

"Memacu Rukun Madani
dalam Sains Islam"

E-PROSIDING

SEMINAR ANTARABANGSA ISLAM DAN SAINS

SAIS 2024 EDISI KE - 7

KERTAS KERJA PENUH

PENYUNTING

Siti Rubaini Mat
Azman Ab Rahman
Rezki Perdani Sawai
Muhammad Nuruddin Sudin
Umi Hamidaton Mohd Soffian Lee
Nur Ilyana Ismarau Tajuddin

26 SEPTEMBER 2024 FPBU, USIM



INSTITUT FATWA DAN HALAL
INSTITUTE OF FATWA AND HALAL
مجمع الفتوى والاحلال



FAKULTI PENGAJIAN BAHASA UTAMA
Faculty of Major Language Studies
Universiti Sains Islam Malaysia



Halaman Hak Cipta

Hakcipta © Persatuan Kakitangan Akademik USIM (PKAUSIM),
Universiti Sains Islam Malaysia (USIM), Nilai, 71800 Negeri Sembilan.

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

Pertama kali terbit pada 2024 oleh

Penerbit USIM
Universiti Sains Islam Malaysia
Bandar Baru Nilai, 71800, Nilai
Negeri Sembilan, Malaysia
Emel: pej.penerbitan@usim.edu.my
Laman Sesawang: www.penerbit.usim.edu.my
Nombor telefon: +606-798 8226/6749

Perpustakaan Negara Malaysia
Data Pengkatalogan-dalam-Penerbitan

E-Prosiding SAIS 2024 Seminar Antarabangsa Islam dan Sains 2024,
Sekretariat SAIS 2024, Persatuan Kakitangan Akademik USIM (PKAUSIM),
Universiti Sains Islam Malaysia (USIM), Nilai, 71800 Negeri Sembilan.
26 September 2024
e-ISSN: 3083-8711

1. Siti Rubaini Mat (K)
2. Azman Ab Rahman
3. Rezki Perdani Sawai
4. Muhammad Nuruddin Sudin
5. Umi Hamidaton Soffian Lee
6. Nur Ilyana Ismarau Tajuddin

PRAKATA

Seminar Antarabangsa Islam dan Sains 2024 (SAIS 2024) adalah dianjurkan bersama oleh Persatuan Kakitangan Akademik Universiti Sains Islam Malaysia (PKAUSIM), Fakulti Pengajian Bahasa Utama (FPBU), Institut Sains Islam (ISI) dan Institut Fatwa dan Halal (iFFAH), USIM. Tema bagi tahun ini ialah “Memacu Rukun Madani dalam Sains Islam”.

Seminar ini menyediakan platform untuk berdialog dan berbincang di antara ahli akademik, penyelidik dan pelajar pasca siswazah bagi mengupas isu terkini, cabaran dan peluang merentas bidang dan industri.

Semua pembentang yang terlibat dijemput untuk berkongsi pengetahuan dan pengalaman dengan mempersembahkan data kajian yang amat bermanfaat dalam sesi seminar ini yang berlangsung pada 26 September 2024.

Jawatankuasa SAIS 2024

KATA PENGANTAR PRESIDEN PKAUSIM & PENGARAH SEMINAR



PROF DR AZMAN BIN AB RAHMAN
PRESIDEN,
PERSATUAN KAKITANGAN AKADEMIK
UNIVERSITI SAINS ISLAM MALAYSIA
(PKAUSIM)
&
PENGARAH,
SEMINAR ANTARABANGSA ISLAM DAN
SAINS (SAIS 2024)

Assalamu'alaikum warahmatullah wabarakatuh

Syukur ke hadrat Ilahi kerana dengan limpah kurniaNya, Seminar Antarabangsa Islam dan Sains (SAIS 2024) telah berjaya dianjurkan. Seminar tahunan anjuran Persatuan Kakitangan Akademik USIM (PKAUSIM) ini merupakan program kerjasama dengan Fakulti Pengajian Bahasa Utama (FPBU) USIM, Institut Sains Islam (ISI) USIM dan Institut Fatwa dan Halal (iFFAH). Seminar ini diadakan sebagai platform untuk bertukar-tukar fikiran dan ilmu pengetahuan berkaitan isu-isu semasa yang berkaitan kepada Islam dan sains.

Tema seminar pada tahun ini ialah "Memacu Rukun Madani dalam Sains Islam". Tema ini dipilih selaras dengan perkembangan isu dan keperluan semasa bagi mendukung dan menyelaraskan matlamat kerajaan dalam memperkembangkan ilmu di peringkat pengajian tinggi.

Kejayaan seminar ini adalah hasil komitmen tinggi dan dedikasi ahli jawatankuasa, universiti, staf akademik, dan tidak lupa juga kepada penulis, pembentang dan peserta yang telah memberikan yang terbaik melalui penyertaan dalam SAIS 2024.

Terima kasih and Wassalamualaikum.

ISI KANDUNGAN

Prakata

iii

Kata Pengantar Presiden PKAUSIM

iv

NO.	TITLE	ID NO.	AUTHOR	HALA-MAN
1	Persepsi Pelajar Program Sains Terhadap Pembelajaran Kursus Dirasat Al-Quran dan Al-Hadith (TLA0212) di Pusat Tamhidi, USIM.	BM 2	Wan Amir Nudin bin Wan Ishak, Sanusi bin Shariff & Mohamad Shukri Yazid	1-22
2	Risiko Penggubahan Wang Haram dalam Aspek Zakat di Malaysia.	BM 3	Noorfajri Ismail & Airin Hafizah Khusaini	23-30
3	Kesahan Instrumen Pembangunan Model Gamifikasi Kosa Kata Arab Menggunakan Design and Development Research (DDR).	BM 4	Mohammad Najib Jaffar, Azman Ab Rahman, Mohammad Imran Ahmad, Mohd Adi Amzar Muhammad Nawawi & Naqibah Mansor	31-44
4	Formula Shapiee: Pendekatan Matematik untuk Wanita Haid Mengkhatamkan 30 Juzuk Al-Quran di Bulan Ramadhan.	BM 5	Norrlaili Shapiee, Maizatul Farisah Mohd Mokhtar, Nur Ilyana Ismarau Tajuddin & Muhammad Nuruddin Sudin	45-54
5	Peranan Masjid dalam Menguruskan Skim Wang Khairat Kematian (SWKK) di Masjid Jamek Qaryah Taman Kucai Lunas Kedah Menuju ke Arah Ekonomi Sosial Halalan Toyyiban.	BM 6	Setiyawan Gunardi, Zawin Hannan Sofea Shahbuddin, Azman Ab Rahman, Ahmad Zaki Salleh, Syed Mohd Najib Syed Omar & Khairunneezam Mohd Noor	55-63
6	Menangani Kesan Pengasingan Ibu Bapa (Parental Alienation) Menuruf Perspektif Maqasid Syariah.	BM 7	Mualimin Mochammad Sahid, Asmidah binti Ahmad, Syahirah Abdul Shukor & Kamilah Wati binti Mohd	64-71

7	Intertekstualiti dan Hegemoni Ideologi Politik Demi Kepentingan Bersama Negara di Kalangan Parti Politik Malaysia.	BM 8	Hj Sulaiman bin Ismail, Yuslina Mohamed, Zainur Rijal bin Abd Razak, Zulkipli bin Md Isa, Mohd Nizwan bin Musling & Wan Moharani Mohammad	72-88
8	Integrasi Ilmu Naqli dan Aqli dalam Bidang Sastera.	BM 9	Rosni Samah & Aishah Isahak	89-97
9	Kriteria Umum Kehujahan Hadis Menurut Imam Bukhari dan Imam Syafie.	BM 10	Mohamad Qamarulzaman Mohd Zani, Azman Ab Rahman & Amran Abd Halim	98-108
10	Memperkasa Tindakan Kolektif dan Langkah Proaktif dalam Menangani Ekstremisme Melalui Aktiviti dalam Talian.	BM 11	Kartini Kamaruzzaman	109-116
11	Konsep Keluarga Sakinah dalam Islam, Perbincangan Sisi Pandang Mufasirin.	BM 12	Muhammad Wafiq bin Muhammad Fauzi & Mohamed Akhiruddin Ibrahim	117-136
12	Warna Hitam Menurut Perspektif Al-Quran dan Signifikannya dalam Budaya Tradisional Melayu.	BM 14	Norwardatun Mohamed Razali & Siti Mardhiyah Kamal Azhar	137-150
13	Panduan Komunikasi Madani Menurut Kisah Saidina Ibrahim A.S. dalam Al-Quran.	BM 15	Siti Mardhiyah Kamal Azhar, Norwardatun Mohamed Razali & Maisarah binti Saidin	151-164
14	Perlindungan Hak Haiwan dalam Fiqh Islam.	BM 16	Fithriah Wardi, Farhana Mohamad Suhaimi & Nabilah Yusof	165-191
15	Tema-tema Sufi Dalam Antologi Puisi "Di Malam Gelita Ini", Karya Suhaimi Haji Muhammad	BM 17	Aishah Isahak, Rosni Samah, Wan Azura Wan Ahmad & Mohamed Ibrahim	192-202

16	Tinjauan Pelaksanaan Pertanian Bandar Kaedah Akuaponik dalam Memacu Kelestarian Ekonomi Ummah.	BM 18	Shaharudin Ismail, Halimatun Sa'adiyah Ariffin, Azuan Ahmad & Zul Hilmi Abdullah	203-212
17	Jenayah Penipuan Macau di Malaysia: Satu Penelitian Terhadap Kesedaran Masyarakat dan Kaedah Menanganinya.	BM 19	Nurul Anessa Rosley, Hasnizam Hashim & Norman Zakiyy Chow Jen-T'Chiang	213-226
18	Keberkesanan Pengoperasian Hakam di bawah Undang-Undang Keluarga Islam di Malaysia: Satu Tinjauan Awal.	BM 21	Hasnizam Hashim, Wan Abdul Fattah Wan Ismail, Zulfaqar Mamat, Lukman Abdul Mutalib, Ahmad Syukran Baharuddin, Baidar Mohammed Mohammed Hassan & Mohamad Aniq Aiman Alias	227-238
19	Strategi Pencegahan Penyalahgunaan Dadah: Pendekatan Kaedah Teknik Kumpulan Nominal.	BM 22	Nur Fatinni binti Mohamad Kamal, Amin Al Haadi bin Shafie, Khatijah binti Othman, Ahmad Najaa bin Mokhtar & Suzaily binti Wahab	239-251
20	Model Pelaksanaan Muraqabah Al-Nafs dalam Program Bimbingan Komuniti MakNyah Berteraskan Terapi Psikospiritual Islam di Rumah Usrah Fitrah.	BM 24	Mohd Zohdi Mohd Amin, Norzulaili Mohd Ghazali, Wan Fatimah Zahra' Wan Yusoff & Ahmad Mutawalli Mustaffha	252-269
21	Analisis Terjemahan Melayu Berkaitan Ayat Tacajjub dalam Novel Zainab Karya Muhammad Husayn Haykal.	BM 25	Wan Moharani bin Mohammad, Nurhasma Muhamad Saad, Zulkipli Md. Isa, Muhammad Marwan Ismail, Yee Chin Yip & Sulaiman Ismail	270-286
22	Pengkomersialan Harta Intelek Hasil Penyelidikan: Pengalaman di Universiti Sains Islam Malaysia.	BM 26	Haliza A Shukor	287-301
23	Istiadat Ulangan Penghulu Luak Tanak Mengandung Mengadap Menjunjung Duli di Negeri Sembilan: Satu Tinjauan dari Perspektif Syarak.	BM 27	Mualimin Mochammad Sahid, Fettane Amar, Syed Mohammad Chaedar & Zulkifli	302-311

24	Peranan Perubatan Islam dalam Rawatan Penyakit Fizikal: Analisis Terhadap Bahan Rawatan Bersumberkan Haiwan Perspektif Halal dan Haram.	BM 28	Mohd Mahyeddin Mohd Salleh & Setiyawan Gunardi	312-327
25	Kisah Al-Quran Menurut Manna' Al-Qattan.	BM 29	Nurhasma Muhamad Saad, Wan Moharani Mohammad, Ab Adly Rabbanie Ab Rahim, Yee Chin Yip & Muhammad Marwan Ismail	328-340
26	Sumbangan Syeikh Abdul Fatah Al-Qadhi dalam Perkembangan Ilmu Qiraat.	BM 31	Khairul Anuar bin Mohamad, Norazman bin Alias, Zamrie bin Ibrahim @ Musa & Syed Ahmad Tarmizi bin Syed Omar	341-348
27	Demam Denggi: Tinjauan Faktor Sains dan Integrasi Nilai Islam dalam Pencegahan.	BM 32	Nur Azlan Abdul Rahim, Muhmmad Safwan Ibrahim, Muhammad Irfan Abdul Jalal, Arif Asraf Mohd Yunus & Azrul Azim Mohd Yunus	349-356
28	Disparitas Pengumpulan Zakat pada Lembaga Keuangan Sosial Syari'ah (LKSS).	BM 33	Zulkifli & Mualimin Mochammad Sahid	357-378
29	Kemahiran Berkomunikasi Bahasa Arab dalam Kalangan Pelajar Aktif Berpersatuan.	BM 34	Ahmad Adnin Husin, Azlan Shaiful Baharum & Zaharom Ridzwan	379-392
30	Pengurusan Risiko Keselamatan Siber dengan Nilai-Nilai Islam.	BM 36	Mohd Fared Abdul Khir	393-402
31	Menangani Pemikiran 'Taklif' Naim Ahmad dalam Subtopik Perbahasan Nilai dan Etika daripada Pra ke Post Penerbitan dalam Karya Beliau Filem Islam Satu Pembicaraan (2011): Satu Analisis Ringkas Berasaskan Konsep Taklif dalam Gagasan Persuratan Baru.	BM 37	Mohd Adi Amzar Muhammad Nawawi, Muhammad Hakim Kamal, Muhammad Izuan Abd. Gani & Mohammad Najib Jaffar	403-412

32	Pendekatan Rukun Keyakinan Malaysia Madani dalam Konteks Pembayar dan Penerima Zakat.	BM 38	Azman Ab Rahman, Muhammad Azhad Al-Bohari, Muhammad Faiz Abd Shakor & Mohamad Qamarulzaman Mohd. Zani	413-421
33	Tuntutan Kaedah Berinteraksi Terhadap Golongan Faqir Menurut Perspektif Al-Quran.	BM 39	Azman Ab Rahman, Mohamad Qamarulzaman Mohd. Zani, Muhammad Faiz Abd Shakor & Muhammad Azhad Al-Bohari	422-430
34	Penafsiran Lafaz-Lafaz Lain yang membawa Makna Miskin dalam Al-Quran.	BM 40	Azman Ab Rahman, Mohamad Qamarulzaman Mohd. Zani, Muhammad Faiz Abd Shakor & Muhammad Azhad Al-Bohari	431-437
35	Peranan Institusi Zakat dalam Menerapkan Rukun Kesejahteraan Malaysia Madani kepada Penerima Zakat.	BM 41	Azman Ab Rahman, Muhammad Azhad Al-Bohari, Muhammad Faiz Abd Shakor & Mohamad Qamarulzaman Mohd. Zani	438-446
36	Penafsiran Kalimah Fuqara' Menurut Tafsir As-Sa'di.	BM 42	Azman Ab Rahman, Mohamad Qamarulzaman Mohd. Zani, Muhammad Faiz Abd Shakor & Muhammad Azhad Al-Bohari.	447-456
37	Isu Fiqh Penjaga Orang Kurang Upaya (OKU) di Malaysia.	BM 43	Azman Ab Rahman, Muhammad Azhad Al-Bohari, Muhammad Faiz Abd Shakor & Mohamad Qamarulzaman Mohd. Zani	457-463
38	Pengetahuan Terhadap Tashif dalam Riwayat dan Kaitannya dengan Seni Kritik Teks Hadith.	BM 44	Helimy Aris, Amran Abdul Halim & A. Irwan Santeri Doll Kawaid	464-474
39	Fatwa Digital: Penggunaan Aplikasi ChatGPT dalam Memperkasakan Fatwa dari Perspektif Maqasid Syariah.	BM 45	Sakinah Ali Pitchay & Yasmin Farhani Akhmal	475-482
40	Peranan Lebah Kelulut dalam Mendukung Kesejahteraan Manusia dan Kelestarian Alam.	BM 46	Anita Ismail, Ros Aiza Mohd Mokhtar, Abd Hakim Mohad, Zoraida Mustafa & Nur Jannah Bukhari	483-502

41	Melindungi Hak Pengguna Melalui Perkongsian Untung yang Lebih Telus dalam Takaful.	BM 47	Md Azmi Abu Bakar & Nuradli Ridzwan Shah Mohd Dali	503-514
42	Kepentingan Muraqabah dalam Proses Terapi Psikospiritual Berdasarkan Al-Quran dan Sunnah.	BM 48	Ahmad Mutawalli Mustaffha, Mohd Zohdi Mohd Amin & Najib 'Afif Bin Arip	515-526
43	Imam Masjid Sebagai Murabbi Kesejahteraan Melalui Pendekatan Psikospiritual: Satu Tinjauan Literatur.	BM 49	Md Razali Saibin & Mohd Zohdi Mohd Amin	527-543
44	Kesahan Kandungan Soal Selidik Bagi Pembinaan Rekabentuk Model Tadabbur Al-Quran Melalui Pembelajaran Kos Kata Arab Berbantuan Teknologi Realiti Terimbuh Khusus Komuniti Dewasa OKU Pendengaran Menggunakan Kaedah Nisbah Kesahan Kandungan (CVR) dan Nilai Aiken	BM 50	Ahmad Asyraf Mat Ali, Nabilah Fasahah Ahmad Yusoff, Ummu-Hani Abas & Mohammad Najib Jaffar	544-561
45	Pengintegrasian Konsep Qalb Imam Al-Qhazali dalam Program Bantuan Pekerja (EAP) di Malaysia.	BM 51	Wan Mohd Fazrul Azdi bin Wan Razali, Khairunneezam Mohd Noor & Mohamad Humaidi Zakiyuddin	562-573
46	Kesedaran Remaja Terhadap Status Halal Gelatin dalam Snek Pasaran: Suatu Tinjauan Awal.	BM 52	Siti Rubaini Mat, Syamila Mansor & Siti Alyani Mat	574-580
47	Kesejahteraan Psikologi: Penerokaan Tret Personaliti Individu dalam Mempengaruhi Kebahagiaan.	BM 53	Abdul Rashid Abdul Aziz, Suhaya Deraman & Sapora Sipon	581-585
48	Kelestarian Kewartawanan dan Kewartawanan Islam dalam Dunia Kecerdasan Buatan (Artificial Intelligence, AI).	BM 54	Siti Suriani Othman, Liana Mat Nayan, Aruna Raj A/P Devarajoo & Kartini Kamaruzzaman	586-595
49	Keberkesanan Kaedah Pembelajaran Teradun Gantian (PTG) dalam Meningkatkan Kemahiran Menulis Bahasa Arab.	EA 01	Asmuni bin Zumrah, Mohd Shukor bin Harun, Abdul Rahim bin Zumrah & Muhammad Arif bin Abdul Rahman Sithiravel	596-598
50	Risiko Istibdal Wakaf.	EA 10	Farhana Mohamad Suhaimi, Firdaus Ab Rahman & Tasneem Rahmatullah	599-604

51	Pendaftaran Wakaf Harta Tak Alih: Tinjauan Awal Aplikasi Seksyen 416C Kanun Tanah Negara.	EA 11	Adzidah Yaakob & Kamilah Wati Mohd	605-609
52	Pemahaman Hadis Kusta Melalui Elemen Asdiyyah: Tinjauan Linguistik Teks.	EA 14	Muhammad Izuan Abd Gani & Mohd Adil Mufti Mohamad Samsudin	610-613
53	Ke Arah Ketelusan dan Akauntabiliti: Mengintegrasikan Teras Madani dalam Pelaksanaan PPIBZW (Piawaian Perakaunan Islam bagi Baitulmal, Zakat dan Wakaf).	EA 16	Rosnia Masruki	613-616
54	Penilaian Akidah dan Syariah: Perspektif Terhadap Filem 'Mentega Terbang'.	EA 20	Nurul Aliaa Mohd Shukri, Muhammad Raqib Mohd Sofian, Safiyyah Sabri, Frizki Yulianti Nurnisya, Firly Annisa & Muhamad Zaki Mustafa	617-621
55	Penggunaan Analisis Pestel dalam Pembangunan Model Gangguan Rantaian Bekalan Industri Penternakan.	EA 21	Nur Amlya binti Abd Majid, Hashim bin Ahmad Shuyuti, Nur Ilyana binti Ismarau Tajuddin, Muhammad Nuruddin bin Sudin & Haslinawati binti Mohd Mustapha	622-627
56	Peranan Bahasa Arab dalam Meningkatkan Kualiti Ibadah Umat Islam di Malaysia.	EA 28	Mohd Adil Mufti Mohamad Samsudin & Muhammad Izuan Abd Gani	628-632
57	Penerokaan Isu Ralat Atribusi Sosial dan Implikasinya Terhadap Kesejahteraan Mental.	EA 31	Abdul Rashid Abdul Aziz, Siti Haziqah Shaban & Salina Nen	633-636
58	Kesejahteraan Psikologi: Tinjauan Literatur Sistemik Tret Personaliti dalam Mempengaruhi Kebahagiaan.	EA 32	Abdul Rashid Abdul Aziz, Suhaya Deraman & Sapora Sipon	637-639
59	Orientalis Yahudi Dan Orientalisme: Satu Sorotan Awal.	EA 34	Latifah binti Abdul Latiff	640-643
60	Mengenalpasti Kesukaran Mobiliti Fizikal Guru di Persekitaran Kelas dengan Tujuan Mewujudkan Kelas Mesra OKU.	EA 35	Junaidah Md Din, Siti Rubaini Mat, Shahirah Sulaiman & Fariza Puteh Behak	644-647

61	Penguasaan Bahasa Arab di Kalangan Pelajar Sekolah Menengah Kajian di Sekolah Men. Islam Al-Amin Bestari Melaka.	EA 38	Zalika binti Adam & Zainora binti Daud	648-651
62	Bahasa Arab Tujuan Khas Berasaskan Kecerdasan Buatan (AI): Analisis Literatur Sistemik.	EA 41	Yuslina Mohamed, Sulaiman Ismail, Zainur Rijal Abd Razak & Wan Azura Wan Ahmad	652-656
63	Tekanan Psikologi Penerokaan Motivasi Pencapaian Pelajar USIM	EA 47	Abdul Rashid Abdul Aziz, Mohd Hafiz Abu Hassan, Siti Rubaini Mat, Noorfajri Ismail, Muhammad Qadri Effendy bin Mubarak, & Azlan bin Jaafar	657-660
64	Kesejahteraan dalam Pendidikan: Penerokaan Isu Pendemokrasian, Pengkomersilan dan Pengantarabangsaan Institusi Pengajian Tinggi di Malaysia.	EA 48	Abdul Rashid Abdul Aziz, Siti Rubaini Mat, Mohd Yahaya Mohamed Ariffin & Noorfajri Ismail	661-665
65	HANRUH: Penerokaan Konsep Keutuhan Psikologi dalam Memastikan Kesejahteraan Komuniti	EA 49	Abdul Rashid Abdul Aziz, Jessica Ong Hai Liaw, Mohd Faizal Kasmani, Farah Laili Muda @Ismail & Kartini Kamaruzzaman	666-670
66	Kesejahteraan Diri Mendepani Stereotaip Gender: Buli Siber dan Implikasinya Terhadap Perundangan, Hubungan Interpersonal, Kesihatan dan Pekerjaan.	EA 30	Abdul Rashid Abdul Aziz, Siti Haziqah Shaban & Amin Al Haadi Shafie	671-675
67	Orientalis Descobridor Manuel Godinho De Eredia.	EA 33	Latifah Abdul Latiff	676-679
68	Kefahaman Tafkhim dan Tarqiq: Satu kajian Kalangan Pelajar Tahfiz, USIM.	BM 51	Zainora binti Daud, Zalika binti Adam & Noor Hafizah Mohd Haridi	680-689

PERSEPSI PELAJAR PROGRAM SAINS TERHADAP PEMBELAJARAN KURSUS DIRASAT AL-QURAN DAN AL-HADITH (TLA0212) DI PUSAT TAMHIDI, USIM.

Wan Amir Nudin Wan Ishakⁱ Sanusi Shariffⁱⁱ & Mohamad Shukri Yazidⁱⁱⁱ

ⁱ Guru Tamhidi, Pusat Tamhidi, USIM. amirnudin@usim.edu.my

ⁱⁱ Guru Tamhidi, Pusat Tamhidi, USIM. hj.sanusi@usim.edu.my

ⁱⁱⁱ Guru Bahasa, Pusat Tamhidi, USIM. mshukri9891@usim.edu.my

Abstrak

Kajian ini dijalankan bertujuan untuk melihat persepsi pelajar Program Sains di Pusat Tamhidi USIM terhadap kursus Dirasat Al-Quran dan Al-Hadith yang diambil oleh pelajar pada semester pertama. Kursus ini adalah kursus wajib bagi pelajar program Sains di Pusat Tamhidi USIM dan membekalkan pengetahuan asas berkaitan ulum al-Quran, Ulum al-Hadith, Tafsir Ayat dan Syarah Hadith serta perkaitan dari sudut pandang Sains Moden. Modul serta medium pengajaran dan pembelajaran bagi kursus ini sepenuhnya dalam Bahasa Arab, namun begitu, pelajar bukanlah penutur jati Bahasa Arab. Kajian ini turut menyentuh penilaian oleh pelajar pada akhir semester terhadap kurikulum yang dipelajari. Metodologi yang digunakan dalam kajian ini ialah kaedah kuantitatif dengan menjalankan soal selidik terhadap 72 orang responden di Pusat Tamhidi. Responden yang diambil adalah dalam kalangan pelajar-pelajar semester 2 yang telah mengambil kursus Dirasat Al-Quran dan Al-Hadith pada semester yang pertama. Hasil kajian mendapati bahawa secara umumnya pelajar-pelajar ini memahami dan dapat mengaitkan dengan isu-isu semasa serta membentuk perwatakan dan sahsiah pelajar. Tambahan lagi, pendidikan adalah sebahagian daripada proses yang dapat membangunkan sesebuah negara menerusi kelahiran generasi pelapis yang holistik. Hasil tinjauan yang dilakukan dalam kajian ini juga boleh dijadikan penanda aras bagi Pusat Tamhidi untuk membentuk ilmuan Islam yang berwibawa dan berpendidikan sepadu antara elemen naqli dan aqli.

Kata kunci: Pelajar Program Sains, Dirasat Al-Quran Dan Al-Hadith, Tamhidi, Persepsi, Pengajian Islam

PENDAHULUAN

PENUBUHAN USIM

Usaha penubuhan Universiti Islam di Malaysia telah bermula sebelum Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM) ditubuhkan. Penubuhan Universiti Sains Islam Malaysia (USIM) bermula 18 tahun lalu di mana perbincangan tentang pembentukan Universiti Islam milik negara sepenuhnya telah diadakan pada 25 September 1996. Pada 11 Jun 1997, Mesyuarat Jemaah Menteri telah meluluskan penubuhan Kolej Universiti Islam Malaysia (KUIM) dan penubuhannya telah diwartakan pada 13 Mac 1998 (Kandil, Hisham Muhammad Taky Eldin, et. al, 2007).

KUIM memulakan tahun pengajiannya pada sesi akademik 2000/2001 dan telah mula mengorak langkah dengan penubuhan tiga Fakulti iaitu Fakulti Syariah dan Kehakiman, Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah dan Fakulti Dakwah dan Pengurusan Islam. Ini selaras dengan dasar penubuhan KUIM yang menjadikan pengajian Islam yang merentasi semua bidang ilmu. Sehingga sesi 2004/2005 KUIM mempunyai seramai 1,664 orang pelajar manakala seramai 765 pelajar telah tamat pengajiannya dan telah dianugerahkan ijazah dalam bidang masing-masing. Konsep asas KUIM berteraskan kepada kesepaduan ilmu Naqli dan Aqli dalam semua program pengajian yang ditawarkan (Panduan 2005-2006 Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, 2005).

Seawal penubuhannya, KUIM memulakan operasi awalnya di tingkat 5, Fakulti Pengajian Islam Universiti Kebangsaan Malaysia. KUIM kemudiannya berpindah ke Bangunan Institut Profesional Baitulmal (IPB), Lot,1363, Jalan Perkasa off Jalan Kampung Pandan, 55100 Kuala Lumpur. Kemudian telah menyewa sebuah lagi bangunan di Menara A, Persiaran MPAJ, Pandan Indah, 55100 Kuala Lumpur. (<https://www.usim.edu.my/ms/sejarah-awal-penubuhan/>)

Seterusnya berpindah kepada kampus induk yang terletak di Bandar Baru Nilai. Pemilihan pusat utama kampus induk KUIM di Bandar Baru Nilai adalah dipilih berikutan kedudukannya yang strategik dan terletak di dalam kawasan Koridor Raya Multimedia (MSC) (Jasmin Jaimon, et. al, 2015).

Pada tahun 2007, KUIM telah bertukar nama kepada Universiti Sains Islam Malaysia (USIM). Selari dengan matlamat, USIM merupakan institusi pengajian tinggi awam ke -12 di Malaysia. Dengan mengambil pendekatan seimbang antara aspek mental, fizikal dan rohani, USIM menekankan perspektif pendidikan yang menyeluruh ke arah penyatuan ilmu Naqli (wahyu), dan Aqli (rasional) selaras dengan falsafah, misi dan visi Universiti (Risalah USIM, 2015).

Seiring dengan falsafah USIM yang menyatakan paduan di antara ilmu Naqli dan ilmu Aqli serta budi pekerti yang mulia adalah teras utama membentuk generasi-generasi cemerlang dan masyarakat berilmu dimana kedua-dua bidang ilmu ini diintegrasikan berasaskan paradigma tauhid iaitu pengiktirafan bahawa Allah S.W.T adalah Tuhan yang Maha Mengetahui sebagai sumber ilmu dan amalan keilmuan keseluruhannya adalah satu bentuk ibadat kepadaNya. Falsafah USIM yang mengangkat martabat integrasi ilmu Naqli dan Aqli ini adalah untuk mendukung kesemua ilmu tradisional dan moden demi kesejahteraan hidup di dunia dan di akhirat. (Integrasi Ilmu Naqli dan Ilmu Aqli di USIM, 2021)

Memetik komentar yang diberikan oleh Menteri Pendidikan ketika itu, "Andai tiada negara Islam lain yang mampu, Malaysia akan menyahut dan mengambil alih daripada mereka untuk mewujudkan pusat kecemerlangan Islam

bagi memperlihatkan agama Islam bukanlah mundur atau kolot, sebaliknya Islam adalah bersifat progresif" Mohd Najib Tun Abdul Razak, 1996. Begitu juga kata-kata daripada Tun Mahathir semasa Upacara Pecah Tanah Kampus Tetap KUIM seperti yang disiarkan di Utusan Malaysia pada 23 Ogos 2002 iaitu "Untuk menjadi sebuah negara Islam yang maju dan proaktif, umat Islam itu sendiri perlu meneroka bidang Sains dan Teknologi seperti mana yang ditunjukkan oleh beberapa orang pakar Islam terdahulu hingga menjadikan empayar Islam kuat pada ketika itu" http://www2.arkib.gov.my/hids/print.php?type=A&item_id=7294).

PENUBUHAN DAN PERKEMBANGAN PUSAT TAMHIDI

Pusat Tamhidi USIM mula ditubuhkan pada tahun 2004 dan beroperasi di Bangunan Kolej PolyTech MARA, Bangi. Ia menggunakan kemudahan makmal sains di Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM), sebagai platform sementara sehingga projek pembangunan Kampus USIM di Nilai, Negeri Sembilan siap dibina. Penubuhan Pusat Tamhidi pada tahun tersebut dimulakan dengan satu program iaitu Tamhidi Perubatan dengan pelajar perintis yang hanya berjumlah seramai 29 orang sahaja (Mohd Naser Mohd Sabri, et. al. 2015).

Program Tamhidi USIM merupakan program lulusan lepasan SPM yang bertujuan menyediakan calon untuk terus ke peringkat Ijazah Pertama. Tamhidi berasal dari satu perkataan Arab yang bermaksud 'Persediaan' sebagaimana istilah-istilah yang sama turut digunakan di beberapa buah tempat pengajian tinggi seperti 'Matrikulasi' di Kementerian Pendidikan Malaysia, program 'Asasi' di beberapa buah Universiti Awam (UA) dan serupa dengan program pra-universiti (STPM, HSC atau A' Level). Justeru, program Tamhidi adalah setara dengan program-program 'foundation' atau asasi yang dijalankan oleh universiti-universiti yang telah tersenarai (<https://tamhidi.usim.edu.my/introduction/>).

Dengan wujudnya Blok Akademik Pusat Tamhidi, ia turut memberi kemudahan dan manfaat kepada jabatan-jabatan lain di USIM. Sehingga kini terdapat beberapa jabatan beroperasi di bangunan ini khususnya Institut Sains Islam (ISI), Fakulti Kejuteraan Alam Bina (FKAB) di samping makmal Fakulti Sains dan Teknologi (FST) juga berada di Blok Pentadbiran dan Makmal Pelbagai Guna Pusat Tamhidi. Penubuhan ini turut memberi kemudahan dan kesenangan dari sudut penggunaan infrastruktur dan ruang di bangunan Pusat Tamhidi yang dibuat secara optimum melalui perkongsian kemudahan pengajaran dan pembelajaran. Secara tidak langsung, ia turut membuka ruang dan peluang kepada para pelajar untuk lebih aktif dan dinamik dalam semua perkara dan bidang. Pelbagai aktiviti telah dianjurkan dan dilaksanakan menggunakan prasarana yang terdapat di bangunan Pusat Tamhidi bukan sahaja bagi tujuan kelas pembelajaran dan pengajaran malahan mesyuarat, bengkel, seminar, peperiksaan, aktiviti staf dan pelajar turut dijalankan di bangunan Pusat Tamhidi. (<https://tamhidi.usim.edu.my/>)

Selaras dengan objektif, salah satu matlamat penubuhan Pusat Tamhidi adalah untuk menyediakan calon pelajar yang holistik dan berdaya saing bagi kemasukan ke Program Ijazah Sarjana Muda berkaitan di Universiti Sains Islam Malaysia. Pelbagai program Tamhidi dan kursus ditawarkan bagi menarik minat serta menambah bilangan calon pelajar ke Program Ijazah Sarjana Muda di USIM. Oleh itu, setelah selesai pembinaan Blok Akademik Pusat Tamhidi, maka pengoperasiannya telah dapat dijalankan bagi menampung permohonan yang tinggi daripada pelajar lepasan Sijil Pelajaran Malaysia (<https://tamhidi.usim.edu.my/>)

KURIKULUM, PEMBELAJARAN DAN PENGAJARAN

Selaras dengan falsafah USIM iaitu paduan di antara ilmu Naqli dan Aqli serta budi pekerti yang mulia menjadi teras utama membantu melahirkan generasi cemerlang. Maka Pusat Tamhidi telah memainkan peranan bagi menyediakan kurikulum yang menyokong falsafah, visi dan misi Universiti. Semua program pengajian di pusat ini menawarkan kursus-kursus yang berintegrasikan ilmu Naqli dan Aqli kepada para pelajar. Seiring dengan perkembangan dunia moden hari ini, Pusat Tamhidi mengfokuskan kepada beberapa bahagian program yang ditawarkan agar calon yang dilahirkan oleh Pusat Tamhidi ini bukan sahaja dinilai dari sudut kuantitinya tetapi dinilai juga dari sudut kualitinya. Ianya antara usaha untuk menyediakan pelajar yang mampu berdaya saing diperingkat fakulti sekaligus membekalkan modal insan yang kukuh dengan penghayatan nilai Islam yang mampu berinteraksi dan berkomunikasi dengan berkesan dalam masyarakat.

Sehingga kini terdapat empat program Tamhidi yang ditawarkan oleh Pusat Tamhidi iaitu Tamhidi Perubatan, Pergigian & Sains (TPPS), Tamhidi Sains Fizikal & Teknologi (TSFT), Tamhidi Syariah & Undang-undang (TSU) dan Tamhidi Perakaunan & Muamalat (TPM). Pada setiap semester, pelajar Tamhidi mengikuti sejumlah 25 jam kredit pada setiap minggu. Dengan jumlah kredit sebanyak 25 jam tersebut, jadual perkuliahan pelajar Tamhidi adalah sangat padat. Ini memerlukan kepada komitmen yang tinggi oleh pelajar bagi mengikuti pengajian. Kelas bermula seawal 8.30 pagi sehingga 5.30 petang pada hari Isnin hingga Khamis dan akan tamat pada jam 12.30 tengahari pada hari Jumaat. Para pelajar dilatih seawal kemasukan semester lagi agar dapat memenuhi piawai pengajian. (Mohd Naser Mohd Sabri, et. al. 2015)

Secara dasarnya, kaedah penyampaian kursus pada peringkat pengajian tinggi adalah tidak lari daripada skop pengajian yang menggunakan beberapa kaedah yang telah ditetapkan dan dijalankan dalam beberapa bentuk antaranya syarahan, tutorial dan e-learning serta tugas dalam bentuk individu mahupun berkumpulan, perbincangan dalam kumpulan serta pembentangan (Pusat Tamhidi dan Kementerian Pendidikan Malaysia, 2013).

Antara empat program Tamhidi yang telah dinyatakan, program Tamhidi Perubatan, Pergigian & Sains dan Tamhidi Sains Fizikal & Teknologi merupakan dua program yang telah mewajibkan para pelajarnya untuk mengambil Kursus Dirasat Al-Quran dan Al-Hadith iaitu pada semester pertama selari dengan tajuk kajian yang dijalankan oleh penulis. Program Tamhidi Perubatan, Pergigian & Sains dan Tamhidi Sains Fizikal & Teknologi telah mendapat Akreditasi penuh pada 28 Julai 2022. Para pelajar yang berjaya menamatkan pengajian pada peringkat ini, membolehkan mereka untuk meneruskan pengajian di Fakulti Sains dan Teknologi (FST), Fakulti Perubatan dan Sains Kesihatan (FPSK), Fakulti Pergigian (FPg) dan Fakulti Kejuruteraan dan Alam Bina (FKAB). Bagi melayakkan pelajar mengikuti program ke FST dan FKAB, calon hendaklah berjaya memperolehi sekurang-kurangnya Tahap 2 (Band 2) dan bagi FPSK dan Fpg memperolehi sekurang-kurangnya Tahap 4 (Band 4) dalam peperiksaan Malaysian University English Test (MUET), di samping lulus pengajian di peringkat Tamhidi yang berkaitan.

KURSUS DIRASAT AL-QURAN DAN AL-HADITH

Kursus Dirasat Al-Quran dan Al-Hadith ini merupakan subjek wajib bagi semester pertama pelajar-pelajar TPPS dan TSFT. Kursus ini membekalkan ilmu pengetahuan asas berkaitan dengan Al-Quran dan Al-Hadith serta hubungannya dengan Ilmu Sains. Kursus ini mengandungi empat bahagian ilmu, iaitu yang pertama pengenalan kepada Ulum Al-Quran yang menerangkan tentang definisi Al-Quran, nama-nama Al-Quran dan sifat-sifatnya, perbezaan antara Al-Quran dan Al-Hadith Al-Qudsi, pengumpulan dan penulisan Al-Quran, adab-adab membaca Al-Quran, 'Tjaz Al-Quran dan kaitannya dengan Ilmu Sains. Bahagian kedua, Al-Quran dan penafsirannya terdiri daripada 4 ayat yang berkaitan dengan tema tertentu. Bahagian ketiga, pengenalan kepada Ulum Al-Hadith yang menerangkan tentang definisi al-Hadith, kepentingan ilmu Hadith, perbezaan antara Hadith Al-Qudsi dan Hadith Al-Nabawi, pembahagian hadith kepada Sahih, Hasan dan Dhaif serta adab-adab menuntut ilmu hadith. Manakala bahagian keempat pula Al-Hadith dan huraian yang mengandungi 4 hadith yang berkaitan dengan tema yang tertentu.

Hasil daripada pembelajaran, pelajar dapat mengenalpasti dan memahami ayat-ayat al-Quran dan al-Hadith yang berkaitan dengan sains dan sains sosial serta dapat mempraktikkannya dalam kehidupan mereka seharian. Dan akhir sekali, melalui kursus ini, para pelajar dapat mengenalpasti teori sains dari perspektif tafsiran al-Quran dan al-Hadith. (Course Outline: Dirasat Al-Quran wa Al-Hadith, 2022).

METODOLOGI KAJIAN

Kajian yang sistematik menjadi salah satu faktor yang membawa manusia ke arah kemajuan dalam sesuatu bidang tertentu dalam menghasilkan produk baharu, fakta baharu, konsep baharu dan cara baharu. Dalam era globalisasi ini, penyelidikan tidak hanya terhad dalam makmal sains bahkan merangkumi semua disiplin ilmu

(Prabhat & Meenu, 2015). Maka, setiap kajian mestilah mempunyai sesuatu objektif yang hendak dicapai supaya tindakan seterusnya ke arah langkah penambahbaikan boleh dilakukan.

Secara empirikalnya, kajian ini menggunakan kaedah kuantitatif yang dimulakan dengan pengumpulan data melalui kaedah tinjauan. Menurut Karlinger (1973) pula, kajian tinjauan dilakukan dengan cara mengajukan beberapa soalan kepada responden, merumuskan maklumbalas mereka dalam bentuk peratusan, taburan kekerapan dan beberapa pendekatan statistik yang lain. Dalam kajian ini, data tentang persepsi pelajar dikumpulkan daripada satu jumlah yang besar iaitu seramai 72 orang responden yang terdiri daripada para pelajar TPPS dan TSFT pada semester 1 sesi 2022/2023 yang lalu telah diambil. Dalam proses pengumpulan data ini, persepsi setiap individu terhadap kursus Dirasat al-Quran dan al-Hadith perlu diambil kira untuk mendapatkan statistik yang tepat dan seterusnya menganalisis keputusan tersebut.

Data mengenai persepsi pelajar ini pula dikumpulkan melalui set borang kaji selidik yang diedarkan kepada 72 responden yang terdiri daripada 17 orang pelajar lelaki dan 55 orang pelajar perempuan daripada kedua-dua program tersebut. Secara asasnya, borang kaji selidik merujuk kepada alat untuk mendapatkan jawapan kepada persoalan kajian menggunakan borang yang perlu diisi oleh responden sendiri (Goode & Hatt, 1968). Selain itu, Cohen, et.al, (2000) mengatakan bahawa borang kaji selidik digunakan secara meluas dan merupakan instrumen yang berguna untuk mengumpulkan maklumat, menyediakan struktur serta mampu untuk dipantau tanpa kehadiran pengkaji. Jika dibandingkan dengan kaedah lain, kaedah tinjauan secara borang soal selidik secara dalam talian (Microsoft Forms) ini tidak memerlukan kos dan mudah untuk dianalisis.

Jadi, borang kaji selidik ini terbahagi kepada 4 bahagian, iaitu Bahagian A,B,C dan D dan setiap bahagian mengandungi 6 soalan. Bahagian A merupakan soalan yang berkaitan dengan latar belakang responden iaitu jantina, latar belakang sekolah menengah, pengetahuan tentang al-Quran dan al-Hadith, pencapaian dalam kursus tersebut ketika di semester 1, minat pelajar terhadap al-Quran dan al-Hadith dan sumber ilmu al-Quran dan al-Hadith yang diperolehi. Bahagian ini bukanlah persoalan kepada kajian ini, namun maklumat tersebut akan memberi kesan terhadap persoalan kajian dalam Bahagian B,C dan D. Bahagian B merupakan soalan yang melibatkan persepsi pelajar TPPS dan TSFT terhadap kursus Dirasat al-Quran dan al-Hadith. Seterusnya, Bahagian C pula berkaitan persepsi pelajar terhadap Ulum al-Quran dan Ulum al-Hadith. Manakala bahagian D mengandungi soalan yang berkaitan tentang prospek pelajar terhadap kursus ini.

Keseluruhan enam soalan ini di setiap bahagian dikemukakan dalam bentuk Lima Skala Likert yang terdiri daripada Sangat Tidak Bersetuju (1), Tidak Bersetuju

(2), Tidak Pasti (3), Bersetuju (4) dan Sangat Bersetuju (5). Skala yang menilai sikap seseorang ini dicipta oleh Likert disebabkan kesukaran dalam mengukur sifat dan personaliti manusia. Kemudian data tersebut akan diteliti berdasarkan skala yang tercipta (Harry N. B. & Deborah A. B., 2012).

Kajian ini menggunakan kaedah kuantitatif yang mana kaedah ini merupakan proses pengumpulan data yang dilakukan dengan menggunakan borang soal selidik melalui responden seramai 72 orang. Kaedah kuantitatif adalah pembolehubah yang berubah dari segi kuantitinya (Amir Hussin Baharuddin, 1989). Menurut Berg, Guba & Lincoln dan Merriam, kajian kuantitatif juga dikenali sebagai kajian positifis¹. (Berg, 2004, Guba & Lincoln, 1989, Merriam, 1998). Secara ringkasnya, kajian kuantitatif berpaksi kepada data yang berbentuk angka. Data ini dihasilkan apabila pembolehubah yang diminati oleh responden diukur dengan menggunakan skala pengukuran yang bersesuaian melalui instrument memungut data seperti yang telah dinyatakan seperti soal selidik, skala pengkadaran dan sebagainya (Lim Chong Hin, 2007).

Dalam kajian ini, soal selidik digunakan bagi mendapatkan data. (Cohen, Manoin & Marrison, 2000) menjelaskan bahawa salah satu sebab popularnya kajian jenis soal selidik adalah kerana soal selidik dapat digunakan dalam pelbagai situasi dan ditadbir tanpa kehadiran penyelidik. Juga secara perbandingan, penggunaan soal selidik membabitkan kos yang rendah dan datanya juga senang dianalisis.

PERBINCANGAN MENGENAI LATAR BELAKANG RESPONDEN

Responden yang terlibat dalam kajian ini adalah seramai 72 orang yang terdiri daripada 17 orang lelaki dan 55 orang perempuan. Mereka telah mendapat Pendidikan menengah di 6 kategori sekolah menengah yang berbeza, majoritinya (23.6%) daripada sekolah SMA / SAM / SMU / SABK dan bakinya lepasan SMKA, SMK (KAA), SBP/SBPI, MRSM, sekolah-sekolah swasta dan lain-lain. Perbezaan latar belakang sekolah ini mempengaruhi persepsi pelajar terhadap kajian ini.

Seterusnya, pengetahuan responden tentang al-Quran dan al-Hadith juga dimuatkan di dalam kajian ini. Lebih daripada separuh responden (58.3%) mempunyai pengetahuan yang baik dalam al-Quran dan al-Hadith, manakala selebihnya mempunyai pengetahuan yang sangat baik (5.5%), sederhana (36.1%) dan tiada yang lemah dalam pengetahuan al-Quran dan al-Hadith. Dapat disimpulkan bahawa pengetahuan mereka tentang al-Quran dan al-Hadith masih berada ditahap sangat memuaskan. Selain itu, hasil kajian mendapati 20 orang

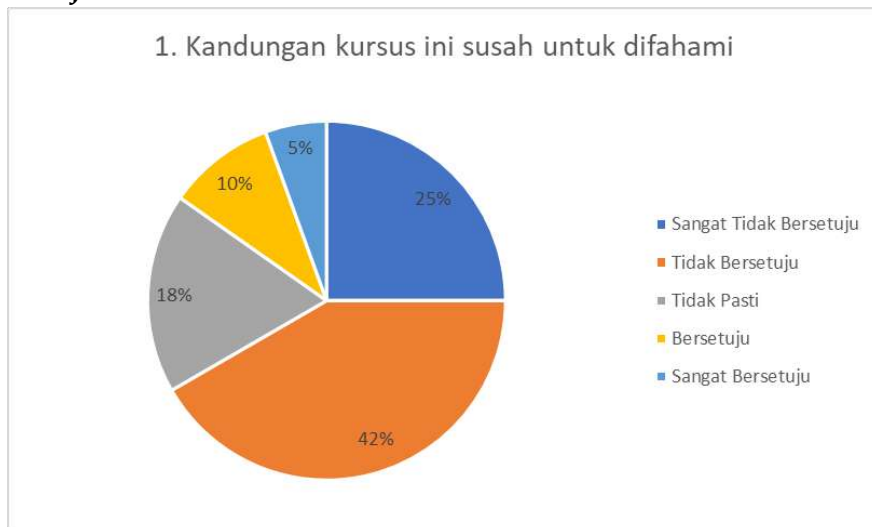
¹ Positivis atau positivisme digagaskan oleh filsuf Auguste Comte. Pendekatan positivisme menekankan bahawa ilmu pengetahuan lahir dan berkembang melalui pengamatan objek yang positif, iaitu objek tersebut dapat ditangkap dengan pancaindera manusia. (https://www.academia.edu/3510573/Positivis_dan_non_Positivis).

(27.7%) responden sangat berminat untuk mendalami al-Quran dan al-Hadith manakala sebahagian daripada responden (51.3%) berminat dalam al-Quran dan al-Hadith dan selebihnya dikategorikan sebagai sederhana (18%) dan tidak berminat (2.7%).

Tambahan pula, pencapaian responden mengikut gred bagi kursus Dirasat al-Quran dan al-Hadith ketika di semester pertama sesi 2022/2023 turut diambil kira. Seramai 37 orang (51.3%) responden mendapat gred A dan merupakan jumlah yang tertinggi manakala hanya seorang sahaja (1.3%) mendapat Gred B-, C dan D. Bilangan responden yang mendapat A- seramai 17 orang (23.6%) dan B+ seramai 11 orang (15.2%). Hanya 4 orang sahaja (5.5%) mendapat Gred B bagi kursus tersebut. Keputusan ini menunjukkan hasil yang memberangsang dan memuaskan.

Akhir sekali, kajian mendapati kebanyakan responden iaitu 52 orang (72.2%) menyatakan bahawa mereka menerima sumber ilmu al-Quran dan al-Hadith di sekolah menengah dan masjid/surau, manakala 16 orang (22.2%) memperolehi sumber ilmu al-Quran dan al-Hadith daripada sekolah menengah dan pengajian umum. 4 orang (5.5%) memperolehi ilmu melalui media sosial dan Youtube.

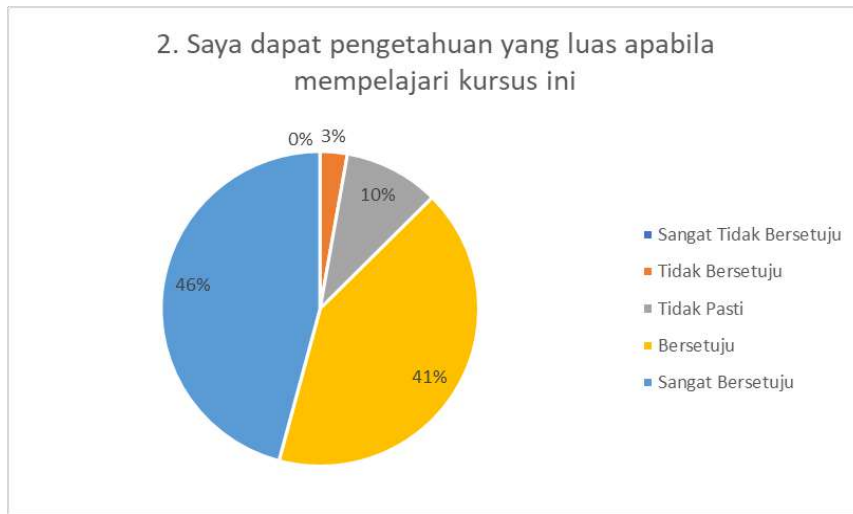
DAPATAN KAJIAN



Carta Pai 1 : Peratus Responden Terhadap Kandungan Kursus Susah Difahami

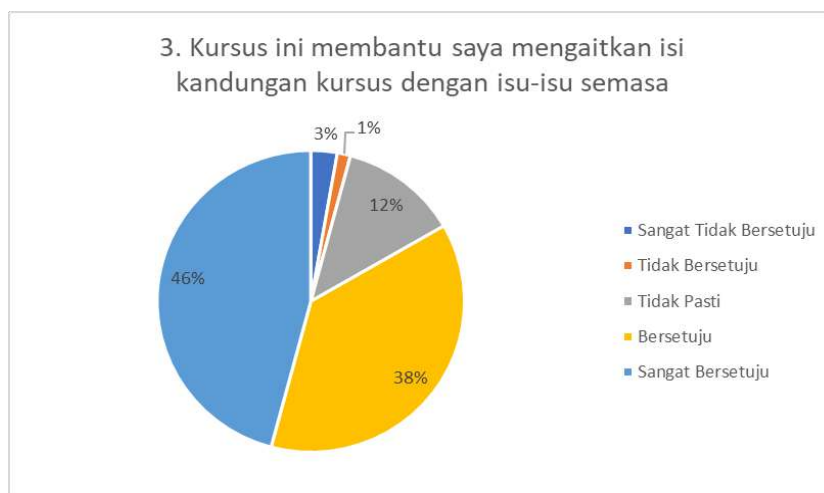
Soalan pertama di Bahagian B adalah berkaitan dengan kemampuan pelajar dalam memahami dan mengetahui adakah kandungan kursus ini susah untuk difahami oleh responden. Hal ini kerana modul dan bahasa pengantar yang digunakan adalah menggunakan medium Bahasa Arab. 30 orang responden (41.7%) mengatakan bahawa tidak bersetuju dengan mengatakan kandungan kursus ini susah untuk difahami, 18 orang responden (25%) pula mengatakan sangat tidak bersetuju dengan pernyataan ini. Namun 13 orang (18.1%) mengatakan tidak pasti dengan kenyataan

ini diikuti 7 orang (9.7%) mengatakan bersetuju dan 4 orang (5.6%) sangat bersetuju bahawa kandungan kursus ini susah untuk difahami.



Carta Pai 2 : Peratus Responden Mendapat Pengetahuan Yang Luas Apabila Mempelajari Kursus Ini

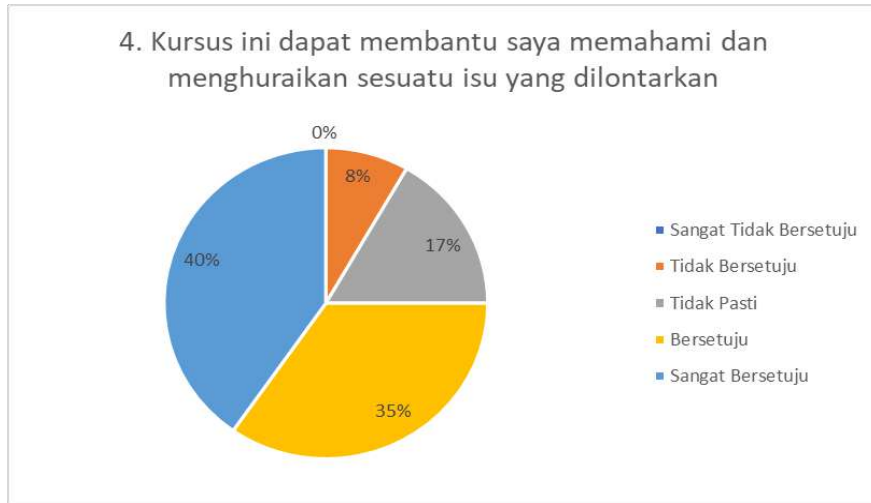
Soal selidik yang dijalankan turut melihat sama ada responden mendapat pengetahuan yang luas apabila mempelajari kursus ini. 33 orang responden (45.8%) sangat bersetuju dan sebanyak 30 orang (41.7%) bersetuju dengan mempelajari kursus ini mereka mendapat pengetahuan yang luas. Namun, hanya terdapat 7 orang responden (9.7%) sahaja yang mengatakan tidak pasti dan 2 orang lagi (2.8%) tidak setuju berkaitan dengan kenyataan yang diberikan.



Carta Pai 3 : Peratus Responden Terhadap Kursus Ini Dalam Mengaitkan Isi Kandungan Kursus Dengan Isu-Isu Semasa

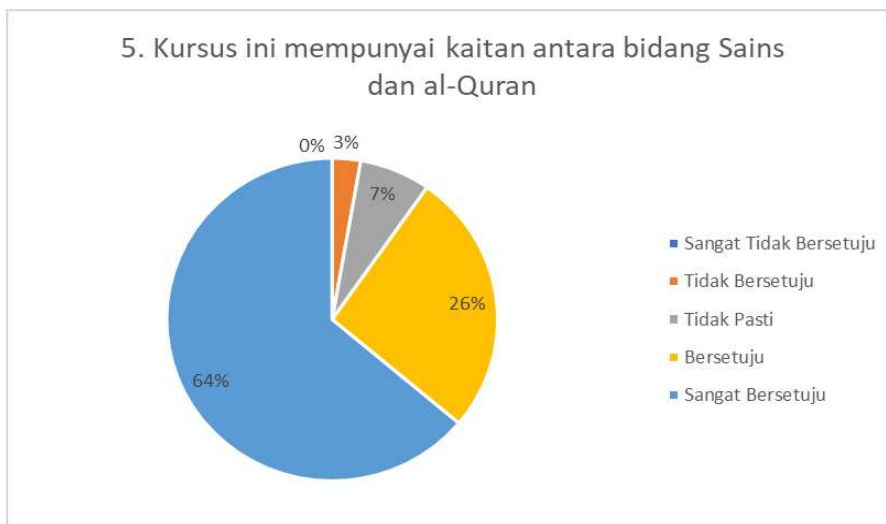
Selain daripada itu, responden juga turut ditanya adakah dengan melalui kursus ini dapat membantu responden mengaitkan isi kandungan kursus dengan

isu-isu semasa. 33 orang responden (45.8%) menyatakan bahawa sangat bersetuju dengan kenyataan yang diberikan dan 27 orang responden (37.5%) bersetuju, 9 orang responden lagi (12.5%) tidak pasti. Manakala 2 orang (2.8%) sangat tidak bersetuju dan 1 seorang (1.4%) tidak bersetuju dengan kenyataan ini.



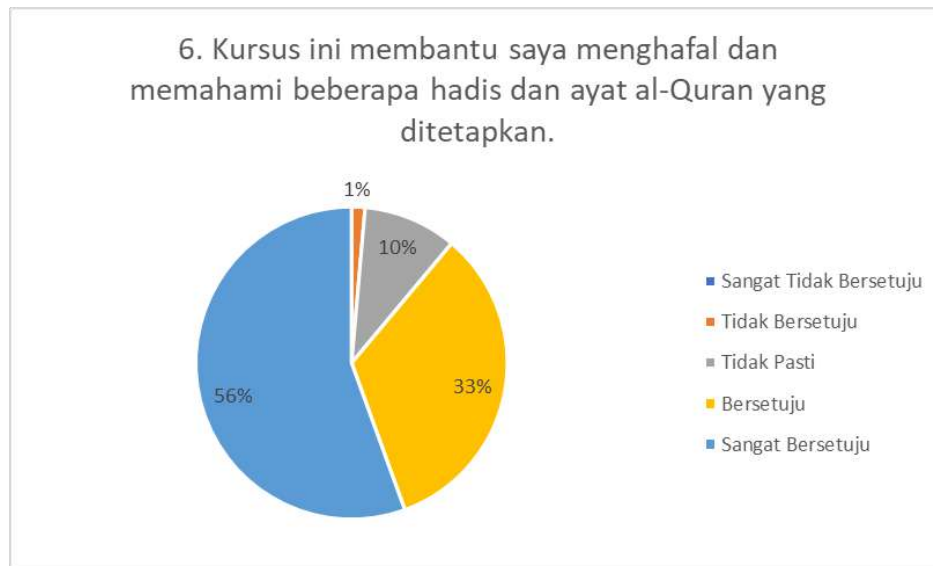
Carta Pai 4 : Peratus Responden Terhadap Kursus Dalam Membantu Untuk Memahami Dan Menghuraikan Sesuatu Isu Yang Dilontarkan

Responden juga turut ditanya adakah melalui kursus ini dapat membantu responden memahami dan menghuraikan sesuatu isu yang dilontarkan. Daripada 72 orang responden, 29 orang responden (40.3%) yang menyatakan sangat bersetuju, 25 orang (34.7%) daripadanya mengatakan bersetuju dengan kenyataan ini. 12 orang (16.7%) mengatakan tidak pasti dan hanya 6 orang responden sahaja (8.3%) memberikan jawapan tidak bersetuju.



Carta Pai 5: Peratus Responden Terhadap Kursus Dan Kaitan Antara Bidang Sains Dan Al-Quran

Kajian juga turut mengukur adakah kandungan kursus ini mempunyai kaitan antara bidang Sains dan al-Quran. Hasil dapatan yang diperolehi 46 orang responden (63.9%) mengatakan sangat bersetuju dan 19 orang responden (26.4%) bersetuju dengan persoalan ini. Adapun 5 orang responden (6.9%) menyatakan tidak pasti dan 2 orang responden lagi (2.8%) tidak bersetuju dengan perkaitan antaran kandungan tersebut.

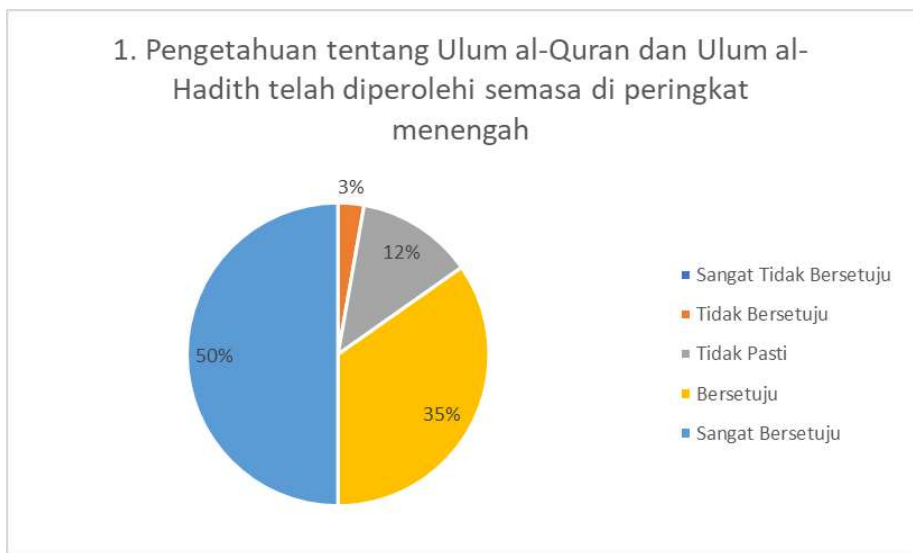


Carta Pai 6: Peratus Responden Terhadap Kursus Dalam Membantu Pelajar Menghafal Dan Memahami Beberapa Hadith Dan Al-Quran Yang Ditetapkan

Kajian mendapati adakah kursus ini membantu responden menghafal dan memahami beberapa hadis dan ayat al-Quran yang telah ditetapkan. Hasil daripadanya terdapat 40 orang responden (55.6%) memberi respon sangat bersetuju kursus ini membantu responden menghafal dan memahami beberapa hadis dan ayat al-Quran, dan 24 orang (33.3%) memberi maklumbalas yang positif dengan bersetuju. Bagaimanapun terdapat 7 orang responden (9.7%) tidak pasti dan seorang responden (1.4%) mengatakan tidak bersetuju dengan soalan kajian ini.

Justeru, Bahagian C ini bertujuan untuk mengumpulkan maklumat mengenai persepsi pelajar terhadap Ulum al-Quran dan Ulum al-Hadith seterusnya jawapan yang diberikan oleh responden akan dianalisis dalam kajian ini.

Soalan pertama di bahagian C adalah berkaitan pengetahuan tentang Ulum al-Quran dan Ulum al-Hadith telah diperolehi oleh responden semasa pada peringkat menengah. Hal ini adalah untuk mengenalpasti samada responden mempunyai pengetahuan tersebut berdasarkan subjek yang diambil semasa di peringkat menengah.



Carta Pai 7 : Peratus Responden Tentang Pengetahuan Ulum Al-Quran Dan Ulum Al-Hadith Yang Diperolehi Semasa Di Peringkat Menengah

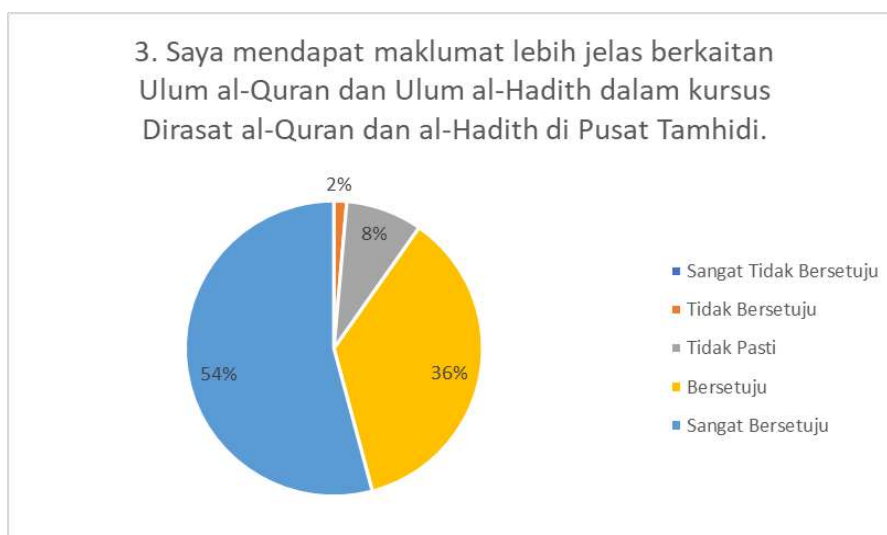
Carta Pai 7 di atas menunjukkan bahawa seramai 36 orang responden memilih sangat bersetuju dan 25 orang memilih bersetuju. Hal ini membuktikan bahawa majoriti responden mendapat pengetahuan Ulum al-Quran dan Ulum al-Hadith semasa di peringkat menengah. Namun demikian, masih terdapat segelintir responden yang memilih tidak pasti dengan kenyataan tersebut iaitu 9 orang dan tidak bersetuju seramai 2 orang sahaja. Seterusnya, persoalan kedua yang dianalisis di dalam kajian ini adalah mengenai Subjek Pendidikan Islam atau Pendidikan al-Quran dan as-Sunnah banyak memberi gambaran yang jelas berkaitan Ulum al-Quran dan Ulum al-Hadith. Hal ini kerana subjek ini merupakan gambaran asas untuk mendalami ilmu-ilmu yang berkaitan al-Quran dan al-Hadith.



Carta Pai 8: Peratus Responden Terhadap Subjek Pendidikan Islam/Pendidikan Al-Quran Dan As-Sunnah Banyak Memberi Gambaran Yang Jelas

Jika dilihat secara kasar, hampir semua responden sangat bersetuju bahawa Subjek Pendidikan Islam atau Pendidikan al-Quran dan as-Sunnah banyak memberi gambaran yang jelas berkaitan Ulum al-Quran dan Ulum al-Hadith dengan bilangan sangat bersetuju seramai 43 orang (59.7%) dan bersetuju seramai 20 orang (27.8%). Walaubagaimanapun, terdapat 6 orang responden (8.3%) yang tidak pasti dan 3 orang responden (4.2%) tidak bersetuju akan kenyataan tersebut. Hal ini berkemungkinan kerana sebahagian mereka tidak mengambil kedua-dua subjek tersebut di peringkat menengah. Hal ini berdasarkan syarat kemasukan hendaklah memperolehi sekurang-kurangnya kepujian (Gred C) dalam mana-mana SATU (1) Subjek Syariah.

Persoalan ketiga yang dikaji adalah dapatan maklumat pelajar yang lebih terperinci berkaitan Ulum al-Quran dan Ulum al-Hadith dalam kursus Dirasat al-Quran dan al-Hadith di Pusat Tamhidi.

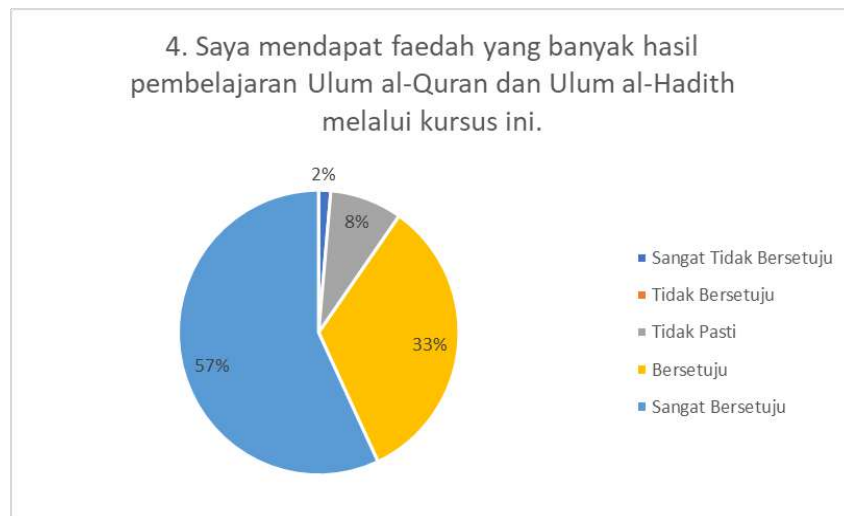


Carta Pai 9 : Peratus Responden Dalam Mendapatkan Maklumat Lebih Jelas Berkaitan Ulum Al-Quran Dan Ulum Al-Hadith Di Pusat Tamhidi

Keputusan analisis menunjukkan respon pelajar terhadap persoalan ini berada di tahap yang memuaskan apabila 39 orang responden (54.2%) memilih sangat bersetuju dan 26 orang responden (36.1%) memilih bersetuju manakala 6 orang responden (8.3%) memilih tidak pasti. Namun demikian terdapat seorang responden (1.4%) memilih sangat tidak bersetuju. Hal ini kerana latar belakang responden semasa di peringkat sekolah menengah hanya mempelajari Bahasa arab melalui Kelas Aliran Agama (KAA).

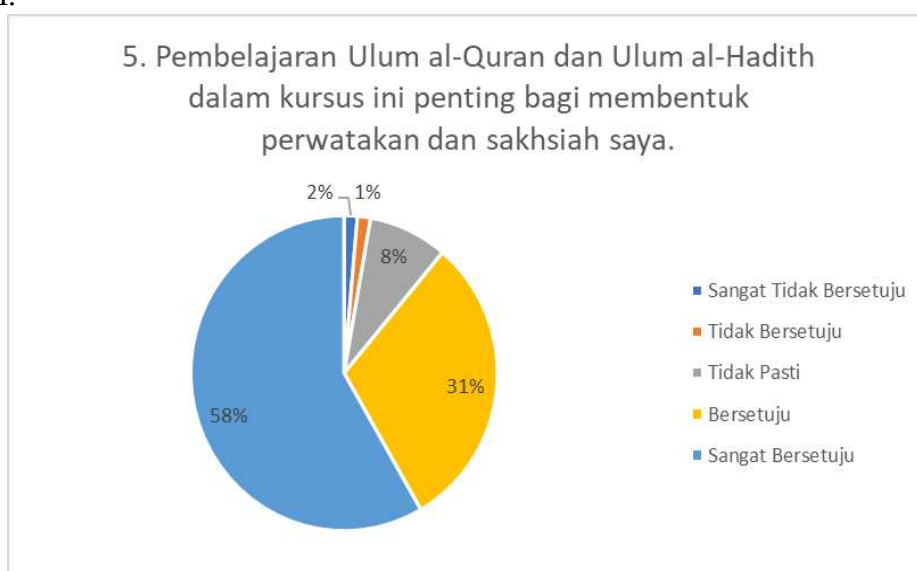
Seterusnya, persoalan keempat yang dianalisis adalah mengenai hasil pembelajaran yang diperolehi oleh pelajar melalui kursus ini sepanjang semester

pertama di Pusat Tamhidi. Carta pai di bawah merumuskan hasil data yang diperolehi daripada pelajar TSFT dan TPPS mengenai persoalan keempat.



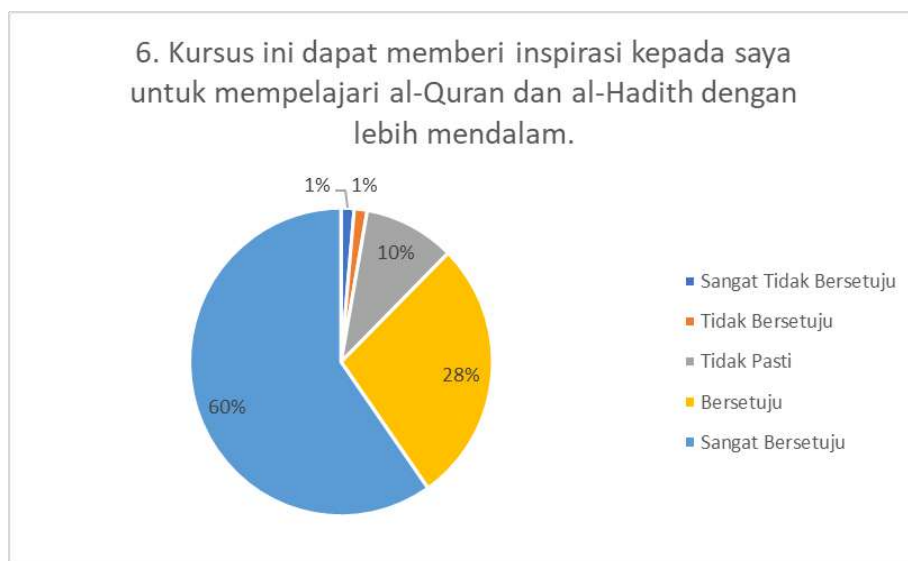
Carta Pai 10 : Peratus Responden Dalam Mendapatkan Faedah Yang Banyak Hasil Pembelajaran Ulum Al-Quran Dan Ulum Al-Hadith

Seramai 41 orang responden (56.9%) yang sangat bersetuju bahawa kursus ini memberikan faedah kepada para pelajar yang berkaitan dan 24 orang responden (33.3%) bersetuju terhadap pernyataan yang diberikan manakala 6 orang responden (8.3%) memilih tidak pasti. Namun demikian, terdapat seorang responden (1.4%) memilih sangat tidak bersetuju akan pernyataan tersebut. Hal ini berkemungkinan penguasaan Bahasa arab responden yang agak lemah. Justeru itu, persoalan yang kelima mengenai pembentukan perwatakan dan sakhsiah pelajar dalam mempelajari kursus ini.



Carta Pai 11 : Peratus Responden Terhadap Pembelajaran Ulum Al-Quran Dan Ulum Al-Hadith Dalam Kursus Ini Penting Bagi Membentuk Perwatakan Dan Sakhsiah

Keputusan analisis menunjukkan 42 orang responden (58.3%) sangat bersetuju dengan pernyataan ini dan 22 orang responden (30.6%) bersetuju. Hal ini membuktikan bahawa lebih dari separuh responden percaya bahawa kursus ini mampu membentuk perwatakan dan sahsiah pelajar. Namun demikian terdapat 6 orang responden (8.3%) memilih tidak pasti. Hal ini berkemungkinan kerana responden tidak dapat memahami soalan dengan baik dan ragu-ragu terhadap persoalan yang dikemukakan. Hanya seorang responden (1.4%) memilih tidak bersetuju dan sangat tidak bersetuju. Hal ini berkemungkinan, responden kurang berminat terhadap kursus ini yang menggunakan Bahasa Arab sebagai bahasa pengantar.

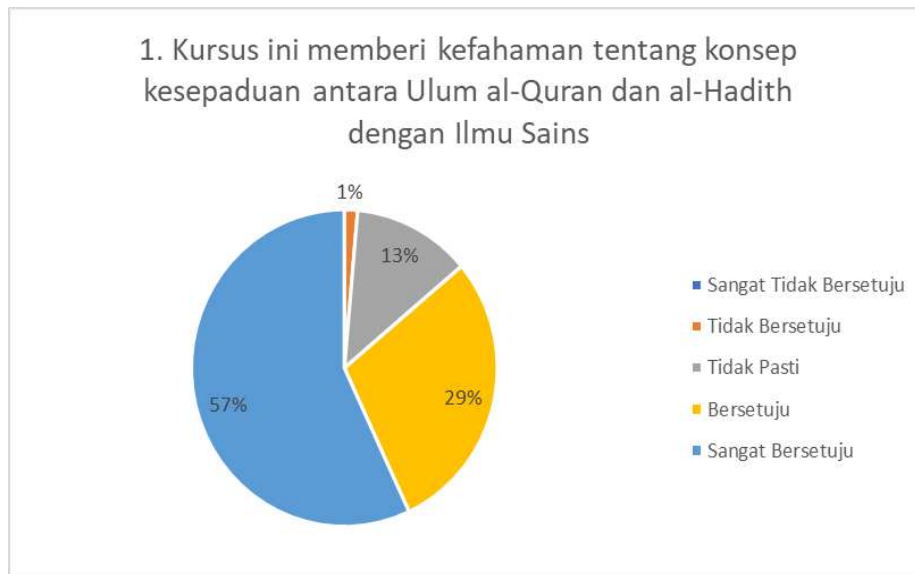


Carta Pai 12 : Peratus Responden Terhadap Kursus Ini Dapat Memberi Inspirasi Untuk Mempelajari Al-Quran Dan Al-Hadith Dengan Lebih Mendalam

Soalan terakhir dibahagian ini berkaitan dengan semangat dan inspirasi pelajar untuk mempelajari al-Quran dan al-Hadith dengan lebih mendalam. Fakta ini dibuktikan dengan keputusan analisis menunjukkan bahawa majoriti responden memilih sangat bersetuju dan bersetuju masing-masing sebanyak 43 (59.7%) dan 20 orang responden (27.8%). Meskipun demikian, terdapat segelintir responden yang memilih tidak pasti iaitu 7 orang (9.7%). Manakala yang memilih tidak bersetuju dan sangat tidak bersetuju masing masing sebanyak seorang sahaja (1.4%). Jurang perbezaan ini membuktikan bahawa kursus ini memberikan inspirasi kepada pelajar untuk mendalami bidang al-Quran dan al-Hadith.

Merujuk kepada keenam-enam soalan yang diajukan melalui borang kaji selidik yang diedarkan kepada pelajar TSFT dan TPPS ini, jelaslah bahawa kursus ini memberi banyak manfaat kepada para pelajar dalam pelbagai aspek terutamanya dalam bidang sains dan agama.

Seterusnya, bahagian terakhir adalah berkisar kepada prospek pelajar terhadap Kursus Dirasat al-Quran dan al-Hadith. Soalan yang diajukan tentang peluang masa hadapan pelajar terhadap kursus ini dalam melahirkan ilmuan Islam dan generasi pelapis yang holistik dan graduan yang berkualiti.

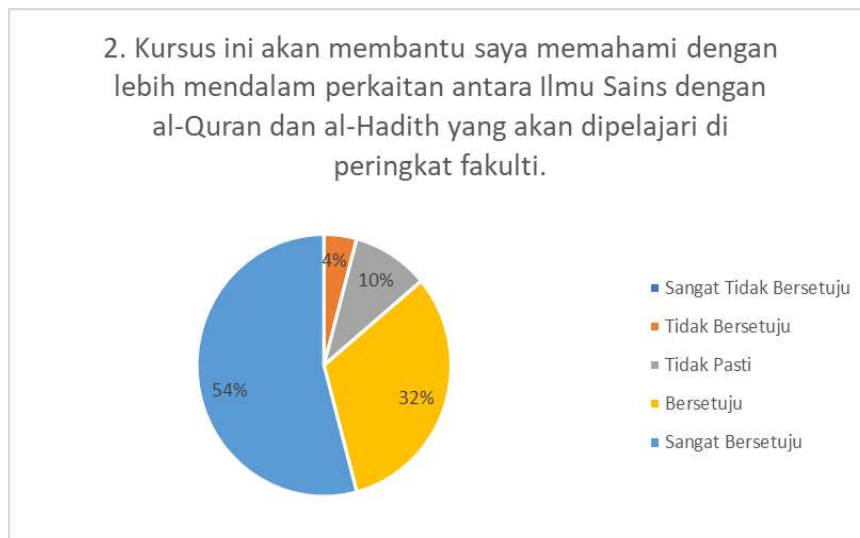


Carta Pai 13 : Peratus Responden Terhadap Kursus Ini Dalam Memberi Kefahaman Tentang Konsep Kesepaduan Antara Ulum Al-Quran Dan Al-Hadith Dengan Ilmu Sains

Oleh itu, persoalan pertama dibahagian ini adalah berkaitan tentang konsep kesepaduan antara Ulum al-Quran dan al-Hadith dengan Ilmu Sains. Carta pai di atas membuktikan bahawa majoriti responden sangat bersetuju bahawa Kursus Dirasat al-Quran dan al-Hadith memberi kefahaman tentang konsep kesepaduan antara Ulum al-Quran dan al-Hadith dengan Ilmu Sains. Seramai 41 orang responden (56.9%) sangat bersetuju dan 21 orang responden (29.2%) bersetuju, hal ini menunjukkan bahawa kursus ini telah membantu mereka untuk memahami tentang konsep kesepaduan. Namun demikian, masih terdapat segelintir responden yang memilih tidak pasti dengan pernyataan tersebut iaitu seramai 9 orang (12.5%). Walaupun terdapat seorang responden (1.4%) yang tidak bersetuju dengan pernyataan tersebut tetapi secara keseluruhannya item pertama kajian ini mendapat respon yang positif daripada pelajar yang berkaitan.

Seterusnya, persoalan kedua yang dianalisis dalam kajian ini adalah mengenai kefahaman pelajar dalam mendalami perkaitan antara Ilmu Sains dengan al-Quran dan al-Hadith yang akan dipelajari di peringkat fakulti. Hal ini kerana kursus ini merupakan asas dan membentuk gambaran awal kepada ilmu al-Quran dan al-Hadith yang lebih mendalam di peringkat fakulti kelak.

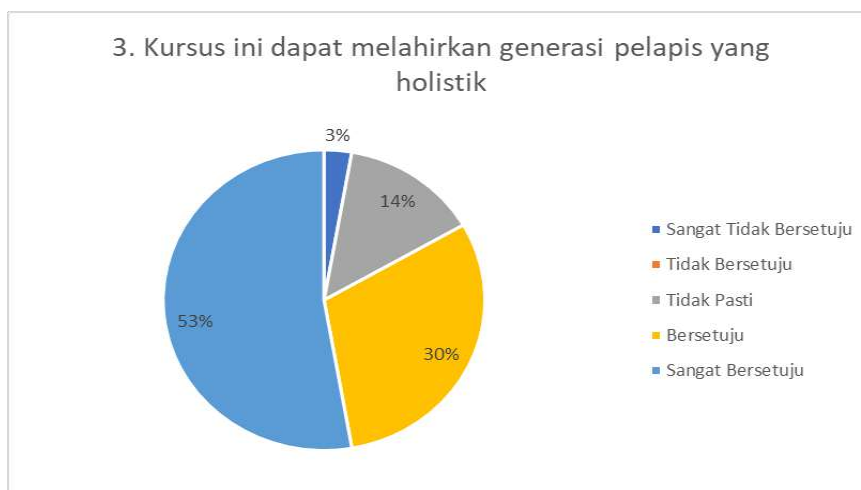
Carta pai dibawah merumuskan hasil data yang diperolehi daripada pelajar TSFT dan TPPS mengenai sejauh mana kefahaman terhadap perkaitan antara Ilmu Sains dengan al-Quran dan al-Hadith.



Carta Pai 14 : Peratus Responden Terhadap Kursus Ini Dalam Membantu Unutuk Memahami Dengan Lebih Mendalam Perkaitan Antara Ilmu Sains Dengan Al-Quran Dan Al-Hadith Yang Akan Dipelajari Di Peringkat Fakulti

Keputusan analisis menunjukkan sebahagian besar responden sangat bersetuju dan bersetuju terhadap pernyataan tersebut iaitu seramai 39 (54.2%) dan 23 orang responden (31.9%). Walaubagaimanapun terdapat 7 orang responden (9.7%) yang tidak pasti dan 3 orang responden (4.2%) yang tidak bersetuju. Hal ini berkemungkinan pelajar tersebut tidak mampu untuk memahami isi kandungan kursus secara mendalam dan menyeluruh.

Persediaan yang mantap dari segi fizikal dan mental sebelum melangkah ke alam yang lebih mencabar di universiti ini dapat melahirkan generasi pelapis yang holistik. Justeru, persoalan yang ketiga adalah diharap dapat melahirkan generasi pelapis yang holistik di masa hadapan.

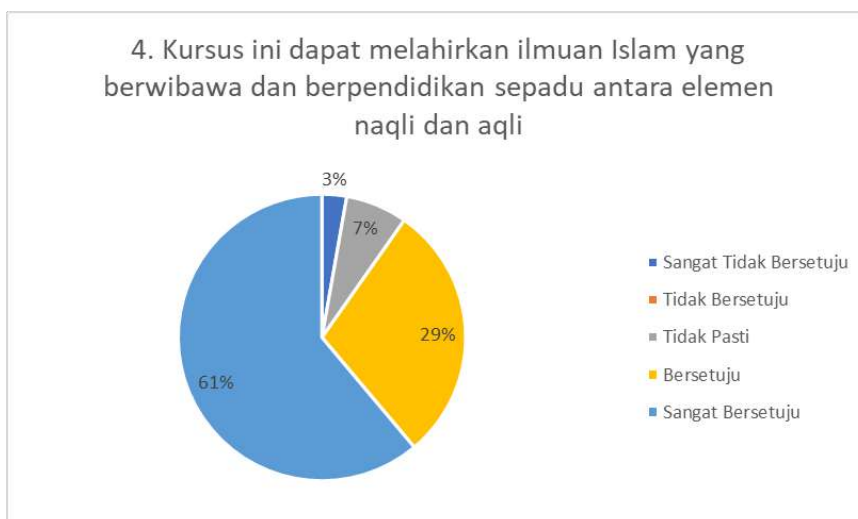


Carta Pai 15 : Peratus Responden Terhadap Kursus Ini Dalam Melahirkan Generasi Pelapis Yang Holistik

Jika dilihat secara kasar, sebahagian besar responden sangat bersetuju dan bersetuju bahawa kursus ini mampu untuk melahirkan generasi pelapis yang holistik dengan erti kata lain pendekatan secara menyeluruh iaitu sebanyak 38 (52.8%) dan 22 orang responden (30.6%). Walaupun terdapat 10 orang responden (13.9%) memilih tidak pasti dan 2 orang responden (2.8%) memilih sangat tidak bersetuju namun dapatan ini tidak memberikan sebarang kesan terhadap kajian yang dijalankan.

Dalam mengamalkan konsep pendidikan yang sepadu antara elemen aqli dan naqli melalui kursus ini, maka akan lahir para ilmuan dan cendekiawan yang professional dalam bidang yang diceburi yang berteraskan kepada integrasi antara elemen aqli dan naqli. Maka dengan itu,soalan keempat kajian ini menganalisis peluang masa hadapan pelajar terhadap peranan kursus ini dalam melahirkan tokoh ilmuan Islam yang unggul seperti tokoh-tokoh ilmuan Islam di zaman kegemilangan tamadun Islam dahulu. Khalif (2009) menyatakan bahawa Andalusia dan Baghdad adalah pusat peradaban Islam yang telah melahirkan tokoh ilmuan Islam dan saintis yang terkemuka di mata dunia.

Fakta ini dibuktikan dengan keputusan analisis terhadap masa hadapan pelajar TSFT dan TPPS dalam melahirkan ilmuan Islam yang berpendidikan sepadu antara elemen aqli dan naqli yang menunjukkan bahawa majoriti responden memilih sangat bersetuju dan bersetuju masing-masing sebanyak 44 (61.1%) dan 21 orang responden (29.2%). Meskipun demikian, terdapat segelintir responden yang memilih tidak pasti 5 orang (6.9%) dan sangat tidak bersetuju 2 orang (2.8%). Jurang perbezaan ini membuktikan bahawa kursus ini mempunyai kekuatan untuk melahirkan lebih ramai ilmuan islam yang berintergrasi elemen aqli dan naqli.



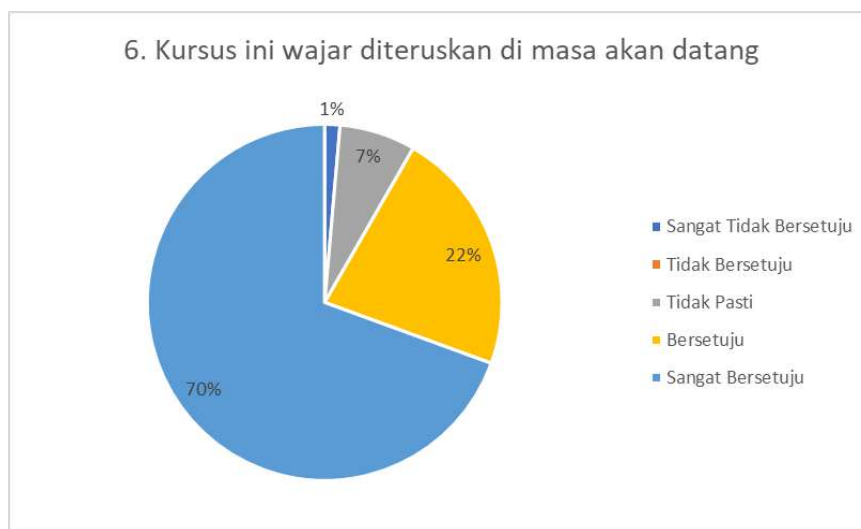
Carta Pai 16: Peratus Responden Terhadap Kursus Ini Dalam Melahirkan Ilmuan Islam Yang Berwibawa Dan Berpendidikan Sepadu Antara Elemen Naqli Dan Aqli

Ilmuan yang bakal dilahirkan dalam bidang yang diceburi mampu menjadi seorang insan yang beriman dan bertaqwa kepada Allah SWT. Oleh yang demikian, Pusat Tamhidi telah mengambil inisiatif dengan menyediakan kursus ini kepada para pelajar TSFT dan TPPS pada semester pertama supaya mereka didedahkan dengan peranan sebagai seorang professional yang beriman dan bertaqwa pada peringkat awal lagi. Hal ini kerana rangka kursus bagi kursus ini adalah ilmu yang berkaitan dengan ilmu al-Quran dan al-Hadith. Kesemua ilmu ini adalah asas dalam membentuk jati diri para pelajar supaya menjadi seorang professional yang beriman dan bertaqwa pada masa akan datang. Justeru itu, persoalan yang kelima adalah supaya dapat melahirkan generasi yang mempunyai keimanan yang padu dan mendekatkan diri kepada Allah SWT.



Carta Pai 17 : Peratus Responden Terhadap Kursus Ini Dalam Meningkatkan Keimanan Dan Mendekatkan Diri Kepada Allah SWT

Pelajar TSFT dan TPPS menunjukkan maklumbalas yang sangat memberangsangkan, apabila hampir keseluruhan daripada mereka memilih sangat bersetuju dan bersetuju bahawa kursus ini dapat meningkatkan keimanan dan mendekatkan diri kepada Allah SWT dengan bilangan masing-masing seramai 52 (72.2%) dan 16 orang responden (22.2%). Namun, masih ada segelintir pelajar yang memilih tidak pasti dan tidak bersetuju dengan pernyataan ini iaitu masing-masing seramai 2 orang (2.8%). Melihat kepada data yang diperolehi, dapat disimpulkan majoriti responden bersetuju kursus ini berupaya melahirkan profesional yang beriman dan bertaqwa pada masa akan datang.



Carta Pai 18 : Peratus Responden Terhadap Kursus Ini Wajar Diteruskan Di Masa Akan Datang

Setelah diteliti keputusan analisis, maka kursus ini wajar diteruskan pada masa akan datang kerana majoriti pelajar memilih sangat bersetuju dengan bilangan sebanyak 50 orang responden (69.4%) diikuti dengan mereka yang memilih bersetuju iaitu sebanyak 16 orang responden (22.2%) daripada 72 orang responden. Walaubagaimanapun, masih terdapat pelajar yang memilih tidak pasti iaitu seramai 5 orang responden (6.9%) dan seorang responden (1.4%) yang memilih sangat tidak bersetuju. Hal ini berkemungkinan bahawa mereka merasakan kursus ini tidak memberi manfaat kepada mereka disebabkan kurang pemahaman terhadap isi kandungan kursus. Namun, perkara ini dapat ditangani dengan menggalakkan pelajar tersebut berjumpa dengan guru secara peribadi bagi mendapatkan penjelasan tentang topik yang tidak difahami.

Secara kesimpulannya, kursus ini dapat dilihat sebagai kursus wajib program bagi para pelajar TSFT dan TPPS Sahaja. Walaubagaimanapun, sebagai penuntut ilmu yang beragama Islam, mempelajari ilmu ini tidak perlu disekat dari segi latar belakang seseorang responden, malahan ianya perlu dipelajari oleh semua lapisan penuntut ilmu sebagai pengetahuan am.

KESIMPULAN

Berdasarkan kepada dapatan dan analisis di atas, dapat disimpulkan bahawa penilaian secara mendalam terhadap kursus Dirasat al-Quran & al-Hadith dapat menghasilkan sesuatu yang bernilai dan dapat menyumbangkan ke arah memperbaiki serta meningkatkan kualiti Pendidikan. Di samping itu, dapatan ini juga akan menjadi panduan penyelidikan pada masa akan datang apabila menghadapi kajian tentang isu yang sama. Silibus yang dimasukkan di dalam kursus ini adalah wajar untuk diteruskan pada masa akan datang. Pengajaran dan pembelajaran bagi subjek ini amat sesuai di samping dapat membantu para pelajar untuk mendapat gambaran melalui isu-isu semasa yang dikupas di dalam aktiviti pembelajaran. Justeru itu, melalui kursus ini para pelajar mendapat pendedahan pelbagai cabang ilmu seterusnya mampu menjadi titik permulaan dalam usaha melahirkan para pelajar yang berwibawa dan berilmu.

Merujuk kepada dapatan hasil kajian, pengkaji mencadangkan supaya kursus Dirasat al-Quran & al-Hadith diteruskan akan tetapi dalam bentuk yang lebih praktikal dan berpusatkan pelajar melalui mod pengajaran dan pembelajaran (PnP) secara tutorial berbanding mod semasa iaitu secara pengkuliah sahaja.

Akhir sekali, analisis persepsi pelajar terhadap kursus Dirasat al-Quran & al-Hadith ini mendapat tindakbalas yang positif daripada para pelajar dan akan memberi satu maklumbalas yang positif kepada Pusat Tamhidi khususnya dalam meningkatkan kualiti dan melakukan penambahbaikan dari semasa ke semasa sebagai usaha bagi mendukung Pelan Strategik USIM 2023-2025 untuk menjadi Pusat Rujukan Integrasi Ilmu Naqli dan Aqli diperingkat global di samping dapat memenuhi aspirasi Malaysia MADANI yang telah diperkenalkan oleh Perdana Menteri Malaysia ke-10.

RUJUKAN

Buku

- Amir Hussin Baharuddin. 1989. *Kaedah Kuantitatif Suatu Pengenalan*. USM: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Course outline: Tamhidi Perubatan, Pergigian & Sains dan Tamhidi Sains Fizikal & Teknologi . 2022. *Dirasat al-Quran & al-Hadith*. USIM: Nilai.
- Guba & Lincoln. 1989. *Fourth Generation Evaluation*. Newbury Park. CA: Sage.
- Kandil, Hisham Muhammad Taky Eldin. et. al., Sapora Sipon, Nidzamuddin Zakaria, Anuar Sani, Hariza Mohd Yusof. 2007. *USIM Merintis Kejayaan*. USIM: Nilai.
- Jasmin Jaimon. et. al., Nor Azzah Momin, Hariza Mohd Yusof, Mohd Helmi Masor@Mansor, Noor Adibah Mohamad, Rozana Kamdani, Muhammad Hafizi Ahmad. 2015. *USIM: Menerajui Integrasi Ilmu Naqli & Aqli*. USIM: Nilai.

- Lim Chong Hin. 2007. *Penyelidikan Pendidikan: Pendekatan Kuantitatif dan Kualitatif*. The Graq Hill Education: Selangor.
- Mohd Naser Mohd Sabri, et. al., Azniwati Abdul Aziz, Mohamed Akhiruddin Ibrahim. 2015. *Sains Islam dan Pendidikan: Ke Arah Melahirkan Generasi Terbilang*. Darul Syakir Enterprise: Bangi.
- Pusat Tamhidi dan Kementerian Pendidikan Malaysia. 2013. *Course Outline of Tamhidi Centre*. USIM: Nilai.

Jurnal

- Berg, B.L., 2004. *Qualitative Research Methods For The Sosial Science (ed. ke-5)* Boston: Pearson Education.
- Cohen, Manoin & Marrison. 2000. *Research Methods In Education (ed. ke-5)*. London : RoutledgeFalmer.
- Merriam, S.B. 1998. *Qualitative Research and Case Study Applications in Education*. San Francisco: Jossey- Bass.

Internet

- Berita Harian, 2002. Diakses pada 10 Julai 2023.
http://www2.arkib.gov.my/hids/print.php?type=A&item_id=7294.
- Positivis dan Non Positivis. Diakses pada 10 Julai 2023.
https://www.academia.edu/3510573/Positivis_dan_non_Positivis.
- Pusat Tamhidi. Diakses pada 10 Julai 2023.
<https://tamhidi.usim.edu.my/introduction/>
- Risalah USIM. 2015. Issue no 25. (April-Jun 2015)::ISSN : 1511-9313
www.usim.edu.my.
- Universiti Sains Islam Malaysia. Diakses pada 10 Julai 2023.
<https://www.usim.edu.my/ms/sejarah-awal-penubuhan/>

RISIKO PENGGUBAHAN WANG HARAM DALAM ASPEK ZAKAT DI MALAYSIA

Airin Hafizah Khusainiⁱ & Noorfajri Ismailⁱⁱ

ⁱ Calon Sarjana Muda, Fakulti Syariah dan Undang-Undang, USIM.
airinhafizah01@raudhah.usim.edu.my

ⁱⁱ (Penulis Koresponden). Pensyarah Kanan, Fakulti Syariah dan Undang-Undang, USIM.
noorfajri@usim.edu.my

Abstrak

Jenayah penggubahan wang haram telah menjadi fenomena di segenap pelusuk dunia yang mensasarkan institusi kewangan, dan proses penggubahan wang haram ini telah menjadi lebih kompleks dan rumit untuk dikesan oleh penguatkuasa undang-undang. Institusi zakat juga terdedah kepada ancaman penyucian wang haram yang diperoleh dari aktiviti yang tidak sah, dan mendedahkan institusi ini kepada pelbagai kesan & risiko hasil penggubahan wang haram. Artikel ini bertujuan mengkaji peranan institusi zakat sebagai institusi kewangan dalam menerima sumbangan zakat dan bagaimana ia berkait dengan aktiviti penggubahan wang haram. Menggunakan analisis kandungan dari sumber sekunder iaitu rujukan literatur terdahulu, kertas kajian ini membincangkan tentang masalah yang mendatang kepada amalan zakat di Malaysia dan kelemahan dalam perundangan yang mentadbir jenayah penggubahan wang haram dalam institusi zakat yang membawa mudarat kepada integriti institusi zakat.

Kata kunci: Zakat, institusi kewangan, penggubahan wang haram, risiko, kelemahan.

Pengenalan

Jenayah penggubahan atau penggubalan wang haram adalah hasil daripada aktiviti atau perniagaan haram terancang yang bermotifkan keuntungan, seperti pemerdagangan manusia, pengedaran dadah atau jenayah siber, yang mana kebiasaannya aktiviti-aktiviti ini adalah sistematik dan mempunyai lapisan yang kompleks menjadikannya sukar untuk dikesan (Naylor, 2003). Penggunaan terma penggubahan wang haram (*money laundering*) telah dikenal pasti sejak tahun 1930 di Amerika Syarikat. Dalam aktiviti ini, organisasi jenayah mafia “menyucikan’ dana haram daripada aktiviti jenayah melalui perniagaan berdaftar seperti perniagaan mencuci pakaian (*laundry*) menggunakan sejumlah dana yang besar untuk membuatkan transaksi dan aliran wang kelihatan sah. Oleh kerana itu, aktiviti ini telah dikenali dengan *money laundering* yang mana wang daripada sumber haram disucikan (Redi & Kristianto, 2023). Secara ringkas, penggubahan wang haram bertujuan untuk menutup sumber dana haram yang diperoleh daripada jenayah berat yang berlapis-lapis.

Untuk melihat dengan lebih terperinci, berikut ialah proses bagi penggubahan wang haram dan ia melibatkan tiga (3) peringkat, termasuklah penempatan (*placement*), lapisan (*layering*), dan akhir sekali integrasi (*integration*)

(Majlis Keselamatan Negara, 2023). Peringkat pertama melibatkan proses penempatan di mana dana haram akan disimpan atau dilaburkan di dalam beberapa institusi kewangan yang berdaftar dan sah, sama ada di dalam atau di luar negara. Sumber dana haram ini boleh diperolehi daripada jenayah seperti pelacuran, penyeludupan dadah, penjualan senjata haram, pemerdagangan manusia dan penjualan organ (Hasan, n.d.). Proses ini ialah satu pergerakan secara tunai daripada sumber asalnya yang tidak sah.

Kemudian, dalam proses lapisan; dana ini akan dipindahkan melalui transaksi kewangan seperti jual beli barang dan perkhidmatan untuk menjauhkan wang haram daripada sumber sebenarnya. Keadaan ini boleh berlaku melalui proses pusingan dan tingkatan yang lebih kompleks dalam urusan niaga kewangan supaya dana haram dan sumbernya dapat dipisahkan. Penjenayah selalunya akan memindahkan wang ini secara berulang kali melalui institusi kewangan yang berbeza dan syarikat palsu yang tidak beroperasi.

Terakhir sekali, penjenayah akan mengintegrasikan wang haram ke dalam ekonomi dan sistem kewangan melalui transaksi yang sah seperti usahasama perniagaan, belian barang mewah dan pelaburan (Hasan & Abd Murad, 2010). Ini bertujuan melihatkan dana yang diperolehi seolah-olah sah, dan kemudian menyukarkan institusi kewangan untuk membezakan antara yang sah dan haram (Skwad Khas Harian Metro, 2020).

Penjenayah penggubahan wang haram selalunya menggunakan institusi kewangan Islam untuk menjalankan aktiviti ini (Hasan, n.d.), malah dalam beberapa kajian, institusi zakat telah disalah tafsir sebagai institusi yang membiayai operasi penganas dan berkait rapat dengan penggubahan wang haram (Dr Hakimah Yaacob et al., 2018).

Konsep penggubahan wang haram dalam menyucikan harta dari sumber jenayah telah disalahgunakan & disalah tafsir menggunakan konsep zakat yang sepatutnya bebas dari unsur meragukan. Kelompongan undang-undang untuk mengawal dan menghalang aktiviti penggubahan wang haram boleh menyebabkan kegiatan ini berterusan sekaligus melemahkan peranan institusi zakat.

METODOLOGI

Metodologi kajian ini menggunakan sumber sekunder iaitu menyemak jurnal akademik dan artikel ilmiah yang berkaitan dengan penggubahan wang haram dan zakat seperti *International Journal of Zakat and Islamic Philanthropy* dan *Malaysian Journal of Syariah and Law*. Kajian ini juga mengumpulkan data daripada laporan dari laman sesawang yang dipercayai serta pangkalan data dalam talian seperti Google Scholar dan JSTOR. Melalui kandungan artikel dan laporan yang dikumpulkan, kajian ini mengenal pasti tema utama dan corak yang berkaitan dengan jenayah penggubahan wang haram dalam institusi zakat yang berdaftar di Malaysia.

Institusi Zakat Sebagai Institusi Kewangan di Malaysia

Konsep Zakat Menurut Islam

Kewajipan menunaikan zakat ialah salah satu dari rukun Islam yang telah disebut di dalam Al-Quran. Firman Allah S.W.T :

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

Maksudnya: “Ambillah (sebahagian) daripada harta mereka menjadi sedekah (zakat), supaya dengannya engkau membersihkan mereka (daripada dosa) dan mensucikan mereka (daripada akhlak yang buruk); dan doakanlah untuk mereka, kerana sesungguhnya doamu itu menjadi ketenteraman buat mereka. Dan (ingatlah) Allah Maha Mendengar, lagi Maha Mengetahui.”

Selain itu, tujuan pensyariatan zakat ialah untuk membersihkan harta dari sebarang perkara syubhah, menyebabkan harta seseorang yang berbaki menjadi lebih berkat dan menyampaikan wang zakat kepada yang memerlukan (Dr. Zulkifli Mohamad Al-Bakri, 2022). Di dalam Islam, zakat tidak diwajibkan ke atas harta yang dicuri, harta yang diperoleh dari rasuah atau lain-lain sumber haram. Firman Allah S.W.T:

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا

Maksudnya: “Ambilah (sebahagian) dari harta mereka menjadi sedekah (zakat), supaya dengannya engkau membersihkan mereka (dari dosa) dan mensucikan mereka (dari akhlak yang buruk).”

Zakat hanya sah dengan syarat bahawa seseorang yang menunaikan zakat merupakan pemilik yang sah ke atas harta tersebut dan wujud pemilikan yang penuh. Oleh itu, seseorang yang memegang harta dari pengubahan wang haram dikira sebagai pemilik tak sah. Kegiatan pengubahan wang haram telah jelas bahawa dana wang ialah daripada aktiviti yang tidak sah, dan pemilik wang tersebut tidak mempunyai pemilikan penuh ke atas harta. Secara ringkasnya, harta hasil daripada aktiviti haram ini tidak sah untuk dibayar zakat daripadanya.

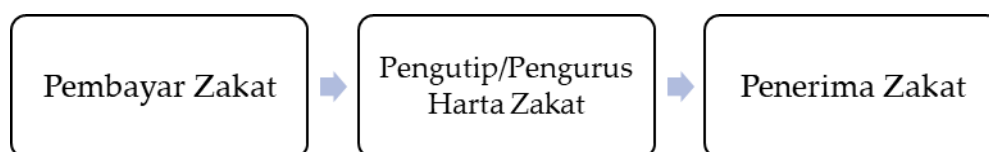
Punca Kuasa dan Bidang Kuasa Institusi Zakat di Malaysia

Institusi zakat adalah termasuk di bawah institusi kewangan Islam. Institusi zakat terlibat dalam aktiviti kewangan di bawah sektor ekonomi, termasuklah pendapatan sumber kewangan negara, selain daripada cukai dan wakaf (Ismail & Che Arshad, 2009). Di Malaysia, peruntukan undang-undang untuk pentadbiran dan institusi zakat ialah di bawah Perlembagaan Persekutuan, iaitu Butiran (1) Senarai Kedua, Jadual Kesembilan, Peruntukan (74) yang termasuk urusan-urusan berkaitan agama Islam termasuklah wakaf, hibah dan zakat. Peruntukan ini memberikan kuasa kepada Majlis Agama Islam Negeri (‘MAIN’) untuk mentadbir sistem zakat tersendiri (Abdul Lateff et al., 2014).

Sebagai contoh, pentadbiran zakat dan institusi zakat terletak di bawah bidang kuasa Majlis Agama Islam Selangor ('MAIS') dan diperuntukkan oleh fasal 107 & 108 Undang-undang Pentadbiran Agama Islam Selangor tahun 1952 (Mohamed et al., 2018). Secara lebih spesifik, insitusi zakat dianggap sebagai badan kebajikan (Abdul Ghani & Zakaria, 2021).

Secara amali, zakat dikutip dan diagihkan kepada asnaf oleh amil yang dilantik oleh institusi zakat. Menurut mazhab Hanafi, amil ialah seorang yang dilantik untuk mengutip harta zakat dan diberikan sebahagian dari harta zakat tersebut sehingga cukup keperluannya. Tidak dijelaskan disini bahawa seorang amil perlu mengagihkan harta tersebut. Manakala, menurut mazhab Maliki, Shafi'I dan Hanbali; seorang amil ialah pengutip zakat dan penjaganya juga. Mereka juga termasuklah individu-individu yang bertanggungjawab dalam pengurusan harta zakat (Ab Rahman & Abd Shakor, 2024).

Oleh itu, seorang amil mempunyai kapasiti dan tanggungjawab yang besar, iaitu bukan sahaja sebagai penerima harta daripada pembayar zakat, tetapi juga termasuk kerja-kerja mengaudit dana zakat, mengenal pasti asnaf zakat, merekod transaksi harta zakat dan menyimpan harta tersebut (H. Mohammad Som, n.d.). Secara ringkasnya, penerimaan zakat oleh amil adalah seperti rajah berikut:



Rajah 1. Proses Penerimaan Zakat di Malaysia

DAPATAN KAJIAN DAN PERBINCANGAN

Jenayah Pengubahan Wang Haram di Malaysia

Di peringkat antarabangsa, Kesatuan Eropah ('EU') menganggarkan bahawa keuntungan daripada aktiviti jenayah berat telah mencapai €139 billion, iaitu sebanyak 1% dari hasil dalam negeri bagi EU, di mana kumpulan berstruktur ini kebanyakannya terlibat dengan beberapa jenayah dalam masa yang sama (Georgios Pavlidis, 2023). Begitu juga di Malaysia, aktiviti pengubahan wang haram telah semakin berleluasa dan menjadi semakin mencabar kepada pihak penguatkuasa, kerana penjenayah menggunakan strategi dan kaedah operasi yang sofistikated. Antara proses dalam aktiviti ini termasuklah memindahkan dana haram ke dalam institusi kewangan, badan-badan amal melalui syarikat berdaftar supaya kelihatan sah atau 'suci' (Dato' Mohamad Zamri Zainul Abidin, 2023).

Pada Oktober 2000, kerajaan Malaysia telah meluluskan undang-undang Pencegahan Pengubahan Wang Haram 2001 ['AMLA 2001'] yang telah dibentangkan di Parlimen Malaysia. AMLA 2001 dikuatkuasakan dengan beberapa pindaan dalam jangka masa beberapa tahun ke hadapan, termasuklah menambah

perkara-perkara pencegahan dan pengesanan pembiayaan keganasan (*terrorism financing*) dan kesalahan hasil daripada aktiviti-aktiviti haram. Sekarang, undang-undang ini dikenali sebagai Akta Pencegahan Pengubahan Wang Haram, Pencegahan Pembiayaan Keganasan dan Hasil daripada Aktiviti Haram 2001 ('AMLATFPUAA 2001').

Seksyen 3 AMLA 2001 mentafsirkan institusi kewangan sebagai institusi kewangan atau entity di bawah Akta Perkhidmatan Kewangan 2013, Akta Institusi Kewangan Pembangunan 2002, Akta Perniagaan Perkhidmatan Wang 2011, Akta Pasaran Modal dan Perkhidmatan 2007 atau sesuatu/seseorang yang berdaftar di bawah Akta Perindustrian Sekuriti 1991, Akta Perkhidmatan Kewangan dan Sekuriti Labuan 2010, Akta Perkhidmatan Kewangan dan Sekuriti Islam Labuan 2010 dan seseorang yang ditetapkan oleh Menteri Kewangan di bawah seksyen 12A.

Seksyen 14 AMLATFPUAA 2001 memperuntukkan bahawa mana-mana institusi pelapor mestilah melaporkan sebarang transaksi melebihi jumlah yang ditetapkan pihak berkuasa, jika terdapat sebarang transaksi yang disyaki hasil daripada aktiviti haram dan apa-apa harta yang terlibat dengan perbuatan keganasan. Walau bagaimanapun, institusi zakat tidak termasuk di bawah bidang kuasa AMLATFPUAA 2001; termasuklah sebagai institusi pelapor yang bertanggungjawab melaporkan aktiviti-aktiviti berkaitan pengubahan wang haram & pembiayaan keganasan. Walaupun institusi zakat dianggap sebagai insitisi kewangan Islam, bidang kuasa insitisi ini cuma diperuntukkan kepada MAIN menurut Perlembagaan Persekutuan.

Hal ini mendedahkan penerimaan harta zakat & pengurusannya terdedah kepada risiko pengurusan yang besar termasuklah jenayah pengubahan wang haram, sepertimana disebut terlebih dahulu, penjenayah gemar menggunakan institusi kewangan Islam untuk memindahkan harta haram dari sumber asalnya. Walaupun kerajaan telah menambahbaik perundangan berkaitan kegiatan pengubahan wang haram, institusi zakat tidak mempunyai sistem pengurusan risiko yang dapat menghalang ancaman kegiatan ini.

Risiko Pengubahan Wang Haram Melalui Zakat di Malaysia

Pengurusan Dan Operasi Institusi Zakat

Kewajipan membayar zakat telah ditekankan di dalam Islam melalui lima Rukun Islam, oleh itu jenayah pengubahan wang haram melalui sumbangan zakat akan memberikan kesan negatif dan ancaman yang besar kepada prinsip zakat itu sendiri, dan institusi zakat yang telah tertubuh di Malaysia. Sedangkan, institusi zakat ialah satu institusi yang dipandang tinggi dan dihormati oleh masyarakat secara umumnya. Penjenayah yang menyalahgunakan institusi zakat untuk mengubah wang haram akan berjaya memasukkan hasil haram ke dalam sistem kewangan & ekonomi negara, menjadikan sumber dana zakat meragukan dan boleh dipersoal.

John Madinger dalam bukunya *Money Laundering: A Guide for Criminal Investigators*, yang diterbitkan oleh CRC Press Book, telah mengaitkan kegiatan pembiayaan keganasan dengan zakat, surat-surat khabar dari negara Indonesia dan negara Afrika juga melaporkan tentang kaitan antara zakat dan penggubahan wang haram (Dr Hakimah Yaacob et al., 2018).

Di peringkat global, Financial Action Task Force ('FATF') ialah satu badan antara-kerajaan yang ditubuhkan untuk mencegah penggubahan wang haram, dan berikutan dari saranan FATF, Malaysia telah Bank Negara Malaysia (Central Bank of Malaysia) telah menubuhkan Unit Risiko Kewangan (Financial Intelligence Unit) untuk mengadakan sesi pelaporan oleh institusi kewangan di bawah AMLATFPUAA 2001 (Hasan, n.d.). Oleh kerana institusi zakat tidak termasuk di bawah senarai institusi pelapor sepertimana diperuntuk di bawah Jadual Pertama AMLATFPUAA 2001, institusi zakat lebih terdedah kepada kegiatan haram yang boleh membiayai aktiviti penganas.

Menurut kertas kerja yang dikeluarkan oleh Tabung Kewangan Antarabangsa (International Monetary Fund) yang bertajuk "Islamic Finance and Anti-Money Laundering and Combating the Financing of Terrorism" ('AML/CFT'), sumber wang haram yang digubah melalui institusi zakat ialah dari produk perbankan Islam & badan-badan kebajikan seperti Pusat Pungutan Zakat (Dr Hakimah Yaacob et al., 2018). Institusi zakat mampu menggubah wang haram oleh kerana bidang kuasanya yang meliputi menerima harta zakat daripada sesiapa sahaja termasuk badan-badan kebajikan dan syarikat, yang membuka kepada risiko ketidakpatuhan Syariah dan operasi (Dr Hakimah Yaacob et al., 2018). Haikatnya, institusi zakat memang kekurangan proses dalaman yang dapat mengenalpasti sumber dana zakat dari individu atau syarikat milik seorang Muslim (Abdul Ghani & Zakaria, 2021).

Integriti Institusi Zakat sebagai Sumber Ekonomi Ummah

Persepsi awam terhadap institusi kewangan Islam & integritinya, termasuklah institusi zakat banyak bergantung kepada kualiti etika dan piawaian pengurusan dan kepatuhan Syariah yang tinggi. Apabila penggubahan wang haram dilakukan melalui institusi zakat, timbullah pertentangan dengan prinsip Syariah bahawasanya harta yang haram tidak sah dijadikan harta zakat. Ibadah zakat yang tidak sah akan memberikan kesan yang buruk dan melemahkan kepercayaan masyarakat kepada institusi zakat, yang sepatutnya membantu umat Islam menjalankan ibadah dengan baik.

Selain itu, nama institusi zakat akan tercemar kerana dikaitkan dengan jenayah penggubahan wang haram apabila tiada pengurusan risiko yang baik. Kelemahan dan kelompongan dalam peruntukan undang-undang yang tidak meliputi institusi zakat di bawah AMLATFPUAA 2001, akan menyebabkan dana dari sumber yang tidak jelas tidak dilaporkan kepada pihak berkuasa dan kegiatan penggubahan wang haram tidak dapat dibendung apabila ia melalui institusi zakat. Aktiviti penggubahan wang haram ini akhirnya akan menyebabkan kehilangan kepercayaan umum kepada institusi zakat kerana bercampurnya dana yang sah dan

dana yang haram dalam harta zakat yang bakal diagihkan kepada asnaf zakat (Ahmad et al., 2017).

RUJUKAN

Buku (Jika ada) (Palatino Linotype saiz 12, Unbold, Justify).

al-Sharanbasiyy, Ramadan ʿAliyy al-Sayyid. (2002). *Ahkam al-mirath bayna al-shariʿah wa al-qanun*. al-Iskandariyyah: Manshaʿat al-Maʿarif.

Jurnal

Ab Rahman, A., & Abd Shakor, M. F. (2024). Tafsiran Amil Menurut Islam dan Negeri-negeri di Malaysia. *Journal of Fatwa Management and Research*, 29(1), 154–166.

Abdul Ghani, N. A., & Zakaria, A. (2021). Zakat and Islamic Banking Institution in Malaysia: A Review on Anti-Money Laundering Policy. *International Journal of Zakat and Islamic Philanthropy*, 3(1), 20–28.

Abdul Lateff, E. E., Palil, M. R., & Hassan, M. S. (2014). Prestasi Kecekapan Agihan Kewangan dan Bukan Kewangan di Kalangan Institusi Zakat di Malaysia. *Jurnal Ekonomi Malaysia*, 48(2), 51–60.

Ahmad, K., Amirul Nasir, & Muhammadiyah Mohamed, Z. (2017). Penggubahan Wang Haram di Malaysia: Analisis Kes Mahkamah. *Asian Journal of Accounting and Governance*, 8, 145–152.

Georgios Pavlidis. (2023). The Dark Side of Anti-Money Laundering: Mitigating the Unintended Consequences of FATF Standards. *Journal of Economic Criminology*, 2, 1–6.

Hasan, Z., & Abd Murad, A. H. (2010). Explanatory Note on Anti Money Laundering (Amendment) Act 2003. *Malaysian Journal of Syariah and Law*, 2, 161–171.

Hakimah Yaacob, Ali, Q., & Khairatul Akmar, D. N. (2018). Kaitan Zakat dan Penggubalan Wang Haram: Analisis Laporan Bank Dunia, dan Financial Action Task Force (FATF). *Ar-Raiq*, 1(3), 60–78.

Ismail, A. G., & Che Arshad, N. (2009). Pengurusan Zakat dan Wakaf di Malaysia : Satu Langkah ke Hadapan. *Jurnal Pengurusan Jabatan Wakaf, Zakat Dan Haji (JAWHAR)*, 3(2), 25–46.

Mohamed, M. F., Abdul Mutalib, L., Awang, M. S., & Zahalan, N. M. H. (2018). Isu Berkaitan Hukum Pengagihan Zakat oleh Lembaga Zakat Selangor (LZS) : Analisis dari Perspektif Teks Fiqh Turath Jawi. *Malaysian Journal of Syariah and Law*, 8(1), 93–99.

Naylor, T. R. (2003). Towards a General Theory of Profit-Driven Crimes. *British Journal of Criminology*, 81–101.

Redi, A., & Kristianto, D. (2023). The Crime of Money Laundering in The Perspective of Criminal Law. *International Journal of Engineering, Business and Social Science*, 2(2), 933–937.

Akta

Akta Pencegahan Pengubahan Wang Haram, Pencegahan Pembiayaan Keganasan dan Hasil daripada Aktiviti Haram 2001

Perlembagaan Persekutuan

Undang-undang Pentadbiran Agama Islam Selangor tahun 1952

Internet (Jika ada) (Palatino Linotype saiz 12, Unbold, Justify).

Dato' Mohamad Zamri Zainul Abidin. (2023, September 21). The Evolution of Money Laundering, Staying One Step Ahead. Anti-Money Laundering Division Malaysian Anti-Corruption Commission (MACC).

Dr. Zulkifli Mohamad Al-Bakri. (2022, April 1). Zakat Terhadap Harta Haram.

H. Mohammad Som. (n.d.). Peranan dan Kepentingan Amil.

Hasan, Z. (n.d.). Roles of The Islamic Financial Institution in Combating Money Laundering : Legal and Shariah Perspectives.

Majlis Keselamatan Negara. (2023, May 10). AMLA @ Pengubahan Wang Haram.

Skuad Khas Harian Metro. (2020, October 15). Tiga Tahap Cuci Duit . Harian Metro.

KESAHAN INSTRUMEN PEMBANGUNAN MODEL GAMIFIKASI KOSA KATA ARAB MENGGUNAKAN DESIGN AND DEVELOPMENT RESEARCH (DDR)

Mohammad Najib Jaffarⁱ Azman Ab. Rahmanⁱⁱ Mohammad Imran Ahmadⁱⁱⁱ Mohd Adi Amzar Muhammad Nawawi^{iv} & Naqibah Mansor^v

ⁱ (Penulis Koresponden). Profesor Madya, Universiti Sains Islam Malaysia. najib@usim.edu.my

ⁱⁱ Profesor, Universiti Sains Islam Malaysia. azman@usim.edu.my

ⁱⁱⁱ Pensyarah Kanan, Universiti Islam Selangor. imranahmad@kuis.edu.my

^{iv} Pensyarah Kanan, Universiti Sains Islam Malaysia. adiamzar@usim.edu.my

^v Pembantu Penyelidik, Universiti Islam Selangor. mansornaqibah7@gmail.com

Abstrak

Kajian rintis digunakan untuk menguji kaedah terbaik bagi mentadbir instrumen, mengenalpasti sampel kajian dan kesesuaian kaedah kajian. Kajian ini bertujuan untuk membangunkan dan mengesahkan kesahan instrumen soal selidik yang digunakan dalam pembangunan model gamifikasi kosa kata Arab. Instrumen soal selidik yang dibangunkan terdiri daripada 90 item yang merangkumi demografi, pemerolehan kosa kata Arab sedia ada, pemerolehan kosa kata melalui gamifikasi, dan pembangunan gamifikasi bahasa Arab. Instrumen kajian ini telah mendapat semakan pakar dalam bidang bahasa Arab, dengan penekanan kepada kesahan bahasa dan kandungan. Ujian rintis juga dijalankan untuk menguji kestabilan dan keupayaan instrumen. Hasil ujian menunjukkan nilai Alpha Cronbach sebanyak .997, yang menunjukkan tahap kebolehpercayaan dan konsistensi yang sangat tinggi. Kajian ini menyimpulkan bahawa instrumen soal selidik yang dibangunkan adalah sah dan boleh dipercayai untuk digunakan dalam kajian lanjut. Penemuan ini diharapkan dapat memberikan sumbangan yang signifikan dalam pembelajaran bahasa Arab melalui pendekatan gamifikasi.

Kata kunci: Kajian rintis, kesahan, instrumen, kosa kata Arab, nilai Alpha Cronbach.

PENGENALAN

Gamifikasi merupakan istilah yang dipinjam daripada bahasa Inggeris iaitu *gamification*. Menurut Saari dan Tan Hoe (2022), gamifikasi ditakrifkan sebagai satu proses penentuan dan penggunaan elemen-elemen permainan dalam aktiviti formal dan bidang serius yang asalnya bukan permainan. Dalam konteks pendidikan, pendekatan gamifikasi yang menggunakan elemen permainan dapat merangsang dan memberikan motivasi kepada pengamalnya agar pengajaran dapat diintegrasikan dalam bentuk permainan (Tan, 2015). Pendekatan yang menggunakan kaedah permainan dalam proses PdP menjadikan proses pembelajaran lebih menarik dan interaktif, selain menjadikan aktiviti yang pada asalnya bukan permainan sebagai satu aktiviti bermain yang formal dan serius (Putz, Hofbauer & Treiblmaier, 2020).

Proses PdP bukan hanya melibatkan guru dan pelajar sahaja untuk bekerjasama, bahkan ia memerlukan kolaborasi antara sesama pelajar. Pendekatan permainan dalam pembelajaran membantu pelajar terlibat dalam interaksi sosial dan mengekalkan motivasi mereka dalam pembelajaran bahasa Arab. Dengan menggabungkan gamifikasi dalam pembelajaran bahasa Arab, guru boleh mewujudkan persekitaran pembelajaran aktif, mewujudkan sikap berdaya saing dan meningkatkan interaksi sosial antara pelajar dan rakan sebaya mereka. (Abdul Hakim et al., 2015). Nguyen dan Khuat (2003) berpendapat bahawa pelajar bosan dengan kaedah pembelajaran kosa kata berbentuk tradisional. Mereka menyatakan bahawa pelajar lebih suka mempelajari bahasa dalam persekitaran santai, seperti permainan perbendaharaan kata, kerana melalui kaedah permainan menarik dan komunikatif, pelajar akan dapat menguasai 80 peratus daripada apa yang mereka pelajari di dalam kelas. Gamifikasi sebagai aktiviti pembelajaran merupakan salah satu pendekatan yang dapat menarik minat pelajar untuk terus mengikuti pelajaran. Hal ini adalah kerana aktiviti permainan menyeronokkan pelajar dan dapat dilaksanakan dalam keadaan riadah (Nguyen & Khuat, 2003).

SOROTAN LITERATUR

Gamifikasi dalam Pengajaran dan Pembelajaran Bahasa Arab

Banyak kajian berkaitan teknik dan proses pengajaran dan pembelajaran khususnya dalam lapangan bahasa Arab telah dilakukan. Kajian-kajian tersebut banyak membahaskan berkenaan kepelbagaian teknik yang dapat memberi rangsangan positif terhadap perkembangan minda pelajar. Ini adalah kerana dengan bersumberkan teknik pengajaran yang menarik, dapat mewujudkan suasana pembelajaran bahasa yang proaktif dan menyeronokkan dalam kalangan pelajar. Kajian Al-Barry (2011) telah mendapati bahawa teknik pengajaran dan pembelajaran yang melibatkan permainan bahasa sangat berkesan ke atas pelajar bahasa Arab peringkat asas kerana pelajar lebih cenderung kepada sesuatu yang baharu berbanding kaedah pengajaran berbentuk tradisional. Keadaan ini secara tidak langsung telah menunjukkan kelainan yang diaplikasikan dalam teknik PdP bahasa Arab mampu memupuk dan menyemai minat pelajar untuk mempelajari bahasa Arab. Kajian Suhaila et al (2017) juga telah membuktikan bahawa pendekatan dan kaedah permainan sangat efektif jika diaplikasikan dalam PdP bahasa Arab dan boleh dilaksanakan dalam aktiviti pembelajaran bahasa Arab yang berbentuk formal.

Walau bagaimanapun, aspek dalaman yang melibatkan aspek motivasi merupakan faktor penting yang memberi kesan kepada keberkesanan kepada seseorang pelajar dalam pembelajaran bahasa Arab (Abdul Hakim et al., 2015). Kajian Muhammad Sabri & Nor Aziah (2011) telah mendapati bahawa peranan permainan dalam pembelajaran bahasa Arab dapat meningkatkan motivasi,

kemahiran, dan kebolehan pelajar dalam pembelajaran bahasa Arab. Proses PdP bukan hanya melibatkan guru dan pelajar sahaja untuk bekerjasama, bahkan ia memerlukan kolaborasi antara sesama pelajar. Pendekatan permainan dalam pembelajaran membantu pelajar terlibat dalam interaksi sosial dan mengekalkan motivasi mereka dalam pembelajaran bahasa Arab. Dengan menggabungkan gamifikasi dalam pembelajaran bahasa Arab, guru boleh mewujudkan persekitaran pembelajaran yang aktif, mewujudkan sikap berdaya saing dan meningkatkan interaksi sosial antara pelajar dan rakan sebaya mereka Abdul Hakim et al., (2015). Kajian Nguyen & Khuat (2003) juga mendapati bahawa gamifikasi merupakan aktiviti pembelajaran dan pendekatan yang mampu menarik minat pelajar untuk terus belajar. Ini terbukti dengan kajian beliau yang menyatakan bahawa pelajar mampu menguasai 80 peratus jika aktiviti atau pendekatan gamifikasi dipraktikkan dalam proses pembelajaran. Kajian Suhaila et.al (2017) juga menyatakan keberkesanan aktiviti permainan atau gamifikasi dalam perkhemahan bahasa Arab dapat meningkatkan keyakinan berkomunikasi dengan penutur jati Arab apabila pelajar diberi peluang untuk mempraktikkan bahasa itu di luar waktu pembelajaran biasa dan dalam keadaan yang santai dan menyenangkan.

Kajian Lepas Berkaitan Kesahan Instrumen

Kesahan instrumen dalam sesuatu kajian sangat penting untuk dilaksanakan dengan sepenuhnya dan mengikut tatacara yang betul kerana ia menentukan kadar kebolehpercayaan sesuatu kajian itu sama ada tinggi atau sebaliknya. Kajian Muhammad Haron Husaini et.al (2019) misalnya dalam pengesahan instrumen bahan bantu mengajar Bahasa Arab, telah melibatkan seramai tiga orang pakar dalam menentukan kesahan instrumen yang dilakukan. Keseluruhan instrumen yang dilakukan adalah melibatkan empat komponen utama, sebelas konstruk dan 82 item secara keseluruhannya. Melalui kesahan instrumen yang dilakukan oleh tiga orang pakar, nilai purata kebolehpercayaan yang diperolehi adalah 0.736 sekaligus menunjukkan bahawa instrumen ini mempunyai kadar kebolehpercayaan yang tinggi dan boleh digunakan dalam menilai amalan pengajaran, kekerapan dan kesediaan bahan bantu mengajar Bahasa Arab yang melibatkan sekolah menengah di Malaysia.

Begitu juga dengan kajian Mohd Faizal Nizam & Leow (2017) yang memfokuskan berkenaan kesahan instrumen penilaian sendiri pembelajaran Geometri untuk tingkatan satu. Dalam kajian ini, seramai lima orang pakar dalam bidang Pendidikan Matematik telah terlibat untuk menilai instrumen soal selidik yang terdiri daripada lima konstruk utama dan 79 item. Nilai kesahan yang diperolehi adalah berada pada tahap yang sangat baik dan ini membantu kepada murid dan guru untuk mencari strategi terbaik dalam proses pengajaran dan pembelajaran untuk subjek tersebut. Kajian Mohammad Imran Ahmad et.al (2019) pula memperincikan berkenaan keperluan dan kepentingan menjalankan proses kesahan instrumen bagi model keperluan bahasa Arab bagi tujuan pelancongan

Islam di Selangor. Proses kesahan instrumen telah melibatkan seramai empat orang pakar bidang yang bertanggungjawab untuk menilai dan mengesahkan empat konstruk utama dan 46 item. Hasil kesahan instrumen telah menunjukkan kadar kebolehpercayaan yang tinggi diperolehi iaitu sebanyak 0.845. Secara umumnya, pemaparan beberapa kajian berkaitan ini sangat penting bagi menunjukkan akan kepentingan proses kesahan untuk dilakukan terhadap konstruk dan item yang dibina mengikut kepada bidang yang ingin diterokai. Kegagalan untuk melaksanakan proses kesahan instrumen ini akan mengakibatkan kebolehpercayaan terhadap output kajian akan diragui dan menjejaskan kredibiliti pengkaji yang terlibat.

OBJEKTIF KAJIAN

Secara umumnya, kajian ini bertujuan untuk melihat berkenaan dua objektif utama iaitu :

1. Membina instrumen penilaian pembangunan Model Gamifikasi Kosa Kata Arab menggunakan kajian reka bentuk dan pembangunan (DDR).
2. Menentukan kesahan dan kebolehpercayaan instrumen penilaian pembangunan Model Gamifikasi Kosa Kata Arab menggunakan kajian reka bentuk dan pembangunan (DDR).

METODOLOGI KAJIAN

Reka Bentuk Kajian

Kajian ini menggunakan kajian reka bentuk dan pembangunan (DDR). Dalam konteks ini, sebuah model gamifikasi kosa kata Arab yang disimulasikan daripada model-model sedia ada yang pernah dihasilkan. Kajian DDR ini bersandarkan kepada Richey dan Klein (2007) yang menegaskan bahawa sebuah kajian pembangunan adalah suatu kajian yang merangkumi proses yang amat teratur dan bersistematik di mana ia meliputi proses reka bentuk, pembangunan dan penilaian sesuatu produk yang dihasilkan. Secara ringkasnya, kajian yang dijalankan melalui tiga fasa utama yang terdiri daripada fasa analisis keperluan, fasa reka bentuk dan pembangunan model dan fasa penilaian kebolegunaan model. Jadual 1 menunjukkan kaedah kajian yang dijalankan berdasarkan setiap fasa yang diadaptasikan oleh buku *Design and Development Research: Emergent Trends in Educational Research* (2013).

Jadual 1 Kajian berdasarkan DDR

	Fasa	Kaedah
1	Analisis Keperluan	Soal selidik
2	Reka bentuk dan Pembangunan	Kajian literatur, kaedah <i>Fuzzy Delphi</i> (FDM)
3	Penilaian Kebolegunaan	Teknik Kumpulan Nominal Ubahsuai (Modified NGT)

Pembangunan Instrumen Soal Selidik

Dalam fasa analisis keperluan ini, penyelidik membangunkan instrumen soal selidik berdasarkan kepada sorotan literatur kajian-kajian lepas. Item yang dibangunkan dalam soal selidik dibahagikan kepada empat bahagian iaitu demografi, pemerolehan kosa kata Arab sedia ada, pemerolehan kosa kata menggunakan gamifikasi dan pembangunan gamifikasi bahasa Arab. Soal selidik ini dibina bagi meninjau keperluan pembangunan model gamifikasi bahasa Arab. Jadual di bawah merupakan perincian bagi item-item yang terdapat dalam setiap bahagian dan sub elemen yang terdapat dalam instrumen soal selidik.

Jadual 1 Perincian Instrumen Soal Selidik

Bahagian	Sub Elemen	Bil. Item
(A) Demografi		6 item
(B) Pemerolehan Kosa Kata Arab Sedia Ada	(B1) Peranan Guru	10 item
	(B2) Peranan Pelajar	9 item
(C) Pemerolehan Kosa Kata Menggunakan Gamifikasi	(C1) Pengetahuan Gamifikasi Guru Bahasa Arab	8 item
	(C2) Persepsi Guru Terhadap Minat Pelajar Menggunakan Kaedah Gamifikasi	8 item
	(C3) Persepsi Guru Terhadap Penguasaan Bahasa Arab Pelajar Menggunakan Kaedah Gamifikasi	11 item
	(C4) Persepsi Guru Terhadap Keberkesanan Penggunaan Gamifikasi Kepada Pelajar	10 item
(D) Pembangunan Gamifikasi Bahasa Arab	(D1) Elemen-Elemen Gamifikasi	12 item
	(D2) Peranan Pembangun Aplikasi	16 item
Jumlah:		90 item

Keseluruhan jumlah bilangan item yang dibangunkan adalah sebanyak 90 item. Bagi item yang terdapat dalam bahagian B, item-item yang dibangunkan berdasarkan

kepada sorotan literatur (Lawson & Hogebon, 1996; Dornyei, 2001; DeCarrico, 2001; Yang, 2006; Tim Hsu, 2006; Moir & Nation, 2008; Noorizah et al., 2012; Mohd Zaki et al., 2016; Irma Martiny et al., 2017; Zainur Rijal & Rosni, 2018 dan Amirul Mukminin & Zamri, 2019).

Manakala, dalam bahagian C, item-item dibangunkan berdasarkan kepada sorotan literatur (Cugelman, 2013; Irma Martiny et al., 2017; Rohaila & Khalid, 2017; Mohd Faruze & Norah, 2020; Nurfatina & Zarima, 2020; Rahmat, 2020; Fathi & Khadijah, 2021; Azita et al., 2021; Mohammad Najib et al., 2021 dan Nur Hadibah et al., 2022).

Seterusnya bagi item-item yang terdapat dalam bahagian D pula, item-item juga turut dibangunkan berdasarkan kepada sorotan literatur (Zichermann & Cunningham, 2011; McGrath & Bayerlein, 2013; HsinYuan Huang & Soman, 2013; Cugelman, 2013; Rohaila & Khalid, 2017; Laelasari et al., 2018; Mohd Faruze & Norah, 2020; Fitri et al., 2020; Mohammad Najib et al., 2021 dan Azita et al., 2021).

Kesahan Instrumen Soal Selidik

Bagi menguatkan lagi kestabilan dan keupayaan instrumen soal selidik yang telah diadaptasi, ujian kesahan bahasa dan kandungan dijalankan berdasarkan kepada penilaian pakar dalam bidang yang bersesuaian dengan konteks kajian. Kesahan bahasa dan kandungan ini adalah dikategorikan dalam pendekatan kesahan rasional kajian sahaja. Hal ini adalah berpadanan dengan pandangan Norlia (2010) yang menyatakan bahawa pendekatan kesahan rasional adalah melibatkan beberapa faktor pembinaan item itu sendiri seperti item itu dibina berdasarkan pemikiran dan kepercayaan serta disahkan oleh pakar dalam sesebuah kajian. Kedua, item itu dibina adalah berdasarkan teori dan ia merujuk kepada jangkaan tingkah laku yang dapat menghasilkan teori yang digunakan, dan ketiga item dibina adalah amat berkesan dan mempunyai kesahan yang tinggi. Dalam pada itu, kajian rintis juga digunakan untuk menguji kaedah terbaik di dalam mentadbir dan menginterpretasikan instrumen dan mengenal sampel serta kesesuaian kaedah analisis.

Seperti yang telah dinyatakan di atas, borang kesahan soal selidik dan instrumen yang dibangunkan telah disemak terlebih dahulu oleh tiga orang pakar bidang dalam bahasa Arab. Penyelidik memilih pensyarah universiti yang mempunyai latar pendidikan Doktor Falsafah untuk dijalankan ujian kesahan bahasa dan kandungan. Antara komen yang diberikan oleh pakar yang terlibat adalah seperti berikut:

Bahagian demografi

1. Cadangan ditambah bahagian umur 41-50 tahun kerana umur dalam fasa ini kebanyakan telah mahir IT dan PAK21.
2. Cadangan dimasukkan bahagian ikhtisas atau opsyen guru

3. Perkataan Ijazah Sarjana ditukar kepada Sarjana Muda
4. Cadangan untuk menggunakan tempoh pada soalan nombor 5 iaitu pengalaman menggunakan gamifikasi dalam PdP bahasa Arab

Bahagian item

1. Cadangan ubahsuai konteks ayat.
2. Cadangan untuk melihat semua struktur ayat supaya tiada pertindihan item
3. Cadangan untuk memasukkan konstruk persepsi guru menggunakan gamifikasi dalam PdP bahasa Arab
4. Tiada latar belakang kajian yg dibuat untuk membantu penilai memberikan maklum balas.
5. Responden kajian kurang jelas. Jika melibatkan pengajar dan pelajar, maka perlu bezakan instrumen berkenaan.
6. Soalan pemerolehan kosa kata tidak disusun dengan jelas dan tidak mencukupi.
7. Dicapadangkan susunan menggunakan taksonomi Bloom dan strategi PnP yang sesuai dalam pemerolehan kosa kata.
8. B2 Peranan pelajar... Pengajar yang respons atau pelajar?
9. Soalan pemerolehan kosa kata menggunakan gamifikasi kurang jelas. Apakah beza antara aplikasi berasaskan permainan dengan gamifikasi? Sejauhmanakah aplikasi gamifikasi dalam pemerolehan kosa kata Arab ada di pasaran/sekolah/kelas? Kebimbangan mengenai kefahaman responden dengan perbezaan antara kedua-duanya.
10. Soalan keberkesanan disarankan menggunakan model tertentu agar hasil kajian lebih fokus.

Atas keterbatasan waktu, penyelidik hanya mengambil cadangan penambahbaikan kandungan dalam aspek demografi dan membuat pengubahsuaian konteks ayat menurut cadangan pakar. Namun demikian, agar memastikan instrumen yang dibangunkan mencapai tahap ketekalan, ujian kesahan instrumen soal selidik dijalankan. Hasil ujian tersebut mendapati nilai Alpha Cronbach mencapai 0.997 iaitu sangat baik dan efektif dengan tahap konsistensi yang tinggi. Oleh itu, penyelidik mendapati tiada keperluan untuk membuang dan membaiki konstruk soal selidik yang dibangunkan. Tambahan pula, fasa ini merupakan fasa analisis keperluan yang hanya ingin melihat secara umum persepsi guru terhadap pelajar dalam penggunaan gamifikasi.

Kebolehpercayaan Instrumen Soal Selidik

Mengikut Mohd. Majid Konting (2000), Ghazali Darusalam dan Sufean Hussin (2019) pentafsiran pekali kebolehpercayaan yang boleh diterima mengikut pengamal penyelidikan dalam sains sosial ialah lebih daripada $\alpha = 0.60$. Manakala Nunally (1978) menyatakan nilai Alpha Cronbach hendaklah melebihi $\alpha = 0.70$ untuk dianggap sebagai tahap yang boleh diterima. Dalam kajian ini, pengkaji

menggunakan interpretasi skor Alpha Cronbach yang dicadangkan oleh Bond and Fox (2015).

Jadual 1 Interpretasi Skor Alpha Cronbach (Bond & Fox, 2015)

Skor Alpha Cronbach	Tahap Kebolehpercayaan
0.8 hingga 1.0	Sangat baik dan efektif dengan tahap konsistensi yang tinggi
0.7 hingga 0.8	Baik dan boleh diterima
0.6 hingga 0.7	Boleh diterima
<0.6	Item perlu dibaiki
<0.5	Item perlu digugurkan

DAPATAN KAJIAN

Borang kesahan instrumen kajian yang merangkumi 9 soalan telah diberikan kepada tiga orang pakar untuk membuat penilaian terhadap aspek kandungan instrumen soal selidik yang telah dibangunkan secara keseluruhan. Kesahan kandungan dinilai menggunakan skala 1 hingga 10 dengan indikator skala 1 (sangat tidak setuju) dan indikator skala 10 (sangat setuju). Menurut Preston dan Colman (2000), skala Likert 10 mata dilihat bersesuaian untuk digunakan dalam membuat penilaian kesahan muka. Hal ini demikian kerana, skala 10 mata ini membolehkan pakar menilai aspek kandungan instrumen dengan lebih tepat dan teliti.

Dalam menentukan tahap interpretasi min, penyelidik melakukan perkiraan tersebut terlebih dahulu, yang mana angka (10) merujuk kepada skor maksimum, angka (1) merujuk kepada skor minimum dan angka (6) merujuk kepada enam tahap yang akan digunakan dalam menentukan tahap interpretasi min (lihat Jadual 1.1). Nilai 1.50 pula menunjukkan nilai sela antara tahap.

Jadual 1.1: Skor Min dan Tahap Interpretasi Min yang Digunakan

Skor Min	Tahap Interpretasi Skor Min
1.00 – 2.50	Sangat tidak sesuai
2.51 – 4.00	Tidak sesuai
4.01 – 5.50	Kurang sesuai
5.51 – 7.00	Cukup sesuai
7.01 – 8.50	Sesuai
8.51 – 10.00	Sangat sesuai

(Sumber: Adaptasi daripada Mohd Azmir & Ku Hasnita, 2015)

Jadual 1.2: Tahap Kesesuaian Item Soal Selidik

Bil	Perkara	Min	SD	Interpretasi Min
1	Item soal selidik yang berkaitan dengan demografi responden sedia ada sesuai dan mencukupi.	7.33	2.89	Sesuai
2	Item soal selidik yang berkaitan dengan peranan guru dalam pemerolehan kosa kata sedia ada (B1) sesuai dan mencukupi.	7.33	2.89	Sesuai
3	Item soal selidik yang berkaitan dengan peranan pelajar dalam pemerolehan kosa kata sedia ada (B2) sesuai dan mencukupi.	7.00	3.46	Sederhana sesuai
4	Item soal selidik yang berkaitan dengan pengetahuan gamifikasi guru bahasa Arab (C1) sesuai dan mencukupi.	6.67	3.21	Sederhana sesuai
5	Item soal selidik yang berkaitan dengan persepsi guru terhadap minat pelajar menggunakan kaedah gamifikasi (C2) sesuai dan mencukupi.	7.33	2.89	Sesuai
6	Item soal selidik yang berkaitan dengan persepsi guru terhadap penguasaan bahasa Arab pelajar menggunakan kaedah gamifikasi (C3) sesuai dan mencukupi.	7.33	3.79	Sesuai
7	Item soal selidik yang berkaitan dengan persepsi guru terhadap keberkesanan penggunaan gamifikasi kepada pelajar (C4) sesuai dan mencukupi.	7.67	3.21	Sesuai
8	Item soal selidik yang berkaitan dengan elemen-elemen gamifikasi (D1) dalam pembangunan gamifikasi Bahasa Arab sesuai dan mencukupi.	7.33	3.79	Sesuai
9	Item soal selidik yang berkaitan dengan peranan pembangun aplikasi (D2) dalam pembangunan gamifikasi Bahasa Arab sesuai dan mencukupi.	7.33	3.79	Sesuai
	Keseluruhan	7.26	3.31	Sesuai

PERBINCANGAN

Berdasarkan Jadual 1.2 menunjukkan secara keseluruhan penilaian pakar terhadap aspek kandungan instrumen soal selidik yang telah dibangunkan berada pada tahap sesuai dengan nilai min purata adalah 7.26 (SP = 3.31). Daripada 9 komponen, 7 komponen berada pada tahap sesuai dengan julat di antara 7.33 (SP = 2.89) hingga 7.67 (SP = 3.21). Tujuh komponen tersebut adalah komponen demografi (M = 7.33, SP = 2.89), komponen peranan guru dalam pemerolehan kosa kata sedia ada (B1) (M = 7.33, SP = 2.89), komponen persepsi guru terhadap minat pelajar menggunakan kaedah gamifikasi (C2) (M = 7.33, SP = 2.89), komponen persepsi guru terhadap penguasaan bahasa Arab pelajar menggunakan kaedah gamifikasi (C3) (M = 7.33, SP = 3.79), komponen elemen-elemen gamifikasi (D1) (M = 7.33, SP = 3.79), komponen peranan pembangun aplikasi (D2) (M = 7.33, SP = 3.79) dan komponen persepsi guru terhadap keberkesanan penggunaan gamifikasi kepada pelajar (C4) (M = 7.67, SP = 3.21). Seterusnya adalah dua komponen yang berada pada tahap cukup sesuai iaitu komponen tahap pengetahuan gamifikasi guru bahasa Arab (C1) (M = 6.67, SP = 3.21) dan komponen peranan pelajar dalam pemerolehan kosa kata sedia ada (B2) dengan julat di antara hingga (M = 7.00, SP = 3.46).

Secara keseluruhannya, penilaian pakar terhadap aspek kandungan instrumen soal selidik menunjukkan bahawa ia berada pada tahap yang sesuai untuk digunakan dalam kajian. Nilai min purata yang agak tinggi (7.26) memberikan gambaran bahawa instrumen ini mempunyai kandungan yang baik dan boleh dipercayai, walaupun terdapat beberapa komponen yang mungkin memerlukan perhatian lebih lanjut.

KESIMPULAN

Kajian ini menyimpulkan bahawa instrumen soal selidik yang dibangunkan untuk pembangunan model gamifikasi kosa kata Arab adalah sah dan boleh dipercayai. Melalui semakan pakar dalam bidang bahasa Arab dan penekanan kepada kesahan bahasa dan kandungan, instrumen yang terdiri daripada 90 item ini telah menunjukkan nilai Alpha Cronbach sebanyak .997. Nilai ini menunjukkan tahap kebolehpercayaan dan konsistensi yang sangat tinggi. Ujian rintis yang dijalankan membuktikan bahawa instrumen ini stabil dan mampu digunakan dengan berkesan. Penemuan ini diharapkan dapat memberikan sumbangan yang signifikan dalam pembelajaran bahasa Arab melalui pendekatan gamifikasi, dan instrumen soal selidik yang dibangunkan ini adalah sesuai untuk digunakan dalam kajian lanjut.

PENGHARGAAN

Penghargaan kepada pihak Pusat Pengurusan Penyelidikan dan Inovasi, Universiti Sains Islam Malaysia (USIM) selaku pembiaya dana penyelidikan iaitu Geran Penyelidikan Khas USIM (GPI). Kod penyelidikan: PPP/KHAS_FPBU/USIM/10623.

RUJUKAN

- Abdul Hakim, A, Ab. Aziz, A & Wan Ismail, W. (2015). Faktor-faktor yang Mempengaruhi Motivasi Terhadap Pembelajaran Bahasa Arab. *Jurnal Islam dan Masyarakat Kontemporari*, 10, 104-121.
- Al-Barry, Qasim. (2011). Athar al-Istikhdam al-al'ab al-Lughawiyah fi Minhaj al-Lughah al-'Arabiyyah fi Tanmiyyah al-Anmat al-Lughawiyah lada Talabah al-Marhalah alAsasiyyah. *Majallah al-Urduniyyah fi al-'Ulum al-Tarbawiyah*, 7, 23-34.
- Amirul Mukminin, A., & Zamri, Z. (2019). *Pendidikan dan Pembelajaran: Perspektif Islam dan Barat*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya.
- Azita, A., Ahmad, M. N., & Zainab, Z. (2021). *Strategi Pengajaran Berkesan di Abad Ke-21*. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Bond, T. G., & Fox, C. M. (2015). *Applying The Rasch Model Fundamental Measurement in the Human Sciences*. (Routledge & T. & F. Group, Eds.) (Third Edit). New York & London.
- Cugelman, B. (2013). Gamification: What it is and Why it Matters to Digital Health Behavior Change Developers. *JMIR Serious Games*, 1(1), e3. <https://doi.org/10.2196/games.3139>
- DeCarrico, J. (2001). Vocabulary Learning and Teaching. In M. Celce-Murcia (Ed.), *Teaching English as a Second or Foreign Language* (pp. 285-299). Heinle & Heinle.
- Dornyei, Z. (2001). *Motivational Strategies in the Language Classroom*. England: Cambridge University Press.
- Fathi, F., & Khadijah, K. (2021). The Impact of Digital Learning Tools on Student Engagement. *Journal of Educational Technology*, 22(4), 45-59.
- Fitri, F., Nor, N. M., & Rosmah, R. (2020). Assessing the Effectiveness of Online Learning Platforms. *Journal of Digital Education*, 15(2), 134-145.
- Ghazali Darusalam & Sufean Hussin. (2019). *Metodologi Penyelidikan Dalam Pendidikan: Amalan dan Analisis Kajian*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, pp. 630
- HsinYuan Huang, W., & Soman, D. (2013). *Gamification of Education. Research Report Series: Behavioral Economics in Action*. Canada: University of Toronto.
- Irma Martiny, I., Ahmad, A., & Siti, S. (2017). *Penerapan Teknologi dalam Pembelajaran Bahasa*. Skudai: Penerbit Universiti Teknologi Malaysia.

- Laelasari, L., Hamid, H., & Norazlin, N. (2018). Innovative Teaching Methods for Modern Classrooms. *International Journal of Innovative Research in Education*, 10(3), 89-101.
- Lawson, A., & Hogeboon, J. (1996). *Motivation in Education: Theory, Research, and Applications*. Pearson.
- McGrath, N., & Bayerlein, L. (2013). Engaging Online Students through Active Learning Techniques. *Journal of Online Learning and Teaching*, 9(2), 234-245.
- Mohammad Imran, A, Muhammad Firdaus, A.M, & Mohammad Najib, J. (2019). Kesahan dan Kebolehpercayaan Instrumen Model Keperluan Bahasa Arab Untuk Pelancongan Islam di Selangor. *e-Jurnal Bahasa dan Lingusitik*, 1(1), 48-62.
- Mohammad Najib, M., Siti, S. F., & Ahmad, A. R. (2021). Pembelajaran Maya dan Kesannya terhadap Pelajar. *Jurnal Pendidikan Maya*, 19(3), 76-89.
- Mohd Azmir, M. N., & Ku Hasnita, K. S. (2015). *Political Tolerance in Multi Ethnic Society: An Early Findings in Johor Bahru Parliamentary, Malaysia*. In Seminar on Government and Civilisation II (SOGOC II) (pp. 450–462). Serdang: Universiti Putra Malaysia.
- Mohd Faizal, F, & Leow, L (2017). Kesahan dan Kebolehpercayaan Instrumen Penilaian Kendiri Pembelajaran Geometri Tingkatan Satu. *Malaysian Journal of Learning and Instruction*, 14(1), 211-265.
- Mohd Faruze, F., & Norah, N. (2020). Penggunaan Teknologi dalam Pendidikan di Malaysia. *Jurnal Pendidikan Malaysia*, 35(1), 54-67.
- Mohd Majid, K. (2000). *Kaedah Penyelidikan Pendidikan*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Mohd Zaki, M., Roslan, R., & Syahrul, S. (2016). Kajian Keberkesanan Modul Pengajaran Berasaskan ICT. *Jurnal Teknologi Pendidikan*, 18(2), 112-125.
- Moir, J., & Nation, P. (2008). Vocabulary Learning and Teaching. In C. N. Candlin & D. R. Hall (Eds.), *Language Teaching: Learning Vocabulary in Another Language* (pp. 1-15). Cambridge University Press.
- Muhammad Haron,H, Mohd Izzuddin, M, Ahmad Shafiq,A, Diyak Ulahman, D & Ab, Halim, A. (2019). Pembinaan dan Pengesahan Instrumen Penilaian Bahan Bantu Mengajar Bahasa Arab. *Jurnal AL-ANWAR*, 8(2), 39-50.
- Muhammad Sabri, S & Nor Aziah, A. (2011). A Study on Malaysian Language Learners Perception Towards Learning Arabic Via Online Games. *Gema Online - Journal of Language Studies*, 11 (3), 129-145.
- Nguyen & Khuat. (2003). Learning Vocabulary through Games. *Asian EFL Journal*. December 2003. <http://www.asian-efljournal.com/dec-03-sub.Vn.php>

- Noorizah, N., Ahmad, A., & Latifah, L. (2012). *Strategi Pembelajaran Bahasa Melayu*. Kuala Lumpur: Penerbit Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Norlia, N. (2010). Pendekatan Kesahan Rasional dalam Penyelidikan Pendidikan. *Jurnal Penyelidikan Pendidikan*, 12(2), 34-45.
- Nunnally, J. C. (1978). *Psychometric theory*. (2nd ed.). USA: McGraw-Hill.
- Nur Hadibah, N., Siti, S., & Ahmad, A. (2022). Inovasi dalam Pengajaran dan Pembelajaran di Abad Ke-21. *Jurnal Inovasi Pendidikan*, 25(1), 101-114.
- Nurfatin, N., & Zarima, Z. (2020). Penggunaan Aplikasi Mudah Alih dalam Pembelajaran Bahasa. *Jurnal Teknologi Pendidikan*, 22(4), 78-90.
- Preston, C. C., & Colman, A. M. (2000). *Optimal number of response categories in rating scales: Reliability, validity, discriminating power, and respondent preferences*. *Acta Psychologica*, 104(1), 1-15.
- Putz, L., Hofbauer, F., & Treiblmaier, H. (2020). Can gamification help to improve education? Findings from a longitudinal study. *Computers in Human Behavior*, 110, 106392.
- Rahmat, R. (2020). Kesan Penggunaan Teknologi dalam Pendidikan Rendah. *Jurnal Pendidikan Rendah*, 14(2), 55-68.
- Richey, R.C & Klein, J.D. (2007). *Design and Development Research: Methods, Strategies and Issues*. London: Erlbaum
- Rohaila, R., & Khalid, K. (2017). Cabaran dan Strategi dalam Pengajaran Bahasa Asing. *Jurnal Pengajaran Bahasa*, 10(2), 122-135.
- Saari, E.M., Tan, W.H. (2022). *Gamification in final year projects: Best practices in the bachelor of design in digital games programmes. Perspectives and Practices of Gamification* (pp. 185–205). Nova Science Publishers Inc.
- Suhaila, S, Maryam, M, Salmah, S, Kaseh, K & Hakim, H. (2017). al-Mu'askar Wasit Fa'al li Ta'ziz al-Maharat al- Lughawiyah. al-Lughah al-'Arabiyyah wa Adabuha wa Thaqafatuha fi al- Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'udiyah wa Maliziyya. 308-319.
- Tan, Wee Hoe. (2015). *Gamifikasi Dalam Pendidikan: Pembelajaran Berasaskan Permainan*. Tanjong Malim: Universiti Perguruan Sultan Idris.
- Tim Hsu, T. (2006). *Mengaplikasikan Teknologi dalam Pengajaran Bahasa*. Penerbit Fajar Bakti.
- Yang, Y. (2006). Learning Vocabulary through Computer-Assisted Language Learning. *Language Learning & Technology*, 10(3), 35-45.
- Zainur Rijal, Z., & Rosni, R. (2018). *Pendekatan Komunikatif dalam Pengajaran Bahasa Arab*. Penang: Penerbit Universiti Sains Malaysia.

Zichermann, G., & Cunningham, C. (2011). *Gamification by Design: Implementing Game Mechanics in Web and Mobile Apps*. O'Reilly Media.

FORMULA SHAPIEE: PENDEKATAN MATEMATIK UNTUK WANITA HAID MENGKHATAMKAN 30 JUZUK AL-QURAN DI BULAN RAMADAN

Norrlaili Shapieeⁱ, Maizatul Farisah Mohd Mokhtarⁱⁱ, Nur Ilyana Ismarau Tajuddinⁱⁱⁱ
Muhammad Nuruddin Sudin^{iv}

ⁱ (Penulis Koresponden). Pensyarah, Pusat Tamhidi, Universiti Sains Islam Malaysia.
norrlaili@usim.edu.my

ⁱⁱ Pensyarah, Pusat Tamhidi, Universiti Sains Islam Malaysia. maizatulfarisah@usim.edu.myⁱⁱ

ⁱⁱⁱ Pensyarah, Pusat Tamhidi, Universiti Sains Islam Malaysia. nur_ilyana@usim.edu.myⁱⁱⁱ

^{iv} Pensyarah, Pusat Tamhidi, Universiti Sains Islam Malaysia. nuruddin@usim.edu.my^{iv}

Abstrak

Bulan Ramadan adalah bulan suci dalam Islam yang penuh dengan keberkatan dan ganjaran yang besar dalam melakukan ibadah, termasuk khatam Al-Quran sepanjang bulan Ramadan. Namun, wanita Muslim yang mengalami haid menghadapi cabaran untuk khatam Al-Quran kerana tidak dapat menghabiskan bacaan Al-Quran 30 juzuk dalam tempoh sebulan khususnya sepanjang Ramadan. Kajian ini memperkenalkan Formula Shapiee, satu kaedah matematik yang membantu wanita Muslim mengalami haid merancang dan mengurus jadual pembacaan Al-Quran dengan efektif. Formula ini mengira jadual bacaan berdasarkan bilangan hari haid, tempoh hari di bulan Ramadan bagi membolehkan wanita haid mengetahui jumlah muka surat yang perlu dibaca setiap hari sebelum dan selepas haid. Formula ini menyumbang kepada pembangunan jadual bacaan kitaran haid yang unik mengikut kitaran haid individu dalam kalangan wanita Muslim seterusnya memudahkan wanita menguruskan bacaan Al-Quran mereka dengan lebih efektif bagi setiap bulan khususnya sepanjang Ramadan, sekaligus mencapai matlamat mengkhatamkan Al-Quran setiap bulan khususnya dalam bulan Ramadan.

Kata kunci: Agama Islam, Bacaan Al-Quran, Formula Shapiee, Kitaran haid, Wanita muslim.

PENDAHULUAN

"Bulan Ramadan ialah bulan yang di dalamnya diturunkan Al-Quran sebagai petunjuk bagi manusia, dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu dan pembeda (antara yang hak dan yang bathil). Oleh itu, barangsiapa di antara kamu hadir (di negeri tempat tinggalnya) di bulan itu, maka hendaklah ia berpuasa pada bulan itu..." Ayat 185 dalam Surah Al-Baqarah iaitu surah kedua dalam Al-Quran menjelaskan keutamaan bulan Ramadan sebagai waktu di mana Al-Quran diturunkan, menunjukkan pentingnya berusaha dalam ibadah dan menghormati ketentuan agama. Ramadan adalah bulan suci bagi umat Islam di seluruh dunia. Puasa pada bulan Ramadan adalah wajib bagi yang mampu berpuasa, dan pelbagai amalan ibadat sunnah digalakkan. Antara amalan-amalan tersebut ialah membaca Al-Quran dan menyempurnakan keseluruhan Al-Quran pada bulan Ramadan, yang dikenali sebagai Khatam Al-Quran, amat digalakkan. Walau bagaimanapun, wanita

haid menghadapi cabaran besar dalam menyelesaikan keseluruhan bacaan Al-Quran, kerana dalam agama Islam melarang mereka daripada membaca Al-Quran semasa tempoh haid mereka. Sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu 'Umar R.A berkata, sabda Nabi SAW:

لَا تَقْرَأُ الْحَائِضُ وَلَا الْجُنُبُ شَيْئاً مِنَ الْقُرْآنِ

Maksudnya: Tidak dibenarkan seseorang yang berjunub dan haid membaca sesuatu daripada Al-Quran (Riwayat Ibn Majah, 639).

Menurut jumhur fuqaha dari mazhab Hanafi, Syafie dan Hanbali, haram wanita haid membaca Al-Quran berdasarkan hadis dari Nabi SAW (Wizarah, n.d.) seperti yang dinyatakan di atas. Larangan ini boleh menghalang keupayaan mereka untuk mencapai matlamat mereka membaca kesemua 30 juz Al-Quran pada bulan Ramadan. Bagi menangani cabaran ini, formula model matematik Shapiee telah dibangunkan untuk membantu wanita Muslim yang kedatangan haid menguruskan matlamat bacaan Al-Quran mereka sepanjang bulan Ramadan. Formula ini mengambil kira pembolehubah seperti tempoh hari pada bulan Ramadan dan bilangan hari haid yang unik bagi setiap wanita. Formula ini menyediakan pendekatan berstruktur bagi wanita Muslim kedatangan haid untuk berusaha menyelesaikan bacaan Al-Quran khususnya pada bulan Ramadan. Walau bagaimanapun, formula yang dibangunkan ini hanya mengkhususkan kepada wanita Muslim untuk menyempurnakan bacaan Al-Quran dalam tempoh sebulan terutamanya pada bulan Ramadan. Seterusnya, melalui penggunaan formula ini, tiada halangan bagi seorang wanita Muslim untuk khatam Al-Quran pada setiap bulan. Sastera semasa membincangkan larangan membaca Al-Quran untuk wanita haid (Fithori et al, 2022) namun tidak menawarkan penyelesaian praktikal untuk menguruskan matlamat mengkhatamkan bacaan Al-Quran pada bulan Ramadan. Oleh yang demikian, jurang ini menekankan keperluan bagi kaedah khusus untuk khatam Al-Quran dalam tempoh sebulan iaitu dengan penggunaan Formula Shapiee.

Al-Quran, yang terdiri daripada 604 muka surat (Abdullah et al, 2022) dalam edisi skrip Uthmani *standard*, dibahagikan kepada 30 bahagian yang sama dipanggil "Juz" (jamak: "Ajza"). Bahagian ini memudahkan bacaan, hafazan, dan belajar, terutama pada bulan Ramadan. Memahami struktur Al-Quran adalah penting bagi umat Islam untuk merancang bacaan, menjejaki kemajuan dan bertujuan untuk diselesaikan dalam tempoh tertentu.

Kertas kerja ini bertujuan untuk meneroka Formula Shapiee secara terperinci, mengkaji metodologi, pelaksanaan praktikal, dan potensi impak dalam membantu wanita haid pada bulan Ramadan. Dengan menganalisis formula ini, kami berusaha untuk menyumbang pandangan yang berharga kepada masyarakat khususnya kepada wanita kedatangan haid pada bulan Ramadhan dalam menyediakan jadual praktikal untuk mencapai matlamat bacaan Al-Quran.

SOROTON LITERATUR

Mengetahui pola kitaran haid adalah penting bagi pengesanan awal masalah kesihatan dan kesuburan wanita. Ia akan memberikan pemahaman yang lebih mendalam tentang sebarang perubahan emosi, folikular dan fasa ovulasi (Bruinvels & Pedlar, 2023). Bagi wanita muslim pula, perkiraan kitaran haid membolehkan mereka merancang perjalanan ibadah mereka dengan lebih lancar khususnya bagi yang sedang mengerjakan haji atau umrah. Ini kerana terdapat larangan khas untuk beribadah dan membaca Al-Quran bagi wanita yang sedang dalam keadaan haid (Fithori et al, 2022). Sehubungan dengan itu, dengan merekod pola kitaran haid, individu boleh merancang aktiviti beribadah seperti mengkhataamkan Al-Quran dengan lebih lancar bagi menyahut tuntutan amalan sunat di bulan Ramadan (Naqiuddin, 2021).

Kelebihan membaca dan mengkhataamkan Al-Quran telah menjadi fokus utama dalam pelbagai kajian dan tulisan ulama. Hadis-hadis sahih mengenai keutamaan besar amalan ini memberikan landasan yang kokoh bagi umat Muslim untuk mendalami nilai spiritual Al-Quran dalam kehidupan sehari-hari. Rasulullah SAW dalam hadis yang diriwayatkan oleh Abu Umamah al-Bahili r.a. menyatakan, "Bacalah Al-Quran, kerana ia akan datang pada hari kiamat sebagai pemberi syafaat kepada para pembacanya" (HR. Muslim). Hal ini menegaskan bahawa Al-Quran akan menjadi pembela bagi mereka yang rajin membacanya di dunia.

Keutamaan membaca setiap huruf Al-Quran juga sangat besar. Abdullah bin Mas'ud r.a. meriwayatkan bahawa Rasulullah SAW bersabda, "Sesiapa yang membaca satu huruf dari Kitab Allah, maka baginya satu kebaikan, dan satu kebaikan dilipatgandakan menjadi sepuluh" (HR. At-Tirmidzi). Ini menunjukkan bahawa setiap upaya membaca Al-Quran, bahkan dalam bentuk huruf tunggal, mendatangkan ganjaran besar dari Allah SWT.

Selain itu, membaca Al-Quran juga membawa ketenangan dan rahmat. Abu Hurairah r.a. meriwayatkan sabda Rasulullah SAW, "Tidaklah suatu kaum berkumpul di salah satu rumah-rumah Allah untuk melantunkan ayat-ayat suci Al-Quran dan mempelajarinya, melainkan akan turun kepada mereka ketenangan, akan dilingkupi pada diri mereka dengan rahmat, akan dilingkari oleh para malaikat, dan Allah pun akan menyebut (memuji) mereka di hadapan makhluk yang ada di dekat-Nya" (HR. Muslim). Hadis ini menegaskan manfaat spiritual yang diperoleh dari membaca Al-Quran secara berjamaah.

Pada hari kiamat, Al-Quran juga akan memberikan syafaat kepada para pembacanya. An-Nawwas bin Sam'an r.a. meriwayatkan sabda Rasulullah SAW, "Pada hari kiamat, Al-Quran dan para penghafalnya yang mengamalkan isinya akan didatangkan, didahului oleh surah Al-Baqarah dan surah Ali-Imran, seolah-olah keduanya adalah dua awan atau dua kelompok burung yang berbaris untuk memberikan syafaat

kepada para pembacanya" (HR. Muslim). Ini menunjukkan bahwa membaca dan menghafal Al-Quran memiliki manfaat besar di akhirat.

Hadis-hadis ini menegaskan betapa besar ganjaran dan keutamaan bagi mereka yang membaca dan mengkhataamkan Al-Quran. Membaca dan mempelajari Al-Quran tidak hanya membawa pahala yang besar tetapi juga membawa ketenangan, rahmat, dan syafaat pada hari kiamat. Oleh karena itu, mengkhataamkan Al-Quran adalah amalan yang sangat dianjurkan, terutama di bulan Ramadan yang penuh dengan berkah.

Wanita Muslim menghadapi pelbagai cabaran dalam melaksanakan ibadah sepanjang bulan Ramadan, terutama dalam menjaga konsistensi bacaan Al-Quran mereka. Semasa kedatangan haid dapat mengganggu rutin ibadah harian mereka, yang menghalang pencapaian target mengkhataamkan Al-Quran. Pentingnya pendekatan yang lebih terstruktur untuk membantu wanita Muslim mengelola jadual bacaan mereka. Perancangan yang tepat dan kaedah yang dapat disesuaikan berdasarkan kitaran haid individu dapat meningkatkan peluang bagi wanita untuk mengkhataamkan Al-Quran, meskipun menghadapi gangguan ini.

Dalam konteks ini, pendekatan yang dapat membantu mereka merancang jadual bacaan dengan lebih efektif sangat diperlukan. Sebagai contoh, ulama seperti Yusuf al-Qaradawi menyarankan penggunaan teknologi dan aplikasi untuk membantu wanita mengikuti jadual bacaan yang fleksibel dan disesuaikan dengan kitaran haid mereka. Pendekatan seperti Formula Shapiee, yang akan dibahas dalam kajian ini, menawarkan solusi matematik untuk mengelola bacaan Al-Quran selama bulan Ramadan dengan mempertimbangkan hari-hari haid.

Penggunaan pendekatan matematik dalam merencanakan ibadah bukanlah hal baru. Banyak kajian menunjukkan keefektifan metod matematik dalam merancang dan mengelola ibadah harian serta tahunan. Pendekatan ini memungkinkan perencanaan yang lebih sistematik dan teratur, yang dapat membantu individu mencapai matlamat ibadah dengan lebih efektif.

Pendekatan matematik dapat membantu dalam menyusun jadual ibadah yang lebih terstruktur dan sistematik. Penelitian ini menunjukkan bahwa dengan menggunakan kaedah matematik, individu dapat merencanakan waktu untuk solat, puasa, dan bacaan Al-Quran secara lebih efisien.

Pendekatan ini memungkinkan perancangan yang lebih teratur, yang membantu individu mencapai matlamat ibadah dengan lebih efektif. Formula matematik digunakan untuk menentukan jumlah ayat Al-Quran yang perlu dibaca setiap hari untuk mencapai khatam dalam jangka waktu tertentu. Pendekatan ini tidak hanya meningkatkan konsistensi dalam ibadah tetapi juga mengurangi tekanan yang mungkin dialami individu dalam mencapai matlamat ibadah mereka. Pendekatan matematik juga dapat disesuaikan dengan keperluan individu, seperti wanita yang

mengalami haid. Menggabungkan pendekatan matematik dalam melaksanakan ibadah, wanita dapat merancang bacaan Al-Quran mereka berdasarkan kitaran haid, yang memungkinkan mereka untuk tetap konsisten dalam ibadah meskipun kedatangan haid.

METODOLOGI KAJIAN

Pembangunan Formula Shapiee melibatkan penyesuaian kepada wanita haid dalam mengatur matlamat bacaan Al-Quran mereka pada bulan Ramadan. Formula ini mempertimbangkan parameter berikut:

Pengenalan Parameter

Formula adalah berdasarkan parameter berikut:

1. **Bilangan Hari Haid (N):** Parameter ini mewakili bilangan hari sepanjang bulan Ramadan apabila seseorang individu sedang haid, mengehendkan bacaan Al-Quran.
2. **Jumlah Tempoh Ramadan (D):** Parameter ini menandakan tempoh keseluruhan Ramadan, biasanya merangkumi 29 atau 30 hari bergantung pada kalendar.
3. **Sasaran Penyelesaian (C):** Parameter ini menentukan bilangan Juz (bahagian) Al-Quran yang dikehendaki untuk diselesaikan pada akhir Ramadan.
4. **Jumlah Muka Surat untuk 1 Juz (P):** Bilangan muka surat dalam satu Juz Al-Quran, berfungsi sebagai unit standard untuk mengukur kemajuan.
5. **Jumlah Solat Fardhu Setiap Hari (W):** Parameter ini mewakili bilangan solat wajib (fardhu) yang dilakukan setiap hari, yang boleh digunakan sebagai selang waktu untuk bacaan Al-Quran.

Formula ini direka untuk menganggarkan bilangan halaman Al-Quran yang akan dibacakan setiap solat pada hari yang tidak haid, memastikan penggunaan praktikal dan disesuaikan untuk kitaran haid yang berbeza.

Formulasi Formula

Formula ini diperolehi melalui pemodelan matematik untuk mengukur hubungan antara parameter yang dikenal pasti dan kesannya terhadap kemajuan bacaan Al-Quran pada bulan Ramadan. Struktur formula ini direka untuk menyediakan kaedah yang mudah dan praktikal untuk menganggarkan sejauh mana bacaan Al-Quran boleh dilakukan pada hari yang tidak kedatangan haid.

Formula ini fleksibel untuk disesuaikan dengan keperluan wanita muslim yang kedatangan haid, membantu setiap wanita merancang bacaan Al-Quran mereka

dengan cara yang paling sesuai dengan kitaran haid mereka yang spesifik. Formula pengiraan penyempurnaan bacaan Al-Quran selepas setiap solat adalah seperti berikut:

$$\text{Formula Shapiee} = \left(\frac{C}{D-N} \right) \times \frac{P}{W}$$

Di mana:

- C = Sasaran Penyelesaian
- D = Jumlah Tempoh Ramadan
- N = Bilangan hari haid
- P = Jumlah Muka Surat untuk 1 Juz
- W = Jumlah Solat Fardhu Setiap Hari

Formula ini memberikan anggaran kemajuan jumlah bacaan yang boleh dibuat pada hari-hari apabila haid tidak berlaku.

DAPATAN KAJIAN

Untuk menggambarkan penggunaan Formula Shapiee, pertimbangkan senario berikut:

1. **Bilangan hari haid (N):** 7 hari
2. **Jumlah tempoh Ramadan (D) tahun 2024:** 29 hari
3. **Sasaran Penyelesaian (C):** 30 Juz
4. **Jumlah Muka Surat untuk 1 Juz (P):** 21 muka surat
5. **Jumlah solat Fardhu (wajib) setiap hari (W):** 5 solat

Dengan menggunakan Formula Shapiee, kita boleh mengira bilangan halaman Al-Quran yang akan dibacakan setiap solat pada hari-hari yang tidak haid. Formulanya ialah:

$$\text{Formula Shapiee} = \left(\frac{C}{D-N} \right) \times \frac{P}{W}$$

Masukkan nilai dalam parameter Formula Shapiee,

$$\begin{aligned} &= \left(\frac{30}{29-7} \right) \times \frac{21}{5} \\ &= \frac{30}{22} \times \frac{21}{5} \\ &= \approx 5.72 \end{aligned}$$

Berdasarkan pengiraan ini, wanita haid biasanya boleh membaca kira-kira 5.72 muka surat Al-Quran setiap solat pada hari-hari bukan haid di bulan Ramadan. Untuk tujuan praktikal, mereka boleh memilih untuk membaca samada 5 muka surat atau 6 muka surat selepas setiap solat.

PERBINCANGAN

Jadual menggambarkan rancangan bacaan untuk senario yang berbeza, memastikan wanita haid dapat menguruskan bacaan Al-Quran mereka dengan berkesan.

Jadual 1: Membaca 5 muka surat atau 6 muka surat selepas setiap solat

Hari Yang Tidak Haid	Subuh	Zohor	Asar	Maghrib	Isyak	Jumlah Halaman Setiap Hari
1	5	5	5	6	6	27
2	5	5	5	6	6	27
3	5	5	5	6	6	27
4	5	5	5	6	6	27
5	5	5	5	6	6	27
6	5	5	5	6	6	27
7	5	5	5	6	6	27
8	5	5	5	6	6	27
9	5	5	5	6	6	27
10	5	5	5	6	6	27
11	5	5	5	6	6	27
12	5	5	5	6	6	27
13	5	5	6	6	6	28
14	5	5	6	6	6	28
15	5	5	6	6	6	28
16	5	5	6	6	6	28
17	5	5	6	6	6	28
18	5	5	6	6	6	28
19	5	5	6	6	6	28
20	5	5	6	6	6	28
21	5	5	6	6	6	28
22	5	5	6	6	6	28
						604

1. **Hari Bukan Haid:** Penomboran berurutan hari pada bulan Ramadan apabila individu itu tidak haid.
2. **Baca sama ada 5 muka surat atau 6 muka surat selepas setiap solat:** Menunjukkan bilangan halaman Al-Quran yang akan dibacakan selepas setiap lima solat harian.

3. **Jumlah halaman setiap hari:** Jumlah halaman yang dibacakan selepas setiap solat pada hari itu.

Jadual 2: Membaca 6 muka surat atau 5 muka surat selepas setiap solat

Hari Yang Tidak Haid	Subuh	Zuhur	Asar	Maghrib	Isya	Jumlah Halaman Setiap Hari
1	6	6	6	5	5	28
2	6	6	6	5	5	28
3	6	6	6	5	5	28
4	6	6	6	5	5	28
5	6	6	6	5	5	28
6	6	6	6	5	5	28
7	6	6	6	5	5	28
8	6	6	6	5	5	28
9	6	6	6	5	5	28
10	6	6	5	5	5	28
11	6	6	5	5	5	27
12	6	6	5	5	5	27
13	6	6	5	5	5	27
14	6	6	5	5	5	27
15	6	6	5	5	5	27
16	6	6	5	5	5	27
17	6	6	5	5	5	27
18	6	6	5	5	5	27
19	6	6	5	5	5	27
20	6	6	5	5	5	27
21	6	6	5	5	5	27
22	6	6	5	5	5	27
						604

1. **Jumlah Muka Surat Sehari:** Jumlah muka surat setiap hari mewakili jumlah kumulatif halaman Al-Quran yang dibacakan selepas setiap solat pada hari tertentu. Jumlah ini menyumbang kepada matlamat keseluruhan penyempurnaan bacaan Al-Quran pada bulan Ramadan.
2. **Kes-kes Khas apabila membaca 6 muka surat selepas setiap solat:** Pada dua hari terakhir Ramadan, matlamat bacaan tercapai. Pada hari ke-21, hanya 4 muka surat sahaja yang dibacakan, memenuhi matlamat penyiapan, manakala pada hari ke-22, tiada muka surat disebut semula kerana Al-Quran telah selesai.

Dengan menggunakan Formula Shapiee dan pilihan yang disediakan, wanita boleh merancang bacaan Al-Quran mereka dengan berkesan untuk memenuhi matlamat mereka pada bulan Ramadan.

Jadual 3: Baca 6 Muka Surat Selepas Setiap Solat

Hari Yang Tidak Haid	Subuh	Zuhur	Asar	Maghrib	Isya	Jumlah Halaman Setiap Hari
1	6	6	6	6	6	30
2	6	6	6	6	6	30
3	6	6	6	6	6	30
4	6	6	6	6	6	30
5	6	6	6	6	6	30
6	6	6	6	6	6	30
7	6	6	6	6	6	30
8	6	6	6	6	6	30
9	6	6	6	6	6	30
10	6	6	6	6	6	30
11	6	6	6	6	6	30
12	6	6	6	6	6	30
13	6	6	6	6	6	30
14	6	6	6	6	6	30
15	6	6	6	6	6	30
16	6	6	6	6	6	30
17	6	6	6	6	6	30
18	6	6	6	6	6	30
19	6	6	6	6	6	30
20	6	6	6	6	6	30
21	4	0	0	0	0	4
22	0	0	0	0	0	0
						604

KESIMPULAN

Formula Shapiee menyediakan pendekatan sistematik untuk wanita haid merancang dan menguruskan matlamat bacaan Al-Quran mereka pada bulan Ramadan. Mengambil kira hari haid dan tempoh hari di bulan Ramadan, formula ini menawarkan rangka kerja praktikal untuk wanita mencapai penyelesaian Al-Quran yang diinginkan sambil menghormati peraturan agama Islam. Penyelidikan dalam membangun formula ini dapat meningkatkan kebolegunaan dan keberkesanannya dalam membantu wanita haid dalam usaha mengkhatamkan bacaan Al-Quran mereka pada bulan Ramadan.

RUJUKAN

Al-Quran. Surah Al-Baqarah (2:185).

Wizarah al-Auqaf al-Kuwaitiyyah, al-Mausua'h al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah,
(Kuwait: Dar al-Salasil, 1427-1404) Jld. 18 Hlm. 321

تَقْرَأُ لَا وَسَلَّمَ عَلَيْهِ اللَّهُ صَلَّى النَّبِيُّ لِقَوْلِ الْقُرْآنِ قِرَاءَتَهَا حُرْمَةً إِلَى - وَالْحَنَابِلَةُ وَالشَّافِعِيَّةُ الْحَنَفِيَّةُ - الْفُقَهَاءُ جُمُوهٌ فَذَهَبَ
الْقُرْآنَ مِنْ شَيْئِ الْجُنُبِ وَلَا الْحَائِضِ

Fithori, M. Y. H., Firdaus, M. Y., & Nur, S. (2022, Januari). Larangan Membaca Al-Qur'an Bagi Wanita Haid Penghafal Al-Qur'an: Studi Takhrij dan Syarah Hadis. In *Gunung Djati Conference Series* (Vol. 8, pp. 428-438).

Abdullah, A. R. A. Q. B., Mohamad, S., Yusoff, M., & Yakub, M. (2012). Pengajian Tahfiz Al-Quran dan Qira'at di Kelantan: Satu Tinjauan Terhadap Peranan Dato'Haji Muhammad Nor bin Ibrahim.

Bruinvels, G., & Pedlar, C. R. (2023). Tracking health and fitness variables in females: Menstrual cycle considerations. In *Sex Hormones, Exercise and Women: Scientific and Clinical Aspects* (pp. 303-325). Cham: Springer International Publishing.

Naquiuddin, W. A. (2021, May 8). Irsyad Fatwa Khas Ramadan Siri Ke-178: Adakah Tuntutan Untuk Mengkhatamkan Al-Quran Di Bulan Ramadan?. Pejabat Mufti Wilayah Persekutuan. <https://muftiwp.gov.my/en/artikel/irsyad-fatwa/irsyad-fatwa/irsyad-fatwa-khas-ramadhan-cat/4791-irsyad-fatwa-khas-ramadhan-178-adakah-tuntutan-untuk-mengkhatamkan-al-quran-di-bulan-ramadan>

fatwa-khas-ramadhan-cat/4791-irsyad-fatwa-khas-ramadhan-178-adakah-tuntutan-untuk-mengkhatamkan-al-quran-di-bulan-ramadan

PERANAN MASJID DALAM MENGURUSKAN SKIM WANG KHAIRAT KEMATIAN (SWKK) DI MASJID JAMEK QARYAH TAMAN KUCAI LUNAS KEDAH MENUJU KE ARAH EKONOMI SOSIAL HALALAN TOYYIBAN

Setiyawan Gunardiⁱ, Zawin Hannan Sofea Shahbuddinⁱⁱ, Azman Ab Rahmanⁱⁱⁱ, Ahmad Zaki Salleh^{iv}, Syed Mohd Najib Syed Omar^v, Khairunneezam Mohd Noor^{vi}

ⁱ (Penulis Koresponden). Profesor Madya, Universiti Sains Islam Malaysia. setiyawan@usim.edu.my

ⁱⁱ Pelajar Siswazah, Universiti Sains Islam Malaysia. zawinhannansofea@gmail.com

ⁱⁱⁱ Profesor, Universiti Sains Islam Malaysia. azman@usim.edu.my

^{iv} Profesor Madya, Universiti Sains Islam Malaysia. ahmadzaki@usim.edu.my

^v Pensyarah Kanan, Universiti Sains Islam Malaysia. syednajib@usim.edu.my

^{vi} Profesor Madya, Universiti Sains Islam Malaysia. neezam@usim.edu.my

Abstrak

Masjid tidak hanya dijadikan sebagai tempat beribadah sahaja bagi umat Islam, akan tetapi ia mempunyai peranan penting dalam memantau dan mensejahterakan kehidupan hamba Allah di muka bumi. Pelbagai aktiviti perlu dijalankan oleh masjid, sama ada dari aspek ibadah, sosial dan ekonomi melalui pendekatan halal dan toyyiban. Oleh itu, masjid perlu menguruskan semua aktiviti dan khidmat kepada masyarakat, yang diantaranya adalah menguruskan skim wang khairat kematian (SWKK). Justeru, SWKK diperlukan masyarakat Islam dalam menguruskan pengebumian jenazah yang memerlukan kos pengurusan yang diuruskan pihak masjid. Oleh itu, kajian ini bertujuan untuk mengenal pasti peranan masjid dalam menguruskan SWKK. Selain itu, juga mendedahkan pengurusan SWKK dan kepentingannya kepada masyarakat. Serta, menjelaskan kedudukan SWKK dalam ekonomi sosial halal dan toyyiban. Untuk mencapai kajian yang terfokus, maka kaedah kualitatif deskriptif digunakan melalui pendekatan kajian kepustakaan sama ada primer mahupun sekunder. Juga temu bual berstruktur telah dilaksanakan dengan pihak masjid Jamek Qaryah Taman Kucai, Lunas, Kedah. Hasil kajian ini mendapati bahawa peranan masjid sangat penting dalam pengurusan SWKK dan skim wang khairat yang lainnya. Kejayaan menguruskan SWKK secara komprehensif boleh mencapai nilai ekonomi dan sosial yang mempunyai elemen halal dan toyyiban. Implikasi kajian ini menyakini bahawa masyarakat Islam akan mempercayai kepengurusan profesional masjid dan akan menyertai sebagai ahli khairat. Masjid dapat mengembangkan perkhidmatan kepada masyarakat demi kesejahteraan bersama.

Kata kunci: Masjid, Skim Wang Khairat Kematian, Pengurusan, Ekonomi Sosial, Halal dan Toyyiban

PENDAHULUAN

Masjid mempunyai peranan penting dalam membina akhlaq umat Islam dan mendidik mereka dengan pelbagai bidang. Bidang kerohanian menjadi tumpuan utama sebagai asas terhadap peranannya. Pada masa yang sama, masjid juga perlu meluaskan khidmat masyarakat dalam menjalani kehidupan bahagia dunia dan akhirat. Selari dengan perkembangan peradaban manusia dan perpusingan zaman, masjid juga boleh memainkan peranan dalam memberi khidmat yang mengandungi

unsur ekonomi (Setiyawan et. al., 2023). Secara amnya, bukan ekonomi yang meraih keuntungan dunia semata-mata, akan tetapi lebih kepada ekonomi sosial dengan elemen *halalan toyyiban*, yang menjadikan keperluan masyarakat masa kini (Zawin & Setiyawan, 2023; Joni Tamkin, 2011). Oleh itu, masjid biasanya menggunakan istilah kebajikan dalam memperihalkan nilai kedermawanan dengan istilah “*khairat*”.

Istilah *khairat* berasal dari perkataan Arab (al-Maany, t.th.; Kamus Bahasa Melayu, 2017) bermaksud kebajikan atau kebaikan. Merujuk kepada pemikiran orang Melayu istilah *khairat* selalu dihubungkan dengan kematian, justeru selalunya perkataan *khairat* itu lengkapkan dengan perkataan “*khairat kematian*”, yang merujuk kepada "satu kumpulan wang tabungan oleh seseorang anggota dalam lingkungan masyarakat tersebut dalam melaksanakan urusan kematian ini bermaksud kebajikan bagi menguruskan jenazah dan sumbangan kepada keluarga si mati". *Khairat kematian*, telah menjadi amalan tradisi atau budaya dalam masyarakat nusantara khususnya masyarakat Melayu di Malaysia (mykmu.net, 2020). Dan sentiasa berkembang sesuai dengan perkembangan semasa.

Pada umumnya kewujudan skim dana *khairat kematian* ini bertujuan untuk membantu meringankan beban waris si mati. Kedua, menyatukan penduduk setempat untuk mencari jalan terbaik dalam menyelesaikan sesuatu tugas apabila berlaku satu-satu kematian. Ketiga, memupuk semangat bekerjasama antara masyarakat setempat tanpa mengira fahaman masing masing.

METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini menggunakan kaedah kualitatif deskriptif melalui kajian kepustakaan dan temubual berstruktur. Kajian kepustakaan digunakan dalam kajian ini bagi mendapat sumber rujukan yang akurat sama ada primer mahupun sekunder. Primer dengan merujuk kepada al-Quran, hadith dan buku ilmiah. Manakala sekunder dengan merujuk kepada jurnal dan internet bagi mengukuhkan data yang dikumpulkan. Juga dijalankan temubual berstruktur dengan menemu bual salah seorang ahli jawatan kuasa yang menguruskan skim wang *khairat* (SWK). Temubual dijalankan secara bersemuka mengenai proses pengurusan SWK di masjid jamek kariah taman Kucai Lunas Kedai, model pengurusan yang digunakan, nilai manfaat dan ahli jawatankuasa yang menguruskan skim ini (Haji Abdul Jalil, 2022). Setelah semua data dikumpulkan dalam dokumen, maka dibuat analisa berdasarkan kaedah kualitatif deskriptif bagi mendapat hasil kajian yang diharapkan.

KAJIAN LEPAS

Kelebihan masjid dalam menguruskan skim wang *khairat*

Masjid memainkan peranan yang sangat penting dalam pembangunan ummah pada zaman sekarang. Bukan sekadar menjaga kemaslahatan ummah ketika hidup bahkan juga menjaga kemaslahatan ummah ketika meninggal dunia. Hanyasanya yang pernah berdepan dengan kematian ahli keluarga sahaja tahu betapa susahnya menguruskan jenazah itu sendiri. Dengan adanya skim wang *khairat kematian* proses pengurusan jenazah dapat dilakukan dengan lebih mudah

dan lancar bermula daripada urusan di masjid sehinggalah ke liang lahad (Ashari, 2019). Selain itu, masjid menjadi tempat mengurus harta umat Islam yang berkaitan pengurusan SWKK melalui maqasid *hifzul mal*, yang membawa maksud bahawa perlindungan harta di bawah pengurusan pihak masjid (Shahbuddin et.al., 2023).

Kos pengurusan jenazah tidaklah sedikit, tapi dengan adanya skim wang khairat sedikit sebanyak dapatlah mengurangkan beban ahli keluarga untuk menguruskan jenazah si mati. Antara kos yang perlu ditanggung ahli keluarga adalah kos upah memandikan jenazah, kos pembelian kain kafan, kos pengangkutan dari masjid ke tanah penguburan, kos upah penggali kubur dan semua ini hampir menelan wang sebanyak RM 1500 (Ashari, 2019). Bagi sesetengah orang yang mampu, kos ini adalah tidak seberapa tapi bagi yang kurang berkemampuan, kos ini agak tinggi buat mereka.

Lagipula semua kos ini adalah bersifat segera yang mana ianya diperlukan pada waktu berlakunya kematian supaya proses pengurusan jenazah berjalan lancar. Pengurusan jenazah adalah sebaiknya dipercepatkan prosesnya kerana dalam Islam perkara itu disunatkan dan tidak baik melambatkannya sebagaimana dalam hadis Nabi bersabda "*Segerakanlah jenazah. Jika ia jenazah yang baik, maka ianya adalah satu kebaikan untuknya. Dan jikalau ia jenazah yang tidak baik, maka ianya satu keburukan yang kamu letakkan pada tengkuk-tengkuk kamu.*" (al-Bukhari #1315 dan Muslim #944)

Dari sekian banyak institusi yang ada, institusi masjid kariah adalah yang paling berkesan dan sangat efisien dalam menguruskan jenazah. Ini kerana tidak ada borang-borang yang perlu dihantar ke pejabat-pejabat atau birokrasi lain untuk pengesahan (mykmu.net, 2020). Cukup dengan pemberitahuan ke ahli jawatankuasa masjid, mereka akan terus menyiapkan semua kelengkapan pengurusan jenazah dari kain kafan, pemandian jenazah sehinggalah ke pengebumian si mati. Waris pula tidak perlu bersusah payah memohon pengesahan dari pelbagai pihak hanya sekadar untuk menuntut wang khairat kematian buat si mati.

Skim khairat kematian ini juga dapat mendidik masyarakat untuk bersedekah (Siti Awadah, t.th). Ini apabila mereka membayar wang khairat kematian, secara automatik mereka akan turut mengeluarkan wang untuk digunakan ke jalan yang baik iaitu untuk kemaslahatan ummah selain mereka juga turut mendapat manfaat dari usaha baik mereka itu. Jelasnya, pengurusan pengebumian akan diurus daripada A sampai Z oleh masjid menerusi wang tabung khairat kematian (Mohd Amin, 2023).

Kekurangan masjid dalam menguruskan skim khairat kematian.

Sebaik-baik sesuatu sistem itu, tetap akan ada kurangnya juga. Begitulah juga skim khairat kematian yang dilaksanakan oleh pihak masjid. Walaupun pihak masjid cuba untuk menyempurnakan pelaksanaan skim khairat kematian ini, tetap juga ada lompongnya.

Antaranya adalah kekurangan pegawai masjid yang mahir sama ada dari segi pengurusan mahupun pengauditan (Siti Awadah, t.th). Ini kerana kebanyakan

pegawainya adalah orang-orang tua yang aktif dalam mengimarahkan masjid kariah. Jadi bukan semua yang dilantik itu mempunyai pengetahuan yang banyak tetapi cukup memadai untuk menjadi pegawai yang menguruskan skim khairat kematian.

Selain itu, kekurangan yang dihadapi oleh pihak masjid dalam menguruskan skim khairat kematian adalah sikap pegawai masjid itu sendiri yang culas, sambil lewa dan tidak telus dengan tugasnya. Hal ini tidak dapat diubah kerana itu merupakan sikap pegawai masjid itu sendiri tetapi masih boleh dikawal dengan adanya undang-undang dan etika kerja yang ketat, cumanya ianya masih boleh dilanggar oleh pegawai masjid itu sendiri. Kurangnya sikap amanah dan kredibiliti dalam segelintir diri pegawai itu yang terkadang menjadi duri dalam daging buat pegawai yang lainnya apabila terjadinya pecah amanah atau pengurangan audit.

PENGURUSAN SKIM WANG KHAIRAT (SWK) DI MASJID

Kebanyakan tabung SWK adalah diuruskan pihak masjid atau surau sekiranya dalam masyarakat yang tinggal di lingkungan taman dan agak sedikit ahli kariahnya. Justeru, masjid memainkan peranan penting dalam menyediakan keperluan umat Islam di masa kini.

Definasi Masjid

Masjid dari segi bahasa bermaksud tempat sujud manakala dari segi istilah pula ialah tempat khusus untuk beribadat bagi orang Islam seperti solat dan iktikaf (Kamus Dewan Bahasa dan Pustaka, 2017; al-Maany, t.th). Masjid juga merupakan tempat perkembangan dakwah islam, muamalat dan turut menjadi pusat aktiviti umat Islam.

Dalil Masjid

Masjid turut disebutkan oleh Nabi (SAW) sepertimana sabda baginda *“Dijadikan bagiku bumi ini sebagai masjid (tempat bersujud)”* (al-Bukhari #438). Ini bermakna masjid itu boleh dibangunkan di mana-mana jua tempat di atas muka bumi Allah ini.

Pandangan Ulama Mengenai Masjid

Ulama sangat menggalakkan para jemaah untuk mengimarahkan masjid supaya masjid lebih hidup sekaligus mampu menjadi tempat penyebaran dakwah islamiah kepada masyarakat setempat. Pengimarahkan masjid boleh dilakukan dari dua aspek iaitu aspek zahir dan aspek batin. Aspek zahir boleh dizahirkan melalui pembinaan masjid yang cantik dan bersih manakala dari aspek batin pula boleh ditonjolkan melalui pengisian ilmu, tazkirah dan suasana yang aman dan damai (Admin PMWP, 2019).

Amalan Skim Wang Khairat Kematian (SWK) di Masjid Jamek Qaryah Taman Kucai, Lunas, Kedah

Menurut Haji Abdul Jalil (2022) proses pengurusan SWKK di Masjid Jamek Qaryah Taman Kucai, Lunas, Kedah, para warga tempatan akan mengisi borang pendaftaran ahli dan menghantar kepada pihak pengurus tabung SWKK. Kadar bayaran adalah RM60.00 untuk setiap tahun. Manakala manfaat yang akan didapati ahli khairat adalah sebagaimana dinyatakan dalam jadual di bawah ini:

Manfaat menyertai Skim Wang Khairat Kematian di masjid Jamek Qaryah Taman Kucai, Lunas, Kedah

No	Keahlian	Jumlah manfaat (RM)
1	Ahli	RM500.00
2	Ibu/ayah	RM300.00
3	Anak	RM150.00

Jumlah keahlian pada masa ini adalah seramai 60 ahli kariah yang menyertai SWKK sejak ditubuhkan pada tahun 1999. Mereka menyambut hangat SWKK ini yang banyak memberi manfaat kepada ahlinya.

Haji Abdul Jalil (2022) menambahkan bahawa pengurusan SWKK ini berasingan daripada ahli jawatankuasa masjid bagi memberi kemudahan untuk pengurusan kepada ahli dan mengelakkan percampuran tabung SWKK dengan tabung masjid. Sebahagian daripada caruman SWKK oleh ahli kariah tidak dibenarkan untuk diambil walaupun sedikit dan diagihkan kepada pihak pengurusan masjid, kerana sememangnya tabung SWKK dan tabungan masjid tidak dicampur antara satu sama lain.

Yang terpenting AJK pengurusan SWKK ini hendaklah seorang yang mampu bertanggung jawab menjalankan tugas, sanggup menerima tugas pada bila-bila masa dan menguruskannya sehingga selesai. Oleh itu, bagi memastikan ketelusan dan integriti pengurus, maka pihak masjid perlu sentiasa membuat peringatan bahawa setiap yang dilakukan akan dipertanggungjawabkan di akhirat kelak. Selain itu, juga sentiasa melakukan pengauditan setiap kali mesyuarat untuk memastikan tiada kekurangan atau kelebihan. Pengauditan dilakukan oleh 2 juruaudit yang mengauditnya selain ianya akan ditunjukkan kepada setiap pegawai SWKK setiap kali mesyuarat. Kebiasaannya audit dijalankan setahun 2 kali pada awal tahun dan akhir tahun. Perkara ini membuktikan bahawa ketelitian pihak pengurusan menjadi asas pengauditan bagi melindungi tabung tidak digunakan untuk sebarang perkara melainkan hanya untuk keperluan kos pembiayaan pengebumian jenazah Sahaja.

Proses pengurusan SWKK sentiasa dikemaskinikan bagi membuat pembaharuan dari masa ke masa. Ahli kariah yang tinggal di kawasan masjid Jamek Qaryah Taman Kucai, Lunas, Kedah mencadangkan sumbangan perlu dilebihkan bagi mendapat manfaat yang diterima juga banyak. Apatah lagi, situasi semasa memerlukan kos pengurusan yang agak tinggi. SWKK yang diurus di Masjid

Qaryah Taman Kucai berdaftar dengan Jabatan Pendaftaran Pertubuhan Malaysia (JPPM) (ROS). Tabung dana akan menunjukkan minit mesyuarat kepada para ahli khairat kematian.

KESIMPULAN

Artikel ini merupakan tinjauan awal terhadap salah satu aspek kedermawaan yang amat ditekankan oleh agama Islam. Skim Dana Khairat merupakan satu mekanisme membantu sebahagian masyarakat Islam melalui penyaluran dana apabila berlakunya bencana atau musibah kematian. Kajian terperinci terhadap pelaksanaan dana khairat yang dijalankan di Masjid oleh institusi pendidikan tinggi di Malaysia atau dana khairat kematian yang dilaksanakan dalam masyarakat Melayu jarang diberikan tumpuan. Nilai kedermawanan yang telah bertapak dalam masyarakat Melayu seharusnya diberikan penekanan dalam membantu institusi tersebut ke arah urus tadbir yang lebih sistematik dan terbaik demi kebajikan warga institusi atau organisasi masyarakat. Kajian menyeluruh juga perlu dilakukan ke atas dana khairat yang diurus selia oleh masyarakat setempat dari pelbagai aspek.

CADANGAN

Sistem Pengurusan Wang Khairat Suratman (SPKS) merupakan sebuah sistem perisian secara dalam talian untuk membantu menguruskan dana tabung khairat dan mengemaskini segala jenis urusan mengenai wang khairat kematian perlu dicadangkan. Sistem ini dibangunkan untuk menggantikan kekurangan yang sedia ada pada sistem manual iaitu penggunaan kertas dan Microsoft Excel. Objektif sistem ini adalah untuk membangunkan suatu sistem yang berasaskan web portal yang dapat menyediakan maklumat kelengkapan pengebumian jenazah yang lebih efisien (Mohd Zainuri & Hamzah, 2022).

Kaedah sistem yang digunakan dalam sistem ini adalah model prototaip dan beberapa fasa penting yang terlibat dalam model tersebut termasuklah fasa perancangan, diikuti dengan tiga fasa yang dilakukan secara serentak iaitu fasa analisis, fasa mereka bentuk, fasa pelaksanaan dan akhir sekali fasa pengujian. Dalam fasa analisis, segala fungsi yang perlu ada di dalam sistem akan dijelaskan melalui Matriks Keperluan Keberkesanan (RTM) dan di fasa rekabentuk pula segala proses akan diterjemahkan dan kemudian diwakilkan dalam bentuk gambar rajah kes guna, gambar rajah aktiviti, gambar rajah kelas dan lain-lain. Seterusnya, fasa pelaksanaan pula akan dijalankan dengan membandingkan prestasi sistem dengan objektif yang ditetapkan semasa fasa perancangan. Pada fasa ini juga prototaip sistem akan dibina untuk mendapatkan gambaran awal projek tersebut (Zainuri dan Hamzah, 2022).

Akhir sekali ialah fasa pengujian di mana sistem yang telah berjaya dibangunkan akan diuji lari tentang keberkesanan dan kefungsi sistem tersebut. Bahasa pengaturcaraan dan pangkalan data yang digunakan adalah Hypertext Processor (PHP) dan MySQL. Seterusnya, sistem ini direkabentuk dengan menggunakan pendekatan yang berpandukan objek dimana ia akan membenarkan

data masuk. Hasilnya, satu system yang dinamakan Sistem Pengurusan Wang Khairat Suratman yang interaktif akan dihasilkan dan secara konklusinya, sistem ini akan membantu ketua kampung dan bendahari dalam merekodkan dan mengemaskini maklumat pengurusan wang khairat agar lebih sistematik dan efisien. Dengan adanya sistem seperti ini, ia membolehkan ahli Jawatankuasa masjid dapat menguruskan wang khairat kematian dengan lebih mudah dan teratur.

Selain itu, cadangan lain yang boleh diguna pakai untuk proses ini adalah, skim khairat kematian diselaraskan supaya ia lebih saksama, memberi kepuasan hati kepada semua, seperti seorang ahli membayar hanya kos semasa yang diperlukan untuk menguruskan pengebumian satu mayat. Contohnya adalah, jika kos ketika pengebumian satu mayat di suatu tempat itu daripada memandikannya, kafan, solat jenazah, pengangkutan, menggali kubur dan tanam adalah RM900, maka setiap ahli kenalah membayar RM900 sahaja apabila ingin menjadi ahli khairat kematian.

Oleh itu, individu atau ahli keluarga boleh membayar secara tunai ataupun secara ansur untuk satu tempoh yang ditetapkan dan apabila sudah cukup bayaran RM 900 yang dibuatnya itu, tidaklah perlu membayar lagi sehinggalah wang itu digunakan atau dikeluarkan kerana membiayai kematiannya atau kematian anggota tanggungannya. Daripada itu, jika wang khairat RM900 dalam tabung itu digunakan oleh ahli kerana membiayai kematian atau anggota keluarganya maka kekosongan itu perlu diisi semula bagi pembiayaan jika berlaku kematian anggota keluarga lain pada masa hadapan (Zainuri dan Hamzah, 2022).

Dalam pada itu, kos pengurusan pengebumian jenazah juga mungkin meningkat dari setahun ke setahun. Hari ini kosnya adalah RM900 tetapi mungkin lima tahun lagi kosnya akan meningkat menjadi RM1,500 atau lebih daripada jumlah yang ada sekarang. Institusi-institusi agama perlu lebih terbuka dalam meraikan kepelbagaian jemaah. Antara contoh yang dapat kita lihat adalah, kita boleh meraikan jemaah yang hadir tidak kira latar belakang sama ada mualaf, bertatu, bekas mak nyah atau bekas banduan kerana semua itu adalah kisah lalu. Selain tu, institusi-institusi agama juga boleh mewujudkan dana khas pengurusan jenazah bagi kes kecemasan atau terpencil bagi mengelakkan masalah pengurusan jenazah bertanggguh kerana wang yang tidak mencukupi.

Maka dengan itu, setiap ahli Jawatankuasa masjid perlu bekerjasama dengan badan atau masjid dan surau yang lain yang boleh memberi kerjasama atau bantuan mengenai perkara ini dan bukannya menolak secara mentah-mentah dalam hal ini. Pengetahuan mengenai Skim Khairat Kematian ini sangat penting untuk umat islam pada zaman kini dan hal ini tidak boleh dipandang mudah oleh semua golongan masyarakat. Contohnya, boleh diselitkan pengenalan mengenai perkara ini di program-program, forum-forum atau ceramah-ceramah di masjid atau surau (Ashari, 2019).

Jadi, semua ahli-ahli yang berkaitan mempermudah urusan masyarakat yang kurang berkemampuan dengan mengenali komuniti setempat tidak kira usia, bangsa dan agama, selain daripada berhenti menyalahkan institusi agama dengan cara berkongsi ilmu yang lengkap. Dengan pengurusan wang khairat kematian yang

lebih efisien, tidak akan ada lagi isu-isu atau kes-kes seperti kes jenazah ditanggung pengebumiannya, masjid dan surau tidak mahu untuk menguruskan solat jenazah, harga sewaan van jenazah mahal dan ada yang menghina dan sanggup mengeluarkan kata-kata yang kesat kepada masyarakat yang lain.

PENGHARGAAN

Setinggi-tingginya penghargaan diberikan kepada Kementerian Pengajian Tinggi Malaysia (KPTM) selaku pembiaya dana terhadap penerbitan artikel ini di bawah geran penyelidikan Fundamental Research Grant Scheme (FRGS/1/2021/SS10/USIM/02/4). Juga, penghargaan kepada Pusat Pengurusan Penyelidikan & Inovasi (PPPI), Universiti Sains Islam Malaysia (USIM) yang telah mengurustadbir geran penyelidikan berkaitan (USIM/FRGS/FSU/KPT/51821). Akhirnya, ketua penyelidik juga memberikan penghargaan kepada semua ahli penyelidik bersama yang telah ikut sama menyumbangkan idea dan pandangan terhadap artikel ini.

RUJUKAN

- Al-Bukhari, Mohd ibn Ismail Abu Abd Allah al-Ju'fi. 1407H/1987. *Sahih al-Bukhari*. Ed. ke-3. Beirut: Dar Ibn Kathir al-Yamamah
- Al-Maany, Kamus. (t.th). <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D9%85%D8%B3%D8%AC%D8%AF/>
- Admin PMWP. (2019). Pengimarahen Masjid: Tugas Kita. <https://muftiwp.gov.my/en/perkhidmatan/artikel-soal-jawab/3618-bayan-linnas-siri-ke-206-pengimarahen-masjid-tugas-kita>.
- Ashari, Amirul Haswendy. (2019). Pentingnya Khairat Kematian. MyMetro. <https://www.hmetro.com.my/mutakhir/2019/08/484894/pentingnya-khairat-kematian>
- Haji Abdul Jalil. (2022). Pegawai masjid. Skim Wang Khairat di masjid, Kedah. 9 Disember
- Joni Tamkin, B. (2011). Membentuk Usahawan Muslim: Peranan Dana Masjid. Al-Basirah Vol. 1, No. 1: 53-63.
- Kamus Bahasa Melayu. (2017). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka. <https://prpm.dbp.gov.my/Cari1?keyword=khairat>
- Kamus Dewan Bahasa dan Pustaka. (2017). <https://prpm.dbp.gov.my/cari1?keyword=masjid>
- Mohd Amin, Manzaidi. (2023). Daftar khairat kematian, kenapa mesti ada had?. *Malaysia Gazette*. <https://malaysiagazette.com/2023/05/29/daftar-khairat-kematian-kenapa-mesti-ada-had/>

- Mohd Zainuri, N.A. & Hamzah M.H.I. (2022). Pembangunan Sistem Wang Khairat Kematian. *Applied Information Technology And Computer Science*. Vol. 3 No. 2 (2022): 1037-1056.
<https://publisher.uthm.edu.my/periodicals/index.php/aitcs/article/view/7347/2898>
- Muslim, Abu Husayn ibn al-Hujjaj al-Qushayri al-Nisaburi. t.th. *Sahih Muslim*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath.
- Mykmu.net. (2020). 15 Tempat untuk Tuntut Khairat Kematian yang Wajib Anda Tahu. <https://mykmu.net/2020/12/06/10-tempat-untuk-tuntut-khairat-kematian-yang-wajib-anda-tahu/>
- Shahbuddin, Z.H.S., Gunardi, S., Ab Rahman, A., Salleh, A.Z., Syed Omar, S.M.N., Mohd Noor K. (2023). Death Khairat Fund: Principles and Practise in Kota Damansara Mosque According to *Hiz al-Mal*. *Journal of Fatwa Management and Research*. Vol. 28 No. 3: 71-81.
DOI: <https://doi.org/10.33102/jfatwa.vol28no3.550>
- Setiyawan Gunardi, Zawin Hannan Sofea Shahbuddin, Azman Ab Rahman, Ahmad Zaki Salleh, Syed Mohd Najib Syed Omar, Khairunneezam Mohd Noor. (2023). Skim Wang Khairat Kematian (SWKK) di Malaysia: Kajian Awal Menurut Adat Melayu dan Hukum Syarak. *Al-Qanatir: International Journal of Islamic Studies*. Vol. 30. No. 1 April Issue: 26-41. <https://al-qanatir.com/aq/article/view/526/375>
- Siti Awadah. (t.th.). Maksud Khairat Kematian dan Manfaatnya untuk Umat Islam. *Bidadari.my*. <https://bidadari.my/maksud-dan-manfaat-khairat-kematian/>
- Zainuri, N. A. M., & Hamzah, M. H. I. (2022). Pembangunan Sistem Wang Khairat Kematian. *Applied Information Technology And Computer Science*, 3(2), 1037-1056.
- Zawin Hannan Sofea Shahbuddin & Setiyawan Gunardi. (2023). Tinjauan Literatur Sistematis terhadap Peranan Institusi Masjid di Malaysia. *Al-'Abqari, Journal of Islamic Social Sciences and Humanities*. Vol 29 (Oktober) 2023: 54-71. DOI: <https://doi.org/10.33102/abqari.vol29no1.508>

MENANGANI KESAN PENGASINGAN IBU BAPA (*PARENTAL ALIENATION*) MENURUT PERSPEKTIF MAQASID SYARIAH

Mualimin Mochammad Sahidⁱ, Asmidah binti Ahmadⁱⁱ, Syahirah Abdul Shukorⁱⁱⁱ, Kamilah
Wati binti Mohd^{iv}

ⁱ (*Penulis Koresponden*) Pensyarah, Fakulti Syariah dan Undang-Undang, Universiti Sains Islam Malaysia (USIM), mualimin.sahid@usim.edu.my

ⁱⁱ Pensyarah, Fakulti Syariah dan Undang-Undang, Universiti Sains Islam Malaysia (USIM),
asmidah@usim.edu.my

ⁱⁱⁱ Pensyarah, Fakulti Syariah dan Undang-Undang, Universiti Sains Islam Malaysia (USIM),
syahirah@usim.edu.myⁱⁱ

^{iv} Pensyarah, Fakulti Syariah dan Undang-Undang, Universiti Sains Islam Malaysia (USIM),
kamilah@usim.edu.my

Abstrak

Fenomena sosial yang melibatkan hubungan kekeluargaan adalah masalah pengasingan ibu bapa (parental alienation). Ia telah menjadi fenomena sosial yang memiliki kesan negatif daripada pelbagai aspek kehidupan sama ada individu, keluarga mahupun masyarakat secara umumnya. Kajian ini bertujuan menjelaskan fenomena pengasingan ibu bapa dengan menganalisis kesan-kesan yang ditimbulkan daripada perspektif Maqasid Syariah. Kaedah yang digunakan dalam kajian ini adalah keadah kualitatif dan kajian kepustakaan dengan cara menganalisa isu yang berlaku dengan merujuk pelbagai sumber rujukan primer dan sekunder. Di antara hasil kajian adalah bahawa prinsip Maqasid Syariah yang bermaksud tujuan-tujuan (objektif) hukum syarak, dapat dijadikan sebagai rujukan bagi mengenalpasti kesan yang ditimbulkan oleh masalah pengasingan ibu bapa, seterusnya memberikan penerangan berkaitan panduan agama dalam menyelesaikan konflik kekeluargaan sebagai punca berlakunya fenomena ini. Daripada perspektif Maqasid Syariah, isu pengasingan ibu bapa melibatkan penjagaan lima prinsip utama iaitu menjaga agama, nyawa, akal, keturunan dan harta. Kelima-lima prinsip Syariah ini dijadikan sebagai panduan bahawa Islam sangat memperhatikan kesejahteraan manusia dengan memastikan hubungan kekeluargaan dipelihara dengan sebaiknya. Justeru pengasingan keluarga menjadi isu penting yang perlu mendapatkan jalan penyelesaian berdasarkan pendekatan holistik daripada pandangan syarak yang memperhatikan pelbagai aspek, termasuk keadilan, kepentingan terbaik anak-anak, dan kesejahteraan keluarga secara keseluruhan.

Kata kunci: pengasingan, ibu bapa, keluarga, konflik, maqasid syariah

PENDAHULUAN

Fenomena pengasingan ibu bapa merupakan isu sosial yang semakin mendapat perhatian dalam kalangan masyarakat. Dalam konteks Maqasid Syariah, yang merangkumi lima prinsip utama untuk kesejahteraan manusia, pengasingan ibu

bapa ini menimbulkan beberapa implikasi yang perlu dianalisis dan difahami dengan lebih mendalam.

Pengasingan ibu bapa, yang merujuk kepada keadaan di mana ibu bapa dikesampingkan atau dijauhkan daripada keluarga mereka, adalah fenomena yang mempunyai kesan mendalam terhadap struktur sosial dan kesejahteraan keluarga. Dalam Islam, konsep keluarga adalah amat penting, dan hubungan antara anak dan ibu bapa sangat ditekankan sebagai satu amanah dan tanggungjawab yang harus dipelihara. (Sher, 2017)

Maqasid Syariah adalah prinsip-prinsip yang bertujuan untuk memastikan kemaslahatan dan menjauhkan kemudaratan dalam kehidupan manusia. Lima prinsip utama Maqasid Syariah adalah pertama: Menjaga Agama (Hifz al-Din, iaitu tujuan untuk memastikan kebebasan beragama dan mengamalkan ajaran Islam dengan betul. Kedua: Menjaga Nyawa (Hifz al-Nafs) bagi menjamin keselamatan dan kesejahteraan fizikal dan mental individu. Ketiga: Menjaga Akal (Hifz al-Aql), dengan cara menjaga keupayaan mental dan memberikan pendidikan yang sesuai. Keempat: Menjaga Keturunan (Hifz al-Nasl) iaitu dengan memelihara hubungan kekeluargaan dan memastikan keturunan yang baik. Kelima: Menjaga Harta (Hifz al-Mal) iaitu dengan menjamin hak milik dan kestabilan ekonomi individu serta masyarakat (Sahid, 2018).

INSTITUSI KELUARGA DAN KEDUDUKAN IBU BAPA DALAM PANDANGAN ISLAM

Menjaga institusi kekeluargaan yang stabil dan harmoni adalah salah satu aspek penting dalam Islam. Syariat Islam memberikan panduan dan peraturan yang jelas untuk memastikan hubungan keluarga yang kuat dan penuh kasih sayang. Diantara prinsip syariat Islam dalam menjaga institusi kekeluargaan adalah dengan memastikan bahawa ibu bapa wajib dihormati dan ditaati. Agama Islam sangat menekankan kepentingan menghormati dan mentaati ibu bapa. Seperti yang termaktub dalam firman Allah dalam Surah Al-Isra', ayat 23-24: *"Dan Tuhanmu telah memerintahkan supaya kamu jangan menyembah selain Dia dan hendaklah kamu berbuat baik kepada ibu bapakmu dengan sebaik-baiknya."* Justeru, anak-anak dianjurkan untuk sentiasa mendoakan kesejahteraan ibu bapa mereka, baik semasa hidup mahupun setelah meninggal dunia. (Ma'arif, 2010)

Ibu bapa juga bertanggungjawab terhadap anak-anaknya dengan memberikan pendidikan yang baik khususnya pendidikan agama dan moral. Dalam hadis, Rasulullah SAW bersabda: *"Setiap anak dilahirkan dalam keadaan fitrah. Ibu bapanyalah yang menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi."* (Hadis Riwayat Muslim). Di samping itu, kasih sayang mereka juga harus ditunjukkan kepada anak-anak, memastikan perlindungan, dan penjagaan yang baik kepada mereka. Ini termasuk memastikan keperluan fizikal, emosi, dan rohani mereka dipenuhi.

Berkaitan tanggungjawab suami dan isteri pula, suami adalah bertanggungjawab sebagai ketua keluarga dan pencari nafkah utama. Dia juga perlu memastikan kesejahteraan isteri dan anak-anaknya. Firman Allah dalam Surah An-Nisa', ayat 34: *"Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita oleh kerana Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita) dan kerana mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebahagian dari harta mereka."* Adapun isteri, dia juga bertanggungjawab menjaga rumah tangga dan memberikan sokongan emosi serta kasih sayang kepada suami dan anak-anak. Rasulullah SAW bersabda: *"Wanita adalah pemimpin di rumah suaminya dan bertanggungjawab terhadap apa yang dipimpinnnya."* (Hadis Riwayat Bukhari).

Jika berlaku konflik dalam keluarga, Islam menggalakkan bermesyuarat atau melakukan perbincangan dalam menyelesaikan konflik diantara anggota keluarga. Ini dapat memastikan setiap ahli keluarga mempunyai peluang untuk menyuarakan pandangan dan mencari penyelesaian yang adil. Kerana prinsip keadilan dan kebaikan harus diutamakan dalam setiap tindakan. Firman Allah dalam Surah Al-Baqarah, ayat 229: *"Maka tidak ada dosa atas keduanya tentang bayaran yang diberikan oleh isteri untuk menebus dirinya. Itulah hukum-hukum Allah, maka janganlah kamu melanggarnya; barang siapa yang melanggar hukum-hukum Allah, mereka itulah orang-orang yang zalim."*

Bagi memastikan hubungan keluarga harmoni di antara ahli keluarga, Islam menggalakkan hubungan yang berasaskan kasih sayang dalam keluarga. Rasulullah SAW bersabda: *"Perumpamaan orang-orang beriman dalam hal saling mengasihi, saling menyayangi, dan saling mengasihani adalah seperti satu tubuh. Apabila satu anggota tubuh sakit, maka seluruh tubuh akan merasakan sakitnya."* (Hadis Riwayat Bukhari dan Muslim). Kerana menghormati dan menghargai sesama ahli keluarga adalah asas kepada keluarga yang harmoni. Ini termasuk mendengarkan pendapat mereka, mengakui usaha mereka, dan menyayangi mereka tanpa syarat.

Ringkasnya, syariat Islam memberikan panduan komprehensif untuk memastikan institusi kekeluargaan yang stabil dan harmoni. Prinsip-prinsip ini merangkumi tanggungjawab terhadap ibu bapa, anak-anak, serta peranan suami dan isteri. Dengan mematuhi panduan ini, hubungan kekeluargaan dapat diperkukuh, dan kesejahteraan sosial dapat dicapai. Prinsip-prinsip syariat ini menekankan keadilan, kasih sayang, dan saling menghormati, yang semuanya merupakan asas kepada keluarga yang bahagia dan sejahtera. (Nur Zahidah Hj Jaapar, 2013)

MAKSUD PENGASINGAN IBU BAPA (PARENTAL ALIENATION), PUNCA BERLAKU, KESAN DAN CARA PENYELESAIAN

Fenomena pengasingan ibu bapa, (*parental alienation*) merujuk kepada situasi di mana seorang anak dipengaruhi oleh salah seorang ibu bapa (biasanya selepas perceraian atau perpisahan) untuk menolak, membenci, atau menjauhkan diri dari ibu bapa yang lain tanpa alasan yang kukuh. Pengasingan ibu bapa adalah satu

bentuk penderaan emosi yang serius dan boleh memberi kesan jangka panjang kepada hubungan anak dan ibu bapa serta kesejahteraan psikologi anak (Baker, 2005).

Di antara ciri dan tanda gejala berlakunya pengasingan ibu bapa (*Parental Alienation*) adalah pengaruh negatif daripada salah seorang ibu bapa terhadap anaknya. Kebiasaannya, anak-anak dipengaruhi atau dimanipulasi untuk mempercayai bahawa ibu bapa yang diasingkan adalah buruk, tidak bertanggungjawab, atau tidak menyayangi mereka. Ini mengakibatkan anak-anak menunjukkan penolakan atau kebencian terhadap ibu bapa yang diasingkan tersebut tanpa alasan yang jelas atau berdasarkan pengalaman negatif yang sebenar.

Kesannya, tiada kenangan positif kepada anak-anak. Mereka mungkin tidak dapat mengingat atau mengiktiraf kenangan positif bersama ibu bapa yang diasingkan, walaupun sebelum berlakunya konflik atau perpisahan. Didapati anak-anak yang terkesan dengan fenomena pengasingan ibu bapa ini sering mengulangi alasan atau tuduhan yang sama terhadap ibu bapa yang diasingkan, seolah-olah memetik daripada satu skrip yang telah diberikan oleh ibu bapa yang mempengaruhi. Anak-anak juga merasa perlu memilih antara dua ibu bapa, dan mereka dipaksa untuk menunjukkan kesetiaan mutlak kepada ibu bapa yang mempengaruhi (Clarkson & Clarkson, 2008).

Merujuk kepada kajian, terdapat banyak faktor yang menjadi punca berlakunya fenomena pengasingan ibu bapa (*parental Alienation*) ini. Di antaranya adalah perceraian atau perpisahan yang berlaku di antara ibu bapa. Konflik yang berlaku antara ibu bapa selepas perceraian atau perpisahan adalah penyebab utama fenomena pengasingan ibu bapa yang memberi kesan negatif kepada anak-anak. Pengaruh emosi dan psikologi juga menjadi faktor berlakunya fenomena ini, di mana salah seorang ibu bapa akan menggunakan strategi psikologi untuk mempengaruhi persepsi anak terhadap ibu bapa yang lain. Disamping itu, terdapat juga ibu bapa yang menggunakan saluran undang-undang bagi mendapatkan hak penjagaan yang digunakan untuk menghalang hubungan antara anak-anak dan ibu bapa yang diasingkan (*Pengasingan Ibu Bapa: Tanda, Kesan, Penyelesaian*, n.d.).

Terdapat beberapa kesan yang ditimbulkan daripada fenomena pengasingan ibu bapa ini terhadap anak-anak mereka. Di antaranya adalah:

Kesan Psikologi pada Anak-anak

Anak-anak yang mengalami pengasingan ibu bapa (*parental alienation*) mungkin mengalami masalah emosi seperti kemurungan, kebimbangan, harga diri yang rendah, dan kesukaran dalam membina hubungan yang sihat.

Kehilangan Hubungan Kekeluargaan

Pengasingan ini juga boleh mengakibatkan hubungan yang renggang atau putus antara anak dan ibu bapa yang diasingkan, yang mungkin berlanjutan sehingga dewasa.

Ketidakstabilan Sosial dan Emosi

Anak-anak yang terdedah kepada pengasingan ibu bapa (*parental alienation*) mungkin menghadapi kesukaran dalam menyesuaikan diri dengan kehidupan sosial dan emosi yang stabil.

Justeru, bagi mengatasi fenomena pengasingan ibu bapa ini, terdapat beberapa pendekatan yang boleh diambil, diantaranya adalah seperti berikut (*Sindrom Keterasingan Orang Tua Serang Keluarga Broken Home | Republika Online, n.d.*):

1. Intervensi Kaunseling dan Terapi

Kaunseling keluarga dan terapi individu untuk anak-anak dan ibu bapa boleh membantu memulihkan hubungan dan mengatasi kesan negatif pengasingan.

2. Pendidikan dan Kesedaran

Meningkatkan kesedaran mengenai kesan negatif parental alienation melalui pendidikan kepada ibu bapa, guru, dan profesional kesihatan mental.

3. Mewujudkan Sistem Perundangan yang Adil

Menggalakkan sistem perundangan yang adil dan sensitif terhadap kes parental alienation, dengan mempertimbangkan kepentingan terbaik anak-anak dalam keputusan hak penjagaan.

4. Penyelesaian Konflik yang Konstruktif

Menggalakkan penyelesaian konflik yang konstruktif dan berlandaskan kerjasama antara ibu bapa demi kepentingan terbaik anak-anak.

Oleh kerana fenomena pengasingan ibu bapa (*parental alienation*) adalah serius dan kompleks yang memerlukan perhatian dan intervensi yang berhati-hati, maka perkara ini perlu ditangani dengan cara yang hati-hati dan berkesan. Di antaranya adalah memahami dan menangani isu ini dari perspektif psikologi, sosial, dan juga perundangan. Dengan begitu, kita akan dapat membantu memelihara hubungan kekeluargaan yang sihat dan memastikan kesejahteraan emosi anak-anak terjaga (*Parental Alienation Syndrome, Bagaimana Mengatasinya?, n.d.*).

PENGASINGAN IBU BAPA DALAM PERSPEKTIF MAQASID SYARIAH

Pengasingan ibu bapa adalah fenomena sosial yang kompleks yang dapat dianalisis daripada berbagai perspektif, termasuk perspektif Maqasid Syariah. Maqasid Syariah merujuk pada tujuan-tujuan atau maksud-maksud dari hukum-hukum Islam (Sahid, 2018). Dalam konteks pengasingan ibu bapa, terdapat beberapa prinsip Maqasid Syariah yang relevan untuk dipertimbangkan seperti berikut:

Pertama: *Hifz al-Din* (Memelihara Agama): Pengasingan ibu bapa juga dapat mempengaruhi perkembangan spiritual dan moral anak-anak. Mempertahankan ikatan keluarga yang kuat dan mendidik anak-anak dalam lingkungan yang mendukung nilai-nilai Islam dapat membantu melindungi agama mereka dari pengaruh negatif.

Kedua: *Hifz al-Nafs* (Memelihara nyawa): Ketegangan dan konflik dalam hubungan keluarga dapat menyebabkan tekanan (stres) dan bahkan kekerasan, yang dapat membahayakan keselamatan dan kesejahteraan fizikal semua pihak yang terlibat. Mempromosikan keharmonian dan penyelesaian konflik secara damai adalah aspek penting dalam mencapai tujuan ini.

Ketiga: *Hifz al-'Aql* (Memelihara akal): Konflik antara ibu bapa dan pengasingan dapat memberi kesan negatif pada kesejahteraan mental dan emosi, baik bagi orang dewasa mahupun anak-anak. Adalah penting untuk mencari penyelesaian yang adil dan memperhatikan kesejahteraan psikologi semua pihak yang terlibat.

Keempat: *Hifz al-Nasl* (Melihara keturunan): Salah satu tujuan utama Maqasid Syariah adalah melindungi keturunan. Pengasingan ibu bapa dapat memberikan kesan negatif pada kesejahteraan anak-anak, baik secara emosi maupun psikologi. Oleh kerana itu, pengurangan konflik antara ibu bapa dan memastikan kepentingan terbaik anak-anak adalah penting dalam konteks ini.

Kelima: *Hifz al-Mal* (Memelihara harta): Pengasingan ibu bapa seringkali berpotensi menyebabkan masalah kewangan, terutama jika terjadi perselisihan berkaitan pembahagian harta dan sokongan kewangan. Prinsip ini menekankan perlunya memastikan kesejahteraan ekonomi bagi kedua belah pihak dan anak-anak yang terlibat.

Dalam konteks pengasingan ibu bapa, penting untuk mempertimbangkan bagaimana dasar, undang-undang, dan tindakan sosial dapat mempromosikan atau mencegah berlakunya fenomena sosial ini. Ia melibatkan pendekatan holistik yang memperhatikan pelbagai aspek, termasuk keadilan, kepentingan terbaik anak-anak, dan kesejahteraan keluarga secara keseluruhan (Wan Nor Adibah Wan Ahmad; Ismail, 2021).

PENUTUP

Maqasid Syariah, atau tujuan-tujuan syariah, merupakan prinsip-prinsip asas dalam Islam yang bertujuan untuk memastikan kemaslahatan (kebaikan) dan menghindarkan kemudaratan dalam kehidupan manusia. Fenomena pengasingan

ibu bapa (*parental alienation*) adalah isu sosial yang berlaku dalam masyarakat disebabkan oleh ketidakstabilan dan ketidakharmonian dalam institusi keluarga.

Prinsip-prinsip yang terkandung dalam Maqasid Syariah berfungsi sebagai panduan penting dalam menjaga hubungan keluarga yang stabil dan harmoni. Dalam membina dan memelihara hubungan keluarga yang kuat dan sejahtera, khususnya diantara ibu bapa dan anak-anak, perlu merujuk lima (5) prinsip objektif Syariah seperti yang digariskan dalam Islam. Salah satu isu sosial yang berlaku di dalam institusi kekeluargaan adalah fenomena pengasingan ibu bapa yang mempunyai kesan mental yang negatif ke atas anak-anak dan juga ibu bapa sendiri.

Kesimpulannya, Maqasid Syariah menyediakan panduan yang komprehensif untuk membina dan memelihara hubungan keluarga yang stabil dan harmoni. Dengan berpegang kepada prinsip-prinsip menjaga agama, nyawa, akal, keturunan, dan harta, keluarga dapat memastikan kesejahteraan fizikal, emosi, mental, dan spiritual bagi setiap anggotanya. Prinsip-prinsip ini menggalakkan kasih sayang, keadilan dan tanggungjawab dalam keluarga, yang semuanya merupakan asas kepada hubungan keluarga yang kuat dan sejahtera. Dengan menerapkan Maqasid Syariah dalam kehidupan keluarga, umat Islam dapat mencapai kebahagiaan dan keharmonian yang direndhai Allah SWT.

PENGHARGAAN

Kertas kerja ini sebahagian hasil daripada Geran Penyelidikan USIM bertajuk: *Legal Perspectives On Parental Alienation In Family Justice*. No. fail penyelidikan: PPPI/USIM/FSU/USIM/110423

RUJUKAN

- Baker, A. J. L. (2005). The Long-Term Effects of Parental Alienation on Adult Children: A Qualitative Research Study. *The American Journal of Family Therapy*, 33(4), 289–302. <https://doi.org/10.1080/01926180590962129>
- Clarkson, H., & Clarkson, D. (2008). Confusion and Controversy in Parental Alienation. *Journal of Social Welfare & Family Law*, 29(3–4), 265–275. <https://doi.org/10.1080/09649060701752273>
- Ma'arif, S. (2010). Konsep al- qur'an tentang keluarga bahagia. *Gelar Sarjana Pendidikan Islam (S.Pdi)*.
- Nur Zahidah Hj Jaapar, R. (2013). Model Keluarga Bahagia Menurut Islam. *Jurnal Fiqh*.

- Parental Alienation Syndrome, Bagaimana Mengatasinya?* (n.d.). Retrieved July 19, 2024, from <https://www.halodoc.com/artikel/parental-alienation-syndrome-bagaimana-mengatasinya>
- Pengasingan Ibu Bapa: Tanda, Kesan, Penyelesaian.* (n.d.). Retrieved July 19, 2024, from <https://barbatulsuperior.ro/ms/pengasingan-ibu-bapa/>
- Sahid, M. M. (2018). *Muzakkirah Fi Maqasid Syariah* (1st ed.). Penerbit USIM.
- Sher, L. (2017). Parental alienation: The impact on men's mental health. *International Journal of Adolescent Medicine and Health*, 29(3). <https://doi.org/10.1515/IJAMH-2015-0083/MACHINEREADABLECITATION/RIS>
- Sindrom Keterasingan Orang Tua Serang Keluarga Broken Home | Republika Online.* (n.d.). Retrieved July 19, 2024, from <https://ameera.republika.co.id/berita/p4fyth328/sindrom-keterasingan-orang-tua-serang-keluarga-broken-home>
- Wan Nor Adibah Wan Ahmad; Ismail, A. A. I. Mokhtar. (2021). *Perspektif Maqasid Syariah dalam Memelihara Institusi Keluarga - ProQuest.* <https://www.proquest.com/docview/2628344711?pq-origsite=gscholar&fromopenview=true&sourcetype=Scholarly%20Journals>

INTERTEKSTUALITI DAN HEGEMONI IDEOLOGI POLITIK DEMI KEPENTINGAN BERSAMA NEGARA DI KALANGAN PARTI POLITIK MALAYSIA

Sulaiman bin Ismailⁱ, Yuslina Mohamedⁱⁱ, Zainur Rijal bin Abd. Razakⁱⁱⁱ, Zulkipli bin Md Isa^{iv}, Mohd Nizwan bin Musling^v & Wan Moharani Mohammad^{vi}

ⁱ (*Penulis Koresponden*). Pensyarah Kanan, Fakulti Pengajian Bahasa Utama, USIM. sulaiman.i@usim.edu.my

ⁱⁱ Profesor Madya, Fakulti Pengajian Bahasa Utama, USIM. yuslina@usim.edu.my

ⁱⁱⁱ Profesor Madya, Fakulti Pengajian Bahasa Utama, USIM. zainurrijal@usim.edu.my

^{iv} Pensyarah Kanan, Fakulti Pengajian Bahasa Utama, USIM. zulkipli@usim.edu.my

^v Pensyarah Kanan, Fakulti Pengajian Bahasa Utama, USIM. mohdnizwan@usim.edu.my

^{vi} Pensyarah Kanan, Fakulti Pengajian Bahasa Utama, USIM. moharani@usim.edu.my

Abstrak

Kertas ini bertujuan untuk mengkaji dan menganalisis penggunaan intertekstualiti dalam wacana yang disampaikan oleh pemimpin parti politik di Malaysia. Kajian ini menumpukan perhatian kepada bagaimana pemimpin politik menggunakan teks atau rujukan daripada wacana lain untuk mengukuhkan hegemoni politik dan menyebarkan ideologi parti mereka. Dalam konteks ini, intertekstualiti berperanan sebagai wahana efektif untuk menyampaikan ideologi politik dan mengukuhkan hegemoni parti di kalangan ahli parti dan khalayak yang lebih luas. Melalui teori Analisis Wacana Kritis, kertas ini mengungkap pelbagai bentuk intertekstualiti yang digunakan, seperti rujukan kepada sejarah, perlembangaan, budaya pelbagai bangsa, agenda sosial, dasar ekonomi dan media. Hasil kajian ini secara jelas menunjuk peranan pemimpin politik di Malaysia dari pelbagai parti politik membina naratif hegemoni ideologi mereka. Dapatan juga menunjukkan bagaimana intertekstualiti digunakan untuk mempengaruhi persepsi dan sikap masyarakat terhadap isu-isu politik yang dapat mencapai kepentingan nasional bersama dari aspek ekonomi, keharmonian kaum, penyelesaian konflik, kestabilan ekonomi dan politik, keadilan sosial dan kedaulatan undang-undang negara.

Kata kunci: Intertekstualiti, ideologi, hegemoni politik, analisis wacana kritis, kepentingan nasional.

PENDAHULUAN

Ideologi hegemoni merupakan fenomena yang biasa berlaku dalam kehidupan sosial sesuatu kelompok masyarakat. Hal ini lebih ketara berlaku dalam kalangan pemimpin parti politik dalam perjuangan dominasi etos politik dan kecenderungan ideologi mereka (Wilson, 2019). Wacana mereka sering kali dilihat mengandungi aspek intertekstualiti yang menyokong sesuatu idea dan hujah. Intertekstualiti

adalah konsep yang merujuk kepada hubungan antara teks-teks yang berbeza dan bagaimana teks-teks tersebut saling mempengaruhi satu sama lain. Dalam konteks wacana politik, intertekstualiti merujuk kepada cara pemimpin politik menggunakan, merujuk, atau memanipulasi teks-teks lain untuk membina wacana mereka sendiri. Ini sering dilakukan dengan tujuan untuk menegakkan hegemoni ideologi tertentu. Pemimpin politik menggunakan intertekstualiti sebagai salah satu cara untuk mengekalkan atau mencabar hegemoni ideologi. Contohnya, pemimpin boleh menggunakan rujukan kepada teks-teks agama, undang-undang, atau dokumen sejarah untuk mewajarkan dasar-dasar mereka dan menyakinkan orang ramai tentang kebenaran ideologi mereka.

Penggunaan istilah intertekstualiti telah digunakan dalam kajian linguistik moden sejak berdekad yang lalu di kalangan ahli linguistik barat terutama dalam bidang Analisis Wacana Kritis. Mereka berpendapat bahawa intertekstualiti memfokuskan pada eksploitasi teks dalam wacana tertentu atau gaya bahasa tertentu yang digunakan dalam teks yang dikaji. Konsep intertekstualiti ini bukanlah perkara baru dalam kajian bahasa. Malah konsep ini dapat ditelusuri kembali ke karya Bakhtin (1986), Julia Kristeva (1974), Fairclough (1995), dan mereka juga menunjukkan bahawa terdapat pertindihan penggunaan antara intertekstualiti dan interdiskursiviti (*interdiscursivity*) semasa proses menganalisis sesuatu teks atau wacana. Namun menurut pendapat mereka kedua-kedua konsep yang saling berkaitan ini dapat dibezakan kerana intertekstualiti merujuk kepada penggunaan teks sebelumnya yang mengubah masa lalu menjadi masa kini dengan cara yang berbeza, namun memaparkan bentuk yang agak teratur dan agak seragam; sebaliknya, interdiskursiviti pula merujuk kepada percubaan yang lebih kreatif untuk mencipta teks hibrid atau agak inovatif untuk menghasilkan teks atau dengan kata lain interdiskursiviti adalah mengenai kepelbagaian gaya penghasilan teks dan dalam konteks yang berbeza.

Menurut Bakhtin, intertekstualiti terjadi dalam mana-mana produk teks sastera ketika sesuatu dialog atau komunikasi di dalam teks produk tersebut bersangkutan dengan teks lain di luarnya. Seterusnya elemen dalaman di dalamnya menyangkuti perkara-perkara yang berkaitan dengan aspek pembinaan produk sastera ini, seperti tema, pelakon, lakonan, siri cerita, latar belakang dan lain-lain lagi (Bakhtin, 1986). Bagi elemen luaran, ia adalah perkara yang berkaitan dengan kehidupan pengarang serta pengalamannya yang berjaya dalam penghasilan karya ini. Apa yang berkaitan dengan pengalamannya adalah apa yang merangkumi pengetahuan, pemerhatian dan bacaan mengenai isu-isu berkaitan dengannya yang membawa kepada kewujudan intertekstualiti dalam karya tersebut.

Julia Kristeva pula mengupas dengan lebih lanjut usaha Bakhtin berkaitan teori ini, beliau menjelaskan bahawa intertekstualiti mempunyai kaedah dan prinsip yang berbeza dalam analisis karya seni menerusi empat dimensi. Pertama, intertekstualiti melihat teks sebagai sebenarnya satu set teks lain. Kedua intertekstualiti menganalisis unsur-unsur yang digunakan oleh setiap produk sastera untuk membangunkan struktur asasnya seperti tema, siri cerita, watak dan

bahasa, serta menganalisis unsur-unsur yang ada di luar strukturnya seperti sejarah, budaya, agama dan sebagainya. Unsur-unsur ini dianggap sebagai sebahagian daripada teks. Ketiga, intertekstualiti mengkaji keseimbangan antara aspek dalaman dan luaran dengan mengetahui fungsi teks dan tujuan kewujudannya. Keempat teori intertekstualiti menunjukkan bahawa sesuatu teks hanyalah merupakan penghasilan wacana dari sumber wacana lain (Kristeva, 1974).

Kajian Fairclough seterusnya pula telah membincangkan lebih lanjut tentang teori intertekstualiti dan menekankan mengenai kepentingan intertekstualiti dan peranannya dalam masyarakat kontemporari hari ini yang mengubah teks dan menyusun semula struktur warisan sejarahnya dalam bentuk teks baru. Fenomena intertekstualiti sememangnya perlu menjadi fokus utama dalam Analisis Wacana Kritis (AWK), seperti yang dicadangkan oleh (Fairclough, 1992). Intertekstualiti dalam AWK merujuk kepada cara di mana teks-teks lain, wacana-wacana sebelumnya, dan konteks sosial lebih luas diintegrasikan ke dalam wacana semasa. Ini memperlihatkan bagaimana kuasa dan ideologi dibentuk, dirunding dan dikekalkan melalui bahasa.

Menurut Fairclough, intertekstualiti bukan sahaja tentang mengutip teks lain, tetapi juga melibatkan bagaimana wacana-wacana lama diadaptasi dan diberikan makna baru dalam konteks baru. Ini mencerminkan hubungan dinamik antara sejarah, budaya, dan kuasa dalam pembentukan makna wacana. Dengan memfokuskan kepada intertekstualiti, AWK mampu mendedahkan bagaimana ideologi tertentu disebarkan melalui penggunaan semula wacana-wacana sebelumnya, yang kadang-kala tersembunyi di sebalik pengulangan dan peminjaman teks (Fairclough, 1992).

Idris Aman (2010) percaya bahawa intertekstualiti adalah teks lain (suara orang lain) yang ditulis oleh pengarang lain untuk menghasilkan teks semasa yang baru. Analisis intertekstualiti hanyalah analisis dan tafsiran teks dan pengarangnya mendapat manfaat daripada teks lain untuk menghasil dan mengeluarkan teks baru itu. Untuk menjelaskan makna intertekstualiti, Fairclough menjelaskan bahawa "intertekstualiti dalam teks merujuk kepada unsur-unsur teks lain di dalamnya (dan oleh itu berpotensi menyuarakan selain suara penulis) bahawa teks-teks ini mungkin berkaitan dengan teks itu (dialog, andaian, penolakan dan sebagainya) dengan cara yang berbeza" (Fairclough, 2003). Oleh itu dapatlah difahami bahawa intertekstualiti bermaksud berlakunya penggunaan unsur teks lain untuk menghasilkan teks baru. Dengan kata lain, intertekstualiti boleh dikaitkan dengan situasi kehadiran teks tertentu yang jelas digunakan dalam proses pembinaan teks baru (Idris Aman, 2006).

Manakala penggunaan istilah hegemoni politik mula diperkenalkan oleh Antonio Gramsci (1891-1937), seorang ahli teori politik Itali yang telah dipenjarakan oleh Mussolini sehingga akhir hayatnya. Sepanjang tempoh penahanannya di dalam penjara beliau telah menulis buku catatan penjaranya dan memperkenalkan konsep hegemoni ideologi, yang merujuk kepada dominasi ideologi satu kumpulan sosial ke atas kumpulan-kumpulan lain (Gramsci, 1971). Sesuatu ideologi kumpulan

masyarakat tertentu yang mendominasi dan menguasai pandangan majoriti kumpulan masyarakat lain dianggap telah berjaya menguasai pandangan umum yang membolehkan ideologi tersebut diterima pakai dalam kehidupan sosial mereka. Manakala dalam konteks politik pula, hegemoni ideologi boleh berlaku apabila ideologi pegangan pimpinan parti tertentu disebar luaskan kepada segenap lapisan masyarakat dan berjaya diterapkan di dalam minda mereka sehingga ideologi tersebut diterima sebagai norma atau kebenaran oleh majoriti masyarakat berkenaan. Oleh itu idea perjuangan hegemoni ini dianggap sebagai satu langkah mengembangkan alternatif untuk menerima idea dominan yang dianggap sebagai normal dan sah serta telah diterima secara meluas di kalangan pergerakan sosial dan politik (Heywood, 1994). Hegemoni dalam perspektif yang lebih luas dilihat sebagai satu bentuk kepimpinan dan dominasi yang merentasi domain ekonomi, politik, budaya dan ideologi sesebuah kelompok sosial. Hegemoni merupakan kuasa satu kelompok sosial dalam bentuk sekutu sesuatu blok yang secara dasarnya dari segi ekonomi bertembung dengan kelompok sosial yang lain (Fairclough, 2010).

Daripada perspektif Analisis Wacana Kritis pula setiap teks atau wacana pemimpin dinilai dari sudut intertekstualiti dan boleh dikaitkan dengan tujuan teks atau wacana tersebut dihasilkan bagi mendominasi dan mengukuhkan ideologi serta kedudukan dan pengaruh mereka dalam kalangan pengikut atau majoriti pendengar. Di Malaysia, wacana intertekstualiti sering kali mencerminkan hegemoni ideologi politik tertentu yang mempengaruhi cara berhujah, menyampaikan pandangan dan idea begitu juga bagaimana interpretasi terhadap teks-teks budaya dan sosial dibuat oleh pewacana dan pendengar. Hegemoni ideologi politik dapat dilihat melalui beberapa cara dalam konteks penggunaan intertekstualiti dalam kalangan pemimpin dan parti politik Malaysia.

INTERTEKSTUALITI WACANA POLITIK MALAYSIA

Dalam konteks parti politik di Malaysia, penggunaan intertekstualiti dalam wacana politik bagi memperkukuh hegemoni ideologi dan mendominasi pengaruh serta kepercayaan secara umumnya menghimpunkan jumlah penonton atau pendengar yang ramai dan berlaku dalam beberapa situasi.

Antaranya sewaktu mesyuarat agung parti yang menghimpunkan perwakilan dan ahli parti dari seluruh negara. Ucapan presiden atau perwakilan biasanya akan menggunakan intertekstualiti dalam ucapan mereka dengan merujuk kepada dasar dan perlembagaan parti atau teks ucapan tokoh-tokoh parti terdahulu bagi menaikkan semangat cintakan parti dan mengukuhkan perjuangan parti serta menyuburkan semangat perpaduan di kalangan ahli parti.

Pemimpin politik juga sewaktu menyampaikan ucapan kemerdekaan sering merujuk kepada dokumen kemerdekaan atau perlembagaan negara untuk menyemarakkan semangat patriotisme dan cintakan negara dalam kalangan setiap warganya di samping mengukuhkan hujah mereka tentang kedaulatan dan hak

asasi manusia. Contohnya, pemimpin politik Malaysia mungkin merujuk kepada Perlembagaan Persekutuan atau Deklarasi Kemerdekaan 1957 dalam ucapan-ucapan mereka.

Selain itu intertekstualiti berlaku apabila wacana pemimpin politik membuat rujukan kepada tokoh sejarah. Tokoh-tokoh tersohor sejarah negara sering digunakan sebagai contoh dan sumber rujukan untuk memberikan impak positif dan kredibiliti yang kukuh kepada hujah politik yang disampaikan kepada pendengar. Contohnya, seorang pemimpin mungkin merujuk kepada prinsip-prinsip yang diperjuangkan oleh tokoh-tokoh ulung negara seperti Tunku Abdul Rahman, Tun Abdul Razak atau Tun Dr. Mahathir Mohamad untuk menyokong idea yang diketengahkan atau membina naratif politik mereka sendiri.

Selain itu penggunaan slogan dan frasa juga boleh dikaitkan dengan unsur intertekstualiti dalam wacana mereka. Slogan-slogan seperti "Malaysia Madani", "Malaysia Boleh" atau "1Malaysia" adalah contoh bagaimana pemimpin politik menggunakan frasa yang mudah diingat untuk menyampaikan mesej ideologi mereka. Slogan "Malaysia Madani" digunakan oleh Perdana Menteri Dato' Seri Anwar Ibrahim untuk menggambarkan visi negara yang lebih progresif, berteraskan nilai kemanusiaan, keadilan sosial, dan kemakmuran. Ia menekankan pembangunan seimbang dan menyeluruh yang menghubungkan mesej politik dengan nilai-nilai Islam dan sosial. Manakala slogan "Malaysia Boleh" pula popular pada era Tun Dr. Mahathir Mohamad untuk menyemai keyakinan diri serta semangat kebangsaan. Ia menyampaikan mesej bahawa rakyat Malaysia mampu menghadapi cabaran global dan menjadi simbol aspirasi dan kebanggaan negara. Dato' Seri Najib Tun Razak pula telah melancarkan slogan "1Malaysia" untuk menggalakkan perpaduan dan keharmonian kaum di Malaysia. Ia mencerminkan ideologi kebersamaan dan integrasi nasional selain menekankan kepentingan kesaksamaan dalam kepelbagaian.

Slogan-slogan ini merupakan wahana retorik yang berkesan dan memberikan impak mendalam kepada ahli parti dan rakyat umumnya. Melalui penggunaan slogan, pemimpin politik berupaya menyampaikan mesej ideologi dan membina naratif nasional yang dapat menarik sokongan dan memperkukuh ideologi mereka dalam kalangan masyarakat.

HEGEMONI IDEOLOGI WACANA PARTI POLITIK MALAYSIA

Intertekstualiti dalam wacana politik pemimpin parti-parti politik utama memaparkan manipulasi teks-teks dari sumber lain untuk mengukuhkan hegemoni ideologi politik yang mendasari perjuangan parti-parti berkenaan. Hal ini juga dilihat berlaku dalam sektor pendidikan kerana pada peringkat global meta-ideologi dijangka dapat menentukan dan mempengaruhi perubahan dalam pendidikan dan reformasi polisi, baik pada peringkat tempatan mahu pun global. Namun atas sebab-sebab lain atau atas sebab-sebab perubahan polisi pendidikan, meta-ideologi

boleh menjadi objek penyelidikan mendalam pada masa depan untuk mencabar hegemoni yang sedang berlaku (Daun, 2021). Oleh itu pelbagai cara diambil oleh pemimpin politik untuk mengukuhkan kedudukan dan hegemoni politik mereka berbanding rakan mereka daripada parti-parti lain. Aspek ketara yang mereka gunakan untuk mencapai matlamat ini ialah melalui penggunaan intertekstualiti dalam wacana politik khususnya wacana yang membabit ahli parti dan khalayak ramai. Fenomena ini boleh dikaji secara mendalam berdasarkan data wacana ucapan presiden parti-parti berkenaan iaitu Parti Keadilan Rakyat (PKR), *United Malays National Organisation* (UMNO), Parti Islam Se-Malaysia (PAS), *Malaysian Chinese Association* (MCA) dan Parti Tindakan Demokratik (DAP).

1. Ucapan presiden PKR di Kongres Nasional PKR 2020

"Saudara-saudari yang saya hormati, Kongres Nasional PKR kali ini diadakan dalam suasana yang mencabar, bukan sahaja kerana pandemik COVID-19 tetapi juga kerana ketidakstabilan politik yang melanda negara kita. Namun, kita harus ingat akan perjuangan asal kita, yang berakar umbi dalam prinsip keadilan dan reformasi.

Saya ingin mengingatkan kita semua tentang semangat perjuangan reformasi yang dimulakan pada tahun 1998. Kita bangkit menentang ketidakadilan, rasuah, dan penindasan. Kita berjuang untuk sebuah Malaysia yang lebih adil, di mana hak semua rakyat, tanpa mengira kaum dan agama, dihormati dan dilindungi. Kata-kata Reformasi! Reformasi! bukan sekadar laungan kosong tetapi manifestasi harapan dan impian seluruh rakyat Malaysia.

Dalam menghadapi krisis semasa, kita harus kembali kepada asas perjuangan ini. Kita perlu memperkukuhkan solidariti di kalangan kita, seperti yang pernah diungkapkan oleh Dr. Wan Azizah Wan Ismail, 'Keadilan untuk semua adalah asas kepada kestabilan dan kemakmuran negara'. Kita tidak boleh berkompromi dengan prinsip-prinsip ini.

Kita juga harus belajar daripada sejarah. Tokoh-tokoh seperti Tunku Abdul Rahman dan Tun Abdul Razak telah menunjukkan bahawa perpaduan dan kerjasama antara semua kaum adalah kunci kepada kemajuan negara. Kita harus mengikut jejak mereka dengan mengamalkan politik inklusif yang menolak sebarang bentuk diskriminasi dan penindasan.

Dalam masa yang sama, kita harus mempersiapkan diri untuk cabaran ekonomi yang mendatang. Rakyat sedang berhadapan dengan kesukaran ekonomi yang serius, dan kita perlu memastikan bahawa dasar-dasar kita memberi tumpuan kepada kesejahteraan rakyat. Kita harus berpegang kepada prinsip keadilan sosial, seperti yang termaktub dalam agenda reformasi kita.

Saya percaya, dengan semangat reformasi dan keadilan, kita dapat memimpin negara ini ke arah yang lebih baik. Marilah kita semua bersatu padu, tanpa mengira latar belakang, untuk memperjuangkan masa depan

yang lebih cerah untuk Malaysia. Hidup Rakyat! Hidup Keadilan! Hidup Malaysia!"

Unsur intertekstualiti digunakan oleh Anwar Ibrahim bagi mengukuhkan ideologi perjuangan partinya dipaparkan dalam empat naratif utama berikut:

- i. "Semangat Reformasi 1998" merujuk kepada gerakan reformasi yang dimulakan pada tahun 1998, mengingatkan ahli-ahli PKR dan rakyat Malaysia tentang asal usul dan tujuan perjuangan mereka. Ini mengukuhkan naratif perjuangan panjang menentang ketidakadilan.
- ii. "Kata-Kata Dr. Wan Azizah Wan Ismail" merujuk kepada kenyataan oleh Dr. Wan Azizah, isteri Anwar dan juga seorang tokoh penting dalam PKR, beliau mengukuhkan prinsip keadilan sebagai asas kepada kestabilan negara.
- iii. "Rujukan kepada Tokoh Sejarah". Anwar merujuk kepada Tunku Abdul Rahman dan Tun Abdul Razak sebagai contoh perpaduan dan kerjasama antara kaum yang memperkuatkan mesej politik inklusif dan menolak diskriminasi.
- iv. "Prinsip Keadilan Sosial". Beliau menegaskan prinsip keadilan sosial sebagai elemen utama dalam agenda reformasi PKR dan mengaitkannya dengan cabaran ekonomi semasa yang dihadapi oleh rakyat Malaysia.

Ucapan Anwar Ibrahim ini menunjukkan bagaimana intertekstualiti digunakan untuk mengukuhkan hegemoni politik dan menyampaikan mesej ideologi parti PKR. Intertekstualiti dalam wacananya yang merujuk kepada sejarah gerakan reformasi, kenyataan oleh tokoh-tokoh dalam parti dan prinsip-prinsip perjuangan parti telah dapat membina persepsi positif yang mengukuhkan hegemoni ideologi keadilan dan reformasi yang diperjuangkan oleh PKR.

2. Ucapan Dasar presiden UMNO di Perhimpunan Agung UMNO 2023

"Biduk lalu kiambang bertaut

Indahnya kias peribahasa

Dengan hormat kami menyambut

Dato' Seri Anwar tetamu istimewa",

"Carik-carik bulu ayam

Lama lama bercantum jua

Kita lupakan kisah yang silam

Demi negara kita bersama"

"Para hadirin dan sidang perwakilan, selamat datang kita ucapkan kepada Yang Amat Berhormat, Dato' Seri Anwar Ibrahim, Perdana Menteri Malaysia, yang sudi hadir ke Perhimpunan Agung UMNO pada tahun ini. Tentunya detik ini amat bersejarah kerana 25 tahun kita berpisah, atas aturan Allah

yang tentunya penuh dengan hikmah, kita kembali bersama untuk meneruskan perjalanan sebuah negara bangsa.

Susulan insiden 13 Mei 1969, yang menjadi catatan hitam negara, UMNO bingkas merencana usaha untuk memberikan terjemahan yang lebih jelas, terhadap soal perkongsian kuasa dan pengagihan ekonomi negara.

Allahyarham Tun Abd Razak, menggarap idea dan menterjemahkannya melalui Dasar Ekonomi Baru (DEB). Dasar ini, menghapuskan pengkelasan masyarakat berasaskan kaum yang diidentitikan mengikut sektor ekonomi dan penempatan mereka. Melayu di kampung dengan bertani, Cina di bandar dengan perniagaan dan India pula di estet dengan perladangan.

Dalam konteks politik pula, selepas peristiwa hitam 1969 tersebut, proses penyatuan politik nasional telah digarap. Penubuhan Barisan Nasional, adalah inisiatif yang menggabungkan Perikatan di Semenanjung yang terdiri daripada UMNO, MCA dan MIC, bersama-sama dengan parti-parti sahabat dari Sarawak iaitu PBB dan SUPP, serta USNO dari Sabah. Turut bergabung melalui inisiatif ini ialah *People's Progressive Party* (PPP), Parti Islam SeMalaysia (PAS) dan parti GERAKAN. Jumlah ini kemudiannya bertambah sehingga menjadi 13 parti seluruh Malaysia.

Gabungan politik ini pada ketika itu, turut mengundang resah umat Melayu. Ini memandangkan, dalam gabungan Barisan Nasional semasa penubuhannya, ada parti lawan yang agak keras pendiriannya menguasai pemerintahan Pulau Pinang dan satu lagi parti, hampir dapat memerintah di negeri Perak. Sudah tentu ini menimbulkan kekhuatiran, apakah perjuangan nasionalis dan kedudukan Islam akan tergugat dengan penubuhan Barisan Nasional?

Namun hakikatnya, alhamdulillah, UMNO yang menjadi teras kepada kerjasama tersebut, sekali lagi memainkan peranannya. UMNO dalam mendepani realiti politik baharu, telah melakukan penyesuaian politik pada ketika itu, tanpa mencairkan sedikit pun soal keindukan Islam, tanpa menggadaikan maruah dan agenda Melayu Bumiputera dan tanpa memperjudikan nasib rakyat keseluruhannya. Barisan Nasional malah terus mengorak langkah membawa Malaysia, muncul sebagai sebuah negara yang penuh dengan rekod kecemerlangan dan kejayaan hingga ke hari ini.

Mengambil ibrah atau pengajaran daripada peristiwa berkenaan dan sesuai dengan perkembangan semasa politik tanah air, Allahyarham Dr Siddiq menyimpulkan, apa yang diperlukan orang bukan Islam tidak hanya zhimmah atau perlindungan, sebaliknya perkongsian kuasa setimpal dengan kekuatan mereka. Inilah formula Barisan Nasional selama ini. Bezanya kini, kita meluaskan perkongsian itu, dengan mereka yang menjadi pesaing kita selama ini.

Hakikatnya, kemajmukan negara kita adalah sunatullah, hukum Allah yang perlu sama-sama kita santuni. Sementara kita melakukan penyesuaian

politik berdasarkan reality politik semasa, termasuklah dalam pembentukan Kerajaan Perpaduan sejak 24 November tahun lalu, perkara pokok atau asas yang melibatkan soal Islam, Melayu dan Bumiputera tidak pernah dicabar atau cuba dirobek oleh mana-mana rakan kongsi politik kita. Harapan saya, kesalingan yang terbentuk ini akan memadamkan kecurigaan sesama kita. Jangan lagi ada kenyataan-kenyataan yang boleh menguris hati antara kita. Kepada sahabat-sahabat kita, jangan diusik hati dan perasaan orang Melayu. Begitu juga dengan kita, elakkan tutur dan tindakan yang boleh mengundang resah sahabat dan rakan”.

Aspek intertekstualiti dalam ucapan presiden UMNO ini boleh dilihat dengan jelas melalui penggunaan peribahasa Melayu, rujukan sejarah politik negara dan ungkapan-ungkapan tradisional yang menghubungkan masa lalu dengan situasi semasa. Lima aspek utama penggunaan intertekstualiti tokoh ini adalah dari sudut:

- i. Peribahasa dan Kiasan. Ucapan dimulakan dengan peribahasa Melayu, seperti "Biduk lalu kiambang bertaut" dan "Carik-carik bulu ayam," yang mengandungi makna mendalam tentang penyatuan dan penyelesaian konflik. Ini merujuk kepada hubungan politik yang terputus dan kini dipulihkan, menunjukkan kebijaksanaan tradisi dalam menyelesaikan perselisihan.
- ii. Rujukan Sejarah. Ucapan tersebut juga merujuk kepada insiden bersejarah seperti peristiwa 13 Mei 1969, penubuhan Barisan Nasional, dan Dasar Ekonomi Baru (DEB). Ini memberikan konteks kepada pendengar tentang peristiwa masa lalu yang mempengaruhi politik dan ekonomi negara, menjadikan ucapan lebih mendalam dan bermakna melalui perbandingan sejarah dan situasi semasa
- iii. Penggunaan Terminologi Agama dan Sosial: Rujukan kepada konsep "sunnatullah" dan "zhimmah" mengaitkan politik Malaysia dengan prinsip-prinsip agama, yang digunakan untuk membina justifikasi moral dan sosial terhadap tindakan politik, sambil merujuk kepada karya ulama terdahulu seperti Allahyarham Dr. Siddiq.
- iv. Penggunaan Wacana Naratif Nasionalis. Terdapat juga penggabungan wacana nasionalis, di mana sejarah perjuangan bangsa Melayu dan peranan UMNO dalam pembentukan negara diketengahkan. Naratif ini berulang kali muncul dalam ucapan pemimpin politik Malaysia dan menunjukkan intertekstualiti antara naratif nasionalisme terdahulu dan semasa.
- v. Ungkapan Kesopanan dan Kemanusiaan. Ucapan ini turut mengandungi unsur-unsur kesopanan bahasa Melayu tradisional, seperti ungkapan "dengan hormat" dan "kami menyambut." Ini mengaitkan ucapan rasmi dengan tradisi kesantunan yang kaya dalam budaya Melayu,

memperlihatkan hubungan antara wacana moden dengan bahasa dan adat tradisi.

Kesemua unsur intertekstualiti yang digunakan oleh pemimpin ini berfungsi untuk mengukuhkan hujah dengan mengaitkan idea-idea lama, nilai budaya, dan sejarah dengan perkembangan politik semasa, menjadikan wacana lebih relevan dan mudah diterima oleh ahli parti dan khalayak ramai.

3. Ucapan presiden PAS di Muktamar Tahunan PAS 2020

"Saudara-saudari yang saya hormati, kita berkumpul pada hari ini dalam suasana penuh keberkatan untuk merenung kembali perjalanan kita dan memperkukuhkan tekad kita dalam memperjuangkan agama, bangsa, dan negara. PAS sebagai gerakan Islam sentiasa berpegang kepada prinsip-prinsip Islam yang menjadi asas kepada segala tindakan kita.

Sejak penubuhannya, PAS telah berjuang untuk menegakkan keadilan dan melaksanakan syariat Islam dalam masyarakat. Seperti mana yang diungkapkan oleh Allahyarham Tuan Guru Nik Abdul Aziz Nik Mat, 'Islam adalah penyelesaian kepada segala masalah'. Kita percaya bahawa dengan kembali kepada ajaran Islam, kita mampu menghadapi dan menyelesaikan cabaran-cabaran semasa.

Kita juga harus mengambil iktibar daripada sejarah perjuangan Rasulullah SAW dan para sahabat. Mereka menghadapi pelbagai ujian dan cabaran, namun tetap berpegang teguh kepada prinsip-prinsip Islam. Kita harus mencontohi semangat dan keikhlasan mereka dalam memperjuangkan kebenaran dan keadilan.

Dalam menghadapi cabaran politik semasa, kita perlu bersatu padu. Sebagaimana firman Allah dalam Surah Al-Imran, ayat 103, 'Dan berpeganglah kamu semuanya kepada tali (agama) Allah, dan janganlah kamu bercerai-berai'. Perpaduan umat adalah kunci kepada kekuatan kita. Oleh itu, kita harus mengelakkan sebarang bentuk perpecahan dan berusaha untuk memperkukuhkan ukhuwah Islamiyah.

Kita juga tidak boleh mengabaikan tanggungjawab kita terhadap rakyat. Seperti yang termaktub dalam dasar kita, keadilan sosial dan ekonomi adalah sebahagian daripada ajaran Islam. Kita perlu memastikan bahawa semua lapisan masyarakat mendapat hak mereka dan tidak ada yang tertindas atau terpinggir.

Akhir sekali, saya ingin mengingatkan bahawa perjuangan kita bukanlah untuk mengejar kuasa semata-mata, tetapi untuk menegakkan kebenaran dan keadilan menurut ajaran Islam. Marilah kita terus berusaha dan berdoa agar Allah memberkati perjuangan kita dan memberikan kemenangan kepada kita. Allahu Akbar! Allahu Akbar! Allahu Akbar!"

Intertekstualiti dalam wacana presiden PAS ini banyak merujuk kepada teks suci al-Quran, sirah Rasulullah dan pemimpin spiritual parti yang menggariskan empat naratif utama perjuangan parti:

- i. "Rujukan kepada Tuan Guru Nik Abdul Aziz Nik Mat". Abdul Hadi merujuk kepada kenyataan oleh bekas Mursyidul Am PAS, Allahyarham Tuan Guru Nik Abdul Aziz, untuk menegaskan bahawa Islam adalah penyelesaian kepada segala masalah, mengukuhkan mesej bahawa ajaran Islam adalah asas kepada segala tindakan PAS.
- ii. "Rujukan kepada Sejarah Rasulullah SAW dan Para Sahabat" mengambil iktibar daripada perjuangan Rasulullah SAW dan para sahabat, Abdul Hadi mengaitkan perjuangan PAS dengan sejarah Islam yang agung dan menunjukkan bahawa mereka mencontohi semangat dan keikhlasan para pejuang Islam terdahulu.
- iii. "Firman Allah dalam Surah Al-Imran, ayat 103" merujuk kepada ayat al-Quran untuk menekankan kepentingan perpaduan umat, beliau memberikan asas agama kepada mesej perpaduan yang disampaikan.
- iv. "Dasar Keadilan Sosial dan Ekonomi" menegaskan bahawa keadilan sosial dan ekonomi adalah sebahagian daripada ajaran Islam dan dasar PAS yang menghubungkan perjuangan politik dengan prinsip-prinsip keadilan dalam Islam.

Ucapan yang disampaikan oleh Abdul Hadi Awang menekankan prinsip-prinsip Islam, keadilan dan perpaduan umat dalam menghadapi pelbagai cabaran politik dan sosial. Wacana ini menunjukkan bagaimana intertekstualiti digunakan untuk mengukuhkan pandangan politik dan menyampaikan mesej ideologi partinya. Dengan merujuk kepada tokoh-tokoh dalam parti, sejarah Islam dan ayat-ayat al-Quran, beliau membina wacana yang mengukuhkan hegemoni ideologi Islam yang diperjuangkan oleh PAS.

4. Ucapan Setiausaha Agung DAP di Kongres Kebangsaan DAP 2019

Ucapan ini disampaikan oleh Lim Guan Eng semasa Kongres Kebangsaan DAP 2019. Tema ucapan ini menekankan prinsip keadilan, demokrasi dan kepelbagaian dalam menghadapi cabaran politik dan ekonomi di Malaysia.

"Rakan-rakan seperjuangan, saudara-saudari sekalian, kita berkumpul pada hari ini dalam semangat kebersamaan dan perpaduan untuk memperkukuhkan tekad kita dalam memperjuangkan Malaysia yang lebih adil dan demokratik. DAP sentiasa berpegang kepada prinsip-prinsip keadilan, demokrasi, dan hak asasi manusia yang menjadi asas kepada segala tindakan kita.

Sejak penubuhannya, DAP telah berjuang untuk memastikan hak semua rakyat Malaysia tanpa mengira kaum, agama, atau latar belakang dihormati dan dilindungi. Seperti yang diungkapkan oleh pemimpin terdahulu kita, Lim Kit Siang, 'Malaysia adalah untuk semua rakyat

Malaysia'. Kita percaya bahawa perpaduan dalam kepelbagaian adalah kekuatan kita.

Kita juga harus mengambil iktibar daripada perjuangan tokoh-tokoh demokrasi di seluruh dunia. Mereka menghadapi pelbagai ujian dan cabaran, namun tetap berpegang teguh kepada prinsip-prinsip keadilan dan demokrasi. Kita harus mencontohi semangat dan keikhlasan mereka dalam memperjuangkan kebenaran dan keadilan.

Dalam menghadapi cabaran politik dan ekonomi semasa, kita perlu bersatu padu. Seperti yang terkandung dalam Perlembagaan Persekutuan, hak asasi manusia dan keadilan sosial adalah asas kepada kestabilan negara. Kita harus mengelakkan sebarang bentuk diskriminasi dan memastikan bahawa semua rakyat mendapat hak mereka.

Kita juga tidak boleh mengabaikan tanggungjawab kita terhadap pembangunan ekonomi yang inklusif. Seperti yang termaktub dalam dasar kita, keadilan sosial dan ekonomi adalah penting untuk memastikan bahawa semua lapisan masyarakat mendapat manfaat daripada pembangunan negara. Kita perlu memastikan bahawa tidak ada rakyat yang tertinggal dalam arus pembangunan.

Akhir sekali, saya ingin mengingatkan bahawa perjuangan kita bukanlah untuk mengejar kuasa semata-mata, tetapi untuk menegakkan kebenaran dan keadilan menurut prinsip-prinsip demokrasi dan hak asasi manusia. Marilah kita terus berusaha dan berdoa agar perjuangan kita diberkati dan memberikan kebaikan kepada seluruh rakyat Malaysia. Hidup Rakyat! Hidup Keadilan! Hidup Malaysia!"

Penggunaan intertekstualiti oleh pemimpin DAP ini juga dilihat dalam usaha beliau membina naratif ideologi parti dalam empat aspek:

- i. "Rujukan kepada Lim Kit Siang" merujuk kepada kenyataan oleh Lim Kit Siang, pemimpin terdahulu DAP, untuk menegaskan bahawa Malaysia adalah untuk semua rakyat Malaysia, mengukuhkan mesej perpaduan dan kepelbagaian.
- ii. "Rujukan kepada Tokoh Demokrasi Global" mengambil iktibar daripada perjuangan tokoh-tokoh demokrasi di seluruh dunia. Lim Guan Eng mengaitkan perjuangan DAP dengan nilai-nilai demokrasi global yang agung dan menunjukkan bahawa mereka mencontohi semangat dan keikhlasan para pejuang demokrasi terdahulu.
- iii. "Perlembagaan Persekutuan" merujuk kepada Perlembagaan sebagai asas kepada hak asasi manusia dan keadilan sosial. Beliau menegaskan bahawa asas undang-undang adalah mesej keadilan yang menjadi dasar perjuangan dan pengangan parti.
- iv. "Dasar Keadilan Sosial dan Ekonomi". Lim Guan Eng menegaskan bahawa keadilan sosial dan ekonomi adalah penting untuk memastikan semua lapisan masyarakat mendapat manfaat daripada pembangunan

negara, menghubungkan perjuangan politik dengan prinsip-prinsip keadilan sosial.

Ucapan Lim Guan Eng ini menunjukkan bagaimana intertekstualiti digunakan untuk mengukuhkan hegemoni politik dan menyampaikan mesej ideologi di kalangan ahli parti. Bagi mencapai tujuan ini beliau merujuk kepada teks-teks oleh tokoh-tokoh dalam parti, perjuangan demokrasi global, dan Perlembagaan Persekutuan. Melalui intertekstualiti beliau membina wacana yang mengukuhkan hegemoni ideologi keadilan dan demokrasi yang diperjuangkan oleh DAP.

5. Ucapan presiden pada Perhimpunan Agung MCA 2019

Ucapan ini disampaikan oleh Wee Ka Siong semasa Perhimpunan Agung MCA 2019. Tema ucapan ini menekankan perpaduan kaum, pembangunan ekonomi, dan kepentingan pendidikan dalam konteks masyarakat Malaysia yang majmuk.

"Saudara-saudari yang saya hormati. Kita berkumpul pada hari ini dengan semangat perpaduan dan komitmen yang kukuh untuk memperjuangkan masa depan yang lebih baik untuk semua rakyat Malaysia. MCA sebagai parti yang berpegang kepada prinsip-prinsip perpaduan kaum dan pembangunan negara sentiasa bekerja keras untuk memastikan kesejahteraan setiap rakyat tanpa mengira kaum atau agama.

Sejak penubuhannya, MCA telah berjuang untuk memelihara hak dan kepentingan komuniti Cina di Malaysia sambil memastikan bahawa kita juga menyumbang kepada keharmonian dan kemajuan negara. Seperti yang sering diingatkan oleh Tan Sri Lee San Choon, 'Perpaduan adalah kekuatan kita'. Kita percaya bahawa melalui perpaduan, kita dapat mengatasi segala cabaran yang mendatang.

Kita juga harus mengambil iktibar daripada pengasas MCA, Tun Tan Cheng Lock, yang berjuang untuk hak pendidikan dan ekonomi komuniti Cina di Malaysia. Beliau pernah berkata, 'Pendidikan adalah kunci kepada masa depan yang cerah'. Kita harus terus memperjuangkan pendidikan berkualiti untuk semua, kerana pendidikan adalah asas kepada kemajuan dan pembangunan negara.

Dalam menghadapi cabaran ekonomi semasa, kita perlu memperkukuhkan usaha kita untuk memastikan pembangunan yang inklusif dan lestari. Seperti yang terkandung dalam dasar ekonomi kita, kita harus memastikan bahawa semua lapisan masyarakat mendapat manfaat daripada pembangunan ekonomi negara. Kita perlu mengelakkan ketidakadilan dan memastikan bahawa tiada siapa yang tertinggal dalam arus pembangunan. Kita juga tidak boleh mengabaikan tanggungjawab kita terhadap perpaduan kaum. Seperti yang termaktub dalam Rukun Negara, perpaduan adalah asas kepada kestabilan dan kemakmuran negara. Kita harus mengelakkan

sebarang bentuk perpecahan dan memastikan bahawa setiap rakyat Malaysia merasa dihargai dan dilindungi.

Akhir sekali, saya ingin mengingatkan bahawa perjuangan kita bukanlah untuk kepentingan satu kaum sahaja, tetapi untuk memastikan bahawa semua rakyat Malaysia dapat hidup dalam harmoni dan kemakmuran. Marilah kita terus berusaha dan bekerjasama untuk masa depan yang lebih cerah untuk negara kita. Hidup Rakyat! Hidup Perpaduan! Hidup Malaysia!"

Intertekstualiti dalam ucapan presiden parti ini menjurus kepada empat skop berikut:

- i. "Rujukan kepada Tan Sri Lee San Choon". Wee Ka Siong merujuk kepada kenyataan oleh bekas Presiden MCA, Tan Sri Lee San Choon, untuk menegaskan bahawa perpaduan adalah kekuatan mereka, mengukuhkan mesej perpaduan kaum.
- ii. "Rujukan kepada Tun Tan Cheng Lock" mengambil iktibar daripada pengasas MCA, Tun Tan Cheng Lock, yang menekankan pentingnya pendidikan, Wee Ka Siong mengaitkan perjuangan MCA dengan hak pendidikan dan ekonomi komuniti Cina di Malaysia.
- iii. "Rukun Negara" sebagai asas kepada perpaduan dan kestabilan negara. Mesej perpaduan yang disampaikan beliau adalah bersandarkan kepada asas undang-undang dan moral yang termaktub di dalam Rukun Negara.
- iv. "Dasar Ekonomi"; Wee Ka Siong menegaskan bahawa dasar ekonomi MCA berfokus kepada pembangunan yang inklusif dan lestari, memastikan semua lapisan masyarakat mendapat manfaat daripada pembangunan ekonomi negara, menghubungkan perjuangan politik dengan prinsip-prinsip keadilan ekonomi.

Wee Ka Siong menunjukkan bagaimana intertekstualiti digunakan untuk mengukuhkan wacana politik dan menyampaikan mesej ideologi partinya. Dengan merujuk kepada tokoh-tokoh dalam parti, perjuangan pendidikan dan ekonomi, serta prinsip-prinsip Rukun Negara, beliau membina wacana yang mengukuhkan hegemoni ideologi perpaduan dan pembangunan sama rata yang boleh dinikmati oleh semua kaum seperti mana yang diperjuangkan oleh MCA.

PERBINCANGAN

Analisis data daripada ucapan-ucapan pemimpin parti politik di atas tadi jelas memaparkan manipulasi teks-teks daripada sumber lain dan keberkesanan penggunaan intertekstualiti dalam wacana politik sebagai wahana pengukuhan hegemoni ideologi politik setiap parti berkenaan. Penggunaan intertekstualiti berkenaan boleh dirumuskan dalam beberapa skop hegemoni ideologi politik.

1. **Penggunaan Bahasa dan Pemetaan Ideologi**
Parti politik dan pemimpinnya sering menggunakan bahasa dan retorik tertentu yang mencerminkan nilai-nilai atau pandangan politik mereka. Melalui intertekstualiti, retorik dan frasa-frasa ini dapat dipetakan kembali dalam teks-teks lain, seperti media sosial, akhbar, dan ceramah politik, untuk memperkuat hegemoni ideologi mereka.
2. **Manipulasi Sejarah dan Identiti Kebangsaan**
Pemimpin-pemimpin parti yang mempunyai kuasa politik sering menggunakan intertekstualiti untuk memanipulasi naratif sejarah dan identiti kebangsaan. Intertekstualiti dari aspek penggunaan metafora sejarah atau referensi budaya, agama dan tokoh lampau dalam wacana politik berjaya mengukuhkan legitimasi politik dan menghadkan alternatif pemikiran atau pandangan yang berbeza. Ini seterusnya dapat membina persepsi dan minda positif masyarakat terhadap dasar-dasar nasional parti berkenaan.
3. **Penghujahan dan Pandangan Kritis**
Wacana intertekstualiti pemimpin parti politik juga digunakan untuk membawa hujah hegemoni ideologi politik dengan merujuk kepada teks-teks sejarah atau pemimpin terdahulu dengan membawa dan menonjolkan naratif dominan ideologi tertentu. Contohnya, analisis terhadap penggunaan sentimen perjuangan kemerdekaan, tragedi 13 Mei 1969 atau petikan wacana pemimpin terdahulu untuk menyoroti pelbagai perspektif politik dan ideologi dasar parti.
4. **Media dan Pengaruh Kuasa**
Media massa, termasuk media sosial, memainkan peranan penting dalam menyebarkan wacana intertekstualiti yang mencerminkan atau menyokong hegemoni ideologi politik parti tertentu, khususnya parti yang dominan dan menguasai tampuk pemerintahan di persada politik negara. Penggunaan teks wacana, gambar, atau klip video yang mengaitkan ideologi politik dengan budaya popular atau sejarah dapat mempengaruhi persepsi dan keyakinan masyarakat terhadap ideologi parti politik dan agenda yang diketengahkan untuk pembangunan ekonomi, sosial dan pendidikan negara.
5. **Perubahan Identiti Politik**
Wacana intertekstualiti pemimpin parti juga dilihat menggambarkan perubahan dalam identiti politik. Perubahan ini berlaku apabila ideologi politik yang dominan mempengaruhi acuan pembinaan identiti kebangsaan atau memperkenalkan budaya toleransi dan keharmonian kaum yang dipersepsi dan disampaikan di dalam teks-teks ucapan dan wacana politik mereka.

Secara keseluruhan, wacana intertekstualiti dalam kalangan pemimpin parti politik Malaysia memaparkan landskap yang kompleks yang mana hegemoni ideologi politik yang cuba diterapkan oleh pelbagai parti politik yang berbeza namun mempunyai persamaan yang ketara dalam menjaga dan membina kepentingan

bersama negara. Hal ini penting untuk memahami bagaimana kuasa politik dan identiti dibentuk dan dipertahankan melalui teks-teks yang dihasilkan dan direproduksi semula samada dalam kalangan ahli parti sahaja mahu pun dalam kalangan masyarakat umum demi kepentingan nasional.

KESIMPULAN

Penggunaan intertekstualiti oleh pemimpin parti politik di Malaysia merupakan strategi yang berkesan dalam membentuk dan mengekalkan hegemoni ideologi politik serta membina identiti nasional. Melalui intertekstualiti, pemimpin-pemimpin ini mampu menghubungkan mesej politik mereka dengan teks-teks lain yang sudah tertanam dalam minda ahli parti dan masyarakat seperti peribahasa, sejarah nasional, perlembagaan negara dan naratif agama. Ini bukan sahaja mencerminkan visi politik yang jelas tetapi juga menyuntik nilai-nilai kebersamaan yang diterima oleh masyarakat multi etnik Malaysia. Ini secara tidak langsung dapat memperkuat legitimasi mereka untuk menjana sokongan terhadap ideologi politik dan mengukuhkan hegemoni ideologi mereka dalam kalangan rakyat agar dapat menjalin hubungan yang lebih rapat dengan golongan masyarakat pelbagai etnik dan bangsa. Oleh itu penggunaan intertekstualiti dalam politik Malaysia mencerminkan usaha untuk menyeimbangkan antara kepentingan politik semasa dan aspirasi nasional dengan tujuan membentuk naratif yang inklusif dan memupuk semangat perpaduan serta mempromosi secara kolektif kepentingan bersama nasional.

RUJUKAN

- Bakhtin, M. (1986). *Speech Genre and Other Late Essays*. Austin: Texas University Press,
- Fairclough, Norman. (1992). *Discourse and Social Change*, Cambridge: Polity Press.
- Fairclough, Norman (2003). *Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research*, London: Routledge.
- Fairclough, Norman. (2010). *Critical Discourse Analysis a Critical Study of Language*. London: Pearson Education Limited.
- Gramsci, Antonio. (1971). *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, New York, International Publishers.
- Heywood, Andrew. (1994). *Political Ideas and Concepts: An Introduction*. London: Macmillan
- Idris Aman. (2006). *Bahasa dan Kepimpinan Analisis Wacana Mahathir Mohamad*. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Idris Aman. (2010). *Analisis Wacana*. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Kristeva, J. (1974). *Revolution in Poetic Language*. New York: Columbia UP.

Wilson, J. Matthew. (2019). The Nature and Consequences of Ideological Hegemony in American Political Science. *Political Science & Politics*, Volume 52, Issue 4, October 2019, pp. 724 – 727. <https://www.cambridge.org/core/journals/ps-political-science-and-politics/article/nature-and-consequences-of-ideological-hegemony-in-american-political-science/1C961C295D4A39A9DF714B89D616CD5A>

Daun, Holger. 2021. Globalisation: Meta-ideological Hegemony and Challenges in Education. *Third International Handbook of Globalisation, Education and Policy Research*. pp, 91–116, First Online: 18 September 2021. https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-030-66003-1_6

Internet

<https://keadilanrakyat.org/wp-content/uploads/2022/07/Ucapan-Dasar-Presiden-Kongres-KEADILAN>. (2024 Julai 30).

<https://umno-online.my/2023/06/09/ucapan-dasar-perhimpunan-agung-umno-datuk-seri-dr-ahmad-zahid-hamidi/>. (2024 Julai 30).

<https://pas.org.my/ucapan-dasar-presiden>. (2024 Ogos 10).

<https://dapmalaysia.org/?s=UCAPAN+DASAR+setia+usaha+agung+2019>. (2024 Julai 30).

http://mca.org.my/3/Content/SinglePage?_param1=03-052021-174353-05-202103&_param2=TS. (2024 Julai 30). al-Sharanbasiyy, Ramadan °Aliyy al-Sayyid. (2002). *Ahkam al-mirath bayna al-shari'ah wa al-qanun*. al-Iskandariyyah: Mansha'at al-Ma'arif.

INTEGRASI ILMU NAQLI DAN ʿAQLI DALAM BIDANG SASTERA

Rosni Samahⁱ & Aishah Isahakⁱⁱ

ⁱ (Penulis Koresponden) Profesor, Universiti Sains Islam Malaysia. rosni@usim.edu.my

ⁱⁱ Pensyarah, Universiti Sains Islam Malaysia. aishah_isahak@usim.edu.my.

Abstrak

Sastera Arab muncul sejak zaman Jahiliyyah dan berkembang sehinggalah ke zaman moden. Dalam perkembangan tersebut, Sastera Islam mula muncul selepas zaman Jahiliyyah dengan kemunculan wahyu pertama. Pada permulaan zaman Islam sastera Jahiliyyah yang pesat berkembang ketika itu telah menerima perubahan. Proses integrasi bermula dengan penurunan wahyu dan saranan daripada nabi Muhammad sendiri. Tujuan kajian ini adalah untuk melihat ayat-ayat al-Quran dan sikap nabi terhadap proses integrasi naqli dan ʿaqli. Begitu juga melihat perubahan yang berlaku dalam perkembangan sastera. Bagi mendapatkan data, kajian ini menggunakan pendekatan analisis kandungan bagi menganalisis bahan-bahan bacaan seperti buku dan jurnal akademik bagi mendapatkan ayat-ayat al-Quran tentang integrasi naqli dan ʿaqli serta meneliti proses perubahan sastera zaman Jahiliyyah kepada sastera Islam. Dapatan ini menunjukkan terdapat ayat-ayat al-Quran dan sikap nabi terhadap proses integrasi naqli dan ʿaqli dalam sastera serta perubahan yang berlaku dalam sastera zaman Jahiliyyah semasa perubahan pada awal zaman Islam.

Kata kunci: Integrasi, naqli dan ʿaqli, sastera Islam, sastera moden, kritikan.

PENDAHULUAN

Proses integrasi ilmu naqli dan ʿaqli dalam sastera telah pun bermula sejak wahyu pertama diturunkan. Zaman permulaan Islam telah menyaksi perubahan yang berlaku dalam sastera Jahiliyyah yang telah mencapai kemuncak perkembangannya. Puisi-puisi yang memenangi pertandingan digantung pada dinding-dinding Kaabah dan ditulis dengan air emas. Selepas kemunculan Islam, bidang sastera mula beralih arah daripada tema-tema zaman Jahiliyyah kepada tema-tema baharu yang diperkenalkan oleh Islam. Begitu juga tema-tema lama disuntik dengan roh keislaman. Proses integrasi ilmu naqli dan ʿaqli telah pun berlaku khususnya selepas penyair-penyair terkenal dalam zaman Jahiliyyah memeluk Islam. Mereka menggunakan media puisi sebagai senjata untuk menentang musuh-musuh Islam.

Sastera yang menguasai persekitaran zaman Jahiliyyah adalah berbentuk puisi. Kemudian puisi-puisi yang berjaya dalam pertandingan ditulis dengan air emas dan digantung di Kaabah untuk tontonan masyarakat. Terdapat beberapa ayat al-Quran yang membicarakan khusus tentang bahasa dan juga puisi serta memberi panduan dalam peralihan kepada nilai-nilai Islam. Begitu juga ayat-ayat yang menyentuh tentang penceritaan dan kandungannya. Kajian ini cuba melihat ayat-ayat al-Quran dan sikap nabi yang menyumbang sebagai panduan dalam proses

integrasi ilmu naqli dan ‘aqli. Begitu juga kajian ini mengkaji proses integrasi ilmu naqli dan ‘aqli yang berlaku dalam sastera Jahiliyyah pada zaman permulaan Islam.

METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini menggunakan pendekatan analisis kandungan bagi menganalisis bahan-bahan bacaan seperti buku dan jurnal akademik bagi mendapatkan ayat-ayat al-Quran dan sikap Nabi tentang integrasi naqli dan ‘aqli serta meneliti proses perubahan sastera zaman Jahiliyah kepada sastera Islam. Analisis Deskriptif digunakan mengikut tema kajian yang berpandukan kepada objektif bagi memberikan gambaran yang tepat terhadap tema-tema yang terdapat dalam sesuatu bahan dokumen dengan menjelaskan bagaimana rupa bentuk keadaan tema yang hendak dikaji.

Dalam pengumpulan maklumat, kajian ini menggunakan pendekatan induktif dengan mengumpul maklumat berkaitan tema yang disasar dan mentafsir maklumat-maklumat tersebut bagi mencapai kesimpulan. Tema-tema yang ditetapkan adalah (1) tema al-Quran iaitu proses integrasi naqli dan ‘aqli yang dijelaskan oleh ayat-ayat al-Quran, (2) tema Nabi iaitu proses integrasi naqli dan ‘aqli yang ditunjukkan oleh sikap Nabi dan (3) tema sastera Arab iaitu proses integrasi naqli dan ‘aqli yang berlaku dalam sastera Arab dalam zaman awal Islam. Hasil analisis dokumen melalui pendekatan induktif ini dapatan kajian dapat dimuktamadkan.

DAPATAN KAJIAN DAN PERBINCANGAN

Ayat-Ayat Al-Quran Sebagai Panduan Dalam Proses Integrasi Ilmu Naqli Dan ‘Aqli Dalam Sastera

Sepanjang penelitian kepada bahan-bahan penulisan dapat dikeluarkan ayat-ayat al-Quran yang berkaitan dengan proses integrasi naqli dan aqli dalam sastera. Ayat-ayat tersebut merupakan asas dalam integrasi naqli dan ‘aqli.

1- Antara ayat-ayat yang berkaitan dengan bahasa adalah seperti berikut:

أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ ٢٤ تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ٢٥ وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ ٢٦ يُنَبِّئُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ ٢٧

Terjemahannya:

Tidakkah engkau melihat bagaimana Allah mengemukakan satu perbandingan, iaitu kalimah yang baik adalah sebagai sebatang pohon yang baik, akar tunjangnya tetap teguh, dan cabang pucuknya menjulang ke langit (24). Ia mengeluarkan buahnya pada setiap masa dengan izin Tuhannya. Dan Allah membuat perbandingan itu untuk manusia, supaya mereka beringat (25). Dan perbandingan kalimah yang buruk seperti pohon yang tidak berguna yang terjungkit akar-akarnya dari bumi; tidak ada tapak baginya untuk tetap hidup

(26). Allah menetapkan pendirian orang yang beriman dengan kalimah yang tetap teguh dalam kehidupan dunia dan akhirat; dan Allah menyesatkan orang yang berlaku zalim; dan Allah berkuasa melakukan apa yang dikehendaki-Nya (27)(Ibrahim 24-27).

Ayat-ayat di atas menunjukkan bahawa Allah membuat perbandingan perkataan yang baik diumpamakan seperti sepon pokok yang baik dan rendang. Akarnya yang kuat mencengkam bumi dan dahannya yang rendang dapat menghasilkan buah pada setiap masa. Perumpamaan ini menunjukkan pokok yang baik itu dapat memberi manfaat dan kebaikan kepada masyarakat. Perbandingan perkataan yang buruk pula diumpamakan seperti sepon pokok yang tidak berguna. Akarnya rapuh dan dahannya reput, mudah tumbang ditiup angin.

Perumpamaan bahasa ini merupakan asas kepada integrasi naqli dan 'aqli dalam bidang bahasa dalam Sastera. Bahasa dan sastera merupakan bahan yang dapat memberi inspirasi dan nilai murni kepada masyarakat. Sesebuah bahasa dan karya sastera hendaklah dinilai daripada sudut kesopanan dan mesejnya yang menggambarkan nilai melalui imaginasi dan pengajaran.

Manakala bahasa dan sastera yang kesat dan kurang sopan pula hendaklah ditinggalkan dan dimurnikan melalui proses integrasi. Ini boleh membawa sesebuah karya mempunyai nilai, makna dan pengajaran yang boleh dicontohi oleh masyarakat.

2 - Ayat-ayat berkaitan dengan puisi pula adalah seperti berikut:

Islam tidak menolak sastera, khususnya syair secara total. Terdapat beberapa ayat yang menerangkan sikap al-Quran terhadap syair yang menyeleweng daripada akidah Islam. Terdapat enam tempat di dalam al-Quran yang menyebut perkataan syair dan pola terbitan daripadanya.

Lima tempat daripadanya, al-Quran menjelaskan usaha orang-orang kafir Quraish dalam memfitnah dan menuduh Nabi sebagai penyair. Selepas mereka mendengar ayat-ayat tersebut, mereka kagum dengan kehebatan al-Quran dan kesannya yang kuat terhadap pemikiran dan jiwa. Mereka tidak lagi melontarkan fitnah tersebut. Walau bagaimanapun mereka tidak yakin dengan ayat-ayat tersebut, lalu mereka mencari alasan yang boleh menyokong usaha mereka. Firman Allah:

بَلْ قَالُوا أَضْغَثٌ أَحْلَمُ بَلْ أَفْتَرَنَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأُولُونَ ۝

yang bermaksud:

Bahkan mereka berkata: Al-Quran itu adalah perkara mimpi, bahkan perkara yang diada-adakan, bahkan Muhammad sendiri seorang penyair. Maka hendaklah ia membawa kepada kita satu mukjizat sebagaimana mukjizat-mukjizat yang dibawa oleh rasul-rasul yang telah diutus dahulu (Al Anbiyaa' 5).

Al-Quran menjawab keraguan kaum Quraish ini dengan menyatakan bahawa ia adalah wahyu daripada Allah dan menafikan tuduhan mereka

terhadap Nabi yang mengatakan beliau adalah penyair serta menafikan juga bahawa al-Quran itu adalah syair. Firman Allah:

وَمَا عَلَّمَهُ الشَّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْءَانٌ مُّبِينٌ ٦٩ لِيُنذِرَ مَنِ كَانَ حَيًّا وَيَحِقَّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ ٧٠

Yang bermaksud:

Dan Kami tidak mengajarkan syair kepadanya, dan tidak sesuai baginya bersyair. Tidak lain melainkan pengajaran dan Kitab yang memberi penerangan. Supaya ia memberi peringatan kepada orang yang sedia hidup hatinya, dan supaya nyata tetapnya hukuman azab terhadap orang yang kufur (Yaa Siin 69-70).

Ayat ini menjelaskan bahawa al-Quran adalah ayat Allah, kebenaran yang tiada keraguan lagi. Kehebatannya tidak dapat ditandingi oleh penyair. Ayat-ayat di atas menafikan tuduhan dan dakwaan orang-orang Musyrikin terhadap Nabi dan al-Quran.

Pada tempat yang lain, terdapat juga ayat-ayat al-Quran yang dihidayatkan daripada percakapan orang-orang Musyrikin ketika mereka menuduh Nabi dan menyifatkannya sebagai penyair gila. Firman Allah:

وَيَقُولُونَ أَنَّا لَتَارِكُوا آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ ٣٦ بَلْ جَاءَ بِالْحَقِّ وَصَدَّقَ الْمُرْسَلِينَ ٣٧

Yang bermaksud:

Dan mereka berkata: Patutkah kami meninggalkan tuhan-tuhan yang kami sembah, kerana ajakan seorang penyair gila? Bahkan ia telah datang dengan membawa kebenaran, dan membenarkan rasul-rasul sebelumnya (As Saaffaat 36-37).

Dalam surah At-Tuur ayat 29-31, Allah menyebut perkataan mereka yang menyifatkan Nabi sebagai penyair. Firman Allah:

فَذَكِّرْ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ ٢٩ أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمُنُونِ ٣٠ قُلْ تَرَبَّصُوا فَإِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَرِبِينَ ٣١

Yang bermaksud:

Maka berilah peringatan, dengan nikmat Tuhanmu. Kamu bukanlah seorang pawang dan bukan pula seorang gila. Bahkan mereka mengatakan: Muhammad itu seorang penyair yang kami tunggu saat kebinasaannya. Katakanlah: Tunggulah kamu, maka sesungguhnya aku juga dari orang yang menunggu bersama kamu (At-Tuur 29-31).

Al-Quran menolak dengan keras tuduhan dan juga olakan tersebut dengan menafikan al-Quran bukanlah syair seperti yang ditimbulkan. Firman Allah:

وَمَا لَا تُبْصِرُونَ ٣٩ إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ٤٠ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا تُوْمِنُونَ ٤١ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ٤٢

Yang bermaksud:

Dan segala (yang ghaib) yang kamu tidak melihatnya. Bahawa sesungguhnya Al-Quran itu ialah (wahyu dari Kami) yang disampaikan oleh Rasul yang mulia. Dan bukanlah Al-Quran itu perkataan seorang penyair (sebagai mana yang kamu dakwakan, tetapi sayang!) amatlah sedikit kamu beriman. Dan juga

bukanlah Al-Quran itu perkataan seorang pawang, amatlah sedikit kamu mengambil peringatan (Al-Haaqqah 39-42).

Daripada ayat-ayat di atas, jelas menggambarkan sikap al-Quran terhadap seni sastera khususnya syair. Ayat-ayat di atas menjelaskan bahawa al-Quran sendiri tidak menolak seni sastera. Sebaliknya ia menolak kumpulan yang memfitnah al-Quran sebagai syair dan Nabi sebagai penyair. Mereka ialah orang-orang yang sentiasa mencaci Nabi dalam syair mereka yang dideklamasikan kepada orang ramai.

Kemudian al-Quran membincangkan penyair-penyair yang menyesatkan orang lain di sebalik syair mereka. Mereka mempamirkan naluri kerosakan mereka, dengan tidak membezakan antara perkara baik dan buruk. Mereka meruntuhkan maruah dalam syair-syair mereka, dengan menggoda dan mencela wanita-wanita yang baik. Mereka juga memuji orang yang tidak sepatutnya dipuji, dan mencaci orang yang tidak sepatutnya dicaci. Mereka melaungkan kebaikan yang mereka tidak lakukan, dengan berselindung di sebalik kebaikan yang mereka tidak lakukan serta tidak mencela keburukan yang mereka lakukannya.

Selepas membincangkan penyair-pensair yang ditolak oleh al-Quran, Allah mendatangkan ayatNya yang lain pula, untuk menjelaskan sikap yang perlu ada pada seseorang penyair sebenar. Firman Allah:

وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ ۚ أَلَمْ نَر أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ۚ ۲۲۴
وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ۚ إِلَّا الَّذِينَ ۲۲۶
ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا ۚ وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ ۲۲۷

Yang bermaksud:

Dan ahli-ahli syair itu, diturut oleh golongan yang sesat, tidak berketentuan hala. Tidakkah engkau melihat bahawa mereka merayau-rayau dengan tidak berketentuan hala dalam tiap-tiap lembah (khayal dan angan-angan kosong)?. Dan bahawa mereka memperkatakan apa yang mereka tidak melakukannya?. Kecuali orang yang beriman dan beramal soleh (dari penyair-penyair itu), dan mereka pula mengingati Allah banyak-banyak, serta mereka membela diri sesudah mereka dianiaya. Dan (ingatlah), orang yang melakukan sebarang kezaliman akan mengetahui kelak, ke tempat mana, mereka akan kembali.

(Asy-Syu'araa' 224-227)

Pada awal ayat ini, Allah menjelaskan penyair yang dicela kerana mereka tidak mempunyai hala tuju serta mereka banyak berbohong. Kemudian Allah menjelaskan penyair yang dikehendaki yang diterima oleh Allah dengan sifat-sifat yang mereka miliki. Mereka ialah penyair yang beriman kepada Allah dan mendapat hidayat dengan hidayatNya serta mengikut ajaran yang dibawa oleh Nabi dan menyumbang tenaga ke jalan kebaikan dengan karya mereka. Mereka ini ialah orang yang selalu menyebut dan mengingati Allah serta menyatakan kebesarannya.

Ayat-ayat di atas jelas menunjukkan bahawa al-Quran membezakan dua kumpulan penyair. Pertama, kumpulan yang ditolak dengan sebab mereka menggunakan syair dengan cara yang bertentangan dengan ajaran Islam. Kedua, golongan penyair yang diterima oleh Islam dengan sebab mereka merupakan orang-orang yang beriman dan berzikir kepada Allah serta menggunakan syair untuk jalan kebaikan (Sami Makki al-^cAli. 1983: 45).

Daripada perbincangan ayat-ayat al-Quran di atas, jelas menunjukkan proses integrasi naqli dan ^caqli dalam bidang sastera yang digariskan oleh al-Quran. Islam tidak menolak sastera khususnya syair secara total, tetapi ia membenters corak sastera atau syair yang terkeluar daripada batasan akidah Islam. Sastera merupakan sebuah ungkapan yang mempunyai mesej, jika mesej itu baik dan bernilai, maka baiklah ungkapan tersebut, tetapi jika sebaliknya, maka buruklah ungkapan itu. Kebaikan dan keburukan ini berlaku hasil daripada kreatif sasterawan atau penyair yang menggambarkan makna tersebut dalam karya mereka.

Sikap Nabi Terhadap Proses Integrasi Naqli Dan ^cAqli Dalam Sastera

Dalam perkembangan Islam, bidang sastera sentiasa mendapat tempat, bahkan ia digunakan sebagai senjata dan media dakwah. Sastera yang ditolak oleh Islam ialah beberapa bentuk sastera yang bertentangan dengan akidah Islam. Ini tidak bermakna Islam menolak sastera secara total, tetapi menolak bentuk yang menyalahi kehendak akidah Islam dan nilai-nilai murni.

Perhatian Islam terhadap sastera dapat dilihat pada peringkat awal perkembangan Islam. Dalam Masjid Nabi dikhususkan satu sudut yang didirikan sebuah mimbar untuk para sahabat bergilir ganti memberi khutbah dan ceramah mereka. Terdapat juga dalam kalangan mereka, penyair yang mengambil kesempatan mendeklamasikan syair mereka, seperti Hassan bin Thabit. Beliau sentiasa mendeklamasikan syairnya di atas mimbar tersebut. Syair beliau juga mendapat pujian daripada Nabi sendiri.

Diriwayatkan daripada Saidatina Aisyah: Rasul menghususkan mimbar di dalam masjidnya kepada Hassan bin Thabit untuk mendeklamasikan syairnya yang memberi penghargaan dan pujian kepada Nabi serta sokongan padu seperti sabdanya: Sesungguhnya Allah dan malaikat-Nya membantu Hassan untuk menyatakan penghargaan dan sokongannya kepada Nabi (Al-Bukhari. 1987: 1176. No. 3040).

Dalam perkembangan yang lain, Islam sendiri membawa perubahan yang besar dalam peranan sastera dan mengubah pandangan manusia terhadapnya. Ia bukanlah semata-mata bahan untuk dinikmati di kelab-kelab sastera sahaja bagi menghilangkan rasa penat dan sebagainya. Sebaliknya ia dijadikan sebahagian daripada bidang jihad yang membawa kewajiban dan mesej kepada manusia.

Diriwayatkan daripada Anas bin Malik bahawasanya Nabi bersabda "Berjihadlah kamu untuk menentang orang-orang yang kufur kepada Allah dengan jiwa-jiwa kamu, harta-harta kamu dan lidah-lidah kamu" (Abu Dawud. t.th.: 318.

No. 2506). Dimaksudkan dengan lidah di sini ialah bidang sastera yang digunakan sebagai senjata berdakwah bagi mematahkan hujah musuh yang berbentuk syair.

Pada zaman permulaan Islam, genre syair merupakan genre yang termashur dan dominan dalam kalangan masyarakat Arab. Ia menjadi senjata musuh untuk menentang Islam. Dengan gaya yang sama, penyair Islam menggunakan syair bagi mematahkan hujah musuh.

Dalam perkembangan Tamadun Islam, Nabi sendiri memberi perhatian kepada syair dan bertanyakan masalah kepada penyair serta duduk mendengar syair mereka serta memberi beberapa teguran bagi membetulkan mesej sebenar yang dibawa mereka. Teguran ini tidak bermakna Nabi menerima semua syair. Terdapat juga syair yang tidak menepati kehendak akidah Islam yang ditolak oleh beliau.

Antara hadis yang menunjukkan bahawa Nabi menolak atau mengaibkan syair, ialah peristiwa yang diriwayatkan daripada Abi Saïd al-Khudri "bahawa pada suatu masa ketika kami bersama-sama dengan Nabi ketika melintasi satu kawasan antara Makah dan Madinah, tiba-tiba muncul seorang penyair dan terus bersyair. Lalu Nabi berkata: Dapatkan syaitan ini dan tangkapkannya. Lebih baik dipenuhi perut seseorang dengan najis kotoran nanah daripada dipenuhi dengan syair" (Muslim. t.th.: 50. No. 6032).

Ikhlàs Fakhri (1992: 31) menjelaskan bahawa penolakan Nabi terhadap syair tersebut kerana bertentangan dengan etika akidah Islam. Ini tidak bermakna Nabi menolak syair secara total. Sikap Nabi yang dipaparkan menunjukkan proses integrasi naqli dan 'aqli yang dilakukan oleh Nabi. Proses tersebut iaitu Nabi tidak menolak sastera secara total. Sebaliknya berlaku proses dengan dimasukkan nilai-nilai murni ke dalam sastera.

Proses Integrasi Naqli Dan 'Aqli Dalam Sastera Arab Jahiliyyah

Islam diturunkan dalam masyarakat Arab yang berbanggai kabilah. Masing-masing bermusuhan serta berperang sesama mereka. Mengikut Syauqi Dhaif (1992) Islam telah membuat reformasi dalam kehidupan Arab dengan menyatukan mereka dengan kalimah syahadah. Begitu juga Islam telah mengubah cara hidup Jahiliyyah kepada cara hidup Islam yang mementingkan persaudaraan dan keamanan. Tidak ada kehebatan sesuatu kabilah melainkan bertakwa kepada Allah. Islam juga turut mereformasikan bahasa Arab melalui al-Quran dan hadis dengan memperkenalkan perkataan-perkataan yang berkaitan dengan agama. Islam memperkayakan kosa kata bahasa Arab dan juga penggunaan bahasa yang sopan melalui contoh-contoh yang diperkenalkan oleh al-Quran. Begitulah juga muncul ilmu-ilmu bahasa yang baharu terutamanya untuk memahami al-Quran seperti ilmu nahu, sarf dan balaghah. Al-Quran dijadikan sumber kepada bahasa dan ilmu bahasa.

Begitu juga tema-tema dalam sastera Jahiliyyah tidak banyak berbeza dengan tema-tema dalam zaman awal Islam (Saïd Hussin Mansur, 1981). Reformasi dalam sastera dapat dilihat dengan jelas melalui peralihan tema-tema sastera kepada tema-tema yang dikehendaki oleh Islam dan juga Islam memperkenalkan tema baharu.

Penyair-penyair zaman Jahiliyyah yang memeluk Islam menyambung karya kreatif mereka dengan gaya puisi mengikut kehendak Islam. Puisi dijadikan sebagai senjata berdakwah untuk menentang musuh-musuh yang petah dengan hujah-hujah mereka. Penyair juga turut menggunakan gaya bahasa al-Quran dalam kreatif puisi mereka. Begitu juga mereka memetik makna yang dibawa oleh al-Quran untuk diadaptasi dalam puisi mereka (Rosni Samah dan Aishah Isahak, 2019).

Daripada sudut tema puisi pula terdapat tiga bentuk reformasi yang dapat dilihat. Pertama, tema-tema yang berlawanan atau bercanggah dengan pengajaran Islam ditolak dan tidak dijadikan sebagai rujukan. Kedua, tema-tema yang mempunyai nilai murni dikekalkan dan dimodifikasi kandungannya. Ketiga, adalah tema-tema baharu yang muncul pada zaman Islam yang belum pernah muncul sebelum ini.

Tema yang dimodifikasi adalah seperti tema pujian. Dalam zaman Jahiliyyah tema pujian ini digunakan untuk memuji kabilah serta pemimpin mereka, dan pujian untuk mendapatkan ganjaran hasil dari pujian kepada pemerintah. Islam telah mengubah arus pujian tersebut kepada pujian untuk mengagungkan Islam dan juga pujian kepada tokoh-tokohnya. Tujuannya adalah untuk mengangkat keteggian Islam dalam berdakwah.

Begitu juga tema cacian dan sindiran yang berlaku transformasi dalam kandungannya. Dalam zaman Jahiliyyah tema tersebut bertujuan mengutuk dan menghentam kabilah atau musuh yang tidak sehaluan. Perkataan-perkataan kesat digunakan bagi menggambarkan makna yang keras. Dalam zaman Islam tema yang sama digunakan oleh penyair Islam untuk menyindir musuh dengan menggunakan perkataan dan ayat yang lebih bersopan seperti pengecut, lari dari peperangan. Begitu juga penyair menggunakan perkataan yang mempunyai makna yang baharu muncul dalam zaman Islam seperti kafir dan syirik. Selepas pembukaan Mekah tema ini kurang digunakan. Begitu juga khalifah-khalifah melarang penyair dari menggunakan tema tersebut untuk mencaci dan mencela maruah musuh.

Tema yang baru muncul dalam zaman Islam pula seperti tema semangat dan dakwah. Tema semangat digunakan untuk membangkitkan semangat pejuang dalam merempuh peperangan dan berbangga dengan kemenangan. Tema dakwah pula bertujuan untuk berdakwah ke jalan Allah dan galakan berjuang melawan musuh. Penyair menggunakan syair mereka untuk mengajak masyarakat mengerjakan kebaikan dan juga menghayati nilai murni. Tema syair Islam tidak banyak berbeza dengan tema dalam zaman Jahiliyyah. Tema yang ditinggalkan semasa Islam ialah tema yang berlawanan dengan ajaran Islam. Tema yang bersesuaian dengan pengajaran Islam dikekalkan dan berterusan digunakan dalam zaman permulaan Islam.

Perubahan gaya bahasa dan kandungan dalam puisi dapat dilihat dengan jelas dalam zaman permulaan Islam. Antara kandungannya ialah puisi disuntik dengan pengajaran yang terdapat dalam makna ayat-ayat al-Quran dan hadis. Maknanya juga mengandungi naluri Islam yang halus seperti warak, takwa dan takut kepada Allah. Begitu juga gaya bahasanya ditiru dari gaya bahasa al-Quran

dan hadis. Bahasa syair cuba mengelak daripada menggunakan bahasa yang kosong, kasar dan berfoya-foya.

KESIMPULAN

Kajian ini menunjukkan terdapat proses integrasi ilmu naqli dan 'aqli dalam sastera semasa zaman permulaan Islam. Proses tersebut bermula dengan panduan yang nyatakan oleh ayat-ayat al-Quran dan juga sikap Nabi semasa berinteraksi dengan penyair. Begitu juga didapati proses integrasi berlaku dalam sastera Jahiliyyah pada permulaan zaman Islam dengan berlaku perubahan yang besar dalam puisi dari sudut tema dan pembinaan bahasa. Kesimpulan daripada integrasi ini ialah sastera disuntik dengan roh keislaman bagi membawa mesej kepada masyarakat dengan dibuang unsur-unsur yang berlawanan dengan nilai Islam dan disuntik dengan nilai-nilai Islam. Daripada sudut luaran pula, bahasanya yang tidak memberi inspirasi ditukar kepada bahasa yang dapat memberi inspirasi dan menggunakan pelbagai gaya bahasa daripada ayat-ayat al-Quran dan juga hadis. Proses integrasi ilmu naqli dan 'aqli dalam sastera pada awal zaman Islam berjaya membawa mesejnya sehingga dijadikan sastera sebagai media dakwah.

RUJUKAN

Al-Quran.

Ikhlas Fakhri.(1992). **Al-Islam wa al-Sy'eri**. Kaherah: Maktabah al-Adab.

Rosni Samah dan Aishah Isahak. (2019). **Pemikiran Sastera Islam Mengikut Pandangan Sarjana Arab**. Nilai: USIM.

Sahih Bukhari.

Sahih Muslim.

Said Husain Mansur. (1981). **Harakh al-Adabiyyah baina al-Jahiliyyah wa al-Islam**. Kuwait: Dar al-Qalam.

Sami Makki al-'Ali. (1983). **Al-Islam wa al-Sy'eri**. Kuwait: 'Alam al-M'arifah.

Syauqi Dhaif. (1992). **Al-Asr al-Islami**. Kaherah: Dar al-M'arif.

KRITERIA KEHUJAHAN HADIS MENURUT IMAM BUKHARI DAN IMAM SYAFIE

Mohamad Qamarulzaman Mohd. Zani,ⁱ Azman Abd. Rahmanⁱⁱ & Amran Abd. Halimⁱⁱⁱ

ⁱ (Penulis Koresponden). Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia.

mohd.qamarulzaman@gmail.com

ⁱⁱ Pengarah IFFAH, Profesor, Fakulti Undang-Undang Syariah, Universiti Sains Islam Malaysia.

azman@usim.edu.my

ⁱⁱⁱ Pensyarah Fakulti Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia.

amranabdulhalim@usim.edu.my

Abstrak

Pengetahuan tentang hadis dalam proses istinbat hukum sangat penting kerana hadis merupakan salah satu sandaran hukum yang diiktiraf dalam Islam, bahkan hadis merupakan sumber perundangan kedua selepas Al-Quran. Namun penggunaan hadis tertakluk kepada status kesahihan sesuatu hadis. Jika hadis tidak diperhati dan diteliti dengan baik, ia boleh membawa kepada pembinaan hukum yang tidak disandarkan pada dasar yang sah. Oleh itu, wujud keperluan untuk mengetahui beberapa syarat dalam menentukan kredibiliti sesuatu hadis sebagai hujah untuk suatu hukum. Objektif artikel ini akan mengkaji syarat-syarat kehujahan sesuatu hadis sebagai sandaran hukum menurut Imam Bukhari dan Imam Syafie. Kajian ini juga akan meneliti persamaan dan perbezaan kriteria hadis yang boleh dijadikan hujah. Kajian ini berbentuk kualitatif dengan menggunakan kaedah dokumentasi dan pemerhatian bagi mengumpul data dan maklumat serta menganalisis kandungan secara deskriptif. Hasil kajian mendapati bahawa terdapat persamaan dalam penentuan syarat-syarat kehujahan hadis oleh Imam Bukhari dan Imam Syafie di mana kedua-dua imam tersebut dilihat mengutamakan sumber yang sah sebagai asas sandaran hukum. Manakala perbezaan kriteria terletak pada berlakunya mua'sarah pertemuan dan penekanan kesepaduan di antara matan dan realiti. Kajian lanjutan berkaitan dengan kriteria-kriteria hadis oleh ulama hadis khususnya pada perbincangan hujah hukum.

Kata kunci: Syarat hujah hadis, Kriteria hadis, Imam Bukhari, Imam Syafie.

PENDAHULUAN

Perkataan "hadis" (حديث) berasal daripada bahasa Arab iaitu "hadatha" (حدث) yang secara literal membawa maksud sesuatu yang baru atau peristiwa yang baru berlaku. Daripada sudut bahasa, perkataan "hadis" boleh diterjemahkan dengan pelbagai makna, seperti percakapan, berita, khabar atau perkhabaran (Ibnu Manzur, 1997). Hadis dalam konteks ini merujuk kepada setiap maklumat, perkhabaran atau perbualan, sama ada yang berkaitan dengan hal duniawi ataupun hal keagamaan, yang telah berlaku atau sedang berlaku, tanpa mengira seberapa banyak informasi yang disampaikan (Mustafa Al-Azmi, 1988).

Menurut pemahaman istilah pula, hadis merujuk kepada pernyataan, perbuatan, persetujuan diam-diam, atau sifat yang dinisbahkan kepada Nabi Muhammad SAW (Nuruddin Al-Itr, 1997). Ilmu hadis merupakan salah satu disiplin ilmu yang penting. Selain daripada memelihara khazanah peninggalan Nabi Muhammad SAW, hadis juga menjadi salah satu instrumen penting dalam proses ijtihad untuk menentukan hukum-hukum Islam. Hal ini kerana hadis merupakan salah satu sandaran utama dalam perundangan Islam selain dari Al-Quran, *Ijma'* dan *Qiyas* (Remiswal, et, al. 2021). Melalui Al-Quran dan hadis, manusia dapat mengetahui dengan jelas tentang hal-hal ibadah, muamalah, jinayah, munakahat dan sebagainya (Munadi Usman, 2017). Contohnya dalam bidang ibadah, Al-Quran dan hadis memberi panduan yang jelas tentang ibadah-ibadah wajib seperti solat, puasa, zakat, dan haji. Selain itu, terdapat pula panduan tentang ibadah-ibadah sunat seperti doa, zikir, dan amalan-amalan lain yang mendekatkan diri kepada Allah SWT. Manusia dapat mempelajari dan memahami kaedah, syarat, dan rukun-rukun dalam melaksanakan setiap ibadah secara tepat dan benar melalui rujukan kepada hadis. Hal ini berlaku kerana kedudukan Nabi Muhammad SAW itu sendiri sebagai pemberi tahu hukum syariat Islam kepada manusia dan statusnya sebagai pembawa penyelesaian kepada permasalahan manusia berdasarkan garis panduan yang dibenarkan oleh Allah SWT (Badri Khaeruman, 2010). Kenyataan ini dikuatkan lagi dengan pernyataan daripada Mustafa al-Sibaie yang mengatakan Al-Quran tidak mungkin difahami secara jelas tanpa merujuk kepada Sunnah Rasulullah, kerana Nabi Muhammad diutus untuk menjelaskan kepada manusia apa yang telah diturunkan kepadanya daripada Tuhannya (Azam Al-Hadi, 2018).

INTERAKSI HADIS OLEH MUHADDITH & FUQAHA'

Salah satu aspek penting yang turut dibincangkan dalam ulum hadith dan usul fiqh adalah status penerimaan (*maqbul*) atau penolakan (*mardud*) sesuatu hadis. Penilaian status *maqbul* atau *mardud* terhadap sesuatu hadis merupakan satu perkara yang kritis dalam pengajian hadith dan fiqh. Status *maqbul* atau *mardud* sesuatu hadis adalah penting untuk diketahui kerana hadis berfungsi sebagai hujah atau sandaran utama dalam menyimpulkan dan menetapkan hukum-hukum fiqh. Sekiranya sesuatu hadis dihukum sebagai *maqbul*, bermakna ia memenuhi syarat-syarat penerimaan hadis yang telah ditetapkan oleh ulama, maka hadis tersebut boleh dijadikan sandaran yang kukuh dalam penetapan hukum fiqh. Sebaliknya, hadis yang dihukum sebagai *mardud* atau ditolak, bermakna ia tidak memenuhi syarat-syarat penerimaan hadis, maka hadis tersebut tidak boleh dijadikan sandaran dan harus ditolak dalam penetapan sebarang hukum fiqh (Rajab, 2021).

Terdapat perbezaan fokus antara golongan muhaddis dan fuqaha' dalam mengkaji dan menilai sesuatu hadis. Perbezaan ini berlaku kerana perbezaan skop pemahaman dan pengkhususan ilmu serta kepakaran mereka (Fahmi Rusli, 2016). Bagi golongan muhaddis atau pakar hadis, perhatian utama mereka adalah

memastikan keautentikan dan kesahihan sesuatu hadis, lalu meletakkannya dalam kategori hadis *sahih*, *hasan*, *dhaif*, atau *maudhu'*. Tindakan ini adalah selaras dengan peranan mereka sebagai penjaga dan pembela hadis daripada sebarang ancaman dan penyelewengan dan pemalsuan oleh musuh-musuh Islam (Arif Yahya, 2016).

Penelitian dan perbahasan mengenai hadis pada perspektif lebih tertumpu kepada tahap kebolehpayaan sesuatu hadis untuk dijadikan sandaran atau hujah dalam menetapkan hukum-hukum fiqh. Oleh itu, istilah-istilah yang biasa digunakan dalam kalangan fuqaha' ialah hadis yang *maqbul* (diterima) atau hadis yang *mardud* (ditolak). Sekiranya sesuatu hadis dihukum sebagai *maqbul*, maka ia boleh digunakan sebagai sandaran dalam penetapan hukum fiqh. Sebaliknya, hadis yang dihukum sebagai *mardud* tidak boleh dijadikan sandaran dalam penetapan hukum. Justeru, dapat disimpulkan bahawa secara jelas wujudnya perbezaan fokus antara golongan muhaddis dan fuqaha' dalam menilai dan menghukum status sesuatu hadis, namun kedua-dua aspek tersebut adalah saling berkait dan penting dalam bidang pengajian hadith dan usul fiqh khususnya dalam penyimpulan sesuatu ijtihad hukum. Sesuai dengan kedudukan hadith itu sendiri sebagai sumber syariat utama dalam Islam (Tajun Nasher, 2018).

Hadis yang sahih dan kuat diakui sebagai hujah yang kukuh dalam agama Islam. Ia merupakan sumber utama bagi para ulama mujtahid untuk mengeluarkan pelbagai hukum dan pengajaran. Sebaliknya, hadis yang lemah secara umumnya tidak dapat dijadikan sebagai hujah, apatah lagi sebagai asas bagi penetapan sesuatu hukum (Khafidz Soroni, 2021). Dalam bidang kajian hadis, penentuan status sesuatu hadis sama ada ia *maqbul* (diterima) atau *mardud* (ditolak) memerlukan kepakaran dan pengetahuan yang mendalam. Ini kerana, status keautentikan sesebuah hadis, iaitu sama ada ia *sahih* (sahih), *hasan* (baik) atau *dhaif* (lemah), juga mempengaruhi kredibiliti dan penerimaan hadis tersebut dalam konteks istinbat hukum.

METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini bersifat kualitatif dan menggunakan analisis kandungan sebagai reka bentuk kajian. Instrumen kajian pula banyak terdiri daripada jurnal, artikel, dan kitab-kitab berkaitan dengan pandangan fiqh oleh Imam Bukhari dan Imam Syafie. Data kajian tidak terhad hanya kepada naskhah secara fizikal namun melibatkan juga bahan rujukan berbentuk maya. Hasil kajian diperoleh selepas meneliti data yang telah dikumpulkan dan akhirnya disimpulkan oleh pengkaji untuk membentuk satu dapatan kajian.

DAPATAN KAJIAN SYARAT UMUM KEHUKUMAN HADIS SEBAGAI SANDARAN HUKUM

Umumnya, para ulama berselisih pendapat mengenai syarat kehujahan hadis. Hal ini disebabkan oleh perbezaan kefahaman dan metodologi yang wujud dalam kalangan mereka. Dalam proses pentashihan hadis, tumpuan diberikan kepada dua aspek utama, iaitu sanad (rantai perawi) dan matan (teks hadis itu sendiri). Ini kerana asas pembentukan hadis merangkumi kedua-dua komponen tersebut (S. Rahman, 2010).

Secara bahasa, sanad bermaksud sandaran atau sesuatu yang boleh dipercayai. Manakala menurut istilah, sanad merujuk kepada keseluruhan perawi yang menyampaikan sesuatu hadis, termasuk sifat dan kualiti mereka. Selain hadis, sanad juga merupakan tunjang utama bagi beberapa ilmu lain seperti ilmu al-Quran, qiraat, fiqh, akidah, tasawuf dan sebagainya (Khafidz Soroni, et.al, 2011). Sementara itu, matan pula secara bahasa membawa maksud muka jalan tanah yang keras dan tinggi. Daripada segi istilah, matan adalah teks atau perkataan yang terkandung dalam sesuatu hadis, sama ada dalam bentuk ucapan, perbuatan ataupun ketetapan Rasulullah SAW (Ash-Shiddieqy, 1991).

Sanad atau rantai perawi hadis memainkan peranan penting dalam menentukan kesahihan atau kedhaifan sesuatu hadis. Ia bertindak sebagai neraca timbangan yang mengukur tahap kredibiliti hadis tersebut. Jika terdapat seorang atau lebih perawi dalam rantai sanad yang dikenali sebagai *fasiq* (orang yang rosak akhlaknya) atau tertuduh sebagai pendusta, maka kedudukan hadis tersebut akan menjadi *dhaif* (lemah) dan kehilangan keabsahannya sebagai hujah untuk menetapkan sesuatu hukum. Dengan kata lain, kecacatan dalam sanad akan menjejaskan kekuatan hadis sebagai sumber penetapan hukum (Asmadi, et al, 2007). Di samping itu, penelitian terhadap matan atau teks isi kandungan hadis juga tidak kurang pentingnya dalam menentukan kehujahan sesuatu hadis. Penyelidikan pada bahagian matan hadis perlu dilakukan untuk menjaga kemurnian dan ketepatan makna yang disampaikan oleh intipati hadis. Hal ini bertujuan untuk memastikan kefahaman yang tepat dan tidak bercanggah dengan maksud yang sebenar daripada Rasulullah SAW (Vidatuz Zuhriah, et al, 2020).

Pada perbahasan sanad hadis, syarat umum menurut majoriti ulama antara yang diketengahkan adalah seperti berikut:

1. Sanadnya dalam keadaan bersambung (*muttasil*).
2. Seluruh perawi dalam rantai sanad tersebut adalah perawi bersifat adil.
3. Seluruh perawi dalam sanad bersifat *dhabith*.
4. Sanad hadis terhindar dari syadz.
5. Sanad hadis terhindar dari illat (Syuhudi Ismail, 1988).

Manakala pada perbahasan syarat kehujahan hadis berdasarkan matan, di sini terdapat sedikit perbezaan di antara ulama', kebanyakan pada mereka mempunyai

syarat yang ditentukan sesuai dengan metodologi dan kefahaman mereka. Menurut Khatib Al-Baghdadi, syarat keujahan sesuatu hadis adalah seperti berikut:

1. Tidak bertentangan dengan akal sihat manusia.
2. Tidak berlaku pertentangan dengan Al-Quran yang telah muhkam (ketentuan hukum yang telah tetap).
3. Tidak bertentangan dengan hadis yang mutawatir.
4. Tidak bertentangan dengan amalan yang telah terjadi atau menjadi kesepakatan para ulama yang telah lalu (ulama salaf).
5. Tidak bertentangan dengan hadis yang qat'ie.
6. Tidak bertentangan dengan hadis ahad yang mempunyai tahap kesahihan yang kuat (Endad Musaddad, 2009).

Penelitian terhadap kedua-dua komponen ini, iaitu sanad dan matan, merupakan asas yang sangat penting dalam proses pentashihan dan penerimaan sesuatu hadis. Hal ini kerana tahap kebolehsandaran hukum sesuatu hadis bergantung kepada kualiti sanad, iaitu kesinambungan dan kebolehpercayaan para perawi, serta kandungan matan yang tidak bertentangan dengan sumber-sumber Islam yang lain. Hanya dengan memenuhi syarat-syarat ini, sesuatu hadis dapat diterima sebagai hujah dan panduan dalam amalan kehidupan umat Islam. Menurut pandangan jumur muhaddithin, status sahih pada suatu hadis bukanlah berpandukan banyaknya bilangan perawi yang meriwayatkannya. Sesuatu hadis sudahpun dikira sahih sekiranya pada bahagian sanad dan matannya sahih, sekalipun bilangan perawi dalam rantai sanadnya itu hanya ada satu sahaja pada setiap thabaqatnya (Ahmad Husin, 2015).

KEHUJAHAN HADIS MENURUT IMAM AL-BUKHARI

Imam Bukhari, seorang tokoh yang sinonim dengan keilmuan hadis, tidak hanya dikenali sebagai seorang ulama' yang pakar dalam bidang ini, malah beliau juga merupakan ulama' yang termahsyur dalam kedudukannya dalam perbincangan hadis. Nama Imam Bukhari sangat popular dalam dunia keilmuan hadis, sehingga hampir mustahil bagi seseorang yang mempelajari hadis untuk tidak mengenali sosok tokoh muhaddith yang agung ini. Karier keilmuan Imam Bukhari bermula pada usia yang sangat muda, yang mana pada usia 10 tahun, beliau sudah mula mendalami ilmu hadis. Pada usia 16 tahun, beliau telah berjaya menghafal banyak hadis dan menghabiskan pengajian kitab-kitab ilmu Islam yang terkenal, seperti '*al-mubarak*' dan '*al-waki*' (Zulhamdi, 2023). Hal ini menunjukkan kehebatan dan ketokohan Imam Bukhari dalam bidang ilmu islam sejak usia yang sangat muda.

Selain dikenali sebagai seorang ulama' yang pakar dalam bidang hadis, Imam Bukhari juga dikenali sebagai seorang fuqaha' (Abdul Sattar, 2011). Hal ini menunjukkan bahawa proses ijtihad atau penyelidikan dan penemuan hukum Islam tidak hanya terpaku dalam kalangan fuqaha' yang mahsyur sahaja seperti Imam

Abu Hanifah, Imam Syafie, Imam Malik dan Imam Hanbali, tetapi juga boleh dilakukan oleh ulama' dari pelbagai latar belakang ilmu, asalkan mereka memiliki kaedah dan keilmuan yang mencukupi. Fakta ini membuktikan bahawa keilmuan dalam Islam bukan sekadar monopoli oleh segelintir fuqaha' yang terkenal, tetapi ia juga boleh dicapai oleh ulama' dari pelbagai disiplin ilmu. Imam Bukhari merupakan satu contoh jelas yang menunjukkan bahawa seorang ulama' yang pakar dalam bidang hadis juga boleh menjadi seorang fuqaha'.

Pada perbincangan isu kehujahan hadis sebagai sandaran hukum, Imam Bukhari mempunyai beberapa syarat dan metodologi yang digunakan. Secara asasnya, pandangan fiqh Imam Bukhari adalah berdasarkan hadis-hadis yang terdapat pada Sahih Bukhari karangan beliau. Oleh itu dapat disimpulkan bahawa Imam Bukhari hanya menerima hadis yang sahih sebagai sandaran hukum dan menolak hadis lain seperti hasan dan dhaif sebagai hujah sesuatu hukum (Fatoni Hasyim, et al, 2020). Ini menunjukkan betapa tingginya tahap ketelitian, berhati-hati dan kecermatan Imam Bukhari dalam menerima dan menggunakan hadis sebagai sumber rujukan utama dalam memahami dan menentukan hukum-hukum Islam. Hanya hadis-hadis sahih yang memenuhi syarat-syarat kebolehpercayaan yang boleh diterima sebagai sandaran kukuh dalam penetapan hukum fiqh menurut Imam Bukhari.

Syarat kehujahan hadis oleh Imam Bukhari tergantung pada kesahihan hadis, oleh itu untuk mengukur tahap kebolehpayaan hadis untuk berhujah boleh dipastikan dengan cara melihat kaedah Imam Bukhari dalam pentashihan hadis beliau. Dalam syarat hadis sahih menurut Imam Bukhari mesti mencukupi syarat berikut pada bahagian sanad hadis:

1. Rangkaian perawi dalam sanad haruslah sentiasa bersambung (*muttasil*) bermula dari sanad pertama sehingga ke akhir.
2. Para perawi hendaklah orang yang tsiqah (adil dan dhabit).
3. Para perawi terdekat haruslah sezaman (*al-Mu'asarah*).
4. Terjadinya pertemuan diantara para perawinya biarpun sekali sahaja (*al-Liqa'*) (Syuhudi Ismail, 1988).

Pada sudut perbahasan matan hadis, Imam Bukhari dilihat banyak mengutamakan pada hadis-hadis yang dipakai oleh para sahabat dan mengutamakan apa-apa sandaran yang diyakini daripada para sahabat. Hal ini selaras dengan salah satu usul fiqh beliau yang menjadikan athar sahabat sebagai sandaran hukum (Caero, 2006). Jika pada zahir lafaz matan tersebut berlaku perubahan tetapi masih mengekalkan makna yang sama maka Imam Bukhari menerima hadis tersebut biarpun keutamaan hadis beliau adalah pada periwayatan secara lafzi dan bukan maknawi. Namun, jika terdapat lafaz yang jelas bertentangan dengan teks Al-Quran maka Imam Bukhari menolak kehujahan hadis tersebut sebagai sandaran hukum (Ahmad Husin, 2015).

KEHUJAHAN HADIS MENURUT IMAM SYAFIE

Imam Syafie merupakan salah seorang fuqaha' (pakar fiqh) yang sangat mengambil berat tentang ilmu hadis, walaupun mungkin tidak terlalu dikenali ramai akan kepakaran beliau dalam bidang tersebut. Kepakaran Imam Syafie dalam ilmu hadis dapat dilihat melalui beberapa kitab beliau yang khusus membincangkan topik keilmuan hadis, seperti *Ikhtilaf Hadis* dan *Sunan al-Syafie*. Selain itu, kitab *Ar-Risalah* yang dikarang oleh Imam Syafie juga turut diiktiraf sebagai kitab Usul-Fiqh yang pertama dihasilkan, di samping mengandungi perbincangan mengenai 'ulum al-hadith (ilmu-ilmu hadis) (Abu Ghuddah, 1997). Menariknya, dalam mazhab Syafie terdapat ramai ulama hadis berbanding mazhab fiqh yang lain. Hal ini kerana mazhab Syafie memberi perhatian yang besar terhadap hadis, sama ada daripada segi kesahihan dan kedaifannya, atau daripada sudut kelemahan dan kekuatannya, yang dianggap sebagai tanggungjawab yang besar dan utama bagi ulama mazhab Syafie (Khafidz Soroni, 2022).

Pada perbincangan kehujahan sesuatu hadis sebagai sandaran hukum, Imam Syafie mempunyai beberapa syarat dan metodologi beliau sendiri. Antara prinsip utama Imam Syafie dalam kehujahan hadis adalah pengutamaan pemilihan dalil yang berada pada tahap qat'ie, dalam hal ini Imam Syafie sama dengan pendekatan Imam Bukhari yang juga mengutamakan dalil-dalil yang qat'ie atau sahih sebagai sandaran utama. Kenyataan ini dikuatkan lagi dengan adanya athar yang mahsyur yang disebut oleh Imam Syafie yang dinukilkan kitab *Siyar A'lam al-Nubala* (8/248) :

إذا صح الحديث فهو مذهبي

Maksud: "Jika hadis itu sahih maka ia adalah mazhabku".

Seperti yang dinyatakan dalam *Ar-Risalah*, Imam Syafie menyenaraikan beberapa syarat, antaranya:

1. Pembawa hadis mestilah orang yang thiqah, jujur pada lisanya, faham terhadap apa yang dibicarakan dan tahu makna-makna hadis yang disampaikan.
2. Penyampaian hadis tersebut dalam bentuk lafzi iaitu diriwayatkan sebagaimana diambil dari Rasulullah baik dari segi susunan katanya dan juga maknanya.
3. Perawi bukanlah seorang *mudallis*.
4. Pada setiap rantai sanadnya tidak boleh ada *mudallis* baik di awal, di tengah ataupun di akhir rantai sanad. (Khafidz Soroni, 2022)

Pada perbincangan matan hadis pula, penekanan diberikan oleh Imam Syafie adalah kesepaduan makna yang dibawa hadis tersebut dengan realiti dan fakta sejarah. Justeru, pembentukan kriteria penghujahan hadis di sisi Imam Syafie banyak berkait dengan kesesuaian dengan realiti permasalahan yang berlaku. (Umar M. Noor, 2019)

Hal ini selari dengan tujuan beliau untuk mengistinbat hukum daripada sesuatu hadis. Antara perkara lain yang membezakan kriteria kehujahan hadis oleh Imam Syafie adalah beliau tidak terus menolak hadis yang pada matanya membawa makna yang berbeza atau bertentangan dengan al-Quran, beliau akan menggunakan kaedah takhsis, taqyid atau nasikh mansukh terlebih dahulu sebelum menetapkan hukum kehujahan untuk hadis tersebut (Yulia Rahman, 2010).

Berdasarkan syarat-syarat yang dinyatakan diatas, jelas pada kita bahawa antara perkara penting yang diambil kira oleh Imam Syafie dalam menentukan kehujahan sesuatu hadis adalah persambungan sanad, kredibiliti para perawi hadis dan kewujudan percanggahan hadis, kesepaduan matan hadis dan realiti serta melakukan istiqra' pada ayat yang matanya bercanggah dengan al-Quran melalui beberapa kaedah seperti takhsis, taqyid atau nasakh. Kriteria kehujahan hadis ini kemudiannya diteruskan dan diikuti oleh ulama' selepas beliau, khususnya ulama bermazhab Syafie.

PERSAMAAN DAN PERBEZAAN

Berdasarkan kriteria hadis yang telah dijelaskan, kita dapat mengenal pasti beberapa persamaan dan perbezaan antara kriteria hadis yang diterapkan oleh Imam Bukhari dan Imam Syafie. Persamaan yang ketara antara kedua-dua imam ini adalah keutamaan yang diberikan kepada kesahihan sesuatu hadis sebagai asas dalam berhujah. Bagi kedua-dua tokoh ini, kesahihan hadis menjadi syarat utama yang tidak boleh dikompromi dalam proses ijtihad dan penetapan hukum. Ini menunjukkan komitmen mereka dalam memastikan sumber hukum Islam berpandukan dalil yang sahih dan boleh dipercayai. Selain itu, ketersambungan sanad (muttasil) juga menjadi satu lagi kriteria yang penting bagi kedua-dua imam ini. Mereka bersepakat bahawa setiap perawi dalam rangkaian sanad mestilah seorang yang tsiqah, iaitu mempunyai sifat adil dan dhabit (ingatan yang kuat serta mampu menyampaikan hadis dengan tepat). Tambahan lagi, mereka menolak hadis yang diriwayatkan oleh perawi yang mudallis iaitu seorang yang menyembunyikan kecacatan dalam sanad atau meriwayatkan hadis secara samar-samar. Dalam hal ini, Imam Bukhari dan Imam Syafie memperlihatkan kesamaan dalam standard yang tinggi untuk menerima sesebuah hadis untuk berhujah.

Manakala pada sudut perbezaannya pula, Imam Bukhari dan Imam Syafie menunjukkan pendekatan yang berbeza dalam menetapkan kriteria penerimaan hadis. Imam Bukhari, sebagai seorang yang sangat mendalami ilmu hadis, cenderung memberi penekanan yang lebih besar kepada kesahihan hadis dalam berhujah. Ini dapat dilihat melalui kriteria dan syarat yang ketat yang beliau terapkan terhadap hadis sebelum ia diterima sebagai hujah. Salah satu syarat yang membezakan pendekatan Imam Bukhari daripada Imam Syafie ialah keperluan pertemuan (liqa') antara para perawi hadis dalam rangkaian sanad. Imam Bukhari mewajibkan bahawa para perawi dalam sanad mestilah pernah bertemu, walaupun

hanya sekali, bagi memastikan kesinambungan dan kepercayaan terhadap riwayat tersebut.

Imam Syafie mengambil pendekatan yang sedikit berbeza dalam menetapkan kriteria penerimaan hadis. Bagi Imam Syafie, matan hadis memainkan peranan yang sama pentingnya dengan sanad, di mana beliau menekankan bahawa isi kandungan atau matan hadis mesti sejajar dengan realiti dan fakta sebelum ia dapat dijadikan sandaran hukum. Perbezaan ini dipengaruhi oleh kedudukan beliau sebagai seorang fuqaha, di mana pertimbangan terhadap aspek hukum dan aplikasinya dalam kehidupan umat Islam menjadi lebih dominan. Pendekatan ini menunjukkan kecenderungan Imam Syafie untuk memastikan bahawa hukum yang diambil dari hadis tersebut relevan dan sesuai dengan konteks kehidupan sebenar.

Selain itu, Imam Syafie tidak serta-merta menolak matan hadis yang secara zahirnya kelihatan bertentangan dengan al-Quran. Sebaliknya, beliau menggunakan kaedah *istiqra'* untuk meneliti hadis tersebut dengan lebih mendalam melalui beberapa pendekatan seperti *takhsis* (mengkhususkan sesuatu yang umum), *taqyid* (membatasi sesuatu yang mutlak), atau *nasakh* (pembatalan hukum). Pendekatan ini menunjukkan kesediaan Imam Syafie untuk mencari jalan penyelesaian yang lebih luas dalam memahami dan mengaplikasikan hadis. Sebaliknya, Imam Bukhari mengambil sikap yang lebih tegas dengan menolak kehujahan hadis yang secara jelas berbeza atau bertentangan dengan al-Quran. Perbezaan-perbezaan ini menggambarkan pendekatan yang berbeza antara kedua-dua imam ini dalam menangani isu hadis dan penerimaannya, di mana masing-masing memberikan sumbangan yang besar dalam disiplin ilmu hadis dan fiqh.

KESIMPULAN

Perbincangan mengenai kehujahan hadis sebagai asas dalam penetapan hukum Islam merupakan suatu perkara yang amat penting. Tanpa adanya garis panduan atau syarat-syarat yang jelas dalam membezakan taraf kesahihan sesebuah hadis, terdapat kemungkinan hukum-hukum Islam akan dibina berdasarkan hadis-hadis palsu (*maudu'*). Oleh itu, adalah perlu bagi kita untuk memahami dengan jelas tentang syarat-syarat kehujahan hadis, agar ijtihad yang dilakukan dapat berpandukan sumber yang sahih daripada Rasulullah SAW.

Kajian mendapati wujud beberapa persamaan dan perbezaan dalam pendekatan Imam Bukhari dan Imam Syafie dalam menentukan syarat-syarat kehujahan hadis. Imam Bukhari mempunyai kriteria yang lebih ketat dalam pemilihan hadis-hadis sebagai sandaran hukum, selaras dengan kedudukannya sebagai seorang muhaddith yang pakar dalam bidang ini. Manakala Imam Syafie pula menekankan aspek ketersambungan sanad, kredibiliti para perawi, dan kewujudan percanggahan hadis, kesepaduan matan hadis dengan realiti sebagai garis penentu hadis yang maqbul. Walaupun pada pandangan awal, syarat-syarat tersebut hampir sama dengan Imam Bukhari, namun Imam Bukhari mempunyai

beberapa penambahan syarat lain. Antara contoh tambahan syarat yang ditekankan oleh Imam Bukhari ialah keperluan wujudnya pertemuan (liqa') antara perawi-perawi hadis, walaupun hanya sekali. Begitu juga dengan permasalahan hadis yang bertentangan dengan al-Quran di mana Imam Bukhari dilihat menolak keujahannya sebagai sandaran hukum.

Secara keseluruhannya, dapat disimpulkan kedua-dua imam ini sama-sama mengutamakan kepentingan untuk bersandar kepada sumber hadis yang sahih dari Rasulullah SAW dalam pembinaan hukum-hukum Islam. Perbezaan dalam pendekatan mereka mencerminkan kepelbagaian perspektif dalam ilmu hadis, seterusnya Imam Bukhari dan Imam Syafie pendekatan yang dilihat berhati-hati dan ketelitian yang perlu dilakukan dalam menentukan keujahan sesebuah hadis sebagai asas bagi penetapan hukum syarak.

RUJUKAN

- Abdul Fattah Abu Ghuddah (1997), 'Lamahat min Tarikh al-Sunnah wa 'Ulum al-Hadith', Maktab al-Matbu' al-Islamiyyah: Aleppo, 206.
- Abdul Sattar (2011), 'Konstruksi Fiqh Bukhari dalam Kitab Al-Jami' Al-Sahih', De Jure, Jurnal Syariah dan Hukum, Vol. 3, No. 1, Jun (36-46), 37.
- Abu Azam Al-Hadi (2018), 'Kedudukan Hukum Al-Sunnah dalam Al-Quran', Al-Daulah: Jurnal Hukum & Perundangan Islam, Vol. 8, No. 1, April, 80.
- Al-Vidatuz Zuhriah, Khusna Farida Shilviana (2020), 'Kritik Matan & Urgensinya Dalam Pembelajaran Hadis : Studi Hadis Puasa Daud', Al-Bukhari : Jurnal Ilmu Hadis, Vol. 3, No. 1, Jun, 3.
- Asmadi B. Sakat, Mohd Fauzi B. M. Amin (2007), 'Kepentingan Sanad Dalam Ilmu Hadith di Era Globalisasi', Mu'allim Quran wa Sunnah, Majalah al-Muhakkamah, Tahun Ke-2, Bil. 2, 168-169.
- Ahmad Husin (2015), 'Kriteria Hadis Yang Bisa Dijadikan Hujah Menurut Imam Bukhari dan Imam Muslim', Jurnal Al-Fath, Vol. 9, No. 2, Julai - Disember, 245.
- Badri Khaeruman (2010), 'Ulumul Quran', Pustaka Setia: Bandung, Cet. 1, 14.
- Caero A (2006), 'The Shifting Moral Universe of The Islamic Tradition of Ifta: A Diachronic Study of Four Adab al-Fatwa Manuals, The Muslim World, 96.
- Endad Musaddad (2009), 'Konpleksitias Studi Hadis', FUD Press : Serang, 205.
- Ibn Manzur (1997), Lisan al-Arab, Dar Sadir, Beirut, Lubnan, Jld. 2, 131.
- Munadi Usman (2017), *Pengantar Ilmu Usul Fiqh*, Unimal Press: Sulawesi Selatan, 1.
- M. Mustafa al-A'zmi (1988), *Pengkajian Hadith: Kaedah & Persuratan*, Pentermah : Zainal Azam A. Rahman, Pustaka Salam, K. Lumpur, 13.

- M. Khafidz Soroni (2021), 'Manhaj Hadis Imam Al-Syafi'i Dalam Konteks Istinbat Hukum', *Journal of Ifta and Islamic Heritage*, Januari.
- M. Khafidz Soroni, M. Norzi Nasir (2011), 'Ketokohan Syeikh Muhammad Yasin Al-Fadani & Sumbanganya Dalam Disiplin Periwiyatan Sanad', *Hadis: Jurnal Ilmiah Berimpak* (Edisi Pertengahan Tahun), Tahun. 1, Bil. 1, Julai 2011, 63.
- Muhammad Fahmi Rusli (2016), 'Irsyad Usul Al-Fiqh Siri Ke-8 : Ilmu Usul Al-Fiqh disisi Ulama Hadis', Pejabat ufti Wilayah Persekutuan, <https://www.muftiwp.gov.my/ms/artikel/irsyad-usul-fiqh/1400-irsyad-usul-al-fiqh-siri-ke-8-ilmu-usul-al-fiqh-di-sisi-ulama-hadis>.
- Muhammad Arif Yahya (2016), 'Sumbangan Ahl Al-Hadith dan Peranannya dalam Membangun Ketamadunan Islam', *Journal of Hadith Studies*, December, 3.
- Mohamad S. Rahman (2010), 'Kajian Matan & Sanad Hadits Dalam Metode Historis', *Jurnal Al-Syir'ah*, Vol. 8, No. 2, Disember, 425.
- Muhd. Fatoni Hasyim, Liliek Channa, Imam Amrusi Jaelani, Basuki, Aksin Wijaya, Nur Ahid (2020), 'The Process of AlBukhari's Fiqh Methadology Development in Islamic Law', *International Journal of Innovation, Creativity and Change*, Vol. 14, Issue 1, 659.
- Muhammad Syuhudi Ismail (1988), 'Kaedah Kesahihan Sanad Hadis: Telaah Kritis & Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah', *Bulan Bintang* : Jakarta.
- Nuruddin al-Itr (1997), 'al-Manhaj fi Ulum al-Hadis', *Dar al-Fikr al-Mu'assir dan Damaskus*.
- Remiswal, Ayu Anggraini, Asma Boti, Zerly Nazar (2021), *Introduction To Qiyas And Maslahah Mursalah and Its Application in The Future*, *Yudisia : Jurnal Pemikiran Hukum dan Hukum Islam*, Vol. 12. No. 2, Disember, 242.
- Tajun Nasher (2018), 'Kehujahan Hadis Ahad Dalam Hukum Fiqih dan Aqidah', *Rumah Fiqih Publishing: Setiabudi Jakarta*, Cet. 1, 5.
- T.M Hasbi Ash-Shiddieqy (1991), 'Sejarah & Pengantar Ilmu Hadits', *PT Bulan Bintang: Jakarta*, Cet. 5, 192.
- Umar Muhammad Noor (2019), 'Metod Imam Shafii Dalam Kritik Hadith', *Journal Of Hadith*, Vol. 4, No. 1, Disember 2019.
- Yulia Rahman (2010), 'Pengujian Hadis Ahad dengan al-Quran', *Ulunnuha*, Vol. 2, No. 1, Jun.
- Zulhamdi Adnan (2023), 'Methodology Study Hadith by Imam Bukhari', *Tharwah: Journal Of Islamic Civilization and Thought*, Vol. 3, No. 1, June, 19.

MEMPERKASA TINDAKAN KOLEKTIF DAN LANGKAH PROAKTIF DALAM MENANGANI EKSTREMISME MELALUI AKTIVITI DALAM TALIAN

Kartini Kamaruzzaman ⁱ

ⁱ (Penulis Koresponden). Pensyarah, Fakulti Kepimpinan dan Pengurusan, Universiti Sains Islam Malaysia. kartinikamaruzzaman@usim.edu.my

Abstrak

Platform dalam talian memberikan peluang dan cabaran dalam berhadapan dengan isu ekstremisme. Kajian ini membincangkan pendekatan untuk memperkasakan individu dan komuniti agar dapat bertindak secara kolektif menentang ideologi ekstremis atau isu-isu berkaitan ekstremisme. Strategi yang dicadangkan melibatkan memanfaatkan alat dan platform digital untuk memupuk kerjasama, menguatkan mesej positif dan menentang propaganda ekstremis. Kajian ini menggunakan kaedah analisa tematik. Hasil analisa ditumpukan kepada tema-tema utama yang menunjukkan kepentingan penyebaran maklumat berkenaan pengaruh dan ancaman ekstremisme, meningkatkan aktiviti kempen dalam talian, dan pembangunan isi kandungan naratif secara dalam talian. Dapatan kajian ini berasaskan temu bual separa struktur yang dijalankan dengan pelbagai pihak dan latar belakang sosial seperti pakar anti-ekstremisme, wakil Polis Diraja Malaysia, pakar tasawuf, ilmuwan agama, pakar bahasa, pengengaruh media sosial, pencipta kandungan, menteri terdahulu di Jabatan Hal Ehwal Agama dan wakil pertubuhan bukan kerajaan. Kajian ini menyumbang kepada bukti empirikal berkaitan aktivisme dalam talian dalam aspek menangani isu-isu ekstremisme dalam arena digital.

Kata kunci: *Ekstremisme, Tindakan Kolektif, Proaktif, Dalam Talian*

PENDAHULUAN

Dalam era digital, penggunaan internet telah menjadi ruang untuk pelbagai pihak menggunakannya termasuklah ekstremis dan kaedah untuk menangani ekstremisme. Ekstremisme merupakan satu keadaan ekstrem (melampau) sama ada menggunakan advokasi, sudut pandang, ideologi atau tindakan yang melampau. Istilah ini digunakan terutamanya dalam politik atau konteks agama untuk merujuk kepada ideologi iaitu dianggap melebihi norma arus perdana yang wujud dalam masyarakat (United Nations Development Programme, 2022).

Meskipun platform dalam talian bertindak sebagai alat kepada pihak ekstremis untuk menyebarkan ideologi mereka dan merekrut individu yang terdedah kepada ideologi tersebut, pendekatan yang sama juga boleh digunakan untuk tindakan kolektif dan proaktif dalam menangani ancaman ini.

Hal ini lebih membimbangkan apabila isi kandungan digital dan naratif pihak ekstremis didapati lebih mempunyai daya tarikan dan disebarikan melalui rangkaian dalam talian. Justeru, pendekatan proaktif perlu diimplementasikan dengan tindakan

bersama masyarakat untuk mengimbangi kerumitan cabaran berhadapan dengan isu-isu yang terkait dengan ekstremisme yang semakin meningkat.

Tindakan Kolektif

Fenomena tindakan kolektif dan kajian berkaitan tindakan kolektif telah ditelusuri dalam bidang sains sosial. Tindakan kolektif berlaku kerana kewujudan permasalahan yang dikenalpasti secara bersama dan situasi di mana sesuatu perkara itu boleh mendatangkan konflik atau risiko kepada masyarakat (Jagers, et. al, 2019). Walau bagaimanapun, menurut Dawes (1980) permasalahan tersebut boleh merujuk kepada 'dilema sosial' kerana terdapat situasi di mana hanya sebahagian masyarakat yang merasakan sesuatu perkara tersebut perlu diatasi, manakala tidak bagi masyarakat yang lain.

Menurut Ostrom (1998), permasalahan berkaitan dengan tindakan kolektif boleh didapati dan terbina dari peringkat lokal sehinggalah ke peringkat global melangkaui negara dan generasi. Tindakan kolektif dapat ditakrifkan sebagai oleh usaha bersepadu individu, kumpulan mahupun organisasi yang bekerjasama ke arah matlamat yang sama, memainkan peranan penting dalam menentang ekstremisme.

Tindakan proaktif dapat menguatkan lagi usaha menangani ekstremisme dengan keupayaan mengenalpasti dan menangani tren ekstremis agar ia tidak mencapai momentum yang berterusan. Melalui inisiatif strategik seperti program literasi digital, campur tangan yang disasarkan, dan pembangunan komuniti dalam talian yang berdaya tahan, langkah proaktif bertujuan untuk mengurangkan kesan kandungan ekstremis.

Pendekatan ini bukan sahaja melibatkan pemantauan dan tindak balas terhadap ancaman dalam talian tetapi juga secara aktif memupuk persekitaran dapat menyokong kepada penglibatan dalam talian yang positif.

Aktivisme Dalam Talian

Aktivisme dalam talian dapat memanfaatkan kuasa komuniti digital, membolehkan mobilisasi untuk berlaku serta perkongsian naratif balas atau pembinaan naratif alternatif (Antonio et al., 2023). Platform media sosial, forum dan blog merupakan antara platform dalam talian yang menjadi arena di mana mesej berkaitan ekstremisme boleh menjangkau khalayak yang pelbagai, membongkar propaganda pelampau dan mempromosikan dialog inklusif.

Özkula (2021) mentakrifkan aktivisme digital atau dalam talian sebagai asas praktis aktivisme yang menggunakan teknologi dan asas dalam talian. Manakala menurut Karatzogianni (2015), aktivisme digital atau dalam talian merupakan tindakan sosio-politik yang bertujuan untuk melakukan pembaharuan atau revolusi oleh aktor yang terlibat dan pembentukan sosio-politik baharu seperti sebagai gerakan sosial, organisasi protes dan individu dan kumpulan dari masyarakat sivil. Aktivisme boleh merujuk kepada dua pendekatan iaitu reaktif dan proaktif (Milan & Lonneke, 2016). Reaktif bermaksud membina dan menyebarkan praktis tentangan

untuk mengawal sesuatu keadaan. Manakala proaktif memfokuskan kepada tindakan mempromosikan sesuatu perkara untuk perubahan sosial.

Justeru artikel ini meneroka persimpangan tindakan kolektif dan proaktif dalam penggunaan media dalam talian terutamanya sebagai sebagai alat dalam menangani ekstremisme. Dengan meneliti dapatan kajian tematik analisis, artikel ini membincangkan berkaitan kepentingan penyebaran maklumat berkenaan pengaruh dan ancaman ekstremisme, meningkatkan aktiviti kempen dalam talian, dan pembangunan isi kandungan naratif secara dalam talian.

METODOLOGI KAJIAN

Metodologi kajian ini telah dilaksanakan dengan menggunakan rekabentuk kajian kualitatif iaitu temubual separa struktur. Ia bertindak sebagai kaedah untuk mendapatkan penjelasan yang terperinci di samping meneroka jawapan bagi soalan yang diajukan kepada peserta kajian. Oleh kerana kajian ini menumpukan kepada konteks ekstremisme, peserta kajian dipilih secara selektif bagi memenuhi persoalan kajian.

Khususnya, kriteria pemilihan peserta kajian tertumpu kepada perkaitan pengalaman peserta kajian sama ada secara langsung atau tidak langsung, terlibat dengan usaha menangani ekstremisme, terlibat dalam penghasilan naratif dan keterlibatan dalam membina atau menyebarkan isi kandungan digital yang terkait dengan isu ekstremisme. Kajian ini telah melibatkan peserta kajian daripada pelbagai latar belakang seperti pakar anti-ekstremisme, pakar bahasa, pakar tasawuf, wakil Polis Diraja Malaysia, ilmuwan agama, pengengaruh media sosial, pencipta kandungan, menteri terdahulu di Jabatan Hal Ehwal Agama dan wakil pertubuhan bukan Kerajaan. Dapatan kajian dianalisa menggunakan kaedah tematik analisis (Braun & Clarke, 2012) iaitu dengan mendapatkan tema-tema utama, membuat pembacaan dan membuat interpretasi data serta memaknai data yang dianalisa.

Peserta Kajian	Peranan
1	Merupakan seorang pakar analisis ekstremisme dan ahli Badan Profesional Pusat Antarabangsa 'counter-extremism' (ICCT) di The Hague, Belanda.
2	Merupakan Jawatankuasa tertinggi Angkatan Belia Islam Malaysia. Pernah terlibat dalam misi kemanusiaan seperti Malaysia For Syria dan Global Peace Mission serta inisiatif seperti bengkel, dialog, dan latihan berkaitan ekstremisme.
3	Merupakan seorang tokoh agama, pemenang Pencetus Ummah dan mempunyai lebih daripada 140,000 pengikut di akaun media sosialnya dan aktif memberikan ceramah agama dan motivasi melalui pelbagai platform dalam talian termasuklah media sosial.
4	Merupakan pakar bahasa berkaitan strategi manipulasi yang digunakan ekstremis seperti Daesh.

5	Merupakan pakar Tasawuf di Pusat Maklumat Penyelidikan Islam, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM).
6	Merupakan wakil badan bukan kerajaan Muslim di Malaysia dan berpengalaman ditahan oleh ISIS semasa misi kemanusiaannya di Syria.
7	Merupakan wakil Unit 'Counter-Terrorism' Polis Diraja Malaysia yang konsisten dalam menangani aktiviti keganasan dan ekstremisme di Malaysia daripada pelbagai kumpulan militan termasuk Daesh.
8	Merupakan pempengaruh dan pencipta kandungan digital di platform YouTube 'Tarbiah Sentap' dengan lebih daro 622,000 pengguna yang mengikutnya dengan pelbagai kandungan seperti hiburan, ceramah agama, dan perkongsian untuk mengajak orang ramai mempelajari ajaran Islam dan dalam cara yang harmoni.
9	Merupakan pencipta kandungan digital dan program realiti seperti Imam Muda, Ustazah Pilihan, Tahfiz Muda, dan Karnival Geng Masjid.
10	Merupakan menteri terdahulu di Jabatan Perdana Menteri bagi Hal Ehwal Agama yang konsisten membincangkan ekstremisme termasuk salah faham tentang jihad. Beliau menggunakan beberapa platform seperti khutbah agama, dialog, penulisan artikel dan akaun media sosialnya untuk menyebarkan mesej keamanan dan ajaran Islam.

DAPATAN KAJIAN

Bagi memperkasakan tindakan kolektif dan langkah proaktif dalam menangani ekstremisme melalui aktiviti dalam talian, peserta kajian berpendapat pentingnya untuk menyebarkan maklumat berkaitan dengan ancaman ekstremisme. Sekiranya maklumat atau informasi berkenaan bahaya ekstremisme tidak disebar, maka masyarakat tidak akan mengetahui ancaman tersebut dan tidak akan klasifikasikan ianya sebagai masalah bersama (Dawews, 1980). Tambahan pula, terdapat pelbagai kategori ekstremisme, contohnya ekstremisme berbentuk politik, ekstremisme dalam konteks agama dan ekstremisme dalam konteks ideologi. Ia disokong oleh peserta kajian 1 yang menyatakan:

“Kita mesti melakukan tindakan untuk memberi kefahaman kepada masyarakat bahawa ekstremisme bukan sahaja mengenai ekstremisme agama, tetapi kita juga menghadapi ekstremisme politik, dan juga pelampau sosial”

Justeru, masyarakat perlu mempertingkatkan pengetahuan dalam berhadapan dengan ekstremisme yang pelbagai. Sebagai contoh, dalam kehidupan sosial,

sesetengah individu cenderung menjadi pelampau dari segi gaya hidup atau terlibat dalam jenayah, menyertai gangsterisme dan menyertai kumpulan transgender atau Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender (LGBT). Masyarakat perlu diberikan pengetahuan bahawa terdapat pelbagai ancaman ekstremisme yang tidak hanya tertumpu kepada ekstremisme agama semata-mata.

Menurut peserta kajian yang lain, maklumat berkaitan ancaman ekstremisme dan kaedah untuk bersama mengatasinya masih terhad terutamanya kepada masyarakat awam di Malaysia. Ini adalah kerana kebanyakan perbincangan dan program berkaitan ekstremisme hanya terkait atau melibatkan penyedia dasar, penyelidik, pegawai-pegawai rehabilitasi dan pihak berautoriti. Justeru, peserta kajian berpendapat perlu maklumat berkaitan ekstremisme seperti ancaman, kategori dan kaedah mengatasi ekstremisme disampaikan dan dibincangkan merangkumi masyarakat umum. Seperti mana menurut peserta 4:

“adalah sangat penting untuk kita melibatkan diri dengan orang ramai dan menjangkau masyarakat yang lebih luas, termasuk orang awam. Memang benar teknologi media Baharu adalah penting. Tetapi hal berkaitan ekstremisme banyak dibincangkan dalam kalangan penyelidik, pengamal dan penggubal dasar. Kita sering mengadakan seminar, bengkel dan program untuk membincangkan ekstremisme dan keganasan. Tetapi tidak bagi penyertaan melibatkan masyarakat awam.”

Dalam meningkatkan pengetahuan kepada masyarakat, peserta kajian mencadangkan agar strategi penyampaian maklumat dipelbagaikan terutamanya seiring dengan penggunaan media sosial. Penggunaan kata kunci atau ‘hashtag’ di platform media sosial seperti Instagram, X dan TikTok. Walau bagaimanapun, pengguna perlu berhati-hati dalam menggunakan kata kunci kerana terdapat potensi akaun diturunkan oleh penyedia platform kerana tidak mematuhi panduan yang disediakan. Justeru, terdapat keperluan kemahiran penggunaan media sosial yang perlu dipertingkatkan dalam kalangan masyarakat, khususnya pengguna media sosial. Hal ini dibincangkan oleh peserta 3 dalam temubual kajian:

“aktiviti-aktiviti seperti penggunaan *hashtag* boleh memberi kesan tetapi kita juga perlu berhati-hati dari akaun media sosial kita gunakan seperti Instagram dan Facebook juga ada potensi untuk *diblock*. Apabila itu berlaku, maka matlamat kurang dapat dicapai terutamanya apabila konten melibatkan ekstremis. Jadi perkara ini perlu kepada strategi dan kemahiran.”

Aktivisme dalam talian seperti penggunaan kata kunci atau hashtag mestilah disusuli dengan strategi pembangunan isi kandungan digital atau naratif yang berkesan. Hasil daripada temubual bersama peserta kajian mendapati pentingnya untuk membina frasa kata yang menarik dan kreatif untuk diimplementasikan dalam platform media

sosial, nontohnya, dalam konteks ekstremisme agama, frasa kata yang unik dan kreatif boleh dibina untuk memperkenalkan agama Islam yang harmoni bagi memberi pendekatan lain dan berbeza dari pendekatan kumpulan atau individu yang mempromosikan Islam sebagai ganas atau mundur. Seperti mana menurut Milan dan Lonneke (2016), Tindakan proaktif memfokuskan kepada tindakan mempromosikan sesuatu perkara untuk perubahan sosial. Dalam konteks ini, frasa boleh terdiri dari binaan satu patah perkataan atau gabungan beberapa patah perkataan yang menjadikannya ayat ringkas yang mudah difahami dan bagaimana sesuatu mesej dapat disampaikan dengan mudah dan berkesan.

Selain penggunaan kata kunci atau frasa, isi kandungan digital atau naratif yang berkesan juga perlu dipelbagaikan bukan hanya terhad kepada teks semata-mata. Peserta kajian berpendapat pada masa kini, isi kandungan digital perlu disesuaikan dengan trend platform tersebut. Sebagai contoh, di platform YouTube, peserta kajian mencadangkan alternatif isi kandungan berupa muzik yang diselitkan dengan unsur dan nasihat yang positif untuk disampaikan kepada masyarakat umum. Ini selari dengan Karatzogianni (2015) yang menyatakan bahawa aktivisme digital bertujuan untuk melakukan pembaharuan dan perubahan sosio-politik. Menurut peserta kajian, muzik dijadikan dalam format audio atau direkodkan dalam format video. Dalam era digital, pengguna platform media sosial juga tertumpu kepada isi kandungan yang kreatif dan inovatif. Menurut peserta 8 dalam temubual kajian:

“Di Tarbiah Sentap, kita memfokuskan kepada golongan remaja dan kita mencuba untuk membawa pendekatan alternatif baharu dalam bentuk muzik kepada masyarakat umum. Sebagai contoh, kami membuat isi kandungan video muzik dan mencipta isi kandungan video yang cantik dan menarik. Jika ada lirik lagu barat yang kurang sesuai didengari di Malaysia, kami mencuba pendekatan untuk mengubahsuai lirik tersebut. Kami cuba membawa sudut Islam yang memperlihatkan Islam itu harmoni.”

Pendekatan alternatif ini juga adalah kerana kita perlu memahami akan kepelbagaian segmentasi audien yang pelbagai di platform media sosial. Ia juga sebagai kaedah untuk membina komuniti dalam talian. Pendekatan alternatif dilihat mampu memberikan laluan untuk mengajak masyarakat yang berbeza latar belakang untuk bersama menangani ekstremisme dari terus berleluasa. Seiring dengan apa yang dinyatakan oleh (Antonio et al., 2023), pembinaan naratif mampu memberi cabaran kepada naratif pihak lawan. Selain aktiviti seperti bengkel, ceramah dan forum, pendekatan alternatif seperti yang disebutkan oleh peserta kajian merupakan kaedah penting untuk membanteras ideologi ekstrem.

PERBINCANGAN

Dapatan kajian menunjukkan bahawa terdapat keperluan mendesak untuk memperkasakan tindakan kolektif dalam menangani ekstremisme, terutama melalui aktiviti dalam talian. Peserta kajian menekankan pentingnya menyebarkan maklumat mengenai ancaman ekstremisme, yang tidak terhad kepada ekstremisme agama tetapi merangkumi pelbagai kategori seperti ekstremisme politik dan sosial. Ini disokong oleh pandangan peserta yang menegaskan bahawa masyarakat perlu diberikan pengetahuan tentang ancaman ekstremisme yang lebih luas.

Terdapat juga pengakuan bahawa maklumat tentang ekstremisme dan cara mengatasinya masih terhad kepada kelompok tertentu seperti penyelidik dan pegawai berautoriti. Oleh yang demikian, wujud keperluan untuk melibatkan masyarakat umum dalam perbincangan dan penyebaran maklumat ini.

Penggunaan media sosial sebagai platform untuk menyebarkan maklumat juga dinyatakan sebagai strategi penting. Namun, peserta kajian memberi amaran tentang potensi risiko yang terlibat, seperti kemungkinan akaun ditutup, yang memerlukan kemahiran dan strategi yang lebih baik dalam penggunaan media sosial. Terdapat cadangan untuk membangunkan frasa dan isi kandungan digital yang kreatif dan menarik untuk menyampaikan mesej dengan berkesan, termasuk penggunaan hiburan seperti muzik sebagai alat untuk menarik perhatian masyarakat.

Secara keseluruhan, hasil kajian ini mencadangkan bahawa pemahaman yang lebih mendalam tentang ekstremisme dan pelbagai pendekatannya dapat membantu masyarakat mengklasifikasikan isu ini sebagai masalah bersama. Ini menekankan betapa pentingnya untuk membangunkan strategi yang melibatkan pelbagai lapisan masyarakat dalam usaha menangani ekstremisme, agar tindakan yang diambil lebih berkesan dan berdaya tahan.

KESIMPULAN

Artikel ini telah membincangkan kepentingan memperkasakan tindakan kolektif dan langkah proaktif dalam menangani ekstremisme melalui pendekatan aktiviti dalam talian. Perbincangan artikel ini menumpukan kepada tema-tema hasil dari tematik analisis yang dilaksanakan. Ianya memfokuskan kepada pentingnya menyebarkan maklumat berkaitan ekstremisme. Berdasarkan dapatan kajian, masih terdapat kepincangan dalam menyebarkan maklumat berkaitan isu-isu ekstremisme kepada masyarakat kerana informasi dilihat masih terhad dalam perbincangan melibatkan pihak berautoriti. Selain itu, pelbagai kategori ekstremisme juga memerlukan pendekatan dan informasi yang teliti dan tepat untuk disebarkan.

Kedua, artikel ini mengenalpasti keperluan untuk meningkatkan aktiviti dalam talian. Aktivisme dalam talian yang dilihat boleh disesuaikan adalah seperti penggunaan kata kunci (hashtag) di platform media sosial. Ini adalah kerana pengguna kata kunci boleh disekalikan dengan pembinaan ayat atau frasa untuk memberi kategori kepada isu atau konteks yang dimuatnaik. Ketiga, dapat kajian turut memperlihatkan berkenaan kepentingan implementasi pembangunan isi

kandungan naratif secara dalam talian yang disesuaikan dengan aktivisme seperti menggunakan kata kunci (*hashtag*). Pembinaan naratif yang berkesan berupaya menjadi penyedia konteks berbanding hanya memberi deskripsi pada hantaran sama ada dalam bentuk teks, gambar atau video.

Dapatan kajian yang berasaskan temu bual separa struktur yang dijalankan dengan pelbagai pihak dan latar belakang sosial ini dilihat menyumbang kepada bukti empirikal berkaitan aktivisme dalam talian dalam aspek menangani isu-isu ekstremisme dalam arena digital.

RUJUKAN

- Braun, V., & Clarke, V. (2012). Thematic analysis. In H. Cooper, P. M. Camic, D. L. Long, A. T. Panter, D. Rindskopf, & K. J. Sher (Eds.), *APA handbook of research methods in psychology, Research designs: Quantitative, qualitative, neuropsychological, and biological* (pp. 57–71). American Psychological Association. <https://doi.org/10.1037/13620-004>
- Castillo-Esparcia, Antonio; Caro-Castaño, Lucía; Almansa-Martínez, Ana (2023). Evolution Of Digital Activism On Social Media: Opportunities And Challenges. *Profesional de la información*, 32 (3), 1-17, <https://doi.org/10.3145/epi.2023.may.03>
- Dawes, R.M. (1980). Social dilemmas. *Annual Review of Psychology*, 31: 169–193.
- Jagers, S., Harring, N. Lofgren, A., Sjostedt, M., Alpizar, F., Brulde, B., Langlet, D., Nilsson, A., Almroth, B. C., Dupont, S. & Steffen, W. (2019). On the Preconditions for Large-Scale Collective Action. *Ambio*, 49, 1282-1296. The Royal Swedish Academy of Sciences.
- Karatzogianni, A. (2015). Firebrand waves of digital activism 1994-2014: The rise and spread of hacktivism and cyberconflict. *Palgrave Macmillan*.
- Ostrom, E. (1998). A Behavioral Approach To The Rational Choice Theory of Collective Action. *The American Political Science Review*, 92: 1–22.
- Özkula, Suay-Melissa (2021b). The Problem of History In Digital Activism: Ideological Narratives In Digital Activism Literature. *First Monday*, 26 (8), 1-25 <https://doi.org/10.5210/fm.v26i8.10597>
- Milan, S. and Lonneke, V. (2016). The Alternative Epistemologies of Data Activism. *Digital culture & society*, 2 (2), 57-74. <https://doi.org/10.14361/dcs-2016-0205>.
- United Nations Development Programme. (2022). *Preventing and Countering Violent Extremism (PCVE) in Malaysia: Handbook for Civil Society Organisations (CSOs)*. Akses:https://www.undp.org/sites/g/files/zskgke326/files/2023-03/%5BFBA%5D%20UNDP%20PVE%20Publications_Handbook%20for%20CSOs_High%20Res_210323_0.pdf

KONSEP KELUARGA SAKINAH DALAM ISLAM, PERBINCANGAN SISI PANDANG MUFASIRIN

Muhammad Wafiq bin Muhammad Fauziⁱ & Mohamed Akhiruddin Ibrahimⁱⁱ

ⁱ (Penulis Koresponden). Pelajar Pascasiswazah. Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia.

wafiq.muhd@gmail.com

ⁱⁱ Profesor Madya. Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia.

akhiruddin@usim.edu.my.

Abstrak

Kajian ini mengenai konsep pengasuhan Dalam membentuk Keluarga yang bahagia mengikut dijelaskan dalam Al-Qur'an Surah Ar-Rum Ayat 21 (30:21). Matlamatnya, adalah untuk menerangkan dan memberi kefahaman yang jelas tentang cara-cara membina keluarga Sakinah yang boleh diaplikasikan dalam kehidupan rumah tangga. Untuk mencapai matlamat ini, pengkaji cuba meneliti banyak pendapat sarjana dan menganalisisnya dengan menggunakan pendekatan kualitatif dan kaedah kepustakaan. Selain itu, kaedah eksegesis tematik digunakan bagi mengumpulkan ayat dari Al-Quran, hadith sumber berkaitan bagi membincangkan tentang tajuk atau isu berkaitan dengan konsep keluarga Sakinah dalam Islam. Dengan menggunakan kaedah ini, ia dapat memberikan penjelasan yang menyeluruh tentang konsep perkahwinan dalam Islam untuk membentuk dan mengekalkan kesinambungan keluarga berdasarkan garis panduan dan peraturan agama. Berdasarkan hasil analisis, kajian ini juga menjelaskan konsep Sakinah, Mawaddah, WaRahmah dari perspektif ahli tafisr bagi mewujudkan keharmonisan, kedamaian dan ketenangan berdasarkan landasan agama. Kajian ini penting untuk menjelaskan salah satu matlamat perkahwinan iaitu bagi mewujudkan konsep keluarga Sakinah.

Kata kunci: *Keluarga, Sakinah, Islam, Mufassirin*

PENDAHULUAN

Dalam Islam, perkahwinan merupakan salah satu ibadah yang tidak boleh dipisahkan daripada tuntutan syariat bagi mewujudkan sesebuah keluarga. Perkahwinan boleh diertikan sebagai satu perjanjian yang mengandungi syarat dan rukun tertentu bagi menghalalkan setiap pasangan yang dibina di sisi syarak dan undang-undang yang ditetapkan. Wan Abdul Fattah et al. (2022) dan Wan Ismail et al. (2018) menyatakan bahawa perkahwinan adalah salah satu tuntutan agama yang meraikan fitrah semulajadi penciptaan manusia untuk hidup secara berpasangan-pasangan bagi menunjukkan satu rahmat dan tanda kebesarannya.

Perkahwinan juga merupakan fasa kehidupan yang menggalakkan keturunan dan sangat dituntut oleh Islam. Melalui perkahwinan, generasi Islam yang

sempurna intelektual dalam masyarakat dapat berkembang di seluruh dunia. Pembentukan rumahtangga dalam Islam adalah merupakan sebahagian daripada elemen penting ke arah mengekalkan kehidupan masyarakat yang harmoni berlandaskan hukum syarak. Sebagaimana firman Allah SWT:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ
يَتَفَكَّرُونَ ٢١

Maksudnya: Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu pasangan-pasangan daripada jenismu sendiri, supaya kamu merasa nyaman kepadanya. Dan Dia menjadikan di antara kamu rasa belas kasihan dan belas kasihan. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi orang yang berfikir (Surah Al-Rum, 30: 21).

Dalam firman Allah SWT yang lain juga ada menyatakan bahawa Al-Quran diturunkan oleh Allah SWT kepada manusia untuk memberi petunjuk dan membimbing kepada manusia untuk mewujudkan kehidupan yang penuh kebahagiaan di dunia mahupun di akhirat. Keluarga dalam pandangan Islam, terdiri daripada suami, isteri, dan zuriat. Perkahwinan berlandaskan perundangan Islam, peraturan agama, hukum perkahwinan, rukun dan syarat nikah untuk menjamin kesejahteraan masyarakat, di samping memperoleh kebahagiaan dan kesejahteraan dalam mencapai matlamat rumahtangga.

Menurut peraturan yang ditentukan oleh syarak Islam, iaitu Ijab dan Qabul ('aqad) adalah merujuk kepada menghalalkan persetubuhan antara lelaki dan perempuan yang diucapkan oleh kata-kata yang menunjukkan nikah. Justeru, perkahwinan yang berlaku adalah suatu cara perhubungan yang dibenarkan oleh Allah S.W.T kepada pasangan untuk memikul amanah dalam merealisasikan kebahagiaan yang harmoni untuk mengekalkan keturunan manusia.

Perkahwinan juga satu perkara yang ditekankan oleh Al-Quran dan hadis ke atas pasangan yang bersedia bagi menempuh alam perkahwinan. Apabila seorang mukallaf yang telah mencapai umur yang dewasa serta cukup daripada segi kemampuan untuk digalakkan menikah sebagai salah satu cara untuk mengawal nafsu dan menjauhi penzinaan. Perkahwinan merupakan Sunnah Rasulullah SAW yang dirujuk melalui nas Al-Quran dan hadis. Justeru, fitrah dalam membina rumahtangga dilalui oleh setiap pasangan dalam membina kehidupan dengan memikul tanggungjawab bersama bagi mencapai matlamat dalam mencapai sempurna dan bahagia. Ini jelas dinyatakan dalam sabda Rasulullah S.A.W:

يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ مَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ، وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ فَإِنَّهُ لَهُ وِجَاءٌ

Maksudnya: Wahai anak muda. Sesiapa daripada kamu yang mampu untuk perkahwinan, hendaklah dia perkahwinan. Sesiapa yang tidak mampu, hendaklah dia

berpuasa. Sesungguhnya puasa itu adalah perisai (Sahih al-Bukhari, Kitab an-Nikah, hadis no: 5065).

Oleh itu, kajian ini akan membincangkan secara terperinci berkenaan Konsep Keluarga Sakinah Menurut Perspektif Mufassrin. Konsep Sakinah telah diperkenalkan dalam Al-Quran bagi membentuk dan membimbing ciri-ciri keluarga untuk selari dengan landasan Islam. Lafaz Sakinah adalah sebagai ciri-ciri panduan yang perlu ada bagi mendirikan menbina keluarga untuk mencapai matlamat keluarga bahagia, harmoni dan kesejahteraan. Konsep ini memberi panduan yang penting untuk orang Islam dengan menunjukkan kehambaan hakiki dalam kehidupan alam rumahtangga bagi mencapai redha Ilahi dan mendapat naungan di mana tiada naungan di bawah kekuasaanNya.

METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif untuk meneroka konsep pengasuhan dalam membentuk keluarga bahagia mengikut perspektif Al-Qur'an yang disebut dalam Surah Ar-Rum ayat 21. Untuk mencapai matlamat kajian, pengkaji memanfaatkan kaedah kepustakaan dengan meneliti pelbagai pendapat sarjana dan analisis teks. Kaedah eksegesis tematik digunakan untuk mengumpulkan dan menganalisis ayat-ayat Al-Quran dan hadith berkaitan dengan konsep keluarga Sakinah dalam Islam. Melalui analisis ini, kajian ini berusaha memberikan penjelasan menyeluruh mengenai prinsip-prinsip perkahwinan dalam Islam yang menyokong pembentukan dan pemeliharaan kesinambungan keluarga berdasarkan panduan agama. Selain itu, kajian ini juga menilai konsep Sakinah, Mawaddah, dan WaRahmah daripada perspektif ahli tafsir untuk mewujudkan keharmonian, kedamaian, dan ketenangan dalam konteks keluarga. Metodologi ini bertujuan untuk memperjelas matlamat perkahwinan dalam Islam, khususnya dalam membentuk keluarga Sakinah yang sejahtera.

DAPATAN KAJIAN

Pengertian perkahwinan ataupun lebih dikenali sebagai "nikah" menurut Kamus Dewan Edisi Keempat (2003) ialah akad (perjanjian) yang mengandungi lafaz ijab dan kabul yang menghalalkan pasangan lelaki dan perempuan untuk melakukan persetubuhan, perkahwinan.

Manakala pengertian nikah menurut Kamus Pelajar (2008) pula ialah ikatan yang sah antara lelaki dengan perempuan untuk hidup sebagai suami isteri; perkahwinan. Jika tidak ada saksi, maka perkahwinannya tidak sah.

Pengertian perkahwinan atau nikah dari pembahasan fiqh yang diambil dari Al-Syatiri, (2020) merujuk kepada sejenis akad yang boleh menghalalkan hubungan di antara seorang lelaki dan perempuan untuk bersedap-sedapan atau bermesra dengan rukun dan syarat yang tertentu serta menggunakan lafaz inkah, tazwij atau terjemahan kepada dua perkataan tersebut. Definisi ini menggambarkan akad perkahwinan yang menyatukan antara seorang lelaki dan perempuan membolehkan

setiap pasangan untuk mengambil manfaat dengan pasangan masing-masing dengan cara saling bermesra untuk mencapai keseronokan sesama mereka.

Menurut Naim (t.t) perkataan nikah berasal daripada perkataan arab *nakaha-yankihu-nikahan* yang bermaksud kahwin, manakala dalam istilah pula nikah bermaksud ikatan suami isteri yang sah yang menimbulkan akibat hukum dan hak serta kewajipan bagi suami dan isteri. Dengan wujudnya ikatan pernikahan, Allah mengkehendaki agar mereka untuk mengemudi bahtera kehidupan alam perkahwinan. Sunatullah berupa perkahwinan ini bukan hanya berlaku dalam kalangan manusia malah di dunia haiwan. Kenyataan ini jelas dapat dilihat dalam Al-Quran, Allah swt berfirman:

وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

Maksudnya: Dan tiap-tiap jenis Kami ciptakan berpasangan, supaya kami dan mengingatkan (kekuasaan kami dan mentauhidkan Kami) (Surah Az-zariyat ayat 49).

Namun demikian, Allah swt tidak menghendaki perkembangan dunia berjalan sekehendaknya. Oleh sebab itu diaturNya naluri yang ada pada manusia dan dibentuk untuk mereka prinsip-prinsip dan undang-undang, sehingga naluri manusia tetap utuh dan terjaga, bahkan semakin baik, suci dan bersih sesuai fitrah mereka. Demikianlah, segala urusan yang ada pada jiwa manusia sebenarnya tidak pernah terlepas dari pandangan Allah swt. Oleh itu, perkahwinan boleh difahami sebagai perjanjian yang mengandungi lafaz ijab dan kabul yang menghalalkan pasangan lelaki dan perempuan untuk melakukan perisetubuhan dengan rukun dan syarat yang tertentu.

Pensyariatan Perkahwinan Menurut Fiqh

Perkahwinan merupakan sesuatu yang disyariatkan dalam Islam. Al-Zuhaili (2015) menjelaskan bahawa perkahwinan diharuskan dan dituntut untuk dilaksanakan oleh individu Muslim berdasarkan nas-nas ayat Al-Quran, hadis dan ijmak ulamak sebagai mana akan dinyatakan seperti berikut:

1)Al-Quran:

فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبْعَ

Maksudnya: maka berkahwinlah dengan sesiapa yang kamu berkenan dari perempuan-perempuan (lain): dua, tiga atau empat (Surah An-Nisa:3).

2) Hadis:

يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ مَنِ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ فَإِنَّهُ أَعْزُّ لِلْبَصْرِ وَأَخْصَنُ لِلْفَرْجِ وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ فَإِنَّهُ لَهُ وَجَاءٌ

Maksudnya: Wahai anak muda. Sesiapa daripada kamu yang mampu untuk berkahwin, hendaklah dia berkahwin. Sesungguhnya ia akan menundukkan pandangan dan memelihara kemaluan. Sesiapa yang tidak mampu hendaklah dia berpuasa. Sesungguhnya puasa itu adalah perisai (Sahih Muslim, Kitab an-Nikah, hadis no: 1400).

3) Ijma Ulama:

Menurut Al-Zuhaili (2015), Perkahwinan telah ada dalam syariat seawal pada zaman nabi Adam AS. Pensyariatan tersebut diteruskan pada semua zaman kenabian. Al-Shirbini (1994) juga menambah perkahwinan di dunia yang dibina bertujuan mendapatkan redha tuhan akan berkekalan hingga masuk ke dalam syurga.

Oleh itu, perkahwinan merupakan Sunnah Rasulullah SAW yang dianjurkan berdasarkan nas Al-Quran dan hadis, inilah fitrah yang dilalui oleh manusia dalam membina kehidupan dengan sempurna dan bahagia.

Hukum berkahwin

Setiap manusia mempunyai keinginan secara semula jadi untuk berpasang-pasangan. Hukum berkahwin yang asal ini boleh berubah kepada hukum lain bergantung kepada situasi atau keadaan individu yang ingin berkahwin. Dalil pensyariatan perkahwinan boleh difahami dari Al-Quran dalam surah An-nisa:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُفْسِدُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَنِّيٰ وَتِلْكَ وَرِيعٌ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَذَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ۝ ۳

Maksudnya: Dan jika kamu takut tidak berlaku adil terhadap perempuan-perempuan yatim (apabila kamu berkahwin dengan mereka), maka berkahwinlah dengan sesiapa yang kamu berkenan dari perempuan-perempuan (lain): dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu bimbang tidak akan berlaku adil (di antara isteri-isteri kamu) maka (berkahwinlah dengan) seorang sahaja, atau (pakailah) hamba-hamba perempuan yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat (untuk mencegah) supaya kamu tidak melakukan kezaliman (Surah An-Nisa ayat 3).

Berdasarkan ayat di atas, Sigit (2019) menyatakan hukum berkahwin terbahagi kepada 5 hukum iaitu, wajib, harus, sunat, makruh dan haram.

Pertama, hukum menjadi wajib apabila seorang yang memiliki nafsu yang kuat sehingga ia mampu terjerumus ke lembah kemaksiatan sedangkan dia mampu untuk bernikah.

Kedua, hukum menjadi sunnah kepada orang yang mampu tetapi dapat mengawal nafsu

Ketiga, hukum menjadi haram kepada orang yang tidak berkemampuan memberi nafkah lahir dan batin, dan ia sendiri tidak berkuasa (lemah), tidak mempunyai keinginan untuk menikah dan jika ia menikah pasti akan menganiaya isterinya.

Keempat, hukum menjadi harus kepada orang tidak ada padanya larangan untuk berkahwin, dan ini merupakan asal hukum kepada perkahwinan.

Kelima, hukum menjadi makruh apabila orang yang tidak ada kemampuan nafkah dari segi lahir dan batin tetapi ia tidak akan memudharatkan si isteri.

Rukun-rukun dan syarat-syarat perkahwinan dalam agama Islam

Daripada sudut perundangan fiqh, perkahwinan memiliki syarat dan rukunnya tersendiri. Bagi mengesahkan perkahwinan antara pasangan yang berkahwin daripada perspektif syarak, setiap perkahwinan itu mesti memenuhi rukun berserta syarat yang ada. Dalam Islam, setiap pasangan yang ingin berkahwin mestilah mempelajari syarat-syarat, rukun-rukun dan hal-hal berkaitan dengan perkahwinan agar ikatan perkahwinan yang dibina bukan sahaja sah di sisi syarak dan undang-undang malah memperoleh keberkatan dalam melaksankannya. Berikut dinyatakan lima rukun perkahwinan dan syarat-syaratnya yang ditetapkan dalam fiqh kekeluargaan:

A. Calon pengantin lelaki

Menurut Abd Fattah (2022) Antara ciri-ciri yang perlu ada buat calon pengantin lelaki yang bakal menjadi calon suami

- 1) Beragama Islam seperti mana dinyatakan oleh Al-Dusuqi, (2011)
- 2) Tidak berada dalam keadaan ihram haji atau umrah.
- 3) Diyakini akan jantina kekelakiannya.
- 4) Penentuan terhadap dirinya adalah jelas dan dikenal pasti oleh calon isteri.
- 5) Membuat pilihan sendiri bukan secara paksaan.
- 6) Al-Syatiri, (2020) menjelaskan bahawa mengetahui dengan yakin kedudukan calon isteri sebagai bukan mahram kepadanya. Al-Zuhaili, (2015) menjelaskan dalam syarat ini bagi calon lelaki tidak mempunyai halangan lain untuk berkahwin dengan calon perempuan
- 7) Mempunyai keahlian dalam kelayakan untuk berkahwin iaitu merupakan seorang yang telah mencapai usia baligh dan berkal serta berkeahlian dalam mengendalikan urusan harta sekiranya dia sendiri yang menjalankan akad seperti mana dijelaskan oleh Al-Zuhaili (2015).

B. Calon pengantin Perempuan

Menurut Abd Fattah (2022) Antara ciri-ciri yang perlu ada buat calon pengantin perempuan yang bakal menjadi calon isteri:

- 1) Tidak tergolong dalam kalangan mereka yang mempunyai halangan untuk berkahwin sama ada kerana ada pertalian dengan calon suami dari sudut nasab, persemendaan dan susuan.
- 2) Penentuan terhadap dirinya adalah jelas dan dikenal pasti secara khusus oleh calon suami sama ada dengan cara pengenalan nama, memberitahu sifat yang tertentu atau menunjukkan kepada dirinya.
- 3) Tidak berada dalam keadaan ihram haji atau umrah seperti mana dinyatakan oleh Al-Zuhaili (2015).
- 4) Diyakini sebagai Perempuan, dan bukan jantina selainnya seperti mana dinyatakan oleh Al-Dusuqi (2011).

C. Kewujudan Wali

Dalam Kamus Dewan (2015), wali secara literalnya difahami sebagai orang yang boleh menikahkan pengantin perempuan. Wali merupakan pengusaha atau orang yang berkuasa dalam urusan perkahwinan seperti mana dijelaskan oleh Mohamad Som dan Abdul Basir, (2009). Al-Hisni, (t.t.) menyatakan bahawa kewujudan dan keizinan wali akan menentukan sahnya sesuatu akad perkahwinan dalam agama Islam. Menurut al-Khatib al-Syirbini (1994), rukun asas untuk mendapatkan pengesahan sesebuah perkahwinan adalah keizinan perkahwinan daripada wali bakal pengantin perempuan. Berikut merupakan jenis-jenis Wali dalam perkahwinan:

1. Wali mujbir

Menurut Al-Jaziri, (1999) wali mujbir ialah wali nikah yang berkuasa untuk mengahwinkan seorang gadis atau janda dengan sesiapa sahaja yang dia persetujui. Mereka hanya terdiri daripada dua orang ahli keluarga daripada wakil pengantin perempuan iaitu bapa kandungnya dan ayah kepada bapa kandung iaitu datuknya serta ke atas

2. Wali aqrab

Wali terdekat mengikut susunan yang layak dan berhak menjadi wali.

3. Wali ab'ad

Wali yang jauh sedikit mengikut susunan yang layak menjadi wali, jika ketiadaan wali aqrab berkenaan. Wali ab'ad ini akan berpindah kepada wali ab'ad lain seterusnya mengikut susunan tersebut jika tiada yang terdekat lagi.

4. Wali raja/hakim

Dalam Akta Undang-Undang Keluarga Islam Wilayah Persekutuan, Seksyen 2 (1) Wali Hakim ditakrifkan sebagai wali yang ditauliahkan oleh Yang DiPertuan Agong dalam hal Wilayah Persekutuan, Pulau Pinang, Sabah dan Sarawak atau oleh Raja dalam hal sesuatu negeri lain untuk mengahwinkan perempuan yang tidak mempunyai wali dari nasab.

Susunan wali mujbir (wali yang utama)

Para fuqaha telah menetapkan susunan wali yang mesti diikuti mengikut tertib susunan wali. Kuasa wali tidak berpindah kepada orang lain selagi wali yang berada di kedudukan awal masih hidup dan mampu melaksanakan tanggungjawabnya sebagai wali. Berikut dikemukakan tertib susunan wali dalam Mazhab Syafie yang menjadi pegangan umat Islam di Malaysia secara amnya. Mazhab Syafie sebagaimana mazhab Maliki membahagikan wali nikah kepada mujbir dan bukan mujbir. Walau bagaimanapun, wali mujbir dalam mazhab Syafie ada tiga iaitu bapa, datuk dan pemilik hamba. Al-Syirbini, (t.t) Adapun wali ikhtiar (bukan mujbir) adalah berdasarkan urutan keutamaan seperti berikut:

1. Bapa;
2. Datuk sebelah bapa dan ke atas;
3. Adik-beradik lelaki seibu sebapa;
4. Adik-beradik lelaki sebapa;

5. Anak saudara (anak kepada adik-beradik lelaki seibu sebapa);
6. Anak saudara (anak kepada adik-beradik lelaki sebapa);
7. Bapa saudara seibu sebapa (adik-beradik lelaki kepada bapa yang seibu sebapa);
8. Bapa saudara sebapa (adik-beradik lelaki kepada bapa yang sebapa);
9. Sepupu (anak lelaki kepada bapa saudara yang seibu sebapa);
10. Sepupu (anak lelaki kepada bapa saudara yang sebapa);
11. Mu'tiq (tuan kepada hamba yang dimerdekakan) dan *asabahnya*;

Jika semua wali di atas tidak ada maka yang menjadi wali ialah wali sultan. Seorang wali yang ingin menikahkan calon pasangan pengantin disyaratkan perlu:

- a. Beragama Islam sepertimana dinyatakan oleh Al-Hisni, (t.t.).
- b. Menjadi wali dalam keadaan suka rela, bukan secara paksa.
- c. Merdeka.
- d. Lelaki.
- e. Mukallaf.
- f. Tidak fasiq.
- g. Tiada terlampau tua atau mempunyai masalah mental.
- h. Tidak termasuk dalam golongan yang ditahan daripada menggunakan harta kerana disebabkan kebodohan atau terlampau boros.
- i. Al-Syatiri (2020) menyatakan bahawa calon tidak berada dalam keadaan ihram haji atau umrah
- j. Dua orang saksi.

D. Dua Orang Saksi Lelaki

Syarat yang diletakkan kepada dua orang saksi kepada perkahwinan mestilah memenuhi kriteria berikut:

1. Beragama Islam.
2. Baligh.
3. Berakal.
4. Lelaki.
5. Merdeka.
6. Para wali juga perlulah bersifat adil seperti mana dinyatakan oleh Baafdhal, (t.t.),

E. Ijab dan Qabul (akad nikah)

Mustafa Abd al-Ghayy (2001) menjelaskan bahawa akad nikah merupakan sighth atau akad yang terdiri dari lafaz ijab berserta qabul dan merupakan lafaz yang menggambarkan persetujuan dan keredhaan daripada kedua belah pihak yang berakad terhadap sesuatu rukun. Al-Zuhaili (2015) menyatakan peranan lafaz akad nikah ini amat penting dalam pembentukan perkahwinan kerana keredhaan

daripada pihak yang berakad merupakan satu perkara yang lahir daripada hati dan tersembunyi yang perlu kepada satu kenyataan yang lebih jelas berbentuk lafaz.

Dalam menentukan pengesahan akad nikah, beberapa syarat perlu dipenuhi iaitu:

- a. Menggunakan lafaz khas iaitu perkataan tazwij dan inkah atau mana-mana perkataan yang berasaskan daripada dua lafaz tersebut secara jelas dan nyata;
- b. Lafaz ijab dan qabul hendaklah diucapkan secara bersambung tanpa tiada sebarang pemisah di antara keduanya, kecuali dalam tempoh yang terlalu pendek seperti dipisahkan dengan tarikan nafas, bacaan bismillah dan sebagainya;
- c. Kelayakan sebagai wali dan calon suami kekal sehingga akad sempurna dengan selesainya lafaz qabul;
- d. Lafaz akad mestilah tidak terikat dengan sebarang syarat yang mendatang seperti dikaitkan dengan ketibaan bulan tertentu;
- e. Al-Zuhaili (2015) menyatakan lafaz akad tidak dihadkan dengan tempoh waktu yang tertentu seperti untuk tempoh sebulan, setahun atau sebagainya
- f. Baafdhal, (t.t.) menegaskan bahawa lafaz akad Ijab dan Qabul mestilah didengari dan difahami oleh mereka yang berakad

Menurut jumhur fuqaha, ijab merujuk kepada lafaz daripada pihak wali perempuan atau wakil kepada wali tersebut, manakala qabul pula merujuk kepada lafaz persetujuan untuk berkahwin daripada calon suami. Al-Zuhaili (2015) menjelaskan akad perkahwinan masih dikira sah sekiranya kedudukan lafaz tersebut berlaku sebaliknya, iaitu ijab daripada calon suami dan qabul daripada pihak wali perempuan. Baafdhal, (t.t) memberikan contoh berkaitan lafaz ijab yang paling ringkas daripada seorang wali ialah dengan mengungkapkan “aku nikahkan kamu dengan anak perempuanku” manakala contoh lafaz qabul yang paling ringkas pula “aku terima nikahnya” Adapun lafaz ijab yang lazim digunakan di Malaysia adalah “aku nikahkan kau dengan fulanah binti fulan dengan mas kahwinnya sejumlah wang ringgit tunai”. Bagi lafaz qabul daripada calon pengantin lelaki pula “aku terima nikahnya fulanah binti fulan dengan mas kahwin sejumlah wang ringgit tunai” sepertimana dijelaskan oleh Mohamad som dan Abdul basir, (2009).

Mahar (Mas Kawin)

Al-Zuhaili (1997) mendefinisikan mahar dengan harta yang menjadi hak seorang isteri kerana terjadinya akad atau persetubuhan secara nyata. Selain itu, Wahyu (2016) mendefinisikan mahar sebagai tanda kesungguhan seorang laki-laki untuk menikahi seorang wanita. Mahar juga merupakan pemberian seorang laki-laki kepada perempuan yang dinikahnya, yang selanjutnya harta tersebut akan menjadi hak milik istri secara keseluruhan. Dalam Islam, calon pengantin lelaki bebas menentukan bentuk dan jumlah mahar yang diinginkan karena tidak ada batasan mahar dalam syariat Islam, tetapi yang disunnahkan adalah mahar itu sesuai dengan kemampuan pihak calon pengantin lelaki. Namun, agama Islam menganjurkan agar meringankan mahar. Rasulullah saw. bersabda:

Maksudnya: *Sebaik-baik mahar adalah mahar yang paling mudah (ringan)*. (H.R. Ibn Hibban hadis no: 2692)

Dasar pemberian mahar disebut dalam Al-Quran dan sunnah, diantaranya:

وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَتِهِنَّ مَخْلَعًا ۖ فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيمًا مَّرِيًّا ٤

Maksudnya: Dan berikanlah kepada perempuan-perempuan itu maskahwin-maskahwin mereka sebagai pemberian yang wajib. Kemudian jika mereka dengan suka hatinya memberikan kepada kamu sebahagian dari maskahwinnya maka makanlah (gunakanlah) pemberian (yang halal) itu sebagai nikmat yang lazat, lagi baik kesudahannya. (Surah An-nisa ayat 4)

Perkahwinan disebut sebagai perjanjian yang kuat (*Mitsāqān Ghalizhān*)

Di dalam Al-Quran, perkahwinan disebut sebagai perjanjian atau ikatan yang kuat (*Mitsāqān Ghalizhān*). Perkara ini dapat dijelaskan melalui Surah An-nisa:

وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِّيثَاقًا عَلِيمًا ٢١

Maksudnya: Dan bagaimana kamu tergamak mengambil balik pemberian itu padahal kasih mesra kamu telah terjalin antara satu dengan yang lain, dan mereka pula (isteri-isteri kamu itu) telahpun mengambil perjanjian yang kuat daripada kamu? (Surah An-nisa ayat 21).

Menurut Quraish (2008) perkahwinan boleh dipanggil perjanjian yang kuat kerana wujud banyak ketentuan, syarat, dan pedoman yang ditetapkan oleh Islam baik dari segi fizikal, psikologi, termasuk hubungan material dan keluarga juga sebagai hubungan pasangan suami isteri. Perkahwinan disebut sebagai *mitsāqān ghalizhān* kerana terikat dengan cinta, kasih sayang, dan kepercayaan. Tambahan lagi, jika cinta perjanjian dilanggar, masih ada sayang, dan jika sayang itu patah, masih ada mandat yang boleh diberikan oleh ibu bapa kepada anak yang mesti dikukuhkan dengan kalimah Allah.

Konsep Sakinah dalam pembentukan keluarga

Kata "Keluarga " dan "Sakinah" merupakan gabungan dari dua suku kata sehingga menjadi sebuah definisi. Pengertian keluarga dibahagi menjadi dua, yaitu secara bahasa dan istilah. menurut Kamus Dewan Edisi Keempat (2015) keluarga secara literal bermaksud suami isteri serta anak-anaknya dan seisi rumah tangga, berasal daripada orang baik-baik, boleh juga diertikan pertalian kekeluargaan menerusi perkahwinan. Mengutip pandangan Ansori (2022) pengertian keluarga dalam bahasa arab adalah *ahlun*, tetapi disamping *ahlun* terdapat kata-kata yang bisa memiliki makna keluarga adalah *ahl* dan *ashir*. Akar kata (*ahlun*) adalah (*ahila*), yang bermaksud ramah, menyenangkan, dan suka. Teori lain adalah bahwa istilah *ahlun* berasal dari kata *ahala*, yang merupakan kata untuk pernikahan. Dari sudut lain, menurut konsep Islam berkenaan keluarga adalah penyatuan antara seorang lelaki dan seorang wanita melalui akad nikah dengan maksud untuk menghasilkan

anak, dan anak-anak yang dilahirkan menjadi zuriat yang halal berdasarkan agama Islam.

Menurut Mubarak (2014), keluarga Sakinah dalam kesusasteraan Timur Tengah disebut "usrah saidah" bermakna keluarga bahagia. Manakala menurut Kamus Dewan Bahasa edisi keempat (2015), Sakinah bermaksud aman, damai, tempat yang aman dan damai. Dari segi bahasa, perkataan "Sakinah" boleh difahami sebagai tenang, selamat, penyayang dan terhormat. Walau bagaimanapun, Keluarga bahagia masih belum memenuhi kriteria konsep Sakinah. Konsep "sakinah" bukanlah hasil akhir, tetapi sesuatu yang berterusan. Ini sebagaimana yang telah diterangkan dalam Al-Quran dengan lafaz:

لَتَسْكُنُوا إِلَيْهَا

Maksudnya: supaya kamu merasa nyaman kepadanya (Surah Ar-Rum ayat 21)

Al-Quran menggunakan bentuk kata kerja (*fi'il mudhari*) yang menunjukkan waktu semasa dan masa hadapan (*mustaqbal*). Justeru, konsep keluarga Sakinah adalah kesinambungan perjuangan seseorang untuk membina dan mencapai keamanan, kasih sayang dan kedamaian. Sakinah membawa maksud kedamaian, ketentraman, ketenangan, kebahagiaan. Oleh itu, jelaslah bahawa konsep keluarga Sakinah mengandungi makna keluarga yang diliputi rasa damai, tentram, juga. Jadi keluarga Sakinah adalah situasi yang sangat sesuai dalam kehidupan keluarga.

Mengutip pandangan Khairani (2020) perkataan Sakinah berasal daripada bahasa Arab yang secara etimologi bermakna (*thuma'niinat al-qalb*) iaitu ketenangan jiwa. Dalam Islam, Sakinah adalah sumber harapan pertama untuk masa depan, bangsa dan negara. Impian keluarga Sakinah adalah perkara biasa bagi setiap muslim, hatta bukan muslim. Keluarga Sakinah dalam perspektif Islam ialah gambaran keluarga yang mampu memberikan ketenangan, ketenteraman, kesejukan, kedamaian yang berteraskan keimanan dan ketakwaan serta dapat menjalankan syariat ketuhanan dengan sebaik mungkin. Di sinilah semua ahli keluarga dapat bertukar-tukar fikiran, berkongsi suka duka, bersama-sama memberikan penyelesaian kepada masalah dalaman dan luaran, tempat memberi hajat dan nasihat yang akhirnya dapat melahirkan rumah tangga yang dirahmati Allah SWT.

Mengutip pandangan Eka Prasetiawan (2017) pula, perkataan Sakinah berasal dari kata *sakana* – *yaskunu* yang bermaksud sesuatu yang tetap setelah bergerak (tsubutu *as – sya'I ba'da taharruk*) manakala pisau dalam bahasa arab disebut *Sikkin*, karena ia adalah alat yang membuat haiwan yang disembelih menjadi tidak bergerak yang sebelumnya meronta-ronta. Perkataan Sakinah dari sudut terminologi membawa maksud damai atau tenang dan tentram seerti dengan perkataan *Sa'adah* (bahagia), keluarga yang penuh rasa kasih sayang dan memperoleh rahmat Allah SWT.

Oleh itu, konsep Sakinah membawa kedamaian, ketentraman, ketenangan dan kebahagiaan. Secara tuntas, keluarga Sakinah bermakna keluarga yang diliputi rasa damai, tentram dan tidak mudah goyah apabila menerima ujian dalam

menghadapi pancaroba alam perkahwinan. Setiap pasangan yang menikah, mestilah mengaplikasikan konsep keluarga Sakinah dalam perkahwinan kerana ia merupakan konsep yang sangat ideal dan menjadi tujuan utama dalam kehidupan berkeluarga.

Peranan Sakinah dalam perkahwinan menurut Al-Quran

Konsep "Sakinah" dalam keluarga memainkan peranan penting dalam memupuk harmoni dan ketenangan dalam dinamik rumah tangga Islam. Menurut ajaran Islam, "Sakinah" merujuk kepada keadaan damai, kesejahteraan, dan ketenangan yang seharusnya wujud di antara ahli keluarga. Konsep ini bersumber daripada ayat-ayat Al-Quran dan hadis-hadis Rasulullah SAW yang menekankan pentingnya menjaga hubungan harmonis dalam keluarga.

1. **Keseimbangan dan Harmoni:** Al-Quran mendorong suami-isteri untuk bersikap adil dan berkasih sayang satu sama lain, mempromosikan hubungan yang seimbang dan harmonis sebagaimana disebut dalam Al-Quran:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً ۗ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ٢١

Maksudnya: Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu pasangan-pasangan dari jenismu sendiri, supaya kamu merasa nyaman kepadanya. Dan Dia menjadikan di antara kamu rasa belas kasihan dan belas kasihan. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi orang yang berfikir (Surah Al-Rum, 30: 21).

Keseimbangan ini menyumbang kepada suasana "Sakinah" dalam keluarga, di mana saling hormat-menghormati dan kerjasama adalah penting.

2. **Kestabilan Emosi**

Konsep "Sakinah" menekankan kepentingan keselamatan emosi dalam keluarga. Komunikasi yang efektif, penyelesaian konflik dengan cara yang damai, dan menghormati perasaan masing-masing ditekankan untuk mengekalkan kestabilan emosi sebagaimana disebut dalam Al-Quran:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا ۗ وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَآءَاتِنَهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَحِشَةٍ مُبِينَةٍ ۗ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۗ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا ١٩

Maksudnya: Wahai orang-orang yang beriman, tidak halal bagi kamu mewarisi perempuan-perempuan dengan jalan paksaan, dan janganlah kamu menyakiti mereka (dengan menahan dan menyusahkan mereka) kerana kamu hendak mengambil balik sebahagian dari apa yang kamu telah berikan kepadanya, kecuali (apabila) mereka melakukan perbuatan keji yang nyata. Dan bergaullah kamu dengan mereka (isteri-isteri kamu itu) dengan cara yang baik. Kemudian jika kamu (merasai) benci kepada mereka (disebabkan tingkah-lakunya, janganlah kamu terburu-buru menceraikannya), kerana boleh jadi kamu

bencikan sesuatu, sedang Allah hendak menjadikan pada apa yang kamu benci itu kebaikan yang banyak (untuk kamu). (Surah An-nisa, ayat 19).

3. Pendidikan dan Pembinaan

Orang tua bertanggungjawab untuk mendidik dan membesarkan anak-anak dalam lingkungan kasih sayang dan ketenangan. Anak-anak yang dibesarkan dalam suasana seperti ini cenderung berkembang dengan nilai-nilai positif dan akhlak yang mulia sebagaimana disebut dalam Al-Quran:

وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَرْوَاجِنَا وَذُرِّيَّتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا ۗ ٧٤

Maksudnya: Dan juga mereka (yang diredhai Allah itu ialah orang-orang) yang berdoa dengan berkata: "Wahai Tuhan kami, berilah kami beroleh dari isteri-isteri dan zuriat keturunan kami: perkara-perkara yang menyukakan hati melihatnya, dan jadikanlah kami imam ikutan bagi orang-orang yang (mahu) bertaqwa (Surah Al-furqan, ayat 74).

4. Ketaatan kepada Allah

Pusat kepada konsep "Sakinah" adalah pengabdian keluarga secara kolektif kepada Allah. Melaksanakan ibadah bersama-sama, seperti solat berjemaah, membaca Al-Quran, dan berdoa sebagai satu kesatuan keluarga, memperkuat ikatan spiritual dan memupuk rasa "Sakinah" sebagaimana disebut dalam Al-Quran:

رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ
الرَّحِيمُ ١٢٨

Maksudnya: "Wahai Tuhan kami! Jadikanlah kami berdua: orang-orang Islam (yang berserah diri) kepadaMu, dan jadikanlah daripada keturunan kami: umat Islam (yang berserah diri) kepadamu, dan tunjukkanlah kepada kami syariat dan cara-cara ibadat kami, dan terimalah taubat kami; sesungguhnya Engkau adalah Maha Penerima taubat, lagi Maha Mengasihani; (Quran 2:128).

Rujukan dari Al-Quran ini menegaskan pentingnya mengamalkan konsep "Sakinah" dalam kehidupan keluarga menurut ajaran Islam, dengan menekankan perdamaian, saling hormat-menghormati, dan pembangunan spiritual dalam rumah tangga.

Menurut Mubarak, (2014) menegaskan bahwa keluarga Sakinah tidak dapat terwujud di permulaan pernikahan, tidak pula tiba-tiba hadir dengan limpahan harta benda atau kemewahan, tidak juga hadirnya oleh pasangan yang menawan, ataupun prestasi gemilang yang dapat dicapai. Walaupun demikian, suatu keluarga dikatakan memiliki Sakinah apabila telah mengalami perjalanan usia pernikahan 30, 40, atau 50 tahun. Semakin lama usia perkahwinan semakin tinggi nilai keteladan sebagai keluarga Sakinah. Konsep keluarga Sakinah belumlah sempurna dinilai kepada pasangan muda, karena belum diuji

dengan dahsyatnya arus kehidupan. Oleh itu, konsep Sakinah memiliki peranan tersendiri dalam urusan rumah tangga

Lafaz Sakinah daripada pandangan mufassirin.

Dalam menjelaskan lafaz (لَتَسْكُنُوا إِلَيْهَا) sebahagian ulama memfokuskan pada lafaz secara berbentuk tunggal, manakala sebahagian yang lain mengaitkannya dengan lafaz *Mawaddah* dan *Rahmah*. Berikut merupakan tafsiran muktabar dari tokoh-tokoh bidang ilmu tafsir berkenaan tentang keluarga *sakinah* bersumber dari Al-Quran:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ٢١

Maksudnya: Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu pasangan-pasangan dari jenismu sendiri, supaya kamu merasa nyaman kepadanya. Dan Dia menjadikan di antara kamu rasa belas kasihan dan belas kasihan. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi orang yang berfikir. (Surah Al-Rum, 30: 21)

Di dalam menafsirkan ayat (لَتَسْكُنُوا إِلَيْهَا) Ibn Kathir (1994) menjelaskan bahawa tercapainya objektif utama perkahwinan iaitu ketenangan apabila terciptanya gender kedua, melalui penciptaan Hawa dari jenis manusia juga dari tulang rusuk kiri Adam. Sekiranya manusia hanya satu jantina iaitu lelaki sahaja atau daripada jenis haiwan, maka tidak akan tercapai perasaan saling bermesraan/berkasih-kasih di antara pasangan bahkan saling melarikan diri serta berjauhan. Untuk menyempurnakan lagi rahmat Allah untuk manusia, Allah menjadikan antara suami isteri sifat *Mawaddah* iaitu kasih sayang dan *Rahmah* iaitu lembut dan pengampun. Lelaki akan cenderung kepada perempuan samada kerana kasih atau kasihan kepadanya terutama apabila mereka mendapat cahaya mata atau isteri berhajat kepada suami daripada segi naah atau bermesra-mesraan di antara keduanya.

Abd al-Karim al-Khatib (t.t) pula menafsirkan bahawa di sebalik perkataan (لَتَسْكُنُوا إِلَيْهَا) terdapat nikmat serta hikmat yang tersembunyi. Nikmat dan hikmat tersebut ialah dengan berhimpun manusia iaitu daripada jenis yang sama, antara lelaki dan perempuan, jiwa mereka akan terasa tenang dan penuh kerehatan iaitu ketenangan perasaan dan hati. Sesungguhnya tiada nikmat yang paling besar selain nikmat tercapainya ketenangan dan keamanan. Seterusnya beliau menjelaskan lagi bahawa sifat *Mawaddah* dan *Rahmah* terhasil daripada tindak balas saling berjinak dan saling merasai sifat tenang. Kalaulah tidak kerana ketenangan dan kejinakan, *Mawaddah* dan *Rahmah* tidak akan terhasil. Susunan Al-Quran yang memisahkan antara perkataan *Sakinah*, *Mawaddah* dan *Rahmah* mempunyai signifikannya yang tersendiri samada dari segi fizikal atau naluri manusia. Pertama, dari segi fizikal, tercantum dua bentuk fizikal dari jenis yang sama yang boleh menimbulkan ketenangan. Kedua, hasil ketenangan tersebut, mereka dapat merasakan perasaan *Mawaddah* dan *Rahmah* untuk memenuhi naluri kemanusiaan yang merupakan hasil dari ketenangan yang pertama. Tidak semua pertemuan di antara sesama jenis yang dapat membuahkan *Mawaddah* dan *Rahmah*. Ini tercapai sekiranya syarat

pertama iaitu Sakinah berhasil maka perasaan Mawaddah dan Rahmah akan terbentuk.

Muhammad Sayyid al-Tantawi (1998) salah seorang bekas Mufti Besar Mesir (1996-2010) menjelaskan bahawa ayat (لَتَسْكُنُوا إِلَيْهَا) menerangkan sebab penciptaan mereka (suami isteri) melalui jalan ini, iaitu dijadikan bagi kamu (lelaki) dari jenis kamu akan pasangan supaya kamu tenang kepada pasanganmu, dan cenderung antara satu sama lain. Sesama jenis itu membawa maksud lebih cenderung dan sehati iaitu serasi dan jinak. Mawaddah iaitu mahabbah dan rafah (kasihan belas), yang mana tidak terdapat di antara kamu sebelum itu. Perasaan ini terdapat selepas berlaku perkahwinan secara sah antara lelaki dan perempuan.

Al-Qurtubi (1987) menaqqalkan tafsiran ulama' sebelumnya seperti Ibn Abbas dan Mujahid. Menurut mereka, Mawaddah bermaksud hubungan kelamin dan Rahmah pula adalah anak. Dikatakan oleh sesetengah ulama' bahawa Mawaddah dan Rahmah bermaksud hati manusia saling sandar-menyandar antara satu sama lain. Al-Suddy berkata: Mawaddah ialah mahabbah atau lebih hampir kepada cinta atau kasih dan Rahmah ialah al-shafaqah iaitu kasihan-belas. Ibn Abbas juga berkata bahawa al-Mawaddah ialah cinta suami kepada isterinya. Al-Rahmah pula sifat kasihannya kepada isteri dari ditimpa musibah dan kejahatan. Tambah al-Qurtubi lagi, di dalam menafsir perkataan (لَتَسْكُنُوا إِلَيْهَا) perkara pertama antara lelaki dan perempuan ialah sifat tenang yang terdapat dalam jiwa lelaki apabila berada di samping perempuan. Begitu juga terdapatnya gejala nafsu lelaki. Di dalam melakukan hubungan kelamin di antara suami isteri, apabila suami telah sampai klimaks dan kehendak nafsu batinnya terlaksana, ia berasa tenang dengan isterinya. Juga dijadikan alat kelamin (suami dan isteri) untuk tujuan pasangan masing-masing. Sekiranya pasangan (isteri) menghalang suami dari melakukan hubungan kelamin, maka ini adalah satu kezaliman dan akan menimbulkan masalah yang besar.

Al-Suyuti (2003) menafsirkannya secara ringkas berdasarkan pandangan ulama terdahulu iaitu Mawaddah itu al-jima iaitu balasan suami isteri dan Rahmah anak, hasil daripada balasan ini dan perasaan suami isteri terhadap anaknya. Begitu juga Ibn Atiyyah al-Andalusi, mentafsirkan perkataan Mujahid, al-Hasan dan Ikrimah iaitu Mawaddah bererti al-jima' dan Rahmah bererti al-Walad iaitu anak.

Al-Imam Fakhr al-Din al-Razi (t.t) menerangkan ayat-ayat (لَتَسْكُنُوا إِلَيْهَا) sebagai ketenangan jiwa dan juga ketenangan fizikal. Secara umumnya, beliau bermaksud ketenangan fizikal adalah permulaan dalam kehidupan suami isteri dan ketenangan jiwa adalah objektif utama. Dalam menafsirkan perkataan Mawaddah, Fakhr al-Razi menafsirkan pelbagai pandangan ulama termasuk perasaan Mawaddah hasil daripada persetubuhan suami isteri (al-mujama'ah). Manakala Rahmah pula datang dengan zuriat (anak). Al-Razi memberikan penjelasan yang agak terperinci dalam mentafsir istilah ini. Beliau menjelaskan setengah ulama' menyatakan bahawa Mawaddah adalah syarat keperluan diri sendiri manakala Rahmah pula adalah syarat keperluan pasangan baginya. Perasaan Mawaddah adalah keadaan pertama yang muncul pada pasangan dan diikuti oleh perasaan Rahmah. Secara ringkasnya,

suami isteri tidak akan menjadikan nafsu sebagai sandaran utama apabila sudah tua atau sakit, berbeza dengan perasaan Rahmah yang akan terus berkekalan dalam kehidupan suami isteri.

Imam al-Tabari (1999) mengambil pendekatan penjelasan falsafah ketika menerangkan maksud Mawaddah dan Rahmah. Katanya, wujudnya ikatan perkahwinan antara suami isteri boleh menimbulkan perasaan Mawaddah iaitu saling menyayangi dan berhubung antara satu sama lain. Ikatan perkahwinan melahirkan sifat-sifat cinta dan kasih sayang, ada Rahmah kerana ikatan ini membuatkan mereka saling memerlukan.

PERBINCANGAN

Elemen penting dalam membentuk Keluarga Sakinah menurut mufasirin

Perkaitan antara konsep "Sakinah", "Mawaddah", dan "Rahmah" dalam konteks keluarga Islam adalah sangat erat dan saling melengkapi. Ketiga konsep ini merujuk kepada nilai-nilai dan suasana yang diharapkan hadir dalam kehidupan berkeluarga yang ideal menurut dalil-dalil Al-Quran:

1. Sakinah: Merujuk kepada keadaan ketenangan, damai, dan kesejahteraan dalam hubungan antara suami-isteri serta di antara anggota keluarga lainnya. Konsep ini menekankan pentingnya menjaga harmoni dan saling menghormati dalam rumah tangga, serta menciptakan lingkungan yang tenteram dan tenteram.
2. Mawaddah: Merupakan kasih sayang dan cinta yang mendalam antara suami dan isteri, serta antara orang tua dan anak-anak. Mawaddah mencakup pengertian dan perhatian yang penuh kasih dalam memberikan dukungan emosional dan moral dalam keluarga.
3. Rahmah: Merujuk kepada belas kasihan, kelembutan, dan perhatian yang diperlihatkan dalam keluarga. Konsep ini mencakup sikap saling memaafkan, mendukung, dan memahami satu sama lain, serta memberikan bantuan dan perlindungan yang dibutuhkan antara anggota keluarga.

Al-Alusi (1985) menjelaskan bahawa kesemua penafsiran berkaitan dengan Sakinah, Mawaddah dan Rahmah merupakan "tanda-tanda" yang amat agung yang manusia tidak tercapai untuk mengkaji kandungannya dan tidak dapat diukur dengan sebarang alat pengukur. Hubungan manusia berbeza dengan haiwan kerana mereka bukan semata-mata memuaskan nafsu sahaja, tetapi berzikir ke arah kebesaran Allah swt, makrifat terhadapNya dan beribadah kepadaNya.

Selain itu, Al-zuhaili (2009) seorang cendekiawan kontemporari, menjelaskan di antara tanda-tanda kekuasaan Allah swt adalah menjadikan kehidupan pasangan suami isteri dari jenis yang sama, iaitu spesies manusia. Hikmahnya ialah perasaan kasih sayang dan kasihan-belas dapat dirasakan oleh kedua-dua belah pihak. Perasaan ini tidak akan tercapai dan dirasakan sepenuhnya sekiranya mereka dari dua jenis makhluk yang berbeza. Al-Zuhaili (2009) menjelaskan lagi bahawa Mawaddah dan Rahmah adalah asas kepada ketenangan. Ketenangan hakiki dapat dicapai apabila bermulanya perasaan kasih dan sayang antara kedua suami isteri dan daripada perasaan tersebut lahir rasa kasihan belas.

Perkaitan ketiga konsep ini menunjukkan bahwa keluarga yang ideal dalam Islam adalah keluarga yang tidak hanya hidup dalam suasana damai dan harmonis (Sakinah), tetapi juga dilandasi oleh kasih sayang yang mendalam (Mawaddah) dan penuh dengan belas kasihan serta perhatian (Rahmah) antara semua anggota keluarga. Dengan menerapkan nilai-nilai ini, diharapkan keluarga dapat menjadi pondasi yang kuat dalam membangun masyarakat yang beriman dan bermoral. Untuk merealisasikan kestabilan jiwa antara suami isteri, semestinya memerlukan timbal balas kedua-dua pihak dan inilah rahsia perkahwinan. Menurut Khalid (1999), Untuk merealisasikan kestabilan jiwa antara suami isteri, semestinya memerlukan timbal balas kedua-dua pihak dan inilah rahsia perkahwinan. Begitu juga hakikat sebenar perkahwinan bukan sekadar kerehatan fizikal bahkan juga ketenangan jiwa

KESIMPULAN

Kesimpulannya, terdapat tiga tema yang berkaitan dengan kajian tentang Konsep Keluarga Sakinah dalam Islam, Perbincangan Sisi Pandang Mufasirin.

Tema yang pertama memberi fokus kepada kajian tentang konsep perkahwinan dalam Islam. perkahwinan adalah salah satu ibadah yang dianjurkan dalam Islam dan ia nya merupakan satu tuntutan agama dalam meraikan fitrah manusia untuk berpasangan. Dapat difahami bahawa perkahwinan adalah akad yang boleh menghalalkan hubungan antara lelaki dan perempuan dengan syarat mengikut syarat dan rukun yang telah ditetapkan oleh Syarak. Matlamat perkahwinan juga adalah untuk menjaga keturunan, memelihara kesucian diri, melaksanakan tuntutan syariah dan memperoleh ketenangan hidup. Pasangan yang ingin berkahwin perlulah mengikut rukun dan syarat nikah yang telah ditetapkan oleh syarak dan perundangan Islam. Hal ini kerana, jika salah satu rukun atau syarat nikah ini tidak dipatuhi atau tertinggal, sesuatu perkahwinan itu dikira batal.

Bagi tema kedua pula mengenai peranan dan konsep Sakinah menurut Al-Quran, Al-Quran menegaskan pentingnya mengamalkan konsep "Sakinah" dalam kehidupan keluarga menurut ajaran Islam, dengan menekankan perdamaian, saling hormat-menghormati, dan pembangunan spiritual dalam rumah tangga. Tema ketiga berkaitan pandangan ahli tafsir terhadap Lafaz Sakinah. Konsep *Sakinah*, dalam QS. al-Rum ayat 21, mempunyai banyak penafsiran. Penafsiran ini tidak jauh berbeda dengan penafsiran yang dikemukakan oleh mufassir lainnya. Sedangkan dalam menafsirkan konsep *Mawaddah* dan *Rahmah*, ada yang merujuk kepada berbagai pendapat para ulama, sehingga apa yang dijelaskannya, menurut penulis sifatnya meraikan daripada pelbagai pendapat. Sebagai contoh, Imam Mujahid dan Ikrimah yang berpendapat bahwa kata *Mawaddah* adalah sebagai ganti dari kata "*nikah*" (bersetubuh), sedangkan kata *Rahmah* sebagai kata ganti "*anak*". Ada yang berpendapat bahwa *Mawaddah* tertuju bagi anak muda, dan *Rahmah* bagi orang tua. Ada pula yang menafsirkan bahwa *Mawaddah* ialah rasa kasih sayang yang makin lama terasa makin kuat antara suami istri.

Berdasarkan bentuk dan corak penyelidikan yang dikaji, didapati bahawa terdapat ruang yang luas bagi penyelidikan mengenai institusi keluarga, meskipun kajian yang ada telah melihat daripada pelbagai aspek dan perspektif dalam pelbagai bidang pengajian. Kajian berkaitan pengaplikasian konsep sakīnah, Mawaddah dan rahmah dalam aspek-aspek khusus dalam perhubungan suami isteri masih belum diketengahkan lagi dalam topik yang khusus. Kajian-kajian lepas menunjukkan bahawa perhubungan suami isteri banyak dibincangkan dalam topik-topik umum seperti faktor-faktor penceraian, kesejahteraan rumah tangga, pembentukan keluarga bahagia, permasalahan seks suami dan isteri, cara pengurusan konflik dalam rumah tangga dan faktor keharmonian dan keruntuhan keluarga dalam rumah tangga.

RUJUKAN

Buku

- Abu Ja'afar Muhammad Ibn Jarir Al-Tabari. *Jami' al-Bayan fi Ta'wil Al-Quran*. (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999).
- Jalal al-Din Al-Suyuti. *Al-Dur al-Manthur fi al-Tafsir bi al-Ma'thur*. (Kaherah: Markaz Hijr li al-Buhuth wa al-Dirasat al-'Arabiyyah wa al-Islamiyyah, 2003).
- Abu Bakar Mahmud Jumi. *Raddu al-'Adhhan ila Ma'ani Al-Quran*. (Gadona: Mu'assasah Ghumbi li al-Tijarah, 1987).
- Imam al-Din Abi al-Fida' Ismail Ibn Kathir. *Tafsir Al-Quran al-Azim*. (Kaherah: Dar al-Hadith, 1994).
- Imam Fakhr al-Din Al-Razi. *Al-Tafsir al-Kabir*. (Beirut: Dar al-Fikr, (t.t)).
- Muhammad Sayyid Tantawi. *Al-Tafsir al-Wasit li Al-Quran al-Karim*. (Kaherah: Dar Nahdah Misr, 1998).
- Al-Zuhaili, Wahbah. *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*. Jilid 9. Beirut: Dar al-Fikr, 1997.
- Al-Shatiri, Ahmad Ibn Umar. *Al-Yaqt al-Nafis fi Mazhab Ibn Idris*. Jedah: Dar al-Minhaj, 2020.
- Al-Shirbini, Shams al-Din Muhammad ibn Muhammad al-Khatib. *Mughni al-Muhtaj ila ma'rifah maa'ni alfaz al-minhaj -Minhaj*, ed. Ali Muhammad-Mawjud. Jilid 4. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1994.
- Al-Syirazi, Abu Ishaq Ibrahim ibn Ali ibn Yusof al-Fairuz Abadi. *Al-Muhazzab fi Fiqh al-Imam al-Syafie*. Beirut: Dar al-Qalam, 1996.
- Al-Zuhaili, Muhammad. *Al-Mu'tamad fi al-fiqh al-syafi'i -Fiqh al-Jilid 4*. Damshiq: Dar al-Qalam, 2015.

- Al-Dusuqi, Muhammad. *Al-Ahwal al-Syakhsiyyah fi al-Mazhab al-Syafi'I*. Qaherah: Dar al-Salam, 2011.
- Al-Hisni, Taqy al-Din Abu Bakr ibn Muhammad. *Kifayat al-Akhyar fi Hill Ghayat al-Ikhtisar*. Jilid 2. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, (t.t).
- Al-Jaziri, Abd al-Rahman. *Kitab al-Fiqh ala Madhahib al-Arba'ah*, ed. Muhammad Bakr Ismail. Jilid 4. Qaherah: Dar al-Manar, 1999.
- Mustafa Abd al-Ghayy Syaibah. *Ahkam al-Ushrah fi al-Shariah al-Islamiyyah*. Libya: Jami'ah Sabha, 2001.
- Mohamad Som Sujiman & Abdul Basir Mohamad. *Fikah Kekeluargaan*. Kuala Lumpur: Universiti Islam Antarabangsa Malaysia.
- Na'im, Abdul Haris. *Fiqh Munakahat*. (penerbitan: Stain Kudus).
- Al-Syirazi, Abu Ishaq Ibrahim ibn Ali ibn Yusof al-Fairuz Abadi. *Al-Muhazzab fi Fiqh al-Imam al-Syafie*. Beirut: Dar al-Qalam, 1996.
- Wahbah al-Zuhaili. *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*. Beirut: Dar al-Fikr, 1997.

Jurnal

- Husin, S. N. M. B. S., & Muda, T. F. M. T.. Konflik antara hak wali mujbir di bawah hukum syarak dan peruntukan had umur minimum perkahwinan. *Jurnal Islam dan masyarakat kontemporari*, 5, 7-16, 2011.
- Eka Prasetiawan. Penafsiran Ayat – Ayat Keluarga Sakinah, Mawaddah, WaRahmah dalam Tafsir Al – Misbah dan Ibn Katsir. *VOL. 5, NO. 02*, 2017.
- Ismatulloh, I.. Konsep Sakinah, Mawaddah dan Rahmah dalam Al-Qur'an (Prespektif Penafsiran Kitab Al-Qur'an dan Tafsirnya). *Mazahib*, 14(1).
- Sholehudin, M.. Kontekstualisasi Konsep Keluarga Sakinah: Pergulatan Pemikiran Hukum Keluarga dalam Tafsir Salaf. *Jurnal Hukum dan Syariah*, 12(2), 2020.
- Wibisana, W.. Pernikahan dalam Islam. *Jurnal Pendidikan Agama Islam-Ta'lim*, 14(2), 185-193.
- Ismail, W. A. F. W., Husin, S. N. S., Baharuddin, A. S., Mutalib, L. A., Mamat, Z., & Alias, M. A. A.. Konsep Perkahwinan Menurut Perspektif Fiqh dan Undang-Undang Islam di Malaysia. In *International Prophetic Conference (SWAN) FPQS USIM (No. 8th, pp. 14-28, December 2022)*.
- Ismail, W. A. F. W., Mamat, Z., Mutalib, L. A., Baharuddin, A. S., Alias, M. A. A., & Husin, S. N. S.. Perwalian dan Isu Berkaitan Dengannya Menurut Syarak dan Perundangan Islam Di Malaysia. In *International Prophetic Conference (SWAN) FPQS USIM (No. 8th, pp. 1-13, December 2022)*.
- Mubarok, A.. *Keluarga Sakinah Teladan, Risalah, Edisi 50/Tahun VII/1436/November*.

Akta

Akta Undang-undang Keluarga Islam (Wilayah-wilayah Persekutuan) 1984 (2000).
Kuala Lumpur: International Law Book Services.

Internet

Carian umum, maksud perkahwinan. (n.d.). Dewan Bahasa Dan Pustaka. Retrieved July 14, 2024, from <https://prpm.dbp.gov.my/cari1?keyword=perkahwinan>

Carian umum, maksud keluarga. (n.d.). Dewan Bahasa Dan Pustaka. Retrieved July 14, 2024, from <https://prpm.dbp.gov.my/cari1?keyword=keluarga>

Carian umum, maksud nikah. (n.d.). Dewan Bahasa Dan Pustaka. Retrieved July 14, 2024, from <https://prpm.dbp.gov.my/cari1?keyword=nikah>

Carian umum, maksud wali. (n.d.). Dewan Bahasa Dan Pustaka. Retrieved July 14, 2024, from <https://prpm.dbp.gov.my/cari1?keyword=wali>

WARNA HITAM MENURUT PERSPEKTIF AL-QURAN DAN SIGNIFIKANNYA DALAM BUDAYA TRADISIONAL MELAYU

Norwardatun Mohamed Razaliⁱ & Siti Mardhiyah Kamal Azharⁱⁱ

ⁱ (Penulis Koresponden). Pensyarah, Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia. wardatun@usim.edu.my

ⁱⁱ Pensyarah, Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia. mardhiyah@usim.edu.my

Abstrak

Warna merupakan sebahagian daripada elemen penting dalam kehidupan manusia. Terdapat dalam Al-Quran, Allah SWT menyebut secara khusus warna-warna tertentu bagi menggambarkan keadaan tertentu. Di antara warna yang ialah warna hitam yang mana ia mempunyai konotasi tersendiri dan juga perkaitannya dengan kehidupan manusia. Namun begitu, penggunaan warna hitam dalam setiap ayat pastinya membawa makna berbeza justeru memerlukan pemahaman dan tafsiran khusus menurut pandangan ulama' tafsir. Kajian ini bertujuan untuk menganalisis ayat Al-Quran yang menyebut warna hitam secara langsung dan tidak langsung serta penggunaannya dalam budaya tradisional Melayu. Bagi mencapai tujuan ini, penulis akan menggunakan kaedah induktif dengan cara mengumpul ayat-ayat Al-Quran yang mengandungi lafaz warna hitam serta menganalisis penggunaannya di dalam setiap ayat. Kemudian melihat penggunaan warna hitam di dalam budaya tradisional Melayu khususnya. Hasil analisis awal mendapati terdapat tujuh perkataan menerusi enam ayat yang menyebut warna hitam yang masing-masing digunakan secara hakiki dan majazi bagi menggambarkan kesedihan, keduakaan, balasan kekufuran dan pendustaan terhadap Allah SWT. Penggunaan warna hitam dalam budaya tradisi Melayu dilihat selari dengan penggunaannya dalam Al-Quran dari sudut makna secara metafora, hakiki dan konotasi negatif.

Kata kunci: Warna Hitam, Tradisi Melayu, Al-Qur'an.

PENDAHULUAN

Dalam Al-Quran, Allah SWT menyebut warna-warna secara khusus bagi menggambarkan tentang warna tertentu. Terdapat enam warna utama yang disebutkan dalam Al-Quran iaitu: putih, hitam, kuning, hijau, merah dan biru. Walaubagaimanapun, artikel ini hanya akan membincangkan warna hitam sebagai topik utama kajian, menganalisis dari sudut penggunaan warna hitam dalam setiap ayat Al-Quran, kemudian melihat signifikannya dengan penggunaan warna tersebut dalam budaya tradisi Melayu.

METODOLOGI KAJIAN

Artikel ini merupakan kajian kualitatif dengan mengumpulkan ayat-ayat Al-Quran yang mempunyai lafaz yang menggunakan warna hitam. Kemudian, merujuk

kepada kitab-kitab Tafsir Al-Quran mu'tabar pada menafsirkan ayat Al-Quran yang berkaitan dengan makna penggunaan lafaz tersebut secara khusus. Artikel ini juga mengumpulkan maklumat dari artikel jurnal, tesis dan lain-lain berkaitan penggunaan warna hitam dalam tradisi Melayu. Kemudian membandingkan penggunaan warna tersebut dari perspektif Al-Quran dan tradisi Melayu bagi melihat titik persamaan di antara keduanya.

DAPATAN KAJIAN

1) WARNA HITAM DALAM AL-QURAN

Warna hitam sering dikaitkan dengan sisi negatif kerana ia berkait rapat dengan aspek emosi. Setelah mengenalpasti ayat yang memberi makna hitam iaitu "aswad" dalam Al-Quran, secara tepatnya terdapat tujuh perkataan yang mempunyai lafaz warna hitam yang disebut menerusi enam ayat.

Jadual 1: Jumlah perkataan dan ayat yang mengandungi perkataan warna hitam

Perkataan	Surah
مسودا	Az-Zukhruf: ayat 17 Surah An-Nahl: ayat 58
الأسود	Al-Baqarah: ayat 87
سود	Fatir: 27
مسودة	Az-Zumar: ayat 60
اسودت	Ali-Imran: ayat 106
تسود	Ali Imran: ayat 106

Seterusnya pengkaji mengkategorikan tujuh perkataan tersebut kepada tema-tema seperti berikut;

Pertama: Kegelapan Malam

﴿ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ۗ ﴾¹

Maksudnya: dan makanlah serta minumlah sehingga nyata kepada kamu benang putih (cahaya siang) dari benang hitam (kegelapan malam), iaitu waktu fajar (al-Baqarah: 187)

¹ Surah al-Baqarah, 2: 187.

Dalam ayat ini, perkataan (الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ) merupakan tanda datangnya waktu malam yang mana ia menghilangkan cahaya siang, sebagaimana disebutkan di dalam ayat lain:

﴿وَأَيَّةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسَلَحُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ﴾²

Maksudnya: Dan lagi dalil yang terang untuk mereka (berfikir) ialah malam; Kami hilangkan siang daripadanya, maka dengan serta-merta mereka berada dalam gelap-gelita.

Perkataan *al-aswad* dalam ayat di atas membawa makna *majazi* (metafora). Menurut sebuah hadith, "Daripada A'diyy bin Hatim RA, dia berkata: Ketika ayat ini turun: Maka aku meletakkan benang hitam dan benang putih dibawah bantalku, dan aku mulai melihat malam, sehingga tidak terlihat olehku kedua-dua benang tersebut, maka aku datang kepada Rasulullah SAW, lalu aku menceritakan hal itu kepada Baginda, lalu Baginda bersabda: " Ia adalah kegelapan malam dan cerahnya siang."

Hitam di sini menunjukkan kegelapan malam, sebagaimana Ibn Kathir menyatakan bahawa cahaya pada waktu subuh berbeza dengan gelapnya malam. Maka benang putih dan benang hitam digunakan di dalam perumpamaan ini bagi menghilangkan kekeliruan³.

Justeru, penggunaan warna hitam yang terkandung dalam ayat ini membawa makna metafora yang bermaksud kegelapan malam.

Kedua: Kesedihan dan Dukacita

﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ ٥٧ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ﴾⁴

Maksudnya: Dan mereka mengatakan Allah mempunyai anak-anak perempuan. Maha Suci Ia. Sedang bagi mereka pula mereka sediakan apa yang mereka sukai (anak-anak lelaki). Dan apabila dikhabarkan kepada seseorang dari mereka bahawa ia beroleh anak perempuan, muramlah mukanya sepanjang hari (kerana menanggung dukacita), sedang ia menahan perasaan marahnya dalam hati.

Di dalam ayat ini Allah swt menceritakan keadaan golongan musyrik yang menjadikan para malaikat sebagai anak perempuan Tuhan, dan menjadikan anak

² Surah Yaa Sin, 36: 37.

³ Ibnu Kathīr, Ismail. (1998). *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm (Tafsīr Ibnu Kathīr)*. Beirut: Dārul Kutub al-Ilmiyyah. Jilid 4, muka surat 378.

⁴ Surah an-Nahl, 16: 57-58.

perempuan sebagai sembah (menyekutukan Allah). Maka ini merupakan kebatilan yang nyata kerana Allah SWT tidak mempunyai anak dan tidak diperanakkan.

Hakikat ini menyalahi tradisi kehidupan mereka kerana walaupun mereka menjadikan para malaikat sebagai anak perempuan Tuhan, mereka tidak pula redha apabila memiliki anak perempuan dan lebih memilih anak lelaki berada dalam kalangan mereka⁵. Ini kerana menerusi ayat lain, Allah SWT menjelaskan berkaitan perbuatan orang jahiliyyah yang menjadikan malaikat sebagai anak perempuan Tuhan;

﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَنِ مَثَلًا ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ﴾⁶

Maksudnya: Padahal apabila diberitahu kepada salah seorang dari mereka dengan (berita bahawa ia beroleh anak perempuan seperti) yang dijadikannya sekutu yang sejenis dengan Allah Yang Maha Pemurah, muramlah mukanya sepanjang hari (kerana menanggung dukacita), sedang ia menahan perasaan marahnya dalam hati.

Keadaan ini dapat kita lihat apabila masyarakat ketika itu apabila dikhabarkan sahaja kelahiran anak perempuan, wajah mereka bertukar menjadi kehitaman disebabkan dukacita dan kesedihan yang mendalam di hati mereka⁷. Imam al-Tabari ketika mentafsirkan ayat ini berkata: “Dan apabila salah seorang daripada mereka (orang jahiliyah yang telah menjadikan anak perempuan sebagai anak Allah) diberikan dengan kelahiran anak perempuan, maka wajahnya menjadi kehitam-hitaman disebabkan kebencian terhadapnya”⁸. Dan orang arab jahiliyah ketika mendengar kelahiran anak perempuan, mereka akan merasa sedih dan dukacita, lalu ditanam anak itu hidup-hidup⁹.

Daripada ayat ini Al-Quran menggunakan warna hitam dengan lafaz (ظل وجهه) bagi menjelaskan tentang dukacita dan kesakitan yang mendalam di dalam hati. Sebagaimana Imam Al-Razi menjelaskan “Sesungguhnya orang-orang yang telah berbuat demikian, mereka telah berpaling daripadanya, dan mereka telah bersedih hati¹⁰. Imam al-Razi juga mendefinisikan mengenai ekspresi wajah yang muncul di setiap keadaan yang dialami seseorang adalah ungkapan ruh yang menyatu dalam zahir setiap manusia. Pada dasarnya beliau ingin menyebutkan

⁵ Ibnu Kathir, *Tafsir Al-Quran al-Azhim*. Jilid 4, muka surat 494.

⁶ Surah az-Zukhruf, 43: 17.

⁷ Ibnu Kathir, *Tafsir Al-Quran al-Azhim*. Jilid 4, muka surat 495.

⁸ At-Thobari, Muhammad Ibnu Jarir. (2000). *Jami' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān*.____: Muassasah ar-Risalah. Jilid 17, ms 227.

⁹ Ibid.

¹⁰ Al-Razi, Fakhr al-Din. (1999). *Mafātih al-Ghaib (Tafsīr ar-Rāzī)*. Beirut: Dar Ihyā' at-Turāth al-'Arabiyy. Jilid 29, ms 225.

bahawa setiap ekspresi yang terjadi pada wajah manusia adalah sebuah ungkapan kejadian dari berita yang diperolehnya¹¹.

Justeru, perkataan (مسودا) atau warna hitam dalam kedua-dua ayat di atas digunakan dengan makna metafora, bagi menunjukkan emosi negatif iaitu kesedihan dan dukacita yang terzahir pada wajah orang arab jahiliyyah akibat berita yang tidak menyenangkan hati mereka.

Ketiga: Warna Gunung-ganang

﴿وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَعَرَايِبٌ سَوْدٌ﴾¹².

Maksudnya: Tidakkah engkau melihat bahawa Allah menurunkan hujan dari langit, lalu Kami keluarkan dengan air hujan itu buah-buahan yang berlainan jenis dan rupanya; dan di antara gunung-ganang pula ada yang mempunyai jalur-jalur serta lorong-lorong putih dan merah, yang berlainan warnanya (tua dan muda) dan ada juga yang hitam legam (Fathir: ayat 27).

Di dalam ayat ini, perkataan (سود) datang dengan perkataan (عرايب) menunjukkan warna hitam pekat¹³. Sekiranya dibandingkan dengan perkataan (بيض وحمير), yang disertakan selepasnya lafaz (مختلفا ألوانه), sedangkan pada lafaz (سود) tiada lafaz tersebut, kerana perkataan *gharbib* itu sendiri sudah menunjukkan warna yang tersangat hitam pekat yang tidak bercampur dengan warna lain¹⁴.

Justeru, penggunaan perkataan hitam dalam ayat ini adalah untuk mengekspresikan makna sebenar dan warna gunung-gunang. Tambahan pula, warna hitam yang dijelaskan pada ayat ini merupakan warna yang tersangat hitam, dan tiada warna gunung ganang lain yang lebih hitam darinya. Ini berbeza dengan warna gunung-ganang yang putih dan merah yang mempunyai darjat warna yang berbeza-beza.

Keempat: Wajah Pendusta di Hari Akhirat

﴿وَيَوْمَ الْفَيْمَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُم مَّسْوَدَّةٌ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْمُتَكَبِّرِينَ﴾¹⁵.

Maksudnya: Dan pada hari kiamat, engkau akan melihat orang-orang yang berdusta terhadap Allah (dan yang menyatakan kesedihan itu) - muka mereka hitam legam;

¹¹ Jamal, K., Harahap, N. S., & Dalimunthe, D. B. (2020). WARNA DALAM AL-QUR'AN PERSPEKTIF FAKHR AL-DIN AL-RAZI. *Aqlam Journal of Islam and Plurality*, 5(2). Muka surat 161.

¹² Surah Fathir, 35: 27.

¹³ Ibnu Kathir, *Tafsir Al-Quran al-Azhim*, ms 481, jilid 6.

¹⁴ Abu Hafs, Siraj al-Din Umar. (1998). *Al-Lubab fi Ulum al-Kitab*. Beirut: Dārul Kutub al-'Ilmiyyah. Jilid 16, ms 130.

¹⁵ Surah az-Zumar, 39:60.

bukankah (telah diketahui bahawa) dalam neraka Jahannam disediakan tempat tinggal bagi orang-orang yang sombong takbur?

Manakala warna hitam pada ayat ini digunakan bagi menjelaskan wajah golongan yang mendustakan Allah SWT pada hari akhirat. Perbuatan dusta (التكذيب) disini dijelaskan dengan beberapa makna, dan makna yang masyhur ialah “mengkhabarkan sesuatu yang bertentangan dengan khabar yang asal”.¹⁶ Oleh itu pentakrifan pendusta ialah mengkhabarkan sesuatu bertentangan dengan yang asal, tanpa melihat kepada pengetahuan penyampai tersebut samaada khabar tersebut benar atau bertentangan dengan yang asal. Pandangan lain memahami pendusta di sini ialah tidak hanya mengkhabarkan sesuatu yang bertentangan dengan yang asal, tetapi mesti disertakan syarat wujudnya niat dari pemberi khabar untuk menyampaikan khabar tersebut bertentangan dari yang asal¹⁷. Sebagai contoh golongan kafir Quraisy menyifatkan berhala-berhala itu sebagai Tuhan walaupun mereka tahu bahawa ia adalah benda-benda yang tidak bernyawa¹⁸. Mereka dianggap pendusta kerana berniat untuk menyembunyikan kebenaran walaupun mereka mengetahuinya.

Al-Saadi menambah dalam tafsiran ayat ini, bahawa mendustakan Allah tidak terhad kepada mengatakan sesuatu yang bertentangan dengan apa yang dikhabarkan dengan niat, tetapi ia termasuk "mensyirikkan Allah dalam bentuk pasangan, anak, dan teman perempuan, dan mengkhabarkan sesuatu yang tidak layak bagi Allah, atau mendakwa kenabian, atau mengatakan tentang sesuatu yang bukan dari syariat-Nya"¹⁹. Oleh itu, perbuatan kafir yang mensyirikkan Allah SWT juga tergolong di dalam maksud Pendusta di dalam ayat ini.

Justeru makna hitam dalam ayat ini bukanlah membawa maksud makna hitam sebagaimana yang biasa kita fahami, tetapi hitam disini adalah menunjukkan kejahatan seseorang dan perbuatan mendustakan Allah SWT²⁰. Digambarkan kejahatan dengan perkataan “hitam” kerana kejahatan selalu dikaitkan dengan kegelapan, dan kegelapan digambarkan sebagai hitam. Begitu juga kejahatan membawa kepada hitamnya hati manusia, maka hati yang hitam membawa kepada wajah yang hitam²¹. As-Saadi menjelaskan, wajah mereka pada hari kiamat menjadi kehitam-hitaman seperti (الليل الباهم) iaitu malam yang gelap gelita. Maka sebagaimana

¹⁶ Al-Razi, *Mafatih al-Ghaib*. Jilid 27, ms 469-468.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ As-sa'adi, Abdul ar-Rahman bin Nasir. (2000). *Taisir al-karim al-Rahman fi tafsir kalam al-Manan*. _____: Muassasah Risalah. Jilid 1, ms 728.

²⁰ Al-Razi, *Mafatih al-Ghaib*. Jilid 27, ms 469-468.

²¹ Ibid.

kebenaran itu terang benderang seperti subuh, begitulah juga digelapkan kebenaran dari Pendusta, lalu digelapkan wajah mereka sebagai balasan untuk mereka²².

Kesimpulannya, penggunaan warna hitam dalam ayat ini sebagai metafora untuk kejahilan, kerana kejahilan dibayangkan sebagai kegelapan, dan kegelapan adalah seperti malam yang suram. Ia berbeza dengan orang yang berilmu itu digambarkan sebagai cahaya, dan cahaya itu seperti: matahari yang menerangi di siang hari.

Kelima: Wajah Ahli Neraka

﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ﴾²³.

Maksudnya: (Ingatlah akan) hari (kiamat yang padanya) ada muka (orang-orang) menjadi putih berseri, dan ada muka (orang-orang) menjadi hitam legam. Adapun orang-orang yang telah hitam legam mukanya, (mereka akan ditanya secara menempelak): "Patutkah kamu kufur ingkar sesudah kamu beriman? Oleh itu rasalah azab seksa neraka disebabkan kekufuran kamu itu".

Di dalam ayat ini, setelah Allah SWT menyebut wajah orang-orang mukmin, yang merupakan tanda kejayaan dan seterusnya masuk ke dalam Syurga, kemudian Allah SWT menyebut keadaan yang bercanggah dengannya, iaitu gelapnya wajah orang-orang kafir; ahli Neraka. Lafaz (اسودت) di dalam ayat ini mempunyai dua pandangan; pertama: digunakan secara metafora bermakna sedih. Kedua: digunakan secara hakiki, bermakna warna hitam (gelap) muncul di wajah orang kafir²⁴.

Justeru makna yang lebih hampir bagi penulis ialah makna pertama iaitu digunakan secara metafora dengan makna kesedihan, kerana ayat ini adalah perincian bagi keadaan dua golongan itu selepas firman Allah SWT yang disebutkan secara ringkas pada permulaannya:

﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾²⁵.

(Ingatlah akan) hari (kiamat yang padanya) ada muka (orang-orang) menjadi putih berseri, dan ada muka (orang-orang) menjadi hitam legam.

Maka dikatakan kepada mereka dengan celaan: "Kamu telah kafir sesudah kamu beriman, iaitu sesudah jelas kepada kamu ayat-ayat dan keterangan-keterangan."²⁶

²² As-sa'adi, *Taisir al-karim al-Rahman fi tafsir kalam al-Manan*. Jilid 1, ms 728.

²³ Surah Ali-Imran, 3:106.

²⁴ Al-Razi, *Mafatih al-Ghaib*. Jilid 8, ms 317-319.

²⁵ Surah Ali-Imran, 3:106.

Dan lafaz (اسودت) di sini dikhususkan sebagai balasan pada hari akhirat untuk orang yang murtad, atau ahli Kitab yang kafir terhadap Rasulullah SAW setelah beriman adanya Rasul sebelum baginda SAW diutuskan sebagai pesuruh Allah. Ia juga merangkumi semua orang yang kafir setelah mereka mengakuinya, sebagaimana mereka bersaksi terhadap dirinya sendiri, atau beriman setelah melihat keterangan dan ayat-ayatnya²⁷. Justeru, warna hitam di dalam ayat ini juga digunakan secara metafora iaitu kesedihan dan ia dikhususkan bagi golongan murtad yang kafir setelah beriman kepada Allah dan Rasul-Nya.

Kesimpulannya, warna "hitam" yang terdapat dalam Al-Quran membawa makna hakiki dan metafora sebagaimana dijelaskan di jadual 3. Lafaznya yang membawa makna hakiki digunakan ketika menerangkan warna beberapa gunung di permukaan bumi, dan ia disebut sebagai hitam dengan kehitaman yang sangat pekat. Adapun lafaz yang menggunakan warna "hitam" secara metafora, ia membawa beberapa konotasi. Ada di antaranya menunjukkan wajah golongan kafir terutama pada ayat-ayat yang membicarakan keadaan manusia di akhirat, dan ada pula yang menunjukkan kesedihan, terutama pada ayat-ayat yang berbicara tentang keadaan manusia di dunia. Justeru, penggunaan warna "hitam" dalam pengertian metafora dalam ayat-ayat Al-Quran membawa konotasi negatif dalam kebanyakan ayat-ayat Al-Quran.

Jadual 2: Jumlah perkataan, ayat dan makna penggunaan warna hitam di dalam a-Quran

Perkataan	Surah	Makna
مسودا	Az-Zukhruf: ayat 17 Surah an-Nahl: ayat 58	Metafora
الأسود	Al-Baqarah: ayat 87	Metafora
سود	Fatir: 27	Hakiki
مسودة	Az-Zumar: ayat 60	Metafora
اسودت	Ali-Imran: ayat 106	Metafora
تسود	Ali Imran: ayat 106	Metafora

²⁶ As-Sobuni, Muhammad Ali. (1997). *Sofwatu at-Tafasir*. Kaherah: Dar al-Shobuni. Jilid 1, ms 202.

²⁷ Al-Baidhāwī, Nasir ad-Din. (1997). *Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta'wīl*. Beirut: Dār Ihyā' at-Turath al-'Arabī. Jilid 2, ms 32.

2) WARNA HITAM DALAM BUDAYA TRADISI MELAYU

Warna, *werna* atau *warena* berasal dari perkataan Sanskrit 'Warna', memainkan peranan penting dalam kebudayaan Melayu²⁸. Ia memperlihatkan hubungan serta interaksi manusia dengan alam sekeliling. Konsep warna berbeza mengikut pandangan dan pengalaman sesebuah masyarakat²⁹.

Warna hitam juga mempunyai kegunaan dan simbol tersendiri di alam Melayu. Di antara signifikan penggunaan warna hitam di alam Melayu boleh dikategorikan kepada beberapa aspek, iaitu:

1) Kematian

Dalam konteks upacara kematian dalam budaya Melayu, warna hitam digunakan sebagai simbol kesedihan dan kedukaan. Pakaian berwarna hitam digunakan oleh ahli keluarga dan sahabat terdekat sebagai tanda berkabung. Ia digunakan untuk menunjukkan rasa simpati dan penghormatan kepada orang yang telah meninggal dunia³⁰. Warna hitam dipakai ketika upacara kematian merupakan sebahagian dari budaya tradisi Melayu, dan ia mencerminkan nilai-nilai budaya yang menghormati orang yang telah pergi dan menunjukkan solidariti terhadap keluarga yang berduka³¹.

Walaupun hitam adalah warna yang menjadi kebiasaan dalam upacara kematian, terdapat juga variasi dalam penggunaan warna lain, bergantung kepada adat dan kepercayaan tertentu. Namun, hitam tetap menjadi pilihan utama dalam banyak situasi berkaitan kematian³². Secara keseluruhan, warna hitam bagi upacara kematian dalam budaya Melayu adalah simbol yang kuat yang mencerminkan kesedihan, penghormatan, dan tradisi berkabung.

2) Pakaian

Menurut Che Husna Azhari³³, warna asas pakaian masyarakat Melayu pada zaman dahulu ialah putih, hitam, dan kuning. Namun begitu, warna kuning dikhususkan untuk raja, permaisuri dan pembesar-pembesar istana. Warna hitam pada pakaian terdapat pelbagai jenis, seperti hitam pekat, hitam legam, dan lain-lain, yang mungkin mempunyai makna dan simbolisme yang berbeza dalam konteks tertentu³⁴.

²⁸ Azhari, C. H. (1999). Teknologi Warna Alam Melayu. *Akademika*, 51(1). Muka surat 53.

²⁹ Ismail, N. Z., Yusuff, N. A., & Daud, B. C. (2019). *Melestarikan elemen Melayu Islam dalam fesyen pakaian masyarakat Melayu*. 2(1), muka surat 2.

³⁰ Ismail, N. 2014. *Peranan Warna dalam Budaya Tradisional Melayu dengan Rujukan kepada Sulalat Al Salatin* (Tesis Ijazah Sarjana Sains Kemasyarakatan, Universiti Sains Malaysia). Muka surat 32.

³¹ Ismail, N. *Peranan Warna dalam Budaya Tradisional Melayu dengan Rujukan kepada Sulalat Al Salatin*, muka surat 32.

³² Ibid.

³³ Azhari, C. H. (1999). Teknologi Warna Alam Melayu. *Akademika*, 51(1). Muka surat 32.

³⁴ Ismail, N. *Peranan Warna dalam Budaya Tradisional Melayu dengan Rujukan kepada Sulalat Al Salatin*, muka surat 32.

Pakaian hitam dalam budaya Melayu mempunyai pelbagai makna dan simbolik yang berbeza. Di antaranya, warna hitam dipilih sebagai warna pakaian pilihan bagi pahlawan, hulubalang, atau pendekar. Ia merupakan simbol kuasa dan keberanian. Dalam banyak budaya, warna hitam sering dikaitkan dengan kekuatan dan ketegasan, dan dalam konteks Melayu, ia boleh menunjukkan ketahanan dan keberanian seseorang³⁵.

Walaupun pakaian hitam dipilih bagi melambangkan keberanian, ia juga mempunyai konotasi negatif dalam beberapa konteks seperti perkaitan dengan dengan kuasa yang tidak baik, seperti jin dan makhluk halus yang dianggap jahat³⁶. Contohnya, Skeat menyebutkan bahawa jin yang paling berbahaya dalam kepercayaan Melayu berwarna hitam, menunjukkan kekuatan dan sifat jahatnya³⁷.

Secara keseluruhan, pakaian hitam dalam budaya Melayu adalah simbol yang kaya dengan makna, mencerminkan pelbagai aspek identiti, status, dan kepercayaan dalam masyarakat.

3) Perubatan Tradisional Melayu

Dalam konteks perubatan tradisional Melayu, warna hitam mempunyai beberapa makna dan penggunaan yang penting. Pertama; sebagai simbol penyakit: Dalam perubatan Melayu, warna hitam sering kali dikaitkan dengan pelbagai jenis penyakit. Sebagai contoh, dalam mantera atau ritual penyembuhan, penggunaan perkataan "hitam" mungkin merujuk kepada keadaan yang tidak sihat atau masalah kesihatan tertentu. Ini menunjukkan bahawa warna hitam berfungsi sebagai penunjuk untuk mengenal pasti masalah kesihatan³⁸.

Kedua; penggunaan di dalam mantera yang mengandungi perkataan "hitam" sering digunakan untuk merawat penyakit. Contohnya, dalam serapah untuk penyakit campak, terdapat banyak ungkapan yang menyebut "hitam" untuk menggambarkan keadaan yang perlu diatasi³⁹.

Walaupun hitam sering dikaitkan dengan konotasi negatif dalam beberapa konteks perubatan tradisional Melayu, ia juga boleh dilihat sebagai warna yang mempunyai kekuatan tertentu. Ini menunjukkan bahawa masyarakat Melayu tidak hanya melihat hitam sebagai warna yang negatif, tetapi juga sebagai simbol yang boleh digunakan dalam konteks penyembuhan. Sebagai contoh, penggunaan bahan berwarna hitam dalam perubatan tradisional, seperti herba atau ramuan tertentu yang dipercayai mempunyai khasiat penyembuhan⁴⁰. Adapun, dari sudut ritual penyembuhan dalam perubatan tradisional melayu pula, warna hitam digunakan

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid.

³⁷ Ismail, N. *Peranan Warna dalam Budaya Tradisional Melayu dengan Rujukan kepada Sulalat Al Salatin*, muka surat 31.

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ismail, N. *Peranan Warna dalam Budaya Tradisional Melayu dengan Rujukan kepada Sulalat Al Salatin*, muka surat 32.

untuk mengusir atau menangkis unsur-unsur negatif yang dianggap boleh mempengaruhi kesihatan seseorang⁴¹.

Secara keseluruhan, warna hitam dalam perubatan tradisional Melayu mempunyai makna yang kompleks, mencerminkan hubungan antara simbolisme, kepercayaan, dan amalan penyembuhan dalam masyarakatnya.

4) Sebagai Penunjuk dan Tanda Penyakit

Dalam perubatan tradisional Melayu, warna hitam sering dikaitkan dengan penyakit dan keadaan tidak sihat, di mana ia dianggap sebagai simbol negatif yang menunjukkan masalah kesihatan yang memerlukan perhatian segera⁴². Penggunaan warna ini juga dilihat dalam mantera atau serapah penyembuhan, yang menggambarkan sesuatu yang perlu diatasi atau diusir, seperti dalam kes penyakit campak⁴³. Tanda fizikal seperti bintik hitam pada kulit digunakan sebagai petunjuk untuk mengenal pasti penyakit, mencerminkan bagaimana pengamatan terhadap warna dan keadaan tubuh memainkan peranan penting dalam diagnosis⁴⁴.

Dalam beberapa kes, tanda penyakit yang berkaitan dengan warna hitam mungkin memerlukan ritual tertentu untuk mengusir atau merawat masalah tersebut. Ini menunjukkan bahawa warna hitam dalam konteks penyakit bukan sahaja berkaitan dengan simbolisme, tetapi juga dengan amalan penyembuhan yang melibatkan kepercayaan dan tradisi⁴⁵.

Secara keseluruhan, tanda penyakit yang berkaitan dengan warna hitam dalam perubatan tradisional Melayu mencerminkan cara masyarakat mengenal pasti dan memahami masalah kesihatan melalui simbolisme dan pengamatan terhadap warna.

PERBINCANGAN

Sebagaimana disebut sebelum ini, lafaz warna dalam Al-Quran digunakan pada lima keadaan berbeza, dan setiap satunya membawa makna tersendiri. Begitu juga penggunaan warna hitam dalam tradisi Melayu turut dilihat dari beberapa aspek. Apabila dibuat perbandingan di antara keduanya, maka terdapat persamaan yang boleh dilihat dari beberapa aspek.

⁴¹ Ibid.

⁴² Ismail, N. *Peranan Warna dalam Budaya Tradisional Melayu dengan Rujukan kepada Sulalat Al Salatin*, muka surat 31.

⁴³ Ismail, N. *Peranan Warna dalam Budaya Tradisional Melayu dengan Rujukan kepada Sulalat Al Salatin*, muka surat 32.

⁴⁴ Ismail, N. *Peranan Warna dalam Budaya Tradisional Melayu dengan Rujukan kepada Sulalat Al Salatin*, muka surat 5.

⁴⁵ Ismail, N. *Peranan Warna dalam Budaya Tradisional Melayu dengan Rujukan kepada Sulalat Al Salatin*, muka surat 32.

Pertama: Makna metafora

Warna hitam dalam Al-Quran digunakan secara metafora sebagai contoh bagi wajah orang kafir yang hitam menggambarkan kesedihan dan dukacita disebabkan kelahiran anak perempuan, dan juga wajah orang kafir di akhirat akibat mendustakan Allah dan kafir setelah beriman kepada Allah dan Rasul-Nya.

Adapun warna hitam dalam tradisi Melayu pula, terdapat persamaan simbolik penggunaan warna bagi menggambarkan kesedihan, iaitu penggunaan pakaian berwarna hitam yang digunakan oleh ahli keluarga dan sahabat terdekat sebagai tanda berkabung bagi menunjukkan rasa simpati dan penghormatan kepada orang yang telah meninggal dunia⁴⁶.

Kedua: Makna Hakiki

Dalam Al-Quran, warna hitam digunakan dengan makna hakiki bagi menggambarkan warna gunung yang hitam legam, berbanding warna gunung lain iaitu merah dan putih yang mempunyai tahap warna yang berbeza.

Adapun dari sudut tradisi melayu, warna hitam digunakan secara hakiki bagi tujuan perubatan misalnya. Penggunaan bahan berwarna hitam dalam perubatan tradisional, seperti herba atau ramuan tertentu dipercayai mempunyai khasiat penyembuhan⁴⁷. Tanda-tanda fizikal yang berkaitan dengan warna hitam, seperti bintik-bintik hitam pada kulit atau perubahan warna pada bahagian tubuh tertentu juga mungkin dianggap sebagai petunjuk kepada masalah kesihatan⁴⁸.

Ketiga: Konotasi negatif

Dari aspek penggunaan perkataan dengan konotasi negatif, warna hitam yang terdapat dalam Al-Quran digunakan bagi menggambarkan aspek balasan kepada golongan kafir yang mendustakan Allah di hari akhirat.

Adapun dalam tradisi melayu, warna hitam biasanya dikaitkan dengan dengan kuasa yang tidak baik, seperti jin dan makhluk halus yang dianggap jahat⁴⁹. Dalam ritual penyembuhan pula sebagai contoh, ungkapan yang mengandungi perkataan "hitam" mungkin digunakan untuk merujuk kepada keadaan yang perlu diatasi⁵⁰.

⁴⁶Ismail, N. *Peranan Warna dalam Budaya Tradisional Melayu dengan Rujukan kepada Sulalat Al Salatin*, muka surat 32.

⁴⁷ Ismail, N. *Peranan Warna dalam Budaya Tradisional Melayu dengan Rujukan kepada Sulalat Al Salatin*, muka surat 32.

⁴⁸ Ismail, N. *Peranan Warna dalam Budaya Tradisional Melayu dengan Rujukan kepada Sulalat Al Salatin*, muka surat 5.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Ibid.

KESIMPULAN

Kesimpulannya, penggunaan warna hitam dalam tradisi masyarakat Melayu mempunyai perkaitan dengan signifikan penggunaan warna hitam dalam Al-Quran. Antaranya penggunaan secara metafora yang menunjukkan kesedihan dan kedukaan. Kedua, penggunaan dengan makna hakiki iaitu gunung-ganang di dalam Al-Quran. Adapun dalam perubatan melayu, warna hitam pada fizikal manusia menandakan penyakit tertentu. Ketiga penggunaan warna hitam digunakan bagi menunjukkan konotasi negatif dalam Al-Quran iaitu balasan bagi orang yang mendustakan Allah. Adapun dalam tradisi Melayu, warna hitam dikaitkan dengan kuasa yang tidak baik seperti jin dan makhluk halus yang dianggap jahat. Justeru pemilihan lafaz “hitam” yang terkandung dalam ayat suci Al-Quran dilihat bukanlah satu pemilihan yang sia-sia, kerana ia mempunyai persamaan dari sudut simbolik kehidupan manusia dan mempunyai makna tersendiri dari aspek tradisi serta adat Melayu.

RUJUKAN

Al-Quran al-karim

Abu Hafs, Siraj al-Din Umar. (1998). *Al-Lubab fi Ulum al-Kitab*. Beirut: Dārul Kutub al-‘Ilmiyyah.

Al-Baidhāwī, Nasir ad-Din. (1997). *Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta’wīl*. Beirut: Dār Ihyā’ at-Turath al-‘Arabī.

Al-Rāzī, Fakhr al-Din. (1999). *Mafātīh al-Ghaib (Tafsīr ar-Rāzī)*. Beirut: Dar Ihyā’ at-Turāth al-‘Arabiyy.

As-sa’adi, Abdul ar-Rahman bin Nasir. (2000). *Taisir al-karim al-Rahman fi tafsir kalam al-Manan*. ____: Muassasah Risalah.

As-Sobuni, Muhammad Ali. (1997). *Sofwatu at-Tafasir*. Kaherah: Dar al-Shobuni.

At-Thobari, Muhammad Ibnu Jarir. (2000). *Jami’ al-Bayān fi Ta’wīl al-Qur’ān*. ____: Muassasah ar-Risalah.

Azhari, C. H. (1999). Teknologi Warna Alam Melayu. *Akademika*, 51(1). <https://ejournals.ukm.my/akademika/article/download/3062/1953>

Ibnu Kathīr, Ismail. (1998). *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azhīm (Tafsīr Ibnu Kathīr)*. Beirut: Dārul Kutub al-‘Ilmiyyah.

Ismail, N. 2014. *Peranan Warna dalam Budaya Tradisional Melayu dengan Rujukan kepada Sulalat Al Salatin* (Tesis Ijazah Sarjana Sains Kemasyarakatan, Universiti Sains Malaysia).

Ismail, N. Z., Yusuff, N. A., & Daud, B. C. (2019). *Melestarikan elemen Melayu Islam dalam fesyen pakaian masyarakat Melayu*. 2(1), 74–84.

<http://insaniah.umk.edu.my/journal/index.php/insaniah/article/download/35/26>

Jamal, K., Harahap, N. S., & Dalimunthe, D. B. (2020). Warna Dalam al-Qur'an Perspektif Fakhr al-Din al-Razi. *Aqlam Journal of Islam and Plurality*, 5(2). <https://doi.org/10.30984/ajip.v5i2.1368>

PANDUAN KOMUNIKASI MADANI MENURUT KISAH SAIDINA IBRAHIM A.S DALAM AL-QURAN

Siti Mardhiyah binti Kamal Azhar ⁱ, Norwardatun Mohamed Razaliⁱⁱ & Maisarah binti Saidinⁱⁱⁱ

ⁱ (Penulis Koresponden). Pensyarah Kanan, Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, USIM.

mardhiyah@usim.edu.my

ⁱⁱ Pensyarah Kanan, Fakulti Pengajian Quran Sunnah, USIM.

wardatun@usim.edu.my

ⁱⁱⁱ Pensyarah Kanan, Fakulti Pengajian Quran Sunnah, USIM.

maisarah@usim.edu.my

Abstrak

Masalah kehilangan adab dalam kalangan masyarakat hari ini semakin meruncing, disebabkan oleh ketidakfahaman mereka tentang pentingnya bersikap ihsan sesama manusia. Situasi ini berpunca daripada komunikasi yang tidak berkesan disebabkan cara penyampaian mesej yang kurang bersesuaian sehingga kepentingan menghormati antara satu sama lain diabaikan. Kajian ini menganalisis ayat-ayat al-Quran berkaitan kisah Saidina Ibrahim a.s yang boleh dijadikan sebagai panduan dalam berkomunikasi. Kajian ini menggunakan kaedah kualitatif dengan mengumpulkan maklumat dari artikel, tesis dan jurnal untuk mengenalpasti komunikasi sebagaimana yang terdapat di dalam al-Quran. Selain itu, kitab-kitab Tafsir al-Quran muktabar juga digunakan sebagai rujukan utama untuk mentafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan komunikasi, dan mencadangkan pendekatan komunikasi berdasarkan metod yang digunakan oleh para nabi terdahulu. Hasil kajian mendapati penerapan sikap ihsan dan penghormatan dalam komunikasi, seperti yang ditonjolkan oleh baginda, memiliki implikasi besar terhadap kelangsungan pembangunan masyarakat madani

Kata kunci: Komunikasi, Al-Quran, Kisah Nabi Ibrahim a.s

PENDAHULUAN

Adab dan komunikasi sangat penting di dalam membentuk masyarakat yang harmoni. Menurut S.S. Stevens, seorang pakar psikologi, komunikasi didefinisikan sebagai satu respon oleh satu organisme kepada satu rangsangan (stimulus). Ini menunjukkan bahawa komunikasi berlaku apabila rangsangan daripada persekitaran mempengaruhi individu dan mereka bertindak balas terhadapnya. Jika rangsangan tersebut tidak diambil kira, maka komunikasi tidak akan wujud¹. Di dalam perkara ini, adab dikira sebagai tindak balas terhadap persekitaran hasil dari komunikasi yang berkesan.

Masalah berkaitan adab dalam kalangan masyarakat semakin meruncing, di antaranya hilang hormat dan adab sebagai murid terhadap guru-guru terutama

¹ Aris, A., & Yunus, A. R. (2016). Komunikasi Berkesan, ms 9.

pelajar yang mempunyai masalah tingkah laku khususnya generasi yang terkesan akibat pandemik².

Begitu juga terdapat banyak kes melibatkan kecederaan³ dan kehilangan nyawa⁴ ibubapa akibat perbuatan anak kandung, berpunca daripada hilangnya adab terhadap ibu bapa. Ini kerana, individu-individu ini tidak memahami kepentingan menghormati guru, ibubapa dan orang lain disebabkan faktor komunikasi yang tidak berkesan.

Justeru, adab dilihat berkait rapat dengan komunikasi, kerana sekiranya maklumat atau nasihat tidak disampaikan dengan berkesan, maka ia tidak akan mampu membentuk jatidiri individu dan seterusnya menyebabkan masalah lambakan kes berkaitan adab dan tingkahlaku di dalam masyarakat.

Oleh itu, kajian ini bertujuan mengupas komunikasi yang terdapat dalam al-Quran, khususnya melalui tauladan kisah Nabi Ibrahim a.s sebagai panduan, agar mesej berkaitan adab dan kepentingan menghormati sesama manusia diterima dan difahami oleh penerima, seterusnya membentuk masyarakat yang harmoni dan berlaku ihsan sesama manusia.

METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini menggunakan kaedah kualitatif dengan mengumpulkan maklumat dari artikel, tesis dan jurnal ilmiah untuk mengenalpasti komunikasi sebagaimana yang terdapat di dalam al-Quran. Selain itu, kajian turut merujuk kepada kitab-kitab Tafsir al-Quran muktabar pada menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan komunikasi yang boleh dicadangkan berdasarkan metod Nabi Ibrahim a.s berkomunikasi dengan ayah serta kaumnya.

DAPATAN KAJIAN

Definisi komunikasi

Komunikasi didefinisikan sebagai suatu proses interaksi untuk berhubung dari satu pihak dengan pihak yang lain⁵. Komunikasi bertujuan untuk menyampaikan mesej kepada penerima, dan penerima memahami dengan jelas mesej yang disampaikan.

² Salwa Syazwani Rustim, Winnie Tiong Wei Nie, Abby Earlynnda Ejaipi, Nur Izazi Adilah Mohd Khairil Azma Panjabi, Muhammad Shakir Zufayri Hussin, Umairah Ismail, Sarah Najwa Husaini, Mohd Razimi Husin. Kesan daripada Pandemik: Murid Hilang Rasa Hormat Terhadap Guru. *Journal of Humanities and Social Sciences*, vol. 4, no. 2, pp. 89-103, August 2022. DOI: 10.36079/lamintang.jhass-0402.391. ms90.

³ Fadzil, M. H. F. M. (2024, February 21). Anak tergamak pukul ibu dengan kunci stereng. *Harian Metro*. <https://www.hmetro.com.my/mutakhir/2024/02/1062987/anak-tergamak-pukul-ibu-dengan-kunci-stereng>

⁴ *Lelaki didakwa bunuh ibu*. (2024, July 3). Astro Awani. Retrieved August 15, 2024, from <https://www.astroawani.com/berita-malaysia/lelaki-didakwa-bunuh-ibu-477423>

⁵ Aris, A., & Yunus, A. R. (2016). *Komunikasi Berkesan*, ms 5.

Menurut Jamilah Ahmad, komunikasi berkesan ialah proses pertukaran idea, fikiran, pendapat, pengetahuan, dan data supaya mesej diterima dan difahami dengan jelas dan bertujuan. Apabila kita berkomunikasi dengan berkesan, kedua-dua penghantar dan penerima akan merasa berpuas hati. Komunikasi boleh berlaku dalam pelbagai bentuk, termasuk lisan dan bukan lisan, bertulis, visual, dan mendengar. Ia boleh berlaku secara peribadi, di internet (forum, media sosial dan laman sesawang), melalui telefon (melalui applikasi, panggilan biasa dan video), atau melalui mel⁶.

Apabila kita melihat komunikasi dari konteks Islam, ia bertujuan untuk menyampaikan kalam Allah di atas muka bumi ini. Dengan erti kata yang lain, komunikasi dalam Islam berpaksikan usaha menyeru kepada kebaikan dan mencegah kemungkaran⁷.

Justeru, komunikasi berkesan dalam Islam dilihat sangat penting dalam membentuk keperibadian muslim, rasa hormat dan sifat ihsan dalam masyarakat majmuk.

Komunikasi dalam al-Quran

Dalam al-Quran al-Karim, Allah SWT memaparkan kepada kita cara berkomunikasi yang berkesan melalui tauladan kisah-kisah para nabi dan rasul a.s. Antaranya adalah bentuk komunikasi Saidina Ibrahim a.s dengan ayah dan juga kaum serta masyarakatnya.

Unsur-unsur Komunikasi Nabi Ibrahim A.S

Unsur-unsur komunikasi dalam konteks Malaysia Madani dapat difahami melalui kisah Nabi Ibrahim dan ayahnya, yang menunjukkan bagaimana komunikasi yang efektif dan persuasif dapat digunakan dalam menyampaikan risalah dakwah. Berikut adalah penjelasan mengenai unsur-unsur komunikasi berdasarkan prinsip Malaysia Madani menerusi kisah tersebut.

1. *Qawlan Sadida* (Ucapan yang Benar)

Maksud *Qawlan Sadida* dalam konteks al-Quran merujuk kepada ucapan yang benar, jujur, dan lurus. Istilah ini terdapat dalam dua ayat iaitu pada surah Al-Nisa (4:9) dan surah Al-Ahzab (33:70), di mana ia menggambarkan pentingnya berbicara dengan cara yang baik dan tepat, serta menghindari kebohongan atau ucapan yang menyesatkan.

Menurut al-Sa'di: Dan termasuk perkataan yang benar adalah berkata lembut dan santun dalam berbicara kepada orang lain serta perkataan yang

⁶ Ahmad, Jamilah. (2022, Disember 8). Halangan kepada komunikasi berkesan dalam organisasi. UTMNEWSHUB. Diakses pada Ogos 26, 2024, dari <https://news.utm.my>.

⁷ Aris, A., & Yunus, A. R. (2016). Komunikasi Berkesan, ms 17.

mengandung nasihat dan bimbingan kepada apa yang lebih kepada masalah⁸. Begitu juga dengan pandangan Ibn Asyur ketika menafsirkan *qawlan sadida* yang menyebut bahawa ayat tersebut meliputi amar makruf dan nahi munkar⁹.

Justeru, merujuk kepada kisah Saidina Ibrahim a.s, baginda dilihat sentiasa menyampaikan risalah kebenaran kepada ayah serta kaumnya, walaupun mereka memberi tentangan yang keras bahkan menolak seruan dakwah tersebut.

Sebagaimana firman Allah s.w.t dalam surah Maryam:

إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُعْنِي عَنْكَ شَيْئًا (42) يَا أَبَتِ إِنِّي
قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا (43) يَا أَبَتِ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ
إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا (44) يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمَنِ
فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا (45)

Maksudnya: Ketika ia berkata kepada bapanya: "Wahai ayahku, mengapa ayah menyembah benda yang tidak mendengar dan tidak melihat serta tidak dapat menolongmu sedikitpun? "Wahai ayahku, sesungguhnya telah datang kepadaku dari ilmu pengetahuan yang tidak pernah datang kepadamu oleh itu ikutlah daku; aku akan memimpinmu ke jalan yang betul. " Wahai ayahku, janganlah ayah menyembah Syaitan, sesungguhnya Syaitan itu adalah menderhaka kepada Allah yang melimpah-limpah rahmatNya. "Wahai ayahku, sesungguhnya aku bimbang bahawa ayah akan kena azab dari (Allah) Ar-Rahman disebabkan ayah menyembah yang lainnya; maka dengan sebab itu akan menjadilah ayah rakan bagi syaitan dalam neraka".

Ini menunjukkan pentingnya kejujuran dalam komunikasi, yang merupakan nilai dasar dalam Malaysia Madani. Dalam interaksi baginda bersama ayahnya, peranan sebagai utusan Allah itu jelas tergambar menerusi usaha untuk menyampaikan kebenaran dengan cara yang adil dan penuh hikmah. Keadilan adalah rukun penting dalam masyarakat madani, di mana setiap individu berhak mendapatkan hak dan perlakuan yang adil.

2. *Qawlan Ma'rufa* (Ucapan yang Baik)

Dalam berkomunikasi, Nabi Ibrahim juga dilihat menggunakan bahasa yang baik dan sopan, bahkan ketika menghadapi penolakan yang agresif baginda

⁸ Al-Sa'di, Abdul Rahman Bin Nasir, Taisir al-Karim al-Rahman fi Tafsir Kalam al-Manan, 2000, Muassasah al-Risalah, muka surat 673.

⁹ Ibn Asyur, Muhammad al-Tahir Bin Muhammad al-Tahir, al-Tahrir wa al-Tanwir, 1984 H, al-Darr al-Tunisiah, Tunisia, Jilid 22, muka surat 21.

tidak pernah menggunakan kata-kata yang keji mahupun kesat. Hal ini sekaligus dapat menerapkan nilai saling menghormati dalam pembentukan masyarakat madani. Sebagaimana firman Allah s.w.t dalam surah Maryam:

إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا (42)

Maksudnya: Ketika ia berkata kepada bapanya:" Wahai ayahku, mengapa ayah menyembah benda yang tidak mendengar dan tidak melihat serta tidak dapat menolongmu sedikitpun?

Menerusi ayat ini, jelaslah baginda a.s. menggunakan pendekatan yang sangat santun dan penuh hormat dalam berkomunikasi dengan ayahnya. Ketika baginda menggunakan panggilan (يَا أَبَتِ) bermaksud (wahai ayahku) yang menunjukkan rasa hormat dan kasih sayang.

Sebagaimana pandangan Fadhl Hassan Abbas, panggilan yang dituturkan oleh baginda kepada ayahnya merupakan satu panggilan penuh penghormatan dan kemuliaan¹⁰.

Ini adalah contoh komunikasi interpersonal yang baik, ketika baginda berusaha menyampaikan mesej dakwah dengan cara yang tidak menyinggung perasaan ayahnya, walaupun terdapat perbezaan yang sangat ketara dari sudut kepercayaan dan aqidah.

3. *Qawlan Baligha* (Ucapan Fasih dan Tepat)

Menurut Irfan (2019) *Qawlan Baligha* membawa maksud satu bentuk komunikasi yang fasih, terang, dan menepati sasaran disertai dengan ungkapan dan makna yang jelas¹¹.

Menerusi firman Allah s.w.t dalam surah al-Nisa: 63

أُولَئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُلْ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا
(63)

Maksudnya: Mereka itulah orang-orang yang diketahui oleh Allah akan apa yang ada dalam hati mereka, oleh itu berpalinglah engkau daripada mereka, dan nasihatilah mereka, serta katakanlah kepada mereka kata-kata yang boleh memberi kesan pada hati mereka.

¹⁰ Fadhl Hassan, A. (2017). Tafsir al-Quran al-Majid (1st ed., Vol. 3). Jam'iyah al-Muhafazah ala al-Quran al-Karim. Jilid 3, muka surat 1369.

¹¹ Term Qoulan Dalam Qur'an (Studi penafsiran Ayat-Ayat Qoulan dalam al-Qur'an). (2019). *Al-Tadabbur: Jurnal Kajian Sosial, Peradaban Dan Agama*, 5(2).

Maka, dapat dilihat bahwa Nabi Ibrahim a.s menerapkan unsur komunikasi ini ketika berhujah dengan ayah serta kaumnya menerusi surah al-Anaam 74-79.

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ أَرَزَرَأْتَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلهَةً إِنِّي أَرَأكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ (74)
وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ (75) فَلَمَّا جَنَّ
عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ (76) فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ
بَارِزًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لئن لم يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ (77) فَلَمَّا
رَأَى الشَّمْسَ بَارِزَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ
(78) إِنِّي وَجْهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ
(79).

Maksudnya: Dan (ingatlah) ketika Nabi Ibrahim berkata kepada bapanya Aazar: "Patutkah ayah menjadikan berhala-berhala sebagai tuhan-tuhan? Sesungguhnya aku melihatmu dan kaummu dalam kesesatan yang nyata". Dan demikianlah Kami perlihatkan kepada Nabi Ibrahim kebesaran dan kekuasaan (Kami) di langit dan di bumi, dan supaya menjadilah ia dari orang-orang yang percaya dengan sepenuh-penuh yakin. Maka ketika ia berada pada waktu malam yang gelap, ia melihat sebuah bintang (bersinar-sinar), lalu ia berkata: "Inikah Tuhanku?" Kemudian apabila bintang itu terbenam, ia berkata pula: "Aku tidak suka kepada yang terbenam hilang". Kemudian apabila dilihatnya bulan terbit (menyinarkan cahayanya), dia berkata: "Inikah Tuhanku?" Maka setelah bulan itu terbenam, berkatalah dia: "Demi sesungguhnya, jika aku tidak diberikan petunjuk oleh Tuhanku, nescaya menjadilah aku dari kaum yang sesat". Kemudian apabila dia melihat matahari sedang terbit (menyinarkan cahayanya), berkatalah dia: "Inikah Tuhanku? Ini lebih besar". Setelah matahari terbenam, dia berkata pula: `Wahai kaumku, sesungguhnya aku berlepas diri (bersih) dari apa yang kamu sekutukan (Allah dengannya). "Sesungguhnya aku hadapkan muka dan diriku kepada Allah yang menciptakan langit dan bumi, sedang aku tetap di atas dasar tauhid dan bukanlah aku dari orang-orang yang menyekutukan Allah (dengan sesuatu yang lain)".

Selain itu juga, Nabi Ibrahim menggunakan argumen yang kuat dan logik untuk meyakinkan kaumnya tentang keesaan Tuhan. Sebagaimana pandangan al-Khalidi ketika baginda berdebat serta berhujah dengan mereka, baginda

mengemukakan bukti keesaan Allah secara berperingkat sekaligus menafikan makhluk lain sebagai tuhan yang layak disembah¹².

Hal ini menunjukkan bahawa komunikasi harus mampu menyentuh hati dan fikiran pendengar. Selain itu baginda turut menggunakan pendekatan dialog ketika menyampaikan dakwahnya. Ini menunjukkan pentingnya komunikasi yang baik dalam masyarakat madani, di mana perbezaan pendapat dapat dibincangkan dengan cara yang konstruktif.

4. *Qawlan Maysura* (Ucapan yang Menyenangkan Hati)

Jika disoroti dalam al-Quran, unsur *Qawlan Maysura* hanya terdapat sekali sahaja di dalam surah al-Israa ayat 28, sebagaimana firmah Allah s.w.t

وَأَمَّا تُعْرَضْنَ عَنْهُمْ إِبْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِنْ رَبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُلْ لَهُمْ قَوْلًا مَيْسُورًا (28)

Maksudnya: Dan jika engkau terpaksa berpaling tidak melayani mereka, kerana menunggu rezeki dari Tuhanmu yang engkau harapkan, maka katakanlah kepada mereka kata-kata yang menyenangkan hati.

Al-Wahidi menyatakan dalam tafsirnya bahawa (قَوْلًا مَيْسُورًا) adalah ucapan lembut dan mudah mesra¹³. Begitu juga dengan al-Baghawi ketika menafsirkan kalimah ini beliau menyatakan bahawa dijanjikan kepada mereka dengan janji yang indah iaitu dengan mengungkap ungkapan yang baik seperti “semoga Allah memberkati kami dan kamu”¹⁴.

Begitu juga dalam kisah Nabi Ibrahim a.s ketika berhujah serta menafikan sembah-sembahan kaumnya yang batil, baginda kemudiannya menyebut dengan jelas sifat-sifat yang dimiliki oleh Allah s.w.t menerusi firman-Nya dalam surah al-Syuaraa:

الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ (78) وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ (79) وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ (80) وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ (81) وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ (82)

Maksudnya: "Tuhan yang menciptakan daku (dari tiada kepada ada), maka Dia lah yang memimpin dan memberi petunjuk kepadaku; "Dan Tuhan yang Dia lah jua memberiku makan dan memberi minum, "Dan apabila aku sakit, maka Dia

¹² Solah, al-K. (1998). al-Qasas al-Qurani (Vol. 1). Darr al-Qalam. Jilid 1, muka surat 321.

¹³ Abu al-Hasan Ali Bin Ahmad, A.-W. (1995). *al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz* (1st ed., Vol. 1). Darr al-Qalam. Muka surat 633.

¹⁴ Abu Muhammad al-Hussein Bin Mas'ud, al-B. (2000). *Maalim al-Tanzil fi Tafsir al-Quran* (1st ed., Vol. 1). Darr Ihya' al-Turath al-Arabi. Jilid 1, muka surat 633.

lah yang menyembuhkan penyakitku; "Dan (Dia lah) yang mematikan daku, kemudian Ia menghidupkan daku; "Dan (Dia lah) yang aku harap-harapkan supaya mengampunkan dosaku pada hari kiamat.

Dalam dakwahnya, Nabi Ibrahim menyampaikan pesan dengan cara yang sederhana dan mudah difahami, sehingga dapat difahami oleh anggota masyarakat di sekitarnya walaupun penentangan daripada mereka masih berlaku. Dalam dialognya, Nabi Ibrahim memilih kata-kata yang lembut dan penuh hikmah. Ini mencerminkan pentingnya pemilihan bahasa dalam komunikasi, di mana kata-kata yang baik dapat membantu menyampaikan pesan dengan lebih efektif. Baginda menjelaskan kebenaran tentang Tuhan dengan cara yang mudah difahami dan tidak memaksa. Ini sejalan dengan prinsip komunikasi yang efektif dalam Malaysia Madani.

5. *Qawlan Layyina* (Ucapan yang Lembut)

Irfan (2019) menyatakan bahawa yang dimaksudkan dengan *Qawlan Layyina* ialah perkataan yang menyentuh hati dan lemah lembut¹⁵.

Walaupun menghadapi kemarahan ayahnya dan diusir, Nabi Ibrahim a.s tetap berbicara dengan lembut dan penuh kasih. Ini mencerminkan pentingnya kelembutan dalam komunikasi untuk membangun hubungan yang harmoni antara dua pihak yang berbeza pandangan termasuk pegangan aqidah.

Sebagaimana firman Allah s.w.t dalam surah Maryam:

قَالَ أَرَأَيْتُ أَنْتَ عَنْ آلِهَتِي يَا إِبْرَاهِيمَ لَئِن لَّمْ تَنْتَهَ لِأَرْجُمَنَّكَ وَاهْجُرْنِي مَلِيًّا (46) قَالَ سَلَامٌ
عَلَيْكَ سَأَسْتَعِينُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا (47) وَأَعْتَزِلُّكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ
وَأَدْعُو رَبِّي عَسَىٰ أَلَّا أَكُونَ بِدُعَاءِ رَبِّي شَقِيًّا (48)

Maksudnya: (Bapanya) menjawab: "Patutkah engkau bencikan tuhan-tuhanku, wahai Ibrahim? Demi sesungguhnya jika engkau tidak berhenti daripada menyeru dan menasihati daku sudah tentu aku akan melontarmu dengan batu; dan (ingatlah lebih baik) engkau tinggalkan daku sepanjang masa". Nabi Ibrahim berkata: " Selamat tinggalah ayah; aku akan memohon kepada Tuhanku mengampuni dosamu; sesungguhnya Ia sentiasa melimpahkan kemurahan ihsanNya kepadaku. Dan aku akan membawa diri meninggalkan kamu semua serta apa yang kamu sembah yang lain dari Allah; dan aku akan beribadat

¹⁵ Abu Muhammad al-Hussein Bin Mas'ud, al-B. (2000). *Maalim al-Tanzil fi Tafsir al-Quran* (1st ed., Vol. 1). Darr Ihya' al-Turath al-Arabi. Jilid 1, muka surat 633.

kepada Tuhanku dengan ikhlas; mudah-mudahan aku dengan ibadatku kepada Tuhanku itu tidak menjadi hampa (dan derhaka seperti kamu)".

Menurut Abu al-Saud, ketika ayahnya menyebut "Jika kamu tidak berhenti daripadanya, aku akan merejam kamu dengan batu sehingga mati". Ayat ini merupakan satu bentuk ancaman dan peringatan keras iaitu jika baginda tidak berhenti daripada dakwahnya dengan larangan menyembah berhala, maka ayahnya akan merejam baginda dengan batu dan ada yang mengatakan akan dicela dengan kata-kata¹⁶.

Kekasaran itu jelas tergambar ketika ayahnya menyebut: (يَا إِبْرَاهِيمُ) "wahai Ibrahim" dan tidak menggunakan panggilan "wahai anakku" bagi membalas kasih sayang seorang anak, kemudian panggilan itu diikuti dengan ugutan untuk merejam dan menghalaunya. Namun, baginda membalas dengan doa agar ayahnya dalam kesejahteraan serta memohon ampun kepada Allah buat ayahnya¹⁷.

Menerusi ayat ini kita dapat melihat baginda tidak bertindak agresif dengan membalas kekasaran ayahnya, akan tetapi Nabi Ibrahim a.s masih mengungkap bicaranya dengan berhemah.

Justeru, komunikasi yang efektif juga melibatkan aspek mendengar serta memahami. Nabi Ibrahim a.s. mendengar penolakan dan kemarahan ayahnya, namun baginda tetap berdoa agar ayahnya mendapat hidayah. Ini menunjukkan sikap terbuka dan empati dalam komunikasi, yang merupakan elemen penting dalam membina hubungan yang baik.

6. *Qawlan Karima* (Ucapan yang Mulia)

Telah terakam dalam al-Quran pada surah al-Israa ayat 23:

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۖ إِنَّمَا يُبَلِّغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا (23)

Maksudnya: Dan Tuhanmu telah perintahkan, supaya engkau tidak menyembah melainkan kepadaNya semata-mata, dan hendaklah engkau berbuat baik kepada ibu bapa. Jika salah seorang dari keduanya, atau kedua-duanya sekali, sampai kepada umur tua dalam jagaan dan peliharaanmu, maka janganlah engkau berkata kepada mereka (sebarang perkataan kasar) sekalipun perkataan "Ha",

¹⁶ Muhammad Bin Muhammad Bin Mustaffa, A. al-Sa'ud. (2010). *Irsyad al-'Aql al-Salim Ila Mazaya al-Kitab al-Karim* (1st ed., Vol. 1). Darr Ihya' al-Turath al-Arabi. Jilid 5, muka surat 268.

¹⁷ Abdul Karim Yunus, al-K. (1970). *Al-Tafsir al-Qurani li al-Quran* (1st ed., Vol. 1). Darr al-Fikr al-Arabi. Jilid 8, muka surat 739.

dan janganlah engkau menengking menyergah mereka, tetapi katakanlah kepada mereka perkataan yang mulia (yang bersopan santun).

Menurut al-Baidhawi dalam tafsirnya: *Qawlan Karima* adalah ucapan yang indah dan tidak kasar¹⁸, bertepatan dengan pandangan al-Qurtubi iaitu ucapan yang lembut dan sopan¹⁹.

إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا (42)

Maksudnya: Ketika ia berkata kepada bapanya: "Wahai ayahku, mengapa ayah menyembah benda yang tidak mendengar dan tidak melihat serta tidak dapat menolongmu sedikitpun?"

Ketika berdakwah kepada ayahnya yang menyembah berhala, Nabi Ibrahim berkata dengan penuh hormat dan kelembutan: "Wahai ayahku, mengapa kamu menyembah sesuatu yang tidak mendengar, tidak melihat dan tidak dapat menolong kamu sedikit pun?"

Baginda memulakan bicara dengan panggilan "*wahai ayahku*" untuk menunjukkan kasih sayang dan hormat kepada orang tua. Pertanyaan yang diajukan pun dalam bentuk yang lembut, menghindari kata-kata kasar meskipun ayahnya menyembah berhala.

Nabi Ibrahim selalu menjaga martabat dan kehormatan dalam setiap ucapannya, mencerminkan nilai moral yang tinggi dalam berkomunikasi. Ini sejalan dengan tujuan Malaysia Madani untuk menciptakan masyarakat yang bertamadun.

PERBINCANGAN

Sikap ihsan dan penghormatan dalam komunikasi Nabi Ibrahim a.s dengan ayahnya, Azar, serta kaumnya sangat penting untuk pembangunan masyarakat madani. Kisah ini menunjukkan bagaimana komunikasi yang baik, penuh rasa hormat, dan beretika dapat membangun hubungan yang harmoni dalam masyarakat melalui unsur-unsur yang telah dijelaskan, sekaligus dapat melahirkan perkara-perkara berikut:

1) Sikap ihsan dalam komunikasi

Nabi Ibrahim dikenali sebagai seorang yang beretika dalam berkomunikasi, terutama ketika berhadapan dengan ayahnya yang menyembah berhala. Menerusi dialognya, Nabi Ibrahim menggunakan pendekatan yang lembut dan penuh

¹⁸ Nasiruddin Abu Said, al-B. (1998). *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Takwil* (1st ed., Vol. 1). Darr Ihya' al-Turath al-Arabi. Jilid 3, muka surat 252.

¹⁹ Abu Abdullah Muhammad Bin Ahmad, al-Q. (1964). *Al-Jami' al-Ahkam al-Quran* (1st ed., Vol. 1). Darr al-Kutub al-Misriyah. Jilid 10, muka surat 243.

penghormatan. Ia tidak hanya menyampaikan pendapatnya sahaja, tetapi juga turut memberi kesempatan kepada ayahnya untuk berfikir dan berdialog. Hal ini diturunkan dalam ayat al-Quran yang menggambarkan bagaimana baginda mengajak ayahnya untuk sama-sama merenungi pegangannya tanpa menghakimi atau memaksa.

2) Penghormatan terhadap kaumnya yang berbeza aqidah

Nabi Ibrahim a.s juga menunjukkan sikap penghormatan terhadap kaumnya. Dalam menghadapi penolakan dan ancaman dari mereka, baginda tetap bersikap sabar dan tidak membalas dengan kebencian. Sikap ini mencerminkan nilai-nilai ihsan yang dapat menciptakan suasana damai dalam masyarakat. Dengan cara ini, Nabi Ibrahim menjadi contoh bagaimana komunikasi yang baik dapat membantu mengurangi konflik dan membangun kesefahaman di antara individu dan anggota masyarakat.

3) Implikasi untuk Masyarakat Madani

Penerapan sikap ihsan dan penghormatan dalam komunikasi, seperti yang ditonjolkan oleh baginda, memiliki implikasi besar untuk kelangsungan pembangunan masyarakat madani:

- i. **Membangun keharmonian:** Dengan berkomunikasi secara santun dan penuh rasa hormat, masyarakat dapat mengurangi perselisihan dan meningkatkan kerjasama antara individu. Menurut Zaitul Azma, ihsan dalam komunikasi dapat meningkatkan nilai hormat terhadap penutur dan pendengar, dapat mengelakkan perselisihan faham, mewujudkan keharmonian dan kesejahteraan dalam kalangan masyarakat dan negara, serta dapat meningkatkan perasaan simpati kepada orang lain. Di samping itu, nilai ihsan dalam komunikasi juga dapat meningkatkan persetujuan dan persepakatan antara penutur dan pendengar²⁰. Dalam konteks Malaysia yang berbilang kaum dan agama, sikap ini sangat penting untuk memupuk keharmonian dan toleransi.
- ii. **Mendorong sikap keterbukaan:** Sikap ihsan membolehkan individu berkongsi pandangan dan pendapat tanpa rasa takut akan penolakan, sekaligus mendorong dialog yang terbuka dan konstruktif. Menurut Syed Othman al-Habshi, salah satu maksud ihsan adalah berkelakuan dengan baik, berperikemanusiaan, dan penuh belas kasihan²¹. Konsep ihsan juga berupaya melahirkan insan yang seimbang antara aspek duniawi dan ukhrawi, dengan penekanan terhadap pengurusan yang amanah serta dedikasi dalam

²⁰ Zainon Hamzah, Z. A. (2017) Kepentingan nilai insan & ihsan dalam pemupukan nilai santun dalam komunikasi. In: Persidangan Antarabangsa Sains Sosial & Kemanusiaan Kali ke-2 (PASAK 2017), 26-27 Apr. 2017, Pusat Konvensyen Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor. .

²¹ Al-Habshi, S. O. (1998). Islam, Ekonomi dan Pengurusan. Petaling Jaya: Penerbit Hizbi.

masyarakat madani²². Dalam komunikasi, individu yang menunjukkan sikap ihsan lebih cenderung untuk mengajak orang lain berbincang dan bertukar idea. Ini membantu membina keterbukaan dalam perbincangan, di mana semua pihak merasa bebas untuk menyuarakan pendapat mereka. Sikap ihsan dalam berkomunikasi juga berperanan dalam membina kepercayaan antara individu. Apabila seseorang merasa dihormati dan didengar, mereka lebih cenderung untuk bersikap terbuka dan jujur dalam komunikasi mereka. Kepercayaan ini merupakan asas kepada hubungan yang baik dan kolaborasi yang berkesan.

- iii. **Memperkukuh nilai-nilai moral:** Komunikasi yang baik dan penuh penghormatan berperanan penting dalam memperkukuhkan nilai-nilai moral serta akhlak di kalangan anggota masyarakat, sekaligus melahirkan individu yang lebih bertanggungjawab dan beretika. Dalam sesebuah organisasi, moral seseorang kakitangan boleh meningkat, hasil daripada komunikasi yang berkesan. Kegagalan untuk berkomunikasi secara efektif dalam organisasi boleh membawa kepada kekecewaan dan kekeliruan dalam kalangan kakitangan²³. Justeru, melalui komunikasi yang baik, kita dapat mencipta masyarakat yang lebih harmoni, beretika, dan beradab.

KESIMPULAN

Secara tuntasnya, kisah baginda Nabi Ibrahim a.s dalam al-Quran menunjukkan bahawa komunikasi yang efektif dalam konteks dakwah melibatkan penggunaan bahasa yang benar, baik, dan lembut. Unsur-unsur komunikasi ini sangat relevan dengan nilai-nilai yang terkandung dalam Malaysia Madani, yang menekankan pentingnya saling menghormati, ihsan, dialog, dan membangun masyarakat yang lebih baik melalui interaksi yang positif dan konstruktif. Secara keseluruhan, dengan menerapkan nilai-nilai ihsan dalam interaksi sosial, masyarakat dapat membina hubungan yang lebih baik, membangun keharmonian, mendorong sikap keterbukaan, dan memperkukuhkan nilai-nilai moral. Oleh itu, adalah penting bagi setiap individu untuk menghayati dan mengamalkan sikap ihsan dalam komunikasi sehari-hari.

²² Mohamed, H. A., 2 Sahol Hamid, N., Baharuddin, E., Ab Ghani, S. & Ahmad, A. (2023). Konsep Ihsan Pemangkin Sistem Pengurusan Organisasi Yang Berkualiti Dalam Pembinaan Negara Madani. (ICO-ISOL 2023) International Virtual Conference on Islamic Studies, Education, Social Sciences, and Laws 3, 18 March.

²³ Mohd Nadzir, H. (2023). Adaptasi Komunikasi Cemerlang dalam Gerakan Koperasi. Dimensi KOOP. Bil 76 (3). 40-45.

RUJUKAN

Buku

- Abdul Karim Yunus, al-K. (1970). *Al-Tafsir al-Qurani li al-Quran* (1st ed., Vol. 1). Darr al-Fikr al-Arabi.
- Abdul Rahman Bin Nasir, A.-S. (2000). *Taisir al-Karim al-Rahman fi Tafsir Kalam al-Manan* (1st ed.).
- Abu Abdullah Muhammad Bin Ahmad, al-Q. (1964). *Al-Jami' al-Ahkam al-Quran* (1st ed., Vol. 1). Darr al-Kutub al-Misriyah.
- Abu al-Hasan Ali Bin Ahmad, A.-W. (1415). *al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz* (1st ed., Vol. 1). Darr al-Qalam.
- Abu Muhammad al-Hussein Bin Mas'ud, al-B. (2000). *Maalim al-Tanzil fi Tafsir al-Quran* (1st ed., Vol. 1). Darr Ihya' al-Turath al-Arabi.
- Al-Habshi, S. O. (1998). *Islam, Ekonomi dan Pengurusan*. Petaling Jaya: Penerbit Hizbi.
- Aris, A., & Yunus, A. R. (2016). *Komunikasi Berkesan*. <https://doi.org/10.13140/RG.2.2.32123.31524>
- Fadhil Hassan, A. (2017). *Tafsir al-Quran al-Majid* (1st ed., Vol. 3). Jam'iyyah al-Muhafazah ala al-Quran al-Karim.
- Muhammad Bin Muhammad Bin Mustaffa, A. al-Sa'ud. (2010). *Irsyad al-'Aql al-Salim Ila Mazaya al-Kitab al-Karim* (1st ed., Vol. 1). Darr Ihya' al-Turath al-Arabi.
- Muhammad al-Tahir Bin Muhammad al-Tahir, I. A.. (1984). *al-Tahrir wa al-Tanwir*. Tunisia: al-Darr al-Tunisiah., Jilid 22, muka surat 21.
- Nasiruddin Abu Said, al-B. (1998). *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Takwil* (1st ed., Vol. 1). Darr Ihya' al-Turath al-Arabi.
- Solah, al-K. (1998). *al-Qasas al-Qurani* (Vol. 1). Darr al-Qalam.

Jurnal

- Mohd Nadzir, H. (2023). Adaptasi Komunikasi Cemerlang dalam Gerakan Koperasi. *Dimensi KOOP*. Bil 76 (3).
- Term Qoulan Dalam Qur'an (Studi penafsiran Ayat-Ayat Qoulan dalam al-Qur'an). (2019). *Al-Tadabbur: Jurnal Kajian Sosial, Peradaban Dan Agama*, 5(2).
- Salwa Syazwani Rustim, Winnie Tiong Wei Nie, Abby Earlynnda Ejaipi, Nur Izazi Adilah Mohd Khairil Azma Panjabi, Muhammad Shakir Zufayri Hussin, Umairah Ismail, Sarah Najwa Husaini, Mohd Razimi Husin. (2022). Kesan daripada Pandemik: Murid Hilang Rasa Hormat Terhadap Guru. *Journal of*

Humanities and Social Sciences, 4, no. 2. DOI: 10.36079/lamintang.jhass-0402.391.

Internet

Ahmad, J. (2022, Disember 8). Halangan kepada komunikasi berkesan dalam organisasi. UTMNEWSHUB. Diakses pada Ogos 26, 2024, dari [https://news.utm.my/ms/2022/12/halangan-kepada-komunikasi-berkesan-dalamorganisasi/#:~:text=Komunikasi%20berkesan%20ialah%20proses%20per-tukaran,penerima%20akan%20merasa%20berpuas%20hati.](https://news.utm.my/ms/2022/12/halangan-kepada-komunikasi-berkesan-dalamorganisasi/#:~:text=Komunikasi%20berkesan%20ialah%20proses%20per-tukaran,penerima%20akan%20merasa%20berpuas%20hati.https://news.utm.my)

<https://news.utm.my>

Fadzil, M. H. F. M. (2024, February 21). Anak tergamak pukul ibu dengan kunci stereng. *Harian Metro*.

<https://www.hmetro.com.my/mutakhir/2024/02/1062987/anak-tergamak-pukul-ibu-dengan-kunci-stereng>

Lelaki didakwa bunuh ibu. (2024, July 3). ASTRO AWANI. Retrieved August 15, 2024, from <https://www.astroawani.com/berita-malaysia/lelaki-didakwa-bunuh-ibu-477423>

Prosiding

Mohamed, H. A., 2 Sahol Hamid, N., Baharuddin, E., Ab Ghani, S. & Ahmad, A. (2023). Konsep Ihsan Pemangkin Sistem Pengurusan Organisasi Yang Berkualiti Dalam Pembinaan Negara Madani. (ICO-ISOL 2023) International Virtual Conference on Islamic Studies, Education, Social Sciences, and Laws 3, 18 March.

Zainon Hamzah, Z. A. (2017) Kepentingan nilai insan & ihsan dalam pemupukan nilai santun dalam komunikasi. In: *Persidangan Antarabangsa Sains Sosial & Kemanusiaan Kali ke-2 (PASAK 2017)*, 26-27 Apr. 2017, Pusat Konvensyen Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor.

PERLINDUNGAN HAK HAIWAN DALAM FIQH ISLAM

Fithriah Wardiⁱ, Farhana Mohamad Suhaimiⁱⁱ & Nabilah Yusofⁱⁱⁱ

ⁱ (*Penulis Koresponden*). Pensyarah Kanan. Fakulti Syariah dan Undang-Undang. Universiti Sains Islam Malaysia. fitriwardi@usim.edu.my

ⁱⁱ Pensyarah Kanan. Fakulti Syariah dan Undang-Undang. Universiti Sains Islam Malaysia. farhanams@usim.edu.my

ⁱⁱⁱ Pensyarah Kanan. Fakulti Syariah dan Undang-Undang. Universiti Sains Islam Malaysia. nabilah@usim.edu.my

Abstrak

Islam sangat menekankan perlindungan dan penjagaan haiwan, kerana ia adalah prinsip asas dalam agama ini. Nabi Muhammad (SAW) sendiri dikenali dengan kasih sayang dan belas kasihannya terhadap haiwan, dan menekankan kepentingan melayan mereka dengan kebaikan. Malah, Nabi pernah menceritakan kisah tentang seorang wanita yang dihukum ke neraka kerana menganiaya seekor kucing dengan tidak memberinya makanan. Artikel ini bertujuan untuk meneroka pandangan para fuqaha Islam mengenai hak haiwan dan tanggungjawab manusia untuk melindungi dan menjaga mereka, sebagai satu cara untuk menegakkan prinsip-prinsip Islam berkaitan dengan kebajikan haiwan.

Kata kunci: *perlindungan, hak haiwan, dan undang-undang Islam.*

PENDAHULUAN

Pemeliharaan hak untuk hidup adalah aspek penting dalam fiqh Islam. Islam telah mengatur dengan teliti semua perkara yang berkaitan dengan kehidupan makhluk hidup, baik manusia mahupun haiwan. Antara prinsip asas yang dipegang oleh undang-undang Islam ialah berbuat baik kepada haiwan. Haiwan mempunyai hak untuk dilayan dengan baik dan keperluan mereka dipenuhi sama seperti manusia. Allah berfirman: "Dan tiadalah binatang di bumi dan tiadalah burung yang terbang dengan kedua-dua sayapnya melainkan mereka adalah umat seperti kamu" (Al-An'am: 38). Dalam Islam, haiwan mempunyai hak untuk dilayan dengan baik, hak untuk mendapat makanan dan minuman yang mencukupi, sama seperti manusia. Islam melarang manusia daripada melakukan tindakan yang boleh menyebabkan kecederaan atau penderitaan kepada haiwan, terutamanya haiwan ternakan yang mereka bertanggungjawab. Artikel ini akan menjelaskan pandangan para fuqaha Islam tentang hak haiwan ternakan untuk mendapatkan makanan dan minuman, serta jenis makanan yang dibenarkan untuk diberikan kepada mereka.

UNDANG-UNDANG MEMBERI MAKAN KEPADA HAIWAN TERNAKAN

Semua fuqaha bersetuju (Ibnu Qudamah, 1997) bahawa adalah wajib bagi pemilik haiwan ternakan untuk menyediakan makanan dan minuman kepada haiwan ternakan mereka. Bukti untuk ini adalah:

Hadith yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah (RA) dari Nabi Muhammad (SAW): "Seorang wanita dimasukkan ke dalam neraka kerana seekor kucing yang diikatnya dan tidak diberi makan atau membiarkannya makan dari haiwan-haiwan kecil di bumi sehingga mati kelaparan." Hadith ini adalah bukti bahawa seorang wanita masuk ke neraka kerana tindakannya tidak memberi makanan kepada kucing peliharaannya, yang menunjukkan bahawa menyediakan makanan kepada haiwan ternakan adalah wajib.

Jika pemilik haiwan enggan menyediakan makanan kepada haiwan peliharaan mereka, bolehkah seorang hakim memaksa mereka untuk menyediakan makanan? Terdapat dua pandangan dalam fiqh Islam mengenai perkara ini:

Pandangan pertama: menurut Abu Yusuf, seorang fuqaha Hanafi (Ibnu Abidin, 1386H), Maliki (Ibnu Al-Azhari, 1997), Shafi'i (Al-Qalyubi, 1996), Hanbali (Ibnu Taimiyah, 1404H), seorang hakim mempunyai hak untuk memaksa pemilik haiwan untuk menyediakan makanan kepada haiwan ternakan yang dagingnya boleh dimakan. Jika pemilik tidak mampu menyediakan makanan, haiwan tersebut harus dijual atau disembelih. Ini berdasarkan bukti berikut:

1. Abu Hurairah meriwayatkan bahawa Nabi (SAW) bersabda: "Seorang wanita dihukum kerana dia telah mengikat seekor kucing sehingga mati, dan (sebagai hukuman untuk kesalahan ini) dia dilemparkan ke neraka. Dia tidak memberinya makanan atau minuman, dan tidak membebaskannya untuk makan serangga-serangga di bumi." (Ahmad, 2/424).
2. Diriwayatkan dalam Sahih Bukhari dan Muslim: "Seorang pelacur melihat seekor anjing yang terengah-engah kehausan pada hari yang panas, jadi dia mencedok air untuknya dengan kasutnya, dan Allah mengampuninya kerana itu." (Al-Bukhari, 2/832).
3. Enggan menyediakan makanan kepada haiwan peliharaan adalah satu bentuk kekejaman terhadap haiwan dan juga satu pembaziran kekayaan, kerana ia boleh menyebabkan haiwan tersebut mati (Ibnu Abidin, 1386H).
4. Haiwan mempunyai roh yang mesti dilindungi, walaupun ia bermaksud menyediakan makanan kepada mereka melalui cara yang haram untuk menyelamatkan nyawa mereka, sama seperti manusia (Ibnu Najim, 1999).

Pandangan kedua: menurut riwayat kedua dari mazhab Hanafi (Ibnu Abidin, 1386H) dan az-Zahiri (Ibnu Hazam, 2000), seorang hakim tidak boleh memaksa pemilik haiwan untuk menyediakan makanan kepada haiwan ternakan mereka, kecuali mereka mempunyai rakan kongsi dalam pemilikan haiwan tersebut. Dalam kes ini, hakim boleh memaksa pemilik untuk menyediakan makanan kepada haiwan

ternakan mereka, kerana tidak melakukannya akan menyebabkan kerugian kepada rakan kongsi mereka.

Bukti untuk pandangan ini ialah haiwan tidak mempunyai hak untuk membuat tuntutan undang-undang atau aduan, sama seperti objek mati tidak mempunyai hak untuk membuat tuntutan atau aduan.

Setelah mempertimbangkan dua pendapat mengenai perkara ini, penulis cenderung kepada pandangan pertama, yang menyatakan bahawa seorang hakim boleh memaksa pemilik haiwan untuk menyediakan makanan kepada haiwan ternakan mereka. Ini kerana haiwan adalah makhluk hidup yang tidak boleh hidup tanpa makanan dan air, sama seperti manusia. Enggan menyediakan makanan dan air kepada haiwan dianggap sebagai perbuatan dosa, kerana ia boleh menyebabkan haiwan tersebut mati. Haiwan mempunyai hak untuk mendapatkan makanan dan air, sama seperti manusia, untuk menjaga kehidupan mereka. Walaupun haiwan tidak mempunyai hak untuk membuat tuntutan undang-undang atau aduan, hak mereka untuk menerima layanan yang baik telah dijamin oleh Islam berdasarkan bukti yang disebutkan di atas.

MEMBERI MAKAN HAIWAN DENGAN MAKANAN YANG MENGANDUNGI NAJIS

Mengenai isu memberikan makanan yang mengandungi najis kepada haiwan, terdapat dua pandangan dalam kalangan fuqaha:

Pandangan pertama: dibenarkan untuk memberi makanan yang mengandungi najis selain daripada najis haiwan kepada haiwan ternakan:

Mazhab Maliki (Al-Qurtubi, 1372H) dalam salah satu pandangannya menyatakan bahawa ia dibenarkan untuk memberi makanan yang mengandungi najis kepada haiwan ternakan, manakala mazhab Hanafi (Al-Kasani, 1982) menyatakan bahawa ia dibenarkan untuk memberi makanan yang dicampur dengan najis jika jumlah najis adalah kecil. Mazhab Hanbali menyatakan bahawa ia dibenarkan untuk memberi makanan yang mengandungi najis jika haiwan tersebut tidak akan disembelih dalam masa terdekat (Al-Bahwati, 1402H).

Bukti untuk pandangan pertama ini adalah riwayat dari Ibnu Umar bahawa apabila Nabi Muhammad (SAW) dan para sahabatnya berhenti di suatu tempat di Thamud semasa perjalanan mereka, mereka mengambil air dari telaga di tempat itu (yang mengandungi pelbagai jenis najis) untuk keperluan mereka dan untuk membuat adunan tepung. Kemudian, Nabi Muhammad (SAW) memerintahkan mereka untuk membuang air yang telah mereka ambil dan menggunakan adunan yang dibuat dengan air dari telaga tersebut sebagai makanan untuk unta (Al-Qurtubi, 1372H). Riwayat ini menunjukkan bahawa perintah Nabi Muhammad (SAW) untuk menggunakan adunan yang dibuat dengan air dari telaga sebagai makanan untuk haiwan menunjukkan bahawa ia dibenarkan untuk memberi makanan yang mengandungi najis kepada haiwan.

Kadang-kadang, penggembala membiarkan haiwan ternakan mereka meragut di ladang, dan haiwan tersebut bebas makan apa sahaja yang mereka temui, tanpa menolak kemungkinan bahawa rumput yang mereka makan bercampur dengan najis (Al-Bahwati, 1402H).

Pandangan kedua: Mazhab Shafi'i (Al-Nawawi, 1417H) menyatakan bahawa adalah makruh untuk memberi makanan yang dianggap sebagai najis, seperti darah dan najis manusia, kepada haiwan ternakan. Manakala makanan yang dicampur dengan najis, seperti tepung gandum yang dicampur dengan najis, boleh digunakan sebagai makanan untuk lembu atau kambing, dan haiwan-haiwan lain.

Secara umum, majoriti fuqaha menyatakan bahawa dibenarkan untuk memberi makanan yang dicampur dengan najis kepada haiwan, tetapi ada yang mensyaratkan bahawa jumlah najis yang dicampur dalam makanan adalah kecil, dan yang lain mensyaratkan bahawa haiwan yang diberikan makanan yang mengandungi najis tidak akan disembelih dalam masa terdekat untuk memastikan daging haiwan yang disembelih adalah bersih dan baik untuk dimakan oleh manusia. Mazhab Shafi'i pula menyatakan bahawa adalah makruh untuk memberi makanan yang mengandungi najis kepada haiwan ternakan.

Setelah mengkaji pandangan fuqaha dan dalil-dalil yang menyokong pandangan mereka, penulis memilih pandangan pertama yang menyatakan bahawa dibolehkan memberi makanan yang mengandungi najis kepada haiwan, kerana sukar untuk memisahkan najis daripada haiwan tersebut, dan Nabi Muhammad (sallallahu alaihi wasallam) pernah makan ayam, sedangkan makanan ayam kadang-kadang bercampur dengan najis. Abu Musa Al-Ash'ari berkata, "Saya melihat Nabi Muhammad (sallallahu alaihi wasallam) makan ayam" (Al-Bukhari, 5/2100).

MEMBERI MAKANAN HAIWAN DENGAN MAKANAN YANG DICAMPUR DENGAN BANGKAI IKAN

Ikan adalah salah satu bahan dalam pembuatan makanan haiwan. Beberapa ikan yang digunakan dalam makanan haiwan ditangkap dari laut ketika masih hidup, dan ada juga yang sudah menjadi bangkai (Shebir, 2001). Semua fuqaha sepakat bahawa jika ikan tersebut ditangkap hidup-hidup kemudian mati, ia dianggap suci dan halal dimakan (Ibnu Abdul Barr, 1387H). Namun, mengenai ikan yang mati sebelum ditangkap, terdapat dua pandangan dalam kalangan fuqaha mengenai isu ini:

Pandangan pertama: Mazhab Maliki (Al-Zarqani, 1411H), Syafi'i (al-Syarbini, 1998), Hanbali (Ibnu Taimiyah, 1412H), dan az-Zahiri (Ibnu Hazam, 2000) berpendapat bahawa ikan yang mati dan menjadi bangkai di laut adalah suci dan halal dimakan.

Hujah mereka didasarkan pada dalil daripada al-Quran: "Dua lautan tidak sama: satu tawar, sedap diminum, dan satu lagi masin, pahit. Namun, dari kedua-duanya kamu makan daging yang segar dan kamu keluarkan perhiasan untuk

dipakai. Dan kamu melihat kapal berlayar membelah lautan, supaya kamu mencari kurnia-Nya dan supaya kamu bersyukur" (Fatir: 12). Dan: "Dihalalkan bagimu untuk memburu dan memakan makanan laut, sebagai rezeki bagimu dan bagi para musafir. Tetapi, dilarang memburu di darat ketika kamu dalam ihram. Bertakwalah kepada Allah, yang kepada-Nya kamu semua akan dikumpulkan" (Al-Maidah: 96).

Allah telah memberikan sifat halal secara umum kepada semua haiwan yang hidup di laut dan tidak menyebutkan sama ada haiwan itu ditangkap hidup-hidup atau sudah menjadi bangkai di laut (Ibnu Hazam, 2000).

Hujah ini dikritik oleh mazhab Hanafi, kerana mereka berhujah bahawa ayat ini tidak boleh dijadikan dalil kerana "makanan" yang dimaksudkan dalam ayat Allah tersebut adalah haiwan yang dibawa oleh ombak ke pantai dan kemudian mati. Jika demikian, haiwan itu halal dan tidak dianggap bangkai. Apa yang disebut bangkai haiwan laut adalah haiwan yang mati di laut untuk suatu tempoh waktu tertentu, sedangkan haiwan yang mati kerana dibawa ombak ke pantai tidak dianggap bangkai (badai as-Sanai).

Kritikan fuqaha Hanafi ini dijawab oleh Ibnu Hazam: Allah telah memberikan sifat halal kepada semua haiwan yang hidup di laut, tanpa memberikan sebarang spesifikasi sama ada haiwan itu ditangkap hidup-hidup atau sebagai bangkai (al-Muhalla).

Dalil bagi pandangan pertama ialah daripada hadis Nabi (SAW): "Dua jenis bangkai dan dua jenis darah adalah halal bagi kami untuk dimakan, iaitu ikan dan belalang, serta hati dan limpa" (Muslim).

Juga, daripada hadis Nabi sallallahu alaihi wa sallam: "Air laut itu suci dan bangkainya halal." Dua hadis ini menunjukkan bahawa ikan yang diambil dari laut, sama ada hidup atau mati, adalah halal dimakan.

Sementara itu, dalil daripada atsar sahabat: mengenai ikan yu yang mereka temukan mati di pantai, kemudian mereka memakan ikan yu tersebut dan membawa sebahagiannya kepada Nabi sallallahu alaihi wa sallam, dan kemudian Nabi juga memakannya (Mughni al-Muhtaj). Tindakan sahabat ini menjadi dalil bahawa haiwan laut yang ditemui mati adalah halal dimakan dan tidak dianggap najis.

Pandangan kedua: Mazhab Hanafi (Al-Kasani, 1982), menyatakan bahawa haram memakan ikan yang telah menjadi bangkai di laut. Dan yang dimaksudkan dengan bangkai laut ialah haiwan yang mati di dalam air tanpa sebarang sebab (Al-Kasani, 1982).

Dalil dari mazhab Hanafi: Sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Abdullah, semoga Allah meredainya, menyatakan bahawa Nabi, Sallallahu Alaihi Wasallam, bersabda: "Makanlah apa yang keluar dari laut, dan makanlah apa yang dibawa oleh laut, dan jangan makan apa yang kamu temui mati dan terapung di permukaan laut" (Al-Daruqutni, 3/267).

Penukilan hadis ini telah dikritik oleh Ibnu Hazm. Dia menyatakan bahawa "penyebutan hadis ini tidak sahih. Hadis ini diriwayatkan daripada Jabir, tetapi Abu al-Zubayr tidak menyebut bahawa dia mendengar hadis ini daripada Jabir, dan hadis yang dia tidak sebut dianggap sebagai mudallas." (Ibnu Hazm, 2000).

Dalil Hanafi daripada atsar sahabat: Ali, semoga Allah meredainya, berkata: "Jangan menjual kepada kami ikan yang mati yang terapung di permukaan laut."

Ibn Abbas, semoga Allah meredainya, berkata: "Makanlah apa yang dibawa oleh laut, dan jangan makan apa yang kamu temui mati dan terapung di permukaan laut."

Atsar daripada sahabat ini menjadi dalil bagi pandangan mazhab Hanafi bahawa haiwan laut yang mati tidak boleh dimakan.

Selepas membincangkan dua pandangan fuqaha dan dalil-dalil yang menyokong setiap pandangan mengenai bangkai haiwan laut dan kesesuaiannya untuk dimakan, penulis memilih pandangan pertama yang menyatakan bahawa ikan yang mati di laut dan menjadi bangkai adalah suci dan halal dimakan. Berdasarkan pandangan ini, dibenarkan untuk menggunakan bangkai ikan dalam makanan haiwan kerana sukar untuk membezakan antara ikan mati dan hidup semasa proses menangkap. Namun, jika bangkai ikan laut telah rosak dan dikhuatiri menyebabkan bahaya apabila dimakan, maka dilarang memakannya kerana mudarat.

KESIMPULAN

Pemeliharaan hak haiwan dalam Islam adalah satu kewajiban yang ditekankan dengan tegas. Artikel ini telah menjelaskan pandangan fuqaha mengenai kewajiban memberi makanan kepada haiwan dan isu-isu yang berkaitan dengan pemberian makanan yang mengandungi najis kepada haiwan. Pandangan yang paling kuat adalah bahawa seorang hakim boleh memaksa pemilik haiwan untuk menyediakan makanan kepada haiwan ternakan mereka, dan ia dibenarkan untuk memberikan makanan yang mengandungi najis kepada haiwan dalam keadaan tertentu, dengan syarat bahawa haiwan tersebut tidak akan disembelih dalam masa terdekat untuk memastikan daging haiwan tersebut adalah bersih dan halal untuk dimakan oleh manusia.

RUJUKAN

Ibnu Qudamah, Muwaffiquddin Abi Muhammad Abdullah bin Ahmad. (1997). *Al-Mugni*. Darul Fikr, Beirut, Lebanon.

Ibnu Abidin, Muhammad Amin bin bin Umar bin Abdul Aziz. (1386H). *Hasyiyah Ibnu Abidin. Raddul Mahtar Ala Al-Durr Al-Mukhtar*. Darul Fikr, Beirut, Lebanon.

Ibn Al-Azhari, Salih Abdus Sami. (1997). *Jawahir Al-Iklil*. Dar Ihya Al-Kutub Al-Arabiyyah, Eisa Al-Bab Al-Halabi Wa Syuraka`uh, Cairo, Egypt.

- Ibnu Taimiyah, Ahmad bin Abdul Halim. (1404H). *Majmu Fatawa Ibnu Taimiyyah*. Maktabah Ibnu Taimiyyah.
- Ibnu Hanbal, Ahmad bin Hanbal Abu Abdullah al-Syaibani. (2001). *Musnad Ahmad*. Muassasah Qurtubah, Egypt.
- Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail Abu Abdullah. (1987). *Sahih Al-Bukhari*. Dar Ibnu Katsir, Al-Yamamh, Beirut, Lebanon.
- Ibnu Hazam, Ali bin Ahmad bin Said. (2000). *Al-Muhalla*. Darul Afaq Al-Jadidah, Beirut, Lebanon.
- Al-Kasani, Ala Al-Din. (1982). *Bada'i' al-Sana'i'*. Darul Kitab Al-Arabi, Beirut, Lebanon.
- Al-Nawawi, Abu Zakariya Yahya bin Syaraf . (1417H). *Al-Majmu Syarh Al-Muhazzab*. Darul Fikr, Beirut, Lebanon.
- Al-Bahwati, Mansur bin Yunus bin Idris. (1402H). *Al-Rawd Al-Murba'*. Maktabah Al-Riyad Al-Haditsah, Riyad, Saudi Arabia.
- Shebir, Utsman. (2001). *Al-Najasat Al-Mukhtalith Bil-A'laf Wa Atsaruha Fil-Mantujat Al-Hayawaniyyah Fil-Fiqh Al-Islami*. Dar al-Nafais, Jordan.
- Ibnu Abdul Barr. (1387H). *Al-Tamhid Li Ibni Abdul Barr*. Wizarah Al-Awqaf Wa Al-Syu'un Al-Islamiyyah, Morocco.
- Al-Zarqani, Muhammad bin Abdul Baqi bin Yusuf. (1411H). *Syarh al-Zarqani Al Al-Muwatta'*. Darul Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut, Lebanon.
- al-Syarbini, Syamsuddin Muhammad bin Ahmad. (1998). *Al-Iqna' Li Al-Khatib*. Maktab Al-Buhuts Wad-Dirasat, Darul Fikr, Beirut, Lebanon.
- Ibnu Taimiyah, Ahmad bin Abdul Halim. (1412H). *Syarh Al-Umdah Libni Taimiyyah*. Maktabah Al-Ubaikan, Riyad.
- Al-Daruqutni, Ali bin Umar Abul Hasan. (1966). *Sunan al-Daruqutni*. Darul Ma'rifah Beirut.
- Al-Qalyubi, Al-Syaikh Syihabuddin. Al-Syaikh Umairah. (1996). *Hasyiyata Al-Syaikh Syihabuddin Al-Qalyubi Wa Al-Syaikh Umairah Ala Syarh Jalaluddin Al-Muhalla Ala Minhaj Al-Talibin Lin-Nawawi*. Dar Ihya Al-Kutub Al-Arabiyyah. Faysal Isa Al-Bab Al-Halabi, Cairo, Egypt.

TEMA-TEMA SUFI DALAM ANTOLOGI PUISI “DI MALAM GELITA INI”, KARYA SUHAIMI HAJI MUHAMMAD

Aishah Isahakⁱ, Rosni Samahⁱⁱ, Wan Azura Wan Ahmadⁱⁱⁱ & Mohamed Ibrahim^{iv}

ⁱ (Penulis Koresponden). Pensyarah, Universiti Sains Islam Malaysia. aishah_isahak@usim.edu.my.

ⁱⁱ Profesor, Universiti Sains Islam Malaysia. rosni@usim.edu.my.

ⁱⁱⁱ Pensyarah, Universiti Sains Islam Malaysia. wanazura@usim.edu.my.

^{iv} Profesor Madya, Universiti Sains Islam Malaysia. mohamed@usim.edu.my

Abstrak

Penyair Suhaimi Haiji Muhammad merupakan seorang penyair yang banyak mengemukakan fikrah tasawuf di dalam antologi puisinya “Di Malam Gelita Ini” (1982). Kajian ini mengkaji tiga tema yang terdapat di dalam antologi tersebut iaitu; pertama: Kerinduan,kecintaan Ilahi dan mabuk Sufi, kedua: Keagungan dan Kebesaran Ilahi, dan ketiga: Pengembaraan Sufi dan kenangan Ilahi. Kajian ini juga menganalisis makna di sebalik tema-tema tersebut. Analisis kajian menggunakan kaedah kualitatif menerusi kajian teks serta diperkukuhkan dengan petikan puisi dan pandangan yang dikumpul menerusi kajian kepustakaan. Hasil kajian mendapati bahawa kesemua tiga tema ada di dalam antologi pilihan, di mana Suhaimi banyak mengemukakan tema Keagungan dan Kebesaran Ilahi dan tema Kerinduan,kecintaan Ilahi dan mabuk Sufi. Ini membuktikan bahawa penyair membincangkan tentang fikrah Sufi di dalam antologinya melalui tiga tema di atas dengan gaya bahasa yang puitis dan simbolisme yang mendalam, antologi ini bukan sahaja memperkaya khazanah kesusasteraan Melayu tetapi juga memberikan ruang untuk pembaca merenung ke dalam diri dan mendekati diri kepada Yang Maha Esa.

Kata Kunci: Tema sufi, Puisi Malaysia Moden,Cinta Ilahi, Suhaimi Haji Muhammad, Puisi Kerohanian

PENDAHULUAN

Puisi Sufi di dalam Sastera Malaysia Moden adalah cabang dari kesusasteraan yang mendalami aspek kerohanian, di mana memfokuskan pada pencarian makna hidup dan hubungan dengan Allah SWT. Sastera ini telah berkembang sebagai genre yang menarik perhatian ramai, bermula selepas kedatangan Islam ke Tanah Melayu sehingga kini.

Menurut Baharuddin Ahmad (2018),¹ pemikiran Sufi dalam puisi melibatkan doktrin ketuhanan, sifat dan realiti Nabi Muhammad serta pemikiran para wali dan awliya. Ini memperkukuhkan bahawa sastera Sufi sebagai sebuah khazanah ilmu atau gedung ilmu yang besar, di mana boleh berdiri dengan sendirinya.

Oleh itu, kertas kerja ini memilih untuk mengkaji tema-tema Sufi dalam antologi “Di Malam Gelita Ini”, karya Suhaimi Haji Muhammad kerana beliau merupakan seorang penyair dan penulis terkenal di Malaysia. Beliau dilahirkan

¹ Baharudin Ahmad. 2018. Rangkaian Sastera Sufi. Kuala Lumpur: Institut Antarabangsa Pemikiran dan Tamadun Islam (ISTAC), Universiti Islam Antarabangsa Malaysia. xix.

pada 8 Februari 1934, di Kampung Kota Lama Kiri, Kuala Kangsar, Perak. Suhaimi mula menunjukkan minat dalam penulisan sejak zaman sekolah, dan minat ini berkembang menjadi kerjaya yang berjaya dalam bidang sastera Melayu.²

Sebagai seorang penyair, Suhaimi Haji Muhammad dikenali kerana kepakarannya dalam menulis puisi yang penuh dengan makna mendalam dan refleksi terhadap kehidupan, budaya, dan identiti. Beliau juga seorang yang prolific, menulis banyak karya yang mendapat pengiktirafan di peringkat kebangsaan.³

"*Di Malam Gelita Ini*" adalah salah satu daripada antologi puisi terkenal karya Suhaimi Haji Muhammad. Antologi ini mengandungi pelbagai puisi yang memaparkan renungan beliau terhadap isu-isu kehidupan, termasuk tema ketuhanan, kemanusiaan, dan alam. Gaya penulisan beliau yang unik dan penggunaan bahasa yang indah menjadikan antologi ini sangat berkesan dalam menyentuh hati pembaca.⁴

Tema Sufi dalam puisi

Setiap hasil karya puisi mempunyai tema yang menggambarkan pemikiran penyair. Begitu juga penyair Sufi akan menukulkan fikrah Sufi dengan menggunakan tema-tema khusus sehingga dapat menyentuh hati pembaca agar dapat mengenali Pencipta dan berusaha untuk mendekatkan diri dengan-Nya.

Tema Sufi dalam puisi adalah salah satu tema yang sangat kaya dan mendalam, sering kali berfokus pada pengalaman spiritual, pencarian kebenaran, serta hubungan antara makhluk dan Allah. Puisi-puisi Sufi biasanya mengeksplorasi konsep-konsep seperti kerinduan, kecintaan Ilahi, mabuk Sufi, keagungan Ilahi, pengembaraan Sufi dan kenangan Ilahi.

Pertama: Tema kerinduan, kecintaan terhadap Ilahi dan mabuk Sufi. Cinta adalah perasaan suci yang muncul dari hati yang bersih untuk mengikat dua insan atau lebih. Hasilnya, pencinta menyerahkan seluruh jiwanya dan sanggup berkorban apa sahaja yang ada pada dirinya untuk kekasih.⁵ Perasaan ini membawa kepada penyerahan sebenar jiwa pencinta ketika bertemu kekasihnya. Tambahan pula, menurut Kundharo dan Haniah(2018)⁶, tema paling utama dalam puisi sufistik adalah tema cinta Ilahi (*'ishq Ilahi*). Gagasan mengenai *'ishq* ini menduduki tempat utama di dalam pemikiran para penyair Sufi sejak awal perkembangan Sufisme. Contohnya, di antara para penyair Sufi yang mengetengahkan *'ishq* ialah Ibn 'Arabi dan Jalal al-Din al-Rumi dengan menggunakan simbol-simbol percintaan

² Aishah Isahak. 2018. *The Effect of Arabic's Ghazal in Malay's Ghazal Poems: Analysis and Comparative Study*. Irbid: Kulliyah al-Adab, Yarmouk University. 61.

³ Rosni Samah. 2009. *Towards Islamic Poems in Modern Malaysian Literature*. Majallat al-Jami'ah al-Islamiah. Vol.17. No. 1. 151- 178.

⁴ Suhaimi Haji Muhammad. 1982. *Di Malam Gelita Ini*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka. v- xi.

⁵ Qasimi Kahinah. 2020. *Topics of Ancient Algerian Sufi Poetry*. Majallah al-Tahbir. Vol. 2. Bil. 2.

⁶ Kundharu, Haniah. 2018. *Nuansa dan Simbol Sufistik: Puisi-puisi Karya Ahmad Mustofa Bisri*. Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam. Vol.8. No. 1. 33.

dalam karya mereka. Oleh itu, Ibnu Arabi menjelaskan bahawa cinta Ilahi adalah cinta kerohanian yang dimiliki khusus oleh ahli Sufi.⁷

Kedua: Tema keagungan dan kebesaran Ilahi. Tema ini pada kebiasaannya diambil daripada simbol alam semulajadi yang mencerminkan kebesaran Allah dan keagungan-Nya.⁸ Alam semulajadi mempunyai gambaran tersendiri untuk mengungkapkan kebesaran Allah dan keindahan-Nya seperti bukit-bukau, lautan, padang, siang dan malam, bulan dan matahari. Semuanya itu merupakan bukti kewujudan dan kebesaran Allah.⁹ Seperti firman Allah dalam ayat-Nya yang bermaksud:

"(Mengapa mereka yang kafir masih mengingkari akhirat) tidakkah mereka memperhatikan keadaan unta bagaimana ia diciptakan?"(17)

"Dan keadaan langit, bagaimana ia ditinggikan binaanya?" (18)

"Dan keadaan gunung-ganang, bagaimana ia ditegakkan?" (19)

"Dan keadaan bumi, bagaimana ia dihamparkan?"(20)

"Oleh itu, berikanlah sahaja peringatan (wahai Muhammad, kepada manusia, dan janganlah berdukacita kiranya ada yang menolak), kerana sesungguhnya engkau hanyalah seorang Rasul pemberi peringatan" (21)

"Bukanlah engkau seorang yang berkuasa memaksa mereka menerima ajaran Islam yang engkau sampaikan" (22)

(al-ghasiyah: ayat 17-22)

Ketiga: Tema pengembaraan Sufi dan kenangan Ilahi. Pengalaman kerinduan bergantung kepada hubungan suci di antara penyair dan tanahair, atau kerinduannya dengan tempat-tempat suci tertentu, atau tempat yang menjadi tarikan kepada penyair. Begitu juga penyair menggambarkan cabaran dan kesunyian perjalanan serta hari-hari kebahagiaan yang dihadapi.¹⁰

METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini menggunakan metode kualitatif-deskriptif untuk menentukan, mengkaji dan menganalisis tema-tema Sufi yang terdapat dalam antologi *"Di Malam Gelita Ini"*(1982), karya Suhaimi Haji Muhammad.

Pemilihan antologi ini adalah melihat kepada penggunaan imej dan simbolisme yang pelbagai untuk menyampaikan makna yang mendalam. Puisi-puisinya sering kali mencerminkan perasaan sunyi, kerinduan, dan pencarian makna hidup dalam dunia yang kadangkala dirasakan kelam dan gelita. Tajuk *"Di Malam Gelita Ini"* sendiri menggambarkan suasana hati dan pemikiran yang

⁷ 'Abbaseh Muhammad. 2020. *Al-Tasawwuf al-Islamiy Bayna al-Ta'thir wa al-Taathhur*. Majallat Hauliyat al-Turath. No.10. Jami'ah Mustaghanem al-Jazair. 6.

⁸ Aishah Isahak, Rosni Samah. 2023. *The Symbolism Of Malay Sufist Poet Ahmad Kamal Abdullah (Kemala)*. Al-Qanatr: International Journal of Islamic Studies. Vol.32.No. 2. 282.

⁹ Musa Haddad. 2022. *The Aesthetic of Mystical Symbol in "Lakhdar Ben Khaluf's Poetry, Case Study of Nature and Journey Symbols*. Majallat al-Dauriyat li al-Dirasat al-Adabiyah wa al-Insaniyyah. Vol. 4. No.1. 87-104.

¹⁰ Qasimi Kahinah. 2020. *Topics of Ancient Algerian Sufi Poetry*. Majallah al-Tahbir. Vol. 2. Bil. 2.

mendalam, seolah-olah beliau mengajak pembaca untuk merenung bersama di tengah-tengah kegelapan malam yang penuh dengan rahsia dan misteri.

Tambahan juga Suhaimi Haji Muhammad telah memberikan sumbangan yang besar kepada dunia sastera Malaysia, dan karya "*Di Malam Gelita Ini*" terus dihargai dan dikaji oleh peminat sastera dan pelajar-pelajar di Malaysia. Ini adalah kerana antologi ini telah memenangi Peraduan Mengarang Puisi Berunsur Islam, anjuran Jabatan Perdana Menteri pada tahun 1981, sempena menyambut abad kelima belas Hijrah.¹¹

DAPATAN KAJIAN

Setelah meneliti dan mengkaji karya pilihan, daripada keseluruhan puisi di dalam antologi ini, 19 daripadanya mengemukakan fikrah Sufi dengan tema-tema yang tertentu. Perinciannya seperti jadual berikut:-

Jadual 1: Tema-tema Sufi dalam antologi "*Di Malam Gelita Ini*"

	Tema	Jumlah
1	Kerinduan,kecintaan Ilahi dan mabuk Sufi.	8 (42%)
2	Keagungan dan Kebesaran Ilahi	9 (47%)
3.	Pengembaraan kerohanian dan kenangan Ilahi.	2 (11%)
	Jumlah	19

Daripada Jadual 1 di atas, dapat diketahui bahawa terdapat 19 puisi yang mengemukakan tema Sufi yang pelbagai, di mana kajian mendapati bahawa sembilan darinya adalah dari tema keagungan dan kebesaran Ilahi. Manakala tema kedua tertinggi pula datang dari tema kerinduan, kecintaan Ilahi dan mabuk Sufi, iaitu sebanyak lapan puisi. Seterusnya dua puisi dari tema pengembaraan Sufi dan kenangan Ilahi. Makna tersirat dalam setiap puisi tersebut akan dibincangkan dalam subtopik seterusnya.

PERBINCANGAN

1. Kerinduan,kecintaan Ilahi dan mabuk Sufi.

Cinta Ilahi merupakan tema utama yang digunakan oleh para penyair bagi mengungkapkan perasaan mereka terhadap Allah SWT. Mereka menggunakan tema cinta Ilahi untuk menzahirkan perasaan keikhlasan dan keimanan kepada Allah serta hubungan dan perdampingan mereka dengan Allah yang bergitu kuat. Contohnya dalam menzahirkan cinta Ilahi, penyair Suahimi sentiasa menanti pertemuan dengan Kekasihnya, seperti katanya:¹²

¹¹ Suhaimi Haji Muhammad.(1982). *Di Malam Gelita Ini*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka. vii.

¹² Ibid. 29.

*Yang kupentingkan pertemuanku dengan-Mu
aku dan Kau bersatu jasad bersatu roh
aku dan Kau saling cinta-menyintai
kucium harum tubuh-Mu tanpa ragu
di Taman Cinta-Mu kita bertemu.*

Manakala, penyair Suhaimi juga menggambarkan cinta terhadap Ilahi yang begitu mendalam selepas pertemuan denganNya, seolah-olah beliau memelukNya erat bagi menzahirkan keabadian cinta, seraya berkata:¹³

*Dakap cinta pada nyalanya
Hadapkan wujudmu pada nyala gurun pasir*

Suhaimi juga sentiasa ingin berdamping dengan Kekasihnya iaitu Khaliq SWT agar dapat bersatu dengan Nya. Beliau mengumpamakan dirinya seperti air yang mengalir masuk ke jantung Kekasihnya untuk menggambarkan cinta sejati yang sentiasa mekar mewangi, seperti petikan berikut:

*Janganlah bebaskan aku dari
Aliran air mata ini
Dan jadikan diriku air mata
Yang sentiasa mengalir masuk
Ke dalam tasik jantung-Mu
Untuk bersatu dengan
Roh Cinta-Mu.¹⁴*

Dalam petikan yang lain, penyair menyambung rasa mekar cintanya itu dalam puisinya yang lain. Beliau menggambarkan penyerahan jiwa raganya hanya kepada Allah dengan menukilkan segala rohani dan jasmaninya milik Allah semata, seperti katanya:¹⁵

*Kalbumu tercipta dari Cinta
diresapi kilauan Cinta
mahkotamu tercipta dari Cinta
dinyanyikan alunan Cinta
Cinta yang wujud dari
Cinta Murni-Nya*

*Cintamu dipupuk wujud cinta-Nya
dipupuk nyala cinta-Nya
cinta-Nyalah yang menghembus
nafas cintamu.*

Makna cinta yang sama dalam rangkap di atas turut dibayangkan dalam petikan yang lain dengan menggambarkan nafas penyair daripada Kekasihnya yang berbau wangi kerana nafas Kekasihnya itu berbau wangi. Penyair turut

¹³ Suhaimi Muhamad, *Di Malam Gelita Ini*. 2.

¹⁴ *Ibid.* 24.

¹⁵ *Ibid.* 3.

mengumpamakan cintanya terhadap Allah seperti kemanisan madu dan keindahan yang berada pada batu permata, seperti petikan berikut: ¹⁶

*Aku takkan bernafas, jika nafasku
tidak datang dari nafas-Mu*

*Nafasku berbau wangi
kerana nafas-Mu telah sedia berbau wangi.*

*Aku sudah menyembunyikan-Mu bagai gula dalam madu
bagai permata dalam batu*

Bayangan cinta Ilahi yang digambarkan dalam rangkap sebelum ini, dijemakan dalam penghujung puisinya bagi membuktikan kesatuan cinta mereka yang mengekspresikan cinta penyair bersatu dalam cinta Allah, seperti dalam petikan berikut:¹⁷

*Kita dua kekasih dalam bercumbu
terikat dalam Satu.*

Penyair juga menukilkan di tempat lain tentang perasaan keabadian cintanya yang berkekalan terhadap Ilahi walaupun kematian datang menjemput, seperti petikan berikut:¹⁸

*Aku tidak menyesal pada mati
jika yang kekal ialah cintaku
Tak ada yang cuba kukuluhkan
tubuhku tinggal atau pergi.*

Suhaimi menggambarkan pertemuan seorang mujahidin dengan Allah hasil dari sebuah pengorbanan yang besar sebagai bukti cinta pada-Nya yang begitu mendalam dan abadi, dengan bayangan cinta sebagai sungai madu yang berada di syurgaNya, seperti katanya:¹⁹

*Kerana bagi kami, di sana
telah disediakan sungai madu di taman murni
bila kami tinggalkan bumi pasir ini*

*Waktu ini dilihatnya lagi langit
cahaya memancar tidak putus-putus
dan terserlah butir-butir mutiara
sepanjang jalan.*

Di samping itu, penyair mengungkapkan perasaan cinta yang terlalu mendalam terhadap Khaliq sehingga mereka bersatu dalam keasyikan dan kemabukan. Penyair menggambarkan cinta pada permulaan merupakan sepasang kekasih, kemudian digambarkan seterusnya seperti kekasih yang bersatu dalam

¹⁶ Ibid. 10.

¹⁷ Suhaimi Muhamad, *Di Malam Gelita Ini*.13.

¹⁸ Ibid..13.

¹⁹ Ibid. 15.

pelukan, dan klimaksnya pasangan kekasih ini menikmati kenikmatan cinta, seperti katanya:²⁰

*Di dalam aku dan di dalam-Mu
ada satu Aku
itulah Aku-Mu
yang tidak rosak
dan tidak terseksa kerana Anggur;
bawakan aku ke dalam Aku-Mu itu
supaya aku bersatu di dalam Aku-Mu
agar aku tidak rosak
dan tidak terseksa kerana Anggur;
aku ingin bebas mereguk
nikmat Anggur itu.*

Kesimpulannya, Suhaimi menggambarkan Cinta Ilahi melalui tiga peringkat; pertama: kerinduan yang membawa kepada pertemuan, kedua: dakapan erat yang membuahakan kebahagiaan, ketiga: kesatuan yang menghasilkan kenikmatan. Oleh itu, Cinta Ilahi di sisi Suhaimi menyelusuri tiga tahap iaitu, rindu, cinta, dan nikmat.

2. Keagungan dan Kebesaran Ilahi.

Tema keagungan dan kebesaran Ilahi dalam puisi Sufi di Malaysia mencerminkan usaha penyair untuk mendekati diri kepada Allah dan merenungi hakikat kewujudan makhluk yang menggambarkan keagungan ketuhanan. Kewujudan makhluk dan keindahannya dapat mengeratkan hubungan manusia dengan Pencipta. Dalam konteks puisi Sufi, tema ini biasanya diluahkan melalui unsur-unsur simbolik, metafora, alam semulajadi dan imej yang menggambarkan kebesaran Allah dan kerinduan insan untuk *fana* dengan-Nya.

Penyair menggunakan tema ini bagi mengemukakan beberapa makna tersirat, antaranya ialah makna keesaan, keagungan, keindahan dan kebesaran Allah. Puisi Sufi sentiasa menekankan konsep tauhid yang menggambarkan keesaan dan kebesaran Allah sebagai satu-satunya Pencipta dan Penguasa alam semesta. Penyair juga menggunakan simbol-simbol alam seperti langit, bintang, dan laut untuk menggambarkan keluasan kekuasaan dan keagungan Allah.

Dalam masa yang sama, tema ini membawa makna kerinduan dan kehambaan kepada Allah. Penyair selalu meluahkan perasaan rindu yang mendalam kepada Allah, serta kehambaan dan ketundukan mutlak kepada-Nya. Begitu juga penyair menggambarkan perjalanan rohani seorang insan yang menggali makna dan tujuan hidup melalui pengalaman spiritualiti yang mendalam.

Di samping itu, tema keagungan dan kebesaran Ilahi akan membawa kepada makna Cinta Ilahi yang merupakan elemen penting dan tujuan utama dalam puisi Sufi. Penyair menggambarkan cinta ini sebagai suatu naluri yang transenden dan

²⁰ Ibid. 23.

abadi, melebihi segala cinta duniawi. Cinta Ilahi ini diungkapkan melalui simbolik bahasa, di mana penyair mengumpamakan dirinya sebagai seorang pencinta setia yang sentiasa mendamba kehadiran Kekasihnya iaitu Allah SWT.

Tambahan pula, tema ini membawa makna pengalaman spiritual yang mengekstrakkan pengembaraan pengalaman rohani penyair, termasuk penghayatan yang mendalam terhadap kehadiran Ilahi atau perasaan bersatu dengan-Nya.

Pada waktu yang sama, penyair Sufi moden juga mengaitkan keindahan dan kebesaran alam semesta dengan keagungan Ilahi. Alam dilihat sebagai manifestasi langsung dari kebesaran Allah, yang mengundang rasa kagum serta kesedaran akan kehadiran Ilahi dalam segenap kehidupan.

Oleh hal yang demikian, tema keagungan dan kebesaran Ilahi dalam puisi Sufi Malaysia adalah satu medium untuk penyair mengekspresikan hubungan rohani mereka dengan Tuhan bagi menzahirkan rasa kehambaan, serta memperdalam penghayatan terhadap hakikat ketuhanan. Sebagai contoh, Suhaimi berkata:²¹

*Di negeri peribadi maha agung
kembang mawar berkembang di taman mawar
di Taman indah peribadi
mengalirlah sungai anggur,
sungai susu dan madu,
Anggur kudus-Nya*

Secara keseluruhan, rangkap ini menggambarkan suasana rohani yang penuh dengan keindahan dan kenikmatan dalam hubungan dengan Ilahi. Penyair menggunakan simbol-simbol alam dan syurga untuk melukiskan pengalaman rohani seorang Sufi yang mendalam dalam cinta dan penyatuan dengan Yang Maha Kuasa.

Suhaimi juga berkata di dalam puisinya yang lain bagi menggambarkan makna keagungan Allah:²²

*Sebagai Pencipta
Kaulah Pengukir Murni Peribadiku
Pengukir Murni Kemilau Mutiara
Aku ialah Takjub yang mengembarai langit
dan Kau adalah Keindahahan Yang Abadi*

Rangkap ini menyampaikan rasa kekaguman dan penghargaan terhadap Tuhan sebagai Pencipta yang memurnikan dan memperbaiki kehidupan, serta mengakui keindahan dan kemuliaan-Nya yang abadi.

Dalam puisinya yang lain, penyair menukilkan gambaran alam semulajadi yang terdapat di muka bumi ini adalah kesan dari kekuasaan Allah, seperti katanya:

*Mawar bertambah indah
jika tanganmu menyentuhnya*

²¹ Suhaimi Haji Muhammad. *Di Malam Gelita Ini*. 5.

²² *Ibid.* 6.

*Mutiara bertambah seri
oleh seri wajahmu
fajar yang indah itu
berasal dari seri kalbumu*

*yang dipancarkanya
ialah pancaran atmamu.*

Secara keseluruhan, puisi ini menekankan bahawa kecantikan dan keindahan yang berada pada diri sendiri adalah hasil daripada keindahan Allah. Sumber keindahan ini dapat mengungkap keagungan dan kebesaran Allah.

3. Pengembaraan kerohanian dan kenangan Ilahi.

Tema pengembaraan rohani dalam puisi sufi merujuk kepada perjalanan spiritual seorang individu untuk mendekati Tuhan. Perjalanan ini melibatkan pencarian hakikat kebenaran, pembersihan jiwa, dan pencapaian kesedaran rohani yang lebih tinggi. Dalam konteks ini, puisi sufi menjadikan tempat-tempat pengembaraan dan kesan sejarah sebagai sumber tema yang selalu disampaikan melalui bahasa simbolik dan metafora yang mendalam.

Pengembaraan rohani dalam puisi sufi lazimnya dimulakan dengan perasaan resah dan sunyi seorang penyair akibat keterasingan dirinya dari Allah berikutan keterikatan duniawi. Penyair menyedari keperluan untuk melarikan diri dari bahana hawa nafsu, ego, dan keinginan duniawi sebagai langkah pertama menuju penyucian diri. Proses ini biasanya disimbolkan sebagai kembara perjalanan dari kegelapan ke arah cahaya, yang melambangkan ilmu kerohanian dan ketuhanan.

Di pengakhiran pengembaraan perjalanan rohani ini adalah penyatuan dengan Allah, di mana penyair menyedari bahawa dirinya tidak lagi wujud secara berasingan, sebaliknya berhubung dan berdampingan sepenuhnya dengan Allah seolah-olah kewujudannya adalah kewujudan Allah. Pengalaman pengembaraan ini digambarkan melalui perasaan cinta yang mendalam dan keintiman naluri semulajadi dengan Kekasihnya iaitu Sang Pencipta.

Dalam antologi ini, terdapat dua puisi sahaja yang menggambarkan tema pengembaraan rohani dan kenangan Ilahi iaitu dalam puisinya yang bertajuk "Masjid", dan "Di Masjid".

Dalam puisi "Masjid", penyair menggambarkan ujian dan cabaran yang sangat hebat dalam kehidupan penyair diumpamakan sebagai debu dan api yang menyelubungi dirinya seharian. Ketika dirinya bertemu dengan Allah, bersujud dan terus bersujud, maka segala debu tersebut akan berterbangan dan api akan padam, seperti katanya:²³

*Di luar
debu dan api*

²³ Suhaimi Muhamad, *Di Malam Gelita Ini*. 25.

*mengitari kubah
seorang fakir
telah bersatu dengan roh-nya
terus sujud, terus terpaku.
dia tidak berganjak
dari kalbu sujudnya
lagu sujud, lagi abadi.*

Seterusnya, penyair menyambung dalam puisi selepas ini bertajuk “Di Masjid” tentang kehidupan yang hancur remuk dilanda oleh pelbagai cabaran dan fitnah. Namun segalanya kembali pulih semula selepas penyair bertemu dengan Kekasihnya di rumah-Nya, seperti petikan puisinya:²⁴

*Di luar
segala makin mengabu
makin gila
cuba dengan permainan darah dan bunga
dan kalbu panas
Aku di dalam
Melihat pula pada cermin,
Menggerutu, hampir tertelan
Semua suara itu.*

Tema pengembaraan rohani dalam karya Suhaimi adalah cerminan perjalanan jiwa penyair menuju ke sebuah kesempurnaan kehidupan melalui cinta dan pengabdian yang tulus kepada Allah SWT. Contohnya Suhaimi memilih masjid sebagai tempat pengembaraannya untuk mencari hakikat dirinya sebagai seorang hamba yang sentiasa bergelumang dengan debu-debu dosa. Di sepanjang pengembaraan ini, terdapat pelbagai rintangan yang harus ditempuhi oleh penyair. Rintangan ini merupakan godaan duniawi, kesukaran memahami hakikat ketuhanan, dan cabaran dalam menguasai diri sendiri. Namun, dengan kesabaran dan penyerahan sepenuhnya kepada Ilahi, penyair akan terus melangkah menuju tahap kerohanian yang lebih tinggi.

KESIMPULAN

Antologi “*Di Malam Gelita Ini*” karya Suhaimi Haji Muhammad menampilkan tema-tema Sufi yang mendalam, menggambarkan kerinduan pada Ilahi, kecintaan pada-Nya, keagungan Allah dan kebesaran-Nya, serta perjalanan rohani yang penuh dengan renungan dan ketakwaan. Melalui karya-karyanya ini, Suhaimi berjaya mengangkat pemikiran Sufi ke dalam Sastera Malaysia dan menjadikan puisi-puisinya sebagai cerminan pencarian makna hidup yang lebih tinggi. Dengan gaya bahasa yang puitis dan simbolisme yang mendalam, tidak disangkal lagi bahawa antologi ini merupakan karya puisi Sufi Malaysia yang bukan sahaja memperkaya

²⁴ Suhaimi Haji Muhammad. *Di Malam Gelita Ini*.14.

khazanah kesusasteraan Melayu tetapi juga memberikan ruang untuk pembaca merenung ke dalam diri dan mendekatkan diri kepada Yang Maha Esa.

RUJUKAN

- 'Abbaseh Muhammad. (2020). *Al-Tasawwuf al-Islamiy Bayna al-Ta'thir wa al-Taathhur*. Majallat Hauliyat al-Turath. No.10. Jami'ah Mustaghanem al-Jazair. 5-20.
- Aishah Isahak, Rosni Samah. (2023). *The Symbolism Of Malay Sufist Poet Ahmad Kamal Abdullah (Kemala)*. Al-Qanatir: International Journal of Islamic Studies. Vol.32.No. 2. 277-293.
- Aishah Isahak.(2018). *The Effect of Arabic's Ghazal in Malay's Ghazal Poems: Analysis and Comparative Study*. Irbid: Kuliyyah al-Adab, Yarmouk University.
- Baharudin Ahmad. (2018). *Rangkaian Sastera Sufi*. Kuala Lumpur: Institut Antarabangsa Pemikiran dan Tamadun Islam (ISTAC), Universiti Islam Antarabangsa Malaysia.
- Kundharu, Haniah. (2018). *Nuansa dan Simbol Sufistik: Puisi-puisi Karya Ahmad Mustofa Bisri*. Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam. Vol.8. No. 1. 31-61.
- Musa Haddad. (2022). *The Aesthetic of Mystical Symbol in "Lakhdar Ben Khaluf's Poetry, Case Study of Nature and Journey Symbols*. Majallat al-Dauriyat li al-Dirasat al-Adabiyah wa al-Insaniyyah. Vol. 4. No.1. 87-104.
- Qasimi Kahinah.(2020). *Topics of Ancient Algerian Sufi Poetry*. Majallah al-Tahbir. Vol. 2. Bil. 2. Penerbit Kulliyat al-Ādāb wa al-Funūn, Jāmi'at Ḥasībah b. Bū'Alī bi al-Shalaf al-Jazā'ir.
- Rosni Samah. (2009). *Towards Islamic Poems in Modern Malaysian Literature*. Majallat al-Jami'ah al-Islamiah. Vol.17. No. 1. 151- 178.
- Suhaimi Haji Muhammad. (1982). *Di Malam Gelita Ini*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

TINJAUAN PELAKSANAAN PERTANIAN BANDAR KAEDAH AKUAPONIK DALAM MEMACU KELESTARIAN EKONOMI UMMAH

Shaharudin Ismailⁱ, Halimaton Sa'adiah Ariffinⁱⁱ, Azuan Ahmadⁱⁱⁱ & Zul Hilmi Abdullah^{iv}

ⁱ (Penulis Koresponden). Pensyarah Kanan, Fakulti Sains & Teknologi, Universiti Sains Islam Malaysia.
shaharudin@usim.edu.my

ⁱⁱ (Penulis Koresponden). Guru Tamhidi, Pusat Tamhidi, Universiti Sains Islam Malaysia.
halimaton@usim.edu.my

ⁱⁱⁱ Pensyarah Kanan, Fakulti Sains & Teknologi, Universiti Sains Islam Malaysia.
azuan@usim.edu.my

^{iv} Cybersecurity Specialist Manager, Lembaga Zakat Selangor.
zulhilmi.abdullah@zakatselangor.com.my

Abstrak

Program Pertanian Bandar merupakan program yang membantu isi rumah bandar meringankan kos sara hidup melalui pengeluaran sendiri sebahagian daripada bahan makanan yang diperlukan. Pelbagai kaedah Pertanian Bandar seperti batas tanaman, pasuan, Hidroponik, Akuaponik. Program ini melibatkan penduduk di kawasan bandar dan pinggir bandar dengan kerjasama dan penglibatan pelbagai Jabatan dan Agensi yang berkaitan di peringkat Negeri dan Persekutuan. Bagi menyokong Program Pertanian Bandar, Kerajaan telah mewujudkan Program Komuniti MADANI. Program ini dirangka untuk kelestarian ekonomi ummah dengan merencanakan ekonomi sesebuah komuniti dan mengangkat martabat ekonomi komuniti setempat. Program Komuniti MADANI menyediakan dana/geran kepada komuniti untuk menjayakan Program Sejahtera Komuniti MADANI (SejaTi MADANI). Dalam keadaan harga jualan makanan dan sayur semasa kerap meningkat, kelestarian ekonomi ummah boleh direalisasikan melalui Pelaksanaan Program SejaTi MADANI dengan projek Pertanian Bandar yang dilaksanakan melalui projek penanaman sayur-sayuran berkelompok di kawasan terbiar di bandar serta pinggir bandar. Salah satu projek Pertanian Bandar yang menggunakan set UrbanKit - satu set peralatan yang mengimplemtasi sistem akuaponik menggabungkan tanaman sayuran, herba dan ulaman dengan ternakan ikan air tawar dalam satu tempat. Pelaksanaan projek Pertanian Bandar menggunakan UrbanKit dapat memberi faedah kepada ekonomi komuniti setempat dan seterusnya menzahirkan kelestarian ekonomi Ummah, antaranya Penghasilan Makanan Halal, Penjanaan Pendapatan Peserta projek dan Komuniti Setempat, dan Akses Makanan Segar. Kertaskerja ini adalah tinjauan ringkas peluang yang disediakan yang disediakan oleh Kerajaan dalam memberi faedah kepada pelaksanaan Pertanian Bandar kepada komuniti setempat.

Kata kunci: pertanian bandar, UrbanKit, kelestarian ekonomi Ummah.

PENDAHULUAN

Program Pertanian Bandar merupakan program yang membantu isi rumah bandar meringankan kos sara hidup melalui pengeluaran sendiri sebahagian daripada bahan makanan yang diperlukan. Pelbagai kaedah Pertanian Bandar seperti batas

tanaman, pasuan, Hidroponik, Akuaponik. Program ini melibatkan penduduk di kawasan bandar dan pinggir bandar dengan kerjasama dan penglibatan pelbagai Jabatan dan Agensi yang berkaitan di peringkat Negeri dan Persekutuan.

Dalam keadaan harga jualan makanan dan sayur semasa kerap meningkat, kelestarian ekonomi ummah boleh direalisasikan melalui Pelaksanaan Program SejaTi MADANI dengan projek Pertanian Bandar yang dilaksanakan melalui projek penanaman sayur-sayuran berkelompok di kawasan terbiar di bandar serta pinggir bandar. Salah satu projek Pertanian Bandar yang menggunakan set UrbanKit - satu set peralatan yang mengimplemtasi sistem akuaponik menggabungkan tanaman sayuran, herba dan ulaman dengan ternakan ikan air tawar dalam satu tempat. Pelaksanaan projek Pertanian Bandar menggunakan UrbanKit dapat memberi faedah kepada ekonomi komuniti setempat dan seterusnya menzahirkan kelestarian ekonomi Ummah.

Bagi menyokong Program Pertanian Bandar, Kerajaan telah mewujudkan Program Komuniti MADANI. Program ini dirangka untuk kelestarian ekonomi ummah dengan merencanakan ekonomi sesebuah komuniti dan mengangkat martabat ekonomi komuniti setempat. Program Komuniti MADANI menyediakan dana/geran kepada komuniti untuk menjayakan Program Sejahtera Komuniti MADANI (SejaTi MADANI).

Kertaskerja ini adalah tinjauan ringkas pelaksanaan Pertanian Bandar kaedah akuaponik dalam memacu kelestarian ekonomi Ummah serta faedah yang diperolehi komuniti setempat.

KERAJAAN MADANI

MADANI merupakan sintesis gaya Malaysia, yang menggabung jalin amalan sedia ada dengan kaedah baru yang direka untuk menangani isu-isu baru dan ketidakpastian. Malaysia Madani dicetuskan bagi mencorak masa hadapan Malaysia dengan segala potensi yang ada dengan mengambil kira segala bentuk perubahan yang mengubah dunia, dan bercita-cita mengemudi Malaysia dalam zaman pasca normal yang serba rumit melalui laras bahasa, konsep dan budaya kearifan tempatan.

Matlamat Malaysia Madani adalah untuk mengubah Malaysia menjadi negara yang lebih makmur dan maju berteraskan 6 nilai MADANI melalui kepercayaan antara kerajaan dengan rakyat, dasar ketelusan dan kerjasama. Enam (6) Nilai Teras Malaysia MADANI adalah:

- **Kemampanan** - Mutu hidup seimbang berdasarkan citra Malaysia yang unik berasaskan ilmu pengetahuan dan kearifan tempatan.
- **Kesejahteraan** - Kesejahteraan ekonomi, sosial dan kelestarian alam melalui budaya ilmu dan kepelbagaian pandangan.
- **Daya Cipta** - Pembaharuan dan pengupayaan modal insan bagi menjelmakan daya cipta manusia.
- **Hormat** - Perilaku budi bahasa kepada kekayaan tradisi, merayakan kemajmukan dan meraikan perbezaan pandangan dunia.

- **Keyakinan** - Menghidupkan harapan terhadap perubahan seiring sikap amanah melakukan perubahan ke arah kebaikan.
- **Ihsan** - Belas ihsan akan nasib semua pihak melalui tindakan pemberdayaan kemanusiaan.

PROGRAM KOMUNITI MADANI

Matlamat Malaysia Madani dirangka untuk dicapai melalui pelaksanaan program-program termasuklah Program Komuniti MADANI, yang diperkenalkan oleh YAB Dato' Seri Anwar Ibrahim semasa Ucapan Belanjawan 2024.

Program Komuniti MADANI dirangka untuk kelestarian ekonomi ummah dengan merencanakan ekonomi sesebuah komuniti dan mengangkat martabat ekonomi komuniti setempat. Kerajaan memperuntukkan RM1 bilion di bawah Dana Komuniti MADANI bagi menyediakan geran kepada komuniti untuk menjayakan Program Sejahtera Komuniti MADANI (SejaTi MADANI).

Program Sejahtera Komuniti MADANI (SejaTi MADANI) memberi tumpuan kepada lima (5) sektor tumpuan:

- Pertanian dan Makanan
- Jahitan dan Kraf Tangan
- Herba dan Kesihatan
- Pelancongan dan Hospitaliti
- Aktiviti Hijau dan Kitar Semula

PERTANIAN BANDAR

Dalam keadaan harga jualan makanan dan sayur semasa kerap meningkat, kelestarian ekonomi ummah boleh direalisasikan melalui Pelaksanaan Program Sejahtera Komuniti MADANI (SejaTi MADANI) dengan projek penanaman sayur-sayuran berkelompok di kawasan terbiar di bandar serta pinggir bandar.

Usaha ini dapat mengurangkan sedikit sebanyak keperluan bekalan makanan setempat. Ia juga dapat merencanakan ekonomi komuniti dan mengangkat martabat ekonomi komuniti setempat, atau paling tidak, membantu keperluan isi rumah dan kegunaan sendiri. Ini idea serta inisiatif yang perlu diketengahkan sebagai usaha berterusan agar dapat mengurangkan kebergantungan sayuran dari luar semata-mata.

Dengan populasi semakin meningkat dan pembangunan pemp bandar-besaran, tanah subur kian berkurangan. Pertanian bandar ialah penyelesaian berkemungkinan untuk menggunakan tanah tersedia bagi menghasilkan sumber makanan setempat. Pertanian bandar merujuk kepada menanam tumbuhan dan menternak haiwan menghasilkan makanan dalam bandar serta luar bandar. Ia merangkumi pemprosesan, kemudian mengedarkan hasil ke seluruh bandar. Inisiatif kebun bandar bukan baharu, malah dilaksanakan di setiap bandar global.

Konsep pertanian bandar menjadi cara terbaik untuk meningkatkan akses makanan tempatan dan memperkenalkan semula banyak aspek makanan yang hilang sebagai budaya kepada orang ramai.

PELAKSANAAN PERTANIAN BANDAR

Pertanian Bandar dilaksanakan melalui projek penanaman sayur-sayuran berkelompok di kawasan terbiar di bandar serta pinggir bandar. Peningkatan teknologi telah menjadikan penanaman sayur-sayuran di tempat yang sebelum ini sukar atau hampir mustahil.

Sesetengah ladang bandar dibina secara eksklusif untuk program pendidikan dan latihan. Namun, banyak dibina untuk meningkatkan akses makanan dalam komuniti tertentu atau meneruskan budaya masakan tradisional. Ladang bandar dibina sebagai menambah sumber kewangan dan boleh menjadikan pertanian bandar berdaya maju serta lebih bertanggungjawab terhadap alam sekitar. Pertanian bandar juga dapat meningkatkan akses makanan segar untuk komuniti kurang bernasib baik dari segi ekonomi. Pertanian Bandar boleh dilaksanakan dengan beberapa kaedah termasuk:

- Batas Tanaman
- Kotak Tanaman
- Pasuan
- Pertanian Belakang Rumah "Backyard Gardens"
- Pertanian Atas Bumbung "Rooftop Farming"
- Pertanian Menegak "Vertical Farming"
- Hidroponik
- Akuaponik

PERTANIAN BANDAR: KONSEP AKUAPONIK

Sistem akuaponik menggabungkan tanaman sayuran, herba dan ulaman dengan ternakan ikan air tawar. Satu inovasi pertanian bandar dibangunkan oleh MARDI adalah Urbankit (Rajah 1). UrbanKit adalah satu set peralatan yang mengimplemtasi sistem akuaponik menggabungkan tanaman sayuran, herba dan ulaman dengan ternakan ikan air tawar dalam satu tempat. Menurut Ketua Pengarah MARDI, Datuk Dr Mohamad Zabawi Abdul Ghani, hasil ikan, sayur-sayuran, ulam-ulaman dan herba menerusi Urbankit adalah selamat untuk dimakan dan bertepatan dengan konsep teknologi hijau (organik) kerana tidak menggunakan racun perosak dan baja kimia. Ia seterusnya menghasilkan makanan yang halal. Anggaran saiz Urbankit adalah 2 kaki (Lebar) x 4 kaki (Tinggi) x 4.5 kaki (Panjang)



Rajah 1: UrbanKit
(Sumber: MARDI, 2023)

UrbanKit adalah sistem tanaman pintar akuaponik, iaitu gabungan kaedah akuakultur dan hidroponik yang menghasilkan sayur secara organik tanpa penggunaan racun (Rajah 2). Ia turut dilengkapi sistem penapis bio, pam air dan alat pemberi makanan ikan automatik menggunakan tenaga elektrik untuk memastikan air mengalir setiap masa. Keistemewaan UrbanKit, ia dilengkapi tangki untuk memelihara ikan yang najisnya boleh diguna semula menjadi baja untuk tumbesaran sayur. UrbanKit boleh ditempatkan di ruang laman rumah (Rajah 3) atau balkoni rumah dan mempunyai akses kepada bekalan elektrik.



Rajah 2: Contoh tanaman di Urbankit
(Sumber: Kebun Komuniti Seksyen 5 Bandar Rinching - UFBR5, 2023)



Rajah 3: Urbankit di ruang laman rumah
(Sumber: Kebun Komuniti Seksyen 5 Bandar Rinching - UFBR5, 2023)

Pelaksanaan projek Pertanian Bandar berskala besar yang menggunakan Urbankit boleh dirujuk projek-projek berikut:

- Projek Kebun Bandar Masjid Al Hasanah di Bandar Baru Bangi, Selangor. (Rajah 4)
- Projek Kebun Komuniti Seksyen 5 Bandar Rinching (UFBR5), di Anjung Murni KRT Seksyen 5 Bandar Rinching Semenyih, Selangor. (Rajah 5 & 6)
- Projek Pertanian Bandar SMK Bandar Tasik Kesuma (UF SMKBTk) di Beranang, Selangor. (Rajah 7 & 8).



Rajah 4: Projek Kebun Bandar Masjid Al Hasanah
(Sumber: Kebun Komuniti Seksyen 5 Bandar Rinching - UFBR5, 2023)



Rajah 5: Projek Kebun Komuniti Seksyen 5 Bandar Rinching (UFBR5)
(Sumber: Kebun Komuniti Seksyen 5 Bandar Rinching - UFBR5, 2023)



Rajah 6: Projek Kebun Komuniti Seksyen 5 Bandar Rinching (UFBR5)
(Sumber: Kebun Komuniti Seksyen 5 Bandar Rinching - UFBR5, 2023)



Rajah 7: Projek Pertanian Bandar SMK Bandar Tasik Kesuma (UF SMKBTBK)
(Sumber: Kebun Komuniti Seksyen 5 Bandar Rinching - UFBR5, 2023)



Rajah 8: Projek Pertanian Bandar SMK Bandar Tasik Kesuma (UF SMKBTBK)
(Sumber: Kebun Komuniti Seksyen 5 Bandar Rinching - UFBR5, 2023)

FAEDAH PELAKSANAAN PERTANIAN BANDAR

Pelaksanaan Pertanian Bandar menggunakan UrbanKit dapat memberi faedah kepada ekonomi komuniti setempat dan seterusnya menzahirkan kelestarian ekonomi ummah, antaranya:

- **Penghasilan Makanan Halal:** Hasil ikan, sayur-sayuran, ulam-ulaman dan herba yang diperolehi menerusi UrbanKit adalah selamat untuk dimakan dan bertepatan dengan konsep teknologi hijau (organik) kerana tidak menggunakan racun perosak dan baja kimia. Ia seterusnya menghasilkan makanan yang halal.

- **Penjanaan Pendapatan Peserta Pertanian Bandar:** Menurut MARDI, unjuran purata satu unit Urbankit boleh menjana pendapatan sampingan RM156 sebulan dengan syarat ia dijual dengan harga organik serta penjimatan belanja dapur antara 20 peratus hingga 40 peratus yang berjumlah RM80 sebulan, ini diharap akan dapat menjana ekonomi komuniti setempat
- **Penjanaan Pendapatan Komuniti Setempat:** Projek Pertanian Bandar memerlukan penyediaan infrastruktur rumah hijau berbumbung plastik UV dan mempunyai bekalan air paip dan tenaga elektrik. Penyediaan infrastruktur ini secara tidak langsung menjana pendapatan kepada kontraktor binaan tempatan dalam menyediakan infrastruktur Pertanian Bandar ini.
- **Memanfaatkan Kawasan Terbiar:** Projek Pertanian Bandar berskala besar menggunakan UrbanKit boleh ditempatkan di kawasan terbiar di sesuatu tempat komuniti.
- **Memanfaatkan Kawasan Terhad:** Projek persendirian di kawasan laman atau balkoni rumah yang mempunyai kawasan terhad, jumlah unit UrbanKit masih boleh diletakkan berdasarkan keluasan kawasan.
- **Akses Makanan Segar:** Urbankit adalah satu set peralatan yang mengimplemtasi sistem akuaponik menggabungkan tanaman sayuran, herba dan ulaman dengan ternakan ikan air tawar dalam satu tempat. Ini dapat meningkatkan akses makanan segar untuk komuniti kurang bernasib baik dari segi ekonomi. Usaha ini dapat mengurangkan sedikit sebanyak keperluan bekalan makanan setempat.
- **Menjaga Alam Sekitar:** Ladang bandar dibina sebagai menambah sumber kewangan dan boleh menjadikan pertanian bandar berdaya maju serta lebih bertanggungjawab terhadap alam sekitar.

KESIMPULAN

Program Pertanian Bandar merupakan program yang membantu isi rumah bandar meringankan kos sara hidup melalui pengeluaran sendiri sebahagian daripada bahan makanan yang diperlukan. Pelbagai kaedah Pertanian Bandar seperti batas tanaman, pasuan, Hidroponik, Akuaponik. Program ini melibatkan penduduk di kawasan bandar dan pinggir bandar dengan kerjasama dan penglibatan pelbagai Jabatan dan Agensi yang berkaitan di peringkat Negeri dan Persekutuan.

Program Komuniti MADANI menyediakan dana/geran kepada komuniti untuk menjayakan Program Sejahtera Komuniti MADANI (SejaTi MADANI). Dalam keadaan harga jualan makanan dan sayur semasa kerap meningkat, kelestarian ekonomi ummah boleh direalisasikan melalui Pelaksanaan Program SejaTi MADANI dengan projek Pertanian Bandar yang dilaksanakan melalui projek penanaman sayur-sayuran berkelompok di kawasan terbiar di bandar serta pinggir bandar.

UrbanKit adalah satu set peralatan yang mengimplemtasi sistem akuaponik menggabungkan tanaman sayuran, herba dan ulaman dengan ternakan ikan air tawar dalam satu tempat. Melalui tinjauan ringkas kertaskerja ini, pelaksanaan projek Pertanian Bandar menggunakan UrbanKit dapat memberi faedah kepada

ekonomi komuniti setempat dan seterusnya menzahirkan kelestarian ekonomi Ummah. Antara faedahnya adalah penghasilan makanan halal, penjaan pendapatan peserta projek dan komuniti setempat, memanfaatkan kawasan terbiar, dan juga kawasan terhad, memberi akses kepada makanan segar dan menjaga alam sekitar..

RUJUKAN

- Amir Abd Hamid. (2022). Urbankit, inovasi pertanian bandar. <https://www.hmetro.com.my/agro/2022/06/850594/urbankit-inovasi-pertanian-bandar> (diakses pada: 20 Ogos 2024).
- Berita Harian. (2021). UrbanKit bantu jimat belanja, jana pendapatan <https://www.facebook.com/mardimalaysia/posts/urbankit-bantu-jimat-belanja-jana-pendapatanurbankit-adalah-sistem-tanaman-pinta/271915474969950/> (diakses pada: 20 Ogos 2024).
- Global Environment Centre. (2022). MODUL PERTANIAN BANDAR BAGI KOMUNITI 2022: Kebun Komuniti, Keterjaminan Makanan. https://gec.org.my/wp-content/uploads/2024/06/modul_pertanian_bandar_komuniti_compressed.pdf (diakses pada: 20 Ogos 2024).
- Kebun Komuniti Seksyen 5 Bandar Rinching - UFBR5. (2023). <https://www.facebook.com/UFBR5> (diakses pada: 28 Ogos 2024).
- Kementerian Perumahan dan Kerajaan Tempatan. (2021). Dasar Kebun Komuniti Bandar. ISBN 978-967-25500-0-6 Putrajaya.
- Malaysia MADANI. (2024). <https://malaysiamadani.gov.my/pengenalan/> (diakses pada: 20 Ogos 2024).
- Mohd Ramzi Mohd Hussain. (2021). Jadikan kebun bandar barisan hadapan sekuriti makanan. <https://www.bharian.com.my/kolumnis/2021/12/896653/jadikan-kebun-bandar-barisan-hadapan-sekuriti-makanan> (diakses pada: 20 Ogos 2024).
- PROGRAM SEJAHTERA KOMUNITI MADANI (SejaTi MADANI). (2024) <https://sejatimadani.icu.gov.my/home> (diakses pada: 20 Ogos 2024).
- Urban Farming SMK Bandar Tasik Kesuma Official. (2023). <https://www.facebook.com/watch/?v=1626383037870224> (diakses pada: 28 Ogos 2024).
- Yayasan Maghfirah. (2022). Kursus Urban Kit (sistem aquaponik) kepada asnaf-asnaf di Seri Tanjung seksyen 7. <https://www.facebook.com/yayasanmaghfirah/posts/kursus-urban-kit-sistem-aquaponik-kepada-asnaf-asnaf-di-seri-tanjung-seksyen-7-m/958427068205864/> (diakses pada: 20 Ogos 2024).

JENAYAH PENIPUAN MACAU DI MALAYSIA: SATU PENELITIAN TERHADAP KESEDARAN MASYARAKAT DAN KAEDAH MENANGANINYA

Nurul Anessa Rosleyⁱ, Hasnizam Hashimⁱⁱ & Norman Zakiyy Chow Jen-T'chiangⁱⁱⁱ

ⁱ (Penulis Koresponden). Pelajar Pascasiswazah. Fakulti Syariah dan Undang-Undang, USIM. nurul9198.nr@gmail.com

ⁱⁱ Profesor Madya. Fakulti Syariah dan Undang-Undang, USIM. hasnizam@usim.edu.my

ⁱⁱⁱ Pensyarah Kanan. Fakulti Syariah dan Undang-Undang, USIM. zakiyy@usim.edu.my

Abstrak

Jenayah siber pada hari ini telah menjadi satu fenomena dalam realiti kehidupan masyarakat dan menimbulkan kebimbangan terhadap aspek keselamatan, privasi dan ekonomi negara. Perkembangan teknologi yang semakin pesat serta kebijaksanaan pelaku dalam memperdayakan mangsa-mangsa telah meningkatkan statistik kes penipuan dalam talian di negara kita. Saban hari ada sahaja kedengaran masyarakat yang terlibat dalam pelbagai jenis aktiviti penipuan dalam talian. Penipuan Macau merupakan salah satu bentuk penipuan tipu panggilan oleh pelaku yang menyamar sebagai pihak berautoriti dalam menipu mangsa untuk mengaut keuntungan secara mudah dengan menggunakan pelbagai jenis kaedah dan strategi. Fenomena ini berpotensi menjadi satu budaya yang sukar dibendung jika tidak ditangani segera. Oleh itu, kajian ini dilakukan adalah untuk mengetahui sejauh mana kesedaran masyarakat terhadap isu penipuan Macau dan mengenalpasti apakah langkah-langkah yang boleh diambil bagi membanteras jenayah ini. Dari segi metodologi, pengkaji menggunakan pendekatan kualitatif iaitu segala maklumat dan data diperolehi daripada pembacaan artikel, jurnal, surat khabar dan sebagainya. Hasil daripada analisis dokumen, pengkaji mendapati kesedaran yang rendah dalam kalangan masyarakat antara punca berlakunya peningkatan penipuan dalam talian dan elemen pengetahuan, sikap dan amalan masyarakat turut memainkan peranan dalam mencegah jenayah penipuan Macau ini daripada terus berleluasa.

Kata kunci: Jenayah, Penipuan Macau, Masyarakat, Kesedaran, Kaedah menangani

PENDAHULUAN

Pada masa kini, peningkatan kebergantungan terhadap teknologi maklumat dan komunikasi dalam dunia digital telah menjadi satu keperluan yang mendesak dalam realiti kehidupan masyarakat. Hal ini demikian kerana, semua maklumat boleh diakses dengan mudah melalui hujung jari sahaja, membolehkan akses kepada data dan berita berlaku sekelip mata tanpa batasan sempadan. Tambahan pula, penggunaan media massa secara meluas pada hari ini telah memainkan peranan yang penting dan banyak mengubah pelbagai aspek kehidupan masyarakat (Nur Sarida Mohd Fuad et al., 2022). Walau bagaimanapun, kemajuan teknologi ini juga membawa cabaran yang signifikan, khususnya dalam aspek keselamatan siber. Salah satu ancaman yang kian menonjol dan meresahkan masyarakat Malaysia ialah fenomena penipuan Macau, iaitu satu bentuk penipuan dalam talian yang didalangi

oleh sindiket antarabangsa yang mengeksploitasi kepercayaan dan teknologi untuk memerangkap dan memperdaya mangsa sehingga menyebabkan kerugian berjuta-juta ringgit.

Saban hari, berita mengenai kes jenayah penipuan Macau dilaporkan di negara kita dan fenomena ini menunjukkan peningkatan kes yang drastik. Hal ini disebabkan oleh kegiatan pelaku yang semakin aktif dalam menipu mangsa dengan menggunakan pelbagai modus operandi yang licik. Situasi ini amatlah merungsingkan kerana ramai dalam kalangan masyarakat mudah terpedaya dan ditipu berikutan kurangnya pengetahuan tentang cara menggunakan peralatan elektronik dan internet dengan betul dan selamat. Kekurangan kefahaman dan kesedaran ini telah mendorong peningkatan kes penipuan Macau (Ernawati Abdul Wahab et al., 2023). Oleh itu, kajian ini dilakukan untuk mengkaji sejauh mana kesedaran masyarakat mengenai ancaman dan risiko penipuan Macau, serta mencari pendekatan yang berkesan untuk membendung fenomena ini daripada terus berleluasa.

METODOLOGI KAJIAN

Di dalam kajian ini, pengkaji menggunakan pendekatan kualitatif di mana segala maklumat dan data diperolehi daripada pembacaan artikel, jurnal, keratan akhbar, statut perundangan dan sebagainya. Hasil daripada analisis dokumen, pengkaji mendapati kesedaran masyarakat boleh dipupuk melalui elemen pengetahuan, pendidikan dan sikap individu semasa menggunakan platform media sosial. Selain itu, terdapat juga beberapa peruntukan undang-undang siber yang boleh digunakan untuk menangani masalah ini seperti Akta Pencegahan Pengubahan Wang Haram dan Pembiayaan Keganasan [Akta 613], Seksyen 416 dan Seksyen 420 Kanun Keseksaan [Akta 574], Akta Komunikasi dan Multimedia 1998 [Akta 588], Akta Jenayah Komputer 1997 [Akta 563], Akta Perdagangan Elektronik 2006 [658], Akta Perlindungan Data Peribadi 2010 [709] dan Akta Perlindungan Pengguna 1999 [Akta 599] (Pindaan 2010).

KAJIAN LITERATUR

Perbincangan mengenai jenayah siber di Malaysia telah banyak dibincangkan, namun isu penipuan dalam talian mula mendapat perhatian yang lebih luas ketika pandemik COVID-19 pada tahun 2019. Dengan peningkatan kes dan jumlah mangsa yang terlibat kini menjadikan fenomena penipuan Macau di Malaysia memerlukan suatu penelitian yang lebih mendalam daripada semua pihak, terutamanya kerana penggunaan dan kebergantungan masyarakat terhadap internet telah menjadi suatu keperluan asas. Menurut World Stats (2021), statistik pertumbuhan pada Jun 2021 seramai 27.43 juta penduduk di Malaysia menggunakan internet, yang mewakili 85.72% daripada jumlah keseluruhan penduduk seramai 32 juta orang. Angka ini dijangka meningkat kepada 97.5% menjelang tahun 2025, yang menunjukkan peningkatan penggunaan internet bukan sahaja di Malaysia, tetapi juga di seluruh dunia (Muhamad Yusri Abdul Karim & Novel Lyndon, 2023).

Selain itu, kajian Muhamad Yusri Abdul Karim et al., (2023), mendapati bahawa jenayah penipuan Macau melibatkan pelbagai modus operandi yang digunakan untuk menipu mangsa. Bernama di dalam Harian Metro pada 12 Oktober 2020, menyatakan bahawa penipuan Macau dikategorikan sebagai jenayah penipuan telekomunikasi, di mana scammer berusaha menyamar sebagai pegawai berautoriti. Taktik ini mampu menimbulkan rasa was-was, panik, dan dorongan kepada mangsa untuk membela diri atau mengelak daripada dikenakan tindakan undang-undang. Sementara itu, menurut kajian Nasim Khan et al., (2019) menyatakan kehairanan apabila kes ini dilaporkan di dalam media secara besar-besaran tetapi hampir setiap bulan ada sahaja laporan berkenaan kes ini disiarkan seolah-olah kes-kes terdahulu tidak memberi sebarang kesan atau pengajaran kepada orang lain. Di samping itu, kajian Jayabalan et al., (2014), pula menunjukkan bahawa walaupun ramai yang telah menjadi mangsa jenayah siber, banyak isu jenayah siber masih belum diselesaikan sepenuhnya. Oleh itu, untuk membuat keputusan dan tindakan yang lebih cekap dan bijak, adalah penting untuk memahami pelbagai aspek jenayah siber.

Seterusnya, kajian Muhammad Adnan Pitchan (2018) membincangkan tahap kesedaran yang rendah mengenai keselamatan penggunaan internet melalui peralatan elektronik, serta kurangnya kefahaman yang menyebabkan ramai rakyat di negara ini mudah tertipu dengan sindiket jenayah siber. Hal ini turut ditekankan oleh Ernawati Abdul Wahab et al., (2023) yang menyatakan bahawa pemahaman masyarakat terhadap keberkesanan kempen yang diadakan merupakan faktor penting dalam mencerminkan pencapaian tujuan dan objektif kempen tersebut. Pada masa yang sama, Muhammad Adnan Pitchan et al., (2019) di dalam jurnal "*Dasar Keselamatan Siber Malaysia: Tinjauan Terhadap Kesedaran Netizen dan Undang-Undang*" membincangkan bahawa penguatkuasaan undang-undang siber adalah satu cara yang efektif untuk menangani ancaman siber. Kajian ini turut disokong oleh Bidin et al., (2015) yang juga mencadangkan perkara yang sama.

Sementara itu, menurut kajian Mohamad Rizal Abd Rahman (2020) di dalam artikelnya yang bertajuk "*Online scammers and their mules in Malaysia*" turut membincangkan mengenai peraturan undang-undang Malaysia yang berkaitan yang boleh digunakan untuk menghalang tindakan jenayah penipuan kewangan ini. Matlamatnya adalah untuk menunjukkan betapa pentingnya Seksyen 415 dan 420 Kanun Keseksaan dalam menangani penipuan dalam talian, serta Seksyen 414 dan 424 Kanun yang sama untuk membanteras penipuan keldai akaun. Selain itu, menurut kajian Nurbazla Ismail et al., (2022), dalam jurnal yang bertajuk "*The Legal Proof of Macau Scam in Malaysia*" pula menyatakan bahawa terdapat beberapa peruntukan dalam Kanun Keseksaan (Akta 574) yang mungkin terpakai untuk jenayah penipuan Macau, termasuk Seksyen 24, Seksyen 25, Seksyen 415, Seksyen 170, dan Seksyen 420, yang menjelaskan secara ringkas terma dan definisi penipuan.

Oleh yang demikian, berdasarkan kajian literatur yang telah dibincangkan di atas, pengkaji merumuskan bahawa peningkatan kesedaran masyarakat dan pengukuhan penguatkuasaan undang-undang adalah kunci dalam menangani

fenomena penipuan Macau di Malaysia. Program pendidikan yang berterusan, kerjasama antarabangsa, dan kempen kesedaran perlu diperluas untuk melindungi masyarakat daripada ancaman penipuan ini. Hal ini adalah perlu untuk terus memantau perkembangan sindiket penipuan dan menilai keberkesanan langkah-langkah yang telah diambil.

PENGGUNAAN PSIKOLOGI DALAM MODUS OPERANDI JENAYAH PENIPUAN MACAU DI MALAYSIA

Secara ringkasnya, sindiket jenayah penipuan Macau di Malaysia ini melibatkan pelbagai bentuk penipuan, termasuk dakwaan palsu mengenai kemenangan cabutan bertuah, penipuan penculikan, dan penyamaran (spoofing) sebagai pihak berkuasa seperti pegawai polis, agensi kerajaan, serta pegawai bank negara atau bank komersial, dengan tujuan mendapatkan wang daripada mangsa. Menurut data Polis Diraja Malaysia (PDRM), jenayah penipuan Macau adalah salah satu penipuan yang paling banyak berlaku di Malaysia, dengan kerugian mencecah RM321.1 juta. Kes-kes penipuan ini meningkat kepada 7,734 pada tahun 2023 berbanding 6,416 kes pada tahun 2022 (Murni, 2023).

Dalam melaksanakan jenayah ini, penjenayah memanfaatkan elemen psikologi ketika berinteraksi dengan mangsa melalui panggilan telefon. Sebagai contoh, mereka akan memainkan peranan sebagai wakil organisasi berautoriti untuk menanamkan rasa kepatuhan dan ketakutan. Mangsa sering kali merasa cemas dan takut apabila menerima panggilan daripada pihak yang disamakan sebagai Polis Diraja Malaysia (PDRM) atau pihak mahkamah, seolah-olah mereka telah melanggar undang-undang negara. Keadaan ini memberi penjenayah suatu kelebihan untuk meneruskan proses penipuan, kerana mangsa yang cemas dan patuh terhadap pihak yang disamakan sebagai organisasi berautoriti menjadi lebih mudah terpedaya untuk menyerahkan wang.

Tambahan pula, pengaruh kuat figura autoriti tersebut mampu meningkatkan kecenderungan individu untuk mempercayai dan mematuhi arahan, yang menyebabkan mangsa lebih mudah memberikan maklumat peribadi apabila diminta (Modic & Lea, 2013; Fatin Adha Murad et al., 2019). Di samping itu, penjenayah ini sering kali terlatih, dengan kemampuan menggunakan bahasa yang meyakinkan dalam perbualan, secara tidak langsung membuatkan mangsa percaya dan yakin bahawa mereka berurusan dengan pihak yang sah, bukannya penipu (Muhamad Yusri Abdul Karim & Novel Lyndon, 2013). Malah, terdapat penjenayah yang sanggup menghabiskan masa yang panjang dan usaha yang besar untuk membina hubungan dengan mangsa sebelum akhirnya memanipulasi mereka dengan pelbagai permintaan (Fatin Adha Murad et al., 2019). Hal ini kerana figura autoriti mempunyai pengaruh yang kuat terhadap tahap kepercayaan seseorang, menjadikan individu lebih mudah memberi maklumat peribadi apabila diminta (Modic & Lea 2013). Akibatnya, mangsa-mangsa terpaksa menanggung kerugian yang besar, yang memberi kesan mendalam terhadap masa depan mereka.

PENELITIAN TERHADAP FAKTOR YANG MEMPENGARUHI KESEDARAN MASYARAKAT TERHADAP FENOMENA PENIPUAN MACAU

Salah satu isu utama yang perlu diberi perhatian ialah kurangnya kesedaran dalam kalangan masyarakat ketika berurusan dengan individu yang tidak dikenali di platform media sosial. Kesedaran yang mendalam mengenai perkembangan dan trend terkini dalam modus operandi jenayah penipuan kewangan, serta penerapan amalan perlindungan yang berkesan terhadap penipuan siber, adalah penting dalam mempersiapkan individu untuk lebih berwaspada dan bersedia menghadapi sebarang kemungkinan ancaman. Peningkatan tahap kesedaran dan pengetahuan ini bukan sahaja dapat mengurangkan risiko menjadi mangsa jenayah penipuan Macau, tetapi juga membantu membentuk sebuah masyarakat yang lebih berdaya tahan terhadap jenayah siber secara keseluruhan (Norazlina Zainal Abidin et al., 2018).

Selain itu, dalam laporan Berita Harian pada 1 November 2020, dinyatakan bahawa faktor kepanikan merupakan salah satu punca utama mengapa ramai mangsa terperangkap dalam modus operandi penipuan Macau. Kebanyakan mangsa, khususnya golongan warga tua, melaporkan bahawa taktik manipulatif yang digunakan oleh sindiket ini menyebabkan mereka merasa cemas, panik, dan ketakutan. Keadaan ini mendorong mereka membuat keputusan tergesa-gesa tanpa mempertimbangkan implikasi, yang akhirnya mengakibatkan kerugian yang besar (Nur Syahidah Abdul Jalil, 2020). Oleh itu, apabila menerima panggilan daripada individu yang tidak dikenali yang mendakwa bahawa kita terlibat dalam kesalahan atau jenayah serta memberikan arahan untuk diikuti, adalah sangat penting untuk tidak bertindak tergesa-gesa. Sebaliknya, langkah pertama yang perlu diambil adalah mendapatkan pengesahan daripada pihak berkuasa yang berwibawa sebelum membuat sebarang keputusan atau mengambil tindakan lanjut. Ini adalah langkah kritikal untuk memastikan bahawa kita tidak terjerat dalam penipuan atau sindiket yang menyalahgunakan identiti dan kepercayaan untuk kepentingan jahat mereka (Suhana Mohamed, 2020).

Di samping itu, mudah mempercayai juga merupakan salah satu faktor utama yang menyumbang kepada berlakunya penipuan. Setiap hari, terdapat banyak laporan mengenai individu yang menjadi mangsa sindiket penipuan, sama ada melalui panggilan telefon atau media sosial. Sindiket penipuan ini, sangat cekap dalam memanipulasi emosi mangsa, mencipta perasaan mendesak yang mendorong mereka membuat keputusan tanpa berfikir panjang. Menurut Salleh Buang dalam Sinar Harian pada 18 Oktober 2020, langkah pertama untuk menangani masalah ini adalah dengan pihak berkuasa seperti Bank Negara Malaysia, Polis Diraja Malaysia (PDRM), serta media tempatan bekerjasama untuk mengadakan program jelajah berkala bagi meningkatkan kesedaran awam tentang bahaya sindiket penipuan ini (Salleh Buang, 2020). Meningkatkan kesedaran masyarakat adalah langkah kritikal dalam mengurangkan risiko menjadi mangsa penipuan Macau, yang kini menjadi ancaman serius dalam komuniti kita.

Selain itu, perkongsian maklumat peribadi di media sosial seperti nombor telefon, nombor akaun bank, bukti transaksi, alamat kediaman, dan latar belakang diri memudahkan penjenayah untuk memanfaatkan data tersebut dalam merancang penipuan. Sindiket penipuan sering kali menggunakan platform dalam talian seperti Facebook untuk menjalankan modus operandi yang melibatkan pengiriman barang palsu. Oleh itu, meningkatkan kesedaran mengenai pentingnya menjaga kerahsiaan identiti, latar belakang, pekerjaan, dan mengenal pasti profil yang mencurigakan adalah langkah penting yang perlu diambil. Langkah ini akan membantu masyarakat menjadi lebih berhati-hati sekaligus melindungi diri daripada menjadi mangsa penipuan Macau (Khadijah Alavi et al., 2020).

Tambahan pula, menurut S. Baskaran (2020), salah satu punca utama berlakunya penipuan Macau adalah kebocoran maklumat peribadi mangsa. Kebocoran data peribadi ini mungkin berlaku apabila data tersebut dijual oleh pihak kedua atau ketiga, namun ada juga kes di mana maklumat ini didedahkan oleh mangsa sendiri (Fomca: Scammer Semakin Pintar, 6 Januari 2020). Dalam laporan Sinar Harian pada 22 Oktober 2020, dinyatakan bahawa siasatan menyeluruh perlu dilaksanakan untuk mengenal pasti bagaimana maklumat peribadi mangsa, termasuk nombor telefon, diperoleh oleh sindiket ini. Menurut Salawati Mat Basir, Pensyarah Undang-Undang Antarabangsa Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM), maklumat peribadi mangsa biasanya diperoleh daripada pihak yang mempunyai akses ke atas data tersebut, seperti institusi perbankan dan syarikat telekomunikasi (TELCO). Ini menunjukkan bahawa kebocoran maklumat peribadi bukan sahaja berpunca daripada kelalaian individu tetapi juga melibatkan pihak-pihak yang dipercayai untuk menjaga kerahsiaan data. Oleh itu, pihak berkuasa perlu menjalankan siasatan yang teliti terhadap institusi-institusi ini untuk menentukan sama ada terdapat individu dalaman yang terlibat dalam pembocoran maklumat peribadi pelanggan atau terdapat penyalahgunaan data yang melanggar Akta Perlindungan Data Peribadi 2010 (Zanariah Abd Mutalib, 2020). Langkah ini adalah penting untuk mencegah berlakunya lebih banyak kes penipuan Macau di masa hadapan.

Dalam konteks kecanggihan teknologi masa kini, kelicikan penjenayah menjadi cabaran besar dalam membendung jenayah siber yang semakin mengancam masyarakat. Kebijaksanaan penjenayah adalah salah satu faktor signifikan yang menyumbang kepada peningkatan penipuan dalam talian. Penjenayah siber kini tidak lagi terhad kepada individu biasa, tetapi juga melibatkan golongan profesional yang memiliki kemahiran dan pengetahuan yang lebih canggih. Kelicikan mereka dalam memperdaya mangsa menjadikan tugas pihak berkuasa semakin sukar untuk menahan dan membuktikan kesalahan mereka, terutama apabila mereka menggunakan identiti orang lain. Situasi ini merumitkan lagi usaha pihak berkuasa untuk mengesan dan membawa mereka ke muka pengadilan, seterusnya menghalang pelaku daripada dikenakan tindakan undang-undang yang sewajarnya (Nasim Khan et al., 2019).

Akhir sekali, seperti yang kita sedia maklum, peningkatan kes penipuan Macau dapat dikaitkan dengan kurangnya pemahaman masyarakat tentang taktik dan strategi licik yang digunakan oleh sindiket ini. Fenomena ini akan terus berleluasa jika orang ramai terus terpedaya oleh janji-janji kekayaan cepat tanpa usaha yang wajar. Kekurangan kesedaran mengenai modus operandi penipuan Macau menjadikan masyarakat lebih mudah menjadi mangsa. Di samping itu, dengan taktik penipuan yang semakin canggih, keupayaan pihak berkuasa perlu diperkasakan untuk memantau, mengesan, dan menguatkuasakan undang-undang dengan lebih berkesan. Tanpa usaha berterusan dan peningkatan pengawasan, jenayah ini berpotensi terus berkembang, mengancam keselamatan kewangan masyarakat secara keseluruhan (Suhana Mohamed, 2020).

LANGKAH-LANGKAH UNTUK MENANGANI JENAYAH PENIPUAN MACAU DI MALAYSIA

▪ PENINGKATAN KESEDARAN MELALUI KEMPEN

Kerajaan dan pihak berkuasa perlu memperkukuhkan kempen kesedaran secara komprehensif dan berkala melalui pelbagai saluran media seperti televisyen, radio, dan media cetak. Iklan-iklan ini harus memberikan penerangan terperinci mengenai modus operandi penipuan Macau, sambil memberi amaran kepada masyarakat mengenai risiko yang terlibat serta langkah berjaga-jaga yang perlu diambil. Melalui kempen yang meluas ini, masyarakat akan lebih peka dan mengetahui tindakan yang tepat sekiranya mereka menerima panggilan telefon atau pesanan ringkas (SMS) yang berpotensi untuk menipu mereka (Mohammad Khairil Asyraf Mohd Khalid, 2023).

Sebagai contoh, slot iklan di televisyen boleh menampilkan simulasi realistik tentang cara penipuan ini dijalankan, serta panduan praktikal mengenai langkah-langkah yang harus diambil apabila menerima panggilan yang mencurigakan. Langkah ini bertujuan untuk meningkatkan kesedaran awam dan melindungi masyarakat daripada terus menjadi mangsa sindiket penipuan. Oleh itu, pihak berautoriti seperti Polis Diraja Malaysia (PDRM) perlu memperhebat usaha untuk menonjolkan peranan dan fungsi Jabatan Siasatan Jenayah Komersil (JSJK) sebagai jabatan utama dalam menangani jenayah komersil kepada masyarakat. Selain itu, hasil kajian menunjukkan bahawa peranan komuniti setempat seperti Rukun Tetangga dan Persatuan Penduduk juga sangat penting dalam memperkenalkan kempen tersebut kepada masyarakat (Ernawati Abdul Wahab et al., 2023).

▪ PENDIDIKAN KEPADA MASYARAKAT

Laporan daripada Utusan Malaysia mendedahkan bahawa seramai 3,132 guru telah menjadi mangsa sindiket penipuan dalam talian dari tahun 2021 hingga April 2024. Statistik ini menunjukkan purata tiga orang guru terpedaya setiap hari. Menyedari hal ini, Kumaran menyatakan bahawa Polis Diraja Malaysia (PDRM) telah mengambil inisiatif untuk bekerjasama dengan Kementerian Pendidikan Malaysia

(KPM) dalam usaha mendekati golongan guru dan meningkatkan kesedaran mereka mengenai kes-kes penipuan dalam talian (Zaid Mohd Nor, 2024).

Sehubungan dengan itu, sekolah dan universiti disarankan untuk mengintegrasikan modul keselamatan siber serta kesedaran terhadap penipuan kewangan ke dalam kurikulum mereka. Program pendidikan ini perlu merangkumi ceramah yang disampaikan oleh pakar keselamatan siber serta latihan praktikal untuk mengenal pasti penipuan dalam talian. Inisiatif ini bertujuan untuk memastikan pelajar sedar akan bahaya yang terdapat dalam dunia digital, sambil dilengkapi dengan pengetahuan yang diperlukan untuk melindungi diri mereka daripada ancaman siber. Pendekatan proaktif ini bukan sahaja melindungi negara daripada ancaman siber, tetapi juga membina generasi yang celik digital dan berupaya mendorong kemajuan Malaysia sebagai sebuah kerajaan digital (M. Jay Raj et al., 2024).

Di samping itu, Pusat Pencegahan Penipuan Kebangsaan (National Fraud Response Centre, NFRC) berfungsi sebagai sumber rujukan utama untuk mendapatkan maklumat terkini mengenai perlindungan pengguna dan ancaman siber. Tokoh seperti ASP Rahmat Fitri, yang merupakan pegawai kanan di dalam Polis Diraja Malaysia (PDRM), juga memainkan peranan penting dalam meningkatkan kesedaran masyarakat terhadap penipuan dalam talian melalui ceramah dan kempen kesedaran. Orang awam digalakkan untuk mengambil inisiatif dalam berkongsi maklumat dan amaran mengenai penipuan yang mereka temui, sama ada melalui media sosial atau saluran komunikasi lain, bagi membantu melindungi keluarga, rakan, dan masyarakat setempat. Usaha kolaboratif ini, yang disokong oleh organisasi dan tokoh penting, akan memperkukuhkan pertahanan masyarakat terhadap ancaman penipuan siber yang semakin canggih.

▪ **PENGUATKUASAAN UNDANG-UNDANG**

Dalam menghadapi ancaman yang berpunca daripada kemajuan teknologi dan maklumat yang melanda seluruh dunia, banyak negara telah menggubal undang-undang siber untuk memastikan wujudnya kawalan dan perlindungan bagi pengguna daripada menjadi mangsa penjenayah siber yang sentiasa memberi ancaman keselamatan menerusi platform media sosial. Malaysia juga tidak terkecuali dalam menggubal akta yang berkaitan dengan jenayah siber (Muhamad Asyraf Ahmad Termimi et al., 2013). Terdapat beberapa undang-undang yang boleh digunakan dan dirujuk oleh pihak berkuasa sebagai langkah utama untuk menjaga kedaulatan undang-undang dan keharmonian masyarakat, khususnya dalam menangani isu jenayah siber dan penyalahgunaan yang berlaku melalui media sosial, antaranya:

1. **Akta Pencegahan Pengubahan Wang Haram dan Pembiayaan Keganasan 2001 [Akta 613]** adalah sebuah undang-undang yang diperkenalkan untuk mencegah pengubahan wang haram dan pembiayaan keganasan.

Antara kesalahan yang boleh disabitkan di bawah akta ini adalah berkaitan dengan pengubahan wang haram, termasuk (a) mana-mana individu yang terlibat secara langsung atau tidak langsung dalam transaksi yang melibatkan hasil daripada aktiviti haram atau peralatan kesalahan, serta (b) tindakan memperoleh, menerima, memiliki, menyembunyikan, memindahkan, mengubah, menukar, membawa, melupuskan, atau menggunakan hasil daripada aktiviti haram atau peralatan kesalahan tersebut. Sebagai contoh, individu yang disabitkan bersalah melakukan pengubahan wang haram boleh dikenakan hukuman penjara sehingga 15 tahun, dan didenda tidak kurang daripada lima kali ganda jumlah atau nilai hasil daripada aktiviti haram atau peralatan kesalahan tersebut pada masa kesalahan dilakukan, atau denda RM5 juta, mengikut mana-mana yang lebih tinggi (Bernama, 12 Oktober 2020).

2. Seksyen 416 dan Seksyen 420 Kanun Keseksaan [Akta 574]

Seksyen 416 Kanun Keseksaan menetapkan hukuman terhadap individu yang melakukan penipuan dengan menyamar sebagai individu lain atau pihak berkuasa. Pesalah yang disabitkan di bawah seksyen ini boleh dikenakan hukuman penjara tidak melebihi 7 tahun, denda, atau kedua-duanya sekali manakala Seksyen 420 Kanun Keseksaan memperuntukkan hukuman bagi kesalahan penipuan yang dilakukan secara curang, yang memaksa mangsa menyerahkan wang atau harta benda kepada pelaku. Sekiranya disabitkan kesalahan, pesalah boleh dijatuhkan hukuman penjara sehingga 10 tahun, dikenakan sebatan, serta denda (Muhamad Yusri Abdul Karim & Novel Lyndon, 2023).

3. Akta Komunikasi dan Multimedia 1998 [Akta 588]

Hasil analisis dokumen mendapati bahawa Akta Komunikasi dan Multimedia 1998 dikuatkuasakan oleh badan pelaksana seperti Suruhanjaya Komunikasi dan Multimedia Malaysia (SKMM). Akta tersebut, yang mengandungi 282 seksyen, juga memperuntukkan dua seksyen khusus berkaitan keselamatan siber, iaitu Seksyen 211 dan Seksyen 233. Berdasarkan Seksyen 211 (1) seseorang individu atau pemberi perkhidmatan aplikasi kandungan tidak boleh memberikan kandungan yang berunsurkan sumbang, lucuh, palsu, mengancam atau bersifat jelicik untuk tujuan dan niat mengganggu, mengacau, mendera atau mengugut mana-mana orang. Berdasarkan peruntukan ini telah jelas bahawa aktiviti seperti buli siber, pornografi, menghantar virus, menyebarkan fitnah mahupun berita palsu adalah satu kesalahan di bawah Seksyen ini dan sekiranya melanggar Seksyen 211 (1) maka boleh dikenakan denda dan hukuman penjara di bawah Seksyen 211(2) iaitu denda tidak melebihi lima puluh ribu ringgit atau penjara tidak melebihi tempoh satu tahun. (Akta 588, 2006). Seterusnya, di bawah Seksyen yang sama seseorang pentadbir atau ahli kumpulan WhatsApp, Telegram atau WeChat boleh dikenakan tindakan sekiranya mereka melakukan kesalahan seperti diperuntukkan dalam Seksyen ini.

Walaupun terdapat dua seksyen dalam Akta tersebut yang berkaitan dengan keselamatan siber, tetapi berdasarkan hasil analisis dokumen akta ini masih memerlukan penambahbaikan bagi mengukuhkan aspek keselamatan siber. Antaranya ialah, tiada mana-mana peruntukan di dalam akta ini yang membenarkan pihak SKMM untuk menangkap penjenayah siber. Hal ini menyebabkan pihak SKMM hanya bertindak sebagai tempat untuk menerima aduan, menyiasat dan menyekat laman-laman yang melanggar peraturan di bawah Seksyen 211 dan 233. Sekaligus SKMM perlu bergantung kepada bantuan daripada pihak PDRM kerana PDRM mempunyai kuasa untuk menangkap. Selain itu, ianya juga mengambil masa yang agak lama untuk membawa pesalah ke muka pengadilan. Di samping itu, akta ini juga tidak menggariskan tempoh masa simpanan sesuatu rekod pengguna Internet oleh pembekal perkhidmatan rangkaian. (Muhammad Adnan Pitchan & Siti Zobidah Omar, 2019).

4. Akta Jenayah Komputer 1997 [Akta 563]

Hasil analisis dokumen menunjukkan bahawa Akta Jenayah Komputer 1997 memperuntukkan undang-undang berkaitan kesalahan penyalahgunaan komputer dan jenayah siber (Nazura Abdul Manap & Jasri Jamal, 2003). Akta ini terbahagi kepada tiga bahagian utama dan mengandungi 12 seksyen. Seksyen 3(1) dalam akta ini menekankan kesalahan berkaitan penyalahgunaan komputer dengan niat untuk melakukan capaian tanpa kuasa. Sebagai contoh, seseorang yang tidak diberi keizinan oleh pemilik komputer telah menghidupkan sistem komputer tersebut dan memuat turun maklumat ke dalam disket (Anita & Nazura, 2004). Jika disabitkan kesalahan, pesalah boleh dikenakan denda tidak melebihi RM50,000 atau penjara sehingga 5 tahun, atau kedua-duanya sekali. Selain itu, analisis dokumen juga mendapati bahawa Seksyen 4 menyatakan kesalahan berkaitan capaian tanpa kuasa untuk melakukan kesalahan seterusnya atau lanjutan. Namun, Seksyen 4 ini hanya terpakai apabila terdapat kesalahan di bawah Seksyen 3, yang menyebabkan kesukaran dalam pemakaian Seksyen 4 untuk proses pendakwaan (Muhammad Adnan Pitchan & Siti Zobidah Omar, 2019).

5. Akta Perdagangan Elektronik 2006 [Akta 658] adalah undang-undang Malaysia yang mengatur perdagangan elektronik dan transaksi yang dilakukan melalui kaedah elektronik.

Akta ini diwartakan pada 1 Januari 2006 dan mula berkuat kuasa pada 1 Oktober 2006. Akta ini mendefinisikan perdagangan elektronik sebagai aktiviti perdagangan, komersial, atau perniagaan yang dilakukan melalui kaedah elektronik. Akta ini merangkumi pelbagai transaksi elektronik, termasuk kontrak elektronik, tandatangan elektronik, mesej elektronik, dan rekod elektronik. Di bawah akta ini, kontrak elektronik diiktiraf secara sah dan boleh dikuatkuasakan jika ia memenuhi syarat tertentu. Syarat-syarat ini termasuk persetujuan pihak-

pihak untuk memasuki kontrak tersebut, kejelasan dan spesifikasi terma dan syarat, serta pengesahan dan verifikasi yang betul terhadap kontrak elektronik. Akta Perdagangan Elektronik 2006 bertujuan untuk menggalakkan penggunaan teknologi maklumat dalam perdagangan dengan memastikan transaksi elektronik dilakukan dengan cara yang sah dan selamat, serta menyediakan perlindungan kepada pengguna dan peniaga.

6. **Akta Perlindungan Data Peribadi 2010 [709]** adalah undang-undang Malaysia yang ditubuhkan untuk melindungi data peribadi individu dan mengawal cara data tersebut dikumpulkan, digunakan, dan disimpan oleh organisasi.

Akta ini berkuat kuasa pada 15 November 2013 dan merupakan langkah penting dalam memastikan perlindungan privasi data peribadi dalam persekitaran yang semakin bergantung kepada teknologi maklumat. Di bawah Akta ini, terdapat beberapa peruntukan seksyen yang mengatur penyalahgunaan data peribadi, termasuk Seksyen 43(1), (2), dan (3), yang memberikan hak kepada individu untuk menolak pemprosesan data peribadi bagi tujuan pemasaran langsung. Selain itu, Seksyen 129(5) menetapkan syarat-syarat untuk pemindahan data peribadi ke luar negara. (Muhammad Adnan Pitchan & Siti Zobidah Omar, 2019). Secara keseluruhannya, Akta Perlindungan Data Peribadi 2010 [Akta 709] bertujuan untuk melindungi privasi individu dengan menetapkan peraturan yang jelas mengenai cara data peribadi dikendalikan dan memastikan bahawa organisasi bertanggungjawab terhadap pengurusan data tersebut.

7. **Akta Perlindungan Pengguna 1999 [Akta 599] (Pindaan 2010).**

Akta Perlindungan Pengguna 1999 [Akta 599] (Pindaan 2010) adalah undang-undang Malaysia yang bertujuan untuk melindungi hak dan kepentingan pengguna dalam transaksi komersial. Akta ini menyediakan rangka kerja perundangan untuk memastikan bahawa pengguna dilindungi daripada amalan perniagaan yang tidak adil dan memberikan mekanisme untuk penyelesaian pertikaian antara pengguna dan peniaga. Dalam konteks penipuan Macau, akta ini relevan dalam menangani isu amalan perniagaan tidak adil dan penipuan terhadap pengguna. Walau bagaimanapun, akta ini mungkin menghadapi batasan dalam menangani sindiket penipuan yang kompleks, yang sering melibatkan teknik penipuan yang canggih. Oleh itu, penyelesaian yang lebih komprehensif memerlukan penglibatan agensi khusus seperti Polis Diraja Malaysia (PDRM) dan Suruhanjaya Komunikasi dan Multimedia Malaysia (SKMM), serta penggunaan undang-undang berkaitan jenayah siber.

KESIMPULAN

Fenomena penipuan Macau merupakan bentuk jenayah siber yang signifikan di negara kita dan menimbulkan cabaran baru dalam usaha mengekang penyebarannya. Langkah-langkah seperti peningkatan kesedaran masyarakat

melalui program pendidikan dan kempen maklumat perlu diberi penekanan. Pendekatan kolektif dan tindakan proaktif, termasuk penguatkuasaan undang-undang, adalah kunci untuk melindungi masyarakat daripada terlibat dengan penipuan yang merugikan ini. Oleh itu, adalah penting bagi semua pihak untuk memainkan peranan masing-masing dan bekerjasama dalam memastikan penipuan kewangan ini tidak terus meningkat. Kerjasama daripada pihak kerajaan, polis, dan badan-badan autoriti lain adalah penting untuk membendung isu ini daripada terus merebak.

RUJUKAN

Jurnal/Thesis

- Ahmad Termimi, M. A., Rosele, M. I., Meerangani, K. A., Marinsah, S. A., & Ramli, M. A. (2013). Jenayah Siber: Pengelasan di Antara Al-Jaraim dan Al-Jina'i Menurut Sistem Perundangan Islam. *International Seminar on Islamic Jurisprudence in Contemporary Society*. (pp. 539-551). <http://eprints.um.edu.my/id/eprint/13068>.
- Bidin, A., Nuridah, S., Syed, A., Mohamad, N., Mohamad, A., Undang-Undang, F., Dan, P., & Antarabangsa, H. (2015). Cyber Types: New Crime In A Contemporary Society, *Intipan Siber: Jenayah Baru Dalam Masyarakat Kontemporari*. 11(1), 10–21. <https://doi.org/10.37231/jimk.2015.11.1.134>.
- Ernawati Abdul Wahab, Muhammad Adnan Pitchan & Ali Salman. (2023). Pengetahuan, Sikap dan Amalan Masyarakat di Kuala Lumpur Terhadap Kempen Pencegahan Jenayah Penipuan Dalam Talian. *Jurnal Komunikasi*, 39(1), 240-258. <https://doi.org/10.17576/JKMJC-2023-3901-14>.
- Esmail, N. K., Amir Hasssan, R., Karto' On, Z. A. A., & Kamaruddin, N. A. (2019). Hubungan Antara Jenayah Penipuan Internet dengan Pengurusan Produktiviti Pekerjaan. Universiti Malaysia Sabah.
- Fatin Adha Murad, Mohammad Rahim Kamaluddin, Wan Shahrazad Wan Sulaiman & Rozainee Khairudin. 2019. "Psikologi Kemangsaan Jenayah Penipuan Komersil: Tinjauan Literatur". *Jurnal Psikologi Keselamatan*. Vol 1. p. 60-86.
- Ismail, N., Ramlee, Z., & Abas, A. (2022). The Legal Proof of Macau Scam in Malaysia. *Malaysian Journal of Syariah and Law*, 10(1), 23-33.
- Jayabalan, P., Ibrahim, R., & Manaf, A. A. (2014). Understanding Cybercrime in Malaysia: An Overview. *Sains Humanika*, 2(2), 109–115.
- Khadijah Alavi, M. H. (2020). Strategi Komunikasi Penjenayah Cinta Siber terhadap Wanita Profesional. *Malaysian Journal of Communication*, 36(3), 296-311.
- Modic, D., & Lea, S. E. 2013. Scam compliance and the psychology of persuasion. SSRN 2364464.

- Mohamad Rizal bin Abd Rahman. (2020). Online Scammers and Their Mules in Malaysia. *Jurnal Undang-Undang Dan Masyarakat*. 26,65-72.
- Mohd Fuad@Mohd Daud, N. S., & Mohd Yusof, A. R. (2022). Memahami Jenayah Siber dan Keselamatan Siber di Malaysia: Suatu Pemerhatian terhadap Pandangan Sarjana dan Intelektual. *Asian Journal of Environment, History and Heritage*, 6(1), 11-26.
- Muhamad Yusri Abdul Karim & Novel Lyndon. (2023). Pandangan Dunia Pengguna Perniagaan Dalam Talian Tentang Jenayah Siber. *Malaysian Journal of Social Sciences and Humanities (MJSSH)*, 8(7), 1-14. <https://doi.org/10.47405/mjssh.v8i7.2392>.
- Norazlina Zainal Abidin, Mohammad Rahim Kamaluddin & Azianura Hani Shaari. 2018. Pengetahuan dan Amalan Perlindungan Pengguna Facebook Wanita Terhadap Penipuan Cinta di Malaysia. *Malaysian Journal of Communication*. Vol. 34(4). p. 113-133.
- Pitchan, M. A. (2018). Kesedaran dan Amalan Keselamatan Siber dalam Kalangan Pengguna Internet di Malaysia [Doctoral dissertation, Universiti Putra Malaysia]. Universiti Putra Malaysia. Institutional Repository (UPMIR). <http://psasir.upm.edu.my/>.
- Pitchan, M. A., & Omar, S. Z. (2019). Dasar Keselamatan Siber Malaysia: Tinjauan Terhadap Kesedaran Netizen dan Undang-Undang. *Malaysian Journal of Communication*, 35(1), 103-119.

Internet

- Baskaran. (2020, January 6). Fomca: Scammer Semakin Pintar. FOMCA. <http://www.fomca.org.my/v1/index.php/fomca-di-pentas-media/792-fomca-scammersemakin-pintar-mr-s-baskaran-nccc>.
- Bernama. 12 Oktober 2020. "Macau Scam, 'cuci duit': Apa tindakan kita?". *Harian Metro* < <https://www.hmetro.com.my/rencana/2020/10/629814/macau-scam-cuci-duit-apa-tindakan-kita> >. accessed: 27 Julai 2024.
- M. Jay Raj, Azha Salahudin, Shafiq Sahrudin. (2024, Januari 18). Pertahanan Digital Malaysia: Integrasikan Keselamatan Siber ke dalam Kurikulum Sekolah. <https://www.suarakeadilan.my/post/pertahanan-digital-malaysia-integrasikan-keselamatan-siber-ke-dalam-kurikulum-sekolah>.
- Mohammad Khairil Ashraf Mohd Khalid. (2023, Januari 23). Kerajaan perlu pergiat kempen kesedaran banteras 'scam'. *Sinar Harian*. <https://www.sinarharian.com.my/article/241787/suara-sinar/analisis-sinar/kerajaan-perlu-pergiat-kempen-kesedaran-banteras-scam>.

- Murni, Siti. 2023. Ini 3 Online Scam Paling Popular Di Malaysia, Ramai Yang Kecundang. 2 Ogos 2023 accessed 25 Julai 2024. <https://www.therakyatpost.com/trpbm/viral/2023/08/02/ini-3-online-scam-paling-popular-di-malaysia-ramai-yang-kecundang/>.
- Nur Syahidah Abdul Jalil. 1 November 2020. "Panik punca terdedah penipuan Macau Scam". Berita Harian. < <https://www.bharian.com.my/rencana/komentar/2020/11/748594/panik-punca-terdedah-penipuan-macau-scam> >. accessed: 20 Ogos 2024.
- Salleh Buang. 18 Oktober 2020. "Strategi banteras jenayah scammer". Sinar Harian. < <https://www.sinarharian.com.my/article/105778/KHAS/Pendapat/Strategi-banteras-jenayah-scammer> >. accessed: 25 Julai 2024.
- Suhana Mohamed. 11 Oktober 2020. "Jangan mudah terjerat helah Macau Scam". BH Online. <<https://www.bharian.com.my/kolumnis/2020/10/740641/jangan-mudah-terjerat-helah-macau-scam> >. accessed: 2 Ogos 2024.
- World Stats. (2021, Disember 28). Internet 2021 Usage in Asia. World Stats. <https://www.statista.com/statistics/265153/number-of-internet-users-in-theasia-pacific> .
- Zaid Mohd Nor. (2024, Jun 5). 3132 Guru jadi Mangsa Sindiket tipu dalam talian. Utusan Malaysia.
- Zanariah Abd Mutalib. 22 Oktober 2020. "Banteras Macau Scam bermula daripada sumber bocor maklumat peribadi". Berita Harian. < <https://www.bharian.com.my/berita/nasional/2020/10/744932/banteras-macau-scam-bermula-daripada-sumber-bocor-maklumat-peribadi> >. accessed: 25 Julai 2024.

Akta

- Akta Jenayah Komputer 1997 [Akta 563].
- Akta Komunikasi dan Multimedia 1998 [Akta 588].
- Akta Pencegahan Pengubahan Wang Haram dan Pembiayaan Keganasan [Akta 613].
- Akta Perdagangan Elektronik 2006 [658].
- Akta Perlindungan Data Peribadi 2010 [709].
- Akta Perlindungan Pengguna 1999 [Akta 599] (Pindaan 2010).
- Kanun Keseksaan (Akta 574).

KEBERKESANAN PENGOPERASIAN HAKAM DI BAWAH UNDANG-UNDANG KELUARGA ISLAM DI MALAYSIA: SATU TINJAUAN AWAL

Hasnizam Hashim^{i,iii,*}, Wan Abdul Fattah Wan Ismailⁱⁱ, Zulfaqar Mamatⁱⁱ, Lukman Abdul Mutalibⁱⁱ, Ahmad Syukran Baharuddinⁱⁱ Baidar Mohammed Mohammed Hassanⁱ & Mohamad Aniq Aiman Alias^{i,ii}

ⁱFakulti Syariah dan Undang-Undang, Universiti Sains Islam Malaysia, 71800, Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia

ⁱⁱCentre of Research for Fiqh Forensics and Judiciary (CFORSJ), Fakulti Syariah dan Undang-Undang, Universiti Sains Islam Malaysia, 71800, Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia

*Penulis Koresponden: hasnizam@usim.edu.my

Abstrak

Artikel ini membincangkan tentang pengoperasian Hakam di bawah Undang-Undang Keluarga Islam di Malaysia. Di dalam undang-undang Keluarga Islam di Malaysia, peruntukan mengenai pembubaran perkahwinan melalui mekanisme Hakam telah dinyatakan di dalam Akta dan Enakmen Undang-Undang Keluarga Islam. Walau bagaimanapun, seksyen yang diperuntukkan ini tidak menyebut tentang kaedah pelaksanaannya. Justeru Kaedah-Kaedah Hakam yang diperkenalkan di Negeri Selangor pada tahun 2014 dan Kaedah-Kaedah Hakam Negeri Sembilan pada tahun 2017 telah diperkenalkan bagi memperincikan tatacara atau kaedah pelaksanaan Hakam di Mahkamah Syariah. Pengaplikasian Kaedah-Kaedah Hakam ini amat penting bagi menangani lambakan kes membabitkan pembubaran perkahwinan. Penulisan yang menggunakan pendekatan kualitatif ini membincangkan mekanisme pelaksanaan Hakam sebagaimana yang terdapat di dalam Kaedah-Kaedah Hakam. Negeri-negeri yang mengaplikasikan Kaedah-Kaedah Hakam ini dilihat berjaya membantu mengurangkan lambakan kes tertanggung berkaitan pembubaran perkahwinan dan pada masa yang sama dapat memelihara masalah para isteri. Justeru Kaedah-Kaedah Hakam ini juga wajar diperluaskan pelaksanaannya di negeri-negeri lain di Malaysia.

Kata kunci: Hakam, Kaedah Pelaksanaan, Undang-Undang Keluarga Islam, Malaysia

PENGENALAN

Setiap pasangan berkahwin pastinya mengharapkan kedamaian rumah tangga yang dibina sehingga ke akhir hayat. Namun, ibarat pepatah “disangka panas hingga ke petang, rupanya hujan di tengahari”, bahtera rumah tangga yang dibina kadang kala terpaksa berhadapan dengan pelbagai konflik yang mengundang kepincangan, persengketaan sehinggalah membawa kepada perceraian. Lebih malang lagi apabila konflik ini berlaku secara berterusan tanpa ada kesudahan dan suami enggan menceraikan isteri walaupun setelah diminta berbuat demikian. Isteri ditinggalkan ibarat “gantungan tidak bertali”. Keadaan ini sudah pasti akan menimbulkan *darar* dan kesusahan yang berpanjangan di pihak isteri.

Menyedari akan perkara ini dan peningkatan kes-kes mal membabitkan pembubaran perkahwinan yang sentiasa meningkat dari tahun ke tahun, pihak pemerintah telah mengambil pendekatan bahawa proses perceraian di Mahkamah Syariah perlu dipercepat dan disegerakan (Yusof, 2019). Justeru, pelantikan Panel Hakam yang dilantik oleh Mahkamah Syariah telah diperkenalkan. Perlantikan Panel Hakam akan dibuat apabila pasangan enggan bercerai atau suami enggan menceraikan isteri setelah diminta berbuat demikian di atas alasan yang dapat diterima daripada hukum syarak atau wujudnya *shiqaq* yang berterusan tanpa adanya sebarang jalan penyelesaian (Mohd. Nor, 2019). Pembubaran perkahwinan melalui kaedah ini adalah merupakan langkah terakhir setelah pelbagai jalan perdamaian diusahakan di peringkat Mahkamah Syariah dan Jabatan Agama Islam. Walau bagaimanapun, sekiranya Panel Hakam yang dilantik berjaya menyelesaikan konflik yang berlaku di antara pasangan, maka perkahwinan akan diteruskan. Dalam erti kata lain, Panel Hakam yang dilantik adalah merupakan penentu peringkat akhir di Mahkamah Syariah sama ada perkahwinan bagi pasangan yang berkonflik itu dapat diteruskan atau sebaliknya.

Perlantikan Panel Hakam adalah merupakan alternatif terakhir dalam usaha menyelesaikan pertelingkahan yang berlaku dalam sesebuah rumah tangga. Kegagalan menyelesaikan pertelingkahan dengan menggunakan kaedah sepatutnya ini akan membawa kepada pelbagai masalah lain seperti keganasan rumah tangga, pengabaian nafkah, penderaan dan sebagainya. Bagi membolehkan pelaksanaan Hakam dilaksanakan secara sistematik dan mencapai objektifnya, pelaksanaannya di Malaysia dipandu oleh perundangan dan tatacara khas. Oleh yang demikian, artikel ini akan membicarakan tentang mekanisme pelaksanaan Hakam dalam sistem perundangan keluarga Islam di Malaysia.

KEPERLUAN TERHADAP HAKAM

Hakam merupakan salah satu cabang penghakiman bagi menyelesaikan konflik rumah tangga yang berpunca daripada *nusyuz* dan *shiqaq* sama ada daripada pihak suami atau isteri atau kedua-duanya sekali (Mohd Ghazali & Wan Ismail, 2006). Hakam sebagaimana yang disebut di dalam kamus *fiqh* bermaksud “*pihak atau orang yang diberikan tugas bagi menyelesaikan perbalahan atau pertelingkahan yang berlaku antara suami isteri*” (Abu Jaiyb, 1983) atau “*orang yang telah dipilih untuk mendamaikan pertelingkahan yang berlaku antara dua orang atau lebih*” (Abu Jaiyb, 1983). Individu yang dilantik untuk mengadili mereka yang bertikai itu dinamakan sebagai hakam atau *muhakkam*. *Tahkim* pula adalah proses timbang tara atau proses penyelesaian perkelahian (*shiqaq*) yang melibatkan pertemuan suami dan isteri bersama dengan Hakam untuk tujuan perdamaian atau perceraian dengan lafaz *talaq* atau dengan *khul'*. Kedudukan *tahkim* ini adalah lebih rendah berbanding dengan *al-Qadha'* ataupun kehakiman (Mohd Ghazali & Wan Ismail, 2006).

Dalam perundangan Islam, pelantikan Hakam adalah mengikut lunas *al-Ahqwal al-Syakhsiah* ('Uqlah, 1990) dan dalil pensyariatannya adalah berdasarkan kepada firman Allah SWT di dalam al-Quran, Surah al-Nisa' 4:35:

﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَبِيرًا﴾

Maksudnya: “Dan jika kamu bimbangkan perpecahan di antara mereka berdua (suami isteri) maka lantiklah "orang tengah" (untuk mendamaikan mereka, iaitu), seorang dari keluarga lelaki dan seorang dari keluarga perempuan. Jika kedua-dua "orang tengah" itu (dengan ikhlas) bertujuan hendak mendamaikan, nescaya Allah akan menjadikan kedua (suami isteri itu) berpakat baik. Sesungguhnya Allah sentiasa Mengetahui, lagi Amat mendalam pengetahuannya”.

(Surah Al-Nisa', 4:35)

Berdasarkan ayat al-Quran di atas, dapat difahami bahawa *shiqaq* bermaksud perbalahan atau permusuhan. Al-Imam Abu al-Hasan Ali Ibnu Sulaiman al-Mardawiy dalam kitabnya 'al-Hawi al-Kabir Fi Fiqh Mazhab al-Imam al-Syafie, *shiqaq* bermaksud 'suami isteri yang sentiasa berbalah serta saling tuduh menuduh antara satu sama lain bahawa mereka telah dizalimi oleh pasangan mereka. Dalam keadaan ini, kedua-dua suami isteri dianggap sebagai *nusyuz* sama ada dari segi perbuatan mahupun perkataan. *Nusyuz* pada kebiasaannya belum sampai ke tahap kritikal dan tidak memerlukan pihak luar untuk menyelesaikannya iaitu memadai dengan mekanisme penyelesaian yang dicadangkan oleh syarak seperti nasihat, kaunseling, *sulh* dan sebagainya. Sebaliknya *shiqaq* adalah merupakan perbalahan atau perkelahian yang telah pun sampai ke tahap kritikal dan perlukan campur tangan pihak luar untuk menyelesaikan pertelingkahan tersebut termasuklah sama ada daripada ahli keluarga, Kadi, hakim, *muhakkam* dan sebagainya (Mohd Ghazali & Wan Ismail, 2006).

Ringkasnya, Hakam dalam bahasa yang mudah difahami adalah merupakan pihak-pihak yang dilantik oleh Mahkamah Syariah untuk membantu meneliti punca-punca berlakunya perbalahan antara suami isteri. Hakam adalah merupakan orang tengah yang dilantik dan dipertanggungjawabkan untuk menyiasat punca berlakunya *shiqaq* atau persengketaan antara suami dan isteri. Hakam boleh membuat keputusan samada mendamaikan atau memisahkan pasangan tersebut. Al-Alusiyy (1995) di dalam tafsirnya *Ruh al-Ma'ani* menyatakan bahawa Hakam yang dilantik mestilah merupakan seorang lelaki yang adil, alim dalam aspek ilmu agama dan pandangan yang diberikannya mestilah bertujuan untuk menghasilkan kemaslahatan.

KEDUDUKAN HAKAM DALAM UNDANG KELUARGA ISLAM DI MALAYSIA

Di Malaysia, urusan berkaitan perkahwinan termasuk perceraian adalah di bawah bidang kuasa negeri-negeri. Setiap negeri mempunyai Akta atau Enakmen tersendiri bagi mengatur selia hal-hal yang berkaitan dengan perkahwinan dan perceraian serta isu-isu yang timbul daripadanya. Sebelum Kaedah-Kaedah Hakam Negeri Selangor di wartakan pada 8 Mei 2014 (Yusof, 2019) dan Kaedah-Kaedah Hakam (Negeri Sembilan) 2017 di wartakan pada 12 April 2018 (Mohd. Nor, 2019) tiada kaedah yang khusus digunakan bagi pelaksanaan Hakam di Mahkamah Syariah di Malaysia. Rujukan yang ada hanyalah berpandukan kepada Arahan Amalan No. 1 Tahun 2006 Jabatan Kehakiman Syariah Malaysia (JKSM) (Mohamad Dahalan & Yahya, 2017). Arahan Amalan Tahun 2006 ini diwujudkan oleh Jabatan Kehakiman Syariah Malaysia bagi membenarkan Hakam dilantik dan mengambil peranannya serta memperuntukkan situasi tertentu supaya kaedah hakam dapat digunakan. Ini termasuk penentuan dan sabitan *shiqaq* oleh Mahkamah yang berlaku dalam keadaan-keadaan tertentu (Arahan Amalan No. 1 Tahun 2006 Jabatan Kehakiman Syariah Malaysia (JKSM) termasuklah antaranya:

- (a) Perbalahan di antara suami isteri itu kadangkala terbitnya dengan sebab *nusyuz* isteri, atau dengan sebab kezaliman suami, atau dengan terbit kesamaran siapa yang benar di antara kedua-duanya atau berpunca dari kedua-duanya, berdusta atau menuntut yang bukan hak;
- (b) Perbalahan di antara suami isteri dan sukar keduanya menjalankan aturan Allah yang ditetapkan atas suami isteri itu, tuduh menuduh mengenai masing-masing tidak melaksanakan hak-hak sebagai suami isteri;
- (c) Isteri atau suami menuduh di antara keduanya berkawan dengan perempuan/lelaki yang telah melampaui *Hukum Syarak*;
- (d) Sering berlaku pertikaian hingga pukul memukul;
- (e) Salah seorang keluar dari rumah kediaman, tidak tinggal bersama sedangkan punca sebenar tidak dapat dibuktikan oleh kedua-dua belah pihak di hadapan mahkamah;
- (f) Tuduh menuduh di antara suami isteri mengenai anak-anak berkaitan dengan tanggungjawab masing-masing sehingga berlaku pertengkaran dan perselisihan yang berpanjangan;
- (g) Jika didapati bahawa aduan isteri itu tidak sabit dan ditolak Mahkamah dengan sebab ia tidak dapat membuktikan kebenarannya dan kemudian daripada itu isteri berulang-ulang membuat aduan dan Mahkamah mendapati pertikaian sentiasa berlaku di antara suami isteri tersebut,
- (h) Apa-apa tindakan yang menyebabkan *darar syarie* ke atas isteri.

PERUNTUKAN UNDANG-UNDANG BAGI PELAKSANAAN HAKAM

Di Malaysia, pembubaran sesuatu perkahwinan orang Islam adalah terletak di bawah bidang kuasa Negeri. Di bawah Seksyen 45 Enakmen Undang-Undang

Keluarga Islam (Negeri Selangor) 2003 sebagai contoh, terdapat beberapa kaedah pembubaran perkahwinan. Namun, sesuatu perkahwinan hanya boleh dibubarkan oleh Mahkamah yang berbidang kuasa apabila ia memenuhi syarat (Enakmen Undang-Undang Keluarga Islam Negeri Selangor 2003) berikut iaitu:

- (a) Perkahwinan itu telah didaftarkan atau disifatkan sebagai didaftarkan di bawah Enakmen ini; atau
- (b) Perkahwinan itu telah dilangsungkan mengikut Hukum Syarak; dan
- (c) Permastautinan salah satu pihak kepada perkahwinan pada masa permohonan itu diserahkan adalah dalam Negeri Selangor.

Salah satu kaedah pembubaran perkahwinan dalam Enakmen Undang-Undang Keluarga Islam (Negeri Selangor) 2003 adalah melalui kaedah Timbang tara oleh Hakam Sheikh Ghazali Abdul Rahman, 2000). Seksyen 48 Enakmen Undang-Undang Keluarga Islam (Negeri Selangor) 2003 memperuntukkan bahawa:

- (1) Jika Mahkamah berpuas hati bahawa perkelahian (*shiqaq*) sentiasa berlaku antara pihak-pihak kepada suatu perkahwinan, Mahkamah boleh melantik, mengikut Hukum Syarak, dua orang penimbangtara atau Hakam untuk bertindak bagi pihak suami dan isteri yang berkenaan itu masing-masing.
- (2) Pada melantik Hakam di bawah subseksyen (1) Mahkamah hendaklah, jika boleh, memberi keutamaan kepada saudara-saudara karib pihak-pihak yang berkenaan itu yang tahu akan hal keadaan kes itu.
- (3) Mahkamah boleh memberi arahan-arahan kepada Hakam tentang hal menjalankan penimbangtaraan dan mereka hendaklah menjalankannya mengikut arahan-arahan itu dan *Hukum Syarak*.
- (4) Jika Hakam tidak dapat bersetuju, atau jika Mahkamah tidak puas hati dengan cara mereka menjalankan penimbangtaraan itu, Mahkamah boleh memecat mereka dan melantik Hakam lain bagi menggantikan mereka.
- (5) Hakam hendaklah berusaha untuk mendapatkan kuasa penuh daripada prinsipal mereka masing-masing dan boleh, jika kuasa mereka membenarkan, melafazkan satu talaq di hadapan Mahkamah jika dibenarkan sedemikian oleh Mahkamah, dan jika demikian halnya, Mahkamah hendaklah merekodkan lafaz satu talaq itu, dan menghantar satu salinan rekod itu yang diperakui kepada Pendaftar yang berkenaan dan kepada Ketua Pendaftar untuk didaftarkan.
- (6) Jika Hakam berpendapat bahawa pihak-pihak itu patut bercerai tetapi tidak dapat memerintahkan perceraian oleh kerana sesuatu sebab, Mahkamah hendaklah melantik Hakam lain dan hendaklah memberi kepada mereka kuasa untuk memerintahkan perceraian dan hendaklah, jika mereka berbuat demikian, merekodkan perintah itu yang diperakui kepada Pendaftar yang berkenaan dan kepada Ketua Pendaftar untuk didaftarkan.
- (7) Melainkan jika dia adalah anggota keluarga terdekat pihak itu, maka tiada seorang pun atau Peguam Syarie boleh dibenarkan hadir atau mewakili mana-mana pihak di hadapan Hakam.

Berdasarkan peruntukan di atas, jika Mahkamah berpuas hati bahawa *shiqaq* sentiasa berlaku antara suami isteri, Mahkamah boleh melantik Hakam untuk bertindak bagi pihak suami dan isteri dengan memberi keutamaan kepada saudara-saudara karib suami dan isteri yang tahu akan hal keadaan kes itu. Hakam hendaklah berusaha mendapatkan kuasa penuh daripada prinsipal mereka masing-masing dan boleh, jika kuasa mereka membenarkan, melafazkan satu talaq di hadapan Mahkamah jika dibenarkan sedemikian oleh Mahkamah, dan jika demikian halnya, Mahkamah hendaklah merekodkan lafaz satu talaq itu. Jika Hakam berpendapat bahawa pihak-pihak itu patut bercerai tetapi tidak dapat memerintahkan perceraian, Mahkamah hendaklah melantik Hakam lain dan hendaklah memberi kepada mereka kuasa untuk memerintahkan perceraian dan hendaklah, jika mereka berbuat demikian, merekodkan perintah itu. Berdasarkan peruntukan di atas juga, tiada seorang pun atau Peguam Syarie boleh dibenarkan hadir atau mewakili mana-mana pihak di hadapan Hakam (Kaedah-Kaedah Hakam (Negeri Sembilan) 2017).

PERMULAAN PELANTIKAN HAKAM

Berdasarkan Seksyen 48 Enakmen Undang-Undang Keluarga Islam (Negeri Sembilan) 2003, Hakam atau penimbangtara dilantik setelah perkelahian (*shiqaq*) telah sampai ke tahap kritikal dan sudah tidak boleh di selesaikan lagi oleh Jawatan kuasa Pendamai. Sebelum melantik Hakam, Mahkamah hendaklah memutuskan bahawa *shiqaq* sentiasa berlaku dalam keadaan-keadaan tertentu termasuklah:

- (a) Perkelahian yang kerap antara suami dan isteri itu sama ada oleh sebab:
 - i. Nusyuz isteri
 - ii. Kezaliman suami
 - iii. Ketidaktentuan siapa yang benar antara kedua-duanya; atau
 - iv. Salah satu pihak atau kedua-dua pihak berdusta
 - v. Atau menuntut yang bukan hak
- (b) Perkelahian yang kerap hingga menimbulkan kesukaran menjalankan tanggungjawab masing atau saling tuduh menuduh tidak melaksanakan hak-hak suami dan isteri.
- (c) Suami atau isteri tuduh menuduh mempunyai hubungan yang bercanggah dengan hukum Syarak dengan lelaki atau perempuan lain.
- (d) Perkelahian yang kerap hingga pukul memukul.
- (e) Salah seorang meninggalkan rumah kediaman, tidak tinggal bersama sedangkan punca sebenar tidak dapat dibuktikan oleh kedua-dua pihak di hadapan mahkamah.
- (f) Suami isteri tuduh menuduh mengenai tanggungjawab masing-masing terhadap anak-anak.
- (g) Jika didapati tuntutan isteri untuk membubarkan perkahwinan tidak sabit dan ditolak atas alasan tidak dapat membuktikan kebenarannya dan mahkamah mendapati pertikaian itu masih lagi berterusan atau berulang antara suami isteri.
- (h) Apa-apa tindakan yang menyebabkan *darar* syarie ke atas isteri atau suami.

Selepas Mahkamah berpuas hati dengan laporan Jawatan kuasa Pendamai yang dilantik di bawah seksyen 47 Enakmen Undang-Undang Keluarga Islam (Negeri Sembilan) 2003, bahawa pihak-pihak tidak dapat didamaikan dan setelah dinasihatkan oleh Mahkamah Defendan enggan melafazkan talaq atau Defendan tidak hadir, maka Mahkamah hendaklah merujuk kes itu kepada Hakam untuk tindakan mengikut seksyen 48 (Kaedah-Kaedah Hakam Negeri Sembilan, 2017).

PELAKSANAAN KAEDAH-KAEDAH HAKAM DI MAHKAMAH SYARIAH

Bagi memandu dan memastikan *tahkim* dapat melaksanakan fungsinya secara berkesan, Kaedah-Kaedah Hakam (Negeri Selangor) 2014 dan Kaedah Hakam (Negeri Sembilan) 2017 telah digubal dan dilaksanakan. Sehingga kini hanya dua buah negeri ini sahaja yang mempunyai Kaedah Hakam.

Objektif Kaedah-Kaedah Hakam

Objektif Pewujudan Kaedah-Kaedah Hakam adalah seperti berikut (Yusof, 2019; Mohd Nor, 2019):

- a. Memperkasakan fungsi Hakam;
- b. Mempercepatkan penyelesaian prosiding kes cerai di Mahkamah Syariah;
- c. Menjelaskan pelaksanaan prosiding Hakam seperti yang telah diperuntukkan di bawah seksyen 48 Enakmen Undang-Undang Keluarga Islam Negeri Sembilan 2003 dan Enakmen Undang-Undang Keluarga Islam (Negeri Selangor) 2003;
- d. Mewujudkan suatu kaedah yang komprehensif, teratur dan praktikal bagi pelaksanaan Hakam oleh Hakim dan pihak yang terlibat di Mahkamah Syariah Negeri Sembilan dan di Mahkamah Syariah Negeri Selangor;
- e. Mewujudkan kumpulan panel Hakam khas yang dipanggil Panel Hakam, yang dilantik oleh Majlis Agama Islam Negeri Sembilan (MAINS) dan Majlis Agama Islam Negeri Selangor (MAIS) bagi memudahkan Mahkamah melantik Hakam; dan
- f. Mewujudkan jawatankuasa khas yang memantau Panel Hakam yang dinamakan Jawatankuasa Hakam yang dilantik oleh MAINS dan MAIS.

Pelantikan Hakam di bawah Kaedah-Kaedah Hakam

Berdasarkan Kaedah-Kaedah Hakam, Hakam adalah Seseorang penimbang tara yang diberi kuasa oleh pihak-pihak atau oleh Mahkamah untuk menyelesaikan perkelahian (*shiqaaq*) antara suami dan isteri. Hakam berperanan untuk mengadakan perbincangan bersama pihak suami isteri dengan tujuan sama ada untuk "*mendamaikan*" atau "*menceraikan*" kedua-dua pihak tersebut dengan cara yang baik. Individu yang dilantik untuk mengadili mereka yang bertikai itu dinamakan sebagai hakam atau *muhakkam*. Tahkim pula adalah proses timbang tara atau proses penyelesaian perkelahian (*shiqaaq*) yang melibatkan pertemuan suami dan isteri bersama dengan Hakam untuk tujuan perdamaian atau perceraian dengan lafaz talaq atau dengan *khul'* (Kaedah-Kaedah Hakam Negeri Sembilan, 2017). Terdapat dua kategori Hakam yang boleh dilantik iaitu:

i. Pelantikan Hakam Peringkat Pertama (Saudara Mara Rapat)

Hakam bagi kategori ini adalah merupakan lantikan daripada pihak-pihak sama ada pihak suami mahupun isteri. Tafsiran saudara mara rapat ialah mana-mana lelaki yang mempunyai pertalian nasab, persemendaan atau susuan yang tahu akan hal keadaan kes itu. (5(2)). Di bawah sub kaedah 9(1), syarat bagi saudara mara rapat ialah beragama Islam, lelaki, berakal dan *baligh (mukallaf)*, adil dan amanah; dan mempunyai pengetahuan asas dalam hal-hal kekeluargaan dan *Hukum Syarak* (Kaedah-Kaedah Hakam Negeri Sembilan, 2017).

Bagi tatacara pelantikan Hakam yang terdiri daripada saudara mara rapat pula ialah Hakam saudara mara rapat hendaklah dilantik dalam tempoh 14 hari dari tarikh *shiqaq* diputuskan dan Mahkamah hendaklah merekodkan dan mengisytiharkan pelantikan Hakam itu melalui suatu perintah (Kaedah-Kaedah Hakam Negeri Sembilan, 2017).

ii. Pelantikan Hakam Peringkat Kedua (Anggota Panel Hakam)

Sekiranya pelantikan Hakam peringkat pertama tidak berjaya, Mahkamah hendaklah menamatkannya dan seterusnya melantik Panel Hakam Peringkat Kedua. Seksyen 7 (1) dan 7 (2) Kaedah-Kaedah Hakam (Negeri Sembilan) 2017 menjelaskan bahawa tertakluk kepada syarat-syarat kelayakan di bawah sub kaedah 9(3), Majlis boleh, atas cadangan Jawatankuasa, melantik mana-mana orang sebagai anggota Panel Hakam dan hendaklah didaftarkan dalam Daftar Panel Hakam. Anggota Panel Hakam peringkat kedua yang dilantik oleh Mahkamah boleh terdiri daripada Pegawai Syariah atau Pegawai Hal Ehwal Agama Islam atau pun mana-mana orang yang mahir dalam bidang kekeluargaan dan *Hukum Syarak* (Kaedah-Kaedah Hakam Negeri Sembilan, 2017).

Kaedah 9 (3) Kaedah-Kaedah Hakam (Negeri Sembilan) 2017 menjelaskan bahawa seseorang yang hendak dilantik dan didaftarkan sebagai anggota Panel Hakam hendaklah:

- i. Beragama Islam;
- ii. Warganegara Malaysia;
- iii. Lelaki;
- iv. Berakal dan *baligh*;
- v. Adil dan amanah;
- vi. Berkelakuan baik dan tidak pernah disabitkan atas apa-apa kesalahan jenayah sama ada di Malaysia atau di mana-mana tempat lain;
- vii. Kompeten dalam hal-hal kekeluargaan dan *Hukum Syarak*;
- viii. Tidak pernah dibatalkan pelantikannya di bawah kaedah 29;
- ix. Bukan seorang bankrap;
- x. Memiliki kelulusan akademik sekurang-kurangnya di peringkat Sijil *Thanawi* atau yang setaraf dengannya atau yang lebih tinggi daripada mana-mana institusi pendidikan atau mana-mana institusi pengajian tinggi yang diiktiraf oleh Kerajaan Malaysia dalam bidang pengajian Islam; dan

- xi. Lulus dalam apa-apa proses penilaian yang ditetapkan oleh Jawatan kuasa.

Fungsi dan Tanggung jawab Hakam

Hakam yang dilantik hendaklah menamatkan *shiqaq* antara suami dan isteri dengan cara mendamaikan atau memisahkan kedua-duanya dengan *talaq* atau *khul'*. Berdasarkan Kaedah-Kaedah Hakam (Negeri Sembilan) 2017 semasa menjalankan *Majlis Tahkim*, Hakam hendaklah:

- (a) Melaksanakan arahan Mahkamah dari semasa ke semasa;
- (b) Menjelaskan tentang peraturan umum yang perlu dipatuhi oleh semua pihak;
- (c) Sentiasa mematuhi dan bertindak selaras dengan Hukum Syarak.

Seseorang Hakam yang dilantik juga perlulah: (Kaedah-Kaedah Hakam Negeri Sembilan, 2017):

- (a) bersungguh-sungguh dan tidak melengah-lengahkan tanpa alasan munasabah untuk menyelesaikan *shiqaq*;
- (b) tidak boleh membiarkan kepentingan peribadinya bercanggah dengan tugasnya sebagai Hakam;
- (c) tidak menggunakan kedudukannya untuk kepentingan pihak lain atau pihak ketiga;
- (d) Tidak boleh berkelakuan dengan cara tidak jujur sehingga boleh memburukkan nama Mahkamah.

TATACARA PELAKSANAAN MAJLIS TAHKIM

Berdasarkan Kaedah-Kaedah Hakam (Negeri Sembilan) 2017, Prosiding Majlis Tahkim hendaklah bermula selepas pelantikan Hakam di buat. Kaedah 17(1) menyatakan bahawa Majlis Tahkim hendaklah tidak melebihi tiga puluh (30) hari dari tarikh perintah pelantikan dan perisytiharan Hakam yang dikeluarkan oleh Mahkamah. Walau bagaimanapun Mahkamah boleh melanjutkan tempoh pelaksanaan *Majlis Tahkim* jika difikirkan patut, tetapi pelanjutan tersebut hendaklah tidak melebihi tempoh enam puluh (60) hari dari tarikh pelanjutan diberi. (Kaedah-Kaedah Hakam Negeri Sembilan, 2017). Dari segi tempat, *Majlis Tahkim* hendaklah dilaksanakan di Mahkamah atau boleh dibuat di tempat lain jika difikirkan sesuai oleh *Hakam*. (Kaedah 18 (1) Kaedah-Kaedah Hakam Negeri Sembilan, 2017)

Sebelum sesuatu prosiding Majlis Tahkim bermula, Mahkamah boleh memberi arahan mengenai tatacara perjalanan *Majlis Tahkim* kepada *Hakam* dan *Hakam* hendaklah mematuhi arahan itu. *Hakam* hendaklah berusaha untuk mendapatkan kuasa penuh daripada prinsipal mereka masing-masing. Kaedah (3) dan (4) Kaedah-Kaedah Hakam (Negeri Sembilan) 2017 menyatakan bahawa:

(3) Kuasa penuh daripada prinsipal kepada *Hakam* masing-masing adalah seperti yang berikut:

- (a) bagi suami, dia boleh membenarkan Hakamnya untuk melafazkan satu *talaq* atau *khul'* di hadapan Mahkamah;

(b) bagi isteri, dia boleh membenarkan Hakamnya menerima lafaz *khul'* di hadapan Mahkamah.

Kaedah (4) Kaedah-Kaedah Hakam (Negeri Sembilan) 2017 menyatakan bahawa jika:

- (a) Hakam berpendapat bahawa pihak-pihak itu patut bercerai tetapi tidak dapat memerintahkan perceraian oleh kerana *Hakam* tidak mendapat kuasa penuh daripada prinsipal atau sesuatu sebab yang lain;
- (b) Hakam tidak mencapai persetujuan dalam mana-mana peringkat *Majlis Tahkim*;
- (c) Mahkamah tidak puas hati dengan cara mereka menjalankan *Majlis Tahkim*; atau
- (d) Mana-mana Hakam menarik diri dengan menggunakan Borang 5 Jadual Pertama.

Mahkamah boleh memecat dan membatalkan pelantikan mereka dengan menggunakan Borang 6 Jadual Pertama dan melantik *Hakam* lain dalam kalangan anggota Panel *Hakam* atau mana-mana orang di bawah perenggan 5(1)(c) dan hendaklah memberi kuasa penuh di bawah sub kaedah 12(2) kepada mereka dengan menggunakan Borang 2 atau Borang 3 Jadual Pertama, mengikut mana-mana yang sesuai (Kaedah-Kaedah Hakam Negeri Sembilan, 2017).

Penentuan Jenis Perceraian oleh Hakam

Jika kedua-dua *Hakam* berpuas hati bahawa perdamaian gagal dicapai oleh kedua-dua pihak selepas *Majlis Tahkim* dilaksanakan, *Hakam* hendaklah menentukan pihak yang menjadi punca kepada berlakunya *shiqaq* itu. Sekiranya *shiqaq* berpunca daripada suami atau kedua-dua suami dan isteri, kedua-dua *Hakam* hendaklah mencadangkan perceraian secara *talaq*. Namun, sekiranya *shiqaq* berpunca daripada isteri, kedua-dua *Hakam* hendaklah mencadangkan perceraian secara *khul'* dan kadar jumlah bayaran tebus *talaq* hendaklah diputuskan oleh Hakam. Sekiranya tidak dapat ditentukan puncanya dan tuntutan perceraian dibuat oleh suami, maka kedua-dua *Hakam* hendaklah mencadangkan perceraian secara *talaq*. Sekiranya *shiqaq* itu tidak dapat ditentukan puncanya dan tuntutan perceraian dibuat oleh isteri, maka kedua-dua *Hakam* hendaklah mencadangkan perceraian secara *khul'* dan kadar jumlah bayaran tebus *talaq* hendaklah diputuskan oleh Hakam (Kaedah-Kaedah Hakam Negeri Sembilan, 2017).

Kaedah 14, Kaedah-Kaedah Hakam (Negeri Sembilan) 2017 juga menjelaskan bahawa sekiranya suami atau isteri atau kedua-dua pihak itu enggan hadir dalam mana-mana prosiding *Majlis Tahkim*, keengganan itu tidaklah menyebabkan prosiding itu terhenti dan *Hakam* boleh membuat keputusannya.

Pada masa yang sama, Mahkamah boleh memecat dan membatalkan pelantikan Hakam sekiranya Hakam tidak mendapat kuasa penuh, Hakam tidak mencapai persetujuan dalam *Majlis Tahkim*, Mahkamah tidak berpuas hati dengan cara hakam menjalankan *Majlis Tahkim* Hakam menarik diri dan Sebab-sebab lain yang diiktiraf oleh *Hukum Syarak* (Kaedah-Kaedah Hakam Negeri Sembilan, 2017).

Keputusan Majlis Tahkim

Perceraian yang diputuskan dalam *Majlis Tahkim* adalah muktamad dan tidak boleh dirayu. Mahkamah setelah membenarkan satu *talaq* dilafazkan di hadapannya hendaklah merekodkan lafaz satu *talaq* itu, dan menghantar satu salinan rekod yang diperakui kepada Pendaftar yang berkenaan dan kepada Ketua Pendaftar untuk didaftarkan (Kaedah-Kaedah Hakam Negeri Sembilan, 2017).

KESIMPULAN

Rasulullah SAW amat menggalakkan umatnya berusaha untuk mendamaikan mereka yang bertelingkah termasuklah persengketaan yang berlaku di antara suami isteri. Ganjaran pahala yang besar diberikan kepada mereka yang berusaha untuk mendamaikan pasangan suami isteri yang bertelingkah. Hakam dalam bahasa yang mudah difahami adalah merupakan pihak-pihak yang dilantik oleh Mahkamah untuk membantu meneliti punca-punca berlakunya perbalahan antara suami dan isteri. Hakam yang dilantik hendaklah memenuhi syarat-syarat yang ditetapkan oleh syarak untuk memastikan keberkesanan peranan mereka dalam menyelesaikan permasalahan yang berlaku.

Pelaksanaan Hakam di bawah Undang-Undang Keluarga Islam di Malaysia khususnya di Negeri Selangor dan Negeri Sembilan membantu Mahkamah Syariah dalam mempercepatkan pengurusan kes berkaitan pembubaran perkahwinan dan memberi keadilan kepada pihak-pihak khususnya isteri. Mekanisme pelaksanaan Hakam di kedua-dua negeri ini dipandu oleh Kaedah-Kaedah Hakam (Negeri Selangor) 2014 dan Kaedah-Kaedah Hakam (Negeri Sembilan) 2017. Dengan adanya kaedah-kaedah ini, pelaksanaan institusi Hakam dilihat lebih sistematik dan teratur sekali gus dapat membantu Mahkamah Syariah menghadapi lambakan kes yang pastinya akan mendatangkan implikasi yang tidak baik kepada imej dan nama baik perundangan syariah di Malaysia sekiranya tidak diselesaikan dengan efisien.

RUJUKAN

Al-Quran.

Abu Jayb, S. (1988). *Al-Qamus al-Fiqhiy Lughatan wa Istilahan*. Damsyiq: Dar al-Fikr.

Al-Alusiyy. (1995). *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Quran al-'azim wa al-Sab'ul Mathaniy*. Beirut: Dar al-Ihya' al-Turath al-'Arabiyy.

Al-Mardawiy, Abu al-Hasan Ali Ibnu Sulaiman. (t.th). *'al-Hawi al-Kabir Fi Fiqh Mazhab al-Imam al-Syafie*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah.

Arahan Amalan No. 1 Tahun 2006 Jabatan Kehakiman Syariah Malaysia (JKSM)

Enakmen Undang-Undang Keluarga Islam (Negeri Selangor) 2003

Enakmen Undang-Undang Keluarga Islam (Negeri Sembilan) 2003

Kaedah-Kaedah Hakam (Negeri Selangor) 2014

Kaedah-Kaedah Hakam (Negeri Sembilan) 2017

Mohamad Dahalan, H., & Yahya, M. A. (2017, 13th -14th December 2017). *Hakam Dalam Mahkamah Syariah: Analisis Pelaksanaannya di sisi Prinsip Syariah di Malaysia*. Paper presented at the 2nd International Conference on Law, Economics and Education (ICONLEE), Shah Alam.

Mohd Ghazali, N., & Wan Ismail, W. A. F. (2006). *Nusyuz, Shiqaq dan Hakam Menurut Al-Quran, Sunah Dan Undang-Undang Keluarga Islam*. Negeri Sembilan: Kolej Universiti Islam Malaysia.

Nor, H. M. (2019). *Pengenalan Kaedah-Kaedah Hakam (Negeri Sembilan) 2017*. Jabatan Kehakiman Syariah Negeri Sembilan.

Rahman, G. A. (2000). Sulh dan Hakam Dalam Undang-Undang Keluarga Islam. In Abdul Munir Yaacob (Ed.), *Undang-Undang Keluarga Islam dan Wanita di Negara-Negara Asean*. Kuala Lumpur: Institut Kefahaman Islam Malaysia.

'Uqlah, M. (1990). *Nizam al-Ussrah fi al-Islam*. Jordan: Maktabah al-Risalah al-Hadithah.

Yusof, S. (2019). *Hakam Dari Sudut Hukum Syara'*. Jabatan Kehakiman Syariah Selangor.

Zaleha, K. (2001). Wanita dan Kelewatan Kes di Mahkamah Syariah: Antara Persepsi dan Realiti In Raihanah Abdullah (Ed.), *Wanita dan Perundangan Islam*. Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers.

STRATEGI PENCEGAHAN PENYALAHGUNAAN DADAH: PENDEKATAN KAEDAH TEKNIK KUMPULAN NOMINAL

Nur Fatinni binti Mohamad Kamalⁱ, Amin Al Haadi bin Shafieⁱⁱ, Khatijah binti Othmanⁱⁱⁱ, Ahmad Najaa bin Mokhtar^{iv} & Suzaily binti Wahab^v

ⁱ (*Penulis Koresponden*). Pelajar Pascasiswazah, Universiti Sains Islam Malaysia. nurfatinni@raudah.usim.edu.my

ⁱⁱ Profesor Madya. Universiti Sains Islam Malaysia. amin@usim.edu.my

ⁱⁱⁱ Profesor Madya. Universiti Islam Sultan Sharif Ali. khatijah.othman@unissa.edu.bn

^{iv} Profesor Madya. Universiti Sains Islam Malaysi. najaa@usim.edu.my

^v Profesor Madya. Universiti Kebangsaan Malaysia. suzaily@ppukm.ukm.edu.my

Abstrak

Penyalahgunaan dadah merupakan masalah kesihatan awam yang serius serta memerlukan pendekatan multidisiplin untuk mengatasinya. Artikel ini membincangkan penggunaan kaedah teknik kumpulan nominal (Nominal Group Technique, NGT) sebagai pendekatan inovatif dalam mengenal pasti strategi untuk mencegah penyalahgunaan dadah. Teknik kumpulan nominal adalah satu kaedah penyelesaian masalah secara berkumpulan yang melibatkan sumbang saran dan pengutamaan idea secara sistematik di mana satu mesyuarat berstruktur diadakan di kalangan ahli kumpulan dan mereka dikehendaki mencari penyelesaian kepada masalah yang dikenal pasti. Kajian ini mengumpul pandangan daripada 10 orang peserta yang terdiri daripada pegawai psikologi, kaunselor, dan guru-guru pendidikan pencegahan dadah (PPDa). Teknik kumpulan nominal mempunyai lima langkah iaitu sesi penerangan, menjana idea, perkongsian idea, membincangkan idea dan mengundi idea. Melalui sesi teknik kumpulan nominal yang dijalankan, terdapat lima faktor utama telah dikenal pasti yang menyumbang kepada strategi pencegahan penyalahgunaan dadah iaitu elemen kesedaran, elemen kerohanian, elemen lokus kawalan sendiri, elemen ketegasan diri dan elemen institusi keagamaan. Hasil kajian menunjukkan bahawa teknik kumpulan nominal adalah pendekatan yang berkesan untuk mengumpulkan maklumat dan membina konsensus dalam kalangan peserta bagi menangani isu penyalahgunaan dadah. Artikel ini mengesyorkan penerapan lebih meluas kaedah teknik kumpulan nominal dalam merumuskan polisi dan strategi pencegahan dadah yang lebih berkesan dan berasaskan bukti. Dengan pendekatan ini, diharapkan dapat mengurangkan kadar penyalahgunaan dadah dan meningkatkan kesejahteraan komuniti.

Kata kunci: Penyalahgunaan Dadah, Teknik Kumpulan Nominal, Strategi Berkesan, Kesihatan Awam.

PENDAHULUAN

Penyalahgunaan dadah kekal sebagai satu isu berleluasa yang memberi kesan buruk kepada individu dan komuniti di seluruh dunia. Walaupun usaha meluas telah dijalankan untuk mengurangkan kesannya, penyalahgunaan dadah terus menimbulkan cabaran besar dan memerlukan strategi yang inovatif dan komprehensif untuk pencegahan. Kertas kerja ini bertujuan untuk meneroka

pendekatan Teknik Kumpulan Nominal (NGT) sebagai strategi berkesan untuk mencegah penyalahgunaan dadah. Skop kajian ini merangkumi pengenalanpastian strategi utama yang menyumbang kepada pencegahan penyalahgunaan dadah.

Menurut United Nations Offices on Drugs and Crime (UNODC) (2023), kira-kira 275 juta orang menggunakan dadah di seluruh dunia pada tahun lalu, dengan penyalahgunaan opioid menyumbang kepada sejumlah besar kematian berlebihan. Di Amerika Syarikat sahaja, Pusat Kawalan dan Pencegahan Penyakit (CDC) (2023) melaporkan lebih 100,000 kematian akibat berlebihan pengambilan dadah pada tahun 2022 dan ini menonjolkan keperluan mendesak untuk menangani wabak ini. Masalah penyalahgunaan dadah adalah melibatkan pelbagai aspek seperti sosial, psikologi dan ekonomi (Thompson & Lee, 2022). Akibatnya membawa kepada komplikasi kesihatan yang teruk, ketidakstabilan sosial dan beban ekonomi dalam sistem penjagaan kesihatan (Chapman & Gopalan, 2020). Pendekatan tradisional untuk menangani penyalahgunaan dadah sering berpecah-belah dan tidak mencukupi, oleh itu, kaedah yang lebih padu perlu ditonjolkan untuk membangunkan strategi yang berkesan (Smith & Brown, 2023).

Kajian literatur menunjukkan pelbagai strategi untuk memerangi penyalahgunaan dadah, termasuk program pendidikan dan kesedaran, langkah penguatkuasaan undang-undang, dan campur tangan psikologi (Smith & Brown, 2023). Walau bagaimanapun, penyelidik berpendapat bahawa pendekatan ini sering kekurangan rangka kerja berinovatif yang menggabungkan perspektif daripada pelbagai pihak yang berkepentingan. Justeru, penyelidik menggunakan pendekatan Teknik Kumpulan Nominal yang merupakan kaedah berstruktur untuk menyatakan idea atau pendapat yang menggalakkan sumbangan daripada semua peserta untuk membantu membina konsensus dan memastikan strategi yang paling berdaya maju dan berkesan.

Teknik kumpulan nominal digunakan secara meluas dalam pengenalanpastian, penjanaan idea, penyelesaian, dan membuat keputusan (Davis & Green, 2023). Teknik kumpulan nominal ialah perbincangan kumpulan kecil yang berstruktur untuk mencapai kata sepakat dengan mengumpul maklumat dan meminta individu menjawab soalan dikemukakan oleh moderator serta meminta mereka mengutamakan idea atau cadangan semua ahli kumpulan (Vahedian-Shahroodi et al., 2023). Penyelidik mengaplikasikan pendekatan ini untuk mengenal pasti dan mengutamakan strategi untuk memerangi penyalahgunaan dadah serta memastikan bahawa strategi yang dibangunkan adalah komprehensif, praktikal dan disokong secara meluas.

Pencegahan Penyalahgunaan Dadah

Pencegahan penyalahgunaan dadah merangkumi pelbagai strategi yang bertujuan untuk mengurangkan permulaan dan penerusan penggunaan bahan dan meminimumkan bahaya yang berkaitan (Hawkins & Brown, 2023). Usaha pencegahan yang berkesan menyasarkan pelbagai peringkat penggunaan dadah, daripada percubaan awal kepada pergantungan kronik, dan melibatkan pelbagai

sektor, termasuk penjagaan kesihatan, pendidikan dan perkhidmatan komuniti. Matlamat menyeluruh adalah untuk mewujudkan persekitaran dan keadaan yang tidak menggalakkan penggunaan dadah dan menyokong gaya hidup yang sihat dan bebas bahan (Smith & Brown, 2023).

Intervensi awal adalah asas pencegahan penyalahgunaan dadah yang berkesan. Penyelidikan secara konsisten menunjukkan bahawa individu yang lebih awal terdedah kepada usaha pencegahan, semakin besar kemungkinan mereka untuk mengelakkan penggunaan dadah dan risiko yang berkaitan dengannya (Chapman & Gopalan, 2022). Remaja dan dewasa muda amat terdedah kepada eksperimen dadah disebabkan faktor perkembangan dan pengaruh rakan sebaya. Melaksanakan langkah-langkah pencegahan semasa tahun-tahun pembentukan ini boleh mengurangkan dengan ketara kemungkinan penyalahgunaan bahan di kemudian hari (Botvin & Griffin, 2022).

Terdapat beberapa komponen utama yang perlu ditekankan dalam pencegahan penyalahgunaan. Antaranya, melalui pendidikan dan kesedaran dengan menyediakan maklumat yang tepat tentang risiko dan akibat penggunaan dadah. Program pendidikan yang menumpukan kepada membina pengetahuan, membetulkan salah tanggapan, dan membangunkan kemahiran berfikir kritis boleh memperkasakan individu untuk membuat pilihan termaklum (Hawkins et al., 2023).

Seterusnya, menyediakan latihan kemahiran hidup dengan program yang meningkatkan kemahiran peribadi dan sosial seperti membuat keputusan, pengurusan tekanan, dan komunikasi boleh mengukuhkan keupayaan individu untuk menentang tekanan rakan sebaya dan menghadapi cabaran tanpa menggunakan bahan (Botvin & Griffin, 2022). Selain itu, usaha pencegahan berasaskan komuniti termasuk penglibatan ibu bapa, guru, dan organisasi tempatan mewujudkan persekitaran yang menyokong yang mengukuhkan tingkah laku positif dan menyediakan rangkaian sokongan sosial (Kelly et al., 2023).

Tambahan pula menguatkuasakan dasar dan peraturan yang menyekat akses kepada dadah seperti had umur untuk membeli alkohol dan tembakau, program pemantauan preskripsi dan penalti untuk pengedaran dadah memainkan peranan penting dalam mengurangkan ketersediaan dan daya tarikan bahan (Rehm & Shield, 2023). Di samping itu, kempen kesedaran awam yang menggunakan pelbagai platform media boleh menjangkau khalayak yang luas dan mempengaruhi persepsi dan tingkah laku orang ramai mengenai penggunaan dadah. Kempen ini sering menyerlahkan risiko penggunaan dadah, menggalakkan gaya hidup sihat dan menggalakkan penyertaan masyarakat dalam usaha pencegahan (Miech et al., 2022).

Strategi Pencegahan Berasaskan Bukti

Strategi pencegahan penyalahgunaan dadah berasaskan bukti ialah pendekatan yang telah diuji secara saintifik dan terbukti berkesan dalam mengurangkan permulaan, kelaziman dan akibat berbahaya daripada penyalahgunaan dadah (Botvin & Griffin, 2020). Botvin dan Griffin (2020) turut menambahkan lagi bahawa

strategi ini berasaskan penyelidikan yang teliti dan telah menunjukkan hasil yang positif dalam pelbagai tetapan, termasuk sekolah, komuniti dan keluarga.

Intervensi berasaskan keluarga: Persekitaran keluarga memainkan peranan penting dalam mencegah penyalahgunaan dadah. Penyelidikan menunjukkan bahawa ikatan kekeluargaan yang kukuh, komunikasi terbuka dan penglibatan ibu bapa adalah faktor perlindungan terhadap penggunaan dadah dalam kalangan belia (*National Institute on Drug Abuse, 2024*). Program seperti Perkongsian Jururawat-Keluarga (*Nurse-Family Partnership*), yang menyediakan lawatan ke rumah oleh jururawat kepada ibu bapa yang mengharapkan, telah ditunjukkan dapat mengurangkan kemungkinan penyalahgunaan bahan dalam kalangan kanak-kanak dengan meningkatkan kemahiran keibubapaan dan dinamik keluarga (*Johns Hopkins Bloomberg School of Public Health, 2024*).

Program berasaskan sekolah: Sekolah adalah penting dalam membentuk sikap kanak-kanak terhadap dadah. Program berasaskan sekolah yang berkesan mengajar pelajar tentang bahaya penggunaan dadah dan melengkapkan mereka dengan kemahiran untuk menentang tekanan rakan sebaya. "Permainan Perilaku Baik" dan intervensi lain yang serupa telah berjaya mengurangkan penggunaan dadah dalam kalangan pelajar dengan memupuk persekitaran sekolah yang positif dan menggalakkan tingkah laku yang sihat (*National Institute of Health, 2024*).

Strategi komuniti dan alam sekitar: Intervensi peringkat komuniti bertujuan untuk mengurangkan ketersediaan dan permintaan untuk ubat. Ini termasuk usaha penguatkuasaan undang-undang, kempen kesedaran masyarakat dan mewujudkan persekitaran selamat yang tidak menggalakkan penggunaan dadah. Kajian telah menunjukkan bahawa kawasan kejiranan yang mempunyai perpaduan sosial yang kukuh dan rangkaian sokongan mengalami kadar penyalahgunaan dadah yang lebih rendah (*European Monitoring Centre for Drugs and Drug Addiction, 2023*).

Walaupun terdapat pelbagai strategi dalam pencegahan penyalahgunaan dadah, beberapa cabaran harus dihadapi antaranya stigma dan diskriminasi. Ramai individu yang bergelut dengan penyalahgunaan dadah menghadapi stigma sosial, yang boleh menghalang mereka daripada mendapatkan bantuan. Usaha untuk mengurangkan stigma melalui pendidikan awam adalah penting dalam menggalakkan rawatan dan pemulihan (*Centers for Disease Control and Prevention, 2023*). Tambahan pula, kebolehcapaian dadah sintetik yang selalunya lebih mujarab dan berbahaya daripada bahan tradisional, menimbulkan cabaran baharu untuk pencegahan. Bahan dan dadah ini kerap dipasarkan dan dijual dalam talian, menjadikannya boleh diakses oleh khalayak yang lebih luas, termasuk belia (*United Nations Office on Drugs and Crime, 2023*). Selain itu, ketaksamaan ekonomi dan social seperti kemiskinan, pengangguran, dan kekurangan pendidikan, berkait rapat dengan penyalahgunaan dadah. Menangani punca ini melalui dasar sosial yang komprehensif adalah perlu untuk pencegahan yang berkesan (*National Institute of Health, 2024*).

Memahami pencegahan penyalahgunaan dadah memerlukan pendekatan pelbagai aspek yang merangkumi pendidikan, pembinaan kemahiran, penglibatan komuniti, penguatkuasaan dasar dan kempen media. Strategi pencegahan yang berkesan adalah berasaskan intervensi awal dan dilaksanakan merentasi pelbagai tetapan, termasuk sekolah, keluarga dan komuniti. Walaupun menghadapi cabaran yang berterusan, pendekatan inovatif dan penyelidikan berterusan menjanjikan untuk meningkatkan keberkesanan dan kemampuan usaha pencegahan penyalahgunaan dadah.

Teknik Kumpulan Nominal

Teknik Kumpulan Nominal (*Nominal Group Technique*) ialah kaedah berstruktur untuk sumbang saran kumpulan yang memupuk membuat keputusan dan membina konsensus di kalangan peserta (Islam, 2010). Teknik ini melibatkan peserta secara bebas menjana idea, berkongsi dengan kumpulan, dan kemudian menyusun atau mengutamakan idea ini melalui proses pengundian. Format berstruktur meminimumkan pengaruh individu dominan dan menggalakkan penyertaan yang sama, menjadikannya amat berkesan dalam menjana pelbagai idea (Bang & Frith, 2017).

Satu lagi perkembangan terkini dalam Teknik Kumpulan Nominal ialah penekanan terhadap analisis hasil merentas pelbagai kumpulan untuk memastikan keteguhan konsensus. Pendekatan ini melibatkan membandingkan hasil sesi Teknik Kumpulan Nominal yang berbeza untuk mengenal pasti tema dan perbezaan yang sama, yang boleh memberikan pandangan yang lebih mendalam tentang perkara itu (Davis & Green, 2023). Proses ini meningkatkan kebolehpercayaan penemuan dan boleh berguna terutamanya dalam senario membuat keputusan yang kompleks. Teknik Kumpulan Nominal menggabungkan unsur-unsur penyelidikan kualitatif dan kuantitatif, menawarkan cara sistematik untuk mengumpulkan dan menilai input kolektif peserta (Davis & Green, 2023).

Vahedian-Shahroodi et al. (2023) menyatakan Teknik Kumpulan Nominal mempunyai kelebihan yang tersendiri iaitu penyertaan sama rata di mana memastikan semua peserta, tanpa mengira status atau personaliti mereka, mempunyai peluang yang sama untuk menyumbang. Ini membawa kepada input yang lebih pelbagai dan komprehensif. Di samping itu, fasa awal penjanaan idea senyap membantu mengurangkan pengaruh ahli kumpulan dominan dan meminimumkan risiko groupthink, di mana individu mematuhi pendapat majoriti. Seterusnya, proses penarafan membolehkan kumpulan mengutamakan isu dengan jelas, menjadikannya lebih mudah untuk memberi tumpuan kepada idea atau penyelesaian yang paling kritikal (Islam, 2010). Bahkan, sifat berstruktur Teknik Kumpulan Nominal menjadikannya cekap dalam menjana dan mengutamakan idea, yang amat berguna dalam proses membuat keputusan dengan masa yang terhad (Vahedian-Shahroodi et al., 2023).

Teknik Kumpulan Nominal ialah kaedah yang serba boleh dan berkuasa untuk menjana dan mengutamakan idea dalam suasana kumpulan berstruktur. Keupayaannya untuk memupuk penyertaan sama rata dan mengelakkan perangkap biasa dalam membuat keputusan kumpulan menjadikannya alat yang tidak ternilai dalam pelbagai bidang. Kajian terkini terus mengesahkan keberkesannya, menunjukkan kebolehgunaannya dalam pelbagai senario daripada penjagaan kesihatan kepada strategi perniagaan.

METODOLOGI KAJIAN

Metodologi untuk kajian ini memberi tumpuan kepada mengenal pasti dan mengutamakan strategi untuk menangani penyalahgunaan dadah menggunakan Teknik Kumpulan Nominal. Bahagian ini menggariskan langkah yang terperinci melibatkan sampel kajian, prosedur pengumpulan data, dan kaedah analisis data.

Sampel Kajian

Seramai 10 orang peserta telah dipilih untuk mengambil bahagian dalam sesi teknik kumpulan nominal seperti yang disarankan dalam Vahedian-Shahroodi et al. (2023), iaitu bilangan ideal sebuah kumpulan dalam Teknik Kumpulan Nominal adalah 4 hingga 20 orang. Para peserta terdiri daripada pegawai psikologi, kaunselor dan guru-guru pendidikan pencegahan dadah.

Prosedur Pengumpulan Data

Teknik Kumpulan Nominal dalam kajian ini mempunyai lima langkah iaitu sesi penerangan, menjana idea, perkongsian idea, membincangkan idea, dan mengundi idea. Perkara ini turut selari dengan kajian yang dijalankan oleh Dang (2015), Harvey & Holmes (2012) dan Williams et al. (2006) yang menyatakan bahawa dalam konteks penyelidikan, penyelidik mengenal pasti prosedur Teknik Kumpulan Nominal terdapat lima peringkat.

1. Penerangan:

Fasilitator memberikan gambaran keseluruhan tentang tujuan sesi, menerangkan matlamat dan proses Teknik Kumpulan Nominal. Para peserta dimaklumkan tentang kepentingan sumbangan mereka dalam mengenal pasti dan mengutamakan strategi untuk mencegah penyalahgunaan dadah.

2. Penjanaan Idea:

Setiap peserta diminta untuk secara senyap dan bebas menjana idea tentang strategi untuk mencegah penyalahgunaan dadah. Langkah ini bertujuan untuk memastikan semua peserta berpeluang berfikir secara kreatif dan bebas tanpa pengaruh orang lain.

3. Perkongsian Idea:

Peserta bergilir-gilir berkongsi idea mereka dalam format round-robin. Setiap idea telah direkodkan oleh fasilitator dalam *software NGT-Plus*. Langkah ini diteruskan

sehingga semua idea habis. Pendekatan round-robin memastikan penyertaan yang sama dan menghalang individu dominan daripada membayangi orang lain.

4. Perbincangan Idea:

Setelah semua idea direkodkan, peserta membincangkan setiap idea untuk penjelasan. Fasilitator menggalakkan peserta untuk bertanya dan memberikan penjelasan bagi memastikan semua orang memahami setiap idea sepenuhnya. Langkah ini membantu memperhalusi idea dan memberikan pemahaman yang lebih mendalam tentang setiap strategi.

5. Pengundian Idea:

Peserta menilai idea berdasarkan keberkesanan dan kebolehlaksanaan mereka. Setiap peserta diberikan satu set kad kedudukan untuk diperuntukkan kepada idea yang mereka anggap paling penting. Idea yang mempunyai kedudukan tertinggi dikenal pasti sebagai strategi yang diutamakan.

Analisis Data

Analisis data memfokuskan pada mengenal pasti strategi yang paling tinggi kedudukannya dengan menggunakan *software NGT-Plus*. Kedudukan daripada proses pengundian dianalisis secara kuantitatif dalam *software NGT-Plus* untuk menentukan strategi yang paling diutamakan. Strategi tersebut telah disenaraikan berdasarkan jumlah mata atau undian yang diterima daripada peserta. Menurut Dobbie et al. (2004) dan Deslandes et. al (2010), penggunaan Teknik Kumpulan Nominal dalam sesuatu elemen yang dinilai diterima sekiranya nilai peratus skor yang diberikan daripada peserta kajian adalah 70 peratus atau lebih.

DAPATAN KAJIAN

Jadual 1 menunjukkan profil responden dari aspek jantina, umur dan kelulusan akademik tertinggi.

Jadual 1 Profil Responden

No	Item	Perincian	Jumlah (n=10)	Peratusan (%)
1	Jantina	Lelaki	5	50
		Perempuan	5	50
2	Umur	30 tahun – 40 tahun	6	60
		40 tahun – 50 tahun	2	20
		50 tahun – 60 tahun	2	20
3	Kelulusan Akademik Tertinggi	Diploma	1	10
		Ijazah	5	50
		Sarjana (Master)	4	40
		Kedoktoran (PhD)	Tiada	Tiada

Berdasarkan dapatan yang diperolehi, seramai 5 orang (50%) sampel adalah terdiri daripada kaum lelaki manakala 5 orang responden (50%) merupakan kaum perempuan. 6 orang responden (60%) berusia di antara 30 tahun hingga 40 tahun, 2 orang (20%) berusia di antara 40 tahun hingga 50 tahun dan 2 orang (20%) berusia antara 50 tahun hingga 60 tahun. Tahap akademik berperanan penting kerana ia menunjukkan tahap pengetahuan dalam pendidikan yang dimiliki oleh seseorang individu atau responden. Peserta kajian di dalam Teknik Kumpulan Nominal ini semuanya berada pada tahap profesional dengan 1 orang (10%) memiliki sekurang-kurangnya diploma. 5 orang (50%) responden memiliki kelulusan di peringkat sarjana muda dan 4 orang (40%) memiliki sarjana. Tidak ada responden (0%) yang memiliki kelulusan setakat peringkat kedoktoran.

Dapatan Strategi Pencegahan Penyalahgunaan Dadah

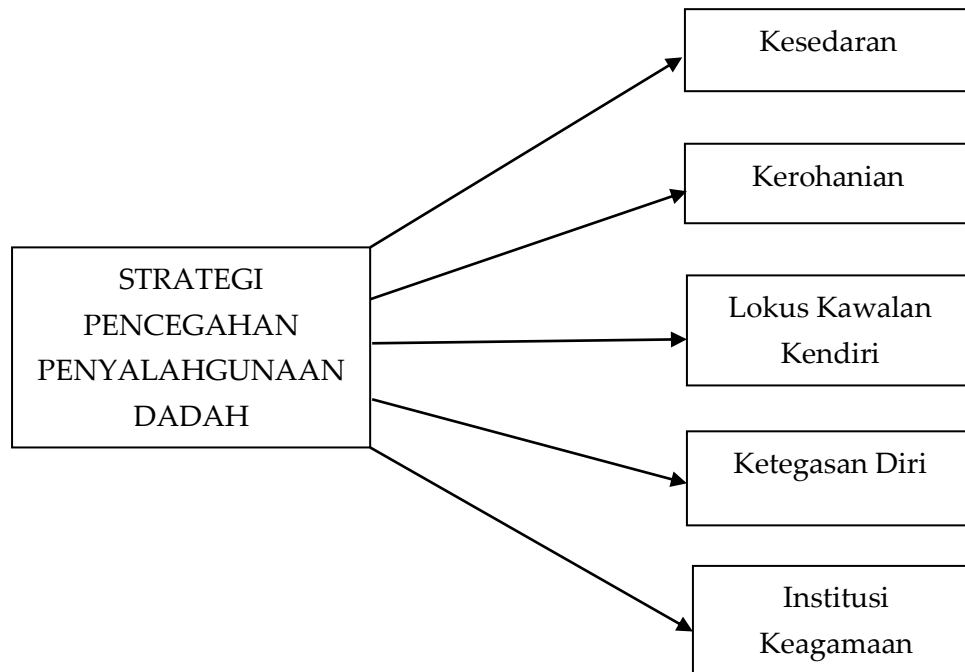
Sesi Teknik Kumpulan Nominal menjana pelbagai idea dan strategi untuk mencegah penyalahgunaan dadah. Idea-idea ini telah dikategorikan dan disusun secara sistematik berdasarkan keberkesanan dan kebolehlaksanaan. Para peserta telah sepakat menerima kesemua lima tema utama yang telah dicadangkan. Jadual 2 menunjukkan hasil dapatan yang diperolehi menerusi undian yang dilakukan menggunakan *software NGT-Plus* kepada setiap peserta. Ia menunjukkan jumlah skor dan peratusan jumlah skor berdasarkan skala *likert*. Skala yang digunakan dalam proses undian ini ialah skala 1 hingga 5 iaitu :Skala 1 = Sangat Tidak Setuju ; 2 = Tidak Setuju ; 3 = Kurang Setuju ; 4 = Setuju ; 5 = Sangat Setuju Melalui skor yang diperolehi ini, status penilaian elemen diperolehi dan menentukan kedudukan (*rank*) setiap elemen.

Jadual 2 Kedudukan Keutamaan Strategi Pencegahan Penyalahgunaan Dadah

Bil.	Elemen	Jumlah Skor	Peratus	Kedudukan	Status Penilaian
1	Kesedaran	45	90	1	Terima
2	Kerohanian	45	90	1	Terima
3	Ketegasan Diri	40	80	3	Terima
4	Lokus Kawalan Kendiri	43	86	2	Terima
5	Institusi Keagamaan	41	82	4	Terima

Menjelang penamat sesi teknik kumpulan nominal, para responden mencadangkan dan bersetuju secara konsensual pada senarai akhir elemen untuk membangunkan strategi pencegahan penyalahgunaan dadah. Sesi pengundian bukanlah untuk menghapuskan sebarang elemen pada peringkat terakhir teknik kumpulan nominal kerana setiap responden telah memilih secara rasmi dalam senarai akhir. Merujuk

kepada Jadual 2, hasil teknik kumpulan nominal menunjukkan 5 elemen strategi pencegahan penyalahgunaan dadah yang telah ditetapkan oleh para responden. Berdasarkan nilai keutamaan yang dikira seperti yang terdapat dalam Jadual 2, strategi pencegahan penyalahgunaan dadah boleh disusun seperti Rajah 1.



Rajah 1 Strategi Pencegahan Penyalahgunaan Dadah

PERBINCANGAN

Kesedaran yang merangkumi pengetahuan, sikap dan kepercayaan adalah asas strategi pencegahan dadah yang bertujuan untuk mendidik individu tentang risiko yang berkaitan dengan penggunaan dadah dan menggalakkan tingkah laku yang sihat (Abdullah et al., 2020). Program kesedaran direka untuk meningkatkan pengetahuan tentang bahaya penggunaan dadah, membetulkan salah tanggapan dan memberikan maklumat tentang cara mengelak atau mendapatkan bantuan untuk penyalahgunaan bahan. Program ini menyasarkan pelajar, ibu bapa, guru dan komuniti yang lebih luas. Pengutamaan strategi kesedaran dalam sesi NGT sejajar dengan kesusasteraan sedia ada, yang menekankan keberkesanannya dalam mengurangkan permulaan dadah dan menggalakkan tingkah laku perlindungan (Smith & Brown, 2023).

Kerohanian telah muncul sebagai faktor penting dalam pencegahan dan rawatan penyalahgunaan dadah. Ia merangkumi pelbagai kepercayaan dan amalan yang menghubungkan individu kepada sesuatu yang lebih besar daripada diri mereka sendiri (Pardini et al., 2022). Amalan kerohanian seperti doa dan meditasi menawarkan mekanisme mengatasi yang sihat untuk menangani tekanan emosi. Amalan ini dapat mengurangkan kebergantungan kepada dadah sebagai cara menghadapi cabaran hidup (Lee et al., 2023). Rasa tujuan dan makna yang kuat

dalam kehidupan selalunya diperoleh daripada kepercayaan rohani dan boleh mengurangkan kemungkinan penyalahgunaan dadah. Apabila individu merasakan bahawa kehidupan mereka mempunyai tujuan, mereka kurang berkemungkinan terlibat dalam tingkah laku yang boleh menjejaskan matlamat dan kesejahteraan mereka (Koenig, 2023).

Konsep lokus kawalan merujuk kepada kepercayaan individu tentang sejauh mana mereka boleh mengawal situasi yang mempengaruhi mereka. Lokus kawalan dikategorikan kepada dalaman dan luaran. Individu yang mempunyai lokus kawalan dalaman percaya bahawa mereka boleh mempengaruhi hasil mereka sendiri melalui tindakan mereka, manakala mereka yang mempunyai lokus kawalan luaran percaya hasil mereka ditentukan oleh faktor luaran atau nasib (Nowicki & Strickland, 2022). Penyelidikan telah menunjukkan bahawa lokus kawalan dalaman dikaitkan dengan kadar penggunaan dadah yang lebih rendah dan penglibatan yang lebih tinggi dalam tingkah laku pencegahan (Rotter, 2023). Faktor luaran, seperti rakan sebaya yang positif atau pengaruh masyarakat menentukan tingkah laku penggunaan dadah. Ini boleh membawa kepada rasa berdaya dan peningkatan motivasi untuk terlibat dalam langkah pencegahan (Nowicki & Strickland, 2022).

Ketegasan diri membolehkan individu dengan yakin mengatakan tidak kepada dadah, walaupun dalam menghadapi tekanan rakan sebaya. Ini amat penting semasa remaja apabila keinginan untuk penerimaan sosial boleh menjadikan individu lebih terdedah untuk terlibat dalam tingkah laku berisiko (Sussman & Ames, 2022). Individu yang mempunyai kemahiran ketegasan diri yang kuat lebih bersedia untuk membuat keputusan berdasarkan nilai dan kepercayaan mereka sendiri daripada tunduk kepada pengaruh luar (Botvin & Griffin, 2023). Ketegasan diri membantu individu mewujudkan sempadan peribadi, yang boleh menghalang mereka daripada dipaksa menggunakan dadah. (Hansen et al., 2022).

Institusi agama sering berfungsi sebagai hub komuniti, menyediakan rangkaian sokongan untuk individu. Rasa komuniti ini boleh mengurangkan perasaan terasing dan menawarkan faktor perlindungan terhadap penggunaan dadah (Kelly et al., 2023). Banyak organisasi keagamaan menawarkan program dan perkhidmatan yang menyokong pencegahan dadah seperti kaunseling, bengkel pendidikan dan kumpulan sokongan. Sumber ini boleh menjadi penting dalam menyediakan individu dengan keperluan yang mereka perlukan untuk mengelakkan penyalahgunaan bahan (Koenig, 2023).

KESIMPULAN

Secara ringkasnya, aplikasi Teknik Kumpulan Nominal dalam kajian ini telah menunjukkan keberkesanannya dalam menjana dan mengutamakan strategi untuk mencegah penyalahgunaan dadah. Penemuan ini menyerlahkan kepentingan kesedaran, kerohanian, lokus kawalan sendiri, ketegasan diri dan institusi keagamaan. Dengan melaksanakan cadangan ini, komuniti boleh membangunkan campur tangan yang lebih berkesan dan mampan untuk menangani isu penyalahgunaan dadah yang rumit.

PENGHARGAAN

Kajian ini dibiayai oleh Kementerian Pendidikan Tinggi Malaysia melalui Skim Bantuan Penyelidikan Jangka Panjang (LRGS) – Projek Kumpulan 6, bertajuk ‘Pembangunan Modul Pencegahan Berasaskan Psikospiritual untuk Komuniti Bebas Dadah’ Universiti Sains Islam Malaysia (USIM) kod sumbangan: USIM / LRGS / FKP / 50119. Projek penyelidikan ini adalah sebahagian daripada projek LRGS ‘Fostering Long-term Change to Create Drug-Free community in Malaysian Youth: Understanding the Trajectories and Genetics in the Development of Effective Prevention and Intervention Model with Smart Geo-Spatial Apps monitoring’ (JPT Grant Code No. LRGS/1/2019/UKM/02/2/6, dalam kerjasama dengan penyelidik dari Pusat Penyelidikan Penyalahgunaan Dadah Asia, Universiti Sains Islam Malaysia, dan pasukan lain dari Universiti Kebangsaan Malaysia, Universiti Malaya, Universiti Pendidikan Sultan Idris dan Universiti Malaysia Terengganu.

RUJUKAN

- Abdullah, F., Abdullah, B. & Ali, M. (2020). Literature review on drug addiction treatment sorotan kajian rawatan ketagihan dadah. *Jurnal Islam Dan Masyarakat Kontemporari*, 21(1), 184-192. <https://doi.org/10.37231/jimk.2020.21.1.468>
- Bang, D., & Frith, C. D. (2017). Making better decisions in groups. *Royal Society open science*, 4(8), 170193. <https://doi.org/10.1098/rsos.170193>
- Botvin, G. J., & Griffin, K. W. (2020). LifeSkills Training: Empirical Findings and Future Directions. *Journal of Drug Education*.
- Botvin, G. J., & Griffin, K. W. (2022). Life Skills Training: Preventing Substance Misuse by Enhancing Individual and Social Competence. *New Directions for Youth Development*, 2022(114), 33-46.
- Centers for Disease Control and Prevention. (2023 Jun 14). *Youth Risk Behavior Surveillance System (YRBSS)*. <https://www.cdc.gov/healthyyouth/data/yrbs/index.htm>
- Chapman, M., & Gopalan, G. (2020). Substance use and mental health disorders among foster youth: A systematic review. *Children and Youth Services Review*, 108.
- Dang, V. H. (2015). The Use of Nominal Group Technique: Case Study in Vietnam. *World Journal of Education*. 5(4), 14-25. doi: doi:10.5430/wje.v5n4p14
- Davis, M. E., & Green, T. (2023). Utilizing Nominal Group Technique for Public Health Strategy Development. *Health Policy and Planning*, 38(1), 45-56.
- European Monitoring Centre for Drugs and Drug Addiction. (2023). *European Drug Report 2023: Trends and Developments*.

- https://www.emcdda.europa.eu/publications/edr/trends-developments/2023_en
- Harvey, N. & Holmes, C.A. (2012). Nominal group technique: An effective method for obtaining group consensus. *International Journal of Nursing Practice*, 18, 188 -194. doi: doi:10.1111/j.1440-172X.2012.02017.x.
- Hawkins, J. D., Oesterle, S., & Brown, E. C. (2023). Results of a Long-Term Community Youth Development Study: Preventing Adolescent Health-Risk Behaviors. *Prevention Science*, 24(1), 90-102.
- Islam, Rafikul. (2010). Group decision making through nominal group technique: an empirical study. *J. for International Business and Entrepreneurship Development*. 5. 134 - 153. 10.1504/JIBED.2010.036998.
- Johns Hopkins Bloomberg School of Public Health. (2024). *New Evidence-Based Strategies to Reduce Stimulant Use Disorders*. <https://www.jhsph.edu/news/news-releases/2024/new-evidence-based-strategies-to-reduce-stimulant-use-disorders.html>
- Johnson, P. R., & Williams, K. L. (2022). Innovative Techniques in Addressing Substance Abuse: The Role of Stakeholder Engagement. *International Journal of Drug Policy*, 33(4), 267-278.
- Kelly, J. F., Pagano, M. E., & Stout, R. L. (2023). Spirituality and Recovery: The Role of Spirituality in Sustaining Recovery from Substance Use Disorders. *Alcohol Research & Health*, 42(1), 65-75.
- Koenig, H. G. (2023). Religion, Spirituality, and Health: The Research and Clinical Implications. *ISRN Psychiatry*.
- Lee, M. T., Poloma, M. M., & Post, S. G. (2023). *The Heart of Religion: Spiritual Empowerment, Benevolence, and the Experience of God's Love*. Oxford University Press.
- Miech, R. A., Johnston, L. D., & O'Malley, P. M. (2022). Adolescent Drug Use and Social Determinants: A 50-Year Perspective. *The Journal of Adolescent Health*, 71(3), 229-236
- National Institutes of Health. (2024 July 7). *Effective Drug Prevention Strategies for Youth*. <https://www.nih.gov/news-events/news-releases/effective-drug-prevention-strategies-youth>
- Nowicki, S., & Strickland, B. R. (2022). A Locus of Control Scale for Children. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 40(1), 148-154.
- Pardini, D. A., Plante, T. G., Sherman, A., & Stump, J. E. (2022). Religious faith and spirituality in substance abuse recovery: Determining the mental health benefits. *Journal of Substance Abuse Treatment*, 19(4), 347-354.
- Rehm, J., & Shield, K. D. (2023). Global Burden of Disease and Substance Use: Current Status and Future Perspectives. *Current Opinion in Psychiatry*, 36(1), 30-

36.

- Rotter, J. B. (2023). Generalized Expectancies for Internal versus External Control of Reinforcement. *Psychological Monographs*, 80(1), 1-28.
- Smith, J., & Brown, L. (2023). Collaborative Approaches to Drug Abuse Prevention: A Review. *Journal of Public Health*, 45(2), 123-134
- Sussman, S., & Ames, S. L. (2022). The Social Influence of Peers on Adolescent Drug Use. *Journal of Adolescent Health*, 70(3), 234-243.
- Thompson, R. F., & Lee, A. J. (2022). Prioritizing Drug Abuse Interventions through Structured Group Processes. *Substance Use & Misuse*, 57(11), 1492-1503.
- United Nations Office on Drugs and Crime. (2023 Jun 26). *World Drug Report 2023*. <https://www.unodc.org/unodc/en/data-and-analysis/wdr2023.html>
- Vahedian-Shahroodi M, Mansourzadeh A, Shariat Moghani S, Saeidi M. Using the Nominal Group Technique in Group Decision-Making: A Review. *Med Edu Bull*, 4(4): 837-45. DOI: 10.22034/MEB.2024.434656.1090
- Williams, P.L., White, N., Klem, R., Wilson, S.E., & Bartholomew, P. (2006). Clinical education and training: Using the nominal group technique in research with radiographers to identify factors affecting quality and capacity, *Radiography*, 12, 215-224. doi: 10.1016/j.radi.2005.06.001

MODEL PERLAKSANAAN MURAQABAH AL-NAFS DALAM PROGRAM BIMBINGAN KOMUNITI MAKNYAH BERTERASKAN TERAPI PSIKOSPIRITUAL ISLAM DI RUMAH USRAH FITRAH

Mohd Zohdi Mohd Aminⁱ, Norzulaili Mohd Ghazaliⁱⁱ, Wan Fatimah Zahra' Wan Yusoffⁱⁱⁱ & Ahmad Mutawalli Mustaffha^{iv}

ⁱ (Penulis Koresponden). Profesor Madya. Universiti Sains Islam Malaysia (USIM). zohdi@usim.edu.my

ⁱⁱ Pensyarah Kanan. Universiti Sains Islam Malaysia (USIM). norzulaili@email.com

ⁱⁱⁱ Pelajar Pascasiswazah. Universiti Sains Islam Malaysia (USIM). wfatimahzahraa95@gmail.com

^{iv} Pelajar Pascasiswazah. Universiti Sains Islam Malaysia (USIM). 4232625@raudhah.usim.edu.my

Abstrak

Kajian ini meneliti keberkesanan model Muraqabah al-Nafs dalam program bimbingan komuniti Maknyah yang dilaksanakan di Pertubuhan Usrah Fitrah (USFI) di Klang, Malaysia. Program ini berasaskan pendekatan Terapi Psikospiritual Islam (IPST) yang mengintegrasikan elemen-elemen keagamaan dan rohani, dengan tujuan membantu komuniti Maknyah mendekati diri kepada Allah s.w.t. dan memperbaiki kualiti hidup mereka. Kajian menggunakan pendekatan kaedah campuran (mix-method) yang melibatkan temubual semistruktur, analisis dokumentasi, dan pemerhatian langsung. Hasil kajian menunjukkan bahawa pendekatan Muraqabah al-Nafs yang diterapkan dalam program ini mempunyai kesan positif terhadap peningkatan kesejahteraan rohani dan mental peserta. Peserta melaporkan peningkatan dalam keimanan, disiplin rohani, serta perubahan positif dalam tingkah laku harian mereka. Walau bagaimanapun, kajian ini juga mengenal pasti beberapa kelemahan dalam pelaksanaan program, termasuk kekurangan modul yang terstruktur, variasi dalam pelaksanaan oleh fasilitator, serta keterbatasan dari segi sumber kewangan dan logistik. Implikasi teoritis kajian ini menunjukkan bahawa Muraqabah al-Nafs boleh menjadi elemen penting dalam terapi psikospiritual Islam yang sesuai untuk digunakan dalam konteks komuniti Maknyah. Dari sudut praktikal, kajian ini mencadangkan pembangunan modul yang lebih komprehensif, latihan khusus untuk fasilitator, dan peningkatan sokongan institusi untuk memastikan keberkesanan program. Dengan penambahbaikan yang sewajarnya, pendekatan ini berpotensi untuk menjadi model bimbingan yang berkesan dan boleh diaplikasikan dalam program-program lain yang menyasarkan komuniti marginal.

Kata kunci: Muraqabah al-Nafs, komuniti Maknyah, Terapi Psikospiritual Islam, bimbingan rohani, Pertubuhan Usrah Fitrah

PENDAHULUAN

Fenomena komuniti Maknyah di Malaysia semakin menjadi perhatian dan mendapat liputan yang meluas, bukan sahaja dalam kalangan masyarakat umum tetapi juga dalam bidang kajian akademik. Berdasarkan anggaran, terdapat lebih daripada 50,000 orang Maknyah di Malaysia, (Kamiluloh et al., 2023) dengan 80% daripada mereka terdiri daripada etnik Melayu.

Perbincangan mengenai komuniti ini telah berlangsung sejak zaman Nabi Muhammad s.a.w., di mana baginda menggunakan istilah "mukhannath" dan

"tasyabbuh" dalam hadith untuk menggambarkan lelaki yang menyerupai wanita dan sebaliknya. Di Malaysia, komuniti ini sering kali mengalami stigma sosial dan diskriminasi, dan kebanyakan mereka terlibat dengan aktiviti berisiko seperti pelacuran, penyalahgunaan dadah, serta kehidupan jalanan (Omar et al., 2019). Kebanyakan komuniti tinggal dalam keadaan terpinggir dan menghadapi pelbagai cabaran sosial, ekonomi, dan kesihatan mental.

Namun begitu, pendekatan penguatkuasaan undang-undang Syariah yang digunakan di Malaysia, yang termasuk hukuman penjara bagi individu yang berpakaian bertentangan dengan jantina asal mereka, masih belum mencapai hasil yang memuaskan. Langkah-langkah penguatkuasaan yang dilihat keras ini sering kali tidak membawa kepada perubahan yang diinginkan dalam kalangan komuniti Maknyah, malah kadangkala menyebabkan reaksi negatif daripada komuniti tersebut. Sebagai contoh, terdapat laporan di mana komuniti Maknyah mencabar tindakan penguatkuasaan pihak berkuasa melalui saluran perundangan.

Dalam usaha mencari alternatif yang lebih berkesan dan berhikmah, Terapi Psiko-spiritual Islam (IPST) telah diperkenalkan sebagai satu pendekatan yang tidak melibatkan paksaan fizikal. IPST, yang berasaskan konsep al-Quran, Sunnah, dan amalan ulama Islam terdahulu, telah diakui keberkesanannya dalam merawat penyakit moral, mental, fizikal, dan spiritual. Pendekatan ini menekankan pemaksimuman iman (aspek 'Aqīdah) dan pelaksanaan Islam (aspek ibadah) serta penerapan nilai Ihsan (aspek akhlak) kepada Allah s.w.t., yang terbukti memberi kesan positif kepada kesejahteraan rohani dan kesihatan mental individu.

Terapi Psikospiritual Islam dalam bimbingan Komuniti Maknyah

Salah satu pendekatan alternatif yang menarik perhatian para pengkaji ialah Terapi Psikospiritual Islam. Terapi ini bertujuan membantu individu mencapai kesejahteraan rohani dan mental melalui integrasi unsur-unsur agama dan spiritual (Mahat et al., 2015; Kamiluloh et al., 2023).

Terapi Psiko-Spiritual Islam didefinisikan sebagai satu proses holistik pembangunan diri yang mengintegrasikan aspek fizikal, emosi, intelektual, dan spiritual, yang berlandaskan ajaran Islam dan kepercayaan kepada Tuhan. Prinsip utama Terapi Psiko-Spiritual Islam (IPST) adalah pemupukan hubungan yang kuat dan positif dengan Allah, serta hubungan yang sihat dengan orang lain dan alam sekitar. Pendekatan IPST menekankan keutamaan dalam membangunkan hubungan yang kukuh dengan Allah, yang dipercayai memberi kesan yang bermanfaat terhadap keadaan mental dan psikologi seseorang. (Sumarni, 2020; Lahmuddin, 2012). Terapi Psikospiritual Islam (IPST) adalah pendekatan yang mengintegrasikan elemen keagamaan dan kerohanian dalam psikoterapi. Beberapa elemen penting dalam IPST termasuk Aqidah (iman), Ibadah (ibadah), dan Akhlak (moral). IPST telah terbukti berkesan dalam merawat pelbagai jenis penyakit, termasuklah penyakit mental, fizikal, dan spiritual, serta digunakan secara meluas dalam program pemulihan seperti pemulihan penagihan dadah dan rawatan masalah sosial.

Dalam konteks komuniti Maknyah, pendekatan ini didapati lebih sesuai kerana ia dapat menyentuh aspek kerohanian dan pergulatan dalaman yang dihadapi oleh komuniti ini (Gunardi et al., 2020). Melalui Terapi Psikospiritual Islam, komuniti Maknyah didedahkan kepada aktiviti-aktiviti spiritual seperti zikir, mu'amalah, dan muraqabah al-nafs. Aktiviti-aktiviti ini bertujuan membantu mereka mencari ketenangan dan kedamaian jiwa, meningkatkan kesedaran spiritual, serta membentuk sifat-sifat terpuji (Syarifuddin, 2023). Terapi yang berasaskan ibadah dan akhlak seperti zikir, doa, pemahaman al-Quran, solat, dan taubat terbukti berkesan dalam memulihkan kesihatan mental dan rohani individu (Syarifuddin, 2023; Lahmuddin, 2012).

Selain itu, pendekatan Terapi Psikospiritual Islam juga dikatakan mampu menangani pelbagai masalah yang dihadapi oleh komuniti Maknyah, termasuk isu-isu seperti konflik diri, identiti gender, dan kesejahteraan psikologis (Lahmuddin, 2012). Pelaksanaan panduan agama adalah asas penting dalam pelaksanaan IPST untuk komuniti Maknyah. Panduan ini melibatkan bimbingan dalam aspek Aqidah, Ibadah, dan Akhlak yang bertujuan untuk membawa individu kembali kepada jalan yang direstui Allah. Dalam konteks bimbingan komuniti Maknyah, panduan agama berfungsi sebagai kerangka kerja yang membantu mereka memahami dan menghayati nilai-nilai Islam, serta memperbaiki perilaku dan pandangan hidup mereka.

Amalan Muraqabah al-Nafs dalam Bimbingan Komuniti Maknyah

Muraqabah berasal dari akar kata Arab "ra-qa-ba" (ر ق ب) yang bermaksud "mengawasi" atau "melihat". Dari segi bahasa, muraqabah bermaksud pengawasan atau pemantauan yang berterusan. Dari sudut Istilah, perkataan al-Muraqabah merujuk kepada keadaan di mana seseorang hamba Allah sentiasa sedar bahawa Allah s.w.t. mengawasi segala keadaannya (al-Jurjani, 1998) baik yang zahir mahupun yang batin. Pengertian ini menjelaskan bahawa muraqabah adalah kesedaran rohani yang tinggi terhadap pengawasan Allah s.w.t. dalam setiap aspek kehidupan seseorang. Menurut Imam al-Ghazali (1982) proses al-Muraqabah penting dalam proses pembentukan peribadi yang bersih dan cemerlang. Muraqabah melibatkan usaha untuk ikhlas dan menjaga kesempurnaan dalam amalan, serta segera bertaubat jika melakukan maksiat.

Konsep muraqabah ditegaskan dalam beberapa ayat al-Quran yang menunjukkan betapa pentingnya kesedaran bahawa Allah sentiasa mengawasi manusia. Antara ayat tersebut adalah Firman Allah SWT: "إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا" Maksudnya: "Sesungguhnya Allah sentiasa mengawasi atau memerhati kamu." (al-Nisa, 4:1). Dan Firman Allah SWT: "وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ رَّقِيبًا", Maksudnya: "Dan Allah Maha Mengawasi segala sesuatu." (Al-Ahzab, 33:52). Al-Quran turut menekankan pengawasan terhadap hamba Allah, melalui Firman Allah SWT: "مَا يَلْفُظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ" Maksudnya: "Tiada sebarang perkataan yang dilafazkannya melainkan ada di sisinya malaikat pengawas yang sentiasa sedia (menerima dan menuliskannya)." (Qaf, 50:18). Ayat ini menekankan betapa pentingnya kesedaran bahawa Allah

sentiasa mengetahui dan mengawasi segala yang dilakukan oleh hamba-Nya, sama ada secara zahir atau batin.

Rasulullah s.a.w. juga telah menjelaskan konsep muraqabah dalam pelbagai hadis, di antaranya hadis al-Jibril: "أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنَّكَ إِنْ لَا تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ" Maksudnya: "Beribadahlah kepada Allah seakan-akan engkau melihat-Nya dan jika engkau tidak melihat-Nya maka sesungguhnya Dia melihatmu." (HR al-Bukhari dan Muslim). Hadis ini mengajarkan bahawa seorang Muslim harus sentiasa sedar akan kehadiran Allah dalam setiap tindakan mereka, seolah-olah melihat Allah, kerana Allah sentiasa mengawasi segala perbuatan mereka. Muraqabah sejalan dengan konsep ihsan dalam Islam, yang menekankan kesedaran rohani dan perbaikian niat dan amalan demi Allah.

Dalam Terapi Psikospiritual Islam, Muraqabah al-Nafs atau pengawasan diri adalah latihan rohani yang penting, mendorong individu untuk sentiasa berhati-hati dan mematuhi perintah Allah s.w.t. dengan kesedaran bahawa Allah sentiasa memerhati mereka. Ia mendorong seseorang untuk sentiasa berhati-hati dalam setiap perkataan dan perbuatannya, serta berusaha mematuhi segala perintah dan menjauhi larangan Allah s.w.t. (Deswita et al., 2022).

Para ulama seperti Al-Ghazali banyak membincangkan tentang Muraqabah sebagai satu mekanisme untuk mencapai tazkiyah al-nafs (penyucian jiwa) dan taqarrub ila Allah (mendekatkan diri kepada Allah) dengan tujuan memelihara hubungan yang baik dengan Allah s.w.t. dan sesama manusia (Rizal, 2022; Angraini & Asmita, 2022). Justeru, Muraqabah al-Nafs merupakan antara amalan penting dalam proses tazkiyah al-nafs ini.

Muraqabah al-Nafs merupakan salah satu teknik utama dalam Terapi Psikospiritual Islam yang telah lama diamalkan dalam tradisi Islam. Muraqabah al-Nafs adalah satu bentuk muhasabah atau pemerhatian dan pemantauan diri secara berterusan, dengan tujuan memerhati dan mengawal tingkah laku, pemikiran, dan emosi diri. (Ibrahim, 2019) Melalui pengalaman muraqabah, individu dapat meningkatkan kesedaran terhadap diri, mempertingkatkan keimanan, dan seterusnya mengubah tingkah laku ke arah yang lebih positif (Syarifuddin, 2023). Kajian lepas menunjukkan bahawa amalan seperti Muraqabah al-Nafs dapat menyumbang kepada peningkatan kesihatan mental dan spiritual dalam kalangan pelbagai komuniti, termasuk golongan marginal (Haiyan et al., 2023).

Konsep ini melibatkan proses muhasabah atau introspeksi diri secara berterusan, di mana individu sentiasa menyedari segala tindak-tanduk dan hatinya serta berusaha memperbaiki diri. Menerusi amalan Muraqabah al-Nafs, individu dapat meningkatkan kualiti diri, membentuk akhlak yang mulia, dan seterusnya mencapai ketenangan dan kedamaian rohani. Dalam konteks program bimbingan komuniti Maknyah, amalan Muraqabah al-Nafs dapat membantu mereka meneroka dan memahami konflik identiti, mengenali emosi diri, serta membuang sifat-sifat buruk yang menghalang mereka daripada mendapatkan ketenangan jiwa.

Melalui amalan Muraqabah al-Nafs, komuniti Maknyah didedahkan kepada proses pemerhatian dan pemantauan diri secara berterusan. Mereka digalakkan

untuk mendalami dan menghayati nilai-nilai keagamaan dan spiritual Islam, seterusnya mengamalkannya dalam kehidupan seharian. Proses ini membolehkan mereka menyedari dan menampal ruang-ruang yang memerlukan penambahbaikan, sama ada dari segi pemikiran, perasaan, mahupun ting-laku. Amalan ini juga dapat membimbing mereka untuk sentiasa mengawal nafsu dan mencetuskan ketenangan jiwa.

Selain itu, amalan Muraqabah al-Nafs juga dapat membantu komuniti Maknyah untuk lebih memahami hakikat diri, meningkatkan kesedaran terhadap Penciptanya, serta menjalin hubungan yang lebih dekat dengan Allah s.w.t. Proses ini penting dalam membantu mereka menjana semula identiti dan ke-Islaman mereka secara holistik. Justeru, pendekatan Terapi Psikospiritual Islam melalui amalan Muraqabah al-Nafs didapati berpotensi besar dalam membantu komuniti Maknyah memperoleh ketenangan jiwa, meningkatkan keimanan, serta membentuk jati diri yang lebih positif dan selaras dengan tuntutan agama Islam.

METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif untuk mendapatkan gambaran yang lebih menyeluruh tentang keberkesanan model Muraqabah al-Nafs dalam program bimbingan komuniti Maknyah di Pertubuhan Usrah Fitrah. Pendekatan ini dipilih kerana ia membolehkan penyelidik mengumpul dan menganalisis data dari pelbagai perspektif. Kaedah utama yang digunakan dalam kajian ini ialah temubual mendalam dengan pelbagai pihak yang terlibat dalam program ini, seperti pembimbing, peserta dan pengurus program. Selain itu, pemerhatian ikut serta juga dijalankan semasa sesi-sesi bimbingan untuk melihat proses pelaksanaan amalan Muraqabah al-Nafs secara langsung.

Data yang diperolehi daripada temubual dan pemerhatian dianalisis secara tematik untuk mengenal pasti corak dan tema yang muncul. Dapatan kajian kemudiannya dirumuskan dan dibincangkan dengan merujuk kepada kerangka konseptual yang dibangunkan berdasarkan kajian literatur. Sumber yang dirujuk dalam penulisan kertas kerja ini memperlihatkan kepentingan pendekatan Terapi Psikospiritual Islam dalam menangani pelbagai masalah yang dihadapi oleh komuniti Maknyah serta membimbing mereka ke arah mencapai kesejahteraan hidup.

Kajian ini dijalankan secara khusus di Pertubuhan Usrah Fitrah (USFI) di Klang, sebuah institusi yang aktif dalam memberikan bimbingan agama dan sokongan psikospiritual kepada komuniti Maknyah. Lokasi ini dipilih kerana USFI telah lama terlibat dalam usaha membantu komuniti Maknyah melalui program yang berteraskan prinsip Islam, khususnya dalam menggunakan pendekatan Muraqabah al-Nafs. Sampel kajian terdiri daripada peserta program bimbingan yang sedang dan telah mengikuti program di USFI, serta fasilitator dan pengurus program di institusi tersebut serta peserta yang telah benar-benar berjaya bebas daripada kecenderungan terhadap transgender. Pemilihan sampel dibuat secara sengaja (purposive sampling) berdasarkan kriteria seperti tempoh penglibatan

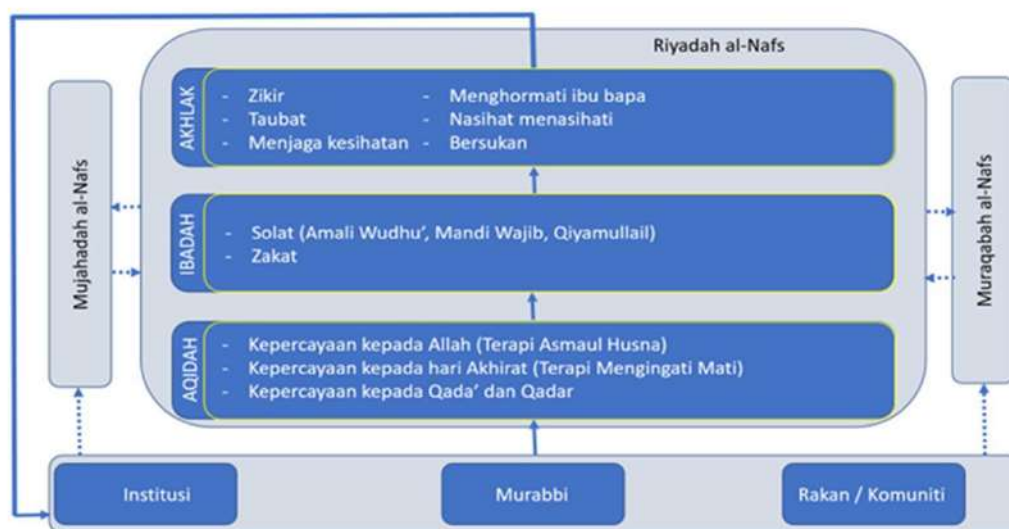
dalam program dan kesediaan untuk berkongsi pengalaman dan pandangan mereka.

Bagi memastikan validiti dan kebolehpercayaan kajian, konsep triangulasi digunakan, iaitu dengan menggabungkan data daripada pelbagai sumber seperti temubual, pemerhatian, dan kajian dokumen. Selain itu, proses analisis data yang kemas dan sistematik turut dilakukan untuk meningkatkan kredibiliti dapatan kajian.

DAPATAN KAJIAN

Perlaksanaan TriPSI Dalam Kalangan Maknyah Oleh Pertubuhan Usrah Fitrah

Pertubuhan Usrah Fitrah merupakan sebuah badan bukan kerajaan (NGO) yang mempunyai sebuah pusat bimbingan komuniti transgender yang dikenali sebagai Pertubuhan Usrah Fitrah melalui program “Rumah Pemulihan Riqab (RPR) oleh Majlis Agama Islam Selangor. Model TriPSI yang dijalankan di Pertubuhan Usrah Fitrah dibangunkan dan dijalankan sepenuhnya oleh Bahagian Pemulihan Riqab, Majlis Agama Islam Selangor (MAIS). Rumah Usrah Fitrah yang berada di Klang Selangor merupakan salah satu daripada 26 buah rumah pemulihan Al-Riqab yang disediakan dengan menggunakan dana zakat negeri Selangor di bawah Asnaf Al-Riqab. Beberapa aktiviti yang berasaskan elemen TriPSI diterapkan kepada semua komuniti Mak Nyah yang tinggal di Pertubuhan Usrah Fitrah yang disediakan khas oleh MAIS. Keberadaan komuniti Mak Nyah ini di satu lokasi yang khusus sangat membantu perjalanan program dan kelas pengajian agama dengan lancar sebagaimana dijadualkan di bawah ini:



Perlaksanaan TriPSI di Usrah Fitrah dapat dibahagikan kepada tiga elemen terapi berikut:

(i) **Elemen Komponen Terapi**; Secara umumnya Program di Usrah Fitrah turut melibatkan ketiga-tiga komponen terapi yang meliputi (a) akidah, (b) ibadah dan (c) akhlak melalui pelaksanaan kelas agama mingguan pada setiap hujung minggu yang diadakan di Pejabat Majlis Agama Islam Klang. Sukatan pengajian bagi menerapkan komponen terapi adalah berpandukan buku Indahnya Hidup Bersyariat karangan Allahyarham Ustaz Ismail Kamus. Selain itu terdapat beberapa aktiviti khusus dijalankan di Rumah Pertubuhan Usrah Fitrah yang mana perinciannya adalah sebagaimana berikut:

(a) **Komponen Akidah (Iman)**; dalam pelaksanaannya TriPSI terfokus terhadap empat elemen utama iaitu:

Kepercayaan kepada Allah; dilaksanakan melalui aktiviti rawatan Refleksologi Spiritual Islam (RSI) untuk membuang jin yang ada di dalam badan penghuni kerana ramai di kalangan komuniti pernah terlibat dengan ilmu sihir. Rawatan yang diiringi dengan bacaan ayat al-Quran, zikir serta doa ini berjaya menyentuh jiwa penghuni agar tidak terlibat lagi dengan amalan mensyirikkan Allah melalui pengamalan sihir.

Kepercayaan kepada kitab Allah; dilaksanakan melalui aktiviti terapi melalui bacaan Quran. Penerapan komponen akidah dilakukan melalui kelas bacaan Quran yang dijalankan secara mingguan. Setiap penghuni diwajibkan untuk mengikuti aktiviti membaca ayat Quran ini. Pembacaan Quran dapat memberi elemen terapi kepada jiwa mereka untuk menjadikan hati lunak dengan agama dan mudah untuk dibentuk.

Kepercayaan kepada Rasul; dilaksanakan melalui program halaqah usrah yang dijalankan secara mingguan. Penghayatan sirah Rasulullah s.a.w dan para sahabat dilakukan dalam kumpulan kecil sesama penghuni agar dapat menyentuh jiwa mereka dengan iktibar dan teladan melalui sesi pembacaan perjalanan Rasulullah s.a.w. dalam menyampaikan dakwah.

Kepercayaan kepada hari kiamat; dilaksanakan dalam bentuk majlis tahlil arwah tahlil pada setiap malam Jumaat untuk disedekahkan kepada komuniti Maknyah yang telah meninggal dunia. Bacaan tahlil juga menjadikan jiwa mereka untuk sentiasa mengingati bahawa kematian dan hari akhirat itu wujud.

Walaupun aktiviti tersebut ini tidak diwajibkan kepada penghuni untuk mengikutinya, namun ianya mampu memberi impak terapi yang berkesan kepada mereka.

(b) **Komponen Ibadah (Islam)**; terdapat satu rukun Islam yang diterapkan iaitu Solat Fardu Lima Waktu. Pengajaran aspek teori diterapkan di dalam kelas Fardhu Ain yang diadakan secara mingguan di Majlis Agama Islam Selangor (MAIS). Manakala dari sudut praktikal, solat berjemaah diadakan setiap kali masuk waktu solat fardu. Semua penghuni Rumah Usrah Fitrah akan bersegera untuk menunaikan solat secara berjemaah. Mereka juga digalakkan untuk bangun pada satu pertiga malam bagi mendirikan Qiyamullail secara berjemaah. Antara ibadah yang dilaksanakan ketika

Qiyamullail adalah solat sunat taubat, solat sunat tahajjud dan solat sunat hajat. Selain itu, turut ditekankan juga beberapa perkara yang berkaitan dengan solat seperti aspek bersuci.

- (c) **Komponen Akhlak (Ihsan);** dilaksanakan oleh model TriPSI Pertubuhan Usrah Fitrah dari sudut adab dengan pencipta melibatkan aktiviti berzikir, penerapan perasaan malu untuk melakukan kemungkarannya serta amalan doa bermusafir. Manakala adab sesama makhluk diterjemahkan melalui penerapan akhlak dan adab yang baik, seperti adab berpakaian, sikap bertanggungjawab, hormat-menghormati, menjaga lisan, adab menasihati antara satu sama lain, akhlak kehidupan bermasyarakat, adab ketika musafir dan penerapan sifat berdikari.
- (ii) **Elemen Sokongan Terapi;** Ketiga-tiga komponen terapi yang dinyatakan di atas, berjaya dilaksanakan dengan bantuan daripada Sokongan Terapi. Sokongan Terapi di dalam model TriPSI Pertubuhan Usrah Fitrah terbahagi kepada empat pihak iaitu:
 - (a) **Institusi** yang terdiri daripada MAIS dan Pertubuhan Usrah Fitrah. Kawalan penuh MAIS terhadap rumah penginapan yang turut menjadi pusat aktiviti mereka dapat memastikan pelaksanaan aktiviti dijalankan dengan teratur dan mendapat kerjasama baik oleh golongan Mak Nyah. Selain itu, bantuan kewangan secara bulanan juga diberikan kepada individu yang menjaga mereka supaya individu tersebut dapat memanfaatkan wang tersebut bagi menggalakkan asnaf al-Riqab menghadiri kelas bimbingan yang dianjurkan oleh pihak MAIS. Dengan itu, peserta dapat mengikuti program pemulihan dan rawatan spiritual Islam yang dilaksanakan oleh pihak MAIS dengan rela hati dan berterusan menghadiri kelas bimbingan agama sebagaimana yang telah dijadualkan oleh pihak MAIS.

Institusi hospital pula menyokong pelaksanaan elemen menjaga kesihatan. Mereka membantu pihak Rumah Pertubuhan Usrah Fitrah dalam memenuhi jemputan sebagai pakar untuk menerangkan tentang isu-isu yang berkaitan dengan penularan HIV/AIDS supaya penghuni Rumah Usrah Fitrah lebih cakna untuk menjaga kesihatan. Di samping itu, pihak hospital turut menyediakan jadual rawatan berkala yang khusus kepada komuniti yang disahkan positif HIV.
 - (b) **Murobbi** terdiri daripada kalangan pegawai MAIS yang turut bertindak sebagai tenaga pengajar Kelas Fardhu Ain yang dikenali sebagai Ustaz Zulhusni. Pendekatan Ustaz Zulhusni dengan menyampaikan ilmu fardhu 'ain dalam bentuk penceritaan, analogi dan kuiz secara santai bagi menarik minat komuniti mempelajari ilmu fardhu 'ain. Selain itu, beliau juga sentiasa mengawasi media sosial seperti Facebook dan Instagram yang dimiliki oleh penghuni yang tinggal di Rumah Usrah Fitrah daripada melakukan perbuatan yang tidak elok.

Kelas Quran pula dikendalikan oleh Dr. Ahmad Zulfadhli Khairuddin. Beliau mengambil inisiatif untuk mengambil kehadiran penghuni Rumah Usrah Fitrah yang menghadiri kelas al-Quran bagi menggalakkan mereka untuk sentiasa hadir ke kelas tersebut.

Selain itu terdapat seorang ahli Mak Nyah yang benar-benar telah insaf. Kewujudan beliau memainkan peranan penting dalam memastikan aktiviti dan kebajikan komuniti ini terjaga dengan baik, walaupun tidak lagi menghuni rumah Pertubuhan Usrah Fitrah. Beliau banyak mendapat input tambahan daripada aktiviti yang dijalankan oleh jemaah tabligh yang berpusat di Seri Petaling.

Sementara perawat luar merujuk kepada Dr. Jahid Sidek yang menjalankan rawatan Refleksologi Spiritual Islam (RSI) terhadap penghuni Rumah Usrah Fitrah. Beliau menyantuni komuniti trans *women* tanpa prejudis ketika melaksanakan rawatan RSI.

- (c) **Rakan penghuni** yang bertindak menjaga tanggung jawab masing-masing. Pihak MAIS mengadakan sistem pembahagian tugas sendiri kepada penghuni Rumah Usrah Fitrah secara bergilir-gilir yang menjadikan mereka saling bekerjasama menjaga keselesaan dan kebersihan tempat perlindungan tersebut. Bukan itu sahaja, penghuni harus mengikuti peraturan adab berpakaian yang telah ditetapkan oleh MAIS di Rumah Usrah Fitrah.

Di samping itu, sifat kebersamaan yang wujud di kalangan penghuni Rumah Usrah Fitrah menjadikan mereka sentiasa bersemangat untuk melakukan amal kebaikan seperti solat berjemaah, mengadakan majlis bacaan tahlil, berzikir, mendalami sirah rasulullah s.a.w, menjaga lisan, saling menasihati dan menghormati antara satu sama lain. Di samping itu juga, mereka saling membantu antara satu sama lain agar berdikari menjana pendapatan yang halal. Sebagai contoh, penghuni Rumah Usrah Fitrah yang mempunyai kemahiran membuat biskut dan kek akan membantu rakan yang masih tidak mempunyai pekerjaan untuk memulakan perniagaan bakero.

- (d) **Masyarakat** terdiri daripada kejiwaan di kawasan Rumah Pertubuhan Usrah Fitrah. Mereka menyambut baik berita penubuhan Rumah Pertubuhan Usrah Fitrah serta menerima kehadiran penghuni yang tinggal di sana. Mereka turut memberi sokongan yang penuh terhadap aktiviti yang dijalankan oleh MAIS dalam membimbing komuniti trans *women* yang tinggal di Rumah Usrah Fitrah. Sebagai contoh, mereka menjemput penghuni Rumah Usrah Fitrah ke rumah mereka ketika menyambut apa perayaan dan sentiasa menyantuni komuniti trans *women* semasa solat berjemaah di surau yang terletak di kawasan perumahan tersebut.

(iii) **Elemen Proses Terapi;** Proses terapi terbahagi kepada tiga proses yang dilaksanakan sama ada melalui program khusus ataupun melalui sistem pengurusan yang memungkinkan ketiga-tiga proses ini berlangsung.

(a) Proses Riyadhah al-nafs (Melatih Jiwa); Amalan Riyadhah al-Nafs tidak dinyatakan secara eksplisit menurut namanya. Walau bagaimanapun, ia dapat diperhatikan melalui peningkatan tahap kesedaran diri yang ditunjukkan oleh komuniti Mak Nyah. Kemampuan pelaksanaan latihan terhadap komuniti Mak Nyah berkait rapat dengan strategi yang diambil oleh MAIS dengan menyediakan penempatan khusus kepada hampir semua pelatih.

Pelatih ditempatkan di sebuah rumah kediaman yang disediakan oleh pihak MAIS berserta dengan keperluan hidup, makan minum, pengangkutan dan kemudahan mendapatkan rawatan kesihatan. Keberadaan pelatih di satu tempat khusus dengan keperluan hidup yang terjamin, membolehkan pelatih mengikuti aktiviti latihan yang dijalankan oleh pihak MAIS. Dengan menghunikan Rumah Usrah Fitrah yang disediakan oleh MAIS, komuniti Mak Nyah dapat mengikuti tuntutan program mingguan yang telah disusun rapi. Persekitaran dan suasana rumah kediaman yang disediakan berserta kemudahan yang mencukupi memudahkan golongan Mak Nyah ini dilatih jiwa raganya mengikut ketetapan syarak.

Melalui penempatan ini, komuniti Mak Nyah dapat memberikan tumpuan sepenuhnya untuk memperbaiki akhlak diri sejurus dengan mengikuti program pembinaan rohani dan jasmani secara sistematik. Kehadiran komuniti Mak Nyah secara keseluruhannya di Rumah Usrah Fitrah menjadikan mereka sentiasa mendapat peringatan dan bimbingan daripada pihak MAIS untuk terus melaksanakan tuntutan syarak.

Secara tidak langsung, proses Riyadhah al-nafs dilaksanakan secara sistematik melalui aktiviti-aktiviti yang diadakan di Rumah Usrah Fitrah. Proses ini merangkumi latihan rohani yang dijalankan di Rumah Usrah Fitrah. Program di Rumah Usrah Fitrah merangkumi pelbagai aktiviti spiritual dan keagamaan, seperti solat malam, bacaan al-Quran secara berjemaah, perbincangan mengenai ilmu agama, kelas agama yang diwajibkan, zikir berkumpulan, solat fardu berjemaah, solat sunat, dan doa. Penghuni juga mengamalkan kewajipan asas dalam Islam, termasuk melaksanakan solat lima waktu, berpuasa, berzikir, menghadiri ceramah agama, membaca al-Quran, memupuk hubungan positif dengan penghuni lain, serta memberikan bantuan kepada mereka yang memerlukan.

Penggabungan aktiviti ini ke dalam rutin harian penghuni Rumah Usrah Fitrah merupakan aspek penting dalam proses Riyadhah al-nafs (disiplin diri secara spiritual). Dengan konsisten melibatkan diri dalam amalan-amalan spiritual ini, komuniti Mak Nyah dapat mendisiplinkan

jiwa, membersihkan hati, dan membina hubungan yang mendalam dengan Ilahi.

Sepanjang penginapan, latihan rohani ini dilaksanakan mengikut jadual harian yang telah disusun rapi oleh pihak MAIS. Melalui latihan inilah, peserta secara beransur-ansur akan melatih jiwanya untuk menjadi lebih dekat kepada Allah SWT dan membuang tabiat keburukan yang ada dalam diri. Sebagaimana dimaklumi, bahawa mereka yang terlibat dalam dunia LGBTQ+ sering kali dilanda kekacauan hati dan jiwa disebabkan konflik identiti, maka proses latihan rohani ini amat mustahak untuk memulihkan kekacauan tersebut (Yasin et al., 2023).

- (b) **Proses Mujahadah al-Nafs** (Melawan Hawa Nafsu); diwujudkan melalui persekitaran yang kondusif dan peranan murabbi yang terdiri daripada kalangan pegawai agama MAIS dan bekas peserta yang benar-benar insaf berjaya mendorong golongan Mak Nyah ini mengawal sikap buruk (madhmumah) mereka dan dalam masa yang sama diterapkan dengan sikap dan adab yang terpuji (mahmudah).

Pendekatan Murabbi yang baik dan bijaksana dalam membimbing komuniti Mak Nyah ini menjadikan proses Mujahadah al-nafs berlaku secara semula jadi dan berterusan. Sikap para murabbi yang memberi nasihat, dorongan, teguran dan teladan yang baik terhadap komuniti Mak Nyah memudahkan proses pembentukan dan penyucian jiwa mereka. Selain itu, pemilihan murabbi yang berwibawa dan berpengaruh dalam kalangan komuniti Mak Nyah juga memainkan peranan penting dalam memudahkan proses Mujahadah al-nafs.

Proses ini tidak sekadar tertumpu kepada latihan spiritual, tetapi juga merangkumi latihan jasmani dan kemahiran hidup. Menyaksikan kehidupan yang diamalkan oleh para murabbi yang layak dan berkredibiliti serta komitmen mereka dalam membimbing komuniti Mak Nyah pula menjadi daya penggerak utama dalam proses pembersihan jiwa mereka.

Proses Mujahadah al-nafs juga berlaku apabila penghuni Rumah Usrah Fitrah diberikan tanggungjawab untuk mengurus rumah, mengatur jadual harian, memasak, mengendalikan aktiviti dan sebagainya. Latihan ini bertujuan membentuk disiplin diri dan rasa tanggungjawab dalam kalangan komuniti Mak Nyah.

Proses Mujahadah a-Nafs yang diterapkan dalam program Rumah Usrah Fitrah melibatkan tiga proses penyucian, iaitu:

Pertama: Proses Takhalli (proses pembersihan) diri daripada akhlak tercela turut dilaksanakan melalui pelbagai pendekatan dalam program Rumah Usrah Fitrah. Pihak MAIS menerapkan konsep al-Amr bi al-Ma'ruf wa al-Nahy 'an al-Munkar dalam membimbing komuniti Mak Nyah sepanjang penginapan mereka di Rumah Usrah Fitrah. Antara aktiviti yang dilaksanakan untuk memastikan proses Takhalli berjalan lancar ialah

pembacaan dan perbincangan terhadap kitab akhlak dan tasawuf sebagai medium untuk memberi penerangan dan pemahaman yang tepat tentang konsep dan cara hidup Islam yang sebenar.

Di samping itu, aktiviti muhasabah al-Nafs, iaitu aktiviti menilai diri sendiri dan melakukan introspeksi diri terhadap kelemahan dan kekurangan yang ada dalam diri setiap peserta juga dilaksanakan secara berkala. Sesi-sesi refleksi dan dialog dilakukan untuk mendorong peserta mengenal diri dan melakukan penilaian bagi membuang sifat-sifat negatif yang melekat dalam diri. Aspek pembinaan dan pembangunan jiwa juga diterapkan melalui aktiviti yang lain seperti motivasi diri, pengurusan emosi, kaunseling, dan perbincangan berkumpulan untuk membantu peserta memperbaiki sifat-sifat pada diri.

Kesemua aktiviti ini bertujuan untuk memupuk kesedaran dalam kalangan komuniti Mak Nyah supaya mereka dapat mengenal diri, memperbaiki akhlak dan tingkah laku, serta membersihkan jiwa daripada sifat-sifat negatif yang menghalang mereka daripada menghampiri Ilahi (Angraini & Asmita, 2022) (Rizal, 2022) (Arroisi & Puspita, 2020) (Zainol et al., 2021).

Kedua: Proses Tahalli (pengisian jiwa) dengan sifat dan perbuatan yang terpuji. Bagi mencapai tahap ini, pihak MAIS telah merancang pelbagai aktiviti pengisian rohani dan jasmani untuk membantu komuniti Mak Nyah mengamalkan akhlak mahmudah. Aktiviti tersebut bukan sahaja bertujuan membentuk disiplin diri, tetapi juga mengajar peserta untuk mempraktikkan amalan yang mulia. Misalnya, mereka didedahkan dengan amalan ibadah seperti solat, puasa, zikir, membaca al-Quran, solat sunat, dan sebagainya. Amalan ini bukan sahaja dapat membantu mereka mendekati diri kepada Allah, tetapi juga secara tidak langsung membentuk peribadi yang terpuji.

Sesi-sesi pengisian rohani berkaitan adab islamik juga sering kali diadakan untuk memberi pemahaman yang lebih mendalam tentang cara berinteraksi dengan orang lain, menjaga lisan, dan sebagainya. Malah, mereka juga dilatih untuk memupuk semangat tolong-menolong, berbudi pekerti baik, dan saling menyayangi antara satu sama lain. Amalan-amalan ini bukan sahaja dapat membantu proses pembentukan akhlak, tetapi juga dapat menimbulkan nuansa persaudaraan dan kasih sayang dalam kalangan komuniti Mak Nyah.

Ketiga: Proses tajalli (penyinaran hati) juga turut dititikberatkan dalam program Rumah Usrah Fitrah. Proses Tajalli berlaku apabila peserta akhirnya dapat membersihkan diri daripada segala bentuk kotoran dan memenuhi dirinya dengan sifat-sifat terpuji. Proses ini adalah hasil daripada pelaksanaan proses Mujahadah al-Nafs, Takhalli dan Tahalli yang dilaksanakan secara bersungguh-sungguh. Melalui proses ini, komuniti Mak Nyah dilihat sudah dapat menyingkirkan sifat-

sifat negatif dan menggantikannya dengan sifat positif. Mereka dapat menerima diri sendiri secara ikhlas dan redha, mengamalkan akhlak mahmudah dalam kehidupan seharian, serta menghampiri kasih sayang Allah melalui ibadah yang dilaksanakan dengan penuhkhushyuk dan tawaduk.

Dalam konteks ini, pihak MAIS memainkan peranan penting dalam membimbing dan mengiringi komuniti Mak Nyah mencapai tahap Tajalli mela lui pelbagai aktiviti dan bimbingan yang telah dijalankan. (Yasin et al., 2023; Murobbi & Mardliyah, 2023)

- (iv) **Proses Muraqabah al-Nafs** yang dilaksanakan dalam Program Bimbingan Komuniti Mak Nyah Berteraskan Terapi Psikospiritual Islam di Rumah Usrah Fitrah dibincang secara khusus di dalam topik berikutnya.

Perlaksanaan Muraqabah al-Nafs dalam Program Usrah Fitrah Dalam Program TriPSI di Pertubuhan Usrah Fitrah

Amalan Muraqabah al-Nafs, seperti mana proses Riyadhah al-Nafs dan Mujahadah al-Nafs, tidak dinyatakan secara eksplisit. Walau bagaimanapun, ia dapat diperhatikan melalui peningkatan kesedaran diri yang ditunjukkan oleh komuniti Mak Nyah.

Muraqabah al-Nafs dalam konteks bimbingan komuniti maknyah mempunyai pengertian yang lebih luas bersesuaian dengan keadaan komuniti yang rata-ratanya jauh daripada ajaran Islam. Muraqabah al-Nafs merujuk kepada pemerhatian diri, yang melibatkan pemantauan dan kawalan yang teliti terhadap tindakan, pemikiran, dan perasaan seseorang bagi memastikan ia selaras dengan jalan yang diredai oleh Allah SWT. Amalan ini merupakan elemen penting dalam pendekatan terapi spiritual Islam yang dilaksanakan di Rumah Usrah Fitrah, kerana ia membantu komuniti Mak Nyah membangunkan tahap kesedaran diri dan kawalan diri yang lebih tinggi. Pelaksanaan Muraqabah al-Nafs dalam Program Usrah Fitrah bertujuan untuk membantu peserta mengawal dan memantau tingkah laku serta motivasi dalaman mereka (Alfisyah et al., 2021). Melalui latihan ini, para peserta didedahkan kepada konsep pengawasan Ilahi dan pertanggungjawaban kepada Allah SWT, serta perlaksanaan aktiviti yang membantu mereka mencapai disiplin spiritual yang lebih tinggi dan kesedaran diri yang mendalam (Murobbi & Mardliyah, 2023).

Peserta dididik dengan konsep Muraqabah al-Nafs, iaitu kesedaran tentang kehadiran Allah SWT dalam setiap tindakan individu. Konsep ini menekankan prinsip bahawa seseorang itu perlu sentiasa sedar bahawa Allah SWT sentiasa memerhati dan mengawasi setiap tindakan dan pemikiran mereka (Syarifuddin, 2023). Kesedaran ini akan mendorong mereka untuk sentiasa menjaga perbuatan dan tingkah laku agar selaras dengan perintah Allah SWT. Prinsip ini turut diterapkan dalam program bimbingan komuniti Mak Nyah melalui pelbagai aktiviti, termasuk zikir, muhasabah diri, dan amalan spiritual yang lain (Angraini & Asmita, 2022). Penglibatan peserta dalam zikir, doa, dan refleksi spiritual dapat

meningkatkan kesedaran dan ketakwaan mereka kepada Allah SWT (Rizal, 2022) (Sulhan & Latipah, 2022). Melalui latihan Muraqabah al-Nafs ini, para peserta turut didedahkan kepada konsep tanggungjawab spiritual dan moral, serta kepentingan penambahbaikan diri. Selain itu, pendekatan ini bertujuan untuk meningkatkan kesedaran diri dan kawalan diri dalam kalangan peserta, yang seterusnya dapat membantu mereka memperbaiki kualiti hidup dan mencapai kesejahteraan holistik.

Komuniti Mak Nyah di Rumah Usrah Fitrah sentiasa digalakkan dan dibimbing untuk melibatkan diri dalam amalan Muraqabah al-Nafs. Proses refleksi dan penilaian diri ini adalah penting dalam membantu para peserta membina pemahaman yang lebih mendalam tentang diri dalaman mereka serta mengekalkan hubungan yang kukuh dengan Allah SWT. Pendekatan ini merupakan komponen penting dalam terapi psikospiritual Islam yang sedang dilaksanakan, kerana ia membolehkan para peserta memupuk kesedaran diri yang lebih tinggi, disiplin diri yang lebih baik, dan asas spiritual yang lebih kukuh. (Angraini & Asmita, 2022)

Sepanjang masa mereka di Rumah Usrah Fitrah, komuniti Mak Nyah sentiasa diingatkan dan dibimbing untuk berwaspada terhadap tindakan yang dilarang oleh Allah SWT. Ceramah dan sesi kaunseling yang berterusan oleh MAIS telah berjaya menyemai tahap kesedaran diri yang tinggi dalam kalangan peserta, membolehkan mereka menilai secara kritikal pemikiran, emosi, dan tingkah laku mereka berdasarkan ajaran Islam.

Persekitaran yang kondusif di Rumah Usrah Fitrah, ditambah dengan amalan harian yang bersifat keagamaan, telah membantu mengukuhkan proses Muraqabah al-Nafs dalam kalangan komuniti Mak Nyah. Rutin harian seperti berzikir, membaca al-Quran, dan solat berjemaah telah menanamkan kesedaran yang lebih mendalam tentang kehadiran Allah dalam kehidupan seharian mereka, mendorong para peserta untuk sentiasa memantau tindakan dan niat mereka.

Hasilnya, pelaksanaan Muraqabah al-Nafs dalam program bimbingan komuniti Mak Nyah di Rumah Usrah Fitrah dapat dilihat melalui perubahan tingkah laku yang positif dan peningkatan kesedaran diri dalam kalangan komuniti Mak Nyah, yang berusaha untuk kekal di jalan yang diredhai oleh Allah SWT, walaupun tidak dinyatakan secara eksplisit.

Pelaksanaan Muraqabah al-Nafs di Rumah Usrah Fitrah merangkumi beberapa aspek, termasuk pemantauan diri terhadap tingkah laku dan interaksi sosial, kesedaran terhadap pandangan Allah terhadap tindakan seseorang, serta pengiktirafan terhadap kekuasaan mutlak Allah. Elemen spiritual diterapkan bersekali dengan kawalan dan pemantauan berterusan oleh murabbi, petugas, rakan penghuni terhadap tingkah laku peserta dapat memudahkan transformasi komuniti Mak Nyah ke arah gaya hidup yang lebih mulia dan bertakwa kepada Allah.

Pihak berkuasa memantau dengan teliti tingkah laku peribadi dan interaksi sosial penghuni Rumah Usrah Fitrah, termasuk aktiviti mereka di media sosial, bagi memastikan mereka tidak terlibat dalam kegiatan yang tidak sesuai. Selain itu, kehadiran seorang ahli Jemaah Tabligh dari komuniti Mak Nyah telah berhijrah di

rumah tersebut telah memberikan kesan positif terhadap kesedaran penghuni mengenai pandangan Allah terhadap amalan mereka.

Tambahan pula, pengiktirafan terhadap kekuasaan mutlak Allah dipupuk melalui bacaan al-Quran, zikir, dan solat berjemaah yang dijalankan secara berkala. Amalan ini berfungsi untuk mengingatkan komuniti Mak Nyah tentang kebergantungan mereka kepada Pencipta dan kepentingan untuk menyelaraskan kehidupan mereka dengan kehendak Ilahi.

Kesedaran terhadap kekuasaan Allah ini ditanamkan melalui amalan harian zikir dan doa yang diwajibkan. Kesedaran ini diharapkan dapat memupuk rasa tunduk dan harapan dalam kalangan penghuni terhadap Allah SWT ketika mereka menjalani kehidupan harian mereka. (Ali, 2020; Yasin et al., 2023; Pardi, 2021).

Secara keseluruhannya, pelaksanaan muraqabah al-nafs yang diamalkan di Rumah Usrah Fitrah telah membuahkan hasil dengan adanya perubahan tingkah laku yang lebih positif dalam kalangan penghuni.

Berdasarkan huraian di atas, program bimbingan komuniti Mak Nyah yang ditawarkan oleh Majlis Agama Islam Selangor melalui Rumah Usrah Fitrah merangkumi komponen Aqidah, Ibadah, dan Akhlak yang berteraskan pendekatan terapi psiko-spiritual Islam yang menitikberatkan aspek Riyadah al-Nafs, Mujahadah al-Nafs, dan Muraqabah al-Nafs (Awaludin, 2022; Yasin et al., 2023; Pardi, 202; Nurbaiti & Kardewi, 2023).

Dapat disimpulkan bahawa pelaksanaan Rumah Pemulihan Riqab (RPR) oleh Bahagian Pemulihan Riqab, Majlis Agama Islam Selangor (MAIS) membolehkan rumah Pertubuhan Usrah Fitrah beroperasi dengan jayanya. Selain itu, ia juga memastikan golongan Mak Nyah memberikan komitmen yang baik terhadap program yang dijalankan. Bantuan kewangan kepada golongan Mak Nyah insaf menggunakan dana zakat negeri Selangor di bawah Asnaf Al-Riqab dapat dijadikan model ikutan terbaik dari aspek kawalan dan keberkesanannya.

KESIMPULAN

Dapat disimpulkan bahawa pelaksanaan Rumah Pemulihan Riqab (RPR) oleh Bahagian Pemulihan Riqab, Majlis Agama Islam Selangor (MAIS) membolehkan rumah Pertubuhan Usrah Fitrah beroperasi dengan jayanya. Selain itu, ia juga memastikan golongan Mak Nyah memberikan komitmen yang baik terhadap program yang dijalankan. Bantuan kewangan kepada golongan Mak Nyah insaf menggunakan dana zakat negeri Selangor di bawah Asnaf Al-Riqab dapat dijadikan model ikutan terbaik dari aspek kawalan dan keberkesanannya.

Kajian ini dapat menyimpulkan bahawa pendekatan Muraqabah al-Nafs mempunyai potensi besar dalam membantu komuniti Maknyah mendekati diri kepada Allah s.w.t. dan memperbaiki kualiti hidup mereka. Pendekatan Muraqabah al-Nafs, yang menekankan introspeksi dan pengawasan diri, telah terbukti berkesan dalam meningkatkan keimanan dan disiplin rohani peserta. Peserta program melaporkan perubahan positif dalam tingkah laku dan penghayatan agama mereka, serta merasakan peningkatan dalam ketenangan dan kesejahteraan mental. Ini

menunjukkan bahawa Muraqabah al-Nafs dapat menjadi alat yang ampuh dalam terapi psikospiritual Islam untuk komuniti yang menghadapi cabaran sosial dan identiti seperti komuniti Maknyah.

Walau bagaimanapun, kajian ini juga mengenal pasti beberapa kelemahan dalam pelaksanaan program di USFI, termasuk kekurangan modul yang berstruktur, variasi dalam pelaksanaan oleh fasilitator, serta keterbatasan dari segi sumber kewangan dan logistik. Kelemahan-kelemahan ini perlu ditangani untuk memastikan program ini dapat mencapai keberkesanan yang lebih tinggi dan memberi impak yang lebih besar kepada komuniti yang disasarkan.

Sebagai langkah ke hadapan, adalah disarankan agar USFI mempertimbangkan pembangunan modul yang lebih komprehensif dan seragam, menyediakan latihan yang lebih mendalam untuk fasilitator, serta memperkuat kerjasama dengan NGO dan pihak berkuasa agama untuk mengatasi cabaran kewangan dan logistik. Selain itu, usaha untuk mengurangkan stigma sosial terhadap komuniti Maknyah perlu dipergiatkan agar mereka lebih bermotivasi untuk menyertai dan mendapat manfaat daripada program bimbingan ini.

Secara keseluruhannya, kajian ini telah menegaskan bahawa Muraqabah al-Nafs adalah satu pendekatan yang berkesan dan relevan untuk digunakan dalam program bimbingan komuniti Maknyah, terutamanya dalam konteks masyarakat Islam di Malaysia. Dengan penambahbaikan yang sewajarnya, pendekatan ini berpotensi untuk menjadi model yang boleh diikuti oleh institusi lain yang berhasrat untuk membantu komuniti marginal melalui terapi psikospiritual Islam.

ACKNOWLEDGEMENTS

This work was funded by Ministry of Higher Education (MoHE) under the Fundamental Research Grant Scheme (FRGS) program, project code FRGS/1/2023/SSI13/USIM/02/1. I would like to express my deepest gratitude to the Ministry for their financial support, which made this study possible.

RUJUKAN

Buku

- al-Bukhari, Muhammad bin Isma'il. (2002) al-Jami' al-Musnad al-Sahih al-Mukhtasar Min Umur Rasul Allah Salla Allah 'Alayh wa Sallam wa Sunanih wa Ayyamih. ed. Muhammad Zuhayr bin Nasir al-Nasir. Dimashq: Dar Tawwaqah al-Najah.
- al-Ghazali, A. H. M. (1982). Ihya' Ulum al-Din (Vol. 4). Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah.
- al-Jurjani, 'Ali bin Muhammad bin 'Ali. (1998). Kitab al-Ta'rifat. Beirut: Dar al-Fikr.
- Muslim, bin al-Hajjaj (t.t.). Sahih Muslim. Beirut: Dar Ihya' Turath al-Arabiyy.

Jurnal

- Alfisyah., Apriati, Y., & Azkia, L. (2021, January 1). Banjar *Women's* Cultural Patterns in Building Local Awareness About Welfare (A Study on the Tradition of Reading the Manakib Siti Khodijah at the Ar-Rahmah Sekumpul Recitation). <https://doi.org/10.2991/assehr.k.210222.046>
- Al-Ghazali, A. H. M. (1982). *Ihya' Ulum al-Din* (Vol. 4). Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah.
- Ali, M M. (2020, June 25). Fungsi Manajerial Kepala Sekolah dalam Mewujudkan Program Keagamaan. , 2(1), 51-74.
<https://doi.org/10.19109/studiamanageria.v2i1.4158>
- Angraini, D., & Asmita, W. (2022, September 30). Konsep dan Contoh Aplikasi Konseling Religius dengan Pendekatan Takziah Al-Nafs. , 5(2), 190-197.
<https://doi.org/10.56013/jcbkp.v5i2.1635>
- Arroisi, J., & Puspita, E D A. (2020, December 31). Soul Restoration in Islamic Tradition (Ibn Tufail's Perspective of Tazkiyya an-Nafs Model). *State Islamic University of Sultan Syarif Kasim II*, 28(2), 170-170.
<https://doi.org/10.24014/jush.v28i2.10990>
- Awaludin, D. (2022, April 26). Materi Bimbingan Rohani Islam Di Rumah Sakit (Studi Terhadap Pandangan Pembina Rohani di Rumah Sakit Muhammadiyah Bandung). *Sunan Gunung Djati State Islamic University Bandung*, 2(3), 687-706. <https://doi.org/10.15575/jpiu.17018>
- Gunardi, S., Sahid, M M., & Zahalan, N M H. (2020, December 8). Konsep Harmoni Yang Dinamik dalam Kehidupan Beragama di Malaysia Melalui Pendekatan Maqasid Syariah. , 23(2), 157-177. <https://doi.org/10.33102/abqari.vol23no2.358>
- Kamiluloh, F., Utama, M M A., & Nazaruddin, N. (2023, June 27). Nilai-Nilai Islam Dalam Pemberdayaan Kaum Miskin Pada Program Nasional Pemberdayaan Masyarakat (PNPM) Mandiri. , 2(1), 75-88.
<https://doi.org/10.36769/ibest.v2i1.339>
- Lahmuddin, L. (2012, December 2). Psikoterapi Dalam Perspektif Bimbingan Konseling Islami. *State Islamic University of North Sumatra*, 36(2).
<https://doi.org/10.30821/miqot.v36i2.124>
- Mahat, M A., Jaaffar, M Y., & Rasool, M S A. (2015, January 1). Potential of Micro-Waqf as an Inclusive Strategy for Development of a Nation. Elsevier BV, 31, 294-302. [https://doi.org/10.1016/s2212-5671\(15\)01193-4](https://doi.org/10.1016/s2212-5671(15)01193-4)
- Murobbi, N M N., & Mardiyah, L. (2023, May 26). Pendidikan Nilai Spiritual Masyarakat Kota Tangerang Melalui Tradisi Kegiatan Istighotsah (Studi Kasus Pondok Pesantren Uzlifatil Jannah Kota Tangerang, Banten). , 24(1), 71-86.
<https://doi.org/10.24090/jpa.v24i1.2023.pp71-86>

- Nurbaiti, M., & Kardewi, K. (2023, July 22). Pendidikan Kesehatan Pada Ibu Post Partum Tentang Pengetahuan Senam Nifas. *Jurnal Kesehatan Masyarakat*, 1(5), 325-330. <https://doi.org/10.59837/jpmba.v1i5.155>
- Omar, N., Muda, Z., Yaakob, R., & Kadir, K A. (2019, September 25). Framework of Empowering Mosque Institution in Malaysia. *Jurnal Pendidikan Islam*, 9(9). <https://doi.org/10.6007/ijarbss/v9-i9/6367>
- Pardi, H H. (2021, January 30). Iklim Madrasah: Motivasi Kerja Guru Di Madrasah Tsanawiyah Negeri 1 MODEL MATARAM. *Jurnal Pendidikan Islam*, 5(1), 51-62. <https://doi.org/10.51700/attadbir.v5i1.126>
- Rizal, A. (2022, December 1). Tazkiyah Al-Nafs Sebagai Terapi Dalam Permasalahan Masyarakat Modern. *Jurnal Pendidikan Islam*, 14(2), 120-128. <https://doi.org/10.15548/ja.v14i2.4705>
- Sulhan, M., & Latipah, E. (2022, October 30). Refleksi Nafs Dalam Kisah Nabi Yusuf As Dan Zulaikha: Analisis Tafsir Al-Mishbah Karya Quraish Shihab. *Jurnal Pendidikan Islam*, 6(2), 198-210. <https://doi.org/10.52266/tadjid.v6i2.1165>
- Sumarni, S. (2020, January 3). Proses Penyembuhan Gejala Kejiwaan Berbasis Islamic Intervention Of Psychology. *LP2M IAIN Palangka Raya*, 3(2), 134-147. <https://doi.org/10.23971/njppi.v3i2.1677>
- Syarifuddin, S. (2023, March 7). Peran Zikir dalam Membentuk Kesehatan Mental Jamaah: Studi Kasus Jemaah Surau Asraful Amin Kecamatan Stabat. *Jurnal Pendidikan Islam*, 7(1), 159-165. <https://doi.org/10.30743/mkd.v7i1.6629>
- Yasin, M., Sukmawati, S., Syahrudin, M., & Mukromin, W L. (2023, January 24). Peran Majelis Ta'lim Asy-Syafa'at Terhadap Peningkatan Pemahaman Agama Kaum Wanita Di Desa Tanjung Aru Kecamatan Sebatik Timur Kabupatennunukan. *Jurnal Pendidikan Islam*, 3(1). <https://doi.org/10.59818/jpm.v3i1.459>
- Zainol, N Z N., Mustapaha, A S., Mohammad, C A., Mohamed, N K., & Saad, M F M. (2021, September 12). The Propose on Tazkiyah Al-Nafs approach by Sheikh Said Hawwa for *Women Rehabilitation Centre*. *Jurnal Pendidikan Islam*, 11(9). <https://doi.org/10.6007/ijarbss/v11-i9/10603>.

Temubual

Mohd Zulhusni Hashim, personal communication, February 4, 2021.

Ahmad Zulfadhli Khairuddin, personal communication, February 6, 2021

Rohaizad Abdul Rahman, personal communication, February 5, 2021

ANALISIS TERJEMAHAN MELAYU BERKAITAN AYAT TA^cAJJUB DALAM NOVEL ZAINAB KARYA MUHAMMAD HUSAYN HAYKAL

Wan Moharani bin Mohammadⁱ, Nurhasma Muhamad Saadⁱⁱ, Zulkipli Md. Isaⁱⁱⁱ,
Muhammad Marwan Ismail^{iv}, Yee Chin Yip^v & Sulaiman Ismail^{vi}

ⁱ (Penulis koresponden). Pensyarah. FPBU, Universiti Sains Islam Malaysia. moharani@usim.edu.my

ⁱⁱ Pensyarah. FPBU, Universiti Sains Islam Malaysia. nurhasma@usim.edu.my

ⁱⁱⁱ Pensyarah. FPBU, Universiti Sains Islam Malaysia. zulkipli@usim.edu.my

^{iv} Pensyarah. FPBU, Universiti Sains Islam Malaysia. marwanismail@usim.edu.my

^v Pensyarah. FPBU, Universiti Sains Islam Malaysia. cyee@usim.edu.my

^{vi} Pensyarah. FPBU, Universiti Sains Islam Malaysia. sulaiman.i@usim.edu.my

Abstrak

Usaha menterjemahkan karya sastera bahasa Arab ke bahasa Melayu bukanlah perkara yang mudah. Penterjemah berdepan dengan pelbagai kesukaran dan cabaran dalam usaha menghasilkan terjemahan dalam bahasa sasaran yang setanding dengan karya asal dalam bahasa sumber. Antara permasalahan dalam terjemahan sebegini ialah isu pemilihan padanan yang difahami serta penggunaan struktur ayat yang sesuai dengan bahasa sasaran. Novel Zainab karya Muhammad Husayn Haykal merupakan salah satu karya yang dianggap berjaya mengangkat budaya kehidupan desa Mesir serta keindahan desanya. Kehidupan desa yang dipenuhi dengan keindahan alam tapi disertai juga dengan kesukaran hidup begitu pantas membangkitkan emosi. Antara struktur ayat yang penting yang ada kaitannya dengan pernyataan emosi dalaman ialah struktur ayat Ta^cajjub. Artikel ini cuba menganalisis terjemahan berkaitan ayat Ta^cajjub dalam terjemahan Melayu bagi novel tersebut. Analisis ini memanfaatkan maklumat berkaitan klasifikasi ayat bahasa Arab serta bahasa Melayu. Ia turut memanfaatkan serba sedikit pengetahuan berkaitan prosedur terjemahan Vinay & Darbelnet. Didapati bahawa ayat Ta^cajjub, diterjemahkan ke bahasa Melayu dengan beberapa bentuk terjemahan yang bersesuaian. Diharapkan kajian seperti ini dapat sedikit sebanyak menyumbang ke arah ketepatan terjemahan karya sastera Arab–Melayu.

Kata kunci: Terjemahan Arab Melayu, Ayat Ta^cajjub, Novel Zainab, Muhammad Husayn Haykal

PENDAHULUAN

Terjemahan sesuatu karya sastera bahasa Arab ke bahasa Melayu adalah sangat mencabar. Penterjemah karya sebegini menghadapi pelbagai kesukaran khususnya dalam usaha menterjemah karya ke bahasa sasaran, yang bermutu tinggi setanding dengan karya asal dalam bahasa sumber. Salah satu isu dalam terjemahan ialah pemilihan padanan yang sesuai, difahami dan betul peraturannya dalam bahasa sasaran. *Zainab* karya Muhammad Husayn Haykal dianggap sebagai novel Arab pertama khususnya dalam era sastera Arab moden.

Antara aspek penting berkaitan penterjemahan ialah penterjemahan struktur ayat yang betul. Novel *Zainab* merupakan satu karya yang sarat dengan pelbagai struktur ayat fungsi atau *jumlah uslubiyah*. Ayat *Ta'ajjub* atau *jumlah al-Ta'ajjub* adalah antara bentuk ayat yang dapat dilihat dalam karya sastera tersebut. Justeru, artikel ini cuba menganalisis struktur ayat *Ta'ajjub* dalam bahasa Arab dan padanan strukturnya dalam terjemahan layu bagi novel *Zainab*. Analisis ini memanfaatkan pengetahuan berkaitan klasifikasi ayat bahasa Arab serta bahasa Melayu. Ia serba sedikit turut memanfaatkan pengetahuan tentang prosedur terjemahan Vinay & Darbelnet.

Pengarang novel ini iaitu Muhammad Husayn Haykal dilahirkan pada tarikh 1888 di Kafr Ghannam, Mansoura, Al-Daqahliyah. Sejak kecil lagi tokoh ini telah menghafaz al-Qur'an. Muhammad Husayn Haykal memperolehi Phd undang-undang dari Universiti Sorbonne pada 1912. Beliau merupakan seorang penulis, wartawan dan ahli politik Mesir. Beliau juga pernah menjadi Menteri Pelajaran Mesir. Beliau pergi menghadap Ilahi pada 1956 (Muhammad Sayyid Muhammad 1996). Muhammad Husayn Haykal meninggalkan hasil karya penulisan yang banyak kepada kita. Antaranya ialah:

- 1) *Zainab*
- 2) *Hayat Muhammad*
- 3) *Al-Sadiq Abu Bakr*
- 4) *Al-Faruk Umar*
- 5) *Uthman bin Affan*
- 6) *Muzakkirat al-Shabab*
- 7) *Fi Awoqat al-Farag*
- 8) *Fi Manzil al-Wahy*
- 9) *Qasas Misriyyah*

(Muhammad Sayyid Muhammad 1996)

Novel Arab *Zainab* karya Muhammad Husayn Haykal merupakan karya yang dianggap berjaya mengangkat kisah kehidupan kampung serta budayanya khususnya di negara Mesir. Novel ini bermula dengan gambaran terhadap alam sekeliling. Penceritaan novel ini berkisarkan kehidupan kampung di negara Mesir. Oleh kerana watak utamanya adalah *Zainab* yang merupakan seorang gadis desa, maka penceritaan dalam novel ini banyak berkait dengan watak ini. Ia berkait dengan kehidupannya sebagai seorang gadis desa, perkahwinannya dan berakhir dengan kisah kematiannya. Novel ini dianggap satu novel yang mengangkat penceritaan tentang budaya dan adat di kampung serta keindahan alam yang terdapat di kampung. Novel ini dikatakan ditulis ketika penulis berada di Paris (Mi`raj 2019, Muhammad Sayyid Muhammad 1996).

Novel ini diterjemahkan ke dalam beberapa bahasa. Ia diterjemahkan ke bahasa Melayu oleh Adli Yaacob. Ini dilihat sebagai satu usaha yang sangat dihargai dalam khususnya dalam aktiviti terjemahan karya sastera Arab-Melayu di negara kita.

Dalam penterjemahan, sepertimana yang kita sedia maklum, terdapat pelbagai prosedur yang boleh dijadikan sebagai panduan. Vinay dan Darbelnet sebagai contohnya, mengklasifikasikan prosedur terjemahan kepada dua iaitu 'terjemahan langsung' (*direct translation*) dan 'terjemahan tidak langsung' (*oblique translation*) (Idris 2016:61, Vinay & Darbelnet 1995).

Unsur *Ta'ajjub* ada dibicarakan dalam bahasa Melayu. Antaranya ialah dalam perbincangan tentang ayat seruan. Ayat seruan merupakan ayat "yang diucapkan secara bernada seru untuk menyatakan sesuatu keadaan, seperti marah, takut, geram, takjub dan sebagainya" (Nik Safiah Karim et al 1994:328). Contohnya ayat "Wah, tingginya bangunan itu!" (susunan songsang) dan "Wah, bangunan itu tingginya!" (susunan biasa) (Abdul Ghalib & Muhammad Norrudin 2017:130)

Dalam bahasa Arab, ayat *Ta'ajjub* dibicarakan antara lainnya dalam *Jumlah Uslubiyah*. Ia dikenali dengan nama *jumlah al-Ta'ajjub*. Secara kaedahnya, ia dibentuk dengan dua sighthah iaitu (ما أفعله) dan (أفعل به) (al-Rajih 2018:308).

METODOLOGI

Artikel ini berdasarkan kajian kepustakaan. Artikel ini cuba menganalisis contoh-contoh ayat *Ta'ajjub* dalam novel Zainab serta terjemahan Melayunya. Analisa ini memanfaatkan beberapa aspek pengetahuan tentang prosedur terjemahan Vinay & Darbelnet. Analisa ini turut memanfaatkan peraturan atau kaedah yang berkaitan dengan ayat *Ta'ajjub* atau unsur takjub dalam kedua-dua bahasa. Sebanyak lapan ayat *Ta'ajjub* sighthah (ما أفعله) dari novel Zainab serta terjemahan Melayunya dipilih sebagai sampel untuk analisis.

DAPATAN KAJIAN

Analisis mendapati tiga bentuk terjemahan bagi ayat *Ta'ajjub* sighthah (ما أفعله) yang digunakan dalam sampel terjemahan Melayu bagi novel tersebut. Tiga bentuk tersebut iaitu "alangkah"+adjektif+nya, "betapa"+adjektif+nya dan terjemahan ayat *Ta'ajjub* dalam bahasa sumber kepada ayat penyata bahasa Melayu yang tidak mengandungi perkataan "alangkah" atau "betapa" tetapi dilihat mampu memindahkan makna takjub. Daripada struktur ayat bagi terjemahan tersebut pula, kajian ini cenderung melihat ia sebagai salah satu bentuk penggunaan ayat songsang. Penggunaan ini dirasakan sedikit sebanyak membantu pemindahan makna takjub yang terkandung dalam ayat bahasa sumber di samping adanya penggunaan perkataan "alangkah" serta "betapa".

PERBINCANGAN

Beberapa penggunaan berkaitan ayat *Ta'ajjub* sighah (ما أفعله) dalam novel Zainab serta terjemahannya telah dipilih untuk perbincangan.

Sampel 1

Jadual 1

Teks Sumber	Teks Terjemahan
ما أحلى هاته البنية أيام كانت صغيرة خفيفة سريعة الحركة كثيرة الضحك (Zainab, fasal 1 bab 7)	Alangkah cantiknya Azizah sewaktu dia masih kecil, lincah, suka ketawa semasa mereka sama-sama bermain. (Terjemahan ms 91)

Ayat *Ta'ajjub* dalam Jadual 1 di atas ialah “ما أحلى هاته البنية”. Ayat *Ta'ajjub* ini diterjemahkan ke bahasa Melayu dengan ayat “Alangkah cantiknya Azizah”. Penggunaan perkataan “Alangkah” dalam ayat ini dilihat dapat memindahkan makna takjub yang terdapat dalam ayat asal bahasa sumber. Ini kerana perkataan “Alangkah” diberi makna “kata yang melahirkan rasa kagum, hairan dan sebagainya” seperti ayat “Alangkah cantiknya bunga-bunga di taman itu”. Ia juga menunjukkan makna “betapa” (Kamus Dewan Edisi keempat 2010:31). Menurut (Ahmad Ya'qub al-Johori 2021:132) “alangkah” (ألعله) itu ialah suatu huruf hayran seperti dikata: Alangkah moleknnya mahaligai itu atau Alangkah besarnya pekerjaan itu”. Makna yang terkandung dalam perkataan أحلى dalam ayat bahasa sumber diterjemahkan kepada perkataan “cantik”. Perkataan حلي daripada segi leksikalnya bermaksud dia memakai perhiasan. Perkataan حلا يجلو daripada segi leksikalnya bermaksud “menjadi manis” (Qamus Besar Arab-Melayu Diwan 2015:513-514). Dalam konteks ayat ini, terjemahan “cantik” dilihat sesuai kerana dilihat berjaya menyampaikan maksud memakai perhiasan iaitu kelihatan cantik. Sesuatu yang cantik pula sudah tentulah manis dipandang mata. Dalam konteks ayat ini, terjemahan “cantik” dilihat sesuai kerana dilihat berjaya menyampaikan maksud kelihatan manis iaitu cantik. Perkataan البنية di sini bermaksud “anak perempuan kecil”. Ia diterjemahkan kepada perkataan “Azizah” iaitu makna rujukan asal kepada perkataan البنية. Anak perempuan kecil dalam konteks ini ialah Azizah. Terjemahan sebegini dilihat dapat memudahkan lagi pemahaman pembaca bahasa sasaran.

Daripada segi struktur ayat, ayat asal dalam bahasa sumber iaitu "ما أحلى تلك" merupakan ayat *Ta'ajjub* dalam sighthah ما أفعله yang terbentuk daripada partikel هاته البنية + (أفعل) (di atas wazan أحلى + ما. Partikel ما di sini ialah partikel *Ta'ajjub* yang merupakan مبتدأ (subjek) manakala خبر (predikat) dalam bentuk جملة فعلية (ayat verbal) yang terdiri daripada kata kerja + pelaku + objek. Kata kerja di sini ialah أحلى atas wazan أفعل. Pelakunya pula ialah kata ganti nama ketiga هو yang merujuk kepada ما. Objeknya ialah هاته yang merupakan kata nama isyarat manakala البنية pula ialah badal. Ayat ini daripada segi strukturnya menepati kaedah yang digariskan oleh ahli tatabahasa Arab untuk membentuk ayat *Ta'ajjub* antaranya Sibawayh dalam karyanya al-Kitab (1988: j1 hlm 73) yang mendatangkan contoh "ما أحسن زيدا" dalam bentuk sighthah ما أفعله dan menyatakan bahawa ia mengandungi maksud takjub.

Terjemahannya dalam bahasa sumber pula dilihat sebagai ayat susunan songsang dalam bahasa sasaran, asalnya ialah "Azizah alangkah cantiknya". Perkataan "Azizah" merupakan subjek manakala "alangkah cantiknya" adalah predikat. Susunan songsang sebegini terdapat dalam bahasa Melayu seperti ayat "Sakit dia pada masa itu" dalam kategori pendepanan frasa adjektif (Nik Safiah Karim 2008: 482). Sakit dalam ayat ini ialah frasa adjektif selapis, perkataan dia adalah subjek manakala frasa "pada masa itu" adalah unsur keterangan masa.

Secara umumnya terjemahan ini dilihat sesuai dan difahami. Daripada struktur ayat pula, terjemahan ini dilihat mematuhi peraturan sintak dalam bahasa sasaran.

Sampel 2

Jadual 2

Teks Sumber	Teks Terjemahan
<p>ما أحلى تلك الساعات</p> <p>(Zainab, fasal 1 bab 7)</p>	<p>Alangkah manisnya saat-saat itu...</p> <p>(Terjemahan ms 94)</p>

Ayat *Ta'ajjub* dalam jadual di atas ialah "ما أحلى تلك الساعات". Ayat *Ta'ajjub* ini diterjemahkan ke bahasa Melayu dengan ayat "Alangkah manisnya saat-saat itu". Penggunaan perkataan "Alangkah" dalam ayat ini dilihat dapat memindahkan makna takjub yang terdapat dalam ayat asal bahasa sumber. Ini kerana perkataan "Alangkah" diberi makna "kata yang melahirkan rasa kagum, hairan dan sebagainya" seperti ayat "Alangkah cantiknya bunga-bunga di taman itu". Ia juga

menunjukkan makna “betapa” (Kamus Dewan Edisi keempat 2010: 31). Makna yang terkandung dalam perkataan أحلى dalam ayat bahasa sumber diterjemahkan kepada perkataan “manis”. Perkataan أحلى di sini dilihat berasal daripada perkataan حلا يجلو yang daripada segi leksikalnya bermaksud “menjadi manis”(Qamus Besar Arab-Melayu Diwan 2015:513). Dalam konteks ayat ini, terjemahan “manis” dilihat sebagai terjemahan secara langsung. Perkataan تلك daripada segi leksikalnya ialah “kata petunjuk tunggal untuk jarak yang jauh” (Qamus Besar Arab-Melayu Diwan 2015:214). Dalam konteks ini diterjemahkan dengan perkataan “itu”. “Itu” dalam bahasa Melayu daripada aspek leksikalnya adalah “kata tunjuk untuk benda (hal, tempat, waktu) yang jauh” (Kamus Dewan Edisi keempat 2010:593). Perkataan الساعات daripada segi leksikalnya ialah kata jamak kepada الساعة yang bermaksud “masa” atau “waktu” (Qamus al-Tullab 1994:561). Dalam konteks imni, ia diterjemahkan kepada perkataan berbentuk jamak iaitu “saat-saat” yang daripada segi leksikal Melayunya turut menunjukkan makna “waktu” (Kamus Dewan Edisi keempat 2010:1361).

Daripada segi struktur ayat, ayat asal dalam bahasa sumber iaitu " ما أحلى تلك " merupakan ayat *Ta'ajjub* dalam sighthah ما أفعله yang terbentuk daripada partikel ما + أحلى (di atas wazan أفعل) + تلك الساعات. Partikel ما di sini ialah partikel *Ta'ajjub* yang merupakan مبتدأ (subjek) manakala خبر (predikat) dalam bentuk جملة فعلية (ayat verbal) yang terdiri daripada kata kerja + pelaku + objek. Kata kerja di sini ialah أحلى atas wazan أفعل. Pelakunya pula ialah kata ganti nama ketiga هو yang merujuk kepada ما. Objeknya ialah تلك yang merupakan kata nama isyarat manakala الساعات pula ialah badal. Ayat ini daripada segi strukturnya menepati kaedah yang digariskan oleh ahli tatabahasa Arab untuk membentuk ayat *Ta'ajjub* sebagaimana yang digariskan oleh ahli tatabahasa Arab antaranya Ibn Hisham dalam karyanya Awdah al-Masalik (t.th: j10 hlm 250) yang menyatakan bahawa dalam bab *Ta'ajjub* terdapat pelbagai ibarah yang menunjukkan makna *Ta'ajjub* dalam Bahasa Arab. Ibn Hisham turut menyatakan bahawa terdapatnya dua bentuk sighthah bagi *Ta'ajjub* yang dibincangkan dalam nahu, salah satunya ialah bentuk ما أفعله.

Terjemahannya dalam bahasa sumber pula dilihat sebagai ayat susunan songsang dalam bahasa sasaran, asalnya ialah “Saat-saat itu alangkah manisnya”. Perkataan “Saat-saat itu” merupakan subjek manakala “alangkah manisnya” adalah predikat. Susunan songsang sebegini terdapat dalam bahasa Melayu seperti ayat “Sakit dia pada masa itu” dalam kategori pendepanan frasa adjektif (Nik Safiah

Karim 2008: 482). Sakit dalam ayat ini ialah frasa adjektif selapis, perkataan dia adalah subjek manakala frasa “pada masa itu” adalah unsur keterangan masa.

Secara umumnya terjemahan secara langsung ini dilihat sesuai dan difahami. Daripada struktur ayat pula, terjemahan ini dilihat mematuhi peraturan sintak dalam bahasa sasaran.

Sampel 3

Jadual 3

Teks Sumber	Teks Terjemahan
<p>.. ما أفسى أباه!</p> <p>(Zainab, fasal 2 bab 3)</p>	<p>Kejam sungguh bapanya!</p> <p>(Terjemahan ms146)</p>

Ayat *Ta'ajjub* dalam jadual di atas ialah “ما أفسى أباه”. Ayat *Ta'ajjub* ini diterjemahkan ke bahasa Melayu dengan ayat “Kejam sungguh bapanya!”. Penggunaan frasa “kejam sungguh” dalam ayat ini dilihat dapat memindahkan makna *Ta'ajjub* yang terdapat dalam ayat asal bahasa sumber. Ini kerana perkataan “sungguh” diberi makna “kata yang melahirkan rasa kagum, hairan dan sebagainya” seperti ayat “Alangkah cantiknya bunga-bunga di taman itu”. Ia juga menunjukkan makna “betapa” (Kamus Dewan Edisi keempat 2010:31). Makna yang terkandung dalam perkataan أفسى dalam ayat bahasa sumber diterjemahkan kepada perkataan “kejam sungguh”. Perkataan أفسى berasal daripada perkataan قسا yang daripada segi leksikalnya apabila digabungkan dengan perkataan القلب (hati) bermaksud “keras hati, tidak mempunyai sifat rahmat dan khusyuk” (Qamus Besar Arab-Melayu Diwan 2015:1877). Dalam konteks ayat ini, terjemahan “kejam sungguh” dilihat sesuai kerana dilihat berjaya menyampaikan maksud penggunaan أفسى dalam konteks ini. Ini kerana perkataan “kejam” dalam bahasa Melayu daripada segi leksikalnya antara lainnya boleh bermaksud “tidak mempunyai (menunjukkan) belas kasihan sama sekali” (Kamus Dewan Edisi keempat 2010:705). Perkataan “sungguh” pula dalam konteks ini dilihat bermaksud “amat atau “sangat” (Kamus Dewan Edisi keempat 2010: 1544). Perkataan أبأ pula diterjemahkan kepada makna leksikalnya iaitu “bapa”. rujuk (Qamus Besar Arab-Melayu Diwan 2015:8). Manakala perkataan ها pula adalah kata ganti nama yang bermakna “nya”..

Daripada segi struktur ayat, ayat asal dalam bahasa sumber iaitu " ما أفسى أباه " merupakan ayat *Ta'ajjub* dalam sifah ما أفعله yang terbentuk daripada partikel ما +

أفسى (di atas wazan أفعل) + أباهما. Partikel ما di sini ialah partikel *Ta'ajjub* yang merupakan مبتدأ (subjek) manakala خير (predikat) dalam bentuk جملة فعلية (ayat verbal) yang terdiri daripada kata kerja + pelaku + objek. Kata kerja di sini ialah أفسى atas wazan أفعل. Pelakunya pula ialah kata ganti nama ketiga هو yang merujuk kepada ما. Objeknya ialah أبأ yang merupakan kata nama yang disandarkan kepada kata ganti nama ها manakala الساعات pula ialah badal. Ayat ini daripada segi strukturnya menepati kaedah yang digariskan oleh ahli tatabahasa Arab untuk membentuk ayat *Ta'ajjub* sebagaimana yang digariskan oleh ahli tatabahasa Arab antaranya Abu Hayyan al-Andalusiy dalam kitabnya al-Tazyil wa al-Takmil (2011, j10, hlm 177) yang mendatangkan pandangan al-Basriyyun termasuklah Sibawayh yakni *al-Mutaajjab* dalam kasus mansub merupakan objek atau mafcul bih. Abu Hayyan juga mendatangkan contoh ayat *Ta'ajjub* “ما أظرف زيدا”.

Terjemahannya dalam bahasa sumber pula dilihat sebagai ayat susunan songsang dalam bahasa sasaran, asalnya ialah “Bapanya sungguh kejam”. Perkataan “Bapanya” merupakan subjek manakala “sungguh kejam” adalah predikat. Susunan songsang sebegini terdapat dalam bahasa Melayu seperti ayat “Sakit dia pada masa itu” (Nik Safiah Karim 2008: 482).

Secara umumnya terjemahan ini dilihat sesuai dan difahami. Daripada struktur ayat pula, terjemahan ini dilihat mematuhi peraturan sintak dalam bahasa sasaran.

Sampel 4

Jadual 4

Teks Sumber	Teks Terjemahan
<p>ما أغرب هاته النجوم اللامعة... (Zainab, fasal 2 bab 4)</p>	<p>Terdetik di hati rasa kagum dengan bintang-bintang yang bersinar... (Terjemahan ms172)</p>

Ayat *Ta'ajjub* dalam jadual di atas ialah “ما أغرب هاته النجوم اللامعة”. Ayat *Ta'ajjub* ini diterjemahkan ke bahasa Melayu dengan ayat “Terdetik di hati rasa kagum dengan bintang-bintang yang bersinar”. أغرب yang berasal dari perkataan غرِبَ secara leksikalnya boleh bermaksud “pelik, jarang ada ia”(Qamus al-Marbawi 1350H:57). Di sini perkataan أغرب tidak diterjemahkan secara langsung. Bagaimanapun dalam konteks ini, terjemahan “kagum” dilihat berjaya menyampaikan maksud *Ta'ajjub* yang ingin disampaikan dalam ayat asal. Ini kerana

perkataan “kagum” itu boleh membawa maksud “hairan, takjub” seperti dalam contoh “saya kagum melihat keberaniannya” (Kamus Dewan Edisi keempat 2010: 654). Perkataan النجوم اللامعة itu pula diterjemahkan kepada “bintang-bintang yang bersinar”. Ini sesuai dengan makna leksikalnya kerana النجوم bermaksud “bintang-bintang” (Qamus Besar Arab-Melayu Diwan 2015:2309). اللامعة pula berasal daripada perkataan لمع yang antara lainnya membawa maksud “berkilau”. (Qamus Besar Arab-Melayu Diwan 2015:2124). Terjemahan “bersinar” dilihat sesuai kerana “kilau” itu menganduni makna “cahaya yang bersinar” (Kamus Dewan Edisi keempat 2010: 789-790).

Daripada segi struktur ayat, ayat asal dalam bahasa sumber iaitu " ما أغرب هاته " merupakan ayat *Ta'ajjub* dalam sifah ما أفعله yang terbentuk daripada partikel ما + أغرب (di atas wazan أفعل) + أبأها. Partikel ما di sini ialah partikel *Ta'ajjub* yang merupakan مبتدأ (subjek) manakala خير (predikat) dalam bentuk جملة فعلية (ayat verbal) yang terdiri daripada kata kerja + pelaku + objek. Kata kerja di sini ialah أغرب atas wazan أفعل. Pelakunya pula ialah kata ganti nama ketiga هو yang merujuk kepada ما. Objeknya ialah هاته manakala النجوم pula adalah badal. اللامعة pula adalah sifat kepada النجوم. Ayat ini daripada segi strukturnya menepati kaedah yang digariskan oleh ahli tatabahasa Arab untuk membentuk ayat *Ta'ajjub* sebagaimana yang digariskan oleh ahli tatabahasa Arab antaranya Abu Hayyan al-Andalusiy dalam kitabnya al-Tazyil wa al-Takmil (2011, j10, hlm 177) yang mendatangkan pandangan al-Basriyyun termasuklah Sibawayh yakni *al-Mutaajjab* dalam kasus mansub merupakan objek atau mafcul bih. Abu Hayyan juga mendatangkan contoh ayat *Ta'ajjub* “ما أظرف زيدا”.

Terjemahannya dalam bahasa sumber pula dilihat sebagai jenis ayat penyata dalam bahasa sasaran, asalnya ialah “Rasa kagum dengan bintang-bintang yang bersinar terdetik di hati”. Perkataan “Rasa kagum dengan bintang-bintang yang bersinar” dalam ayat ini dilihat sebagai rangkaian perkataan yang membentuk subjek manakala “terdetik di hati” di lihat sebagai predikat yang menceritakan subjek tersebut.

Dalam sampel ini ayat *Ta'ajjub* diterjemahkan kepada ayat penyata dan bukannya ayat seruan. Bagaimanapun terjemahan ini dilihat berjaya memindahkan makna takjub khususnya menerusi penggunaan perkataan “kagum”. Secara umumnya terjemahan ini dilihat dapat difahami. Daripada struktur ayat pula, terjemahan ini dilihat mematuhi peraturan sintak dalam bahasa sasaran.

Sampel 5

Jadual 5

Teks Sumber	Teks Terjemahan
<p style="text-align: center;">والقمر ما أشد نحوله! (Zainab, fasal 2 bab 4)</p>	<p style="text-align: center;">Betapa tipisnya bulan. (Terjemahan ms173)</p>

Ayat *Ta'ajjub* dalam sampel di atas ialah "ما أشد نحوله!". Ayat *Ta'ajjub* ini diterjemahkan ke bahasa Melayu dengan ayat "Betapa tipisnya bulan.". Penggunaan perkataan "Betapa" dalam ayat ini dilihat dapat memindahkan makna *Ta'ajjub* yang terdapat dalam ayat asal bahasa sumber. Ia kerana perkataan "betapa" boleh membawa makna "Alangkah". Perkataan "Alangkah" pula diberi makna "kata yang melahirkan rasa kagum, hairan dan sebagainya" seperti ayat "Alangkah cantiknya bunga-bunga di taman itu". (Kamus Dewan Edisi keempat 2010: 31). Makna yang terkandung dalam perkataan *ما أشد نحوله* dalam ayat bahasa sumber diterjemahkan kepada perkataan "Betapa tipisnya". Perkataan *أشد* berasal daripada perkataan *شدّ* yang daripada segi leksikalnya boleh bermaksud "menjadi kuat" (Qamus Besar Arab-Melayu Diwan 2015:1242). Dalam konteks ayat ini, penggunaan perkataan "betapa" dilihat berjaya menyampaikan maksud kuatnya ketipisan pada bulan. Perkataan *نحول* pula berasal dari perkataan *نخل* yang secara leksikalnya bermaksud "kurus kering" (Qamus Besar Arab-Melayu Diwan 2015:2315). Bagaimanapun terjemahan yang digunapakai dalam konteks ini ialah "tipis" yang secara leksikalnya antara lainnya bermaksud "tidak tebal, nipis" (Kamus Dewan Edisi keempat 2010:1696). Justeru terjemahan "tipis" dilihat sesuai, memandangkan terjemahan "kurus kering" dalam keadaan normal dirasakan tidak sesuai untuk dijadikan sifat kepada "bulan". Kata ganti nama *الهاء* pula diterjemahkan kepada perkataan "bulan" iaitu makna rujukan asal kepada perkataan *الهاء*. Terjemahan sebegini dilihat dapat memudahkan lagi pemahaman pembaca bahasa sasaran.

Daripada segi struktur ayat, ayat asal dalam bahasa sumber iaitu "ما أشد" merupakan ayat takjub dalam sifah *ما أفعله* yang terbentuk daripada partikel *نحوله!* merupakan ayat takjub dalam sifah *ما أفعله* yang terbentuk daripada partikel *ما* di sini ialah partikel *Ta'ajjub* yang merupakan *مبتدأ* (subjek) manakala *خير* (predikat) dalam bentuk *جملة فعلية* (ayat verbal) yang terdiri daripada kata kerja + pelaku + objek. Kata kerja di sini ialah *أشد* atas wazan *أفعل*. Pelakunya pula ialah kata ganti nama ketiga *هو* yang merujuk kepada *ما*.

Objeknya ialah نحو yang merupakan kata nama yang disandarkan kepada kata gantinama الهاء yang merujuk kepada القمر iaitu bulan. Ayat ini daripada segi strukturnya menepati kaedah yang digariskan oleh ahli tatabahasa Arab untuk membentuk ayat *Ta'ajjub* sebagaimana yang digariskan oleh ahli tatabahasa Arab antaranya Ibn Malik dalam kitabnya syarh al-Tashil (2001, j2, hlm 328) yang menyatakan bahawa al-Mutajjab mestilah sama ada berbentuk macrifah atau nakirah mukhtassah. Beliau antara lainnya mendatangkan contoh “ما أكرم زيدا” serta “ما أحسن رجلا اتقى الله” dalam konteks ayat *Ta'ajjub* ini.

Terjemahannya dalam bahasa sumber pula dilihat sebagai ayat susunan songsang dalam bahasa sasaran, asalnya ialah “Bulan betapa tipisnya”. Perkataan “bulan” merupakan subjek manakala “betapa tipisnya” adalah predikat. Susunan songsang sebegini terdapat dalam bahasa Melayu seperti ayat “Sakit dia pada masa itu” dalam kategori pendepanan frasa adjektif (Nik Safiah Karim 2008: 482). Sakit dalam ayat ini ialah frasa adjektif selapis, perkataan dia adalah subjek manakala frasa “pada masa itu” adalah unsur keterangan masa.

Secara umumnya terjemahan secara langsung ini dilihat sesuai dan difahami.

Sampel 6

Jadual 6

Teks Sumber	Teks Terjemahan
<p>ما أحلى ذلك الحلم الذي حلمته من قبل مرات (Zainab, fasal 2 bab 5)</p>	<p>Betapa indahnyanya mimpi itu, bukan kali pertama dia berangan. (Terjemahan ms206)</p>

Ayat *Ta'ajjub* dalam jadual di atas ialah “ما أحلى ذلك الحلم”. Ayat *Ta'ajjub* ini diterjemahkan ke bahasa Melayu dengan ayat “Betapa indahnyanya mimpi itu”. Penggunaan perkataan “Betapa” dalam ayat ini dilihat dapat memindahkan makna *Ta'ajjub* yang terdapat dalam ayat asal bahasa sumber. Ia kerana perkataan “betapa” boleh membawa makna “Alangkah”. Perkataan “Alangkah” pula diberi makna “kata yang melahirkan rasa kagum, hairan dan sebagainya” seperti ayat “Alangkah cantiknya bunga-bunga di taman itu”. (Kamus Dewan Edisi keempat 2010: 31). Makna yang terkandung dalam perkataan أحلى dalam ayat bahasa sumber diterjemahkan kepada perkataan “indahnyanya”. Perkataan حلي daripada segi leksikalnya bermaksud dia memakai perhiasan. Perkataan حلا daripada segi leksikalnya bermaksud “menjadi manis” (Qamus Besar Arab-Melayu Diwan

2015:513-514). Dalam konteks ayat ini, terjemahan “indah” dilihat sesuai kerana dilihat berjaya menyampaikan maksud memakai perhiasan iaitu kelihatan indah. Sesuatu yang indah pula sudah tentulah manis dipandang mata. Perkataan ذلك dalam ayat ini diterjemahkan kepada “itu” yang merupakan makna leksikalnya (rujuk Kamus At-Tullab 1994:508). Begitu juga dengan perkataan الحلم dalam ayat ini yang diterjemahkan kepada “mimpi” iaitu merupakan makna leksikalnya (rujuk Kamus At-Tullab 1994:440). Terjemahan yang berteraskan makna leksikal ini dilihat mudah difahami oleh pembaca bahasa sasaran.

Daripada segi struktur ayat, ayat asal dalam bahasa sumber iaitu " ما أحلى ذلك " merupakan ayat *Ta'ajjub* dalam sighah ما أفعله yang terbentuk daripada partikel ما (di atas wazan أفعل) + ذلك الحلم. Partikel ما di sini ialah partikel *Ta'ajjub* yang merupakan مبتدأ (subjek) manakala خير (predikat) dalam bentuk جملة فعلية (ayat verbal) yang terdiri daripada kata kerja + pelaku + objek. Kata kerja di sini ialah أحلى atas wazan أفعل. Pelakunya pula ialah kata ganti nama ketiga هو yang merujuk kepada ما. Objeknya ialah ذلك yang merupakan kata nama isyarat manakala الحلم pula ialah badal. Ayat ini daripada segi strukturnya menepati kaedah yang digariskan oleh ahli tatabahasa Arab untuk membentuk ayat *Ta'ajjub* sebagaimana yang digariskan oleh ahli tatabahasa Arab antaranya Ibn cAqil dalam syarah Ibn cAqil (j3, hlm 148) yang menyatakan bahawa sighah ما أفعل menunjukkan makna *Ta'ajjub*. Beliau antara lainnya mendatangkan contoh " ما أحسن زيدا " serta " ما أوفى خليلينا ". Beliau turut menukilkan pandangan Ibn Malik dalam Alfiyyahnya yang masyhur berkaitan dua sighah ayat *Ta'ajjub* iaitu:

التعجب

بِأَفْعَلٍ انْطِقَ بَعْدَ « مَا » تَعَجُّبًا أَوْ جِيءَ بِـ « أَفْعَلٍ » قَبْلَ مَجْرُورٍ بِيَاءٍ

Grafik 1: sumber Alfiyyah Ibn Malik (dari Syarah Ibn Aqil)

Terjemahannya dalam bahasa sumber pula dilihat sebagai ayat susunan songsang dalam bahasa sasaran, asalnya ialah “Mimpi itu betapa indahnya”. Perkataan “mimpi itu” merupakan subjek manakala “betapa indahnya” adalah predikat. Susunan songsang sebegini terdapat dalam bahasa Melayu seperti ayat “Sakit dia pada masa itu” dalam kategori pendepanan frasa adjektif (Nik Safiah Karim 2008: 482). Sakit dalam ayat ini ialah frasa adjektif selapis, perkataan dia adalah subjek manakala frasa “pada masa itu” adalah unsur keterangan masa. Secara umumnya terjemahan ini dilihat sesuai, difahami dan mematuhi peraturan bahasa yang berkaitan.

Sampel 7

Jadual 7

Teks Sumber	Teks Terjemahan
<p>يا بدر.. ما أحلى طلعتك (Zainab, fasal 2 bab 6)</p>	<p>Wahai bulan purnama... Alangkah indahnyanya kemunculanmu! (Terjemahan ms227)</p>

Ayat *Ta'ajjub* yang pertama dalam jadual di atas ialah "ما أحلى طلعتك". Ayat *Ta'ajjub* ini diterjemahkan ke bahasa Melayu dengan ayat "Alangkah indahnyanya kemunculanmu!". Penggunaan perkataan "Alangkah" dalam ayat ini dilihat dapat memindahkan makna *Ta'ajjub* yang terdapat dalam ayat asal bahasa sumber. Ini kerana perkataan "Alangkah" diberi makna "kata yang melahirkan rasa kagum, hairan dan sebagainya" seperti ayat "Alangkah cantiknya bunga-bunga di taman itu". Ia juga menunjukkan makna "betapa" (Kamus Dewan Edisi keempat 2010: 31). Makna yang terkandung dalam perkataan أحلى dalam ayat bahasa sumber diterjemahkan kepada perkataan "indah". Perkataan حلي daripada segi leksikalnya bermaksud dia memakai perhiasan. Perkataan حلا يحلو daripada segi leksikalnya bermaksud "menjadi manis" (Qamus Besar Arab-Melayu Diwan 2015:513-514). Dalam konteks ayat ini, terjemahan "indah" dilihat sesuai kerana dilihat berjaya menyampaikan maksud memakai perhiasan iaitu kelihatan indah. Sesuatu yang indah pula sudah tentulah manis dipandang mata. Perkataan طلعة berasal dari perkataan طلع yang secara leksikalnya boleh bermaksud "muncul, terbit". Dalam konteks ini, perkataan tersebut diterjemahkan kepada perkataan "kemunculan" yang merupakan makna leksikalnya dalam bahasa sasaran (Qamus Besar Arab-Melayu Diwan 2015:1458) Perkataan kata ganti nama الكاف pula turut diterjemahkan kepada makna leksikalnya iaitu "mu". Terjemahan sebegini dilihat dapat difahami dengan mudah oleh pembaca bahasa sasaran.

Daripada segi struktur ayat, ayat asal dalam bahasa sumber iaitu " ما أحلى طلعتك " merupakan ayat *Ta'ajjub* dalam sifah ما أفعله yang terbentuk daripada partikel ما + أحلى (di atas wazan (أفعل) + طلعتك. Partikel ما di sini ialah partikel *Ta'ajjub* yang merupakan مبتدأ (subjek) manakala خبر (predikat) dalam bentuk جملة فعلية (ayat verbal) yang terdiri daripada kata kerja + pelaku + objek. Kata kerja di sini ialah أحلى atas wazan أفعل. Pelakunya pula ialah kata ganti nama ketiga هو yang merujuk

kepada ما. Objeknya ialah طلعة yang merupakan kata nama yang disandarkan kepada kata gantinama الكاف. Ayat ini daripada segi strukturnya menepati kaedah yang digariskan oleh ahli tatabahasa Arab untuk membentuk ayat *Ta'ajjub* sebagaimana yang digariskan oleh ahli tatabahasa Arab antaranya al-Mubarrid dalam kitabnya al-Muqtadab (1994, j3, hlm 190) yang antara lainnya menyatakan dua contoh bagi ayat *Ta'ajjub* iaitu “ما أحسن زيدا” dan “ما أظرف أخاك”

Terjemahannya dalam bahasa sumber pula dilihat sebagai ayat susunan songsang dalam bahasa sasaran, asalnya ialah “Kemunculanmu alangkah indahnyanya”. Perkataan “Kemunculanmu” merupakan subjek manakala “alangkah indahnyanya” adalah predikat. Susunan songsang sebegini terdapat dalam bahasa Melayu seperti ayat “Sakit dia pada masa itu” dalam kategori pendepanan frasa adjektif (Nik Safiah Karim 2008: 482). Sakit dalam ayat ini ialah frasa adjektif selapis, perkataan dia adalah subjek manakala frasa “pada masa itu” adalah unsur keterangan masa.

Secara umumnya terjemahan ini dilihat sesuai, difahami serta patuh dengan peraturan bahasa sasaran.

Sampel 8

Jadual 8

Teks Sumber	Teks Terjemahan
<p>ما أسعد تلك الساعة! (Zainab, fasal 3 bab 4)</p>	<p>Alangkah bahagiannya saat itu! (Terjemahan ms310)</p>

Ayat *Ta'ajjub* dalam Jadual 8 di atas ialah “ما أسعد تلك الساعة!”. Ayat *Ta'ajjub* ini diterjemahkan ke bahasa Melayu dengan ayat “Alangkah bahagiannya saat itu!”. Penggunaan perkataan “Alangkah” dalam ayat ini dilihat dapat memindahkan makna *Ta'ajjub* yang terdapat dalam ayat asal bahasa sumber. Ini kerana perkataan “Alangkah” diberi makna “kata yang melahirkan rasa kagum, hairan dan sebagainya” seperti ayat “Alangkah cantiknya bunga-bunga di taman itu”. Ia juga menunjukkan makna “betapa” (Kamus Dewan Edisi keempat 2010: 31). Makna yang terkandung dalam perkataan أسعد dalam ayat bahasa sumber diterjemahkan kepada perkataan “bahagia”. Perkataan أسعد berasal daripada perkataan سعد yang daripada segi leksikalnya bermaksud dia memakai perhiasan (Qamus Besar Arab-Melayu Diwan: 2015, 514). Dalam konteks ayat ini, terjemahan “bahagia” dilihat sesuai. Perkataan تلك dalam ayat ini diterjemahkan kepada “itu” yang merupakan

makna leksikalnya (rujuk Kamus At-Tullab 1994:328). Perkataan الساعة secara leksikalnya mengandungi banyak makna, antaranya “masa atau waktu” (rujuk Kamus At-Tullab 1994: 561). Dalam konteks ini ia diterjemahkan kepada perkataan “saat” yang sesuai dengan makna “masa atau waktu” kerana “saat” dalam bahasa Melayu secara leksikalnya antara lain bermaksud “ketika, waktu” (Kamus Dewan Edisi keempat 2010: 1361). Terjemahan yang meraikan makna leksikal ini dilihat mudah difahami oleh pembaca bahasa sasaran.

Daripada segi struktur ayat, ayat asal dalam bahasa sumber iaitu " ما أسعد تلك " merupakan ayat *Ta'ajjub* dalam sighthah ما أفعله yang terbentuk daripada partikel ما + أسعد (di atas wazan أفعل) + تلك الساعة. Partikel ما di sini ialah partikel *Ta'ajjub* yang merupakan مبتدأ (subjek manakala خبر (predikat) dalam bentuk جملة فعلية (ayat verbal) yang terdiri daripada kata kerja + pelaku + objek. Kata kerja di sini ialah أسعد atas wazan أفعل. Pelakunya pula ialah kata ganti nama ketiga هو yang merujuk kepada ما. Objeknya ialah تلك yang merupakan kata nama isyarat manakala الساعة pula ialah badal. Ayat ini daripada segi strukturnya menepati kaedah yang digariskan oleh ahli tatabahasa Arab untuk membentuk ayat *Ta'ajjub* sebagaimana yang digariskan oleh ahli tatabahasa Arab antaranya al-Suyuti dalam kitabnya Hamc al-Hawamic (1998, j3, hlm 36) yang menyatakan dua sighthah yang mengandungi maksud *Ta'ajjub* iaitu sighthah ما أفعل dan sighthah أفعل به. Terjemahannya dalam bahasa sumber pula dilihat sebagai ayat susunan songsang dalam bahasa sasaran, asalnya ialah “Saat itu alangkah bahagianya”. Perkataan “Saat itu” merupakan subjek manakala “alangkah bahagianya” adalah predikat. Susunan songsang sebegini terdapat dalam bahasa Melayu seperti ayat “Sakit dia pada masa itu” dalam kategori pendepanan frasa adjektif (Nik Safiah Karim 2008: 482). Sakit dalam ayat ini ialah frasa adjektif selapis, perkataan dia adalah subjek manakala frasa “pada masa itu” adalah unsur keterangan masa. Secara umumnya terjemahan ini dilihat sesuai dan difahami. Daripada struktur ayat pula, terjemahan ini dilihat mematuhi peraturan sintak dalam bahasa sasaran.

Kesimpulannya daripada analisis sampel-sampel di atas, dapat dikatakan bahawa terdapat banyak penggunaan ayat *Ta'ajjub* dalam teks sumber novel *Zainab* ini. Secara umumnya, turut didapati daripada analisis tersebut bahawa terjemahan sighthah (ما أفعل) yang digunapakai dilihat menjurus kepada terjemahan langsung. Daripada struktur ayat terjemahan pula dilihat menjurus kepada ayat songsang. Ayat songsang ini dirasakan sedikit sebanyak membantu pemindahan makna takjub yang terkandung dalam ayat bahasa sumber.

Teknik terjemahan sighthah ini yang digunapakai dalam sampel analisis dapat diringkaskan seperti berikut:

1. Menggunakan perkataan “Alangkah” serta struktur berkaitan
2. Menggunakan perkataan “Betapa” serta struktur berkaitan
3. Terjemahan ayat *Ta'ajjub* kepada ayat penyata Bahasa Melayu yang tidak mengandungi perkataan “Alangkah” atau “betapa” tetapi dilihat mampu memindahkan makna takjub.

KESIMPULAN

Dari aspek terjemahan berkaitan ayat *Ta'ajjub* dalam novel *Zainab*, secara umumnya terjemahan yang digunapakai dilihat berhasil dalam usaha penterjemah menterjemahkan makna yang ingin disampaikan oleh penulis asal. Analisis sampel terpilih mendapati terdapat beberapa pilihan padanan bagi sighthah (ما أفعال) berkaitan ayat *Ta'ajjub* bahasa Arab yang digunapakai dalam terjemahan Melayu bagi novel tersebut. Justeru, diharapkan agar pengetahuan berkaitan ayat ini dan bentuk terjemahannya dapat terus dimanfaatkan dalam usaha terjemahan karya sastra Arab–Melayu khususnya dalam terjemahan novel.

RUJUKAN

- Abdul Ghalib Yunus & Muhammad Norrudin Abdiul Aziz. (2017). *Rumus Tatabahasa Bahasa Melayu Sintaksis*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- ‘Abdu’llah ‘Abdu’R-Rahman. (2019). *Kitab Nahu Jawi Pertuturan Melayu*. Dirumikan dan disunting oleh Muhammad Syukri Rosli. Kuala Lumpur: Akademik Jawi Malaysia.
- Abu Abdullah Hanafi bin Dollah. (2006). *Kamus al-Khalil*. Kuala Lumpur: Pustaka Salam.
- Abu Hayyan al-Andalusiy. (2011). *Al-Tazyil wa al-Takmil fi Syarh al-Tashil*. Al-Riyad: Dar al-Kunuz Ishbiliya.
- Ahmad Ya’qub al-Johori. (2021). *Lidah Melayu Kitab ‘Ilmu Bahasa Jawi*. Dirumikan dan disunting oleh Muhammad Syukri Rosli. Kuala Lumpur: Akademik Jawi Malaysia.
- Ibn Aqil, Baha’ al-Din Abdullah bin Aqil. (1980). *Syarh Ibn Aqil*. Al-Qahirah: Dar al-Turath.
- Ibn Hisham al-Ansori. (t.th.). *Awdah al-Masalik Ila Alfiyah Ibn Malik*. Bayrut: al-Maktabah al-Asriyyah.
- Ibn Malik al-Jayyaniy, Jamal addin Muhammad bin Abdullah. (2001). *Syarh al-Tashil Tashil al-Fawa’id wa Takmil al-Maqasid*. Bayrut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Hussain Unang. (1994). *Kamus At-Tullab Arab-Melayu*. Kuala Lumpur: Darulfikir.

- Idris Mansor. (2016). *Pendekatan Terjemahan*. Chapter in *Asas Terjemahan dan Interpretasi* (editor Haslina Haroon & Hasuria Che Omar). Pulau Pinang: Penerbit USM
- Kamus Dewan Edisi Keempat. (2010). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Al-Mubarrid, Abu Abbas Muhammad bin Yazid. (1994). *Al-Muqtabadab*. Al-Qahirah: Lajnah Ihya' al-Turath al-Islamiy.
- Muhammad Husayn Haykal. (2011). *Zaynab*. Al-Qahirah: Muassasah Hindawi li al-Ta`lim wa al-Thaqafah.
- Muhammad Husayn Haykal. (2020). *Zainab* (Adli Yaacob, Trans.). Gombak: IIUM Press.
- Muhammad Idris al-Marbawi. (1350H). *Qamus al-Marbawi*. Misr: Mustafa al-Bab al-Halabi.
- Muhammad Sayyid Muhammad. (1996). *Haykal wa al-Siyasah al-Ushbu`iyyah*. Misr: al-Hay'ah al-Misriyyah al-'Ammah lil Kuttub
- Nik Safiah Karim, Farid M.Onn, Hashim Hj. Musa & Abdul Hamid Mahmood. (1994). *Tatabahasa Dewan Edisi Baharu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Nik Safiah Karim, Farid M.Onn, Hashim Hj. Musa & Abdul Hamid Mahmood. (2008). *Tatabahasa Dewan Edisi Ketiga*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Qamus Besar Arab Melayu Dewan. (2015). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Al-Rajihi, Abduh. (2000). *Al-Tatbiq al-Nahwi*. Dar al-Macrifah Iskandariyyah al-Jamiciyyah.
- Sibawayh, Amru ibn Uthman. (1988). *al-Kitab*. Al-Qahirah: Maktabah al-Khanji.
- Al-Suyuti, Jalal al-Din Abd Rahman bin Abi Bakr. (1998). *Hamc al-Hawamic fi Syarh Jamc al-Jawamic*. Bayrut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Vinay, Jean-Pail & Darbelnet, Jean. (1995). *Comparative Stylistics of French and English. A Methodology of translation* (Juan C. Sager & M.J.Hamel, Trans.). Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.

PENGGOMERSIALAN HARTA INTELEK HASIL PENYELIDIKAN: TINJAUAN PENGALAMAN DI UNIVERSITI SAINS ISLAM MALAYSIA (USIM)

Haliza A Shukorⁱ

ⁱ (Penulis Koresponden). Pensyarah, Universiti Sains Islam Malaysia. hliza@usim.edu.my

Abstrak

Pengkomersialan hasil penyelidikan di universiti telah dikenal pasti sebagai salah satu pemangkin untuk merencanakan pertumbuhan ekonomi. Oleh itu, universiti memainkan peranan penting dalam proses ini dengan menyediakan prosedur dan infrastruktur yang diperlukan untuk menyokong aktiviti pengkomersialan. Kertas kerja ini akan membincangkan tentang pengkomersialan harta intelek hasil penyelidikan, mekanisme yang digunapakai bagi tujuan pengkomersialan, prosedurnya serta infrastruktur yang diperlukan dalam proses pengkomersialan seperti yang dialami oleh Universiti Sains Islam Malaysia (USIM). Hasil kajian mendapati terdapat cabaran yang perlu diatasi agar aktiviti pengkomersialan dapat dilaksanakan dengan jayanya.

Kata kunci: penyelidikan, pengkomersialan, penyerahan hak, pelesenan syarikat terbitan.

PENDAHULUAN

Isu berkaitan kadar pengkomersialan harta intelek yang masih rendah di Malaysia sering menjadi topik perbincangan dalam kalangan cendiakiawan dan juga media massa.¹ Kajian lepas mendapati, beberapa faktor menyumbang pada keberhasilan pengkomersialan hasil penyelidikan di universiti antaranya ialah persepsi penyelidik, masa, pasukan keusahawanan, rangkaian, peringkat teknologi, pembiayaan, penyelidikan pasaran dan pejabat pemindahan teknologi.²

Oleh yang demikian, kertas kerja ini akan membincangkan tentang dasar dan undang-undang di Malaysia berkaitan pengkomersialan harta intelek hasil penyelidikan serta jenis-jenis pengkomersialan hasil penyelidikan. Kertas kerja ini juga akan memfokus pada perbincangan berkaitan mekanisme yang digunapakai bagi tujuan pengkomersialan, prosedurnya serta infrastruktur yang diperlukan dalam proses pengkomersialan dan cabaran yang dihadapi seperti yang dialami oleh Universiti Sains Islam Malaysia (USIM).

¹Harian Metro. Dasar Harta Intelek akan disemak semula, September 11, 2023 <https://www.hmetro.com.my/bisnes/2023/09/1008709/dasar-harta-intelek-akan-disemak-semula>.

²Tayebeh Khademia & Kamariah Ismail, Commercialization Success Factors of University Research Output (2013) Jurnal Teknologi, 64:3, hlmn: 137–141.

METODOLOGI KAJIAN

Kertas kerja ini berdasarkan kajian undang-undang yang bersifat kualitatif. Kaedah penyelidikan yang digunakan adalah pendekatan berasaskan kepustakaan dan bahan-bahan yang digunakan dalam kajian ini termasuk dasar-dasar berkaitan pengkomersialan hasil penyelidikan serta undang-undang yang berkaitan. Temu bual separa berstruktur juga dijalankan dengan pegawai di Pusat Pengurusan Penyelidikan dan Inovasi (PPPI) untuk mendapatkan maklumat yang diperlukan.

DEFINISI PENGKOMERSIALAN

Pengkomersialan berasal daripada perkataan “komersial” yang ditakrifkan sebagai bersifat perdagangan, manakala mengkomersialkan ialah menjadikan sesuatu sebagai barang dagangan.³ Menurut Dasar Pengkomersialan Harta Intelek dan Reka Cipta Dibiayai Kerajaan (2021-2025), pengkomersialan ialah aktiviti penjana pendapatan atau penjimatan secara langsung atau tidak langsung melalui idea, penyelidikan, reka cipta, kreativiti dan inovasi yang dihasilkan dalam bentuk produk, perkhidmatan, teknologi, proses atau sistem organisasi yang dipasarkan melalui kaedah-kaedah seperti penjualan, pelesenan, penyerahan hak, pengembangan (*spin-off*), pengilangan, pembungkusan, usaha sama atau francais.⁴ Secara kesimpulannya, dalam konteks penyelidikan, pengkomersialan ialah menjadikan sesuatu produk yang terhasil dari proses penyelidikan berupaya mendatangkan pendapatan kewangan kepada penyelidik yang merekacipta inovasi yang menghasilkan produk tersebut.

DASAR, UNDANG-UNDANG DAN POLISI BERKAITAN PENGKOMERSIALAN HASIL PENYELIDIKAN

Dasar Harta Intelek Negara (DHIN) yang dilancarkan pada bulan Julai 2007 oleh Kerajaan Malaysia di bawah Kementerian Perdagangan Dalam Negeri, Koperasi dan Kepenggunaan. Undang-undang paten yang merupakan cabang undang-undang harta intelek juga tertakluk kepada DHIN. Terdapat beberapa komponen yang digariskan di dalam DHIN, terdiri daripada kenyataan dasar, rasional, objektif, matlamat dan strategi. Berdasarkan pada DHIN, tujuan utama kewujudannya ialah untuk memanfaatkan harta intelek bagi meningkatkan kesejahteraan ekonomi dan sosial. DHIN juga menjadi panduan utama dalam menggubal, menerapkan undang-undang yang berkaitan dengan harta intelek di peringkat kerajaan, institusi penyelidikan serta institusi pengajian tinggi, organisasi bukan kerajaan dan juga sektor swasta. Selain itu, DHIN diperlukan untuk memudahkan pembentukan persekitaran yang merangsang dan mendorong penciptaan, perlindungan, penguatkuasaan, pengurusan dan eksploitasi maksimum harta intelek yang bermatlamat untuk mengembangkan industri harta intelek sebagai pemacu

³ Dewan Bahasa dan Pustaka. Laman sesawang di <https://prpm.dbp.gov.my/>. 3 September 2024.

⁴ MOSTI. Dasar Pengkomersialan Harta Intelek dan Reka Cipta Dibiayai Kerajaan (2021-2025).

pertumbuhan masa depan negara. Berdasarkan pada strategi yang dinyatakan di dalam DHIN, ia menyenaraikan beberapa langkah yang diperlukan bagi tujuan memajukan eksploitasi komersial harta intelek. Antara perkara yang terkait dengan pelesenan ialah “memajukan kaedah-kaedah penilaian dan peraturan-peraturan-peraturan kontrak dan pelesenan yang sesuai untuk memudahkan pengeksplotan komersial harta intelek” serta memajukan pelepasan hak-hak harta intelek yang tidak dieksploitasi oleh Kerajaan atau syarikat-syarikat besar kepada industri kecil dan sederhana dan individu-individu untuk pengeksplotan komersial melalui pelesenan atau serahhak.”

Menurut Dasar Pengkomersialan Harta Intelek dan Reka Cipta Dibiayai Kerajaan (2021-2025), kewujudan undang-undang dan polisi berkenaan harta intelek adalah untuk mengiktiraf hak moral dan ekonomi pereka cipta ke atas ciptaan yang dihasilkan, di samping untuk menggalakkan kesinambungan kreativiti dan aplikasi ciptaan tersebut agar sampai kepada masyarakat yang kemudiannya akan menyumbang kepada kemajuan ekonomi dan sosial negara. Sebelum wujudnya Dasar (2021-2025) tersebut, Kerajaan melalui Kementerian yang sama telah memperkenalkan Pekeliling Perkhidmatan Bil. 5/1999: Garis Panduan Bagi Pengurusan Harta Intelek Yang Dimiliki Oleh Kerajaan dan Agihan Saguhati Hasil Penyelidikan Yang Dikomersialkan Kepada Pegawai-Pegawai Awam. Pekeliling tersebut memperuntukkan perkara berkaitan dengan agihan saguhati yang diperolehi oleh pegawai awam hasil daripada pengkomersialan penyelidikan. Namun, ianya telah ditambah baik melalui Dasar Pengkomersialan Harta Intelek Hasil Penyelidikan dan Pembangunan (R&D) Yang Dibiayai Oleh Kerajaan yang telah dikuatkuasa melalui Pekeliling Perkhidmatan Bil. 30/2009. Dasar Pengkomersialan Harta Intelek Hasil Penyelidikan dan Pembangunan (R&D) Yang Dibiayai Oleh Kerajaan tahun 2009 ini bertujuan untuk mewujudkan satu rangka kerja yang seragam untuk mengawal selia pemilikan dan pengurusan harta intelek daripada aktiviti penciptaan, perlindungan, inovasi, eksploitasi dan pemindahan teknologi yang dijalankan oleh badan – badan tertentu disamping mempromosikan dan memudahkan eksploitasi dan pengkomersialan harta intelek yang dihasilkan dari projek yang dibiayai oleh Kerajaan Malaysia.

Melalui Dasar Pengkomersialan Harta Intelek dan Reka Cipta Dibiayai Kerajaan (2021-2025), kerajaan berhasrat agar Dasar (2021-2025) dapat digunakan sebagai panduan untuk mengkomersialkan harta intelek yang dihasilkan daripada penyelidikan dan pembangunan, kreativiti dan juga inovasi yang dibiayai kerajaan. Objektif Dasar (2021-2025) ini juga memfokus pada meningkatkan aktiviti pengkomersialan harta intelek hasil penyelidikan dan Pembangunan, kreativiti dan inovasi yang dibiayai kerajaan, memperkasa pembiayaan penyelidikan dan Pembangunan, kreativiti dan inovasi kearah pengkomersialan serta melengkapi dasar negara sedia ada yang berkaitan penyelidikan dan Pembangunan, harta intelek dan pengkomersialan.⁵

⁵ MOSTI. Perenggan 1.5, Dasar Pengkomersialan Harta Intelek dan Reka Cipta Dibiayai Kerajaan (2021-2025).

Selain daripada dasar-dasar yang telah diwujudkan oleh kerajaan berkaitan dengan pengkomersialan, undang-undang harta intelek yang sedia ada juga mengandungi peruntukan tertentu yang walaupun tidak secara langsung menyebut tentang pengkomersialan, namun ia secara tidak langsung memperuntukkan perkara berkaitan pengkomersialan harta intelek secara pelesenan. Sebagai contoh, Akta Paten 1983⁶ melalui seksyen 41(1) Akta Paten 1983, menyatakan bahawa kontrak lesen ialah "Apa-apa kontrak di mana pemilik paten ("pemberi lesen") memberikan kepada orang lain atau perusahaan ("pemegang lesen") lesen untuk melakukan apa-apa atau semua tindakan yang disebut dalam perenggan (a) subseksyen (1) dan subseksyen (3) seksyen 36." Begitu juga dengan Bahagian IVA, Akta Hak Cipta 1987⁷ yang memperuntukkan tentang perkara berkaitan pelesenan hak cipta. Peruntukkan berkaitan dengan penyerahhakan juga ada disebut di dalam statut berkaitan harta intelek seperti seksyen 27 di dalam Akta Hak Cipta 1987 dan juga seksyen 39 di bawah Akta Paten 1983.

JENIS-JENIS PENGKOMERSIALAN HARTA INTELEK HASIL PENYELIDIKAN

Kajian yang dijalankan oleh Hasim, et al⁸ terhadap jenis-jenis pengkomersialan yang dilakukan bagi hasil penyelidikan yang dijalankan oleh penyelidik universiti menggunakan dana awam yang disediakan oleh kerajaan persekutuan, negeri atau tempatan mendapati pelesenan, pembentukan syarikat pemula/syarikat terbitan serta penyerahan hak merupakan jenis eksploitasi harta intelek dalam bentuk pengkomersialan yang dilakukan oleh 15 universiti awam di Malaysia. Ia selaras dengan Manual Operasi Pengkomersialan Harta Intelek dan Reka Cipta Dibiayai Kerajaan yang dikeluarkan oleh Kementerian Sains, Teknologi dan Inovasi (MOSTI) dengan penambahan syarikat usahasama sebagai salah satu cara pengkomersialan yang dirujuk oleh manual tersebut. Perbincangan lanjut ialah seperti di bawah.

Pelesenan Harta Intelek

Pelesenan ialah kontrak yang membenarkan penggunaan atau eksploitasi harta intelek untuk tujuan dan tempoh masa tertentu, dengan semua hak lain dikekalkan oleh pemilik harta intelek tersebut. Sebagai alternatif, hak ini boleh dipindahkan secara langsung kepada pemilik yang baharu.⁹ Secara umumnya, hak yang menjadi subjek perjanjian lesen boleh dibahagikan kepada kategori berikut; iaitu paten, rahsia perdagangan (dan pengetahuan), cap dagangan dan hak cipta.¹⁰ Pelesenan

⁶ Akta Paten 1983 (Akta 291).

⁷ Akta Hak Cipta 1987 (Akta 332).

⁸ Hasim, Haswira Nor Mohamad, Khair, Muhamad Helmi Muhamad, Mahmood, Anida, Zuallcobley, Rohazar Wati, & Zakuan, Zeti Zuryani Mohd. (2020). The Exploitation of Publicly Funded Research Intellectual Property in Malaysia. *Queen Mary Journal of Intellectual Property*, 10(4), hlmn: 486-502.

⁹ Apke, T. M. (1998). Acquisition and licensing of intellectual property. *Managerial Law*, 40(6), hlmn: 1-16.

¹⁰ Schroeder, R. A. (1986). Licensing of rights to intellectual property. *Albany Law Review*, 50(3), hlmn: 455-474.

harta intelek perlu direkodkan secara bertulis serta mengandungi pelbagai sekatan dan peruntukkan berkaitan pembayaran dengan jelas, antaranya mengandungi klausa berkaitan teknikal, royalti dan pembayaran, tempoh masa serta penamatan. Individu atau syarikat yang melesenkan harta intelek dirujuk sebagai pemberi lesen manakala individu atau syarikat yang menerima lesen dirujuk sebagai pemegang lesen.¹¹

Pelesenan dilihat dapat memberikan faedah dari segi ekonomi, teknikal dan kewangan. Faedah ekonomi ialah apabila pemberi lesen mendapat jumlah wang yang dikehendaki sebagai pertukaran lesen. Pemberi lesen mempunyai hak untuk menambah seberapa ramai pemegang lesen yang diinginkan berdasarkan pada terma yang telah ditetapkan, manakala pemegang lesen pula mendapat hak untuk menggunakan paten di pasaran dan menjana wang daripada aktiviti komersial tersebut. Faedah teknikal pula diperolehi apabila pemberi lesen mempunyai hak untuk membuat penambahbaikan terhadap hak paten yang dilesenkan. Dalam masa yang sama, pemegang lesen tidak perlu membazir masa untuk melakukan penambahbaikan teknologi yang telah dipatenkan tersebut. Dalam erti kata lain, pemegang lesen boleh terus menggunakan paten yang telah dilesenkan dan ini dapat menjimatkan masa. Dari segi faedah kewangan, kedua-dua pemberi dan pemegang lesen mendapat faedah kewangan dengan cara pemberi lesen boleh melesenkan harta intelek yang dimiliki kepada seberapa ramai pemegang lesen pada harga yang dikehendakinya sendiri manakala pemegang lesen pula tidak perlu melabur apa-apa wang untuk menghasilkan produk baru kerana harta intelek yang telah dilesenkan boleh terus digunakan.¹²

Walaupun begitu, pelesenan harta intelek juga mempunyai beberapa kelemahan, antaranya ialah ia memerlukan mekanisma pengauditan untuk memastikan bayaran royalti dibuat secara berkala serta ia boleh menjejaskan keupayaan pemberi lesen untuk menguatkuasakan hak tertentu.¹³

Syarikat Pemula/Syarikat Terbitan

Kementerian Sains, Teknologi dan Inovasi mentakrifkan syarikat pemula sebagai syarikat berasaskan teknologi atau inovasi yang berada di peringkat awal, dengan model perniagaan yang boleh diskalakan dan strategi perkembangan pesat.¹⁴ Di universiti misalnya, syarikat terbitan juga merupakan salah satu daripada model pengkomersialan yang biasa digunakan. Penubuhan syarikat terbitan seperti yang dirujuk di dalam Manual Operasi Pengkomersialan Harta Intelek dan Reka Cipta Dibiayai Kerajaan bermaksud penubuhan syarikat bagi tujuan mengkomersialkan

¹¹ Mohrman, J. W. (2009). Capitalizing on intellectual property: An Introduction to Licensing. Brief, 38(2), hlmn: 36-48.

¹² Mewara, N., & Kuruvila, A. (2020). Patent Licensing Agreement and Clauses Covered under It. International Journal of Law Management & Humanities, 3 hlm: 28-39.

¹³ Mohrman, J. W. (2009). Capitalizing on intellectual property: An Introduction To Licensing. Brief, 38(2), 36-48.

¹⁴ MOSTI (2021). *Pelan Hala Tuju Ekosistem StartUp Malaysia 2021-2030*, <https://www.mosti.gov.my/>.

harta intelek di mana pereka cipta boleh memiliki ekuiti di dalam syarikat bersama-sama dengan pihak ketiga.¹⁵

Penyerahan Hak

Penyerahhakan merupakan salah satu cara eksploitasi harta intelek yang boleh dilakukan oleh pemilik harta intelek. Penyerahhakan berlaku apabila pemilik harta intelek menyerahkan kesemua haknya dalam undang-undang harta intelek tertentu (sekiranya paten, di bawah Akta Paten 1983) kepada pemilik baru. Melalui cara ini, pemilik asal tidak lagi memiliki hak sebagai seorang pemilik harta intelek tertentu kerana ia telah berpindah kepada pemilik baru.

Syarikat usahasama

Syarikat usahasama merupakan satu entiti yang akan menjalankan kerjasama bagi tujuan mengkomersialkan harta intelek.¹⁶ Ia dilihat sebagai salah satu peluang bahawa hasil penyelidikan akan dieksploitasi oleh sesuatu industri/syarikat usahasama kerana kebolehan pihak industri untuk menasihati dan memantau projek mengikut keperluan pasaran memandangkan hasil penyelidikan universiti tidak semestinya terbukti dan memerlukan pelaburan sebelum mana-mana produk boleh dikomersialkan.¹⁷

RANGKA KERJA PENGKOMERSIALAN DI USIM

USIM merupakan salah satu universiti awam yang ke-12 di Malaysia yang berteraskan pada integrasi ilmu naqli dan aqli. Sebagai salah satu daripada universiti awam di Malaysia, USIM juga komited dalam merealisasikan Pelan Tindakan Pendidikan Tinggi Malaysia (2022-2025) yang menyasarkan pembangunan ekosistem inovasi yang komprehensif dan mampu memacu pertumbuhan ekonomi negara kerana melalui ekosistem inovasi yang berkualiti, ia mampu membantu hasrat negara untuk mencapai ekonomi berasaskan teknologi tinggi. Projek penyelidikan di USIM memfokuskan pada memenuhi keperluan Maqasid Syariah iaitu akal, nyawa, keturunan, harta dan agama. Melalui projek-projek penyelidikan yang dijalankan, pelbagai rekacipta telah dihasilkan oleh penyelidik yang terdiri daripada pensyarah dan juga pelajar USIM. Antaranya ialah projek berkaitan pembangunan aplikasi kecerdasan buatan (AI) dan digitalisasi, penyelidikan dalam bidang halal dan fatwa, kewangan Islam dan kelestarian orang kurang upaya. Perbincangan di bawah memfokuskan pada rangka kerja pengkomersialan di USIM.

Pusat Tanggungjawab Berkaitan Pengkomersialan

Pusat Pengurusan Penyelidikan dan Inovasi (PPPI) merupakan sebuah pusat tanggungjawab di USIM yang menguruskan aktiviti berkaitan pengkomersialan. Ia

¹⁵ MOSTI (2021). Manual Operasi Pengkomersialan Harta Intelek dan Reka Cipta Dibiayai Kerajaan.

¹⁶ MOSTI (2021). Manual Operasi Pengkomersialan Harta Intelek dan Reka Cipta Dibiayai Kerajaan.

¹⁷ Tayebeh Khademia & Kamariah Ismaila, Commercialization Success Factors of University Research Output (2013) Jurnal Teknologi, 64:3, hlmn: 137–141.

diketahui oleh Pengarah dan dibantu oleh dua orang Timbalan Pengarah yang diletakkan di bawah tanggungjawab Timbalan Naib Canselor Penyelidikan dan Inovasi, USIM. Bagi memastikan kelancaran pengurusan penyelidikan dan inovasi di USIM, PPPI mempunyai empat bahagian, iaitu Bahagian Pengurusan Geran Penyelidikan yang menguruskan perkara berkaitan geran-geran penyelidikan, Bahagian Kolaborasi Penyelidikan dan Inovasi yang menghubungkan penyelidik di USIM dengan industri sama ada melibatkan geran penyelidikan atau pun berkaitan inovasi dan Bahagian Kewangan dan Skim Penyelidikan yang memantau kewangan PPPI serta skim-skim yang ditawarkan oleh USIM kepada penyelidik seperti skim jurnal, skim buku penyelidikan serta skim persidangan.¹⁸

Urusan berkaitan inovasi dan pengkomersialan dipertanggungjawabkan pada Bahagian Inovasi dan Kecemerlangan Penyelidikan. Bahagian ini berperanan dalam memastikan semua harta intelek yang dihasilkan oleh staf atau pelajar USIM didaftarkan dan membantu menguruskan apa jua perkara berkaitan pengkomersialan harta intelek USIM, misalnya perbincangan dengan pihak industri yang berhasrat untuk mengkomersialkan hasil penyelidikan USIM, khidmat nasihat kepada penyelidik USIM berkaitan mekanisme pengkomersialan hasil penyelidikan sama ada dalam bentuk pelesenan, penyerahhakan atau pun melalui syarikat terbitan. Bahagian ini juga bertanggungjawab dalam menganjurkan program-program yang berkaitan dengan inovasi dan pengkomersialan seperti bengkel, ceramah dan juga pertandingan dan pameran berkaitan.¹⁹

Dokumen Dasar, Polisi dan Undang-Undang Berkaitan Pengkomersialan

Aktiviti pengkomersialan di USIM dijalankan dengan berpandukan pada pelbagai dokumen, terdiri daripada dasar, polisi dan undang-undang berkaitan.

Sebagai contoh, Dasar Penyelidikan dan Inovasi USIM telah dikuatkuasakan pada tahun 2020 yang menjadi panduan umum bagi segala aktiviti penyelidikan dan pengkomersialan di USIM. Dasar tersebut yang berperanan sebagai garis panduan untuk menjalan dan memperkasakan aktiviti penyelidikan di USIM bermatlamat untuk memperkasa dan menghasilkan penyelidikan dan inovasi berteraskan integrasi ilmu Naqli dan Aqli, mewujudkan budaya kecemerlangan penyelidikan dan inovasi ke arah menjadi sebuah universiti rujukan serantau dan global menerusi penerokaan ilmu-ilmu baharu dalam bidang Sains Islam serta menghasilkan penyelidikan yang berimpak kepada ummah, alam dan manusia sejagat. Dasar tersebut yang mengandungi sebanyak 21 bahagian antaranya memperuntukkan tentang perkara berkaitan aktiviti pengkomersialan di USIM. Menurut Bahagian 20.0 Dasar tersebut, proses berkaitan pengkomersialan, model pengkomersialan serta pembahagian keuntungan hasil daripada aktiviti pengkomersialan diperuntukkan dengan jelas di dalam Dasar tersebut.²⁰

¹⁸ Laman sesawang PPPI di <https://pppi.usim.edu.my/>. 3 September 2024.

¹⁹ Bahagian Inovasi dan Kecemerlangan Penyelidikan, PPPI, USIM.

²⁰ Dasar Penyelidikan dan Inovasi USIM, 2021.

Selain itu, beberapa polisi yang telah dibangunkan oleh USIM juga digunapakai sebagai panduan bagi membantu aktiviti pengkomersialan seperti Garis Panduan Pengkomersialan USIM. Model pengkomersialan harta intelek di USIM meliputi pelesenan, penyerahhakan dan pembentukan syarikat terbitan manakala pengkomersialan harta intelek di USIM perlu melalui beberapa jawatankuasa sebelum sesuatu hasil penyelidikan dapat dikomersialkan terutama apabila ia melibatkan kadar royalti dan kadar yuran pelesenan. Selain itu, Garis Panduan Pengkomersialan USIM juga menyatakan dengan jelas berkaitan pembahagian royalti yang akan dibuat di kalangan penyelidik USIM yang berperanan sebagai pereka cipta sesuatu inovasi.²¹

Garis Panduan Syarikat Terbitan USIM pula berperanan untuk memberikan panduan kepada penyelidik USIM proses penubuhan, pelaksanaan dan pengurusan syarikat terbitan USIM bagi mengkomersialkan harta intelek milik USIM. Melalui Garis Panduan Syarikat Terbitan ini, beberapa syarat asas dan syarat khusus yang perlu dipenuhi oleh penyelidik USIM, seperti peratusan minimum saham penyelidik dalam syarikat terbitan, keperluan untuk pemeteraian perjanjian pelesenan di antara syarikat terbitan dengan pihak USIM serta keperluan penyelidik sebagai pereka cipta yang mempunyai harta intelek yang dimiliki oleh USIM.²²

Penyelidikan di USIM

Penyelidikan di USIM dijalankan oleh penyelidik USIM melalui pelbagai jenis geran penyelidikan yang ditawarkan sama ada oleh agensi kerajaan, swasta atau antarabangsa.

Di antara geran-geran penyelidikan yang diterima oleh penyelidik-penyelidik USIM ialah geran-geran yang ditawarkan oleh Kementerian Pengajian Tinggi, iaitu *Fundamental Research Grant Scheme (FRGS)*, *Prototype Research Grant Scheme (PRGS)*, *Niche Research Grant Scheme (NRGS)* dan geran *Public Private Research Network (PPRN)*. Selain itu, terdapat juga geran-geran yang diperolehi daripada agensi-agensi seperti MIMOS Berhad, Majlis Agama Islam Negeri Sembilan (MAINS), Majlis Agama Islam Wilayah Persekutuan (MAIWP) dan Jabatan Komunikasi Komuniti (JKOM).²³ Walaupun tidak semua daripada geran-geran yang disebutkan di atas menghasilkan produk yang boleh dikomersialkan, namun kebanyakan geran yang tersebut di atas menyumbang pada penghasilan harta intelek yang boleh didaftarkan dan dikomersialkan.

Jenis-jenis Harta Intelek Yang Terhasil Melalui Projek Penyelidikan

Penyelidikan yang dijalankan oleh penyelidik USIM telah menghasilkan pelbagai jenis harta intelek. Berikut ialah jenis-jenis harta intelek yang dihasilkan oleh penyelidik USIM dari tahun 2020 sehingga tahun 2024.

²¹ Garis Panduan Pengkomersialan USIM, 2023.

²² Garis Panduan Syarikat Terbitan USIM, 2023.

²³ Bahagian Kolaborasi Penyelidikan dan Inovasi, PPPI, USIM.

Tahun /Jenis Harta Intelek	Hakcipta	Paten	Cap Dagangan	Rahsia Perdagangan
2024- hingga kini	/	/	-	/
2023	/	/	-	/
2022	/	/	-	-
2021	/	/	/	-
2020	/	-	-	-

Sumber: Bahagian Inovasi dan Kecemerlangan Penyelidikan PPPI, USIM

Hak cipta merupakan salah satu jenis harta intelek yang melindungi karya sama ada dalam bentuk kesenian dan kesusasteraan.²⁴ Penghasilan harta intelek berbentuk hak cipta telah dihasilkan oleh penyelidik USIM secara konsisten sejak dari tahun 2020 sehingga kini dan terdiri daripada pelbagai bentuk karya, antaranya ialah lukisan digital, modul, manuskrip, manual dan juga aplikasi. Ini kerana hak cipta merupakan sejenis harta intelek yang sangat relevan untuk penyelidik USIM yang majoritinya terdiri daripada pensyarah dan juga pelajar memandangkan sebahagian besar aktiviti pensyarah dan pelajar melibatkan penciptaan karya dalam pelbagai bentuk penulisan kreatif, kesenian serta aplikasi. Memandangkan penghasilan hak cipta tidak hanya tertumpu pada penyelidik yang terdiri daripada fakulti sains sosial sahaja, malah ia juga dihasilkan oleh penyelidik daripada fakulti sains dan teknologi,²⁵ maka ia secara tidak langsung menyumbang pada penghasilan harta intelek berbentuk hak cipta yang konsisten di kalangan penyelidik USIM sejak dari tahun 2020.

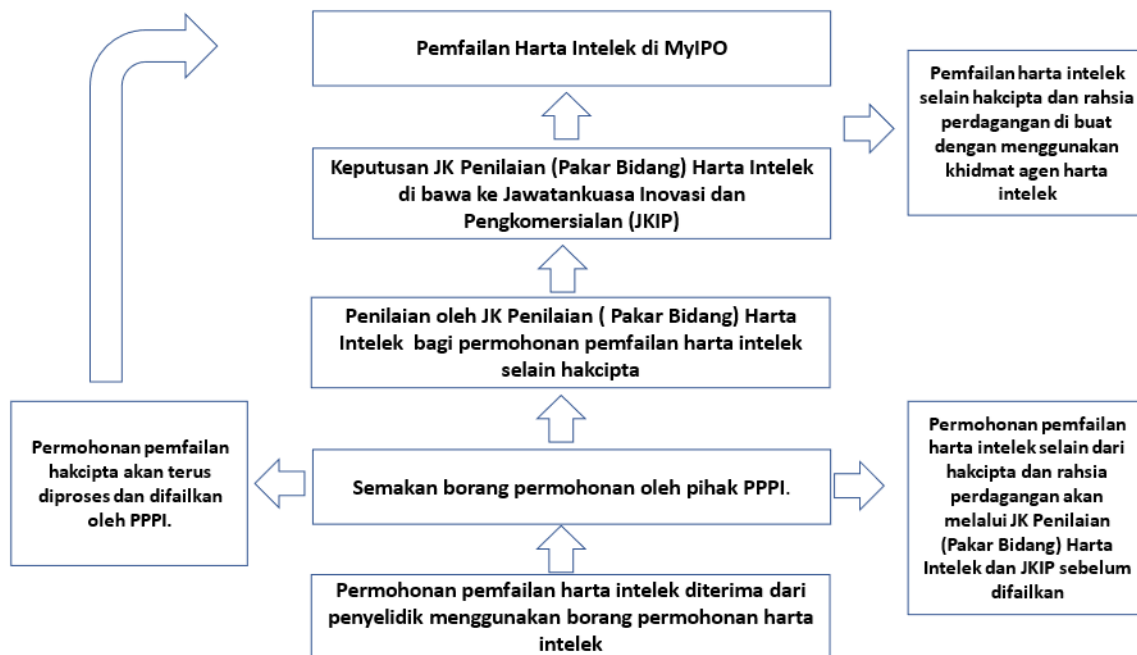
Paten merupakan hak eksklusif yang dianugerahkan untuk suatu rekacipta, sama ada dalam bentuk produk atau proses untuk melakukan sesuatu yang baru atau penyelesaian teknikal ke atas sesuatu masalah.²⁶ Penghasilan paten di kalangan penyelidik di USIM lebih tertumpu pada penyelidik daripada Fakulti Sains dan Teknologi, Fakulti Kejuruteraan dan Alam Bina, Fakulti Pergigian dan Fakulti Perubatan dan Sains Kesihatan walaupun terdapat juga paten yang dihasilkan oleh penyelidik daripada fakulti sains sosial seperti Fakulti Ekonomi dan Muamalat. Memandangkan pemfailan paten memerlukan sumber kewangan yang tinggi, iaitu sekurang-kurangnya RM14,000 (jika menggunakan khidmat agen harta intelek)²⁷ maka pemfailan harta intelek selain daripada hak cipta perlu melalui proses seperti di dalam gambarajah di bawah.

²⁴ WIPO. Laman sesawang di <https://www.wipo.int/copyright/en/>. 3 September 2024.

²⁵ Sebanyak 261 hak cipta telah dihasilkan oleh penyelidik dari Fakulti Sains dan Teknologi, Fakulti Kejuruteraan dan Alam Bina, Tamhidi serta Kolej PermataInsan sejak dari tahun 2020 sehingga kini. Bahagian Inovasi dan Kecemerlangan Penyelidikan, PPPI, USIM.

²⁶ WIPO. Laman sesawang di <https://www.wipo.int/portal/en/index.html>. 3 September 2024.

²⁷ Bahagian Inovasi dan Kecemerlangan Penyelidikan, PPPI, USIM.



Sumber: Bahagian Inovasi dan Kecemerlangan Penyelidikan PPPI, USIM

Cap Dagangan merupakan tanda yang digunakan pada barang atau perkhidmatan yang akan digunakan untuk membezakan barangan atau perkhidmatan sesebuah perusahaan daripada syarikat lain.²⁸ Penghasilan cap dagangan lebih bertumpu pada tujuan untuk mengkomersialkan barangan atau perkhidmatan di pasaran agar dikenali oleh pengguna dan ini merupakan antara sebab mengapa penghasilan cap dagangan oleh penyelidik USIM kurang dan tidak konsisten sejak dari tahun 2020. Untuk makluman, hanya sebanyak 1 cap dagangan hasil daripada projek penyelidikan yang telah didaftarkan di MyIPO oleh USIM sejak dari tahun 2020 sehingga kini. Walaupun begitu, perkataan “Universiti Sains Islam Malaysia”, “USIM” beserta logo USIM telah pun didaftarkan di MyIPO sebagai cap dagangan dan penggunaan tanda nama beserta logo tersebut hanya boleh digunakan sekiranya mendapat kebenaran bertulis dari pihak USIM. Melalui Garis Panduan Pengurusan Cap Dagangan USIM penggunaan nama USIM, logo USIM atau kombinasi nama dan logo USIM akan dikenakan caj sekiranya ia bersifat komersial misalnya penjualan produk cenderahati, pakaian, pelekat kenderaan atau pengiklanan.²⁹

Rahsia perdagangan merujuk pada maklumat sulit yang boleh terdiri daripada pelbagai bentuk sama ada berbentuk rahsia teknikal atau rahsia

²⁸ WIPO. Laman sesawang di <https://www.wipo.int/portal/en/index.html>. 3 September 2024.

²⁹ Garis Panduan Pengurusan Cap Dagangan USIM, 2023.

perniagaan.³⁰ Di USIM misalnya, kebanyakan rahsia perdagangan yang didaftarkan ialah dalam bentuk rahsia teknikal, contohnya formula untuk menghasilkan krim tertentu atau pun teknologi tertentu dan juga resipi makanan. Walaupun program berkaitan kesedaran harta intelek telah giat dijalankan sejak dari tahun 2020 di USIM, namun hanya beberapa tahun kebelakangan ini sahaja terdapat pemfailan rahsia perdagangan di USIM. Pemfailan rahsia perdagangan tidak melibatkan pendaftaran di MyIPO. Semua rahsia perdagangan yang dihasilkan oleh penyelidik USIM didaftarkan di PPPI dan akan diberi nombor pendaftaran bagi setiap rahsia perdagangan yang didaftarkan.³¹

Usaha-usaha bagi Aktiviti Pengkomersialan

Pelbagai usaha telah dibuat bagi memastikan aktiviti pengkomersialan dapat dilaksanakan di USIM. Antaranya ialah dengan penawaran geran-geran yang dapat membantu mempercepat aktiviti pengkomersialan, seperti Geran Pembangunan Inovasi, Geran *Lab2Market* serta Geran Syarikat Terbitan. Geran Pembangunan Inovasi bertujuan untuk membantu para penyelidik membangunkan prototaip yang berasaskan teknologi dan/atau perkhidmatan supaya ia dapat dapat dikomersialkan di pasaran. Melalui geran ini, ia mensasarkan agar penyelidikan yang dihasilkan berupaya menyediakan prototaip Tahap Kesediaan Teknologi (TRL 5).³² Geran *Lab2Market* pula diwujudkan untuk membantu para penyelidik mengkomersialkan prototaip yang telah dibangunkan untuk pasaran yang mana ia menjangkakan prototaip yang dihasilkan oleh penyelidik berada pada Tahap Kesediaan Teknologi (TRL) 7 serta pemeteraian sekurang-kurangnya satu memorandum persefahaman/perjanjian pelesenan /apa jua dokumen daripada industri/agensi yang menyatakan hasrat untuk mengkomersialkan prototaip projek yang menggunakan Geran *Lab2Market*³³ manakala Geran Syarikat Terbitan ialah geran yang dikhususkan untuk penyelidik yang mempunyai syarikat terbitan yang diiktiraf oleh USIM bagi tujuan membantu syarikat tersebut menjalankan operasi.³⁴

Selain daripada geran-geran yang tersebut di atas, PPPI melalui Bahagian Inovasi dan Kecemerlangan juga secara berterusan mengadakan program taklimat berkaitan harta intelek dan pengkomersialan dalam bentuk jerayawara di setiap fakulti di USIM bagi membantu memberi kefahaman dan pencerahan kepada penyelidik-penyelidik berkaitan dengan harta intelek dan eksplorasinya melalui pelbagai bentuk pengkomersialan.

Penganjuran bengkel pengkomersialan juga dibuat untuk membantu memberi tunjuk ajar kepada penyelidik berkaitan cara untuk mengkomersialkan produk hasil penyelidikan. Bengkel-bengkel tersebut turut disertakan dengan

³⁰ WIPO. Laman sesawang di <https://www.wipo.int/tradesecrets/en/>. 3 September 2024.

³¹ Bahagian Inovasi dan Kecemerlangan Penyelidikan, PPPI, USIM.

³² Garis Panduan Geran Pembangunan Inovasi USIM, 2023.

³³ Garis Panduan Geran *Lab2Market* USIM, 2023.

³⁴ Garis Panduan Geran Syarikat Terbitan USIM, 2023.

perkongsian oleh penyelidik dari rakan universiti luar yang memaparkan kejayaan mengkomersialkan produk hasil penyelidikan.

Bagi memastikan hubungan universiti dan industri dapat dijalin bagi tujuan pengkomersialan, program *pitch-day* juga telah diadakan dengan kerjasama dari pusat tanggungjawab lain seperti Pusat Libatsama Masyarakat dan Jaringan Industri (PLiMJI) dan juga anak syarikat USIM iaitu USIM Tjjarah Holdings Sdn Bhd dengan menjemput industri dari pelbagai sektor untuk membantu memberi tunjuk ajar serta penambahbaikan kepada penyelidik berkaitan produk yang dibentangkan semasa program *pitch-day*.

Pertandingan inovasi seperti "*Innovation Bank Challenge*" yang telah diadakan sejak dari tahun 2020 juga merupakan salah satu daripada inisiatif yang telah dibuat bagi membantu aktiviti pengkomersialan. Program tersebut yang bermatlamat untuk memastikan rekacipta yang dihasilkan oleh penyelidik USIM dapat dikomersialkan oleh industri dan seterusnya digunapakai oleh masyarakat telah diadakan secara berkala dengan menjemput rakan-rakan industri dan pihak luar untuk memastikan rekacipta yang dihasilkan sentiasa seiring dengan perkembangan semasa pasaran.

Cabaran Pengkomersialan Hasil Penyelidikan

Walaupun harta intelek telah dapat dihasilkan melalui penyelidikan yang dijalankan oleh penyelidik-penyelidik USIM, namun, berdasarkan pada temubual yang dijalankan, terdapat beberapa cabaran yang dihadapi dalam mengkomersialkan hasil penyelidikan seperti yang dibincangkan di bawah.

Keperluan memenuhi undang-undang sedia ada

Pengkomersialan harta intelek melalui apa jua model, sama ada pelesenan, penyerahan hak atau melalui penubuhan syarikat terbitan memerlukan pematuhan dari segi dasar, polisi dan undang-undang tertentu. Begitu juga di pihak USIM yang mana proses *due diligence* perlu dilaksanakan untuk memastikan agar kepentingan universiti dilindungi sewajarnya. Oleh yang demikian, bagi memastikan segala usaha ke arah pengkomersialan dapat dilaksanakan sepenuhnya, pematuhan terhadap dasar, polisi dan undang-undang sedia ada perlu dibuat dan proses tersebut akan mengambil masa yang panjang kerana ia perlu melalui beberapa jawatankuasa tertentu di peringkat universiti.³⁵

Keperluan struktur organisasi khusus berkaitan pengkomersialan

Keperluan mewujudkan struktur organisasi khusus berkaitan pengkomersialan, sebagai contoh mewujudkan pejabat pemindahan teknologi dilihat sebagai salah satu inisiatif yang dapat membantu urusan berkaitan pengkomersialan dengan lebih

³⁵ Pengarah PPPI, USIM. 3 September 2024.

efisien dan berfokus. Aktiviti berkaitan inovasi dan pengkomersialan di USIM masih lagi diletakkan di bawah PPPI memandangkan aktiviti pengkomersialan masih lagi berada di tahap pembudayaan di kalangan penyelidik-penyelidik USIM. Kajian lepas mendapati bahawa kewujudan pejabat pemindahan teknologi di universiti dilihat merupakan antara faktor yang dapat mempercepatkan proses pengkomersialan serta dapat membantu meningkatkan peluang kejayaan pengkomersialan memandangkan pejabat pemindahan teknologi tersebut berupaya memainkan peranan untuk menilai potensi pasaran sesuatu produk inovasi, mendapatkan perlindungan harta intelek serta menjadi penghubung di antara penyelidik dan juga pihak yang berminat untuk mendapatkan teknologi tersebut.³⁶

Ketaksediaan hasil penyelidikan (prototaip) untuk memasuki pasaran

Hasil temubual yang dijalankan mendapati, kebanyakan produk yang dihasilkan oleh penyelidik masih belum lagi bersedia untuk memasuki pasaran.³⁷ Untuk makluman, tahap kesediaan sesuatu produk atau inovasi diukur menggunakan sistem *Technology Readiness Level* (TRL), iaitu sejenis sistem pengukuran yang digunakan untuk menilai tahap kematangan teknologi tertentu. Setiap projek teknologi dinilai berdasarkan parameter untuk setiap tahap teknologi dan kemudiannya diberikan penarafan TRL berdasarkan kemajuan projek. Terdapat sembilan tahap kesediaan teknologi. TRL 1 adalah yang paling rendah dan TRL 9 adalah yang tertinggi.³⁸

Keperluan mewujudkan fasiliti bagi membantu aktiviti pengkomersialan

Pengkomersialan tidak hanya berfokus pada model pelesenan atau penyerahan hak malah penubuhan syarikat terbitan atau syarikat pemula juga merupakan salah satu model pengkomersialan. Bagi tujuan penubuhan syarikat terbitan, terdapat keperluan mewujudkan ekosistem yang mencukupi, seperti menyediakan ruang bagi inkubator, akselerator dan juga dana kewangan yang mencukupi bagi membantu sesuatu produk untuk lebih matang bagi tujuan dikomersialkan.³⁹

KESIMPULAN

Perbincangan di atas mendapati bahawa pengkomersialan hasil penyelidikan memerlukan infrastruktur dan ekosistem yang tertentu supaya ia dapat mempercepat serta merencanakan aktiviti pengkomersialan. Cabaran untuk

³⁶ Tayebeh Khademia & Kamariah Ismaila, Commercialization Success Factors of University Research Output (2013) Jurnal Teknologi, 64:3, hlmn: 137–141.

³⁷ En Mohd Salleh Sa'ari. Pegawai Tadbir Bahagian Inovasi dan Kecemerlangan Penyelidikan, USIM. 3 September 2024.

³⁸ NASA, Technology Readiness Level <https://www.nasa.gov/directorates/somd/space-communications-navigation-program/technology-readiness-levels/>

³⁹ En Mohd Salleh Sa'ari. Pegawai Tadbir Bahagian Inovasi dan Kecemerlangan Penyelidikan, USIM. 3 September 2024.

mengkomersialkan hasil penyelidikan dapat diatasi sekiranya penambahbaikan dapat dibuat sama ada dari segi keperluan undang-undang, struktur organisasi sedia ada, fasiliti yang sesuai serta kesediaan produk teknologi yang dihasilkan untuk memasuki pasaran.

RUJUKAN

Jurnal

- Apke, T. M. (1998). Acquisition and licensing of intellectual property. *Managerial Law*, 40(6), hlmn: 1-16.
- Hasim, Haswira Nor Mohamad, Khair, Muhamad Helmi Muhamad, Mahmood, Anida, Zuallcoble, Rohazar Wati, & Zakuan, Zeti Zuryani Mohd. (2020). The Exploitation Of Publicly Funded Research Intellectual Property in Malaysia. *Queen Mary Journal Of Intellectual Property*, 10(4), hlmn: 486-502.
- Mewara, N., & Kuruvila, A. (2020). Patent Licensing Agreement and Clauses Covered under It. *International Journal of Law Management & Humanities*, 3 hlm: 28-39.
- Mohrman, J. W. (2009). Capitalizing on intellectual property: An Introduction to Licensing. *Brief*, 38(2), hlmn: 36-48.
- Schroeder, R. A. (1986). Licensing of rights to intellectual property. *Albany Law Review*, 50(3), hlmn: 455-474.
- Tayebeh Khademia & Kamariah Ismaila, Commercialization Success Factors of University Research Output (2013) *Jurnal Teknologi*, 64:3, hlmn: 137–141.

Akta

- Akta Paten 1983 (Akta 291).
Akta Hak Cipta 1987 (Akta 332).

Internet

- Dewan Bahasa dan Pustaka (3 September 2024). *Kamus Dewan Edisi Keempat*.
<https://prpm.dbp.gov.my/>
- Harian Metro (11 September 2023). *Dasar Harta Intelek akan disemak semula*.
<https://www.hmetro.com.my/bisnes/2023/09/1008709/dasar-harta-intelek-akan-disemak-semula>
- NASA (1 September 2024). *Technology Readiness Level*.

<https://www.nasa.gov/directorates/somd/space-communications-navigation-program/technology-readiness-levels/>

WIPO (31 Ogos 2024). *Patent*.

<https://www.wipo.int/portal/en/index.html>

WIPO (31 Ogos 2024). *Copyright*.

<https://www.wipo.int/portal/en/index.html>

WIPO (31 Ogos 2024). *Trade secret*.

<https://www.wipo.int/portal/en/index.html>

Temubual

Prof Madya Dr Nurlida Basir. Pengarah Pusat Penyelidikan dan Inovasi, USIM. 3 September 2024.

En Mohd Salleh Sa'ari. Pegawai Tadbir Bahagian Inovasi dan Kecemerlangan Penyelidikan, USIM. 3 September 2024.

Dokumen dasar, polisi dan garis panduan

Dasar Harta Intelek Negara 2007.

Dasar Pengkomersialan Harta Intelek Hasil Penyelidikan dan Pembangunan (R&D) Yang Dibiayai Oleh Kerajaan tahun 2009.

Dasar Pengkomersialan Harta Intelek dan Reka Cipta Dibiayai Kerajaan (2021-2025).

Dasar Penyelidikan dan Inovasi USIM 2021.

Garis Panduan Pengkomersialan USIM 2023.

Garis Panduan Geran Pembangunan Inovasi USIM 2023.

Garis Panduan Geran *Lab2Market* USIM 2023.

Garis Panduan Geran Syarikat Terbitan USIM 2023.

ISTIADAT ULANGAN PENGHULU LUAK TANAH MENGANDUNG MENGADAP MENJUNJUNG DULI DI NEGERI SEMBILAN: SATU TINJAUAN DARI PERSPEKTIF SYARAK

Mualimin Mochammad Sahidⁱ, Fettane Amarⁱⁱ, Syed Mohammad Chaedarⁱⁱⁱ & Zulkifli^{iv}

ⁱ(Penulis Koresponden) Pensyarah. Fakulti Syariah dan Undang-Undang, Universiti Sains Islam Malaysia (USIM). mualimin.sahid@usim.edu.my

ⁱⁱPensyarah. Fakulti Ilmu Wahyu dan Ilmu-ilmu Kemanusiaan, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia (UIAM). fettane@iiium.edu.my

ⁱⁱⁱ Pensyarah. Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia (USIM). muhay@usim.edu.my

^{iv} Pensyarah. Fakultas Syariah dan Hukum, Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim, Riau. abifatih38@yahoo.co.id

Abstrak

Istiadat Ulangan Penghulu Luak Tanah Mengandung Mengadap Duli yang diamalkan di Negeri Sembilan adalah sebuah upacara tradisional di Negeri Sembilan yang menggabungkan elemen adat dan syarak. Istiadat ini dilakukan bagi mengulangi ikrar taat setia yang tidak berbelah bahagi Dato'-Dato' Penghulu Luak Tanah Mengandung kepada Duli Yang Mulia Yang di-Pertuan Besar Negeri Sembilan. Dalam konteks adat Perpatih ia merupakan aspek penting dalam mengekalkan keharmonian dan kestabilan masyarakat di Negeri Sembilan. Dari perspektif Syarak, istiadat ini juga mencerminkan prinsip-prinsip Islam yang menggariskan peri pentingnya ketaatan kepada pemimpin demi mengekalkan persatuan, kekuatan dan keamanan pemerintahan. Disamping itu, istiadat ini juga menjadi faktor yang signifikan dalam mengekalkan warisan adat Perpatih yang merupakan amalan masyarakat di Negeri Sembilan yang memperkukuh ketaatan kepada pemimpin. Artikel ini bertujuan menjelaskan maksud dan tujuan di sebalik istiadat yang unik ini serta kaitannya dengan prinsip Syarak menerusi Kaedah Fiqh "Tasarruf Al-Imam 'Ala Al-Ra'iyah Manutun Bi Al-Maslahah" (Tindakan pemimpin ke atas rakyatnya mesti berdasarkan unsur kemaslahatan). Kajian ini menggunakan kaedah kajian kualitatif dan kepustakaan dengan menganalisa isu yang dikaji merujuk kepada pelbagai sumber rujukan primer dan sekunder. Di antara hasil kajian adalah bahawa Istiadat Ulangan Penghulu Luak Tanah Mengandung Mengadap Duli yang diamalkan sehingga ke hari ini bukan sahaja penting dalam konteks melestarikan budaya dan adat sahaja, tetapi juga mempunyai signifikan yang mendalam dari perspektif Syarak kerana mencerminkan hubungkait di antara adat dan syarak dalam mengekalkan kestabilan, keharmonian, dan keadilan dalam masyarakat khususnya di Negeri Sembilan.

Kata kunci: istiadat, adat perpatih, ulangan, mengadap, Negeri Sembilan, kaedah fiqh

PENDAHULUAN

SEKILAS SEJARAH NEGERI SEMBILAN

Negeri Sembilan (secara literal diterjemahkan sebagai sembilan negeri) wujud sebagai persekutuan Luak di bawah kawalan pelbagai pembesar, dengan Raja Melewar menjadi Raja pertama pada tahun 1773. Dengan termeterainya perjanjian 1885 antara Gabenor Negeri-negeri Selat, Raja (kemudian disebut sebagai Yamtuan Seri Menanti) dan pembesar, maka terbentuklah Negeri Sembilan seperti yang kita ketahui hari ini (Sahid, 2019).

Negeri Sembilan terdiri dari tiga (3) kawasan: 1. Tanah Mengandung, yang terdiri daripada Luak Ulu Muar, Luak Jempol, Luak Terachi, Luak Gunung Pasir dan Luak Ineh. Manakala Seri Menanti dirujuk sebagai "Lingkungan". 2. Luak dibawah naungan Dato' Undang iaitu Sungei Ujong, Jelebu, Johol dan Rembau dan wilayah Tampin yang merupakan sebahagian daripada Tampin dalam Negeri Sembilan, di bawah kawalan Tunku Besar Tampin. 3. Tiga Luak Gemencheh yang lebih kecil, Pesaka Air Kuning dan Linggi yang berada di bawah pemerintahan Yamtuan Seri Menanti ketika itu (Rosiswandy Bin Mohd. Salleh, 2012).

Setelah pembentukan Negeri Sembilan dipersetujui bahawa Kebawah Duli Yang Maha Mulia Tuanku Muhammad menyandang gelaran yang di-Pertuan Besar Negeri Sembilan. Luak yang sebelum ini dikuasai Yamtuan Seri Menanti secara automatik berikrar taat setia kepada Yang di-Pertuan Besar Negeri Sembilan (Unit Protokol SUK Negeri Sembilan, 2023).

SISTEM KEPIMPINAN ADAT PERPATIH DI NEGERI SEMBILAN

Yang di-Pertuan Besar adalah pemerintah dan ketua negeri bagi Negeri Sembilan mengikut sistem raja berperlembagaan moden negeri berkenaan sejak tahun 1898. Permulaan perlantikan Yang di-Pertuan Besar ini berlaku pada abad ke-17 Masihi. Pemimpin yang mula-mula menggunakan gelaran Yang di-Pertuan Besar dalam sejarah Negeri Sembilan adalah Tunku Muhammad Yam Tuan Seri Menanti yang dilantik pada 29 April 1989. Baginda adalah merupakan putera sulung kepada Tuanku Antah ibni Almarhum Yamtuan Radin (Yam Tuan Antah). Baginda juga merupakan Raja atau Yam Tuan yang ke-7 Negeri Sembilan atau Seri Menanti.

Mengikut falsafah dan sejarah kepimpinan masyarakat di Minangkabau, Sumatera Barat yang merupakan asal usul adat Perpatih yang masih diamalkan di Malaysia sehingga ini, kepimpinan adat Perpatih adalah mengutamakan kebajikan dan kebijaksanaan yang bersumber dan merujuk kepada kitabullah dan sunnah Nabi SAW. Justeru, tiada percanggahan di antara adat dan agama (syarak), bahkan yang berlaku adalah satu penyatuan daripada keduanya. Nilai dan falsafah inilah yang ada di dalam sistem kepimpinan adat Perpatih yang telah mengakar dan diyakini oleh masyarakat di Negeri Sembilan. Berdasarkan nilai dan falsafah inilah sistem kepimpinan di Negeri Sembilan memiliki keunikannya yang tersendiri.

Tidak seperti lazimnya sistem kepemimpinan di negeri lain, Negeri Sembilan mempunyai perbezaan dalam kepemimpinan dan urusan pertabalan serta penggantian pewaris takhta. Jika dalam amalan adat Temenggung kebiasaannya apabila berlaku kemangkatan, pengganti Sultan dilantik dari kalangan putera Almarhum yang sulung. Walaubagaimanapun, penggantian Yang di-Pertuan Besar Negeri Sembilan adalah dipilih berdasarkan kesepakatan dan perakuan Undang Yang Empat, iaitu: Undang Luak Sungai Ujong, Undang Luak Johol, Undang Luak Jelebu dan Undang Luak Rembau.

Sistem bermesyuarat (*syura*) dan kesepakatan (*muafakat*) di antara Undang Yang Empat dalam memilih Yam Tuan Imam (adinda Yam Tuan Radin pada 1861), dan pemilihan Tuanku Antah, anakanda saudara Yam Tuan Imam, serta perlantikan Tuanku Ja'far (adinda Tuanku Munawir pada 1967) dan bukannya putera baginda (Tuanku Mukhriz) sebagai Yang di-Pertuan Besar Negeri Sembilan adalah merupakan simbol keadilan dan permuafakatan dalam sistem kepemimpinan di Negeri Sembilan Darul Khusus sebagai amalan adat Perpatih.

Sistem pemilihan yang unik ini telah menjadi cirikhas Negeri Sembilan dalam melantik pemimpin (Yang di-Pertuan Besar) yang berbeza dengan perlantikan pemimpin (Sultan) di negeri-negeri lain. Inilah yang dikatakan uniknya amalan Adat Perpatih ini. Walaubagaimanapun, tidak dapat disangkal Yang di-Pertuan Besar adalah simbol keadilan Negeri Sembilan Darul Khusus. (Pejabat Setiausaha Kerajaan Negeri Sembilan, 2020)

UPACARA ISTIADAT ULANGAN PENGHULU LUAK TANAH MENGANDUNG MENGADAP MENJUNJUNG DULI

Secara sejarah dan adat yang diamalkan, Istiadat Ulangan Penghulu Luak Tanah Mengandung Mengadap Menjunjung Duli adalah hasil daripada keputusan yang diambil berdasarkan kesepakatan bahawa luak di bawah kawalan langsung Yang di-Pertuan Besar Negeri Sembilan hendaklah berikrar sujud dan bersumpah laknat sekali tiga tahun dalam satu upacara Istiadat yang dikenali sehingga ke hari ini sebagai Istiadat Ulangan Penghulu Luak Tanah Mengandung Mengadap Menjunjung Duli ini.

Istiadat ini dijadikan sebagai simbol taat setia dan menjunjung titah Yang di-Pertuan Besar Negeri Sembilan. Seluruh rakyat yang diwakili oleh para Penghulu memperbaharui sumpah taat setia kepada pemerintah negeri, menunjukkan kesetiaan dan kepatuhan kepada undang-undang dan peraturan adat. Para Penghulu juga menerima arahan dan titah daripada pemerintah negeri, yang perlu dipatuhi dalam menjalankan tugas dan tanggungjawab mereka.

Berikut adalah di antara aturcara Istiadat Ulangan Penghulu Luak Tanah Mengandung Mengadap Menjunjung Duli yang dilaksanakan sekali setiap tiga tahun:

1. Istiadat Menurunkan dan Memasang

Istiadat bermula dengan perarakan masuk Dato'-Dato' Penghulu Luak dan Dato'-Dato' Lembaga ke Istana Besar Seri Menanti, didahului oleh Dato'-Dato' terkecil mengikut susunan adat. Alat Kebersaran Diraja diturunkan dan diletakkan di perkarangan Lobi Istana Besar Seri Menanti untuk diperiksa oleh YAM Tunku Besar Seri Menanti mewakili DYMM Yang di-Pertuan Besar serta disaksikan oleh kaum kerabat, Anak-Anak Raja Bergelar dan Penghulu serta Pembesar Luak. Ia diikuti dengan tiga das tembakan hormat untuk menandakan permulaan tiga hari upacara.

2. Istiadat Bersiram

Duli Yang Maha Mulia Yang di-Pertuan Besar Negeri Sembilan dan Duli Yang Maha Mulia Tunku Ampuan Besar Negeri Sembilan berangkat menaiki Takhta Rencana menuju ke Panca Persada, dihela oleh Pegawai 99 Istana. Permulaan perarakan disahut oleh lapan das tembakan meriam. Istiadat bersiram bermula di Panca Persada.

Setelah DYMM Yang di-Pertuan Besar Negeri Sembilan bersila di Panca Persada, Orang Empat Istana yang diketuai oleh Dato' Seri Amar Diraja akan membawa cepu Bedak Limau dan mengelilingi pelamin sebanyak tujuh kali, berhenti setiap kali satu pusingan bagi DYMM mencelup tangan ke dalam adunan bagi mengiktirafkan upacara bersiram secara simbolik. Upacara diakhiri dengan persembahan kebudayaan tradisional. DYMM kemudiannya akan berlepas dari Panca Persada dengan menaiki Takhta Rencana yang sama apabila upacara selesai disahut oleh lapan das tembakan meriam.

3. Istiadat Mengadap

Istiadat mengadap merupakan upacara kemuncak istiadat Istiadat Ulangan Penghulu Luak Tanah Mengandung Mengadap Menjunjung Duli. Ia diadakan secara tertutup di Balairung Seri, Istana Besar Seri Menanti. Ia dimulakan dengan Dato' - Dato Penghulu Luak mengambil tempat masing-masing di atas Seri Raja Dimuda yang disediakan berhadapan dengan singgahsana.

Keberangkatan masuk Kebawah Duli Tuanku berdua, diiringi oleh YAM Putera Yang Empat diikuti dengan tembakan meriam sebanyak 11 das. Kebawah Duli Tuanku berdua bersemayam di atas singgahsana diapit di sebelah kanan oleh YAM Tunku Besar Ser Menanti dan YAM Tunku Laksamana, sementara YAM Tunku Muda Serting dan YAM Tunku Panglima Besar duduk di sebelah kiri. Dato' Seri Amar Diraja akan memohon limpah perkenan Kebawah Duli Tuanku untuk

memulakan Istiadat. Istiadat dimulakan dengan bacaan doa oleh YB Sohibus Samahah, Mufti Kerajaan Negeri Sembilan.

Istiadat menjunjung duli dan lafaz taat setia, dimulakan dengan rombongan luak mengikut giliran yang telah ditetapkan adat, iaitu dimulakan dengan luak terkanan. Rombongan luak ini diketuai oleh Penghulu Luak masing-masing dengan aturan: 1. Luak Ulu Muar, diketuai oleh Dato' Bendahara Setia Maharaja, Setia Maharaj Lela Pahlawan, 2. Luak Jempol, diketuai oleh Dato' Lela Putra Setiawan, 3. Luak Terachi, diketuai oleh Dato' Anjah Pahlawan, 4. Luak Gunung Pasir, diketuai oleh Dato' Orang Kaya Mempasir Setiawan, 5. Luak Ineh, diketuai oleh Dato' Pahlawan Lela Perkasa Walad Kuala Dioh.

Majlis diakhiri dengan Titah Ucapan DYMM yang di-Pertuan Besar Negeri Sembilan. Istiadat Ulangan Penghulu Luak Tanah Mengandung Mengadap Menjunjung Duli berakhir dengan rasmi di sebelah petang apabila Alat Kebesaran Diraja yang dipasang selama tiga hari di perkarangan Istana Besar Seri Menanti dibawa masuk semula juga dengan penuh adat istiadat dengan diiringi tiga das tembakan meriam (Unit Protokol SUK Negeri Sembilan, 2023).

KAEDAH FIQH "TASARRUF AL-IMAM 'ALA AL-RA'ITYYAH MANUTUN BI AL-MASLAHAH" (TINDAKAN PEMIMPIN KE ATAS RAKYATNYA MESTI BERDASARKAN UNSUR KEMASLAHATAN).

Dalam Islam, kaedah fiqh "*Tindakan pemimpin ke atas rakyatnya mesti berdasarkan unsur kemaslahatan*" [*Tasarruf Al-Imam 'Ala Al-Ra'iyah Manutun Bi Al-Maslahah*] adalah prinsip yang penting dalam memastikan keadilan, kesejahteraan, dan kebaikan untuk masyarakat. Kaedah ini menekankan bahawa setiap tindakan yang diambil oleh pemimpin harus berorientasikan kepada kemaslahatan umum (*public interest*) dan mengelakkan kemudaratatan (al Zarqa, 1989).

Di antara aspek penting yang terkandung dalam kaedah ini adalah: *kemaslahatan*. Kemaslahatan merujuk kepada segala bentuk kebaikan dan kepentingan yang membawa manfaat serta menghindarkan mudarat kepada masyarakat. Dalam konteks pentadbiran, kemaslahatan merangkumi kesejahteraan sosial, ekonomi, politik, dan keselamatan.

Terdapat prinsip-prinsip kemaslahatan yang menjadi tujuan pensyariaan agama Islam, di antaranya adalah: *pertama*: prinsip mencegah kemudaratatan (*Daf'u al-Mafasid*). Dalam prinsip ini menerangkan bahawa seorang pemimpin itu perlu mengambil langkah-langkah untuk mencegah kemudaratatan atau bahaya yang boleh menjejaskan masyarakat. Ini termasuk aspek keselamatan, kesihatan, moral dan lain-lain.

Kedua: prinsip mengutamakan atau mengambil kebaikan (*Jalb al-Masalih*). Ia bermaksud setiap keputusan dan tindakan perlu diambil untuk membawa kebaikan dan manfaat kepada rakyat. Contohnya, pembangunan infrastruktur, pendidikan, ekonomi dan lain-lain.

Di samping itu, prinsip *kemaslahatan* ini juga menumpukan kepada penjagaan lima (5) asas utama tujuan pensyariaan yang dikenali dengan istilah *Maqasid al-Syariah* atau tujuan-tujuan pensyariaan hukum syarak yang meliputi pemeliharaan lima perkara, iaitu: *pertama*: memelihara agama, yang bermaksud memastikan kebebasan beragama dan mengamalkan ajaran agama. *Kedua*: memelihara nyawa, iaitu dengan menjamin keselamatan nyawa dan kesihatan rakyat. *Ketiga*: memelihara akal, dengan memastikan pendidikan yang baik dan mencegah perkara yang merosakkan akal seperti dadah, pemikiran songsang dan lain-lain. *Keempat*: memelihara keturunan (nasab), iaitu menjaga institusi keluarga dan memastikan keturunan yang baik menerusi pensyariaan hukum perkahwinan yang sah mengikut rukun dan syaratnya. Kelima: memelihara harta, yang bermaksud menjamin hak milik dan keselamatan ekonomi rakyat bagi memastikan kesejahteraan dan kebaikan semua. (Sahid, 2018)

Dalam Islam, seorang pemimpin perlu menjadikan kemaslahatan rakyat yang dipimpin sebagai keutamaan. Bentuk dan cara pelaksanaan kaedah kemaslahatan oleh pemimpin adalah dengan menggariskan peraturan dan polisi yang berasaskan kemaslahatan. Polisi dan undang-undang yang dibuat oleh pemimpin haruslah bertujuan untuk kepentingan umum dan menghindarkan sebarang bentuk kezaliman atau ketidakadilan. Dalam membuat keputusan, pemimpin juga perlu mengambil kira pandangan pakar, ulama, dan masyarakat untuk memastikan keputusan tersebut membawa manfaat dan menghindari mudarat. Pemimpin juga harus memastikan setiap lapisan masyarakat mendapat hak mereka dan tidak berlaku diskriminasi atau ketidakadilan dalam pengagihan sumber pendapatan negara. Isu perlindungan hak asasi manusia juga perlu diambil berat oleh pemimpin bagi menjamin hak-hak asasi manusia termasuk kebebasan bersuara, hak mendapatkan pendidikan, dan perlindungan daripada sebarang bentuk penyalahgunaan kuasa. (Mochammad Sahid et al., 2021)

Dalam sejarah Islam, terdapat beberapa contoh yang ditunjukkan oleh beberapa pemimpin Islam dalam pelaksanaan kemaslahatan. Seperti yang ditunjukkan oleh sahabat Nabi SAW yang bernama Umar ibn al-Khattab. Beliau terkenal dengan prinsip keadilannya dan banyak mengambil langkah yang bermatlamatkan kemaslahatan, seperti memperkenalkan sistem gaji tetap untuk tentera dan membina infrastruktur awam seperti jalan raya, saluran air dan lain-lain. Pemimpin muslim hebat lain, iaitu Sultan Muhammad al-Fatih, juga boleh menjadi contoh dalam melaksanakan prinsip kemaslahatan. Sultan Muhammad al-Fatih adalah seorang pemimpin yang sangat mengambil berat berkaitan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi serta memastikan keselamatan dan kesejahteraan rakyatnya semasa penaklukan Kota Constantinople. (Rahman, 2017)

Berdasarkan perkara tersebut, kaedah fiqh "*Tindakan pemimpin ke atas rakyatnya mesti berdasarkan unsur kemaslahatan*" menekankan kepentingan keadilan, kesejahteraan, dan kebaikan umum dalam setiap tindakan yang diambil oleh pemimpin. Ini memastikan bahawa pentadbiran dan kepimpinan selari dengan prinsip-prinsip Islam yang mengutamakan kemaslahatan, sekaligus menjamin

kesejahteraan dan keadilan dalam masyarakat. Pemimpin yang berpegang kepada prinsip ini akan sentiasa meletakkan kepentingan rakyat sebagai keutamaan dan mengelakkan sebarang bentuk kemudaratan atau ketidakadilan.

Justeru, objektif yang terkandung di dalam Istiadat Ulangan Penghulu Luak Tanah Mengandung Mengadap Menjunjung Duli ini mencerminkan pesan penting berkaitan hubungan pemimpin dan rakyat yang mana segala tindakan, keputusan yang dibuat oleh pemimpin mestilah bertunjangkan unsur memelihara kemaslahatan dan menjamin kebaikan untuk rakyat secara keseluruhannya.

TINJAUAN SYARAK KE ATAS ISTIADAT ULANGAN PENGHULU LUAK TANAH MENGANDUNG MENGADAP MENJUNJUNG DULI

Tinjauan syarak ke atas Istiadat Ulangan Penghulu Luak Tanah Mengandung Mengadap Menjunjung Duli melibatkan penilaian bagaimana elemen-elemen dalam upacara ini selari dengan prinsip-prinsip Islam. Berikut adalah analisis dari sudut syarak mengenai istiadat tersebut:

1. Prinsip Ketaatan kepada Pemimpin

Ditinjau dari segi syarak, dalam Islam, ketaatan kepada pemimpin adalah satu prinsip penting selagi pemimpin tersebut tidak menyuruh kepada perkara yang bercanggah dengan syarat dan ajaran-ajaran Islam. Firman Allah dalam Surah An-Nisa' ayat 59: *"Wahai orang-orang yang beriman, taatlah kamu kepada Allah dan taatlah kamu kepada Rasul dan kepada 'Ulil-Amri' (orang-orang yang berkuasa) dari kalangan kamu."*

Dari sisi padangan Istiadat pula, dapat dilihat bahawa amalan adat dimana Penghulu memperbaharui sumpah taat setia kepada DYMM pemerintah negeri, mencerminkan ketaatan kepada pemimpin yang sah. Ini selari dengan prinsip Islam yang mengajar ketaatan kepada pemimpin, seperti pesanan dalam Surah An-Nisa' ayat 59 di atas.

2. Prinsip Menjalankan Amanah dan Keadilan

Agama Islam menekankan pentingnya menjalankan amanah dan berlaku adil. Dalam Surah An-Nisa' ayat 58, Allah berfirman: *"Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan apabila kamu menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil."* Ayat ini menunjukkan bahawa memegang amanah dengan penuh tanggungjawab adalah kewajiban setiap orang dan bukan hanya seorang pemimpin sahaja. Jika yang diberi amanah adalah seorang pemimpin, maka kewajiban dan tanggungjawab tersebut semakin besar kerana ia melibatkan seluruh rakyat yang dipimpin. Justeru, apa yang dilihat dalam amalan Istiadat Ulangan Penghulu Luak Tanah Mengandung Mengadap Menjunjung Duli adalah sebuah isyarat agar pemimpin melaksanakan tanggungjawab untuk berlaku adil dan amanah dalam

menjalankan tugas. Ini mencerminkan keperluan untuk mematuhi prinsip-prinsip keadilan dan amanah dalam Islam.

3. Prinsip Mengangkat Martabat Adat Selari dengan Syarak

Istiadat Ulangan Penghulu Luak Tanah Mengandung Mengadap Menjunjung Duli adalah di antara banyak amalan dalam adat Perpatih. Ia dilihat mampu mengetengahkan prinsip-prinsip yang diiktiraf oleh syarak kerana adat tersebut tidak bertentangan dengan agama. Jika difahami dengan mendalam, adat perpatih yang diamalkan dalam istiadat ini mempunyai elemen-elemen yang selari dengan prinsip syarak, terutama dalam aspek ketaatan dan keadilan. Justeru, dapat dikatakan bahawa adat perpatih yang menjadi asas istiadat ini boleh diterima dalam kerangka syarak kerana tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip asas Islam.

4. Prinsip Permohonan Doa dan Keberkatan

Dalam aturcara Istiadat Ulangan Penghulu Luak Tanah Mengandung Mengadap Menjunjung Duli, terdapat pembacaan doa mohon keberkatan yang dibacakan oleh datuk mufti kerajaan bagi memberkati berlangsungnya majlis istiadat ini. Doa dan memohon keberkatan adalah amalan yang sangat digalakkan dalam Islam. Dalam banyak hadis, Rasulullah SAW menggalakkan umatnya untuk sentiasa berdoa dan memohon keberkatan dari Allah SWT. Perkara ini juga menjadi petunjuk jelas bahawa upacara yang melibatkan doa untuk memohon restu dan keberkatan daripada Allah SWT ini adalah selari dengan amalan Islam yang menggalakkan doa dalam setiap aspek kehidupan (Abu Zakaria Al-Nawawi, 2015).

5. Prinsip Memelihara Perpaduan dan Kesatuan

Merujuk kepada tujuan dan makna di sebalik upacara Istiadat Ulangan Penghulu Luak Tanah Mengandung Mengadap Menjunjung Duli, ia bertepatan dengan prinsip bahawa agama Islam sangat menekankan perpaduan dan kesatuan dalam kalangan umatnya. Firman Allah dalam Surah Ali Imran ayat 103: *"Dan berpeganglah kamu semuanya kepada tali (agama) Allah, dan janganlah kamu bercerai berai."* Justeru, istiadat ini berfungsi sebagai satu bentuk dan cara untuk memperkukuh perpaduan dan kesatuan dalam masyarakat. Penghulu sebagai pemimpin adat memainkan peranan penting dalam memelihara keharmonian dan kesatuan dalam komuniti mereka, apatah lagi sultan atau raja. Ia dapat dilihat dari serangkaian acara dan aturcara yang terdapat dalam istiadat amalan adat Perpatih ini.

Secara keseluruhannya, Istiadat Ulangan Penghulu Luak Tanah Mengandung Mengadap Menjunjung Duli mengandungi elemen-elemen yang selari dengan prinsip syarak. Ketaatan kepada pemimpin, menjalankan amanah dan keadilan, pengiktirafan adat yang tidak bertentangan dengan syarak, doa dan keberkatan, serta perpaduan dan kesatuan adalah prinsip-prinsip yang selaras dengan ajaran

Islam. Oleh itu, istiadat ini boleh dianggap sebagai satu amalan yang bukan sahaja mempertahankan tradisi tetapi juga memperkukuh nilai-nilai Islam dalam kalangan masyarakat.

KESIMPULAN

Sebagai satu adat dan tradisi yang dipertahankan dan terus diamalkan, Istiadat Ulangan Penghulu Luak Tanah Mengandung Mengadap Menjunjung Duli ini mempunyai tujuan dan simbol yang menunjukkan pentingnya ketaatan kepada pemimpin, keamanan dan keharmonian dalam masyarakat, kesejahteraan rakyat serta keberkatan hidup yang aman, makmur dan berdaulat. Istiadat ini memperlihatkan integrasi di antara adat dan syarak, di mana raja atau sultan bukan sahaja berperanan sebagai pemimpin yang ditaati dan dijunjung tinggi secara adatnya, tetapi juga sebagai pemimpin yang mematuhi prinsip-prinsip Islam.

Istiadat Ulangan Penghulu Luak Tanah Mengandung Mengadap Duli juga bukan sahaja penting dalam konteks adat dan masyarakat, tetapi juga mempunyai kepentingan yang mendalam dari perspektif syarak. Ia mencerminkan perpaduan di antara adat dan dalam mengekalkan kestabilan, keharmonian, dan keadilan dalam masyarakat.

RUJUKAN

- Abu Zakaria Al-Nawawi. (2015). *Al-Adzkar Al-Nawawi*. Pustaka Al-Kautsar.
- al Zarqa, A. M. (1989). *Syarh al-Qawaid al-Fiqhiyyah* (2nd ed.). Dar al-Qalam.
- Mochammad Sahid, M., Chaedar, M., Mohammed, B., Hasan, M., & Amar, F. (2021). Leadership System of Adat Perpatih In Malaysia As A Model of Consensus and Democracy Concept: An Analytical Study. *Psychology and Education Journal*, 58(3), 1199–1206. <https://doi.org/10.17762/PAE.V58I3.3590>
- Pejabat Setiausaha Kerajaan Negeri Sembilan. (2020). *Sejarah Adat Perpatih di Negeri Sembilan*. <https://www.ns.gov.my/kerajaan/info-negeri/pengenalan>
- Rahman, M. S. A. (2017). *Kuasa Keemimpinan Al-Fateh* (M. S. Sulaiman, Ed.). PTS Publishing House.
- Rosiswandy Bin Mohd. Salleh. (2012). *Sejarah Pengamalan Adat Perpatih Di Negeri Sembilan*. <http://www.jmm.gov.my/ms>
- Sahid, M. M. (2018). *Muzakkirah Fi Maqasid Syariah* (1st ed.). Penerbit USIM.
- Sahid, M. M. (2019). *Modul Adat Perpatih Patuh Syariah di Malaysia* (1st ed.). Darul Syakir Enterprise.

Unit Protokol SUK Negeri Sembilan. (2023). *Buku Istiadat Ulangan Penghulu Luak Tanah Mengandung Mengadap Menjunjung Duli*. Setiausaha Kerajaan Negeri Sembilan.

PERANAN PERUBATAN ISLAM DALAM RAWATAN PENYAKIT FIZIKAL: ANALISIS TERHADAP BAHAN RAWATAN BERSUMBERKAN HAIWAN PERSPEKTIF HALAL DAN HARAM

Mohd Mahyeddin Mohd Sallehⁱ & Setiyawan Gunardiⁱⁱ

ⁱ (Penulis Koresponden). Timbalan Pengarah, Institut Fatwa dan Halal (IFFAH), Universiti Sains Islam Malaysia. mahyeddin@usim.edu.my

ⁱⁱ Profesor Madya, Fakulti Syariah dan Undang-undang, Universiti Sains Islam Malaysia. setiyawan@usim.edu.my

Abstrak

Perubatan Islam adalah salah satu cabang rawatan komplementari kepada penyakit yang dihadapi oleh masyarakat. Biasanya, bahan rawatan akan digabungkan dengan bacaan doa dan ruqyah sebagai ikhtiar kesembuhan. Kebanyakan bahan rawatan yang digunakan adalah bersumberkan tumbuhan yang tidak memiliki banyak isu hukum. Bagaimanapun, terdapat juga penggunaan bahan bersumberkan haiwan bagi rawatan beberapa penyakit dan perlu dilihat dalam aspek halal dan haramnya. Kajian ini bertujuan untuk mengenalpasti dasar Islam dalam penggunaan haiwan dalam perubatan, mengkaji pandangan ulama berhubung prinsip rawatan berasaskan haiwan dan menganalisis jenis-jenis haiwan yang digunakan dalam rawatan perubatan Islam. Metodologi kajian berbentuk kualitatif dengan menggunakan analisis dokumen sebagai kaedah pengumpulan data. Kajian menunjukkan bahawa bahan rawatan bersumberkan haiwan sememangnya digunakan dalam perubatan Islam. Contohnya seperti lendir belut (penyakit asma atau lelah), anak burung ciak rumah (penyakit asma kanak-kanak), organ dalaman haiwan halal dimakan seperti hati, otak, limpa dan jantung (penyakit darah rendah), telur ayam kampung (penyakit jantung), dan arnab jantan (penyakit lumpuh). Kajian perspektif sains wajar dilakukan bagi membuktikan keberkesanan bahan-bahan rawatan ini dalam merawat penyakit yang dinyatakan.

Kata kunci: perubatan Islam, penyakit fizikal, bahan rawatan, haiwan, halal dan haram.

PENGENALAN

Perubatan Islam adalah suatu ikhtiar penyembuhan penyakit jasmani dan spritual berdasarkan hukum syarak oleh orang yang mahir dengan kaedah rawatan yang dilakukan semata-mata kerana Allah SWT. Konsep perubatan Islam sebenarnya amat luas, disebabkan pelbagai penyakit jasmani mahupun rohani boleh dirawat dengan kaedah yang terdapat dalam perubatan Islam. Ini termasuklah rawatan menggunakan doa-doa tertentu yang bersumberkan Al-Quran dan hadith, serta amalab para salafussoleh. Bahan-bahan tertentu yang halal di sisi syarak juga boleh juga digunakan dalam proses rawatan (Haron Din, 2011).

Penggunaan haiwan sebagai bahan rawatan bukanlah suatu perkara yang asing dalam tradisi rawatan Islam. Ini kerana, terdapat beberapa ayat dalam Al-Quran yang menunjukkan faedah-faedah kesihatan yang diperolehi daripada haiwan. Contohnya khasiat madu lebah yang mampu menjadi penawar kepada kebanyakan jenis penyakit (Sūrah al-Naḥl 16:69). Selain itu, dalam sebuah hadith, dinyatakan bahawa Rasulullah SAW pernah memberikan kebenaran kepada kaum Urainah untuk meminum air kencing unta sebagai ubat. Meskipun para ulama membahaskan isu ini dalam konteks darurat perubatan, namun asasnya wujud iaitu haiwan telah dijadikan sebagai bahan rawatan penting oleh para sahabat.

Dalam konteks perubatan masyarakat Melayu-Islam di Nusantara, penggunaan bahan alami termasuk haiwan (fauna) bukanlah perkara yang asing. Ini dapat dilihat dalam manuskrip antaranya berjudul *Kitab Tayyib al-Ihsan fi Tibb al-Insan*, yang dikarang oleh Syekh Ahmad al-Fatani. Dalam karya ini, dinyatakan beberapa penggunaan organ-organ tertentu haiwan seperti: hempedu, ekor, otak, dan juga gading. Selain itu, susu dan telur ayam juga turut digunakan sebagai bahan rawatan. Susu yang digunakan di sini ialah: susu lembu, susu kambing, susu keldai, dan susu unta. Bagi telur pula, ada yang memerlukan putih dan kuningnya. Ada juga penyakit yang hanya memerlukan putihnya sahaja dan juga sebaliknya. Penggunaan air kencing haiwan juga turut dinyatakan di dalam kitab ini. Ia melibatkan penggunaan air kencing unta yang digunakan untuk merawat penyakit busuk hidung (Ahmad Faisal Abdul Hamid & Helwana Mohammad, 2008).

Selain itu, jika dilihat dalam bidang perubatan tradisional masyarakat peribumi di Malaysia, kebanyakan bahan-bahan rawatan adalah bersumberkan daripada haiwan. Teknik rawatan begini dikenali sebagai zooterapi. Kaedah ini merupakan salah satu sumber perubatan tradisional terpenting bagi kebanyakan masyarakat peribumi Asia khususnya di Sabah dan Sarawak. Bahkan, laporan oleh Pertubuhan Kesihatan Sedunia (WHO) menganggarkan sejumlah 80% daripada 6 bilion penduduk dunia masih bergantung kepada kaedah demikian. Ia disebabkan oleh beberapa faktor seperti budaya hidup masyarakat peribumi yang berpengetahuan luas dalam perubatan berasaskan biodiversiti, selain kos perkhidmatan kesihatan moden yang terlalu mahal atau tidak wujud di kawasan mereka. Haiwan yang digunakan sebagai sumber ubatan tradisional kebiasaannya adalah haiwan yang telah mati. Bahagian-bahagian seperti daging, tanduk, tulang, ekor, bulu, kuku, lemak, hempedu dan cangkerang serta pelbagai bahagian lain diambil kerana dipercayai mampu menjadi penawar kepada pelbagai jenis penyakit. Terdapat juga bahan berasaskan haiwan yang diambil daripada haiwan yang masih hidup seperti urin, najis, duri, madu, hempedu dan susu (Zubaidah, Norsuhana & Fatan Hamamah, 2012).

Namun demikian, bagi seorang Muslim pemilihan bahan rawatan halal begitu penting kerana mempunyai kaitan langsung dengan aspek mendapatkan redha Allah SWT. Seorang Muslim yang sentiasa mengutamakan sumber yang halal dalam makanan mahupun perubatan akan dapat memastikan amalan ibadah yang dilakukan dengan lebih sempurna. Dalam sebuah hadis, dinyatakan bahawa doa

orang yang memakan makanan haram tidak diperkenankan oleh Allah swt berdasarkan maksud sebahagian hadis dari Abu Hurairah bahawa Rasulullah s.a.w bersabda: “Kemudian ia menyambut seorang lelaki yang jauh perjalanannya, yang kusut masai rambutnya, lagi berdebu mukanya menghulurkan kedua tangannya ke langit sambil berdoa: Hai Tuhanku, hai Tuhanku, padahal makanannya haram, minumannya haram, pakaiannya haram dan diberi makan dengan yang haram pula, maka bagaimanakah mungkin itu diperkenankan baginya?”

Selain itu, baiknya pemakanan seseorang dan bersumberkan halal adalah syarat kepada kesempurnaan amalannya. Seorang yang hidup mengamalkan pemakanan yang halal dan baik akan memberi kesan kepada kesucian hati serta beramal ibadah dengan lebih sempurna. Sebaliknya pemakanan yang haram akan menjadi pendinding yang menghalang sesuatu amalan itu diterima oleh Allah (Shafie, Nazri, & Hussin, 2019).

SOROTAN LITERATUR

Manfaat Haiwan Menurut Al-Quran dan Sunnah

Penciptaan haiwan adalah sebagai pelengkap kepada kehidupan manusia yang berperanan sebagai khalifah Allah di muka bumi. Ini sejajar dengan penjelasan Al-Quran mengenai tujuan penciptaan semua makhluk untuk manusia:

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا

Terjemahan: “Dialah yang menjadikan bagi kamu semua yang ada di bumi” (Surah al-Baqarah 1:29)

Makhluk dalam ayat di atas merangkumi semua perkara yang bermanfaat termasuklah haiwan, tumbuhan, gunung ganang, hasil bumi dan sebagainya. Kesemua makhluk ini dijadikan mudah untuk didapati dan diperolehi manfaat daripadanya sama ada sebagai makanan, kenderaan, perubatan, pakaian, perhiasaan dan lain-lain bentuk pemanfaatan. Disebabkan ini, Rasulullah SAW melarang dari membunuh haiwan tanpa sebab, bahkan perbuatan ini akan dipertanggungjawabkan kepada si pelakunya pada hari kiamat kelak. Dalam sebuah hadis yang diriwayatkan daripada Abdullah bin Amru RA, Rasulullah SAW bersabda:

مَا مِنْ إِنْسَانٍ قَتَلَ عُصْفُورًا فَمَا فَوْقَهَا بِغَيْرِ حَقِّهَا إِلَّا سَأَلَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَنْهَا " . قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا حَقُّهَا قَالَ " يَذْبَحُهَا فَيَأْكُلُهَا وَلَا يَقْطَعُ رَأْسَهَا يَرْمِي بِهَا

Terjemahan: “Tidak ada seorang pun yang membunuh burung kecil atau apa pun yang lebih besar tanpa sebab yang adil, melainkan Allah Azza wa

Jalla akan menanyakannya tentang itu." Dikatakan: "Wahai Rasulullah, apakah maksud 'sebab yang adil'?" Beliau bersabda: "Bahawa kamu menyembelihnya dan memakannya, dan tidak memotong kepalanya lalu dibuang." (Al-Nasaie. Bab Ibaahat Akl al-'Asafir. No. hadith 4349)

Pada dasarnya, tujuan penciptaan haiwan adalah bagi memudahkan urusan kehidupan manusia di dunia. Dalam hal ini, aspek kebergantungan manusia kepada haiwan telah dinyatakan secara khusus oleh Al-Quran, antaranya sebagai sumber makanan, pakaian untuk memanaskan tubuh badan, perhiasan diri, dan juga alat pengangkutan. Allah berfirman:

وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ (5) وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ (6) وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا بِالْغَيْبِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرؤُوفٌ رَّحِيمٌ (7)
وَالْحَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ (8)

Terjemahan: "Dan binatang-binatang ternak itu, Dia juga menciptakannya untuk kamu; terdapat padanya benda-benda yang memanaskan tubuh dari sejuk dan beberapa faedah yang lain dan daripadanya juga kamu makan (5) Dan bagi kamu pada binatang-binatang ternak itu, keindahan (yang menarik hati) ketika kamu membawanya balik untuk berehat (pada waktu petang) dan ketika kamu membawanya keluar (pada waktu pagi). (6) Dan binatang-binatang itu pula membawa barang-barang kamu ke mana-mana negeri yang kamu tidak dapat sampai kepadanya melainkan dengan menanggung susah payah. Sesungguhnya Tuhan kamu Amat melimpah belas kasihan dan rahmatNya. (7) Dan (Allah menjadikan) kuda dan baghal serta keldai untuk kamu menunggangnya, dan untuk menjadi perhiasan dan Dia menjadikan apa yang kamu tidak mengetahuinya. (8)" (Sūrah al-Nahl, 16:5-8)

Menurut Ibn Kathīr (1999), istilah *al-an'ām* adalah merujuk kepada "haiwan ternakan seperti unta, kambing dan lembu" (Jld.4, ms.557). Berdasarkan keterangan yang dikemukakan ini, amat jelas bahawa haiwan memiliki kedudukan yang penting dalam Islam terutamanya dalam memenuhi keperluan manusia yang bervariasi. Menerusi Al-Quran dan Sunnah, manusia diajar bagaimana untuk berinteraksi dengan haiwan merangkumi panduan hukum hakam dan penjagaan hak-hak haiwan.

Secara prinsipnya, terdapat beberapa perkataan dalam Al-Quran yang merujuk kepada beberapa bahan-bahan yang berasal daripada tubuh haiwan antaranya seperti kulit, bulu, tulang, darah, daging, susu dan madu. Misalnya Allah SWT berfirman mengenai kegunaan kulit dan bulu haiwan:

وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ جُلُودِ الْأَنْعَامِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّوهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ وَمِنْ أَصْوَابِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَانًا وَمَتَاعًا إِلَىٰ حِينٍ (80)

“Dan Allah menjadikan bagi kamu rumah-rumah (yang kamu dirikan itu) tempat tinggal dan Dia menjadikan bagi kamu dari kulit binatang-binatang ternak: khemah-khemah (tempat berteduh), yang kamu mendapatinya ringan (di bawa ke mana-mana) semasa kamu merantau dan semasa kamu berhenti dan (Dia juga menjadikan bagi kamu) dari berjenis-jenis bulu binatang-binatang ternak itu, berbagai barang perkakas rumah dan perhiasan, (untuk kamu menggunakannya) hingga ke suatu masa” (Sūrah al-Nahl, 16:80).

Menurut Al-Marāghī (1946, 14:120), ayat di atas menjelaskan mengenai beberapa nikmat Allah kepada manusia iaitu dalam bentuk kulit haiwan ternakan yang dijadikan khemah kediaman serta mudah dibawa ke mana-mana. Begitu juga bulu-bulu haiwan seperti daripada biri-biri (*ṣūf*), unta (*wibr*), dan kambing (*sha'ru*) dijadikan sebagai perabot (*athāth*) dan perhiasan (*matā'*). Perkataan perabot juga boleh diertikan sebagai kelengkapan rumah seperti hamparan dan pakaian, manakala perhiasan bermaksud sesuatu yang dinikmati atau dimanfaatkan untuk tujuan perniagaan dan kehidupan.

Haiwan juga menjadi antara pembekal sumber minuman yang berkhasiat untuk manusia. Misalnya, Al-Quran menjelaskan mengenai kejadian susu yang terhasil antara hampas makanan dan darah dalam badan haiwan, seperti firman Allah:

وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ

Dan sesungguhnya pada binatang-binatang ternak itu, kamu beroleh pelajaran yang mendatangkan iktibar. Kami beri minum kepada kamu daripada apa yang terbit dari dalam perutnya, yang lahir dari antara hampas makanan dengan darah; (iaitu) susu yang bersih, yang mudah diminum, lagi sedap rasanya bagi orang-orang yang meminumnya” (Sūrah al-Nahl, 16:66)

Begitu juga minuman seperti madu lebah mampu menjadi penawar kepada kebanyakan jenis penyakit. Hal ini dinyatakan menerusi firman Allah:

يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

Terjemahan: “(Dengan itu) akan keluarlah dari dalam badannya minuman (madu) yang berlainan warnanya, yang mengandungi penawar bagi manusia (dari berbagai-bagai penyakit). Sesungguhnya pada yang demikian itu, ada tanda (yang membuktikan kemurahan Allah) bagi orang-orang yang mahu berfikir” (Sūrah al-Nahl 16:69)

Madu merupakan antara bahan perubatan penting yang turut dianjurkan penggunaannya oleh baginda Rasulullah SAW. Perkara ini ada disebutkan dalam sebuah hadis sahih riwayat Imam al-Bukhārī, di mana Rasulullah SAW bersabda:

الشِّفَاءُ فِي ثَلَاثَةٍ: فِي شَرْطَةِ مِحْجَمٍ، أَوْ شَرْبَةِ عَسَلٍ، أَوْ كَيْيَةِ بِنَارٍ، وَأَنَا أَنهَى أُمَّتِي عَنِ الْكَيْيِ

Terjemahan: “Kesembuhan itu terdapat dalam tiga perkara: Jarum bekam, meminum madu, dan membakar dengan api. Tetapi aku melarang umatku dari membakar (dengan api)” (Al-Bukhārī, 2003, *Kitāb al-Ṭibb, Bāb al-Shifā’ fi Thalāth*)

Kewajipan Menggunakan Bahan Halal Dalam Rawatan

Setiap bahan yang digunakan sebagai ubat untuk merawat sesuatu penyakit mestilah dipastikan ianya halal. Ini kerana segala benda atau bahan kotor dan tidak halal dilarang sama sekali oleh Allah SWT untuk dijadikan sebagai bahan rawatan seperti arak, babi, darah, bangkai, dan sebagainya. Begitu juga bahan-bahan yang kotor seperti najis sama ada najis binatang atau manusia, air kencing dan lain-lain. Firman Allah SWT:

وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبِيثَاتِ

Terjemahan: “dan dia menghalalkan bagi mereka segala benda yang baik dan mengharamkan kepada mereka segala benda yang buruk” (Surah al-A’raf, 7:157)

Demikian juga dalam aspek perubatan, walaupun Nabi SAW memberikan kebebasan kepada umat baginda untuk menggunakan bahan-bahan tertentu sebagai ubat dalam merawat sesuatu penyakit, namun baginda melarang penggunaan bahan-bahan yang diharamkan (Haron Din, 2011). Dalam sebuah hadis yang diriwayatkan daripada Abu Darda’, Rasulullah SAW bersabda:

إِنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ الدَّاءَ وَالِدَّوَاءَ، وَجَعَلَ لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءً فَتَدَاوَوْا وَلَا تَدَاوَوْا بِحَرَامٍ

Terjemahan: “Sesungguhnya Allah Taala telah menurunkan penyakit dan ubat dan menjadikan bagi setiap penyakit itu ubatnya, maka berubatlah kamu dan jangan kamu berubat dengan benda yang haram” (Kitab al-Tib. Bab Fi al-Adwiyah al-Makruhah. No hadith: 3874)

Oleh yang demikian, bahan-bahan yang tidak halal dan diharamkan oleh Allah SWT seperti yang terkandung dalam Al-Quran atau dijelaskan oleh Nabi SAW sama sekali tidak boleh dijadikan ubat untuk merawat penyakit walaupun dalam kuantiti yang sedikit. Contohnya, menggunakan beberapa titis arak untuk merawat sesuatu

penyakit. Sabda Rasulullah SAW dalam hadis yang diriwayatkan daripada Jabir bin Abdullah RA:

مَا أَسْكَرَ كَثِيرُهُ فَقَلِيلُهُ حَرَامٌ

Terjemahan: “Apa sahaja yang memabukkan sama ada banyak atau sedikit ia adalah haram” (Ibn Majah. Abwab al-Asyribah. No. hadith 3393)

Dalam hadis yang lain, baginda SAW juga menegah umatnya dari berubat dengan menggunakan sesuatu yang kotor (*al-khabith*). Daripada Abu Hurairah RA, Rasulullah SAW bersabda:

هَيَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الدَّوَاءِ الحَبِيثِ

Terjemahan: “Rasulullah SAW telah melarang daripada (menggunakan) ubat yang kotor” (Ibn Majah. Abwab al-Tib. Bab al-Nahy ‘an al-Dawa’ al-Khabith. No. hadith 3459)

Menurut Ibn ‘Arabi, perkataan *al-khabith* dalam istilah Arab merujuk kepada sesuatu yang dibenci. Akan tetapi, apabila dirujuk kepada sesuatu percakapan, ia bermakna suatu celaan. Manakala jika dirujuk kepada agama bermaksud kufur. Jika dirujuk kepada makanan, ia bermakna makanan yang diharamkan (Haron Din, 2011). Berdasarkan hadis riwayat at-Tirmizi dan Ibn Majah, disebutkan dengan tambahan bahawa yang dimaksudkan *al-khabith* iaitu ubat yang kotor itu, adalah *as-Sum* iaitu racun.

METODOLOGI

Kajian ini menggunakan kaedah analisis dokumen adalah untuk memahami secara lebih dekat dan menyeluruh tentang perkara berkaitan pandangan ulama berkaitan hukum penggunaan haiwan sebagai bahan rawatan, dan jenis bahan-bahan rawatan bersumberkan haiwan dalam perubatan Islam. Bukan itu sahaja, kajian ini juga akan meneliti kitab fiqh yang dijadikan sebagai rujukan bagi menetapkan sesuatu hukum berkaitan hukum sutera yang telah dibincangkan oleh para ulama muktabar. Terdapat dua sumber analisis dokumen iaitu sumber primer yang terdiri daripada buku mengenai rawatan Islam dan kitab-kitab fiqh. Seterusnya, rujukan juga diambil dari sumber sekunder yang terdiri daripada buku, jurnal, majalah, bibliografi, kertas-kertas kerja seminar, akhbar dan sebagainya untuk mengetahui pandangan para sarjana Islam kontemporari terhadap kajian yang dibincangkan.

DAPATAN KAJIAN

Dasar-dasar agama yang mendasari penggunaan haiwan dalam perubatan Islam.

Islam secara dasarnya menggalakkan umatnya untuk mendapatkan rawatan apabila ditimpa penyakit. Umat Islam tidak boleh berpeluk tubuh tanpa ikhtiar yang sesuai untuk berubat, dan hanya menyerahkan kepada takdir untuk kesembuhan. Perubatan Islam haruslah berpandukan kepada garis panduan perubatan yang dianjurkan dalam Al-Quran. Firman Allah SWT dalam surah al-Isra' ayat 82:

وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ

Terjemahan: “Dan Kami turunkan dengan beransur-ansur dari Al-Quran Ayat-ayat Suci yang menjadi ubat penawar dan rahmat bagi orang-orang yang beriman kepadanya”

Ayat di atas bahawa perubatan Islam adalah berteraskan wahyu ilahi yang diambil daripada petunjuk Al-Quran dan hadith. Justeru, apabila berteraskan wahyu Allah, maka pelaksanaannya sudah tentu merupakan suatu bentuk ibadah yang dibuat bagi mendapat keredhaan Allah. Sehubungan itu, apabila ditimpa penyakit, Allah SWT menyuruh agar hambaNya memohon kesembuhan kepadaNya. Firman Allah SWT:

وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ

Terjemahan: “Dan apabila aku sakit, maka Dialah yang menyembuhkan penyakitku”

(Al-Quran. Surah al-Syu'ara'. Ayat 80)

Rasulullah SAW juga menyarankan kepada umat baginda agar mencari penawar atau ubat apabila ditimpa penyakit. Hakikatnya, apabila Allah SWT menurunkan penyakit, Dialah juga yang menjadikan penawar untuk penyakit tersebut. Dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Usamah bin Syarik RA:

تَدَاوَوْا عِبَادَ اللَّهِ، فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَضَعْ دَاءً إِلَّا وَضَعَ مَعَهُ شِفَاءً إِلَّا الْهَرَمَ

Terjemahan: “Berubatlah wahai sekalian hamba-hamba Allah, kerana Allah SWT tidak menciptakan penyakit kecuali diciptakan juga bersama ubatnya, melainkan satu penyakit sahaja iaitu penyakit tua” (Ibn Majah. Kitab al-Tibb. No. hadith 3436)

Dalam hadis lain yang diriwayatkan oleh Jabir RA, Rasulullah SAW bersabda:

لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءٌ فَإِذَا أُصِيبَ دَوَاءُ الدَّاءِ بَرَأَ بِإِذْنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ

Terjemahan: “Setiap penyakit itu ada ubatnya. Maka apabila dijumpai ubat kepada suatu penyakit itu, nescaya disembuhkan dengan izin Allah ‘Azza wa Jalla (Muslim. Kitab al-Salam. No. hadith 5741)

Oleh yang demikian, perlulah dilakukan usaha yang bersungguh-sungguh untuk mencari penawar penyakit. Usaha murni menjalankan penyelidikan untuk menentukan penawar yang berkesan juga dianggap satu ibadah. Bagaimanapun, sumber ubat yang hendak digunakan perlulah dipastikan bukan daripada sumber yang haram. Sabda Rasulullah SAW dalam hadis yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah RA:

إِنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ الدَّاءَ وَالذَّوَاءَ، وَجَعَلَ لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءً فَتَدَاوَوْا وَلَا تَدَاوَوْا بِحَرَامٍ

Terjemahan: “Sesungguhnya Allah Taala telah menurunkan penyakit dan ubat dan menjadikan bagi setiap penyakit itu ubatnya, maka berubatlah kamu dan jangan kamu berubat dengan benda yang haram” (Abu Daud. Kitab al-Tib. Bab Fi al-Adwiyah al-Makruhah. No hadith: 3874)

Hadith di atas secara jelas melarang daripada menggunakan benda-benda yang najis dan haram bagi tujuan perubatan, melainkan dalam keadaan darurat dan tiada alternatif ubat daripada sumber halal. Ini juga selari dengan prinsip Al-Quran, menerusi firman Allah SWT:

وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّتُمْ إِلَيْهِ

Terjemahan: “Allah telah menerangkan satu persatu kepada kamu apa yang diharamkanNya atas kamu, kecuali apa yang kamu terpaksa memakannya” (Al-Quran. Surah al-An’am. Ayat 119)

Berdasarkan dalil-dalil di atas, para ulama mazhab Syafie berpandangan ubat daripada bahan haram harus digunakan ketika dalam keadaan darurat. Walaubagaimanapun di dalam kitab al-Majmu’ dinyatakan bahawa larangan tersebut (berubat dengan yang haram dan najis) ialah dalam situasi tidak ada ubat-ubatan halal dan suci yang dapat menggantikan ubat daripada sumber haram dan najis. Justeru, jika ada ubat halal, maka haram menggunakan ubat daripada bahan najis (Al-Nawawi, t.th).

Pandangan ulama tentang kehalalan dan keharaman penggunaan haiwan untuk rawatan.

Daripada perspektif hukum Islam, sekiranya bahan haiwan tersebut adalah daripada kategori haiwan halal dimakan dan telah dilakukan penyembelihan mengikut rukun-

rukun dan syarat-syaratnya, ia tidak menimbulkan apa-apa permasalahan hukum kerana bahan-bahan tersebut dianggap suci dan halal. Bahkan, perkara ini merupakan sesuatu yang telah disepakati oleh para ulama. Oleh itu, sebarang produk yang dihasilkan menggunakan salah satu bahagian daripada haiwan kategori ini seperti kulit, tanduk, tulang, bulu, lemak dan seumpamanya adalah dikira halal (Ibn Qudāmah, 1968, 1:54).

Namun demikian, sekiranya bahan-bahan tersebut diambil daripada haiwan yang halal tetapi tidak disembelih (bangkai) atau haiwan yang diharamkan secara nas, wujud kepelbagaian pendapat ulama mengenainya. Asas kepada perbincangan mereka dalam isu ini adalah berpandukan dalil Al-Quran antara Sūrah Al-Mā'idah (5:3), mengenai pengharaman bangkai, darah, daging khinzir, dan haiwan yang disembelih bukan kerana Allah. Misalnya, mazhab Ḥanafī berpandangan bahawa anggota atau bahagian badan bangkai binatang yang berbentuk objek keras atau yang tiada pengaliran darah seperti tulang, tanduk, gigi, kuku, bulu, gading gajah dan sebagainya adalah tidak najis (Al-Kāsānī, 1986, 1:63). Berdasarkan pendapat ini, mazhab Ḥanafī juga menyatakan mana-mana anggota haiwan yang mempunyai aliran darah seperti tangan, telinga, ekor dan hidung adalah najis sekiranya diambil ketika haiwan tersebut masih hidup. Sebaliknya anggota haiwan yang tiada aliran darah seperti kuku, tanduk dan bulu adalah suci meskipun diambil ketika hidup.

Manakala di sisi jumur ulama selain mazhab Ḥanafī, semua bahagian bangkai adalah najis termasuklah anggota-anggota yang bersifat keras. Oleh itu, anggota haiwan yang dipotong ketika masih hidup juga dianggap najis pada pandangan jumur. Namun terdapat pengecualian dalam isu bulu haiwan, di mana semua mazhab selain mazhab Shāfi'ī berpandangan ianya suci sama ada bulu daripada bangkai atau yang dikerat daripada haiwan ketika hidup (Al-Zuhailī, 2007, 1:309).

Begitu juga dalam masalah kulit bangkai haiwan, Imam al-Nawawī (1992, 4:54) dalam karyanya *al-Minhāj* merekodkan sebanyak tujuh pendapat ulama mengenai hukum penggunaannya. Bagaimanapun, pendapat yang paling kuat adalah ia menjadi bersih setelah disamak, sama ada dari haiwan yang halal dimakan, atau haram dimakan (Al-Zuhailī, 2007, 1:310). Ini merupakan pendapat kebanyakan para ulama daripada mazhab Ḥanafī, mazhab Shāfi'ī dan salah satu pendapat Imam Ahmad (Ibn Taimiyyah, 1995, 21:92). Manakala anggota, organ dan tisu binatang yang tidak disembelih yang tidak bersifat keras seperti jantung, hati, pankreas dan seumpamanya, penggunaannya tidak diharuskan kecuali ketika hajat dan darurat sahaja. Ini kerana kesemua organ-organ tersebut adalah najis di sisi semua mazhab (Al-Zuhailī, 2007, 1:309).


Seterusnya, pemanfaatan bahan-bahan yang berasal daripada khinzir masih menimbulkan perdebatan apabila wujud sesetengah pendapat yang mengkhususkan pengharaman khinzir terhadap dagingnya sahaja. Ia berpunca daripada nas Al-Quran yang menyebut secara jelas mengenai perkara tersebut. Justeru, timbul persoalan mengenai pemanfaatan anggota-anggota khinzir yang lain seperti kulit, tulang, bulu yang banyak digunakan untuk menghasilkan pelbagai jenis produk gunaannya masakini.



Antara karya yang penting adalah seperti buku “*Halal dan Haram dalam Islam*” hasil penulisan oleh Sheikh Yūsuf al-Qaraḍāwī (2014). Karya ini sering dirujuk oleh kebanyakan pengkaji hukum Islam masakini, khususnya untuk mendapatkan pandangan syarak mengenai isu-isu halal semasa. Hukum berkaitan haiwan dibahaskan pada bab yang ketiga. Menurut al-Qaraḍāwī, haiwan yang diharamkan dalam Al-Quran terhad kepada empat jenis sahaja iaitu khinzir, bangkai, darah dan sembelihan selain daripada Allah. Namun demikian, hukum haram terhadap haiwan tertentu boleh berubah kepada halal ketika seseorang itu berada dalam keadaan keperluan yang amat mendesak (*darūrah*). Menurut beliau juga, keharusan penggunaan produk perubatan daripada sumber haram adalah tertakluk kepada tiga syarat iaitu; ubat itu amat diperlukan untuk menyelamatkan nyawa, disyorkan oleh pakar perubatan Muslim yang dipercayai dan amanah, dan tiada ubat alternatif daripada bahan halal. Dalam isu mengambil manfaat dari anggota haiwan, al-Qaraḍāwī berpandangan bahawa yang diharamkan ialah memakannya dagingnya sahaja. Berdasarkan prinsip ini, bahagian-bahagian lain seperti kulit, tanduk, tulang dan bulu adalah harus digunakan walaupun daripada haiwan yang tidak disembelih secara syarak, sekiranya ternyata memberi manfaat kepada manusia. Kupasan oleh Al-Qaraḍāwī dalam isu-isu mengenai haiwan amat menarik untuk dikaji memandangkan dalam beberapa keadaan, pendirian beliau dilihat bersesuaian untuk dipraktikkan dalam konteks masakini.

Jenis-jenis haiwan yang digunakan dalam rawatan tradisional Islam

Terdapat beberapa spesis haiwan yang digunakan sebagai bahan rawatan dalam perubatan Islam. Antara seperti belut, anak burung ciak dan undo-undo (binatang kecil biasanya duduk di dalam tanah bawah rumah) untuk rawatan penyakit asma, organ dalaman haiwan halal dimakan seperti hati, otak, limpa dan jantung untuk rawatan penyakit darah rendah, telur ayam kampung untuk rawatan penyakit jantung, arnab jantan untuk rawatan penyakit lumpuh (Haron Din, 2011). Perincian mengenai kaedah dan teknik bahan berasaskan haiwan dalam merawat penyakit jasmani ditunjukkan dalam jadual 1 di bawah.

Jadual 1. Kaedah dan teknik penggunaan haiwan dalam perubatan Islam

Bil	Bahan Haiwan	Kegunaan	Kaedah rawatan
1.	Lendir belut (<i>Ordo Anguilliformes</i>) 	Rawatan penyakit asma atau lelah	Ambil sekeping roti, contohnya roti sandwich. Kemudian lurutkan pada badan belut supaya semua lendir daripada badan belut melekat pada roti tersebut. Kemudian biarkan lendir yang melekat pada roti menjadi kering. Sapukan mentega atau seumpamanya pada roti yang telah melekat

			lendir belut tersebut untuk dimakan. Selain roti, boleh sapukan beras pada badan belut, kemudian beras dibuat bubur untuk dimakan. Sebelum makan, bacakan doa terlebih dahulu (Haron Din, 2011).
2.	Anak burung ciak rumah (<i>Eurasian Tree Sparrow</i>) 	Rawatan penyakit asma kanak- kanak	Sembelih tiga ekor anak burung ciak rumah yang baru menetas. Bersihkan, kemudian dibuat sup untuk diberikan kepada kanak-kanak yang berumur kurang daripada dua tahun. Sebelum minum sup, bacakan doa terlebih dahulu (Haron Din, 2011).
3.	Organ dalaman haiwan halal dimakan seperti hati, otak, limpa dan jantung 	Rawatan penyakit darah rendah	Ambil organ dalaman haiwan yang halal dimakan seperti hati, otak, limpa dan jantung. Lebihkan sedikit makan garam. Amalkan minum air setiap sebelum tidur dan minum air selepas bangun tidur sebelum menggosok gigi (Haron Din, 2011)
4.	Telur ayam kampung 	Rawatan penyakit jantung	Bahan utama untuk rawatan jantung perlu disediakan dan kaedah rawatan perlu dilakukan dalam tempoh sekitar satu minggu. Sediakan air kelapa muda dan isinya serta tujuh biji ketumbar dimasukkan ke dalam gelas lalu dibuat minuman di sebelah petang. Satu sudu madu lebah asli, sebiji telur ayam kampung dan tujuh biji lada hitam. Kesemuanya digaul kemudian dimakan sebelah pagi. Air yang didoakan (paling baik air zamzam) disapu di bahagian luar jantung (di bahagian dada) (Haron Din, 2011).
5.	Arnab jantan 	Rawatan penyakit lumpuh	Sembelih arnab jantan dan disalai supaya keluar minyaknya. Jika sukar disalai, goreng arnab tersebut dengan minyak masak biasa tanpa menggunakan garam. Setelah arnab garing, keluarkan arnab dari kualiti dan biarkan minyak yang telah digunakan tersebut dalam kualiti. Halia bara, ibu kunyit,

			<p>ingu dan bunga lawang ditumbuk sehingga halus. Bahan-bahan yang telah ditumbuk tadi digoreng dengan minyak bekas menggoreng arnab. Bacakan doa pada arnab dan minyak yang telah dimasak. Arnab yang digoreng diberikan kepada pesakit untuk dimakan. Sejukkan minyak di dalam kualiti tersebut. Gunakan minyak tersebut untuk mengurut bahagian badan yang lumpuh (Haron Din, 2011).</p>
--	--	--	---

Dalam Islam, penggunaan bahan rawatan berasaskan haiwan yang diciptakan oleh Allah SWT adalah dibenarkan selagimana haiwan tersebut adalah halal. Jika dilihat kepada Jadual 1, terdapat 6 jenis bahan rawatan berasaskan haiwan yang digunakan. Perincian hukum setiap bahan adalah seperti berikut:

- i. Belut: hukum belut adalah halal kerana merupakan salah satu spesis hidupan akuatik (hidupan air). Belut boleh diqiyaskan kepada hukum ikan, yang dinyatakan kehalalannya menerusi hadis yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah RA, sabda Rasulullah SAW: (هُوَ الطَّهْوَرُ مَاؤُهُ الْحِلُّ مَيْتَتُهُ) Terjemahan: “Air (laut) itu bersih, bangkainya juga adalah halal (dimakan)” (Ibn Majah)
- ii. Anak burung ciak rumah: merupakan spesis burung yang halal dimakan.
- iii. Organ dalaman haiwan halal dimakan: hukumnya halal dimanfaatkan jika diambil dari sumber haiwan halal yang telah disembelih secara kaedah syarak.
- iv. Telur ayam kampung: hukumnya halal dimakan.
- v. Arnab jantan: termasuk dalam spesis haiwan yang halal dimakan.

Justeru, dapat dikatakan bahawa kebanyakan spesis haiwan yang dijadikan sebagai bahan rawatan perubatan Islam adalah daripada sumber yang halal, kecuali spesis undur-undur.

Isu-isu dan Penyelesaian

Dalam konteks perubatan Islam, terdapat ruang untuk dikaji lebih mendalam mengenai keberkesanan setiap bahan rawatan berasaskan haiwan dalam mengubati pesakit. Ini kerana, keberkesanan bahan rawatan hanyalah berdasarkan testimoni dan pengalaman para pesakit sahaja. Ilmu ini diperturunkan kepada generasi berikutnya. Namun demikian, masih belum ada bukti saintifik dan klinikal secara pasti mengenai perkara ini. Oleh itu, aspek ini masih boleh diterokai secara lebih mendalam bagi merapatkan jurang antara amalan rawatan tradisional dan moden. Menjadi satu keperluan supaya bahan-bahan ini dibuat ujikaji makmal, bagi memastikan bahan tersebut terbukti keberkesananannya. Dalam aspek yang lain, batas

halal dan haram juga perlu diutamakan dalam pemilihan bahan rawatan yang terbaik, sebelum digunakan ke atas pesakit.

Perkara ini juga bukanlah sesuatu yang mustahil kerana dalam bidang sains dan gunaan, model haiwan telah menjadi bahan eksperimen yang tidak ternilai dalam kajian saintifik terutamanya penyelidikan perubatan, untuk menguji ubat baharu atau teknik pembedahan terkini sebelum ujian ke atas manusia dapat dijalankan. Setiap ubat baharu perlu melalui beberapa proses dan diluluskan Kementerian Kesihatan Malaysia (KKM) sebelum ia boleh dipasarkan. Proses yang pertama ialah kajian *in vitro*, iaitu kajian ke atas sel manusia dalam makmal. Kebiasaannya, haiwan yang digunakan untuk ujikaji di makmal ialah tikus. Ungkapan guinea pig yang bermaksud 'bahan ujikaji' sebenarnya merujuk kepada sejenis tikus makmal yang sering digunakan dalam kajian (Johari Yap, 2021).

Selain itu, perlu ada pengawasan dari pihak berautoriti samada secara polisi dan regulasi, terhadap penggunaan haiwan dalam perubatan Islam. Pengawasan ini adalah bertujuan bagi mengawalselia isu yang timbul sekiranya berlaku komplikasi dan permasalahan yang timbul. Ini kerana, keberkesanan bahan rawatan kepada setiap pesakit mungkin berbeza.

Setakat ini Akta Perubatan Tradisional dan Komplementari (PT&K) 2016 [Akta 775] telah diperkenalkan untuk untuk mengawal dan memantau semua amalan-amalan perubatan tradisional dan komplementari. Dengan kata lain, selepas akta ini, tiada lagi amalan perubatan selain perubatan alopati yang boleh beroperasi melainkan tertakluk di bawah seliaan Akta 775. Bagi perubatan moden (alopati), ia telah lama berada di bawah Akta Perubatan 1971, Akta Pergigian 1971 lain-lain akta yang berkaitan. Terdapat tujuh (7) bidang amalan yang diiktiraf oleh Akta 775 iaitu:-

1. Perubatan Tradisional Melayu
2. Perubatan Tradisional Cina
3. Perubatan Tradisional India
4. Homeopati
5. Kiropraktik
6. Osteopati
7. *Amalan Pengubatan Islam*

Bermula 1 Mac 2025, pewartaan penuh penuh kesemua komponen-komponen dalam Akta 775 akan dilakukan. Ini termasuk bahagian peraturan dan denda-denda yang akan dikenakan kerana pelanggaran. Antara senarai denda dan hukuman adalah seperti berikut:

1. Mengamal di luar bidang yang didaftarkan – Denda RM30,000 hingga RM50,000 atau 2 hingga 3 tahun penjara.
2. Menjalankan rawatan tradisional/komplementari tanpa mendaftar – Denda RM30,000 hingga RM50,000 atau 2 hingga 3 tahun penjara, halangan 2 tahun.

Oleh yang demikian, setiap penyedia rawatan Islam perlulah mengambil langkah proaktif memastikan setiap perawat di bawahnya adalah berdaftar di bawah akta ini.

Selain itu, menjadi tanggungjawab pesakit secara individu dalam memilih dan menggunakan bahan rawatan berasaskan haiwan dengan bertanggungjawab.

KESIMPULAN

Sebagai kesimpulan, perubatan Islam adalah salah satu bentuk rawatan alternatif kepada rawatan moden, dan telah pun diiktiraf di bawah akta perubatan tradisional dan komplementari. Masyarakat sejak sekian lama telah bergantung kepada teknik rawatan Islam bagi sesetengah penyakit yang tidak berjaya dirawat menerusi kaedah moden. Hasil penelitian terhadap bahan-bahan rawatan berasaskan haiwan yang digunakan dalam perubatan Islam, kesemuanya adalah daripada sumber yang halal. Namun, beberapa titik kawalan halal adalah seperti memastikan bahawa proses penghasilan bahan-bahan ini juga adalah halal dan bersih. Bahan rawatan ini seterusnya digabungkan dengan beberapa bentuk doa dan rukyah, berpandukan kepada kaedah rawatan tertentu.

Dalam konteks moden, menjadi keperluan untuk dibuat penarafan semula penggunaan haiwan dalam perubatan Islam. Ini kerana tiada bukti klinikal yang jelas mengenai keberkesanan setiap bahan rawatan tersebut dalam merawat sesuatu penyakit, melainkan sekadar kebergantungan kepada testimoni dan amalan rawatan yang diwariskan antara generasi ke generasi. Justeru, bagi pengembangan amalan perubatan Islam, dicadangkan agar diadakan kerjasama penyelidikan antara pusat rawatan Islam dan para penyelidik dari institusi pengajian tinggi awam/swasta supaya penelitian makmal dapat dilaksanakan.

PENGHARGAAN

Kajian ini merupakan sebahagian hasil kajian di bawah geran penyelidikan daripada Universiti Sains Islam Malaysia (USIM) berjudul: "Management of Halal Assurance System For Chicken Slaughtering Industry In Malaysia". Kod penyelidikan: PPPI/TRANSDISIPLINARI/FSU/USIM/18723

RUJUKAN:

- Al-Nawawi, Abu Zakariyya Muhyiddin Yahya bin Syaraf (t.th). *Al-Majmu' Syarh al-Muhazzab*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Ali Borno, Muhammad Sidqi bin Ahmad (1996). *Al-Wajiz fi Idhah Qawaid al-Fiqh al-Maliki*. Beirut: Muassasah al-Risalah.
- Shafie, A., Nazri, M. A., & Hussin, H. (2019). Makanan halal menurut perspektif islam dan kepentingan pelabelan. *BITARA International Journal of Civilizational Studies and Human Sciences (e-ISSN: 2600-9080)*, 2(3), 70-84.

- Faisal @ Ahmad Faisal Abdul Hamid & Helwana Mohammad (2008). Manuskrip Perubatan Melayu-Islam di Fatani-Ulasan Terhadap Manuskrip Kitab Tayyib al-Ihsan fi Tibb al-Insan Karya Syeikh Ahmad al-Fatani. *Journal of Al-Tamaddun*, 3(1), 110-127.
- Johari Yap (2021, Februari 1). Haiwan dan penyelidikan. Sinar Harian. <https://www.sinarharian.com.my/article/121762/haiwan-dan-penyelidikan>.
- Zubaidah, S., Norsuhana, A. H., & Fatan, H. Y. (2012). Penggunaan haiwan bagi perubatan tradisional dalam kalangan masyarakat pribumi di Asia: satu ulasan (Animals-based traditional medicine amongst indigenous people in Asia: A review). *Geografia*, 8(3).
- Haron Din (2011). *Siri Pengajian Perubatan Islam: Rawatan Penyakit Jasmani (I)*. Bandar Baru Bangi: Darussyifa.
- Ibn Kathīr, Abū al-Fidā' Ismā'īl bin 'Umar al-Qurashī al-Basrī (1999). *Tafsir al-Qurān al-'Azim*. 8 vols. Ed: Sāmī bin Muhammad Salāmah. Dār Taybah li al-Nashr wa al-Tawzī'.
- Ibn Qudāmah, Abū Muḥammad 'Abdu'llah bin Aḥmad (1968). *Al-Mughnī*. 10 vols. Maktabah al-Qāherah.
- Al-Kāsānī, 'Alāuddīn Abu Bakr bin Mas'ud (1986). *Badā'i al-Ṣanā'i fī Tartīb al-Sharā'i*. 7 vols. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Zuhailī, Wahbah bin Mustafa (2007). *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*. Dimashq: Dār al-Fikr.
- Al-Nawawī, Muḥyi al-Dīn Yahya bin Syaraf (1992). *Al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim bin al-Ḥajjāj*. 18 vols. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabi.
- Ibn Taimiyyah, Taqiyuddin Abū al-'Abbās Aḥmad bin Abd al-Ḥalim (1995). *Majmū' al-Fatāwā*. Ed: Abd al-Rahmān bin Muḥammad bin Qāsim. Madinah: Majmā' al-Mālik Fahad.
- Al-Qaraḍāwī, Yūsuf (2014). *Halal dan Haram Dalam Islam*. Terjemahan Zulkifli Mohamad al-Bakri. Nilai: Pustaka Cahaya Kasturi Sdn. Bhd.

KISAH AL-QURAN MENURUT MANNA' AL-QATTAN

Nurhasma Muhamad Saadⁱ, Wan Moharani Mohammadⁱⁱ, Ab Adly Rabbanie Ab Rahimⁱⁱⁱ,
Yee Chin Yip^{iv} & Muhammad Marwan Ismail^v

ⁱ (Penulis Koresponden). Pensyarah, Universiti Sains Islam Malaysia. nurhasma@usim.edu.my

ⁱⁱ Pensyarah, Universiti Sains Islam Malaysia. moharani@usim.edu.my

ⁱⁱⁱ Pelajar Pascasiswazah, Universiti Putra Malaysia. adlyrabbanie@gmail.com

^{iv} Pensyarah, Universiti Sains Islam Malaysia. cyee@usim.edu.my

^v Pensyarah, Universiti Sains Islam Malaysia. marwanismail@usim.edu.my

Abstrak

Salah satu isi al-Quran adalah kisah-kisah. Dalam wacana ilmu al-Quran kisah ini disebut dengan kisah al-Quran (*qasas qurani*). Kajian ini bertujuan membincangkan kisah al-Quran menurut Manna' Khalil al-Qattan dalam karya beliau *Mabahith fi Ulum al-Quran*. Melalui pendekatan kualitatif yang menggunakan analisis dokumen karya tersebut berkaitan dengan kisah al-Quran dapat disimpulkan bahawa acuan narasi pemikiran Manna' Khalil al-Qattan adalah berbentuk sejarah gambaran realiti kehidupan masa lalu yang benar-benar terjadi dan jauh dari khayalan. yang memberi penekanan pada kehidupan watak atau tokoh dalam cerita. al-Qattan membahagikan cerita menjadi tiga iaitu: cerita para nabi dan rasul, cerita orang terdahulu yang tidak ditetapkan kenabian dan kerasulannya, dan cerita yang berkaitan dengan masa Nabi Muhammad SAW.

Kata kunci: al-Quran, kisah al-Quran, Manna' al-Qattan, sejarah, realiti kehidupan

PENDAHULUAN

al-Quran sebagai salah satu mukjizat Nabi Muhammad SAW yang paling agung dan terjaga keasliannya hingga hari ini. Tujuan utama dan misi utama al-Quran tidak lain sebagai kitab hidayah (petunjuk) bagi manusia. Selain berisi ajaran, perintah mahu pun larangan, kitab suci ini mengandungi banyak cerita. Dalam al-Quran sendiri, terdapat surah *al-Qasas* yang bererti cerita-cerita sebagai isyarat pentingnya posisi dan peranan cerita dalam al-Quran. Cerita seolah-olah menjadi mediasi al-Quran untuk menyampaikan hidayah. Selain itu, al-Quran seakan-akan menjadikan cerita sebagai salah satu bentuk dalam penyampaian tujuannya. Ini terbukti dengan adanya lebih dari seribu ayat dari keseluruhan ayat al-Quran yang memuatkan tentang cerita-cerita, baik cerita para nabi mahu pun kaum-kaum terdahulu.

Kajian-kajian kisah al-Quran dapat diklasifikasikan ke dalam empat paradigma; pertama kajian dengan paradigma kesusasteraan; kedua kajian dengan paradigma berdasarkan kisah al-Quran dalam kerangka tujuan agama; ketiga kajian dengan paradigma sejarah; keempat kajian dengan paradigma aplikasi teori sastera moden (Moh Wahid Hidayat 2009).

Kajian paradigma sejarah, iaitu menjelaskan bahawa kisah al-Quran adalah gambaran realiti kehidupan masa lalu yang benar-benar terjadi dan jauh dari khayalan. Pemikiran asas kajian ini adalah bahawa kisah al-Quran merupakan realiti

dan bukan imajinasi (al-Qattan 2000,2011). Al-Qattan membahagikan cerita kepada tiga: cerita para nabi dan rasul, cerita orang terdahulu yang tidak ditetapkan kenabian dan kerasulannya, dan cerita yang berkaitan dengan masa Muhammad (al-Qattan 2000, 2011).

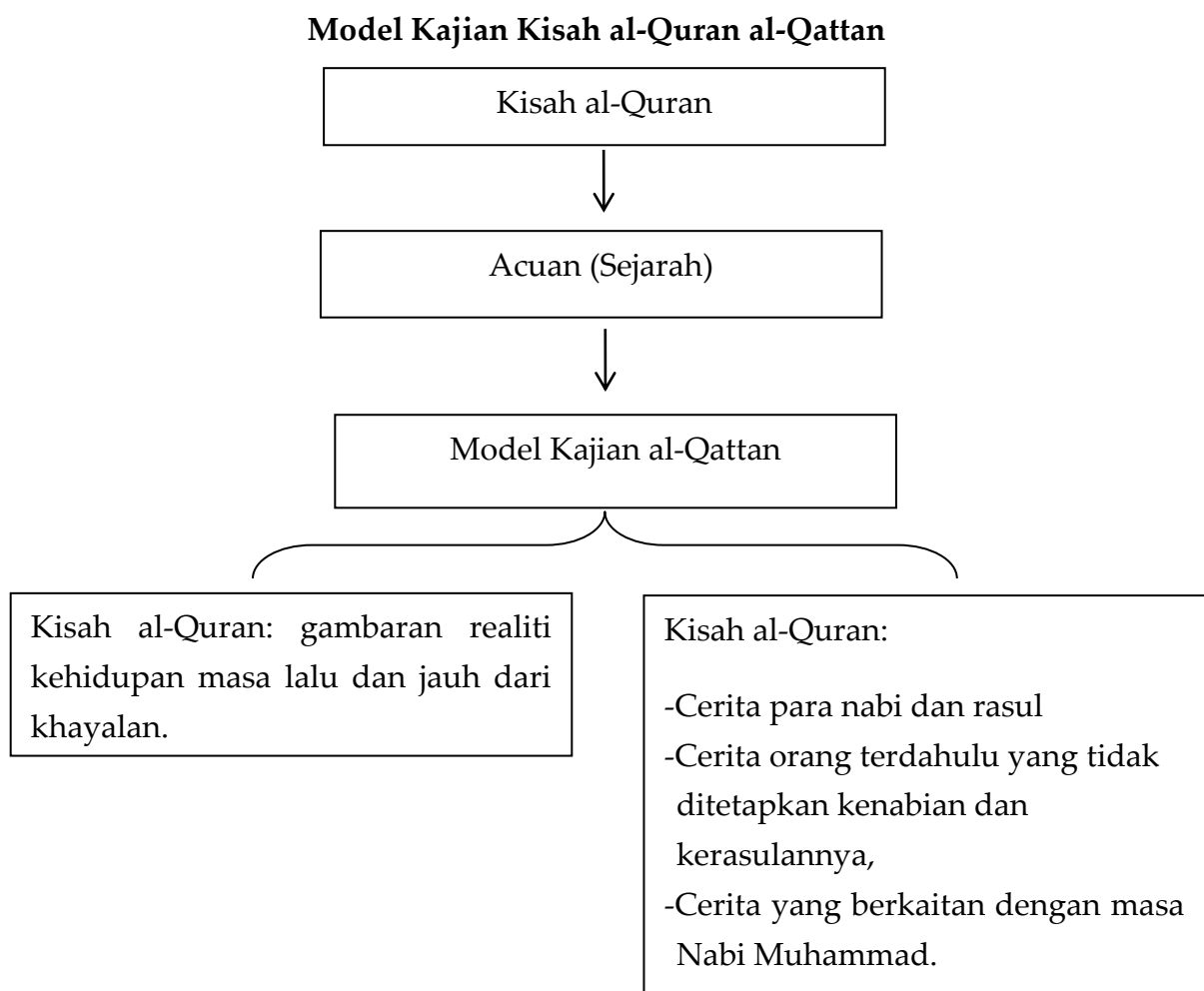
METODOLOGI KAJIAN

Artikel ini merupakan sebuah kajian yang berasaskan pendekatan kualitatif. Data dan maklumat yang diperolehi diproses secara kualitatif mengikut tema khusus iaitu, penulisan karya kisah al-Quran. Data-data diperolehi daripada buku, tesis, artikel jurnal, dan dijalankan menerusi kaedah kepustakaan.

Sementara itu, metode analisis dokumen merupakan analisis berdasarkan kajian kepustakaan. Metode analisis dokumen digunakan pada satu karya yang dibincangkan. Metode analisis kandungan diaplikasikan dalam penelitian karya Manna' Khalil al-Qattan iaitu *Mabahith fi Ulum al-Quran*. Karya ini dianalisis dan merungkaikan pandangan al-Qattan tentang kisah al-Quran.

DAPATAN KAJIAN

Model kisah al-Quran mengikut pemikiran al-Qattan ialah memberi penekanan kepada kehidupan para tokoh cerita, seperti Musa, Ibrahim, Lut dan lain-lain.



PERBINCANGAN

Manna Khalil al-Qattan

Manna Khalil al-Qattan dilahirkan pada bulan Oktober tahun 19925M/1345H di perkampungan Shansour yang terletak di daerah Ashmun di Wilayah Menoufia, Mesir. Perjalanan keilmuannya pada masa kecil dimulai dengan kegiatan menghafal al-Quran di kampungnya. Pendidikan sekolah rendah diselesaikan sebelum usianya menginjak dua belas tahun. Kemudian, beliau melanjutkan pendidikan menengahnya di Lembaga Pengajaran Agama di kota Shebin al-Kam dan mendapat ijazah thanawiyah di sana. Seterusnya beliau melanjutkan pendidikan tingginya di Fakulti Usuluddin Kaherah dan mendapat sarjana. Pada tahun 1951M, beliau mendapat ijazah untuk menjadi pengajar (Adib Fattah Suntoro & Amir Sahidin 2022).

Pada tahun 1953, beliau meninggalkan Mesir dan berpindah ke Arab Saudi untuk mengajar di sekolah-sekolah dan institusi pendidikan hingga tahun 1958. Beliau pernah mengajar di Fakulti Syariah di Riyadh dan Fakulti Bahasa Arab. Selain itu, beliau juga menjawat sebagai pengarah Institut Keadilan Tinggi, kemudian sebagai dekan Pengajian Siswazah (Pascasarjana) di Universiti Islam Imam Muhammad bin Saud dan ketua jawatankuasa Ilmiah Kolej Wanita. Beliau juga telah menjadi penyelia tesis sarjana dan kedoktoran di Universiti Muhammad bin Saud, Ummul Qura dan Universiti Islam Madinah yang berjumlah 1155 (Adib Fattah Suntoro & Amir Sahidin 2022).

Selain itu kapasiti Manna' Khalil al-Qattan sebagai tokoh kelas dunia dibuktikan dengan banyaknya pembabitan beliau dalam persidangan Islam dan simposium ilmiah di dalam dan di luar negara (Arab Saudi). Di antaranya ialah Persidangan Pertama Liga Muslim Dunia, Persidangan Dunia Islam di Karachi, Persidangan Dunia Islam di Baghdad, Persidangan Antarabangsa Ekonomi Islam Makkah al-Mukarramah dan lain-lain.

Manna' al-Qattan seorang ulama yang sangat produktif yang telah menghasilkan banyak karya dalam pelbagai tema. Di antara karya beliau ialah: *Tarikh al-Tafsir wa Manhaj al-Mufassirin*, *Tafsir Ayat al-Ahkam*, *Mabahith fi Ulum al-Quran*, *Nuzul al-Quran ala Saba' al-Ahruf*, *al-Tasyri' wa al-Fiqh fi al-Islam Tarikhan wa Manhajan*, *al-Hadith wa al-Thaqafah al-Islamiyyah*, *Rafu' al-Haraj fi Syariah al-Islamiyyah*, *Wujuh Tahkim al-Syariah al-Islamiyyah*, *Mauqif al-Islam min al-Ishtiraqiyyah* dan lain-lain lagi.

Manna' Khalil al-Qattan meninggal dunia pada hari Isnin 6 Rabi' tahun 1420H bertepatan dengan 19 Julai 1999M pada usia 75 tahun. Beliau disolatkan di Masjid al-Rajhi dan dimakamkan di Riyadh setelah mengidap penyakit kanser hati lebih dari tiga tahun (Adib Fattah Suntoro & Amir Sahidin 2022).

Kisah al-Quran menurut Manna' Khalil al-Qattan

Definisi Kisah al-Quran

Kisah berasal daripada kata *al-qass* yang bererti mencari atau mengikuti jejak. Dikatakan "قصص أثره" ertinya, saya mengikuti atau mencari jejaknya. Kata *al-qasas* adalah bentuk *masdar* (kata terbitan). Firman Allah:

قَالَ ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبِغُ فَارْتَدَّا عَلَىٰ آثَارِهِمَا قَصَصًا (٦٤)

"Nabi Musa berkata: "Itulah yang kita kehendaki "; merekapun balik semula ke situ, dengan menurut jejak mereka." (al-Kahfi 18:64).

Kata *qasas* di atas bermaksud kedua orang itu kembali lagi untuk mengikut jejak dari mana keduanya itu datang.

Dan firman-Nya melalui lisan ibu Musa:

وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ قُصِّبِي ۖ فَبَصُرَتْ بِهِ ۖ عَنْ جُنُبٍ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ (١١)

"Dan berkatalah ia kepada kakak Musa: "Pergilah cari khabar beritanya". (Maka pergilah ia) lalu dilihatnya dari jauh sedang orang ramai tidak menyedarinya. (al-Qasas 28:11).

Kata "*qussih*" bermaksud: ikutlah jejaknya sampai kamu melihat siapa yang mengambilnya.

Qasas bererti berita yang berurutan. Firman Allah:

إِنَّ هَذَا هُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ ۗ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (٦٢)

"Sesungguhnya ini ialah kisah-kisah yang benar; dan tiadalah Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Allah; dan (ingatlah), sesungguhnya Allah, Dia lah jua Yang Maha Kuasa, lagi Maha Bijaksana. (Sesungguhnya ini adalah berita yang benar) (Ali Imran 3:62).

Dan firman-Nya:

لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ۗ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ ۗ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (١١١)

"Demi sesungguhnya, kisah Nabi-nabi itu mengandungi pelajaran yang mendatangkan iktibar bagi orang-orang yang mempunyai akal fikiran. (Kisah Nabi-nabi yang terkandung dalam Al-Quran) bukanlah ia cerita-cerita yang diada-adakan, tetapi ia mengesahkan apa yang tersebut di dalam Kitab-kitab agama yang terdahulu daripadanya, dan ia sebagai keterangan yang menjelaskan tiap-tiap sesuatu, serta menjadi hidayah petunjuk dan rahmat

bagi kaum yang (mahu) beriman. (Sesungguhnya pada berita mereka itu terdapat Pelajaran bagi orang-orang yang berakal) (Yusuf 12:111).

Sedangkan *al-qissah* bererti urusan, berita, perkara dan keadaan.

Definisi al-Qattan, *Qasas al-Quran* adalah pemberitaan al-Quran tentang hal ehwal umat yang telah lalu, *nubuwwat* (kenabian) yang terdahulu dan peristiwa-peristiwa yang telah terjadi. al-Quran banyak mengandungi keterangan tentang kejadian pada masa lalu, sejarah bangsa-bangsa, keadaan negeri-negeri dan peninggalan atau jejak setiap umat. Ia menceritakan semua keadaan mereka dengan cara yang menarik dan mempesona (al-Qattan 2000, 2011).

Manna' al-Qattan dalam kitabnya yang berjudul *Mabahith Fi Ulum al-Qur'an* memaparkan bahawa *qasas* merupakan bentuk masdar atau kata terbitan yang bererti mengikuti jejak. Sedangkan menurut istilah *qasas* al-Quran adalah pemberitaan al-Quran tentang kondisi atau keadaan umat-umat terdahulu, kenabian-kenabian yang telah lalu dan peristiwa yang telah terjadi di masa lalu. al-Quran banyak sekali menceritakan sejarah umat-umat terdahulu, menyebut banyak negeri dan kampung halaman, menceritakan jejak berbagai kaum serta mengisahkan keadaan kehidupan mereka pada saat itu. Dengan huraian pengertian kisah di atas, maka dapat diambil kesimpulan bahawa kisah merupakan berita tentang peristiwa orang terdahulu yang dimuat di dalam al-Quran yang disampaikan langsung oleh Allah s.w.t melalui kalam-Nya. Kisah dalam al-Quran perlu diyakini kerana benar adanya, bukan hanya fiksi atau rekaan semata-mata namun ada setiap pelajaran yang dapat diambil dari setiap kisahnya.

Pelbagai kisah dalam al-Quran

Kisah dalam al-Quran memiliki beberapa jenis, sebagaimana yang ditulis oleh Manna' al-Qattan (2000, 2011) dalam kitabnya, di antaranya ialah:

a. Kisah Para Nabi

Kisah ini mengandungi dakwah mereka kepada kaumnya, mukjizat-mukjizat yang memperkuat dakwahnya, sikap orang-orang yang memusuhinya, tahap-tahap dakwah dan perkembangannya dan golongan yang mendustakan. Misalnya kisah Nuh, Ibrahim, Musa, Harun, Isa, Muhammad dan nabi-nabi serta rasul yang lain. Kisah ini berkisar tentang seruan ataupun dakwah para Nabi terdahulu kepada kaumnya, terdapat pula di dalamnya kemukjizatan yang diberikan Allah buat memantapkan dakwah mereka guna meyakinkan kenabiannya di hadapan musuh-musuhnya. Sebahagian contoh cerita Nabi dalam al-Quran iaitu kisah Nabi Ibrahim dalam surat al-Baqarah ayat 124, 132 dan surat al-An'am ayat 74-83, kisah Nabi Nuh dalam surat Hud ayat 25-49, kisah Nabi Isa dalam surat al-Maidah ayat 110-120. Serta kisah Nabi Adam, Nabi Musa dan Nabi Muhammad yang sering sekali muncul dalam al-Quran. Dan juga Nabi-nabi yang lainnya.

b. Kisah peristiwa yang telah lalu dan kisah orang-orang selain Nabi

Kisah-kisah yang berhubungan dengan peristiwa-peristiwa yang terjadi pada masa lalu dan orang-orang yang keluar dari kampung halaman, yang beribu-ribu jumlahnya kerana takut mati, kisah Talut dan Jalut, dua orang anak Adam, penghuni gua, Zulkarnain, Qarun, orang-orang yang menangkap ikan pada hari Sabtu (*ashabus sabti*), Maryam, *Ashabul Ukhdud*, *Ashabul Fil* dan lain-lain.

Adapun peristiwa yang diceritakan dalam al-Quran selain Nabi iaitu seperti kisah *Ashabul kahfi* dalam surat al-Kahfi ayat 9-26, kisah Dzul Qarnain dalam surah al-Kahfi ayat 83-98, kisah tentang Maryam dalam surah Ali Imran ayat 36-45 serta kisah Qarun dalam surat al-Qasas ayat 76-82, Kisah tentang dua anak Nabi Adam, kisah orang-orang kafir yang dilaknat oleh Allah dan kisah lainnya. Kisah selain Nabi di atas terdapat banyak pelajaran bagi orang-orang yang membacanya dan mengerti. Sama halnya dengan kisah Nabi dan Rasul, kisah di atas juga patut diteladani kerana di samping menceritakan kisah seseorang yang hebat juga menceritakan peristiwa yang jarang terjadi pada masa kini. Sebaliknya terdapat sebahagian cerita yang tidak boleh diteladani seperti cerita Qarun yang kikir tetapi senantiasa diyakini sebagai peringatan yang berguna supaya tidak terjerumus dalam perbuatan yang sama.

c. Kisah peristiwa yang terjadi pada masa Rasulullah SAW

Kisah-kisah yang berhubungan dengan peristiwa-peristiwa yang terjadi pada masa Rasulullah, seperti perang Badar dan perang Uhud dalam surah Ali Imran, perang Hunain dan Tabuk dalam surah al-Taubah, perang Ahzab dalam surah al-Ahzab, hijrah, israh, dan lain-lain. Adapun peristiwa yang terjadi pada masa Rasulullah seperti perang Badar dan perang Uhud dalam surah Ali Imran ayat 124-125, kisah perang Hunain dan perang Tabuk dalam surat al-Taubah ayat 25-26, kisah tentang hijrahnya Rasulullah dan sebagainya. Dalam perihal ini, Allah menggambarkan riwayat kehidupan Nabi Muhammad SAW untuk menguatkan kepercayaan serta keimanan umat Islam supaya dapat mencontohi kebaikan yang sudah dicontohkan Rasulullah dan para sahabatnya, yang mana sangat setia menemani serta membela Nabi dalam apa jua keadaan yang sukar. Juga menjadi motivasi supaya senantiasa berjuang serta rela berkorban di jalan Allah s.w.t.

Faedah Kisah-kisah al-Quran

Kisah-kisah dalam al-Quran mempunyai banyak faedah. Berikut ini beberapa faedah terpenting di antaranya: (al-Qattan 2000, 2011)

1) Menjelaskan asas-asas dakwah menuju Allah dan menjelaskan asas-asas syariat yang dibawa oleh para nabi:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ (٢٥)

“Dan Kami tidak mengutus sebelummu (wahai Muhammad) seseorang Rasul pun melainkan Kami wahyukan kepadanya: "Bahawa sesungguhnya tiada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Aku; oleh itu, beribadatlh kamu kepada-Ku."(al-Anbiya' 21: 25)

2) Meneguhkan hati Rasulullah dan hati umat Muhammad atas agama Allah, memperkuat kepercayaan orang mukmin tentang menangnya kebenaran dan para pendukungnya serta hancurnya kebatilan dan para pembelanya:

وَكُلًّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ ۖ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ (١٢٠)

“Dan tiap-tiap berita dari berita Rasul-rasul itu, kami ceritakan kepadamu (wahai Muhammad), untuk menguatkan hatimu dengannya. Dan telah datang kepadamu dalam berita ini kebenaran dan pengajaran serta peringatan bagi orang-orang yang beriman.”(Hud 11:120)

3) Membenarkan para nabi terdahulu, menghidupkan kenangan terhadap mereka serta mengabadikan jejak dan peninggalannya.

4) Menampakkan kebenaran Muhammad dalam dakwahnya dengan apa yang diberitakannya tentang hal ehwal orang-orang terdahulu di sepanjang kurun dan generasi.

5) Membongkar kebohongan ahli kitab dengan hujah yang memberikan keterangan dan petunjuk yang mereka sembunyikan, dan menentang mereka dengan isi kitab mereka sendiri sebelum kitab itu diubah dan diganti. Misalnya firman Allah:

﴿ كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلالًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَةُ ۗ قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَةِ فَاتْلُوهَا إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ (٩٣) ﴾

“Segala jenis makanan dahulu adalah halal bagi Bani Israil, kecuali makanan yang diharamkan oleh Israil (Nabi Yaakub) kepada dirinya sendiri sebelum diturunkan Kitab Taurat. Katakanlah (wahai Muhammad): "(Jika ada makanan yang diharamkan kepada kamu - wahai Bani Israil - sebelum Kitab Taurat diturunkan) maka bawalah kamu Kitab Taurat itu kemudian bacalah akan dia, kalau betul kamu orang-orang yang benar.” (Ali Imran 3:93)

6) Kisah termasuk salah satu bentuk sastera yang dapat menarik perhatian para pendengar dan memantapkan pesan-pesan yang terkandung di dalamnya ke dalam jiwa. Firman Allah:

لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِأُولِي الْأَلْبَابِ ۗ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ
وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّلْقَوْمِ الْمُؤْمِنُونَ (۱۱۱)

“Demi sesungguhnya, kisah Nabi-nabi itu mengandung pelajaran yang mendatangkan iktibar bagi orang-orang yang mempunyai akal fikiran. (Kisah Nabi-nabi yang terkandung dalam al-Quran) bukanlah ia cerita-cerita yang diada-adakan, tetapi ia mengesahkan apa yang tersebut di dalam Kitab-kitab agama yang terdahulu daripadanya, dan ia sebagai keterangan yang menjelaskan tiap-tiap sesuatu, serta menjadi hidayah petunjuk dan rahmat bagi kaum yang (mahu) beriman.” (Yusuf 12:111)

Pengulangan Kisah dan Hikmahnya

al-Quran banyak mengandungi pelbagai kisah yang diungkapkan berulang-ulang di beberapa tempat. Kadang kala sebuah kisah berulang kali disebutkan dalam al-Quran dan dikemukakan dalam pelbagai bentuk yang berbeza. Di satu tempat ada bahagian-bahagian yang didahulukan, sedangkan di tempat lain diakhirkan. Demikian pula, kadang kala dikemukakan secara ringkas dan kadang kala secara panjang lebar, dan sebagainya. Di antara hikmahnya ialah: (al-Qattan 2000, 2011)

- 1) Menjelaskan retorik al-Quran dalam tingkat paling tinggi. Di antara keistimewaan balaghah (retorik) adalah mengungkapkan sebuah makna dalam pelbagai bentuk yang berbeza. Dan kisah yang berulang itu dikemukakan di setiap tempat dengan uslub yang berbeza satu dengan yang lain serta diungkapkan dalam pola yang berlainan pula, sehingga tidak membuat orang merasa bosan kerananya, bahkan dapat menambah ke dalam jiwanya makna-makna baru yang tidak didapati di saat membacanya di tempat yang lain.
- 2) Menunjukkan kehebatan mukjizat al-Quran. Al-Quran mengemukakan sesuatu makna dalam pelbagai bentuk susunan kalimat di mana salah satu bentuk pun tidak dapat ditandingi oleh sasterawan Arab. Hal ini merupakan tentangan dahsyat dan bukti bahawa al-Quran itu datang dari Allah.
- 3) Memberikan perhatian besar terhadap kisah tersebut agar pesan-pesannya lebih mantap dan melekat dalam jiwa. Hal ini kerana pengulangan merupakan salah satu cara pengukuhan dan indikasi betapa besarnya perhatian terhadap sesuatu perkara. Misalnya kisah Musa dengan Firaun. Kisah ini menggambarkan secara sempurna pergelutan sengit antara kebenaran dengan kebatilan. Dan sekalipun kisah itu sering diulang-ulang, tetapi pengulangannya tidak pernah terjadi dalam sebuah surah.
- 4) Perbezaan tujuan yang kerananya kisah itu diungkapkan. Maka sebahagian dari makna-maknanya diterangkan di satu tempat, kerana hanya itulah yang diperlukan, sedangkan makna-makna lainnya dikemukakan di tempat yang lain, sesuai dengan tuntutan keadaan.

Kisah-kisah dalam al-Quran adalah kenyataan, bukan khayalan

Pernyataan Manna' al-Qattan (2000, 2011) seperti berikut:

“Saya mendapatkan disertasi itu tidak wajar, bahkan sangat berbahaya. Pada prinsipnya disertasi itu menyatakan, kisah-kisah dalam al-Quran merupakan karya seni yang tunduk kepada daya cipta dan kreativiti yang dipatuhi oleh seni, tanpa harus memegang kebenaran sejarah. Dan kenyataannya Muhammad adalah seorang seniman dalam pengertian ini.”

“Atas dasar dan persepsi inilah”, jelasnya lebih lanjut, “mahasiswa itu menulis disertasinya, dari awal sampai akhir. Saya perlu mengemukakan sejumlah contoh yang dapat menjelaskan tujuan penulis disertasi tersebut dan bagaimana cara menyusunnya. Ahmad Amin kemudian mengemukakan sejumlah contoh dari disertasi itu yang membuktikan apa yang dilukiskannya dalam nota ringkasnya itu. Misalnya, persepsi penulis disertasi bahawa kisah dalam al-Quran tidak memegang kebenaran sejarah, tetapi ia sejalan dengan pemerian seorang sasterawan yang memerikan suatu peristiwa secara artistik. Contoh lainnya ialah pandangannya bahawa al-Quran telah menciptakan beberapa kisah, dan bahawa ulama terdahulu telah berbuat salah dengan menganggap kisah *qurani* sebagai sejarah yang dapat dipegangi.

Seorang muslim sejati adalah orang yang beriman bahawa al-Quran adalah *kalamullah* dan suci dari pemerian artistik yang tidak memperhatikan realiti sejarah. Kisah *qurani* tidak lain adalah hakikat dan fakta sejarah yang diungkapkan dalam untaian kata-kata indah dan pilihan serta dalam uslub yang mempersona.

Nampaknya penulis disertasi telah mempelajari seni-seni kisah dalam kesusasteraan dan dia mendapati bahawa di antara unsur asasnya ialah khayalan yang bertumpu pada konsep. Semakin tinggi unsur khayalannya dan jauh dari realiti, maka kisah itu semakin diminati, memikat jiwa dan nikmat dibaca. Kemudian ia menganalogikan kisah *qurani* dengan kisah sasterawi.

Kenyataan Manna' al-Qattan bahawa al-Quran tidaklah demikian halnya. Ia diturunkan dari sisi Yang Maha Bijaksana. Dalam berita-berita-Nya tidak ada kecuali yang sesuai dengan kenyataan. Apabila orang-orang terhormat di kalangan masyarakat enggan berkata dusta dan menganggapnya sebagai perbuatan hina paling buruk yang dapat merendahkan martabat kemanusiaan, maka bagaimana seorang yang berakal dapat menghubungkan kedustaan pada kalam Yang Maha Mulia dan Maha Agung?

Aku adalah Tuhan Yang Hak:

ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ (٦٢)

“Bersifatnya Allah dengan kekuasaan dan luas ilmu pengetahuan itu kerana bahawasanya Allah, Dia lah sahaja Tuhan Yang Sebenar-benarnya, dan bahawa segala yang mereka sembah selain dari Allah itulah yang nyata palsuNya. Dan (ingatlah) sesungguhnya Allah jualah Yang Maha Tinggi keadaanNya, lagi Maha Besar (kekuasaanNya).” (al-Hajj 22:62)

Dia mengutus Rasul-Nya dengan hak pula:

إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ۚ وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ (٢٤)

“Sesungguhnya Kami mengutusmu dengan (agama) yang benar, sebagai pembawa berita gembira (kepada orang-orang yang beriman) dan pemberi amaran (kepada orang-orang yang ingkar); dan tidak ada, sesuatu umat pun melainkan telah ada dalam kalangannya dahulu seorang Rasul pemberi ingatan dan amaran.” (Fatir 35: 24)

وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ (٣١)

“Dan Al-Quran yang Kami wahyukan kepadamu (wahai Muhammad) ialah yang benar (segala-galanya) yang tetap mengesahkan Kitab-kitab yang diturunkan sebelumnya. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui dengan sedalam-dalamnya akan keadaan sekalian hambaNya, lagi Maha Melihat dan memerhatikan.” (Fatir 35:31)

يَأْتِيهَا النَّاسُ فَذُجَاءُكُمْ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَمِنُوا خَيْرًا لَكُمْ ۚ وَإِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا (١٧٠)

“Wahai sekalian umat manusia! Sesungguhnya telah datang kepada kamu Rasulullah (Muhammad SAW) dengan membawa kebenaran dari Tuhan kamu, maka berimanlah kamu (kerana yang demikian itu) amatlah baiknya bagi kamu. Dan jika kamu kufur ingkar (maka kekufuran kamu itu tidak mendatangkan kerugian apa-apa kepada Allah), kerana sesungguhnya bagi Allah jualah segala yang ada di langit dan di bumi; dan Allah sentiasa Mengetahui lagi Maha Bijaksana.” (al-Nisa 4:170)

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ ۚ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ ۚ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ ۚ لِكُلِّ لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا ۚ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ۚ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ۚ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ (٤٨)

“Dan Kami turunkan kepadamu (wahai Muhammad) Kitab (Al-Quran) dengan membawa kebenaran, untuk mengesahkan benarnya Kitab-kitab Suci yang telah diturunkan sebelumnya dan untuk memelihara serta mengawasinya. Maka jalankanlah hukum di antara mereka (Ahli Kitab) itu dengan apa yang telah diturunkan oleh Allah (kepadamu), dan janganlah engkau mengikut kehendak hawa nafsu mereka (dengan menyeleweng) dari apa yang telah datang kepadamu dari kebenaran. Bagi tiap-tiap umat yang

ada di antara kamu, Kami jadikan (tetapkan) suatu Syariat dan jalan agama (yang wajib diikuti oleh masing-masing). Dan kalau Allah menghendaki nescaya Ia menjadikan kamu satu umat (yang bersatu dalam agama yang satu), tetapi Ia hendak menguji kamu (dalam menjalankan) apa yang telah disampaikan kepada kamu. Oleh itu berlumba-lumbalah kamu membuat kebaikan (beriman dan beramal soleh). Kepada Allah jualah tempat kembali kamu semuanya, maka Ia akan memberitahu kamu apa yang kamu berselisihan padanya.” (al-Maidah 5:48), dan

الْمَرْءُ تِلْكَ ءَايَاتُ الْكِتَابِ ۖ وَالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ (١٣)

“Alif, Laam, Miim, Raa'. Ini ialah ayat-ayat Kitab (Al-Quran); dan apa yang diturunkan kepadamu (wahai Muhammad) dari Tuhanmu adalah benar; tetapi kebanyakan manusia tidak (mahu) beriman.” (al-Ra'd 13:1).

Dan semua apa yang dikisahkan Allah dalam al-Quran adalah hak pula:

نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ ۗ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ ءَامَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى (١٣)

“Kami ceritakan kepadamu (wahai Muhammad) perihal mereka dengan benar; sesungguhnya mereka itu orang-orang muda yang beriman kepada Tuhan mereka, dan kami tambahi mereka dengan hidayah petunjuk.” (al-Kahfi 18:13)

نَتْلُوا عَلَيْكَ مِنْ نَبَأِ مُوسَىٰ وَفِرْعَوْنَ بِالْحَقِّ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (٣)

“Kami bacakan kepadamu (wahai Muhammad) sebahagian dari kisah Nabi Musa dan Firaun dengan keterangan yang benar bagi orang-orang yang beriman.” (al-Qasas 28:3)

Kisah merupakan berita tentang peristiwa orang terdahulu yang dimuat di dalam al-Quran yang disampaikan langsung oleh Allah s.w.t melalui kalam-Nya. Kisah dalam al-Quran perlu diyakini kerana benar adanya, bukan hanya fiksi semata-mata namun ada setiap pelajaran yang dapat diambil dari setiap kisahnya. Kisah dalam al-Quran memiliki beberapa jenis iaitu kisah tentang para Nabi, kisah peristiwa yang terdahulu dan orang-orang selain Nabi, kisah peristiwa yang terjadi pada masa Rasulullah. Kisah dalam al-Quran bukanlah dongeng semacam fiksi sebagaimana dalam buku-buku cerita biasanya, sehingga banyak manfaat yang tersirat dalam setiap kisahnya

Pengaruh Kisah-kisah al-Quran dalam Pendidikan dan Pengajaran

Tidak diragukan lagi bahawa kisah yang baik dan cermat akan digemari dan menembus relung jiwa manusia dengan mudah. Segenap perasaan mengikuti alur kisah tersebut tanpa merasa jemu atau kesal, serta unsur-unsurnya dapat dijelajahi

akal hingga ia dapat memetik dari keindahan tamannya aneka ragam bunga dan buah-buahan.

Pelajaran yang disampaikan dengan metode *talqin* dan ceramah akan menimbulkan kebosanan, bahkan tidak dapat diikuti sepenuhnya oleh generasi muda kecuali dengan sulit dan berat serta memerlukan waktu yang cukup lama pula. Oleh kerana itu, maka *uslub qasasi* (narasi) sangat bermanfaat dan mengandungi banyak faedah. Pada umumnya, anak-anak suka mendengarkan cerita-cerita, memperhatikan riwayat kisah, dan ingatannya segera menampung apa yang diriwayatkan kepadanya, kemudian ia menirukan dan mengisahkannya.

Fenomena fitrah kejiwaan ini sudah seharusnya dimanfaatkan oleh para pendidik dalam lapangan pendidikan, khususnya pendidikan agama yang merupakan inti pengajaran dan sokongan guru pendidikan.

Dalam kisah-kisah al-Quran terdapat lahan subur yang dapat membantu kejayaan para pendidik dalam melaksanakan tugasnya dan membekali mereka dengan bekal pendidikan berupa peri hidup para nabi, berita-berita tentang umat dahulu, sunnatullah dalam kehidupan masyarakat dan hal ehwal bangsa-bangsa. Dan semua itu dikatakan dengan benar dan jujur. Para pendidik hendaknya mampu menggunakan kisah-kisah al-Quran itu dengan uslub bahasa yang sesuai dengan tahap pelajar dalam segala tahap. Sejumlah kisah keagamaan yang disusun oleh Sayyid Qutb dan al-Sahhar telah berhasil memberikan manfaat dan berguna bagi anak-anak kita, dengan keberhasilan yang tiada bandingnya. Demikian pula al-Jarim telah menyajikan kisah-kisah al-Quran dengan gaya sastera yang indah dan tinggi, serta lebih banyak analisis mendalam. Alangkah baiknya andaikata orang lain pun mengikuti dan meneruskan metode pendidikan baik ini. (al-Qattan 2000, 2011)

KESIMPULAN

Berdasarkan analisa di atas, kajian ini dapat disimpulkan bahawa kisah al-Quran adalah pemberitaan hal ehwal umat, kenabian dan peristiwa-peristiwa yang terdahulu sebagaimana pandangan Manna' al-Qattan. Kisah al-Quran harus diyakini sebagai kalamullah yang suci, kerana kisah-kisah yang terdapat dalam al-Quran memuat kisah yang pasti kebenarannya dan bermanfaat bagi manusia kerana mengandungi hikmah, faedah, nilai serta pengaruh-pengaruhnya dalam pendidikan mahupun pengajaran yang terdapat dalam al-Quran. Di sini boleh dilihat bahawa model kajian Manna' al-Qattan dalam kisah-kisah al-Quran ini mempunyai signifikan dengan bentuk sastera iaitu pengulangan-pengulangan kisah sejarah yang berlaku dalam surah-surah yang berbeza walaupun wataknya dan latar kisah adalah sama. Dengan pendekatan ini, dapat menarik perhatian para pembaca dan boleh menjadi rujukan dalam mengatasi permasalahan umat dan kehidupan manusia seiring berkembangnya zaman.

RUJUKAN

Al-Quran Karim - Quran.com (2024 Ogos 19)

Adib Fattah Suntoro & Amir Sahidin. 2022. I'jaz al-Quran Dalam Perspektif Manna' Khalil al-Qattan. *BIDAYAH: Studi Ilmu-ilmu Keislaman*. Vol 13, No 4, Jun 2022. 51-71. STAIN Teungku Dirundeng Meulaboh, Aceh Barat.

Manna' al-Qattan. (2011). *Studi Ilmu-ilmu al-Quran*. Terjemahan Mudzakir AS. Bogor: Pustaka Litera AntarNusa.

Manna' Khalil al-Qattan. (2000). *Mabahith Fi Ulum al-Quran*. Kaherah: Maktabah al-Maarif.

Moh. Wakhid Hidayat. (2009). Qasas al-Quran dalam Sudut Pandang Prinsip-prinsip Strukturalisme dan Narasi. *Adabiyat*. Vol. 8, No 1, Jun 2009. 78-93. Fakultas Adab UIN Sunan Kalijaga. Yogyakarta.

Mutia Farida. 2022. *Konflik dalam Kisah Nabi Musa dan Khidir (Studi Atas Tafsir Mafatih al-Ghayb Karya Fakhruddin al-Razi)*. Fakultas Ushuluddin dan Filsafat, Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, Surabaya.

SUMBANGAN SYEIKH ABDUL FATTAH AL-QADHI DALAM PERKEMBANGAN ILMU QIRAAT

Khairul Anuar bin Mohamadⁱ, Norazman bin Aliasⁱⁱ, Zamrie bin Ibrahim @ Musaⁱⁱⁱ &
Syed Ahmad Tarmizi Bin Syed Omar^{iv}

ⁱ (*Penulis Koresponden*). Pensyarah, Universiti Sains Islam Malaysia. khairul@usim.edu.my

ⁱⁱ Pensyarah, Universiti Sains Islam Malaysia norazman@ usim.edu.my

ⁱⁱⁱ Pensyarah, Universiti Sains Islam Malaysia zamrie@ usim.edu.my

^{iv} Pensyarah, Universiti Sains Islam Malaysia tarmizi@ usim.edu.my

Abstrak

Syeikh Abdul Fattah al-Qadhi adalah nama besar dalam disiplin Ulum al-Quran. Hasil karyanya dalam ilmu ini menjadi rujukan dalam pengajian Qiraat, Rasm, Dabt, Fawasil dan ilmu al-Quran yang lain. Objektif kajian ini adalah menjelaskan sumbangan besar Syeikh Abdul Fattah al-Qadhi dalam ulum al-Quran. Menyenaraikan kitab-kitab utama yang ditulis dan kandungannya secara ringkas. Selain itu ia juga menjelaskan pengajaran al-Quran kepada generasi selepasnya di mana mereka telah berjaya menjadi mata rantai dalam perkembangan Ulum al-Quran. Metode kajian ini ialah metode kepustakaan dengan merujuk artikel yang berkaitan bibilografi Syeikh Abdul Fattah al-Qadhi dan juga merujuk secara langsung kepada karya tulisan Syeikh al-Qadhi sendiri. Hasil kajian menunjukkan bahawa khazanah ilmu yang ditinggalkan oleh Syeikh al-Qadhi mempunyai nilai yang tinggi. Meliputi semua disiplin Ulum al-Quran seumpama Qiraat, Rasm, Dabt, Fawasil. Rujukan terhadap karyanya terus menjadi pilihan utama. Selain itu, Syeikh al-Qadhi juga telah membangunkan pusat pengajian Quran seperti program Qiraat di Universiti Islam Madinah.

Kata kunci: Syeikh Abdul Fattah al-Qadhi, Perkembangan Ulum al-Quran

PENDAHULUAN

Sorotan kepada perkembangan ilmu Qiraat dilihat kepada dua perkara utama iaitu ketokohan ulamak dalam bidang ini dan karya rujukan yang menjadi modul pengajian ilmu Qiraat. Sejak dari dahulu lagi tokoh-tokoh seumpama Imam Syatibi dan Imam Ibn al-Jazari telah dilakukan kajian terhadap sumbangan mereka yang berkaya melahirkan murid-murid yang menjadi nadi kepada perkembangan ilmu Qiraat. Selain itu hasil karya mereka terus menjadi rujukan dalam pengajian ilmu Qiraat sehingga ke hari ini.

Setiap generasi, terdapat ulamak Qurra yang meneruskan legasi dalam perkembangan ilmu Qiraat. Mereka menjadikan karya dua tokoh iaitu Imam Syatibiy dan Imam Ibn al-Jazari sebagai rujukan dan menghuraikan dengan laras

bahasa yang sesuai dengan zaman mereka. Salah seorang tokoh yang besar sumbangannya dan menguasai karya utama dalam ilmu Qiraat ialah Syeikh Abdul Fattah Abdul Ghani al-Qadhi. Syeikh al-Qadhi menguasai ilmu Qiraat dari sudut pengajaran dan penulisan.

Beliau telah menghasilkan banyak karya dan antara yang terpenting ialah al-Wafi dan al-Idah. Al-Wafi adalah yang mensyarahkan Matn Hirz al-Amani atau terkenal dengan Matn Syatibiyyah yang dikarang oleh Imam al-Syatibiy. Manakala al-Idah pula adalah kitab yang mensyarahkan Matn Durrah al-Mudhiyyah yang dikarang oleh Imam Ibn al-Jazari. Selain itu, beliau juga menghasilkan satu kitab yang menjadi rujukan guru dan pelajar ilmu Qiraat untuk tatbiq Qiraat. Kitab yang dimaksudkan ialah al-Budur al-Zahirah. Kitab ini disusun dengan begitu teliti di mana setiap khilaf Qiraat dinyatakan dengan jelas.

Generasi pertama kuliyyah al-Quran Universiti Islam Madinah telah mendapat peluang keemasan di mana mereka dapat bertalaqi ilmu Qiraat dengan Syeikh al-Qadhi. Menariknya semua pelajar yang bertalaqqi dengan beliau amat kuat rasa hubungan dengan beliau. Rahsia perkara tersebut dijelaskan oleh Dr Abdul Fattah al-Qari (1403 Hijrah) yang bertanyakan kepada generasi pertama yang bertalaqqi dengan Syeikh al-Qadhi. Perkara yang dihuraikan oleh sebahagian guru selama yang memakan masa selama beberapa hari, mampu dijelaskan oleh Syeikh al-Qadhi dalam beberapa ketika sahaja.

Syarah al-Qadhi diumpamakan seperti cahaya matahari pada siang hari. Amat jelas. Dua faktor yang menjadi asas demikian adalah kerana niatnya yang betul yang menjadi kesan yang besar dan berkat yang Zahir dalam amalan insan. Selain itu penguasaannya yang mendalam dalam ilmu Qiraat. Beliau telah menghabiskan usianya dalam ilmu Qiraat. Membaca ilmu Qiraat, mengajar ilmu Qiraat, belajar dan mengajar. Lakukan kajian, penulisan dan juga mengtahqiq manuskrip karya ilmu Qiraat bagi ulamak terdahulu.

METODOLOGI

Kajian ini adalah kajian kualitatif yang berasaskan kepada kajian perpustakaan. Data kualitatif berbentuk deskriptif, berupa kata-kata lisan atau tulisan tentang tingkah laku manusia yang diamati. Ia terhasil dari tiga jenis berikut: hasil pemerhatian, perbincangan dan bahan tertulis (Kamarul Azmi, 2012).

Data-data artikel berkaitan Syeikh al-Qadhi ini diambil daripada beberapa rujukan artikel dalam jurnal dan buku. Selain itu ia juga merujuk kepada tulisan berbentuk temu ramah dengan keluarga dan murid tokoh yang dikaji.

DAPATAN KAJIAN

PENGENALAN SYEIKH ABDUL FATTAH ABDUL GHANI AL-QADHI

a. Sejarah Kelahiran dan Pengajian

Syeikh Abdul Fattah al-Qadhi dilahirkan di daerah Damanhur, Mesir pada 25 Syaban 1325 Hijrah bersamaan 14 Oktober 1907 M. Beliau dibesarkan dalam keluarga yang hidup dalam keadaan sederhana. Peringkat permulaan pengajian, beliau menghafaz al-Quran di Damanhur, Mesir dengan seorang guru yang bernama Syeikh Ali Iyyad. Beliau mendalami ilmu Tajwid dengan Syeikh Ali Iyyad dan juga Syeikh Mahmud Muhamamd Ghazal. Menurut Dr al-Jarullah (2012) Syeikh al-Qadhi adalah pelajar yang cemerlang dalam semua peringkat pengajian dengan mendapat tempat yang pertama.

Sejak permulaan pengajian lagi beliau telah menunjukkan minat yang tinggi terhadap ilmu Qiraat. Ayahnya melihat kepada Syeikh al-Qadhi dan mendapatinya adalah seumpama harapan ummah. Lantas ayahnya selalu memberi nasihat dan tunjuk ajar serta berdoa yang Ikhlas agar anaknya ini mendapat taufiq. Ayahnya tidak izinkan Syeikh al-Qadhi meninggalkan pengajian bahkan menggalakkanya menyempurnakan pengajian. Banyak kata-kata semangat diungkapkan kepada Syeikh al-Qadhi seumpama memberi tumpuan kepada pengajian dengan focus dan hati memberi tumpuan kepada ilmu.

Guru yang banyak memberi kesan kepada peribadi Syeikh al-Qadhi ialah Syeikh al-Azhar Syeikh Muhammad al-Khidir Husien al-Tunisie. Syeikh al-Khidir adalah Syeikh Azhar terakhir yang dilantik secara pencalonan daripada para ulama. Kealimanya menjadikan beliau dihormati dan akhirnya beliau dicalonkan oleh para ulamak al-Azhar untuk dilantik sebagai Syeikh al-Azhar. Syeikh Khidir mempunyai ilmu yang luas dan adab yang tinggi. Sifatnya amat suka kepada penghafaz al-Quran dan memuliakan. Beliau memberi ruang yang luas kepada penghafaz al-Quran berjumpa denganya tanpa batas waktu.

Syeikh al-Qadhi banyak terkesan dengan keperibadian Syeikh al-Khidir dan keilmuannya yang tinggi. Hubungan yang amat baik ini membuatkan Syeikh al-Khidir memberi peluang kepada Syeikh al-Qadhi berjumpanya sepanjang masa. Dalam siri-siri ceramah dan pengajaran Syeikh al-Qadhi, beliau telah menyebut banyak pujian dan keilmuan Syeikh al-Khidir. Selain Syeikh al-Khidir, Syeikh al-Qadhi juga mengambil ilmu Tafsir dengan tokoh terkenal iaitu Syeikh Muhammad Abdullah Dirraz.

Menurut Dr Abdullah al-Jarullah (2012) Syeikh Dirraz mempunyai sifat yang takwa dengan maknanya yang luas. Beliau sentiasa membaca al-Quran dan terkenal dengan tahajud di waktu malam. Murid-muridnya menyatakan bahawa mereka tidak melihat Syeikh Dirraz kecuali beliau membaca al-Quran atau bersolat. Syeikh al-Qadhi telah mempelajari ilmu Tafsir dari Syeikh Dirraz yang

mempunyai kekuatan hujjah, dalam pandangan, kalimah yang kukuh dan membawa nas yang jelas.

b. Sanad Syeikh al-Qadhi

Sanad Syeikh al-Qadhi yang dianugerahkan kepada Syeikh Ibrahim Akhdar dan Syeikh Munir Muzaffar al-Tunisi adalah sanad melalui jalur ulamak Qurra Qaherah. Salsilah sanad beliau terdapat Syeikh Mutawali. Dr Abdullah al-Jarullah menyatakan bahawa sanad yang dikurniakan kepada Syeikh Ibrahim al-Akhdar iaitu sanad tiga qiraat adalah seperti berikut: Sesungguhnya telah datang kepada ku anakku Syeikh Ibrahim al-Akhdar al-Qayyim yang bermukim di Madinah Munawarah Ketika aku dimuliakan berjiran dengan ketua seluruh yang terdahulu dan kemudian iaitu Nabi SAW. Beliau telah membacakan kepada ku sehingga khatam dari awal Quran hingga akhirnya dengan Qiraat Tiga Imam dan perawi mereka mengikut Matn Durrah bagi Imam Muhaqiq Muhammad Ibn Muhammad Ibn al-Jazari. Ketiga-tiga Imam tersebut ialah Abu Jaafar Yazid ibn al-Qa'qa'al-Madani, Abu Muhammad Ibn Ishaq al-Hadrami al-Basri dan Abu Muhammad Khalaf Ibn Hisyam al-Bazar al-Baghdadi. Aku mengijazahkan kepadanya untuk membaca Qiraat Tiga Imam tersebut dan perawi-perawi mereka yang terdapat dalam Matn al-Durrah. Beliau boleh mengajar di mana tempat beliau berada dan di mana kawasan beliau pergi dengan syaratnya yang telah ditetapkan oleh ulamak.

Aku memberitahu kepadanya bahawa aku talaqqi yang demikian itu dari guruku yang mulia al-Allamah ustazku Syeikh Humam Ibn Qutb Ibn Abdul Hadi yang bertalaqi dari gurunya Syeikh Muhammad Ibn Ali Khalaf al-Husaini yang masyhur dengan gelaran al-Haddad yang mengambil dari gurunya Syeikh Hasan Ibn Khalaf al-Husaini dan mengambil dari gurunya al-Allamah Syeikh Muhammad Ibn Ahmad yang terkenal dengan al-Mutawali. Beliau telah mengambil dari gurunya Sayid Ahmad al-Durri al-Tihami yang mengambil dari gurunya Syeikh Ahmad Ibn Muhammad yang terkenal dengan Salamunah dari gurunya Syeikh Ibrahim al-Ubaidi yang mengambil dari gurunya, sanad ini sampai kepada Nabi SAW.

c. Jawatan Syeikh al-Qadhi

Syeikh al-Qadhi diberi amanah memegang beberapa jawatan penting seperti Ketua Jabatan Qiraat, Kuliyah Bahasa Arab di Univeristi al-Azhar. Pada tahun 1403 Hijrah beliau telah berpindah ke Universiti Islam Madinah. Beliau adalah salah seorang yang mendirikan fakulti al-Quran di univeristi Islam Madinah iaitu pada tahun 1403 Hijrah. Pembinaan kuliah al-Quran Universiti Islam Madinah ini mempunyai sejarahnya tersendiri.

Apabila cadangan dikemukakan kepada pengurusan universiti di mana perlu mendirikan fakulti Quran al-Karim kerana keperluan menjaga ilmu Qiraat dan supaya dapat melahirkan ulama Qurra di Madinah, Rektor ketika itu telah mengeluarkan arahan supaya mencari seorang yang teralim yang pakar dalam

bidang Qiraat di peringkat dunia. Ekoran daripada itu pencarian siapakah yang teralim dalam ilmu Qiraat berjalan dan penilaian berasas kepada karya penulisan, sumbangan yang besar dalam ilmu Qiraat dan yang berkaitan denganya maka akhirnya nama yang tercalon adalah Syeikh Abdul Fattah al-Qadhi.

1. PERBINCANGAN SUMBANGAN SYEIKH ABDUL FATTAH AL-QADHI DALAM MEMPERKEMBANGKAN ULUM AL- QURAN

Sumbangan Syeikh al-Qadhi dibahagikan kepada karya penulisan dan pengajaran.

a. Karya Penulisan

Kealiman Syeikh al-Qadhi boleh dilihat kepada karya penulisannya yang kebanyakan masih menjadi rujukan dan modul pembelajaran ilmu Qiraat di pusat pengajian tinggi seperti Syubra al-Azhar, kuliyyah Quran Univeristi Islam Madinah dan tempat pengajian lain sehingga ke hari ini. Karyanya yang masyhur yang masih dirujuk sehingga ke hari ini dalam ilmu Qiraat ialah al-Wafi syarah kepada matn al-Syatibiyah, Idhah Syarah kepada Matn al-Durrah, al-Budur al-Zahirah. Penulisan beliau dalam ilmu fawasil ialah Basyir al-Yusri Syarh Nazimah al-Zuhri Fi Ilmi al-Fawasil, Matn Nafais al-Bayan dan syarahnya yang dinamakan Nafais al-Bayan Syarh Faraid al-Hisan dalam ilmu fawasil.

Selain itu beliau juga mengarang kitab berkaitan sejarah mushaf dan kitab Qiraat mengikut kaca mata orientalis dan mulhid. Sebab penulisan kitab ini adalah kerana Wakil al-Azhar iaitu Syeikh Abdul Halim Mahmud telah melihat kitab Mazahib al-Tafsir al-Islami karangan orientalis yang bernama Goldziher. Syeikh Abdul Halim Mahmud telah memberi kitab ini kepada Syeikh Abdul Fattah al-Qadhi untuk meneiliti dan menjawab segala kekeliruan yang ditimbulkan oleh pihak orientalis. Selepas diteliti banyak kekeliruan yang perlu dibetulkan berkaitan ilmu Qiraat, Syeikh al-Qadhi telah menghurai mengkritik isu tersebut dan menghurai menurut sumber yang betul.

Terdapat juga hasil karya Syeikh al-Qadhi berkaitan tahqiq dan ulasan kepada karya ulamak terdahulu seperti Syarh Talkhis al-Fawaid Wa Taqrib al-Mutabaid Ala Aqilah Atrab al-Qasaid oleh Ibn al-Qasih, Dali al-Hairan Syarh Mawrid al-Zhoman oleh Syeikh Ibrahim al-Maghirni dan Tahbir al-Taisir Fi Qiraat al-Aimmah al-Asyarah oleh Imam Ibn al-Jazari. Kitab ini Syeikh al-Qadhi mengtahqiq bersama muridnya Syeikh Sadiq Qamhawi.

b. Pengajaran Quran dan Qiraat

Menurut Dr Abdul Azizi al-Qari, pengajaran Syeikh Abdull Fattah al-Qadhi bermula 1355 Hijrah. Didikan dari seorang yang berilmu ini menjadi asbab

lahirnya satu generasi al-Quran yang mencatat Sejarah dalam perkembangan ilmu Quran selepasnya.

Legasi yang ditinggalkan oleh Syeikh al-Qadhi mempunyai ketinggian ilmu Quran. Faktor kejayaan ini adalah ketelitian beliau dalam memilih pelajar yang ingin bertalaqqi dengannya. Pelajar yang ingin bertalaqqi dengannya, beliau akan mendengar dahulu bacaan pelajar tersebut dan jika beliau berpuas hati dengan bacaan, suara dan menepati kaedah sebutan maka beliau mengambilnya sebagai pelajar. Tetapi jika tidak berpuas hati dengan perkara tersebut beliau menolak untuk mengambilnya sebagai pelajar.

Syarat yang ketat sebegini menyebabkan amat susah pelajar dapat bersabar dengan Syeikh al-Qadhi semasa sesi talaqqi. Atau dengan kata lain Syeikh al-Qadhi amat bersabar dengan pelajar yang bertalaqqi dengannya. Sebagaimana Allah memberkati karya penulisan Syeikh al-Qadhi sehingga menjadi rujukan di pusat pengajian Quran di dunia ini maka begitulah juga generasi al-Quran yang ditinggalkannya adalah penyambung keilmuan Syeikh al-Qadhi.

Pengajaran al-Quran Syeikh al-Qadhi dibahagikan kepada dua iaitu semasa beliau berada di Mesir dan ketika beliau berada di Madinah. Mengikut catatan Dr Abdullah Ibn Muhammad generasi al-Quran yang ditinggalkan oleh Syeikh al-Qadhi di Mesir ialah Syeikh Mustafa Ismail, Syeikh Mahmud Khalil al-Husari, Syeikh Abdul Basit Ibn Muhammad Abdul Samad, Syeikh Sya'ban Muhammad Ismail, Syeikh Muhammad Sadiq Qamhawi, Syeikh Abdul Rafi' Ridwan al-Syarqawi, Syeikh Sibawaih al-Badawi, Syeikh Abdul Khaliq Jadu, Syeikh Khalil Rezq syeikh Qurra di Mesir dan lain-lain.

Pada tahun 1394 Hijrah, Syeikh al-Qadhi berpindah ke Madinah Munawarah atas jemputan dari Universiti Islam Madinah bagi menubuhkan Kuliah al-Quran al-Karim. Beliau telah dilantik sebagai pengarah di jabatan Qiraat. Membangunkan kurikulum pengajian Qiraat dan menyelia perjalanan kurikulum ini. Hasil usaha yang beliau berikan ini telah melahirkan sejumlah pemegang Ijazah dalam bidang Qiraat dari serata dunia Islam. Mereka mampu membaca riwayat mutawatirah yang bersambung sanadnya kepada Nabi SAW.

KESIMPULAN

Sejarah pendidikan Syeikh al-Qadhi menunjukkan bahawa kesungguhan beliau dalam bertalaqqi al-Quran dan mendalami ilmu yang berkaitan al-Quran terutamanya ilmu Tafsir. Syeikh al-Qadhi mendalami ilmu al-Quran dengan beberapa guru yang tersohor, antaranya ialah Syeikh al-Ghazal dan Syeikh Hummam al-Qutb. Selain itu beliau amat terkesan dengan Syeikh al-Azhar iaitu Syeikh Muhammad Khidhir Husein.

Penulisan yang ditinggalkan oleh Syeikh al-Qadhi mempunyai keistimewaan yang tersendiri. Sehingga ke hari ini, sebahagian karyanya masih menjadi kurikulum dan rujukan di pusat pengajian al-Quran seperti di Maahad Qiraat Syubra, Mesir, Kuliyah Quran di Universiti Islam Madinah, sebahagian Maahad Tahfiz di Malaysia dan lain-lain. Kelebihan karyanya adalah penggunaan Bahasa yang mudah difahami sama ada dip[ihak atau di kalangan pelajar itu sendiri. Syeikh Abdul Fattah al-Qadhi adalah pengasas jabatan Qiraat di Universiti Islam Madinah. Jabatan ini telah berkembang dan terkenal dengan pengkhususan dalam bidang Qiraat di seluruh dunia. Jabatan ini juga boleh dikatakan jabatan yang terawal yang diasaskan dalam ilmu Qiraat di dunia ini.

Semasa cetakan mushaf kali kedua di zaman pemerintahan Malik Fuad yang pertama, pihak Universiti al-Azhar telah meminta kepada beberapa tokoh al-Quran untuk melakukan semakan penandaan waqf dan rasm al-Quran. Mereka yang dilantik ialah Syeikh Ali Dabba', Syeikh Muhammad Ali Najjar dan termasuk juga Syeikh Abdul Fattah al-Qadhi. Semakan dilakukan dengan teliti dan banyak tempat waqaf telah dilakukan pembetulan.

Syeikh al-Qadhil meninggal legasi sekumpulan ulamak Qiraat samada yang bertalaqi denganya di Mesir seperti Syeikh Khalil al-Husari, Syeikh Mustafa Ismail atau di Madinah Munawarah seperti Syeikh Ali Huzaiifi, Syeikh Ibrahim al-Akhdar. Beliau juga meninggalkan karya-karya yang menjadi sumber rujukan.

RUJUKAN

- Abdul Fattah al-Sayyid Ajami al-Mirsafi. (2008). *Hidayah al-Qari Ila Tajwid Kalam al-Bari*. Qaherah: Dar Majd al-Islam.
- Abdul Fattah Abdul Ghani al-Qadhi. (2013). *al-Wafi Fi Syarhi al-Syatibiyah*. Kaherah: Dar al-Salam.
- Abdul Fattah Abdul Ghani al-Qadhi. (2013). *al-Idhah Li Matn al-Durrah*. Makkah Mukaramah: Maktabah al-Asadiyyah.
- Abdul Fattah Abdul Ghani al-Qadhi. (1404H). *al-Faraid al-Hisan Fi Ad Ayi al-Quran*. Madinah al-Munawarah: Maktabah al-Dar.
- Abdul Fattah Abdul Aziz al-Qadhi. (1975). *Basyir al-Yusri Syarh Nazimat al-Zuhri*. Kaherah: Haiah Ammah Li Syuaanal-Matabi' al-Amirah.
- Abdul Aziz Ibn Abdul Fattah al-Qari. (1403H). *Syeikh Abdul Fattah al-Qadhi wa Atharuhu Fi al-Dirasat al-Quraniyyah*, Majallah Kuliyah Quran al-Karim Wa al-Dirasat al-Islamiyyah, Volum: 1, Madinah Munawarah: Universiti Islam Madinah al-Munawwarah.

Abdullah Ibn Muhammad Ibn Sulaiman al-Jarullah. (2012). *Abdul Fattah Ibn Abdul Ghani Ibn Muhammad al-Qadhi Sirah Atirah Wa Tarikh Majid*, Majalah Diya, Volume 9, Arab Saudi: Jamiyyah al-Khairiyyah Li Tahfiz al-Quran al-Karim Bi Muhafazah al-Zulfa.

Abu al-Farj Abdul Rahman Ibn Ali Ibn Muhammad Ibn al-Jauzi. *al-Muntazam Fi Tarikh al-Muluk Wa al-Umam*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Kamarul Azmi Jasmi. (2012). Metodologi Pengumpulan Data Dalam Penyelidikan Kualitatif, Conference Kursus Penyelidikan Kualitatif Siri 1, 2012.

Khairul Anuar Mohamad. (2021). Syeikh Abdul Fattah Pengembang Ilmu Qiraat. Media Mulia: Utusan Malaysia.