan Kristian serta usaha yang dilakukan dalam mendepani isu Covid untuk memastikan kelangsungan beragama terus berjalan. Metodologi dalam kajian ini akan menggunakan pendekatan kepustakaan dengan reka bentuk kualitatif dan perbandingan. Dapatan kajian menunjukkan pelbagai garispandu dan inisiatif yang dibuat oleh ulama Islam dan pemuka agama Kristian dalam menangani isu semasa pandemik mengikut kesesuaian ajaran agama yang dianuti. Kesimpulannya, kedua-dua agama Islam dan Kristian mempunyai perspektif tersendiri dalam mendepani Covid demi memelihara kesejahteraan penganut masing-masing menjalani amalan beragama.

Kata kunci: COVID-19, SOP, ulama Islam, Pemuka Kristian, inisiatif.

037-Limpah Kurnia

Latifah Abdul Latiff
Pusat Pengajian Teras, USIM
latifah@usim.edu.my

ABSTRAK

Orang Arab merupakan antara kumpulan etnik minoriti yang aktif dalam bidang ekonomi di Tanah Melayu pada abad ke-19 dan 20 Masihi. Terdapat dalam kalangan orang Arab yang terlibat dalam aktiviti perniagaan, perdagangan dan perusahaan serta menjadi orang berpengaruh dan berjaya. Namun, bagaimana orang Arab berjaya menerokai bidang ekonomi di Tanah Melayu pada abad ke-19 Masihi sehingga pertengahan abad ke-20 Masihi? Makalah ini bertujuan untuk mengkaji faktor yang mempengaruhi perkembangan ekonomi orang Arab di Tanah Melayu. Kajian ini menggunakan kaedah penyelidikan kualitatif. Kajian perpustakaan dijalankan bagi mengkaji faktor-faktor yang menyumbang kepada keterlibatan orang Arab dalam bidang ekonomi tanah air. Dapatan kajian menunjukkan bahawa orang Arab mempunyai hubungan baik dengan sultan dan pembesar tempatan. Hubungan baik ini banyak membantu orang Arab berkembang maju dalam sektor ekonomi di Tanah Melayu khasnya apabila ia melibatkan pemberian atau limpah kurnia dalam bentuk pemberian tanah konsesi.

Kata kunci: limpah kurnia, tanah konsesi, Melayu, Arab, Tanah Melayu.

039-Kegiatan Ekonomi Orang Arab di Tanah Melayu Semasa Perang Dunia Kedua

Latifah Abdul Latiff
Pusat Pengajian Teras, USIM
latifah@usim.edu.my

ABSTRAK

Orang Arab merupakan antara etnik yang aktif dalam bidang ekonomi di Tanah Melayu pada abad ke-19 dan 20 Masihi. Terdapat dalam kalangan mereka yang terlibat dalam bidang perniagaan, perdagangan dan perusahaaan serta menjadi orang berpengaruh dan berjaya di Tanah Melayu. Namun, peperangan Dunia Kedua telah menyebabkan ekonomi Tanah Melayu terbantut dan banyak perniagaan terpaksa ditutup dan ada yang bankrap. Justeru, makalah ini bertujuan untuk mengkaji kesan peperangan Dunia Kedua ke atas kegiatan ekonomi orang Arab di Tanah Melayu. Kajian ini menggunakan kaedah penyelidikan kualitatif. Kajian perpustakaan dijalankan bagi mengkaji kesan Peperangan Dunia Kedua ke atas ekonomi orang Arab di Tanah Melayu dan cabaran yang dihadapi oleh peniaga dan usahawan Arab semasa peperangan Dunia Kedua. Dapatan kajian menunjukkan bahawa Peperangan Dunia Kedua turut memberi kesan besar terhadap kegiatan ekonomi di Tanah Melayu. Orang Arab turut terkesan dengan peperangan ini dan ia turut mempengaruhi sumber pendapatan mereka serta keluarga mereka yang berada di Hadhramaut, Yaman.

Kata kunci: Orang Arab, Ekonomi, Perang Dunia Kedua, Tanah Melayu.

044-The Role and Contribution if Ibn Khaldun in Islamic Sociology and Human Civilization

***¹Nadhras Izzati Binti Hussien**

¹Universiti Sains Islam Malaysia,

*Email: nadhrasizzati13@gmail.com

nadhras.izzati@raudah.usim.edu.my

² Mashitah Sulaiman

² Universiti Sains Islam Malaysia, Email: mashitah@usim.edu.my

ABSTRACT

Ibn Khaldun al-Tunisi al-Hadrami was widely recognized as a great Muslim historian and scholar. He was educated alongside some of the greatest scholars from North Africa and Spain. He was born on 27 May 1332, or 1 Ramadan 732. Ibn Khaldun wrote several books and manuscripts, but his *Muqaddimah* (1377) was received great attention from scholars worldwide, in particular in the field of Sociology. He died at the age of 76 in Cairo, Egypt in 808 H/1406 A.D. Sociology is a study that explains how to examine social phenomena in an objective, empirical, and theoretical manner. Compared to other social sciences like economics, political science, anthropology, and psychology, sociology is a relatively recent academic field. But the concepts that underpin it have a lengthy history and may be traced to a combination of philosophical ideas and works of art. Ibn Khaldun was an Arab Muslim philosopher who lived in the fourteenth century. He argued that nations' intelligence and progress are "environmentally and socially conditioned" rather than dependent on racial considerations. Ibn Khaldun's massive work pinpointed the psychological, economic, environmental, and social facts that promote human civilization. He had precisely connected the affluence, luxury, and resistance to performing menial tasks with the stage of social development in any system. According to the statement made, Islamic sociology is more than 400 years ahead of Western sociology. Ibn Khaldun theorized the history of science in the context of socio-political events that produced from the seventh century to the fourteenth century AD. The Human Sciences Report traces the development of the humanities during this period of time within the contexts of philosophy and sociology. In Ibn Khaldun's sociological theory, religion is a component of civilization, but it also influences how history develops. Humanities, which are always developing, have created these mental movements, or stages of the evolution of the human spirit. The purpose of this study is to determine the role and contribution of Ibn Khaldun in Islamic sociology and human civilization. The researcher will look at a number of issues relating to the role and contribution of Ibn Khaldun in Islamic sociology and human civilization using a variety of factors created specifically for this study.

Keywords: Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, sociology, humanity, civilization

046- The Advent of Islam and Its Influence on the Malays' Thoughts, Culture and Educational Tradition in Malaysia

***¹Nur Ain Nazurah Binti Kamarudin**

¹Universiti Sains Islam Malaysia,

*Email: ainnazurahhhh@gmail.com

² Mashitah Sulaiman

²Universiti Sains Islam Malaysia, Email: mashitah@usim.edu.my

ABSTRACT

Islam emerges as a significant and influential the main religion in the Malay world is Islam. Both regional and global historical sources provide evidence on the rapid expansion of Islam and its dynamic growth in the archipelago. Local and international historians also proved the historical development of Islam and its influence on the Malay society in all facets of their life. Nevertheless, modern generation of Malaysians have less concerned and sensitive with this historical development to be noted as a glorious achievement of Islam in this region. Thus, the objective of this research paper aims at exploring the advent of Islam in Malaysia from historical perspective. This research paper analyses the Malay system belief before and post arrival of Islam in Malaysia. This paper also studies the influence of Islam on the Malay's thought, culture and educational tradition in Malaysia. The most fundamental development of Muslims' life in the Malay world is the awareness on Islamic historiography among young generations which could give inspire and strengthen their identity towards understanding Islamic and Muslim history.

Keywords: the advent of Islam, the Malays, thoughts, culture and educational tradition

052-Reading in the era of Social Media: Understanding Gifted Students' Habits and Attitude Towards Reading

**Aleya Sofea binti Azman, Muhammad Faisal bin Mazli Hishman, Muhammad Shaqir bin Jafri,
*Zulkarnin Bin Zakaria**

Kolej GENIUS Insan, Universiti Sains Islam Malaysia

*Email: zulkarnin@usim.edu.my

ABSTRACT

Reading is essential in the process of growth in youth as it improves brain connectivity, increases vocabulary and comprehension, acts as a mental stimulation and so much more. This paper aims to understand the reading habits and attitudes of the students in Kolej GENIUS Insan (KGI). The students enrolled in this secondary school have a high intelligence quotient (IQ) compared to their peers in other schools and are described to be gifted and talented students. A questionnaire was designed in a quantitative manner and distributed to the 50 students of Foundation 3 where only 45 out of 50 responded. The questionnaire analysed the students' reading habits, preferences and attitudes towards reading. It was revealed that most of the students enjoyed reading especially novels and fiction as they find the activity fun but if given the choice they would much rather watch movies or listen to music. They would usually read to fill up their boredom and some spend time reading as long as 30 minutes to 1 hour while others spend 1 to 2 hours. Most students read to expand their knowledge and brush up their linguistic skills and understand that reading has a positive impact on their academic performances. Some students also faced difficulty in reading as sometimes they lack motivation to read or there was a lack of reading materials around them and while most of them preferred more pictures in the reading materials, others were already fine with how the reading material was. Based on the findings, several recommendations were made to improve the students' reading habits and attitude. Conducting this survey is essential as it helps the lecturers and parents of the students to truly understand the reading habits and reading attitude of the students in KGI and more actions could be taken to benefit their positive attitude towards reading.

Keywords: reading habits, reading attitude, reading preferences, gifted students

053-Developing An Intervention Model for Patients with Dysarthria to Recite Al-Quran

Mohd Zamrus Bin Mohd Ali
Universiti Sains Islam Malaysia
zamrus@usim.edu.my

Mohd Najib Bin Shukri Saghiri
Universiti Sains Islam Malaysia
abinabil@yahoo.com

Mohd Shafei Bin Abdullah
Universiti Sains Malaysia
drshafei@usm.my

Shaiful Bahari Bin Ismail
Universiti Sains Malaysia
shaifulb@usm.my

Fadzidah Binti Mohd Idris
Universiti Sains Islam Malaysia
fadzidahmohdidris@usim.edu.my

Aznan Bin Che Ahmad
Universiti Sains Malaysia
aznan@usm.my

***Zulkarnin Bin Zakaria**
Universiti Sains Islam Malaysia
*Email: zulkarnin@usim.edu.my

ABSTRACT

Dysarthria—a health condition that can affect overall communication skills, speech comprehension, and the ability of individuals to participate and interact in everyday life situations. Individuals with dysarthria have problems with strength, speed, volume, vocal quality, tone, breath control, distance, and speech stability. This study proposes an intervention model and practical module to assist individuals with dysarthria to manage, learn and develop the ability to recite Quran in the best possible way they could. This concept paper serves as a guide in determining the factors that would prepare a working model for Quran recitation intervention. As this effort would require medical assistance and expert advice, the team is required to create a working proposal in the planning, implementation and evaluation of an intervention program that could also deal with ethical issues of research participants. Proper steps in carrying out the intervention program will allow other similar initiatives to take place serving the specific needs of dysarthria patients who volunteered in this program.

Keywords: Dysarthria, Quran recitation, intervention model

056- Konsep dan Kriteria Patuh Syariah dalam Pelancongan Islam

Nurul Farhanah, Hanani binti Ismail, dan Salmah binti Omar

ABSTRAK

Di Malaysia industri pelancongan Islam semakin mendapat sambutan daripada pelancong domestik dan antarabangsa terutama di kalangan komuniti Muslim. Ketibaan pelancong antarabangsa telah memberikan manfaat kepada pembangunan pelancongan negara. Kajian ini menganalisis kriteria-kriteria dan konsep-konsep patuh syariah yang diamalkan di Malaysia. Hasil analisis kajian digunakan untuk menjadi garis panduan dan rujukan bagi memastikan perkhidmatan yang ditawarkan selari dengan kehendak syariah. Ia seharusnya dapat memberikan kemudahan fasiliti dan layanan mesra pelanggan serta kebersihan kawasan pelancongan dijaga selari dengan ajaran Islam. Hasil kajian ini dapat mewujudkan satu panduan dan dipraktikkan serta diselaraskan supaya dapat dijadikan panduan kepada seluruh pengusaha-pengusaha kawasan pelancongan di Malaysia. Kajian ini adalah kajian berbentuk kualitatif yang menggunakan pendekatan analisis dokumen. Implikasi daripada kajian ini diharapkan dapat memberi panduan kepada pengusaha, pelancong dan semua badan yang terlibat dalam menyelaraskan pelancongan yang berkonsepkan Islam untuk dijadikan sebagai panduan. Hal ini, secara tidak langsung dapat memberi idea baru kepada pengusaha-pengusaha kawasan pelancongan untuk menarik pelancong.

059-Peranan Hati (Qalb) dan Hubungannya Dengan Intelek ('Aql) Dalam Aktiviti Ta'auqul, Tafakkur dan Tafaqquh Menurut al-Quran dan Hadis.

Mohd Rushdan Mohd Jailani, Wan Mohd Fazrul Azdi Wan Razali, Mahazan Abdul Mutalib,
Khairunnezam Mohd Noor.

Fakulti Kepimpinan dan Pengurusan, Universiti Sains Islam Malaysia

ABSTRAK

Konsep kerohanian insan daripada perspektif Islam adalah berpusatkan kepada jiwa (al-nafs), nyawa (al-ruh), hati (al-qalb) dan intelek (al-'aql). Walau bagaimanapun makalah ini akan hanya memberi tumpuan kepada hati (qalb) dan intelek ('aql). Perkataan qalb di dalam al-Quran secara umumnya lebih berfokuskan kepada hakikat kerohaniannya iaitu hati nurani yang antara lain melahirkan sifat atau perasaan seperti cinta, bahagia, syukur, khusu', takut, benci, dengki, sedih, tamak dan lain-lain. Pada masa yang sama al-Quran turut menghubungkan peranan qalb sebagai organ yang mampu untuk berfikir (ta'auqul), refleksi (tafakkur), pemahaman (tafaqquh) serta mampu membezakan yang baik (khair) dan buruk (syarr). Dengan menggunakan metod analisis teks, makalah ini akan merujuk kepada ayat-ayat al-Quran dan Hadis Nabi Muhammad (saaw) untuk menghuraikan secara umum maksud kalimah qalb, sifat-sifat dan peranannya dan seterusnya menghuraikan dengan detail maksud atau peranan qalb dalam aktiviti berfikir dan seumpamanya. Seterusnya makalah ini juga akan menghuraikan hubungan qalb dengan 'aql serta otak (ad-dimagh). Perbincangan-perbincangan ini akan turut menganalisis pandangan-pandangan beberapa ulama Islam seperti Imam al-Ghazali, Hakim at-Tirmidzi dan Ibn Rusyd. Akhir sekali makalah ini akan membandingkan konsep akal (reason) daripada perspektif barat yang diertikan dengan "the power of the mind to think, understand." dengan konsep Islam yang meletakkan akal sebagai kemampuan hati untuk berfikir.

Kata Kunci: al-Qalb, al'Aql, Intelek, Kerohanian Insan.

061-The Role Of Comparative Study Between Arabic And Its Malay Translation Of The Holy Koran In Cultural Convergence: A Case Of First Plural Pronouns

1. Nur Husnina Raihanah Binte Rahmat
PhD Candidate

Faculty of Arabic Language, Universiti Islam Sultan Sharif Ali, Brunei Darussalam
nur.nina.raai@gmail.com

2. Prof. Madya Dr. Muhammadul Bakir Bin Haji Yaakub
Lecturer

Faculty of Arabic Language, Universiti Islam Sultan Sharif Ali, Brunei Darussalam
bakir.yakub@unissa.edu.bn

3. Dr Hajah Rafidah Binti Haji Abdullah
Lecturer

Faculty of Arabic Language, Universiti Islam Sultan Sharif Ali, Brunei Darussalam
rafidah.abdullah@unissa.edu.bn

ABSTRACT

This study is an attempt to compare the Malay version of translation of the Holy Quran with its original Arabic version in order to distinguish between the types of pronouns been used within the both versions, especially in term of refereeing to gender, quantity and cultural differences. In fact, both Arabic and Malay language have a diversified pronoun system which leads to some alteration in its translations. The finding demonstrates that Arabic Language has consistently indicate the gender-specific personal pronoun that refer to male and female, whereas Malay does not. When it comes to quantity, Malay first plural personal pronoun "kami," which translates to "we," is frequently used to denote the plural in terms of quantity. "Kami" or "we" applies to both the singular and the plural in the verses that were translated. Finding the appropriate references to translate first-person plural pronouns and analysing the causes of any potential reference differences are the main challenges. In this context, this study will contrast various Quran translations into the Malay language that have been published and are widely used in the Malay community.

Keywords: Analysis, Pronoun system, Potential references, and Quranic version of translations

062- Arabic for Luabah (A4L): Collaborative Game Development to enhance Arabic learning among the gifted students of Kolej GENIUS Insan

***¹Zulkarnin Bin Zakaria**

Kolej GENIUS Insan, Universiti Sains Islam Malaysia

*Email: zulkarnin@usim.edu.my

²Abdelrahman Ibrahim Suleiman Islieh

Kolej GENIUS Insan, Universiti Sains Islam Malaysia

Email: abdelrahman@usim.edu.my

³Yahaya Bin Basiron

Kolej GENIUS Insan, Universiti Sains Islam Malaysia

*Email: yahaya.basiron@raudah.usim.edu.my

⁴Aiman Fariz Zaqwan Bin Akmal Hizam

Kolej GENIUS Insan, Universiti Sains Islam Malaysia

Email: aimanfariz@raudah.usim.edu.my

ABSTRACT

Games have been proven to be a very addictive form of entertainment, discovery and learning. The young generations are very much attracted to the gaming platform and the education field should consider gaming for learning as a serious effort in providing another alternative to learning experience for the younger generation of students. Arabic for Luabah (A4L) is a language learning game for young learners to understand the basic usage of Arabic language to give them the heads up in discovering the wonderful world of Arabic language. A4L has been developed collaboratively by a team of lecturers and students to ensure the teaching and learning perspectives are taken into consideration in the planning and design of the game. The contents of A4L have been integrated into an interactive game developed for young language learners and beginners interested to master the basic of Arabic language. The game has taken into consideration the many aspects of learning a language so that it will capture the imagination of the young learners and players. The game has taken cues from other popular games especially the unique interesting elements in building the game play and language acquisition process. Players and learners would be able to relate to many gaming elements in A4L as it offers similar form of experience existed in many other games that they have played before. By the end of each stage, the players of A4L would discover new vocabulary, phrases and expressions used in daily life. The game is still at its early development stage, and it will be further enhanced over time with the feedback from students gaming and the process would help improve the overall experience of the game and Arabic learning.

Keywords: gamification; Arabic language; gifted students

064- The Politic of Syari'atization in Aceh: Dayah, Teungku and Authority

Muhammad Said

Darul Kamal Islamic College Lombok, Indonesia.

Email: saidmoch1987@gmail.com

Wiwin Siti Aminah Rohmawati

Darussalam Islamic Institute, Ciamis, Indonesia.

Email: wiwinrohrawati@iaid.ac.id

Ibi Satibi

State Islamic University Sunan Kalijaga Yogyakarta, Indonesia

Email: Ibi.satibi@uin-suka.ac.id

ABSTRACT

This paper will describe the role of the *Dayah* and the authority of the *Teungku* in the application of shariatization in Aceh. This research consist of two main questions, namely, why did *Dayah* in Aceh transform its institution and movement? and how is the role of *Teungku* and its authority in the construction of shariatization in Aceh? This paper uses a qualitative method with data collection through observation, in-depth interviews, and documentation. This paper confirms that the early function of the *Dayah* as a center for Islamic education has now shifted its function to become the political center of the shariatization movement in modern Indonesia. Nowadays, the politicization of *Dayah* has become increasingly massive by the support of pro-Shariatization Islamic groups through local parliaments and political parties. Several qanuns that have been produced prove the strong support for the formalization of Islamic Shari'a in the local Aceh parliament. The shifting of *Dayah's* role closely related with the authority of *Teungku*. They are the main actor in creating and implementing the shariatization in Aceh. Since the founding of the Persatuan Ulama Seluruh Aceh (PUSA) or Aceh Ulama Association in 1939, *Teungku's* position has become increasingly strategic, religiously, socially, culturally, and politically. Although it was disbanded during the New Order era, the *Teungku* founded the Rabithah Thaliban Aceh (RTA) in 1999. The 2001 special autonomy status in Aceh had created a political opportunity for the *Teungku* to be more active in the Shariatization in Aceh. This was reinforced by the establishment of the Himpunan Ulama *Dayah* (HUDA) or *Dayah* Ulema Association and Majelis Ulama Nangroe Aceh (MUNA) or the Aceh Nangroe Ulema Council in 2007. The wider role of the *Dayah* and the growing authority of the *Teungku* in society have urged the Aceh government to establish the Dinas *Dayah* Aceh (Aceh *Dayah* Department) and Dinas Syariat Islam (Islamic Sharia Department). Therefore, the shariatization in Aceh has become more effective and well consolidated.

Keyword: Dayah, Teungku, Shari'atization, Authority.

065- The Role and Contribution of Hamka In Da'wah in Southeast Asia

***¹Ahmad Izzuddin Irfan Bin Ahmad Syamsul**

¹Universiti Sains Islam Malaysia,

*Email: izzuddinsyamsul0076@gmail.com
izzuddinsyamsul@raudah.usim.edu.my

² Mashitah Sulaiman

²Universiti Sains Islam Malaysia, Email: mashitah@usim.edu.my

ABSTRACT

Haji Abdul Malik Karim Amrullah or known as HAMKA was a prominent Muslim scholar in the Malay Archipelago. He was the public face of the Islamic Resurgence in the 1970s. He would appear on Malaysian television, speaking on various aspects of Islam—ethics, theology, morality; and history and society of the Malay Archipelago and the Islamic world. His works are certainly a significant contribution to the intellectual history of Malay society. In that sense, Hamka left us with a body of works on the study of Malay attitudes, behaviours and sentiments in engaging with modernity and colonialism. Thus, this research aims to discuss the role and contribution of HAMKA in various spheres of life. He has produced many masterpieces includes scientific works, creative works, and commentary books. Other than that, he had involved in Islamic movements such as Muhammadiyah and the Majelis Ulama Indonesia. He was also involved in politics and administration as a member Indonesian Constituent Council. The works of Hamka lend to us an alternative source in developing an autonomous tradition for the study of Malay society in the Malay Archipelago, especially the dynamics of culture and change in Malaysia and Indonesia. The example of his daily life became a role model for many people. HAMKA's speech managed to impress the audience with its fresh language proficiency and inspiring anyone. He was also involved in the development of Islamic education, da'wah and mosques activities. This figure has been the subject of constant study in among fans and academics from a variety of backgrounds. HAMKA was a great scholar, intellectual, preacher, educator, writer and administrator. There is one other significant contribution out of this which had earlier escaped my attention, i.e. the use of history as a tool for change and reform. HAMKA has not only made a multi-dimensional contribution to the construction, preservation, empowerment and development of the people, but has also been leaving an invaluable legacy as an inspiration to the inner soul of the ummah in facing the current challenges of globalization.

Keywords: HAMKA, Muhammadiyah, culture, contribution

068-Stress and Time Management of Online Academic Learning Among Students

***Anita Ismail**

Faculty of Economics and Muamalat, Universiti Sains Islam Malaysia (USIM)

Farah Laili Muda @ Ismail

Faculty of Economics and Muamalat, Universiti Sains Islam Malaysia (USIM)

Sakinah Ahmad

Faculty of Major Language Studies, Universiti Sains Islam Malaysia (USIM)

*E-mail: anitaismail@usim.edu.my

ABSTRACT

This study was conducted to identify stress and time management among students of Universiti Sains Islam Malaysia (USIM). In addition, the study aimed to determine the relationship and factors between online academic learning on stress and time management. The study sample involved respondents consisting of bachelor's degree students from various faculties. The data obtained were analyzed using Statistical Package for Social Science (SPSS) and SMART PLS software, including descriptive data, correlation analysis, regression analysis, and mean scores used to determine the factors driving stress and time management on online academic learning as a dependent variable. The findings of the study indicate that factors influencing stress and time management among respondents related to online academic learning.

Keywords: Stress Management, Time management, Online Academic Learning, Students

069- Pendidikan Politik Al-Imam Kepada Masyarakat Melayu di Tanah Melayu

Adibah Sulaiman @ Mohamad

Pensyarah Kanan, Universiti Sains Islam Malaysia

*Email: adibah@usim.edu.my

ABSTRACT

Kertas kerja ini membincangkan tentang aspek pendidikan politik majalah al-Imam (1906-1908) dalam mengutarakan kritikan terhadap masyarakat dan peristiwa di Tanah Melayu pada zaman tersebut. Objektif artikel ini adalah untuk menjelaskan peranan majalah al-Imam di Tanah Melayu dari aspek pendidikan politik dengan tumpuan kepada kritikkannya terhadap orang Melayu dan golongan ulama secara khusus. Selain itu, ia juga bertujuan untuk menganalisis kesan penulisan kritis al-Imam terhadap masyarakat Melayu. Kajian ini menggunakan metodologi pendekatan kualitatif menerusi kaedah kajian arkib dan analisis teks. Hasil kajian ini menunjukkan majalah al-Imam telah memberi kesedaran tentang kepentingan mempunyai pemikiran kritis bagi menyedarkan masyarakat. Pemikiran baharu, bagaimanapun, telah melahirkan dua kumpulan masyarakat dengan aliran pemikiran berbeza. Kajian tentang pendidikan politik al-Imam adalah penting kerana ia menjadi pencetus pemikiran pembaharuan dalam masyarakat Melayu. Kajian lanjutan tentang perbandingan pemikiran politik tokoh al-Imam dan pemikiran politik tokoh masa kini dapat memberi satu perspektif tentang pemikiran dan sikap masyarakat Melayu dulu dan kini.

Keywords: al-Imam, Melayu, Tanah Melayu, pendidikan, politik

074-Pendekatan Berhikmah dalam Falsafah Menurut al-Ghazālī (1058-1111 M)

*¹ **Kamal Azmi bin Abd. Rahman**

¹Pensyarah Kanan, Pusat Pengajian Teras, Fakulti Kempimpinan dan Pengurusan,
Universiti Sains Islam Malaysia (USIM)

*Email: kamalazmi@usim.edu.my

ABSTRAK

Abū Hamīd al-Ghazālī merupakan ilmuwan Islam yang terkenal. Beliau menguasai pelbagai bidang seperti Syariah, Akidah, Falsafah, Akhlak dan Tasawwuf. Walaupun beliau terkenal melalui penulisan *Ihya Ulum al-Din* yang menggabungkan beberapa cabang keilmuan Islam iaitu Akidah, Syariah, Akhlak dan Tasawwuf, beliau juga telah memberikan sumbangan yang besar dalam bidang falsafah. Antara penulisan penting beliau dalam bidang falsafah dan pemikiran Islam ialah *Maqāsid al-Falāsifah*, *Tahāfut al-Falāsifah* dan *al-Munqidh min al-Dalāl*. Oleh yang demikian, kertas kerja ini akan membincangkan tentang pendekatan yang berhikmah dalam falsafah menurut al-Ghazālī. Penulisan akan merujuk kepada karya al-Ghazālī terutamanya di dalam autobiografi beliau yang terkenal iaitu *al-Munqidh min al-Dalāl*. Dalam membincangkan tentang sikap dan pendirian terhadap falsafah, beliau telah membentangkan sebuah neraca pertimbangan yang adil dan berhikmah. Beliau mengingatkan kepada mereka yang meminati falsafah dan bersikap lunak terhadapnya bahawa terdapat bahaya menerima falsafah, manakala bagi mereka yang lantang mengkritik dan menolak falsafah terdapat bahaya menolak falsafah. Ini kerana menurut al-Ghazālī, terdapat manfaat dalam ilmu falsafah dan pada masa yang sama terdapat keburukannya. Oleh itu, sikap kritis dan pendekatan berhikmah yang telah dibentangkan oleh al-Ghazālī dalam falsafah ini boleh dijadikan panduan bagi cendekiawan Islam pada hari ini dalam menghadapi ilmu-ilmu asing terutamanya yang datang daripada Barat.

Kata Kunci: Falsafah; al-Ghazālī; hikmah; al-Munqidh min al-Dalāl

075-Warisan Ketamadunan Melayu Dalam Pembinaan Rumah Tradisional Merujuk Kepada Manuskrip Melayu Terpilih

*¹Mashitah Binti Sulaiman (PhD)

¹Universiti Sains Islam Malaysia,

*Email: mashitah@usim.edu.my - corresponding author

² Mohd Nazir Bin Ahmad

² Universiti Teknologi MARA Cawangan Selangor, Kampus Puncak Perdana, Shah Alam, Selangor.

Email: mashitah@usim.edu.my

ABSTRACT

Warisan seni bina rumah tradisional Melayu di alam Melayu, perlu dipelihara, diteroka, dikaji dan dihayati yang melambangkan ketinggian warisan kebudayaan dan ketamadunan Melayu. Walau bagaimanapun, warisan budaya seni bina Melayu ini kian terpinggir dalam arus kemodenan dan kepesatan pembangunan semasa. Kajian ini menganalisis kearifan tempatan dalam seni bina rumah tradisional Melayu Malaysia berdasarkan kajian manuskrip terpilih Perpustakaan Negara Malaysia seperti Kitab *Abu Ma'syar al-Falaki* dan *Tajul Muluk*. Kajian ini juga mengkaji petua dalam memilih tapak mendirikan rumah Melayu, khususnya di Malaysia. Selain itu, kajian ini mengkaji beberapa aspek seperti pengaruh adat resam, alam sekitar, kepercayaan agama dalam proses perancangan pembinaan sebuah rumah tradisional Melayu sehingga tertegaknya rumah tersebut. Pendekatan penyelidikan secara kualitatif digunakan dalam pengumpulan data melalui kajian manuskrip Melayu dan kajian perpustakaan. Data dianalisis secara analitikal melalui analisis deskriptif dan tematik. Hasil kajian mendapati bahawa manuskrip warisan bangsa Melayu mengandungi khazanah kearifan tempatan bagi melambangkan kesarjanaan Melayu dalam aspek seni bina. Warisan bangsa yang amat bernilai ini perlu dihayati kerana ia dapat menyelesaikan beberapa isu dalam pembinaan rumah moden yang didapati kurang mesra alam dan kurang peka akan sensitiviti budaya dan agama. Pelbagai isu yang menjadi cabaran dalam memartabatkan warisan seni bina rumah tradisional Melayu di Malaysia, sama ada dari segi komitmen individu, sikap masyarakat, organisasi, mahupun perspektif pemikiran generasi muda dan moden kini.

Kata Kunci: tamadun, seni bina, rumah tradisional Melayu, kearifan tempatan, manuskrip.

Abstract

Local heritage in the architecture of traditional Malay houses in the Malay world, needs to be explored, studied, and appreciated which symbolizes height quality of Malay cultural heritage and civilization. However, this cultural heritage of Malay architecture is increasingly marginalized in the current progress of modernization and rapid development. This study analyzes local wisdom in the traditional Malaysian Malay house architecture based on the study of selected manuscripts of the National Library of Malaysia such as Kitab Abu Ma'syar al-Falaki and Tajul Muluk. This study also examines tips in choosing a site to build a Malay

house, especially in Malaysia. In addition, this study examines several aspects such as the influence of customs, the environment, religious beliefs in the process of planning the construction of a traditional Malay house until the house is constructed. A qualitative research approach is utilized for data collection through the study of Malay manuscripts and library research. Data were analyzed analytically through descriptive and thematic analysis. The results of the study found that the heritage of Malay manuscripts contain treasures of local wisdom that are very valuable to symbolize Malay scholarship in the aspect of architecture. This valuable national heritage should be appreciated, because it could solve several issues in the construction of modern houses that are found to be less environmental friendly and less delicate to cultural and religious sensitivities. There are various issues that could be challenges in upholding the architectural heritage of traditional Malay houses in Malaysia, whether in terms of individual commitment, community attitudes, organizations, or the perspective of thought of today's young and modern generation.

Keywords: *civilization, architecture, traditional Malay houses, local wisdom, manuscripts.*



**PUSAT PENGAJIAN TERAS
UNIVERSITI SAINS ISLAM MALAYSIA
2022**

www.ppt.usim.edu.my

e ISBN 978-967-0001-74-6



E-PPROSIDING: SEMINAR
SEMINAR ANTARABANGSA
FALSAFAH, TAMADUN, ETIKA
DAN TURATH ISLAMI (i-STET)
2022