

e-Prosiding

i-STET 2019

eISBN:978-967-5852-44-2

Seminar Tamadun, Etnik dan Turath Islami

Seminar on Civilisation, Ethnicity and Islamic Heritage

19 Oktober 2019

Sabtu

**Pusat Pengajian Teras
Universiti Sains Islam Malaysia**

Penyunting:

**Mohd Azmir Mohd Nizah
Mashitah Sulaiman
Adibah Sulaiman & Mohamad**

Anjuran

Dengan Kerjasama



PUSAT PENGAJIAN TERAS
Centre For Core Studies
مركز الدراسات الأساسية
UNIVERSITI SAINS ISLAM MALAYSIA



يا ايها من تقوى ولايه شركهكوتوان
YAYASAN TAQWA
WILAYAH PERSEKUTUAN

e-PROSIDING

**SEMINAR TAMADUN,
ETNIK & TURATH ISLAMI
(i-STET) 2019**

**E-PROSIDING
SEMINAR TAMADUN, ETNIK & TURATH ISLAMI (i-STET) 2019**

Memartabatkan Turath Islami, Memacu Tamadun Multi Etnik

Cetakan Pertama 2019
© Hak Cipta Pusat Pengajian Teras, USIM



©2019 Hak cipta terpelihara. Artikel yang diterbitkan adalah hak cipta penulis dan tidak mewakili pandangan penerbit. Tidak dibenarkan mengeluarkan ulang mana-mana bahagian artikel, ilustrasi dan isi kandungan buku ini dalam apa jua bentuk dengan cara apa jua sama ada secara elektronik, fotokopi, mekanik, rakaman atau cara lain sebelum mendapat keizinan daripada Penerbit.

Diterbitkan oleh:
PUSAT PENGAJIAN TERAS
Universiti Sains Islam Malaysia,
Bandar Baru Nilai 71800 Nilai,
Negeri Sembilan, Malaysia
Tel: 06 798 0212/0213; Faks: 06 798 0200
<http://www.ppt.usim.edu.my>
e-mel: info.istet@usim.edu.my

KATA ALU-ALUAN

PENGARAH PUSAT PENGAJIAN TERAS

Bismillahir Rahmanir Rahim,

Segala puji bagi Allah SWT, selawat dan salam buat Rasul contoh terbaik manusia keseluruhannya. Seterusnya kepada ahli keluarga Baginda SAW, para sahabat *Ridhwan Allahi Alayhim*, para *tabi'in* dan *tabi' al-tabi'in* yang mengikuti dengan ihsan segala tunjuk ajar Baginda SAW.

Seminar i-Stet 2019 merupakan usaha tahunan Pusat Pengajian Teras USIM dalam menyediakan platform wacana ilmu kepada semua. Usaha ini dirasakan perlu kerana kita berada pada fasa yang getir dalam perkembangan tamadun manusia. Sesetengah sarjana menggelarkan zaman ini kerana kerencamannya sebagai VUCA (*volatile, uncertain, complex and ambiguous*). Ini diikuti dengan ledakan maklumat yang terlalu cepat (disinformasi), penggunaan teknologi yang canggih (teknosentrisme), dan agenda pemikiran semasa yang menggugat pelbagai aspek kehidupan (ideologi).

Jika dilihat dalam sejarah Tanah Melayu kita pasca 1950, kita pernah dikejutkan dengan pelbagai isu serius berkenaan jati diri Melayu dan Muslim seperti Peristiwa Natrah: Maria Huberdina Hertogh pada 12 Disember 1950, Peristiwa Keranda 152 pada 3 Mac 1967, Tragedi 13 Mei 1969 dan banyak lagi, sekadar menyebutkan beberapa isu dan peristiwa di sini.

Antara yang terbaru, dalam bulan Oktober 2019 ini, kita semua telah dikejutkan dengan sikap yang ditonjolkan oleh Wong Yan Ke, graduan Sarjana Muda Kejuruteraan UM yang bertempik dalam majlis konvokesyen rasmi UM. Pekikan: “*No Racist*, ini Tanah Malaysia,” di atas pentas mulia konvokesyen ini dibuat sambil membawa kad besar memprotes Naib Canselor Universiti Malaya. Dalam kes yang lain, menerusi penganjuran Debat Piala Tun Razak yang sangat berprestij, para peserta telah dicabar dengan tajuk debat: menulis semula al-Quran, membuang ayat-ayat radikal dalam al-Quran, serta mengenai keharusan mengamalkan homoseksual.

Pada 17 Oktober, kaum Melayu mencatatkan kes kebangkrutan tertinggi antara tahun 2015 hingga 2019. Berdasarkan statistik Jabatan Insolvensi, Melayu mencatatkan sebanyak 56 peratus daripada keseluruhan 80,625 kes bankrap, iaitu sebanyak 45,147 kes. Ini diikuti kaum Cina sebanyak 26%, India 11.3%, dan lain-lain 6.7%. Tapi, terdapat kemungkinan Melayu adalah teramai kerana statistik penduduk Malaysia seramai 32.6 juta orang pada 2019, di mana bumiputera adalah 69%, Cina 22.8%, India 6.9%, dan lain-lain 1%. Menarik juga untuk difikirkan di sini, kaum Adam mencatatkan 69.7 peratus kes kebangkrutan, berbanding wanita. Mengapa? Kurang pengetahuan dalam pengurusan kewangan? Kurang disiplin dalam menguruskan perbelanjaan harian? *Wallahua 'lam bis sawab*.

Oleh itu, terdapat banyak perkara dan topik yang perlu kita teliti dan tekuni secara bersama. Secara berhikmah dan berhemah. Sesuai dengan Rukun Negara kita yang lima: kepercayaan kepada Tuhan, kesetiaan kepada Raja dan Negara, keluhuran Perlembagaan, kedaulatan Undang-undang, kesopanan dan kesusilaan. Dengan subtema Seminar i-Stet 2019: “Memartabatkan Kegemilangan Tamadun Melayu, Mendepani Era Kontemporari,” adalah diharapkan wacana ilmiah seumpama ini boleh memberi peluang kepada para ilmuwan, pensyarah, penyelidik, penulis serta para pelajar untuk berinteraksi, berdiskusi dan berkongsi idea dalam memahami perspektif cabaran global dan lokal, serta memberikan cadangan-cadangan penyelesaian semasa. Semoga medan ini boleh membuka ruang untuk kita menyumbang kepada

perbincangan ilmiah terutama yang berkaitan dengan isu-isu kontemporari yang melanda tamadun manusia secara umum, tamadun Islam secara khusus serta juga tamadun Melayu secara spesifik lagi. Besar harapan saya agar diskusi ilmiah sebegini berjaya memugar kembali tradisi kegemilangan ilmu kita yang saban hari makin menghilang. Dalam masa yang sama, membekalkan kita semua pertahanan *‘aqli*, *rūḥī*, *nafsānī*, dan *jasadī* bagi menghadapi cabaran semasa dalam dunia kontemporari.

Sebelum mengakhiri prakata ini, ingin juga saya mengambil kesempatan, menyampaikan ucapan terima kasih dan setinggi-tinggi penghargaan kepada Y.Bhg. Prof Emeritus Dr. Shaharir Mohamad Zain, Felo Pusat Dialog Peradaban Universiti Malaya, Pengucaptama Seminar i-STET 2019; dan juga Y.Bhg. Cikgu Azlan Ghani, pengasas dan guru pengajar Perguruan Silat Melayu Keris Lok 9 Malaysia dan Senaman Melayu Tua. Kepada para penyumbang artikel dan kumpulan editor Prosiding i-STET 2019, saya mengucapkan tahniah dan syabas atas usaha yang telah diberikan. Semoga usaha ini menjadi sumbangan positif kepada pembangunan dan kefahaman pengetahuan, serta termasuk dalam *mizan hasanat* kita semua.

Memartabatkan Kegemilangan Tamadun Melayu, Mendepani Era Kontemporari.

Wa Sallallahu ‘Ala Sayyidina Muhammad, wa ‘Ala Aalihi wa ashabihi wat tabi’in, WalhamduliLlahi Rabbil Alamin.

DR. WAN MOHD FAZRUL AZDI BIN WAN RAZALI

Pengarah

Pusat Pengajian Teras

Universiti Sains Islam Malaysia (USIM)

19 Oktober 2019

KATA ALU-ALUAN

PENGARAH i-STET 2019

Assalamualaikum wa-Rahmatullahi Ta'ala wa-Barakatuh dan Salam Sejahtera.

Syukur atas limpah dan izin-Nya, Pusat Pengajian Teras sekali lagi menganjurkan Seminar Tamadun, Etnik dan Turath Islami bagi tahun 2019. Penghargaan kepada Y.Bhg. Profesor Emeritus Dr. Shaharir Mohamad Zain atas kesudian merasmikan dan berkongsi ilmu yang bermanfaat dalam majlis ucap tama Seminar i-STET 2019. Penghargaan juga kepada En Azlan Ghanie selaku Karyawan Tamu di Pusat Pengajian Teras atas usaha menjayakan majlis ini.

Keistimewaan Seminar i-STET pada tahun ini ialah sambutan diselarikan dengan Karnival Bumi Melayu dengan tema “Memartabatkan Kegemilangan Tamadun Melayu, Mendepani Era Kontemporari”. Tamadun Melayu merupakan antara tamadun tertua yang pernah menjadi sebuah tamadun terbilang. Tamadun Melayu menjadi sebutan seantero dunia sebagai pengembara lautan melalui kecanggihan teknologi perkapalan, pemikiran falsafah berakar umbi akal budi, keindahan tutur bahasa, kekayaan daya cipta kesenian dan warisan sehingga kepada corak sosiopolitik yang bertunjangkan agama. Kegemilangan tamadun Melayu tidak seharusnya diketepikan dalam mendepani era kemodenan terutamanya kepada warga institusi pengajian tinggi. Selaras dengan fungsi institusi pengajian tinggi awam yang berperanan sebagai pusat penyebaran keintektualan, maka pengunjukan karnival ini akan menjadi salah satu perkembangan interdisiplinari diskusi ilmu di antara ilmuwan, mahasiswa/siswi dan masyarakat umum mengenai kegemilangan ketamadunan Melayu pra penjajahan sehingga kepada pemartabatannya di era kontemporari.

Justeru, seminar ini merupakan wadah dalam menyebarluaskan ilmu dalam pelbagai ruang lingkup yang berkisar tentang ketamadunan Melayu serta ketamadunan lain, kesenian dan budaya, dakwah dan agama, pendidikan, politik dan kepimpinan, sejarah, globalisasi dalam masyarakat Islam di Asia, sains dan teknologi serta etnisiti. Perkongsian ilmu melalui pengunjukan seminar ini adalah salah satu cara bagi memupuk percambahan ilmu seterusnya mengetengahkan peranan USIM sebagai institusi pendidikan yang menyebarkan keintektualan kepada masyarakat dunia secara umumnya dan masyarakat Malaysia secara khususnya.

Akhir kalam, setinggi-tinggi penghargaan dengan keterlibatan semua para pembentang dan peserta dalam Seminar i-STET 2019 ini, semoga jalinan ukhuwah dalam bicara akademik terus terbina.

SITI NOR AZHANI MOHD TOHAR, PhD

Pengarah

Seminar Tamadun, Etnik dan Turath Islami (i-STET) 2019

19 Oktober 2019

PRAKATA

SIDANG EDITOR

Assalamualaikum wa-Rahmatullahi Ta'ala wa-Barakatuh dan Salam Sejahtera.

Seminar Tamadun, Etik dan Turath Islami (iSTET) 2019 ini menyasarkan pembentangan kajian dan penyelidikan oleh para pensyarah dari universiti awam dan swasta di seluruh Malaysia. Sebanyak 46 kertas kerja penuh dan 9 abstrak telah diterima dan dibentangkan. Kesemuanya telah dimuatkan dalam e-prosiding ini dan ia selari dengan tema seminar pada kali ini, iaitu “Memartabatkan Kegemilangan Tamadun Melayu, Mendepani Era Kontemporari.

Terima kasih diucapkan kepada panel penilai kertas kerja yang bertanggungjawab memastikan kualiti makalah yang diwacanakan. Setinggi-tinggi tahniah dirakamkan kepada semua penyumbang artikel atas kesudian berkongsi pengalaman dan ilmu pengetahuan bagi manfaat para peserta. Penghargaan turut diberikan kepada Jawatankuasa Pelaksana seminar yang telah memberikan sokongan dan kerjasama yang sangat baik dalam menjayakan penerbitan prosiding ini.

Semoga seminar kali ini boleh menjadi wadah kepada ahli akademik, para penyelidik dan golongan profesional dalam bidang berkaitan untuk berdiskusi dan berwacana, di samping mengeratkan jaringan akademik demi menyemarakkan nilai-nilai ketamadunan dan kehidupan harmoni dalam kepelbagaian etnik di Malaysia. Sekian.

Sidang Editor

MOHD AZMIR MOHD NIZAH, Ph.D

MASHITAH SULAIMAN, Ph.D

ADIBAH SULAIMAN @ MOHAMAD, Ph.D

Nilai 19 Oktober 2019

KANDUNGAN

KATA ALU-ALUAN	4
<i>PENGARAH PUSAT PENGAJIAN TERAS</i>	4
KATA ALU-ALUAN	6
<i>PENGARAH i-STET 2019</i>	6
PRAKATA	7
<i>SIDANG EDITOR</i>	7
KERTAS KERJA PENUH	13
Aksiologi Seni: Perlambangan Dan Kefungsian Dari Perspektif Wahyu	14
<i>NOOR HISHAM MD NAWI</i>	14
Faedah Pelaksanaan Sistem Pengurusan Kualiti Berteraskan Syariah MS 1900 Di Darul Quran, JAKIM	21
<i>MUHAMMAD FIRDAUS ZAKARIA, SITI ARNI BASIR & OSMAN MD RASIP</i>	21
Realiti Sosial Dalam Novel ‘Orang Kota Bharu’	31
<i>ROS ANITA KARTINI MOHAMED¹ & NAGESVARI A/P PARAMASIVAN²</i>	31
Demokrasi Pilihanraya dan Cakna Perlembagaan: Tajuk Yang Sama, Topik Yang Berbeza	39
<i>MOHD AZMIR MOHD NIZAH¹ & AFI ROSHEZRY ABU BAKAR²</i>	39
Penerimaan Teknologi <i>Massive Open Online Course</i> (Mooc) Di Kalangan Pelajar Di UKM: Satu Kajian Rintis	44
<i>HAFIZA HARON, SUPYAN HUSSIN & AHMAD RIZAL YUSOF</i>	44
Definisi Melayu Dalam Perlembagaan Malaysia Dan Kesannya Terhadap Kefahaman Dan Amalan Ajaran Islam Di Malaysia	49
<i>NISAR MOHAMMAD AHMAD</i>	49
<i>Eka Aneka Vis-A-Vis Ṭawḥīd Al-Asmā’ Al-Ḥusna: An Analysis Of Uthaya Sankar’s View In His Malaiur Manikam</i>	57
<i>MASTURA HAJI ABD WAHAB & WAN MOHD FAZRUL AZDI WAN RAZALI</i>	57
Amalan Pengurusan Wakaf di Perbadanan Wakaf Negeri Sembilan (PWNS)	66
<i>MOHAMAD HILMIE BIN MAT DAUD & MOHD ZAIN BIN MUBARAK</i>	66
Unsur Disfemisme: Ragam Bahasa dalam Novel ‘ <i>Kasyaf Ain</i> ’	75
<i>NORAZILAH BUHARI, NOR AZLILI HASSAN, NIK NORAZIRA ABD AZIZ</i>	75
Aplikasi Teori Had dalam Membuktikan Ganjaran-Ganjaran Tanpa Had dalam Melakukan Perkara-Perkara Baik	86
<i>NAZRUL AZLAN ABDUL SAMAT</i>	86

Pendidikan Kerohanian Dalam Kitab Turath Jawi <i>Siyar al-Salikin</i>	92
SHOHANA HUSSIN	92
Bibliometrics Analysis of Research Publications Related to <i>Sus scrofa domesticus</i>	98
MUHAMMAD NAJMI MOHAMMAD FAUZI, ABDUL SYAKUR AQIL BIN MAT ANUAR IRFAN EZANI BIN SHUHAIMI, NUR FAZIDAH BINTI ASMUJE@ASMUZI, NURDALILA A'WANI ABD AZIZ & TG AINUL FARHA TG ABDUL RAHMAN	98
Research on <i>Ziziphus Mauritiana</i> : Bibliometric Studies	109
KHAIRINA BINTI IDRIS, NAJLA QAISARA BINTI SHARIMAN, TG AINUL FARHA BINTI TG ABDUL RAHMAN & A'WANI AZIZ NURDALILA	109
Bibliometrics Analysis of Research Publications Related to Goat's Milk: Towards Research in Islamic Studies	118
HIRZI IRSYAD HIPNI, TG AINUL FARHA TG ABDUL RAHMAN & A'WANI AZIZ NURDALILA	118
Pemahaman Makna Tersirat Kanak-Kanak Prasekolah Dan Kepentingannya Dalam Usaha Pembentukan Kerangka Standard Bahasa Melayu (KSBM) Yang Lebih Berkesan	128
NOOR AZMIRA MOHAMED	128
Tafsir Al-Bahrul Madid Karangan Ibn A'jibah	137
MAHYUDDIN HASHIM	137
Systematic Literature Review on <i>Centella asiatica</i>	144
NURHANINI NAHLUL MUNA BINTI YUSOF, BALQIS BATRISYIA BINTI HADIZAM, TG AINUL FARHA BINTI TG ABDUL RAHMAN, A'WANI AZIZ NURDALILA & ABDEL RAHMAN IBRAHIM SULEIMAN ISLIEH	144
Gerentologi dalam al Quran dan Sains	150
SHAH RIZUL IZYAN BINTI ZULKIPLY & NOORNAJIHAN BINTI JAAFAR	150
Motivasi Pelajar Terhadap Pembelajaran Bahasa Arab	159
SITI FATIMAH RADZI, NORNAJIHAH MD NOR, NUR FATANAH MOHD NOR & HARUN BAHARUDIN	159
The Influence of Hadiths and Islamic Scholars' Opinions on Current Miswak Practice	170
AHMAD ZHARIF IBRAHIM ¹ , NOR HALIZA MAT BAHARIN ¹ , NURUL MUNIRAH ASA ² & HASLINDA RAMLI ¹	170
Design Consideration for Inter-Religious Dialogue in Malaysia: The Incorporation of Contact Theory	177
ARFAH AB. MAJID	177
Semangat Patriotisme Dalam Kalangan Pelajar Semester Satu Politeknik Sultan Haji Ahmad Shah Melalui Kursus Pengajian Malaysia	183
RINA FAKHIZAN BINTI MOHD SUKRI, WAHIDAH BINTI MAT SAID & SAIFUL NIZAM BIN MUKHTAR	183
Exploring Principles of Unity in Cultural Diversity: An Analytical Review on Prophet's Final Sermon and Washington's Farewell Address	190
IBRAHIM A. SHOGAR	190

Jati Diri Kanak-Kanak Melayu-Islam Menerusi Pendidikan Awal	204
ADIBAH SULAIMAN @ MOHAMAD ¹ , NOORSAFUAN CHE NOH ² , EZAD AZRAAI JAMSARI ³	204
Legasi Al-Tarmasiy Dalam Bidang Qiraat	211
HAYATI BINTI HUSSIN ¹ , ABDUL RAHIM AHMAD ² , MUHAMMAD HAFIZ BIN SALEH ¹ & MUHAMMAD ARIF MUSA ¹	211
Prinsip <i>Istiṣnā'</i> Dalam Kitab Fiqh Turath Dan Pengaplikasian Semasa: Analisis Perbandingan Dengan Tumpuan Terhadap Kitab <i>Kanz Al-RĀghibīn</i> Karangan JalĀl Al-Dīn Al-Maḥallī	219
MOHD FAISAL BIN MOHAMED ¹ , SITI ZALEHA BINTI IBRAHIM ² , MUALIMIN MOCHAMMAD SAHID ³ , HASNIZAM BIN HASHIM ³	219
Elemen Keseimbangan Dalam Tumbuhan Menurut Al-Quran: Satu Tinjauan Awal	223
SITI NURWANIS MOHAMED ¹ , MONIKA@MUNIRAH ABD RAZZAK ² , NAJIHAH MOHD HASHIM ³	223
Pemikiran Prof Dato' Dr. Haji Awang Sariyan Terhadap Konsep <i>Al-Falah</i> Dalam Akal Budi Melayu	234
ZAINORA DAUD ¹ & MASHITAH SULAIMAN ²	234
The Islamic Influences In Malay Manuscripts Writing: An Overview of Some Selected Manuscripts	244
NORHASNIRA IBRAHIM ¹ & FAISAL AHMAD SHAH ²	244
Pengaruh Kitab Fiqh Jawi di Alam Melayu: Pengenalan Terhadap Manuskrip <i>Arkān al-Ṣolāt</i>	252
MUHAMMAD FARID WAJDI BIN ABDUL RAHIM ¹ , MOHD ANUAR MAMAT ²	252
Ciri-ciri Wahhabi Menurut Pandangan Muḥammad Abū Zahrah dalam <i>Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah</i>	259
RUSHDA AMIRAH BINTI ISHAK, WAN MOHD FAZRUL AZDI BIN WAN RAZALI	259
Kaedah Ulama Ahl al-Sunnah memahami Ayat-ayat <i>Mutashābihāt</i> dalam <i>Risalah Manhaj Ahl al-Sunnah</i> : Suatu Analisis Perbandingan	274
NOR ZUHAIRAH BINTI ZULKIFLEE, WAN MOHD FAZRUL BIN WAN RAZALI	274
Perkembangan Penulisan Kitab Fiqh Jawi: Suatu Pengenalan Terhadap Kitab <i>Talkhīs al-Falāh fī Bayān 'Ahkām al-Ṭalāq wa al-Nikāh</i>	284
ABDUL KARIM BIN PARDON ¹ , MOHD ANUAR MAMAT ²	284
Pengajian Tafsir Al-Quran: Sorotan Aliran Klasik dan Moden	291
AHMAD BAZLI BIN AHMAD HILMI ¹ , MOHD YAKUB @ ZULKIFLI BIN MOHD YUSOFF ² , SELAMAT BIN AMIR ³	291
Sistem Pendidikan dan Pemartabatan Bahasa Melayu sebagai Bahasa Kebangsaan di Malaysia	299
SITI NOR AZHANI MOHD TOHAR, SITI NOR BAYA MAT YACOB	299
Undi 18: Belia dan Politik Konvensional	304
MOHD AZMIR MOHD NIZAH ¹ & SABRI MOHAMAD SHARIF ²	304
Saudi Women Participation in Sports: Critical Analysis of Presupposition Strategies in Arabic Online News Discourse	311
FARAH NADIA HARUN ¹ , MUHAMMAD MARWAN ISMAIL ²	311

Kreativiti, Inovasi dan Kepatuhan Shariah dalam Fesyen Busana Muslim dalam Kalangan Usahawan Wanita Melayu di Selangor	323
<i>MASHITAH SULAIMAN¹, MOHD NAZIR AHMAD², ZAINORA DAUD³ ROS AIZA MOHD MOKHTAR⁴, & ABD HAKIM MOHAD⁵</i>	323
Khunsa dan Mukhannath Menurut Perspektif Hadith dan Pengaruhnya di Media Sosial	337
<i>PHAYILAH YAMA, SITI AZWANIE CHE OMAR, NUR HAJAR DEHIS</i>	337
Definisi, Konsep dan Teori Toleransi Beragama	343
<i>KHADIJAH MUDA, SITI NOR AZHANI MOHD TOHAR</i>	343
Kelebihan Al-'Aqd di Kalangan Usahawan Francais Berlainan Agama	349
<i>MOHD HUEFIROS EFIZI BIN HUSAIN¹, NOOR NAEMAH BINTI ABDUL RAHMAN², NOR FAHIMAH BINTI MOHD RAZIF³</i>	349
Employees' Work Life Quality from Islamic Perspective: A Case of Hotel Industry	356
<i>FARAH LAILI MUDA ISMAIL¹, NOR AILIS ABD WAHAB², ANITA ISMAIL³, LATIFAH ABDUL LATIFF⁴</i>	356
Empat Sifat Mulia yang Utama dalam Kepemimpinan Berasaskan Qalb: Pelajaran daripada Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn oleh Imam Al-Ghazali (450-505H / 1058-1111M)	363
<i>WAN MOHD FAZRUL AZDI WAN RAZALI, KHAIRUNNEEZAM MOHD NOOR, MAHAZAN ABDUL MUTALIB, MOHD RUSHDAN MOHD JAILANI</i>	363
Pendekatan Ilmu Saintifik dalam Trend Gastronomi Semasa	379
<i>SITI NOR BAYA BINTI MAT YACOB, SITI AZHANI BINTI TOHAR, KHADIJAH BINTI MUDA</i>	379
Pembentukan Pemikiran Kreatif dan Kritis: Hubungannya Dalam Menyelesaikan Masalah	384
<i>ANITA ISMAIL, FARAH LAILI MUDA @ ISMAIL, ADIBAH SULAIMAN @ MOHAMAD, MOHD AZMIR MOHD NIZAH, LATIFAH ABDUL LATIFF, MASHITAH SULAIMAN, SITI NORBAYA MAT YACOB, HISHAM MUHAMMAD TAKY ELDIN KANDIL</i>	384
Penerimaan Pelajar Terhadap Aplikasi MOOC TITAS Versi 2.0 di Universiti Awam Malaysia	389
<i>ADLINA AB. HALIM[*], AHMAD NASIR MOHD YUSOFF, ARFAH AB. MAJID, NORMALA OTHMAN, NORASYIKIN AZRI, NASRINA M SAMIR</i>	389
ABSTRAK	395
Kesejahteraan Hidup Menerusi Pembangunan Lestari Dalam Islam Perspektif Model Al-Falah	396
<i>MASHITAH SULAIMAN,¹ MOHD NAZIR AHMAD,² MARINA MUNIRA ABDUL MUTALIB,³ REZEKI PERDANI SAWAI,⁴</i>	396
Norma Berkaitan Perkahwinan Orang Asli Semelai Di Kampung Sungai Lui, Jempol	397
<i>ROS AIZA BINTI MOHD MOKHTAR</i>	397
Pelestarian Aspek Kepemimpinan Masyarakat dalam Kalangan Suku Murut Tahol, Sabah	398
<i>ABD HAKIM BIN MOHAD</i>	398
Petua Kesihatan Orang Melayu: Kajian Awal Terhadap Senaman Tua Melayu	399
<i>ROS AIZA MOHD MOKHTAR, ADIBAH SULAIMAN, MOHAMMAD AIZUDDIN ABDUL AZIZ, MOHD AZMIR MOHD NIZAH & HISHOMUDIN AHMAD</i>	399

An Insight into the Practice of <i>Kebersamaan</i> in Women Principals' Leadership: A Case of Malaysia	400
<i>SAKINAH AHMAD, SARIFAH NURHANUM SYED SAHURI & MAZIAHTUSIMA ISHAK</i>	400
Minat Pelajar USIM Terhadap Kursus TITAS: Satu Analisis Deskriptif	401
<i>LATIFAH ABDUL LATIFF¹, ROS AIZA MOHD MOKHTAR², KHADIJAH MUDA³, FARAH LAILI MUDA @ ISMAIL⁴</i>	401
Toleransi Teras Pembinaan Etos Bangsa Malaysia	402
<i>MOHD AZMIR MOHD NIZAH</i>	402
Cabaran terhadap Aspek Jati Diri Bangsa dalam Perlembagaan Persekutuan Pasca Pilihan Raya Umum Ke-14	403
<i>KU HASNITA KU SAMSU</i>	403
Ibn Hazm Al-Andalusi as A Role Model for Muslim Heritage in The Study of Biblical Texts	404
<i>MOHAMED MIHLAR ABDUL MUTHALIFF</i>	404

KERTAS KERJA PENUH



Aksiologi Seni: Perlambangan Dan Kefungsian Dari Perspektif Wahyu

NOOR HISHAM MD NAWI

Pusat Pengajian Bahasa & Pembangunan Insaniah, Universiti Malaysia Kelantan

ABSTRAK

Nilai adalah sesuatu yang kompleks meskipun ia sangat dekat bahkan tidak boleh dipisahkan dari manusia. Seni pula adalah salah satu nilai yang rumit untuk difahami dan dihayati oleh manusia. Penulisan ini berusaha untuk meneroka persoalan hakikat nilai seni, perlambangan dan peranannya untuk memahami kehidupan manusia dengan lebih baik. Menggunakan metodologi inkuiri falsafah dialektik, penulisan ini cuba meneroka makna seni, maksud perlambangan dalam seni dan fungsi serta peranan seni dalam kehidupan. Untuk menjadikan penulisan ini terarah, perspektif wahyu digunakan sebagai panduan dan lensa penalaran. Antara rumusan yang diperolehi ialah aksiologi seni bukan hanya isu estetika semata bahkan melibatkan persoalan etika. Konsep keindahan tidak boleh dipisahkan dengan aspek nilai baik dan buruk. Kesenian yang benar adalah keindahan yang diciptakan untuk dinikmati secara adil, beradab dan harmoni ; bukan merosakkan. Pembawaan seni yang tepat mengikut fitrah kejadian manusia adalah satu manifestasi ibadah dan terjemahan keindahanNya yang terpancar pada kejadian dan penciptaan alam yang indah ini. Adalah diakui bahawa rumusan yang dibuat masih jauh dari sempurna dan penambahbaikan dan perbincangan lanjut amat dialu-alukan.

Kata kunci: Aksiologi, nilai, perlambangan dan kefungsian

PENGENALAN

Aksiologi adalah ilmu tentang teori nilai. Teori nilai mengkaji tentang makna nilai, kewujudannya, sumber dan asal usulnya dan kepentingannya. Teori nilai membahaskan dua komponen utama iaitu isu etika dan estetika. Secara mudah, etika membincangkan tentang baik buruknya tingkah laku manusia manakala estetika membahaskan mengenai keindahan sesuatu perkara. Nilai bersifat ide dan abstrak. Nilai bukanlah suatu fakta yang boleh ditangkap oleh pancaindera. Persoalan nilai adalah persoalan penghayatan, perasaan dan kepuasan. Perbincangan mengenai nilai telah melahirkan pelbagai pandangan dan teori.

KAJIAN LITERATUR

Aksiologi

Menurut Kamus Filsafat (2000), aksiologi berasal dari bahasa Yunani 'axios' yang bermakna nilai dan 'logos' yang bermaksud ilmu. Oleh itu, aksiologi adalah teori tentang nilai atau cabang falsafah yang membincangkan mengenai nilai. Menurut Suriasumantri (2000), aksiologi adalah teori nilai yang berkaitan dengan kegunaan dari pengetahuan yang diperolehi. Aksiologi umumnya boleh dibahagikan kepada dua bahagian utama iaitu etika dan estetika. Etika membincangkan isu baik dan buruk sesuatu perkara. Manakala estetika pula membicarakan tentang aspek keindahan sesuatu perkara. Bramel dalam Jalaluddin dan Abdullah (1997) membahagikan aksiologi kepada tiga bahagian. Pertama, *moral conduct*, iaitu tindakan moral. Bidang ini melahirkan disiplin ilmu khusus iaitu etika. Kajian etika lebih berfokuskan kepada tingkahlaku, norma dan adat istiadat manusia. Tujuan daripada etika adalah agar manusia mengetahui dan mampu bertanggungjawab atas apa sahaja yang dia lakukan. Di dalam etika, nilai kebaikan daripada tingkahlaku manusia menjadi pokok persoalan. Ia bermaksud bagaimana menghasilkan tingkahlaku yang baik dan penuh bertanggungjawab sama ada terhadap diri sendiri, masyarakat, alam mahupun terhadap Tuhan. Bahagian kedua dari aksiologi adalah *esthetic expression* atau ekspresi keindahan. Bidang ini melahirkan keindahan. Estetika berkait rapat dengan nilai tentang pengalaman keindahan yang dimiliki oleh manusia terhadap lingkungan dan fenomena di sekelilingnya. Bahagian ketiga daripada aksiologi adalah *socio-political life* atau kehidupan sosial politik yang akan melahirkan falsafah sosiopolitik.



Dalam penulisan ini, tumpuan akan diberikan kepada aspek estetika berbanding dengan etika kerana perbincangan mengenai seni terletak dalam persoalan estetika. Estetika adalah cabang falsafah yang membincangkan tentang seni, rasa, penciptaan dan apresiasi tentang keindahan. Istilah estetika berasal dari kata Yunani iaitu *aesthesis* yang bermakna pencerapan inderawi, pemahaman intelektual, atau pengamatan spiritual. Istilah *art* berasal dari kata latin *ars*, yang bermakna seni, keterampilan, ilmu, atau kecekapan. Secara ilmiahnya, ia didefinisikan sebagai kajian tentang nilai-nilai yang dihasilkan dari emosi-sensorik. Secara luasnya, estetika didefinisikan sebagai refleksi kritis tentang seni, budaya, dan alam.

Estetika dapat dibahagikan kepada dua bahagian iaitu estetika deskriptif dan estetika normatif. Estetika deskriptif menguraikan dan melukiskan fenomena-fenomena pengalaman keindahan. Estetika normatif pula membincang dan menyelidiki hakikat, dasar, dan ukuran pengalaman keindahan. Ada pula yang membahagi estetika kepada falsafah seni (*philosophy of art*) dan falsafah keindahan (*philosophy of beauty*). Falsafah seni mempersoalkan status ontologi dari karya-karya seni dan membahaskan pengetahuan apakah yang dihasilkan oleh seni serta apakah yang dapat diberikan oleh seni untuk menghubungkan manusia dengan *reality*. Falsafah keindahan membincangkan apakah keindahan itu ada apakah nilai indah itu objektif atau subjektif. Dalam konteks penulisan, perbincangan akan disorot kepada aspek estetika normatif dan falsafah keindahan kerana pokok perbincangan adalah berfokuskan kepada hakikat seni dan keindahan, makna lambang atau simbol kesenian serta peranannya dalam kehidupan manusia secara keseluruhan.

Seni

Menurut Kamus Dewan Bahasa dan Pustaka (2012), seni membawa maksud halus iaitu kecil, elok, tipis dan halus, enak didengar iaitu mengenai suara. Seni juga membawa maksud karya termasuk sajak, lukisan, muzik dan lain-lain yang dicipta dengan bakat atau kecekapan dan hasil daripada sesuatu ciptaan. Menurut Ensiklopedia Malaysiana (1996:453), seni adalah satu istilah yang digunakan bagi sesuatu yang indah-indah pada pandangan pancaindera manusia sama ada melalui penglihatan atau pendengaran. Umumnya seni dikaitkan dengan sesuatu yang diciptakan manusia yang mengandungi unsur keindahan.

Seni adalah suatu cara untuk seseorang mengekspresikan sesuatu melalui pelbagai medium seperti musik, lukisan, tarian dan seumpamanya untuk menyampaikan sama ada kepercayaan, idea, rasa, atau perasaan dalam bentuk yang terbaik. Seni juga sangat dekat dengan sesuatu yang memberi perlambangan atau simbol dengan makna tertentu. Syed Mahadzir (2015) membahagikan seni kepada empat bahagian utama iaitu seni pendengaran (seperti musik, deklamasi puisi, prosa, seni suara), seni penglihatan mata (seperti seni lukis, seni hias, fotografi, seni pakaian), seni pendengaran dan penglihatan (seperti drama, teater, filem) dan seni pembacaan (seperti hasil karya sastra yang berbentuk puisi dan prosa). Di samping itu, seni juga mempunyai pelbagai peranan dan fungsi-fungsi tertentu menurut acuan pihak yang menyampaikannya.

Perspektif Wahyu

Wahyu berasal dari kata dalam bahasa Arab iaitu perkataan "*awha*" bermaksud inspirasi daripada orang lain atau arahan seseorang. Dalam penulisan ini wahyu adalah merujuk kepada al-Quran dan sunnah nabi yang menjadi pedoman kepada seluruh umat manusia tanpa mengira bangsa, usia, warna kulit, agama, tahap kecerdasan dan jantina. Daripada keduanya (al-Quran dan Sunnah), orang yang beriman akan menjadikannya sebagai panduan dan petunjuk dalam membuat sesuatu keputusan yang penting dalam hidup.

METODOLOGI

Penulisan ini menggunakan metode penyelidikan falsafah. Dalam konteks penulisan, metode penyelidikan falsafah adalah suatu cara yang dilalui dalam satu proses tindakan yang dilakukan secara terancang dan sistematik untuk menyelesaikan permasalahan mengenai kefalsafahan. Metodologi penyelidikan falsafah mempunyai ciri dan unsur-unsurnya yang tersendiri. Menurut Bakker dan Zubair (1994), unsur metodologi penyelidikan falsafah adalah interpretasi, induksi dan deduksi, koheren dalaman, holistik, kesinambungan sejarah, idealisasi, perbandingan, analogikal dan deskripsi. Penulisan ini menggunakan metode dialektik. Metode ini sering digunakan oleh Sokrates untuk memahami sesuatu perkara secara mendalam dalam mencari kebenaran. Menurut Phonix dalam Short (1991), asas kepada proses kaedah dialektik ialah analisis, sintesis dan kritis. Tiga proses tersebut atau gabungan di antara ketiga-tiganya menjadi intipati kepada penyelidikan bercirikan falsafah. Dalam kaedah dialektik, proses yang berlaku adalah mengemukakan soalan, memberikan jawapan dan mengemukakan soalan yang baru. Proses yang berterusan



inihlah yang memberi ciri kepada kajian dalam bidang falsafah. Ini bermakna bahawa satu jawapan yang mutlak tidak mungkin akan ditemui. Bagaimanapun dalam Islam, falsafah dan matlamat yang diambil dari Al-Qur'an dan Sunnah adalah kebenaran dan realiti tertinggi yang tidak boleh dipertikaikan. Dalam metode dialektik, analisis bermaksud proses memecah atau membahagikan sesuatu yang kompleks kepada bahagian-bahagian yang kecil. Sintesis pula bermakna mengatur bahagian-bahagian yang kecil itu dan menghasilkan sesuatu idea yang baru. Manakala kritis bermaksud menilai alasan atau hujah yang telah diberikan terhadap sesuatu idea, mengenalpasti pola perbincangan, memperbaiki dan seterusnya mencadangkan sesuatu yang baru kepada idea tersebut.

Untuk memandu penulisan ini, tiga proses utama (analisis, sintesis dan kritis) akan melalui susunan soalan sebagaimana berikut :

1. Apakah itu seni?
2. Apakah perlambangan seni?
3. Apakah fungsi seni dalam kehidupan manusia?

KEPUTUSAN DAN PERBINCANGAN

a) Konsep dan maksud seni

Seni adalah merupakan sesuatu yang elok, lembut, indah, senang didengar atau dilihat. Ini termasuklah seni tampak, seni lukis, seni suara dan sebagainya. Untuk mendefinisi seni tidaklah semudah itu. Seni merupakan julat yang berlainan untuk aktiviti manusia, produk serta aktiviti mereka. Pada masa kini, seni dianggap sebagai luahan kreativiti manusia. Walau bagaimanapun, seni sukar ditakrifkan kerana setiap seniman mempunyai aturan dan sekatan tersendiri bagi setiap hasil kerja mereka.

Diulangi sekali lagi bahawa seni sukar ditakrifkan dan sukar untuk dinilai. Setiap orang mempunyai pendapat dan pandangan yang tersendiri mengenai apa yang boleh dianggap sebagai seni atau tidak. Ayuh kita semak beberapa definisi seni oleh individu yang tersohor.

1. Alexander Baum Garton

Seni adalah keindahan dan seni adalah tujuan yang positif menjadikan penikmat merasa dalam kebahagiaan.

2. Aristoteles

Seni adalah bentuk yang pengungkapan dan penampilannya tidak pernah menyimpang dari kenyataan dan seni itu adalah meniru alam.

3. Leo Tolstoy

Seni adalah ungkapan perasaan pencipta yang disampaikan kepada orang lain agar mereka dapat merasakan apa yang dirasakan pelukis.

4. Al-Farabi

Ciptaan yang berbentuk keindahan

5. Al-Ghazali

Kerja yang berkaitan dengan rasa jiwa manusia yang sesuai dengan fitrahnya.

6. Ibnu Khaldun

Seni itu adalah kebenaran, keindahan dan kebaikan di mana di dalamnya terkandung ciri-ciri estetika, etika dan logika. Berdasarkan beberapa definisi yang dikemukakan, seni adalah sesuatu yang bersifat abstrak, dapat dipandang, didengar dan disentuh oleh jiwa tetapi tidak dapat dinyatakan dengan mudah melalui kata-kata. Justeru, sukar untuk mentakrifkan seni secara tepat sesukar untuk menerangkan konsep keindahan itu sendiri.

Seni tidak asing dalam Islam kerana Islam itu sendiri adalah indah. Islam itu indah kerana ia datang dari Yang Maha Indah. "Sesungguhnya Allah itu indah dan sukakan keindahan". Seni dalam Islam adalah sesuatu karya yang dizahirkan melalui daya kreatif dengan tujuan untuk membantu 'memeriahkan' kebesaran Allah s.w.t. Kesenian menurut perspektif Islam seharusnya membimbing manusia ke arah konsep tauhid dan pengabdian diri kepada Allah s.w.t serta bersifat "*al-Amar bil Ma'ruf dan An-Nahy 'an Munkar*" (menyuruh berbuat baik dan mencegah kemungkaran). Seni seharusnya meliputi aspek yang positif dan bersifat membangunkan akhlak masyarakat; bukan membawa kemungkaran atau perosak akhlak ummah. Dari segi istilah, seni membawa erti sebagai segala sesuatu yang indah. Keindahan yang dapat menggerakkan jiwa, kemesraan, menimbulkan keharuan, ketakjuban, dan kesenangan.



Maksud seni mesti ditundukkan kepada konsep fitrah asal kejadian manusia kerana kebebasan jiwa dalam membentuk seni adalah menurut kesucian fitrahnya yang dikurniakan Allah s.w.t. Konsep kesenian menurut perspektif Islam ialah sesuatu yang membimbing manusia ke arah konsep tauhid dan pengabdian diri kepada Allah s.w.t. Seni dibentuk untuk melahirkan manusia yang benar-benar baik dan beradab. Motif seni bermatlamatkan kebaikan dan berakhlak. Selain itu, seni juga seharusnya lahir sebagai satu proses pendidikan yang bersifat positif dan tidak lari daripada batas-batas syariat.

Berdasarkan penjelasan sebelumnya, seni adalah perasaan cinta terhadap keindahan, atau segala yang halus dan indah lagi memuaskan jiwa manusia. Bila perasaan cinta terhadap keindahan merupakan roh dan titik kenikmatan bagi kesenian, maka ia merupakan sesuatu yang ditunjukkan oleh al-Quran dalam kebanyakan ayatnya. Al-Quran memberi perhatian kepada unsur keindahan dan kecantikan yang dicipta oleh Allah S.W.T di samping unsur manfaat dan unsur faedah yang terdapat padanya. Di samping mengambil manfaat, al-Quran membenarkan manusia menikmati kecantikan dan perhiasan yang terdapat padanya. Perhatikan ayat-ayat al-Quran berikut :

1. “Dan bagi kamu pada binatang-binatang ternak itu, keindahan (yang menarik hati) ketika kamu membawanya balik untuk berihat (pada waktu petang), dan ketika kamu membawanya keluar (pada waktu pagi). Al-Nahl : 6
2. “Dan Dia lah yang memudahkan laut, supaya kamu dapat makan daripadanya daging yang lembut hidup-hidup, dan dapat pula mengeluarkan daripadanya benda-benda perhiasan untuk kamu memakainya dan (selain itu) engkau melihat pula kapal-kapal belayar padanya; dan lagi supaya kamu dapat mencari rezeki dari limpah kurniaNya; dan supaya kamu bersyukur.” Al-Nahl :14
3. Wahai anak-anak Adam! Pakailah pakaian kamu yang indah berhias pada tiap-tiap kali kamu ke tempat ibadat (atau mengerjakan sembahyang), dan makanlah serta minumlah, dan jangan pula kamu melampau; sesungguhnya Allah tidak suka akan orang-orang yang melampaui batas. Al-A’raaf : 31

Islam berlandaskan Iman. Iman adalah fitrah manusia dan seni juga adalah fitrah manusia. Manusia sukakan kepada kesenangan dan keindahan yang telah menjadi sifat semulajadinya iaitu nilai etika dan nilai estetika. Tuhan mencipta naluri asas estetika kepada manusia dan manusia mencipta seni untuk mencapai naluri itu. Islam memandang bahawa harus hukumnya berseni seperti mana mengikut kehendak fitrahnya. Tidak ada seorang manusiapun yang menafikan fitrahnya seperti menafikan rasa lapar, dahaga, rasa gembira, sedih dan rasa indah.

Perlambangan dan Manifestasi Seni

Seni diekspresikan dalam pelbagai bentuk perantaraan atau medium seperti muzik, filem, arca, puisi dan pelagai lagi. Dalam kepelbagaian bentuk rekaan itu, aktiviti seni sering dikaitkan dengan lambang atau simbol yang diberi makna tertentu. Kadang-kadang hasil seni umpamanya lukisan mempunyai makna yang sangat abstrak sehingga sukar untuk diterjemahkan oleh orang awam. Apakah makna perlambangan seni tersebut dan mengapa ia menjadi penting untuk memahami aksiologi seni.

Sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya, seni adalah sesuatu yang dekat dengan fitrah manusia dan diiktiraf secara jelas dalam al-Quran. Bahkan keindahan merupakan salah satu ciri keesaan, kebesaran dan kesempurnaan Allah s.w.t. Dengan kefahaman tersebut, segala yang diciptakanNya juga merupakan pancaran keindahanNya. Dalam surah al-Tin ayat 4, Allah menjelaskan bahawa manusia dijadikan sebagai makhluk yang paling indah dan paling sempurna. Maha Suci Allah yang menciptakan manusia dengan penuh kesenian dari segi perbezaan rupa dan warna kulit. Meskipun begitu darjatnya boleh menjadi sangat rendah jika tidak dilengkapi dengan iman dan amal saleh. Bumi yang merupakan tempat manusia itu ditempatkan juga dihiasi dengan segala keindahan. Allah s.w.t. bukan sekadar menjadikan manusia sebagai makhluk yang terindah tetapi juga mempunyai naluri yang cintakan keindahan. Di sinilah letaknya keistimewaan manusia yang tidak dimiliki oleh makhluk lain seperti malaikat, jin dan haiwan.

Kesenian dan keindahan Allah terpancar jelas melalui penciptaan alam buana ini. Allah yang Maha Indah mahu zatnya juga dikenali melalui ciptaan alam yang sangat indah. Sabda Nabi yang bermaksud : “Sesungguhnya Allah Maha Indah, suka akan keindahan, takbur adalah ingkar kepada kebenaran dan merendah-rendahkan manusia” (Riwayat Muslim). Kata alam berasal dari bahasa Arab (عالم) yang seakar dengan ‘ilmu (علم, pengetahuan) dan alamat (علامة, pertanda). Menurut Nurcholish Madjid (1992), ketiga istilah tersebut mempunyai korelasi makna. Alam sebagai ciptaan Tuhan merupakan identitas yang penuh hikmah. Dengan memahami alam, seseorang akan memperoleh pengetahuan. Dengan pengetahuan itu, orang akan mengetahui tanda-tanda atau alamat akan adanya Tuhan. Oleh kerana itu, alam semesta adalah alamat, alat atau sarana yang sangat jelas untuk mengetahui wujud Tuhan,



Pencipta yang Maha Esa, Maha Kuasa, dan Maha Mengetahui. Bertolak dari premis yang sama, keindahan alam ciptaan Tuhan juga adalah lambang atau manifestasi keindahan Tuhan itu sendiri. Indahnya waktu dhuha adalah manifestasi betapa berkuasa dan indahnya Tuhan yang menjadikan waktu dhuha tersebut. Doa solat Dhuha. Kefahaman ini menjadikan manusia yang menghargai seni dan kesenian menjadi semakin dekat dengan Tuhan Yang Maha Indah.

Dari sisi yang lain, kesenian juga terpancar pada al-Quran yang diturunkan sebagai panduan dan pedoman untuk semua umat manusia. Al-Quran merupakan mukjizat seni yang tidak dapat ditangkis oleh mana-mana kesenian kerana ketinggian bahasa dan maknanya yang melangkau zaman dan tempat (al-Qaradhawi 1999). Jika alam dikenali sebagai ayat kauniyyah (terkandung di dalamnya hukum alam atau sunnatullah sebagai pembuktian kewujudan dan keindahan Allah), al-Quran pula dikira sebagai ayat maqru'ah / tanziliyyah yang terkandung di dalamnya keindahan bahasa yang sangat tinggi dan kebenaran yang pasti lagi mutlak. Di sini kita lihat bagaimana al-Quran menggunakan istilah ayat atau aayah diulang sebanyak 382 kali didalam Al-Quran dengan pelbagai bentuknya, (*mufrad*, *muthanna* dan *jamak*). Aayah di dalam Al-Quran mempunyai banyak makna seperti hujjah dan dalil (al-Rum:20-25), al-Quran (al-Nahl:101), mukjizat (Al-Qasas : 36), pengajaran (Maryam:21), kitab samawi (al-Mu'minin ayat 66), hukum syarak (al-Baqarah:242) dan papan tanda atau alamat (Saba:15). Kesemua perkara ini menjadi makna kepada keindahan al-Quran itu sendiri dengan kepelbagaian maksud terhadap aayah khususnya makna papan tanda atau alamat atau simbol yang menjadi aspek penting dalam sesuatu hasil seni.

Kefungsian dan Peranan Seni

Dengan makna dan konsep yang begitu besar, tidak terbayang kepada kita jika seni tidak mempunyai peranan atau fungsi tertentu atau kepentingannya dalam kehidupan manusia. Aksiologi seni mempertanyakan untuk apa seni bagi manusia? Ada banyak pendapat mengenai apa fungsi seni. Secara umum, fungsi seni terbahagi kepada dua iaitu fungsi fizik (untuk digunakan seperti meja) dan fungsi emosional (ekspresi nilai seperti lukisan). Menurut Syed Mahadzir (2015), seni juga boleh dibahagi dengan dua tujuan iaitu seni untuk seni dan seni untuk masyarakat. Seni untuk seni adalah bermatlamatkan seni semata-mata di mana seniman bebas untuk berkarya samada memberi kebaikan atau sebaliknya. Manakala seni untuk masyarakat pula bermaksud seni yang dicipta untuk dinikmati oleh masyarakat.

Tujuan seni dalam Islam berkait rapat dengan nilai estetika yang berpaksikan tauhid. Jadi fungsi seni menurut perspektif wahyu tidak hanya terhad kepada memiliki fungsi dan utilitarian yang bersifat duniawi semata-mata. Islam menolak konsep seni untuk seni yang terpisah dari konsep khilafah dan ubudiyyah kepada Tuhan. Pihak Barat yang menggagaskan konsep “seni untuk seni”. Teori yang dikemukakan oleh Theophil Gautier ini memberi implikasi bahawa seni adalah bebas nilai. Mereka menentang konsep seni harus dimanfaatkan. Seni yang dihasilkan tidak mempunyai ikatan sosial dan bebas. Seni yang dihasilkan hanyalah sekadar untuk kepuasan estetika dan tidak lebih dari itu. Seni seharusnya berada dalam dunianya sendiri. Inilah ciri seni yang berasaskan faham sekularisme yang memisahkan seni, kebudayaan dan adat istiadat bangsa dengan agama.

Seni menurut perspektif wahyu adalah berdasarkan gagasan seni untuk manusia yang dalam konteks Islam manusia adalah khalifah di atas bumi yang mengabdikan dan beribadah kepada Tuhan. Justeru, seni adalah sesuatu untuk dinikmati oleh manusia yang bersambungan dengan misi dan visi penciptaannya. Ringkasnya seni untuk manusia demi Tuhan (Nasr, 1981). Dalam Islam, seni sepatutnya dapat memberi kesan dalam jiwa manusia serta dapat menghubungkan hamba dengan Penciptanya. Seni adalah bakat dalam diri manusia dan anugerah kurniaan Allah. Justeru seni peranan seni seharusnya berhubungan dengan Allah sebagai sumber tertinggi kesenian tersebut. Berikut dikemukakan empat peranan seni kepada manusia :

1. Menggiatkan akal supaya menyedari dan menghayati kaitan antara seni dengan alam rohaniah dan alam fizikal dan seterusnya menyedarkan dirinya tentang keagungan Allah.

Menurut Sayyid Hossein Nasr (1999), dalam apa juga bidang sekalipun, seni Islam itu mestilah mempunyai fungsi spiritual yang dapat membimbing manusia supaya mengingati Allah s.w.t. Beliau menegaskan bahawa *seni itu tidak dapat memainkan fungsi spiritual jika ia tidak dihubungkan dengan bentuk dan kandungan wahyu Islam. Sebagai contoh*, seorang pelukis yang menyedari bahawa bakat melukis itu adalah anugerah Allah kepada dirinya akan menterjemahkan rasa syukur tersebut melalui karya lukisannya yang berunsur keindahan alam ciptaan Allah. Dia akan terdetik dalam pemikirannya bahawa alam yang sangat indah ini tidak dapat ditandingi dengan hasil kesenian manusia. Dengan wujudnya rasa rendah diri ini, maka setiap apa yang dihasilkan lahir dengan penuh tawadhu dan merasakan bahawa setiap apa yang dihasilkan adalah merupakan ilham dari kebesaran Allah s.w.t.



2. Membina kekhusyukan dan ketenangan jiwa

Secara fitrahnya, manusia cenderung ke arah sesuatu yang indah dan seni. Sebagaimana yang telah dijelaskan, seni adalah merupakan sesuatu yang elok, lembut, indah dan seronok didengar dan dilihat. Kesenian islam seharusnya membawa nilai yang positif kepada kehidupan manusia. Sebagai contoh, masjid yang dihiasi dengan warna, ukiran, dan tulisan khat yang indah serta pelbagai kemudahan seperti kipas, penghawa dingin serta taman-taman bagi mewujudkan rasa tenang, selesa dan khusyuk ketika menunaikan ibadah kepada Allah.

3. Menanam rasa takwa kepada Allah melalui seni yang berpaksikan tauhid

Pembangunan kesenian di dalam Islam mestilah bertunjangkan akhlak dan iman serta seiring dengan falsafah kehidupan manusia. Seni Islam dan pembawaannya haruslah menjurus ke arah konsep tauhid dan pengabdian kepada Allah demi mencari keredhaanNya. Sebagai contoh, dalam seni fesyen baju muslimah, konsep rekaannya hendaklah menepati hukum syara' dan tidak hanya bertujuan untuk mendapat keuntungan atau hanya sekadar seni untuk memuaskan hati masyarakat sahaja. Pencinta seni yang menghayati keindahan Islam akan mencipta sesuatu rekaan yang boleh membawa insan ke arah kebaikan serta boleh menghubungkan hamba kepada penciptanya.

4. Seni adalah sebagai satu proses pendidikan yang bersifat positif dan tidak lari daripada batas-batas syariat

Seni seharusnya dapat membimbing manusia ke arah kehidupan yang lebih bertamadun dan beradab. Kesenian Islam tidak bermotifkan hiburan semata-mata malah ianya menjurus ke arah mentarbiah masyarakat menjadi insan yang beriman, berakhlak, berilmu dan beramal soleh. Oleh itu, sesuatu itu bukanlah dianggap seni sekiranya ia tidak dapat menjalankan fungsinya untuk membimbing manusia ke arah yang lebih baik dan mengingati Allah s.w.t.

RUMUSAN DAN CADANGAN

Aksiologi seni bukan hanya isu estetika bahkan juga isu etika. Konsep keindahan tidak boleh dipisahkan dengan aspek nilai baik dan buruk. Nilai baik dan buruk pula sangat bergantung kepada hubungan antara subjek dengan objek. Tidak ada sesuatu itu dalam dirinya sendiri mempunyai nilai. Sesuatu itu akan mempunyai nilai setelah diberikan penilaian oleh seorang subjek kepada objek. Suatu barang tetap ada, sekalipun manusia tidak ada, atau tidak ada manusia yang melihatnya. Sebagai contoh bunga itu tetap ada sekalipun tidak ada mata manusia yang memandangnya. Tetapi nilai itu tidak ada kalau manusia tidak ada atau manusia tidak melihatnya. Bunga itu tidak indah kalau tidak ada pandangan manusia yang mengaguminya. Justeru, nilai seni itu timbul ketika terjadi hubungan antara manusia sebagai subjek dan barang sebagai objek. Justeru, bunga itu indah kerana manusia yang melihatnya memberi nilai indah. Penilaian indah yang manusia berikan adalah relatif dan ada ketikanya manusia tersasar dalam memberikan makna indah. Indah yang hakiki adalah indah yang disandarkan maknanya kepada makna yang dikehendaki Pencipta manusia yang indah itu. Ciptaan manusia yang indah juga adalah refleksi kepada ciptaan Tuhan yang mengilhamkan keindahan kepada manusia yang merekabentuknya.

Sesungguhnya Tuhan itu Maha Indah. Dan segala ciptaanNya juga adalah indah. Justeru, adab terbaik apabila manusia menikmati sesuatu keindahan, dia akan mengaitkannya dengan Tuhan Yang Maha Indah. Manusia yang gagal memahami hakikat ini sebenarnya adalah manusia yang ego dan sombong yang cuba mengeluarkan nilai keTuhanan dari konsep keindahan. Lantas mereka menggunakan kriteria sendiri untuk menilai keindahan. Dan kemungkinan untuk mereka tersesat di dalamnya adalah besar. Mereka sebenarnya menentang ukuran kecantikan dan kesenian yang telah ditetapkan Tuhan. Mereka merasakan bahawa mereka sangat mahir dan mengenali seni. Wal hal mereka sebenarnya adalah kelompok yang zalim, tidak mengenali nilai bahkan merosakkan nilai seni. Keindahan yang menentang fitrah kejadian manusia atau menentang Tuhan adalah keindahan yang palsu. Keindahan tersebut telah dihiasai oleh nafsunya sendiri yang rendah dan disokong oleh syaitan penghasut. Keindahan tersebut jauh tersasar dari pedoman wahyu dan iman. Keindahan tersebut adalah keindahan yang merosakkan. Konsep sebenar kesenian adalah keindahan yang diciptakan untuk dinikmati secara adil dan harmoni dengan izinNya; bukan merosakkannya.

Dari perspektif operasi, seni pada dasarnya tidak pernah bertentangan dengan Islam. Apa yang menjadi isu adalah perlaksanaannya tidak mengikut aturan dan disiplin yang sepatutnya. Untuk menjadikan sesuatu itu dianggap sebagai hasil seni, kaedah perlaksanaannya tidak seharusnya bertembong dengan peraturan yang ditetapkan oleh Tuhan Yang Maha Indah. Sebagai contoh, seni suara perlu dilihat dari beberapa aspek seperti irama dan lirik, gerakan dan gaya persembahan, suasana dan lokasi persembahan, pemakaian dan kostum penyampai dan lain-lain yang perlu diambil kira agar seni tersebut berfungsi untuk menyampaikan mesej yang dikehendaki. Sebagai contoh lain, wanita



juga adalah makhluk yang sangat seni dan indah. Wanita itu layak untuk dinikmati oleh pihak tertentu dengan peraturan-peraturan tertentu agar kecantikannya sentiasa terpelihara dan dinikmati secara adil dan beradab. Seorang pencinta seni harus mengetahui apa yang sesuai dengan prinsip Islam. Mana-mana yang bertentangan mestilah ditinggalkan. Motif berseni tidak seharusnya bermatlamatkan kepada hiburan, tujuan keduniaan ataupun keseronokan semata-mata. Islam telah menggariskan konsep dan makna kesenian sesuai mengikut naluri dan fitrah tabii manusia. Sewajarnya manusia mengemudi seni mengikut fitrah manusia berbekalkan sempadan syariah demi kesejahteraan jiwa dan dunia manusia. Bahkan, sekiranya betul pembawaan seni, maka ianya dikira sebagai ibadah.

PENUTUP

Seni adalah sesuatu yang indah dan manusia menghargainya. Meskipun ia sukar untuk didefinisikan, seni itu dapat ditangkap dan dirasakan oleh hati manusia. Manusia sebagai makhluk Tuhan yang berseni dan indah diberi kebolehan untuk menghasilkan sesuatu yang indah dengan menggunakan pelbagai bentuk saluran samada bersifat tradisional mahupun yang moden. Walau bagaimanapun, sehebat mana hasil kesenian ciptaan manusia, ia tidak akan dapat menandingi kehebatan dan keindahan ciptaan Allah s.w.t. Seni yang benar akan menghubungkan manusia dengan tuhan, alam sekitar dan sesama manusia dan juga makhluk lain. Apa jua aktiviti seni, ia mesti dihubungkan dengan tujuan terakhir penciptaan manusia. Dengan cara demikian, seni menjadi wadah atau alat untuk meningkatkan ketaqwaan kepadaNya.

RUJUKAN

- Al-Quran Al-Karim.
 Al-Faruqi, Ismail, R. 1986. The Cultural Atlas of Islam. New York: Macmillan publishing company.
 Al-Qaradhwai Yusuf. 1999. Seni dalam Islam. Terj. Mohd Nazri Dollah. Kuala Lumpur : Jabatan Kemajuan Islam Malaysia
 Bakker, Anton & Zubair. 1994. *Metodologi penelitian filsafat*. Yogyakarta: Pustaka Filsafat.
 Davies, S. 2006. The philosophy of art. Oxford : Blackwell Publishing.
 Gazalba, Sidi . 1977. Pandangan Islam tentang Kesenian. Jakarta: Bulan Bintang.
Kamus Filsafat. 2000. Lorens Bagus. Jakarta : PT Gramedia Pustaka Utama.
Kamus Dewan. 2005. Ed. Ke-4. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
 Jalaluddin dan Abdullah Idi.1997. *Filsafat pendidikan*. Edi.1. Jakarta: Gaya Media Pratama.
 Muhamad Qhutub., 1993. Manhaj Al Fan Al Islami. Kaherah : Dar Asy Syuruq
 Nasr, Sayyed Hossein. 1933. Spiritualitas dan Seni Islam (terj. Afif Muhammad). Bandung: Mizan.
 Nurcholish Madjid. 1992. Islam Doktrin dan Peradaban. Jakarta : Yayasan Wakaf Paramadina.
 Short, E.C. 1991. Inquiry methods in curriculum studies: an overview. *Curriculum Perspective*, 11(2): 15-26.
 Suriasumantri, Jujun S. 2000. *Filsafat ilmu sebuah pengantar popular*. Edi. 13. Jakarta: Sinar Harapan.
 Syed Mahadzir Syed Ibrahim. 2015. Seni dalam Islam. Kuala Lumpur : Green Dome Publications Sdn. Bhd.



Faedah Pelaksanaan Sistem Pengurusan Kualiti Berteraskan Syariah MS 1900 Di Darul Quran, JAKIM

MUHAMMAD FIRDAUS ZAKARIA, SITI ARNI BASIR & OSMAN MD RASIP

University of Malaya, Malaysia,
Emel: firdauszakariaibrahim@gmail.com

ABSTRAK

Sistem Pengurusan Kualiti Berteraskan Syariah MS 1900 bertujuan untuk meningkatkan keberkesanan urus tadbir organisasi menerusi pematuhan kepada keperluan syariah (shariah compliance) dan penerapan nilai-nilai Islam dalam pengurusan kualiti organisasi. Semenjak dilancarkan pada tahun 2005, semakin banyak organisasi sama ada dari sektor awam atau korporat yang telah berjaya mendapatkan pensijilan kualiti MS 1900. Pelbagai manfaat yang diperolehi daripada pelaksanaan MS 1900 ini menjadikannya sebagai satu pendekatan berkesan dalam usaha meningkatkan kualiti pengurusan di sesebuah organisasi. Objektif kajian empirikal ini adalah untuk mengenalpasti faedah-faedah yang dicapai melalui pelaksanaan MS 1900 di institusi pengajian tinggi yang berstatuskan Islam iaitu Darul Quran, JAKIM. Metodologi yang digunakan dalam kajian ini adalah melalui pendekatan kualitatif (kajian kes) dengan mengaplikasikan kaedah pengumpulan data secara triangulasi iaitu menerusi temu bual separa-berstruktur, dokumentasi serta pemerhatian. Seramai lapan orang warga kerja Darul Quran daripada pelbagai jawatan telah dipilih sebagai informan dalam kajian ini. Data-data pula telah dianalisis menggunakan kaedah analisis tematik bagi membina kod-kod serta tema-tema berkenaan dengan isu yang dikaji. Dapatan kajian menunjukkan terdapat lima faedah yang telah diperolehi Darul Quran JAKIM apabila berjaya melaksanakan MS 1900 iaitu mewujudkan budaya kerja cemerlang, pengamalan nilai-nilai Islam, pengurusan yang sistematik, meningkatkan imej Darul Quran dan meningkatkan kualiti pelajar. Oleh kerana kajian berkaitan MS 1900 masih lagi kurang dijalankan, maka hasil kajian ini secara langsung telah menyumbang kepada pembangunan ilmu berkaitan pelaksanaan MS 1900 di institusi pengajian tinggi Islam. Hasil kajian ini boleh dijadikan sebagai pemangkin kepada para pengurus sama ada di sektor awam mahupun korporat dalam hasrat untuk mengaplikasikan Sistem Pengurusan Kualiti Berteraskan Syariah MS 1900 di organisasi masing-masing.

Katakunci: MS 1900, Sistem Pengurusan Kualiti Berasaskan Syariah, Institusi Pengajian Tinggi Islam, Faedah

PENDAHULUAN

Ilmu pengurusan kualiti adalah antara ilmu yang banyak dibincangkan oleh para sarjana sejak tahun 1940-an sehingga ke harini. Sebuah ilmu yang dianggap berjalan seiringan dengan kemajuan sesebuah negara telah menjadikannya sebagai fokus yang berterusan di seluruh dunia terutama di negara-negara membangun. Ilmu pengurusan kualiti telah melalui perkembangan yang pesat iaitu semenjak Perang Dunia kedua, empat peringkat evolusi telah berlaku terhadap bidang tersebut bermula dengan era pemeriksaan kualiti, pengawalan kualiti, jaminan kualiti dan pengurusan kualiti menyeluruh (Ilhaamie, 2002). Begitu juga di Malaysia, pelbagai tindakan dan inisiatif yang telah diambil oleh kerajaan bagi meningkatkan kualiti pengurusan sama ada di sektor awam mahupun di sektor swasta dengan pelancaran Kempen Bersih Cekap Amanah pada tahun 1982, penghargaan melalui Anugerah Kualiti Perdana Menteri pada tahun 1990, pelaksanaan Pengurusan Kualiti Menyeluruh (TQM) dan Tonggak 12 pada tahun 1992, Anugerah Perkhidmatan Cemerlang (APC) pada tahun 2002, pelaksanaan KPI (*Key Performance Index*) dan Islam Hadhari menerusi Rancangan Malaysia ke-9 pada tahun 2005 (Siti Arni, Sharifah Hayaati & Ilhaamie, 2013). Begitu juga dengan Dasar Transformasi Kerajaan yang telah memperkenalkan Transformasi Perkhidmatan Awam bermula tahun 2013 yang telah diambil alih oleh Jabatan Perkhidmatan Awam sebagai peneraju bagi menjayakan hasrat kerajaan dalam mengukuhkan sistem pengurusan negara di semua peringkat. Perkara ini adalah antara strategi utama kerajaan dalam mencapai sebuah negara maju, berpendapatan tinggi dan lestari menjelang tahun 2020 (Jabatan Perkhidmatan Awam, 2013).

Seiring dengan perkembangan ini, *International Organisation for Standardization* (ISO) pula telah memperkenalkan Sistem Pengurusan Kualiti ISO 9000 yang merupakan antara usaha dalam menjamin kualiti perkhidmatan dan produk di sesebuah organisasi. Sistem yang diketengahkan ini dapat dijadikan panduan asas kepada



pengurus dan kakitangan bagi meningkatkan mutu kerja serta kemampuan daya saing dengan organisasi-organisasi lain yang ternama. Namun begitu, Sistem Pengurusan Kualiti ISO 9000 ini dilihat terdapat ‘kecacatan’ padanya apabila diaplikasikan di negara-negara Islam kerana tiadanya penekanan khusus terhadap nilai-nilai Islam seperti prinsip halal haram dan prinsip Maqasid Syariah (Siti Arni, Ilhaamie & Nor Azzah, 2013).

Rentetan itu, pada tahun 2005, satu tindakan yang bijak telah diambil oleh kerajaan Malaysia iaitu dengan memperkenalkan sistem pengurusan kualiti berteraskan syariah yang dikenali sebagai MS 1900 (Sistem Pengurusan Kualiti - Keperluan Menurut Perspektif Islam) yang merupakan sistem pengurusan kualiti Islam pertama dilaksanakan di dunia ini (Hasan, Ab. Mumin & Siti Arni, 2014). Inisiatif yang telah dilakukan oleh Jabatan Standard Malaysia (JSM) ini adalah bagi mengisi kelompong pada sistem pengurusan kualiti sedia ada, ISO 9000 dengan mengintegrasikannya bersama nilai dan prinsip Islam. Perkara ini telah menghasilkan sebuah sistem kualiti yang komprehensif sejourus menepati maksud sebenar kualiti di sisi agama Islam yang bukan sahaja menitikberatkan kepada kesempurnaan *lahiriyyah* semata-mata malah turut mengutamakan kesempurnaan *batiniyyah* dalam semua perkara (Siti Arni *et. al*, 2013). Kemudian pada tahun 2014, telah dilakukan penjenamaan kembali kepada Sistem Pengurusan Kualiti MS 1900 ini kepada Sistem Pengurusan Kualiti Berasaskan Syariah – Keperluan dengan Panduan (JSM, 2015). Sehingga kini, banyak organisasi dan institusi sudah mula mengambil langkah proaktif dengan melaksanakan MS 1900 yang terdiri daripada bermacam sektor seperti sektor perkilangan, pembuatan makanan, hospitaliti, pusat zakat, badan pentadbiran Islam dan institusi pengajian tinggi (Hasan *et. al*, 2015). Terdapat beberapa agensi yang telah berjaya mendapatkan sijil pengiktirafan MS 1900 antaranya ialah Pusat Zakat Melaka (PZM), Jabatan Waqaf, Zakat dan Haji (JAWHAR), Pejabat Setiausaha Kerajaan Selangor dan Darul Quran JAKIM (Malaysian Certified, 2017).

Sehubungan itu, kajian ini adalah berfokuskan kepada faedah serta manfaat yang diperolehi melalui pelaksanaan MS 1900. Kajian juga akan bertumpu kepada institusi pengajian tinggi Islam tahfiz (Darul Quran JAKIM) kerana penyelidikan berkaitannya masih kurang dijalankan. Tambahan pula, kajian ini turut bertepatan dengan apa yang termaktub dalam Perlembagaan Persekutuan iaitu perkara 3(2) yang merupakan punca kuasa kepada mana-mana pembangunan berkaitan hal ehwal Islam termasuklah pengurusan institusi pendidikan yang berorientasikan Islam (Azizi & Supyan, 2010). Oleh demikian, wujudnya keperluan untuk meneliti berkaitan faedah yang telah diperolehi Darul Quran JAKIM yang secara langsung boleh dijadikan pedoman bagi meningkatkan kualiti pengurusan di mana-mana institusi pengajian tinggi Islam dan tahfiz yang lain.

SOROTAN KAJIAN

a) Sistem Pengurusan Kualiti Berasaskan Syariah MS 1900

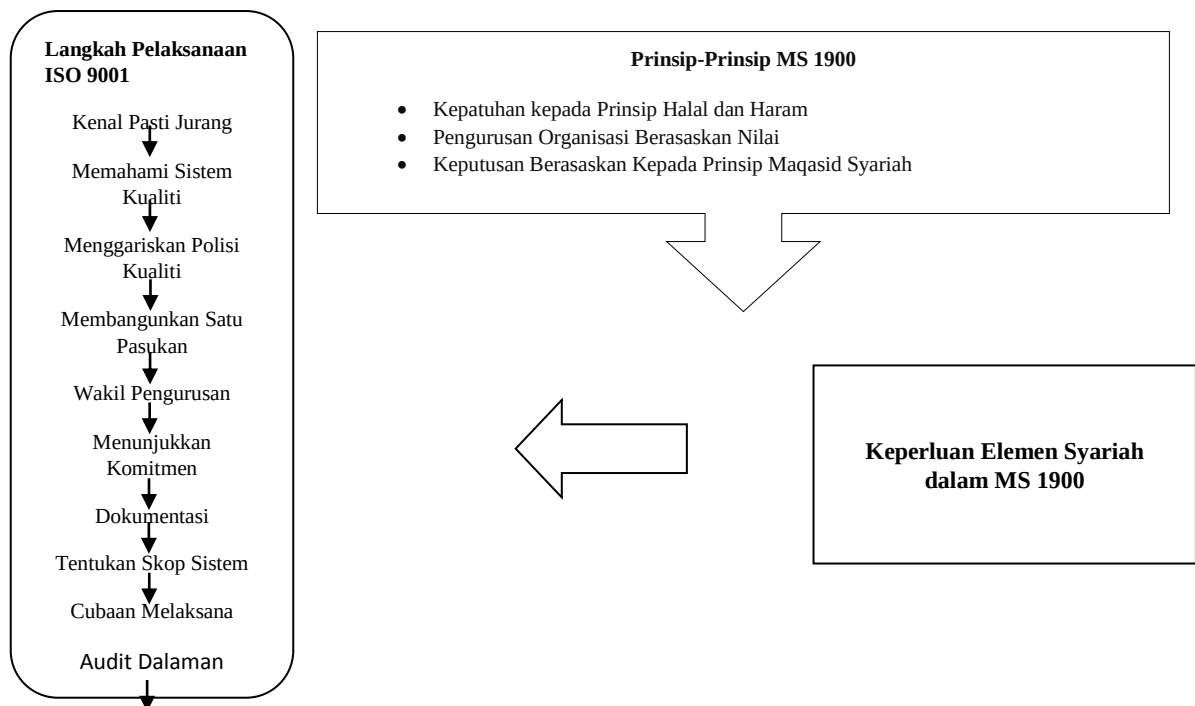
Sistem Pengurusan Kualiti Berasaskan Syariah MS 1900 adalah bermulanya daripada cetusan idea bernas seorang tokoh korporat Malaysia iaitu Tun Ahmad Sarji Abdul Hamid yang telah berhasrat menubuhkan sebuah sistem pengurusan kualiti yang bersandarkan kepada nilai dan prinsip Islam (Rohana, 2008). Terdapat tiga matlamat utama daripada penubuhan Sistem Pengurusan Kualiti MS 1900 (Draf Malaysia Standard, 2014). Pertamanya ialah bagi menerapkan dan mempraktikkan keperluan Syariah dalam sistem pengurusan kualiti dengan keutamaan diberi terhadap pengurusan berasaskan nilai (*value-based management*). Nilai boleh difahami sebagai kepercayaan dan prinsip yang menjadi amalan seseorang manusia (Sharifah Hayaati *et. al*, 2008). Hasan, Ab Mumin dan Siti Arni (2015) menyatakan bahawa melalui penerapan nilai-nilai murni dalam kalangan pekerja dapat membawa kepada peningkatan kualiti pengurusan di sesebuah organisasi.

Matlamat kedua MS 1900 adalah bagi memperkasakan tadbir urus yang baik serta konsisten dengan prinsip-prinsip Islam. Maszlee Malik dan Hamidah Mat (2016) menyatakan bahawa prinsip utama bagi sebuah tadbir urus yang baik adalah objektif yang ingin dicapai iaitu seperti menegakkan keadilan, mencegah berlakunya rasuah dan mengekang sebarang salah laku. Sekiranya segala permasalahan berkaitan pengurusan ini dapat dielakkan, hal ini serta merta dapat meningkatkan kecekapan sesebuah organisasi dalam melaksanakan segala gerak kerja serta menjalankan fungsinya dengan baik.

Matlamat ketiga pula ialah untuk memberi keyakinan dan meningkatkan kepuasan terhadap organisasi dalam kalangan umat Islam dan pihak yang berkepentingan. Ab. Aziz Yusof (2005) menyatakan bahawa keyakinan pelanggan terhadap sesuatu produk atau perkhidmatan amat mempengaruhi reputasi sesebuah organisasi. Melihat

kepada konteks Malaysia iaitu sebuah negara yang sedang menuju ke arah negara Hub Halal global, masyarakat kini bukan sahaja prihatin terhadap halal dalam bidang pemakanan sahaja tetapi hampir kesemua perkara perlu kepada pematuan syariah (*syariah compliance*) termasuklah perkhidmatan, pemakaian dan hospitaliti (Junaidah & Norazla, 2015). Oleh yang demikian, dapat difahami bahawa penerapan keperluan syariah ke dalam gerak kerja pengurusan adalah berpotensi tinggi dalam meningkatkan kepercayaan pengguna seterusnya menjadikan sesebuah organisasi kukuh dan diterima masyarakat.

Melalui Sistem Pengurusan Kualiti Berteraskan Syariah MS 1900 ini, tiga prinsip utama yang menjadi asas terhadap pelaksanaannya iaitu prinsip halal dan haram, pengurusan berasaskan nilai serta Maqasid Syariah. Penerapan ketiga-tiga prinsip ini ke dalam sistem pengurusan kualiti adalah sepertimana Rajah 1 berikut:

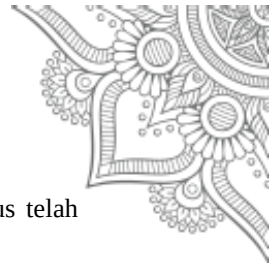


Rajah 1: Model Proses Pelaksanaan Sistem Pengurusan Kualiti Malaysia MS 1900 dari Perspektif Islam. Sumber: Siti Arni & Ilhaamie (2011).

b) Faedah Pelaksanaan Sistem Pengurusan Kualiti Berasaskan Syariah MS 1900

Jika dirujuk kepada kajian-kajian lepas, didapati pelbagai faedah yang diperolehi organisasi apabila melaksanakan sistem pengurusan kualiti dalam gerak kerja seharian mereka. Secara umumnya, Ab. Aziz Yusof (2008) menyatakan bahawa antara kebaikan pengurusan kualiti ialah organisasi akan dapat mengeluarkan produk atau menawarkan perkhidmatan kepada pelanggan dengan harga yang berpatutan. Proses-proses dalam menghasilkan output akhir juga akan dapat dijalankan dengan cepat, seterusnya menjimatkan kos yang perlu ditanggung oleh organisasi. Pengamalan kualiti ini dalam masa yang sama dapat meningkatkan nilai produk serta kualiti perkhidmatan yang ditawarkan.

Selain itu, Hasliza (2016) dalam kajiannya berkaitan pelaksanaan MS 1900 di Jabatan Wakaf, Zakat Dan Haji (JAWHAR) menyatakan terdapat tiga faedah yang diperolehi oleh organisasi tersebut apabila melaksanakan sistem pengurusan kualiti Islam melibatkan pencapaian Piagam Pelanggan, peningkatan nama baik jabatan serta pengurusan kerja yang lebih teratur. Jelas beliau, berlakunya peningkatan terhadap peratusan dalam mencapai piagam pelanggan di JAWHAR menunjukkan perubahan yang ketara terutamanya melibatkan aktiviti berkaitan pengurusan aduan, perkhidmatan nasihat, perkhidmatan sokongan dan penyebaran maklumat di laman sesawang jabatan tersebut. Selain itu, pelaksanaan Sistem Pengurusan Kualiti Berasaskan Syariah ini juga telah mengharumkan lagi nama dan imej jabatan itu sendiri melalui majlis penghargaan ke atas kejayaan mereka dalam mengekalkan pensijilan MS 1900. Dalam masa yang sama, beliau turut menyatakan bahawa melalui aplikasi MS 1900 telah menjadikan segala gerak



kerja di jabatan tersebut lebih teratur dan sistematik dengan wujudnya dokumentasi yang kemas sekaligus telah memudahkan pelbagai urusan terutamanya ketika proses pengauditan dijalankan.

Manakala Che Azlan Taib (2014) pula berpendapat bahawa pelaksanaan sistem pengurusan kualiti bukan sahaja dapat mempercepatkan proses yang terkandung dalam organisasi malahan turut meningkatkan kecekapan pengurusan secara keseluruhannya. Hal ini secara langsung memudahkan pihak pengurusan dalam menyelia sebarang perihai di dalam organisasi yang seterusnya memberi keyakinan kepada warga kerja dalam menangani apa-apa masalah ataupun perubahan terhadap struktur tugas pada masa hadapan.

Sementara itu, Jabatan Standard Malaysia (Portal Rasmi JSM, 2017) menyatakan bahawa melalui pelaksanaan Sistem Pengurusan Kualiti MS 1900, organisasi akan dapat menyuntik elemen-elemen syariah ke dalam amalan pengurusan kualiti dengan memberikan penekanan terhadap pengurusan berasaskan kepada nilai-nilai Islam. Pengamalan nilai sejagat seperti jujur, ikhlas dan berdisiplin turut akan dijadikan budaya organisasi dalam mengerjakan segala aktiviti harian mereka. Hal ini akan meningkatkan tatasusila serta ketelusan dalam pengurusan organisasi yang membawa kepada terhasilnya produk-produk berkualiti. Tambahan itu, pelaksanaan MS 1900 ini juga dapat meningkatkan keyakinan pihak berkepentingan terhadap produk atau pekhidmatan yang ditawarkan oleh organisasi seterusnya menjadikan reputasi sesebuah organisasi tersebut kukuh dan dikenali masyarakat.

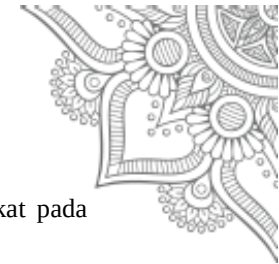
c) Latar Belakang Darul Quran

Dalam konteks kajian ini, penyelidik memfokuskan kepada kejayaan pelaksanaan MS 1900 di institusi pengajian tinggi Islam, Darul Quran JAKIM. Melihat kepada sejarah penubuhannya, Darul Quran mula ditubuhkan pada tahun 1966. Cadangan bagi membina sebuah institusi pengajian al-Quran ini adalah merupakan keinginan Perdana Menteri pertama Malaysia iaitu Tunku Abdul Rahman Putera al-Haj apabila Rektor Universiti al-Azhar, Sheikh Mahmud telah mengadakan lawatan ke Malaysia bagi meraikan majlis perasmian Masjid Negara pada ketika itu. Penekanan terhadap pengajian al-Quran ini juga adalah rentetan daripada acara Musabaqoh Al-Quran yang telah berlangsung bermula tahun 1960 lagi. Pada permulaannya, ia dikenali sebagai Maahad Tahfiz Al-Quran wal Qiraat yang beroperasi di Dewan Syarahan Masjid Negara bermula 1 Mac 1996.

Pelbagai perkembangan berlaku dari tahun ke tahun ke atas pusat pengajian tahfiz ini yang mana pada asalnya ia adalah merupakan salah satu unit di Bahagian Hal Ehwal Ugama Islam, di Jabatan Perdana Menteri (1966), kemudian diletakkan di bawah Jawatankuasa Tadbir Masjid Negara dan Urusetia Majlis Kebangsaan bagi Hal Ehwal Ugama Islam sehingga tahun 1978, dipindahkan di bawah kelolaan Pusat Penyelidikan Islam (1979), diletakkan di bawah Institut Dakwah dan Latihan Islam (1983) sehinggalah memiliki organisasi sendiri dan merupakan sebuah cawangan di Bahagian Ugama, Jabatan Perdana Menteri (1984). Maahad Tahfiz Al-Quran wal Qiraat dibangunkan menjadi sebuah bahagian di bawah Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM) dan telah ditukar namanya kepada Darul Quran pada 1 November 1998 yang beroperasi di Kompleks Darul Quran Kuala Kubu Bharu, Selangor sehingga hari ini. Melihat kepada sejarah penubuhan Darul Quran ini yang telah hampir lima dekad iaitu bermula tahun 1966, semestinya pelbagai perubahan yang telah dilalui terhadap pengoperasian sistem pengurusan kualiti di institusi tersebut sehinggalah mendapat pensijilan MS 1900. Oleh demikian, adalah wajar dan menjadi satu keperluan untuk diterokai pengalaman di Darul Quran berkaitan MS 1900 melibatkan faedah dan manfaat yang dikecapi oleh institusi tersebut sekaligus dapat dijadikan panduan dalam usaha memperkasakan pengurusan kualiti di institusi pengajian tinggi Islam di Malaysia.

METODOLOGI

Penyelidik telah menggunakan pendekatan kualitatif dalam menjalankan kajian ini. Menurut Robert (2016), kelebihan pendekatan ini ialah pengkaji akan dapat merasai dan mengalami sendiri realiti sebenar yang dihadapi oleh sebahagian manusia tertentu di mana sahaja. Ini bermaksud, penyelidik akan mendalami setiap faedah yang telah dikecapi oleh Darul Quran apabila berjaya melaksanakan Sistem Pengurusan Kualiti MS 1900 di pusat pengajian tersebut. Penyelidik juga percaya bahawa kajian seperti ini lebih ideal jika dipersembahkan dalam bentuk penerangan terhadap konteks tertentu berbanding numerikal. Rentetan itu, semua data yang berbentuk subjektif telah dapat dikumpul dengan berkesan dan terperinci seterusnya dianalisis untuk mencapai objektif kajian. Di samping itu, strategi kajian kes turut digunakan oleh penyelidik dalam menjalankan kajian ini. Chua Yan Piaw (2014) menjelaskan bahawa kesesuaian penggunaan strategi kajian kes ini adalah kerana ianya dapat mengumpul maklumat secara menyeluruh



dan berfokus kepada pemahaman mendalam terhadap sesuatu fenomena, individu tertentu atau masyarakat pada sesebuah tempat.

Sehubungan itu, temu bual telah dijadikan sebagai kaedah primer bagi aktiviti pengumpulan data. Bagi proses pemilihan informan untuk ditemu bual, penyelidik telah menggariskan beberapa ciri informan yang layak ditemu bual. Ciri-cirinya ialah:

1. Terlibat dengan pengendalian Sistem Pengurusan Kualiti MS 1900 secara aktif.
2. Berpengalaman dalam hal berkaitan MS 1900.
3. Terlibat dengan hal-hal pengurusan.
4. Terlibat dengan operasi utama organisasi Quran iaitu pengajaran dan pengurusan hal ehwal akademik.

Hasil daripada itu, seramai 8 orang warga Darul Quran telah dipilih sebagai informan yang terdiri daripada Ketua Penolong Pengarah, Ketua Jabatan/Pensyarah, Ketua Jabatan/Pensyarah, Penolong Pengarah Kanan, Penolong Pengarah/Pensyarah, Pensyarah, Pegawai Hal Ehwal Islam dan Penolong Pegawai Tadbir. Para informan tersebut sebagaimana tertera Jadual 1 di bawah:

Bil.	Senarai Informan	Kategori Informan	Penjawatan	Pengalaman Dalam Program Kualiti	Tarikh
1.	Informan A	Ketua Penolong Pengarah		4 Tahun	13 Julai 2017
2.	Informan B	Ketua Jabatan/Pensyarah		2 Tahun	13 Julai 2017
3.	Informan C	Ketua Jabatan/Pensyarah		2 Tahun	14 Julai 2017
4.	Informan D	Penolong Pengarah Kanan		10 Tahun	13 Julai 2017
5.	Informan E	Penolong Pengarah/Pensyarah		5 Tahun	13 Julai 2017
6.	Informan F	Pensyarah		2 Tahun	16 Jun 2017
7.	Informan G	Pegawai Hal Ehwal Islam		1 Tahun	16 Jun 2017
8.	Informan H	Penolong Pegawai Tadbir		4 Tahun	16 Jun 2017

Jadual 1: Senarai dan Kategori Informan

Selain itu, penyelidik juga menggunakan kaedah sokongan terhadap pengumpulan data bagi kajian ini yang merangkumi kaedah dokumentasi dan pemerhatian. Melalui kaedah dokumentasi, segala data yang penting telah dikumpul dan dianalisis dengan berkesan melalui pembacaan kritis pada sumber-sumber yang berkaitan dengannya. Dari aspek etika perolehan dokumen yang diterima, penyelidik terlebih dahulu telah meminta keizinan sama ada untuk mendapatkan salinan secara *hardcopy* dan juga *softcopy* daripada pihak pengurusan Darul Quran. Penyelidik juga turut mengambil kira beberapa dokumen yang dikategorikan sebagai sulit untuk dijaga dengan baik. Manakala melalui kaedah pemerhatian pula, penyelidik memperolehi gambaran secara menyeluruh terhadap sesuatu perkara yang sedang dikaji. Kaedah ini amatlah penting dalam menyokong aktiviti pengumpulan data yang dilakukan penyelidik selain menggunakan kaedah temu bual dan dokumentasi sekaligus meningkatkan kebolehpercayaan terhadap hasil kajian.

Segala data yang telah dikumpul telah dianalisis menggunakan metod analisis secara tematik. Hal ini memenuhi saranan Braun dan Clarke (2006) yang menyatakan bahawa metod analisis tematik (*thematic analysis*) adalah kaedah analisis utama yang perlu dikuasai penyelidik apabila menggunakan kaedah kualitatif dalam kajian mereka. Secara asasnya, metod analisis tema merupakan satu kaedah bagi mengenalpasti serta menganalisis data melalui pembinaan pola atau tema yang tertentu daripada data kajian. Melalui metod ini telah membolehkan penyelidik memahami secara mendalam berkaitan data-data yang telah dikumpul yang seterusnya disusun mengikut tema yang bersesuaian mengikut objektif kajian iaitu untuk mengetahui faedah-faedah yang diperolehi Darul Quran apabila melaksanakan Sistem Pengurusan Kualiti Berasaskan Syariah MS 1900.

HASIL KAJIAN DAN PERBINCANGAN

Hasil daripada analisis yang telah dijalankan terhadap data-data yang dikumpul melalui kaedah temu bual, dokumentasi dan pemerhatian, penyelidik mendapati terdapat lima faedah yang telah diperolehi Darul Quran daripada pelaksanaan Sistem Pengurusan Kualiti Berteraskan Syariah MS 1900 iaitu mewujudkan budaya kerja cemerlang, pengamalan nilai-nilai Islam, pengurusan yang sistematik, meningkatkan imej Darul Quran dan meningkatkan kualiti pelajar. Kelima-lima faedah tersebut telah dirumuskan pada Rajah 2 seperti berikut:



Rajah 1: Faedah-Faedah Pelaksanaan MS 1900 di Darul Quran

i. Mewujudkan Budaya Kerja Cemerlang

Budaya kerja cemerlang adalah faedah pertama yang telah diperolehi Darul Quran apabila melaksanakan MS 1900. Hal ini sepertimana diakui oleh informan B dan E bahawa wujudnya penambahbaikan dari segi gerak kerja dalam kalangan staf, pensyarah dan pegawai di institusi tersebut. Begitu juga, informan E turut menyatakan budaya kerjasama dilihat mula meningkat dalam kalangan mereka. Perkara ini secara tidak langsung telah menjadikan budaya kerja di Darul Quran bertambah baik terutamanya dari aspek dedikasi pensyarah. Sikap dedikasi ini digambarkan oleh informan A melalui semangat tinggi yang wujud dalam kalangan pensyarah ketika melaksanakan setiap tugas mereka seperti mengadakan kelas tambahan secara percuma kepada pelajar yang memerlukan, menghadiri mesyuarat berkaitan Hal Ehwal Akademik dan sentiasa mengambil tahu berkaitan keperluan pelajar serta keperluan pihak pengurusan. Sementara itu, informan H pula menyebut bahawa pelaksanaan MS 1900 di Darul Quran telah menjadikan suasana di institusi tersebut lebih senang untuk dikawal dan dijaga sebagai contoh dalam aspek penyelenggaraan bangunan seperti masalah bekalan elektrik, penyediaan alat ganti keselamatan dan penyediaan peralatan pejabat dapat diselesaikan dengan cepat. Menurutny lagi, budaya pengurusan yang efektif ini telah menjadikan staf dan pegawai berasa selesa dan gembira dalam melakukan kerja mereka. Hal ini adalah disebabkan berlakunya peningkatan kerjasama antara warga kerja sekaligus telah membuatkan segala perihal berkaitan pengurusan Darul Quran dapat dilakukan dengan pantas dan efektif seterusnya menghasilkan persekitaran kerja yang kondusif dalam kalangan staf di institusi tersebut. Justeru, hasil kajian ini bertepatan dengan apa yang dinyatakan oleh Sharifah Hayaati al-Qudsy (2008) bahawa penekanan terhadap kerja berpasukan adalah antara ciri yang perlu dimiliki oleh organisasi dalam mewujudkan budaya kerja yang cemerlang.



ii. Pengamalan Nilai-Nilai Islam

Manakala faedah kedua yang diperoleh Darul Quran daripada pelaksanaan MS 1900 ialah meningkatnya pengamalan nilai-nilai Islam dalam kalangan pensyarah dan staf terutamanya melibatkan 3 nilai asas yang mendasari pengurusan kualiti Darul Quran iaitu Syura, Itqan dan Telus. Dalam hal ini, Informan A, E dan G menyatakan bahawa penghayatan terhadap nilai-nilai Islam tersebut telah menjadikan para pekerja mengamalkannya dalam tugas sehari-hari mereka. Jelas informan B, perkara ini telah memberi kesan positif kepada seluruh warga Darul Quran terutamanya kepada staf-staf yang tidak berlatar belakangkan pengajian Islam. Bagi staf-staf seperti ini, pelaksanaan MS 1900 secara tidak langsung telah meningkatkan kesedaran mereka terhadap komitmen dalam usaha memahami dan menghayati Islam yang sekaligus menyumbang kepada pembentukan peribadi yang baik dalam kalangan warga Darul Quran.

Selain itu, nilai Islam seperti amanah kepada pelajar dan masyarakat juga semakin dihayati dalam diri staf di institusi tersebut. Informan E menyatakan bahawa pelaksanaan Sistem Pengurusan Kualiti Berasaskan Syariah MS 1900 telah menimbulkan kesedaran dalam diri pegawai dan pensyarah bahawa setiap tugas mereka adalah merupakan amanah kepada pelajar dan masyarakat yang seharusnya dilakukan seikhlas mungkin dan bersungguh-sungguh. Dapatan kajian menunjukkan peningkatan terhadap penghayatan nilai Islam ini adalah disebabkan oleh penekanan aspek spiritual yang terkandung dalam MS 1900 itu sendiri. Hal ini dijelaskan oleh informan G bahawa ianya merupakan suatu kelebihan yang terhasil daripada pelaksanaan MS 1900 yang mana bukan sahaja memberi penekanan terhadap hubungan sesama manusia bahkan turut memberi keutamaan ke atas hubungan antara manusia dengan Allah SWT (*habl min al-nas dan habl min Allah*). Hal ini selari dengan saranan oleh Sharifah Hayaati *et. al* (2008) bahawa prinsip *habl min Allah wa habl min al-nas* adalah jelmaan kepada sifat tauhid yang perlu diterapkan dalam diri pekerja bagi melahirkan sikap ikhlas dan amanah yang akhirnya akan membawa kepada terhasilnya urus tadbir yang efektif. Tuntutan yang terkandung dalam MS 1900 yang meliputi aspek zahir dan batin terhadap peranan individu muslim dalam pengurusan seperti pengamalan nilai murni, pemakaian menutup aurat dan pelaksanaan tuntutan ibadah fardhu adalah jelas bertepatan dengan kehendak agama. Menurut Mohd. Nasir Omar (2016), perbuatan serta amalan yang bertepatan dengan syariat adalah merupakan akhlak yang mulia di sisi Islam. Kesimpulannya, pelaksanaan MS 1900 di Darul Quran sebenarnya bukan sahaja telah berjaya meningkatkan pengamalan terhadap nilai-nilai Islam bahkan turut membentuk *akhlak islamiyyah* dalam kalangan pekerja di institusi tersebut.

iii. Pengurusan Yang Sistematis

Kemudian, pengurusan yang sistematik juga merupakan faedah yang terhasil daripada pelaksanaan MS 1900 di Darul Quran. Hampir kesemua informan yang telah ditemu bual iaitu informan A, D, E, F, G dan H adalah bersetuju di atas perkara ini. Jelas informan A, D, F dan H, perubahan pengurusan yang berlaku di institusi tersebut ialah terutamanya melibatkan pengurusan dokumentasi. Dengan wujudnya dokumen serta simpanan rekod yang kemas, telah menjadikan segala urusan dan program di Darul Quran dapat berjalan dengan lancar kerana setiap dokumen, prosedur dan pembuktian kerja dapat diakses dengan mudah. Dapatan ini sejajar dengan apa yang dinyatakan oleh Hasliza (2016) dalam kajiannya bahawa pelaksanaan MS 1900 dapat menjadikan pengurusan lebih teratur terutamanya dari aspek teknikal seperti penyusunan dan pengawalan fail dokumen di sesebuah organisasi. Informan D turut menghuraikan penambahbaikan dokumentasi yang dimaksudkan ini ialah merujuk kepada fail-fail berkaitan Pengajaran dan Pembelajaran yang semakin lengkap seperti wujudnya rancangan pengajaran, markah pelajar dan tugas pelajar. Hal ini secara langsung telah memudahkan kerja unit-unit lain seperti Unit Peperiksaan untuk membuat pengesahan markah pelajar melalui bukti rujukan ke atas tugas-tugas yang telah disiapkan oleh pelajar tersebut. Beliau juga menyatakan bahawa dengan wujudnya sistem pendokumentasian pelajar yang lengkap, maka ia akan dapat mengelakkan daripada berlakunya sebarang salah guna kuasa seperti penetapan markah kepada pelajar secara sesukahati. Ini telah meningkatkan kebolehpercayaan terhadap proses pemarkahan di Darul Quran.

Selain itu, gerak kerja yang jelas juga menyumbang kepada pengurusan yang sistematik ini. Informan D, H dan F bersetuju bahawa melalui pelaksanaan MS 1900 telah menjadikan setiap proses kerja di Darul Quran menjadi lebih jelas dan teratur. Informan F menghuraikan gerak kerja yang lebih jelas ini adalah kerana wujudnya (*Standard Operating Procedure – SOP*) yang lengkap yang mana telah menyebabkan setiap tugas dapat dilakukan dengan berkesan berdasarkan perancangan yang telah ditetapkan. Hal ini sekaligus dapat mengurangkan berlakunya sebarang kesilapan dalam melakukan tugas yang telah diberikan, jelas informan F dan H. Tambah informan H pula, melalui SOP ini juga, setiap pegawai dapat memahami dengan baik berkaitan senarai tugas serta carta aliran kerja mereka.



Begitu juga, dengan adanya SOP yang lengkap telah memudahkan pihak pengurusan Darul Quran apabila berlakunya sebarang pertukaran staf atau kemasukan staf baru.

iv. Meningkatkan Imej Darul Quran

Seterusnya, pelaksanaan MS 1900 ini juga telah menaikkan nama Darul Quran sebagai sebuah institusi pengajian tinggi Islam yang cemerlang di peringkat nasional mahupun global. Penerimaan sambung belajar kepada graduan lepasan institusi tersebut ke timur tengah seperti Mesir telah membuktikan bahawa Darul Quran diiktiraf serta diterima baik oleh institusi pengajian tinggi Islam yang lain (Portal Rasmi Darul Quran, 2017). Informan D telah menjelaskan bahawa sesetengah pihak mempunyai perspektif buruk terhadap aspek pengurusan di institusi atau jabatan yang berorientasikan Islam, namun apabila Darul Quran berjaya melaksanakan MS 1900, maka ini telah mengubah perspektif masyarakat luar terhadap perkara tersebut.

Dalam masa yang sama, kejayaan Darul Quran dalam mengharumkan namanya melalui pensijilan MS 1900 ini turut menambahkan lagi keyakinan masyarakat luar terhadap pengurusan serta program pendidikan yang ditawarkan di institusi tersebut. Menurut informan A dan C, kejayaan Darul Quran dalam melaksanakan MS 1900 ini telah membuktikan bahawa institusi tersebut mempunyai sistem pengurusan yang sistematik sehinggakan layak untuk digelar sebagai hab pendidikan tahfiz di Malaysia. Sehubungan dengan itu, hal ini secara langsung telah meningkatkan lagi kepercayaan masyarakat terhadap kualiti pengurusan dan pengajian di Darul Quran, jelas informan F. Hasil kajian mendapati bahawa Darul Quran telah dianugerahkan pensijilan MS 1900 bermula pada tahun 2015 dan sehingga kini telah hampir 4 tahun Darul Quran berjaya mengekalkan pensijilan tersebut. Kejayaan ini secara langsung telah mengangkat imej dan reputasi Darul Quran sebagai sebuah institusi pengajian tinggi Islam yang memartabatkan pendidikan tahfiz di Malaysia. Perkara ini sepertimana yang disebutkan oleh Pengarah Urusan SIRIM, Mohd Azanuddin Salleh dalam ucapannya yang menyatakan bahawa pelaksanaan MS 1900 di mana-mana organisasi pastinya akan meningkatkan reputasi serta kepercayaan pihak luar terhadap organisasi tersebut (Mohd Azanuddin, 2017).

v. Meningkatkan Kualiti Pelajar

Faedah terakhir yang dikecapi Darul Quran setelah melaksanakan MS 1900 ialah menerusi peningkatan kualiti dalam kalangan pelajar. Oleh kerana Darul Quran merupakan sebuah institusi pengajian tinggi, maka pelajar-pelajar yang menuntut di institusi tersebut merupakan perkara yang sentiasa diutamakan dalam setiap gerak kerja mereka. Informan A, B, C, D, F dan H bersetuju bahawa melalui pelaksanaan MS 1900 ini telah memberi impak positif kepada pelajar, khususnya dalam hal berkaitan akademik. Informan F menjelaskan antara kesan pelaksanaan sistem pengurusan kualiti ini adalah wujudnya maklumat lengkap berkaitan prestasi dan perkembangan pelajar yang sekaligus telah membantu para pensyarah untuk memastikan setiap sesi PdP dapat dilaksanakan dengan berkesan. Bukan setakat itu sahaja, informan C juga menambah bahawa prestasi hafazan dalam kalangan pelajar turut meningkat dengan adanya sistem kualiti yang mengawal selia segala urusan berkaitan sukatan hafazan pelajar serta jadual kehadiran pensyarah tasmi' (al-Quran) di Darul Quran. Pengawalan ini melibatkan staf yang dilantik yang berperanan memantau setiap kehadiran pensyarah tasmi' sebanyak dua kali sehari semasa kelas pembelajaran al-Quran berlangsung. Manakala berkaitan sukatan hafazan pelajar pula, penilaian juga sentiasa dilakukan oleh pihak pengurusan dan juga pensyarah-pensyarah al-Quran dalam memenuhi tuntutan objektif kualiti di Darul Quran iaitu memastikan 90 peratus daripada keseluruhan pelajar dapat mencapai sasaran sukatan hafazan al-Quran yang telah ditetapkan (Manual Kualiti Darul Quran).

Selain pada itu, peningkatan kualiti dalam kalangan pelajar Darul Quran juga adalah disebabkan oleh wujudnya pemeliharaan terhadap hak-hak pelajar melalui pelaksanaan MS 1900. Dalam konteks ini, informan A menyatakan bahawa tuntutan MS 1900 yang memberi penekanan terhadap kebajikan pelajar seperti aspek persekitaran kelas, penyediaan bahan rujukan, pengurusan rekod pelajar, penginapan, keselamatan, pemakanan serta biasiswa secara langsung telah meningkatkan kualiti pelajar di institusi tersebut. Justeru itu, jelaslah bahawa prinsip-prinsip yang menjadi mendasari MS 1900 ini seperti prinsip Maqasid Syariah, prinsip halal dan haram serta pengurusan berasaskan nilai telah berupaya mengawal selia segala perihal berkaitan pelajar mencakupi akademik, personaliti dan kebajikannya di institusi tersebut. Dapatan ini sejajar dengan apa yang dinyatakan Baharin Mesir *et. al* (2006) bahawa antara perkara yang mempengaruhi kualiti pelajar adalah keseimbangan dalam diri mereka dari sudut rohani, jasmani, emosi dan intelek.



KESIMPULAN

Akhirnya, dapat disimpulkan bahawa pelaksanaan Sistem Pengurusan Kualiti Berasaskan Syariah MS 1900 merupakan nilai tambah penting kepada pengurusan di sesebuah organisasi. Apabila merujuk kepada faedah-faedah yang telah diperolehi Darul Quran, jelas menunjukkan MS 1900 adalah sebuah inisiatif yang ideal dalam usaha meningkatkan kualiti pengurusan secara berkesan dan holistik. Penekanan kepada konsep halal dan haram, aspek nilai dalam pengurusan dan Maqasid Syariah yang sememangnya bertepatan dengan ajaran Islam telah mendatangkan pelbagai kebaikan bukan sahaja kepada warga Darul Quran bahkan kepada pembangunan masyarakat serta umat Islam secara keseluruhannya.

RUJUKAN

- Ab. Aziz Yusof, *Pengurus Glokal Menerjah Pengurusan Global*, (Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors, 2008).
- Ab. Aziz Yusof, *Penilaian Prestasi: Kepentingan dan Permasalahan* (Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors Sdn Bhd, 2005).
- Azizi Umar dan Supyan Hussin, "Model Pengurusan Sekolah Agama Rakyat dan Negeri di Malaysia: Satu Penstrukturan Semula" (kertas kerja, Seminar Pengurusan Hal Ehwal Islam, Jabatan Dakwah dan Kepimpinan, Fakulti Pengajian Islam Universiti Kebangsaan Malaysia, 27 September 2010).
- Baharin Mesir, Jamaludin Mohd Yatim, Azmahani Abd Aziz, Mohd Hidayat Jamal dan Muzaffar Zainal Abideen, "Gaya Hidup Pelajar Cemerlang dalam Persekitaran Kampus" (kertas kerja, *National Student Development Conference (NASDEC)*, 8- 9 Ogos 2006).
- Che Azlan Taib, "Pengurusan Kualiti dan Jaminan Kualiti di Institut Pengajian Tinggi: Refleksi Terhadap Pensijilan ISO 9001," *iQAM*, (2014).
- Chua Yan Piaw, *Kaedah Penyelidikan Edisi Ketiga* (Selangor: McGraw-Hill Education Sdn Bhd, 2014).
- Dokumen Manual Kualiti Darul Quran JAKIM yang diperolehi oleh penulis daripada Pejabat Pentadbiran Darul Quran pada 16 Jun 2017.
- Draft Malaysia Standard, Sistem Pengurusan Kualiti Berasaskan Syariah – Keperluan dan Panduan (Semakan Pertama), 2014.
- Hasan Al-Banna Mohamed, Ab Mumin Ab Ghani, Siti Arni Basir, "Nilai-Nilai Sistem Pengurusan Kualiti Islam Berasaskan Al-Quran Dan Integrasi Ilmu Sainifik," *Jurnal Syariah* 23, no. 1 (2015).
- Hasan Al-Banna Mohamed, Ab.Mumin Abd. Ghani, Sharifah Hayaati Syed Ismail, Siti Arni Basir dan Ilhaamie Abdul Ghani Azmi, *Manual Pelaksanaan Sistem Pengurusan Kualiti Berteraskan Syari'ah Ms1900 Di Institusi Pengajian Tinggi Malaysia: Ke Arah Pengurusan Berkesan Dan Inovatif* (Kuala Lumpur: Pusat Penerbitan UPNM, 2015).
- Hasan Al-Banna Mohamed, Ab.Mumin Abd. Ghani, Siti Arni Basir, "Sistem Pengurusan Kualiti Menurut Perspektif Islam MS 1900 di Institusi Pengajian Tinggi Malaysia: Suatu Cabaran Masa Kini," *Global Jurnal Al-Thaqafah* 4, no. 2, (2014).
- Hasliza Mohammad Ali, Siti Arni Basir dan Musaiyadah Ahmadun, "Implementation of the Islamic Quality Management System MS 1900 and its Benefits: A Case Study at the Department of Hajj, Waqf and Zakah, Malaysia," *Global Journal Al-Thaqafah* 6, no. 2 (2016).
- Ilhaamie Abdul Ghani Azmi, "Pengurusan Kualiti Menyeluruh (TQM): Satu Perbandingan Antara Prinsip Konvensional Dan Islam," *Jurnal Syariah* 10, no.2 (2002).
- Jabatan Perkhidmatan Awam (JPA), *Transformasi Perkhidmatan Awam: Idea dan Realiti* (Kuala Lumpur: JPA, 2013).
- Jabatan Standard Malaysia, *Sistem Pengurusan Kualiti Berasaskan Syariah - Keperluan dengan Panduan (Semakan pertama)* (Cyberjaya: JSM, 2015).
- Junainah Idris dan Norazla Abdul Wahab, "The Competitive Advantages of Sharia-Compliant Hotel Concept in Malaysia: Swot Analysis" (kertas kerja, 2nd International Conference on Management and Muamalah (2nd ICoMM), 16-17 November, 2015).
- Malaysian Certified, "Management Certification", laman sesawang *Malaysian Certified*, dicapai pada 22 Januari 2017, <http://www.malaysiancertified.com.my/QMSCert.aspx?company=&scope=&standard=2700&cyear=&status=&country=&state=&licenceno=>
- Maszlee Malik dan Hamidah Mat, "Tatakelola Kerajaan Yang Baik (Good Governance): Gerakan Islam dan Rashid Al-Ghannouchi," *Ulum Islamiyyah: The Malaysian Journal of Islamic Sciences* 17 (2016).



- Mohd. Nasir Omar, *Falsafah Akhlak*, ed.2 (Selangor: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 2016).
- Portal Rasmi Darul Quran, "Berita Darul Quran", laman sesawang *Darul Quran*, dicapai 24 Ogos 2017, http://www.darulquran.gov.my/index.php?option=com_content&view=article&id=808:darul-quran-meneruskan-kecemerlangan-di-bumi-anbiya&catid=40:berita-darul-quran&Itemid=55
- Portal Rasmi Jabatan Standard Malaysia (JSM), "Standard Popular", laman sesawang *JSM*, dicapai 9 April 2017, http://www.jsn.gov.my/ms/253;jsessionid=jyRvS36RwdhI8n5PkdStD7XY.AS1-INSTANCE-01#.WOKIS_k2vIU
- Robert K. Yin, *Qualitative Research from Start to Finish 2nd Edition* (New York: The Guilford Press, 2016).
- Rohana Mustaffa, "MS1900: 2005 - Piawaian Halal Sistem Pengurusan Kualiti", *Bernama Malaysian National News Agency*, 28 Oktober 2008, <http://bernama.com.my/bernama/v3/printable.php?id=367533>
- Sharifah Hayaati al-Qudsy, "Budaya Kerja Cemerlang Menurut Perspektif Islam: Amalan Perkhidmatan Awam Malaysia," *Jurnal Pengajian Melayu* 19 (2008).
- Sharifah Hayaati Syed Ismail Al-Qudsy, Asmak Ab. Rahman dan Mohd Izani Mohd Zain, "Efektif Governan Dan Pelaksanaannya Dalam Pentadbiran Islam," *Jurnal Syariah* 16, Keluaran Khas (2008).
- Sharifah Hayaati Syed Ismail al-Qudsy, Asmak Ab. Rahman dan Mohd Izani bin Mohd Zain, "Pengukuhan Nilai dan Profesionalisme di Kalangan Penjawat Awam Ke Arah Efektif Governan di Malaysia," *Jurnal Syariah* 17, no. 3 (2008).
- Siti Arni Basir dan Ilhaamie Abdul Ghani Azmi, "Malaysian Islamic Quality Management System MS 1900 from an Islamic Perspective: An Implementation Model," *Jurnal Syariah* 19, no. 2 (2011).
- Siti Arni Basir, Ilhaamie Abdul Ghani Azmi, Nor Azzah Kamri, "Pelaksanaan Sistem Pengurusan Kualiti Islam MS 1900: Kajian Kes di Pusat Zakat Melaka" (kertas kerja, International Convention on Islamic Management, YaPIEM Management Academy & Department of Syariah and Management, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 27 - 28 November 2013).
- Siti Arni Basir, Sharifah Hayaati Syed Ismail dan Ilhaamie Abdul Ghani Azmi, *Kualiti Perkhidmatan Awam Menurut Perspektif Islam* (Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2013).
- Ucapan Pengarah Urusan SIRIM QAS, Encik Mohd Azanuddin Salleh, dalam Seminar MS 1900:2014 Shariah-Based Quality Management Systems Certification di Dewan Besar IKIM, Kuala Lumpur pada 23 Ogos 2017.
- Virginia Braun dan Victoria Clarke, "Using Thematic Analysis In Psychology," *Qualitative Research in Psychology* 3, no. 2 (2006).



Realiti Sosial Dalam Novel ‘Orang Kota Bharu’

ROS ANITA KARTINI MOHAMED¹ & NAGESVARI A/P PARAMASIVAN²

¹Institut Alam dan Tamadun Melayu (ATMA) UKM

Emel: ros_kartini@yahoo.com

²Universiti Sains Malaysia

Emel: Nageswari@hibs.edu.my

ABSTRAK

Realiti sosial merupakan sesuatu yang benar-benar berlaku di dalam masyarakat. Hal ini lahir daripada perilaku manusia yang lahir dalam kehidupan sosialnya membentuk suatu tingkahlaku sosial yang diterima oleh masyarakat menjadi sebuah realiti. Penulisan makalah ini bertujuan mendeskripsikan realiti sosial dalam novel ‘Orang Kota Bharu’ karya S. Othman Kelantan, yang dapat memberi kesedaran kepada masyarakat kini bahawa, pembentukan dinamik sosial berlaku walau berbeza warna kulit, gender, bahasa, budaya dan kewarganegaraan. Pemerhatian mendapati terdapat banyak realiti sosial dihadirkan oleh S. Othman Kelantan menerusi novel ‘Orang Kota Bharu’. Antara realiti sosial yang ketara ditonjolkan dalam novel kajian adalah kemiskinan, pembunuhan, sabung ayam, perjudian, pelacuran, seks luar nikah, dan perempuan joget. Hal ini berpunca daripada kemiskinan dan kurangnya ilmu pengetahuan yang dimiliki masyarakat. Realiti sosial ini masih berlaku hingga kini dalam kalangan masyarakat. Untuk tujuan itu, kerangka humanisme liberal digunakan sebagai jambatan kaedah deskriptif bagi mengupas data yang tertulis dalam novel ‘Orang Kota Bharu’. Penulis mendapati penampilan realiti sosial dalam novel ‘Orang Kota Bharu’ amat signifikan untuk dihubungkan dengan perjuangan humanisme liberal.

Kata kunci: deskriptif, realiti sosial, perjudian, humanisme liberal

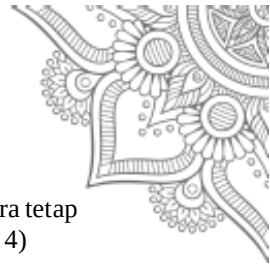
PENDAHULUAN

Syed Othman bin Syed Omar al-Yahya atau lebih dikenali dengan S. Othman Kelantan tidak asing lagi namanya dalam dunia kesusasteraan Melayu Moden. Sumbangan yang banyak dalam penulisan novel, puisi, cerpen, esei kritikan dan meneroka persoalan yang mencakupi kemasyarakatan, politik, agama, dan falsafah menjadikan beliau dikenali, disanjung dan mendapat pengiktirafan pelbagai pihak sehingga dinobatkan dengan beberapa anugerah seperti S.E.A Write Awards (1990), Pingat Bakti oleh DYMM Sultan Kelantan (1973), Pingat Ahli Mangku Negara (A.M.N) oleh DYMM Yang di-Pertuan Agong (1974), dan Anugerah Tokoh Sastera Negeri Kelantan (2003). Antara novel tulisan S. Othman Kelantan yang popular ialah ‘Orang Kota Bharu’. S. Othman Kelantan menggunakan novel ini untuk menggambarkan tentang tanah kelahiran beliau iaitu, Kota Bharu yang terdiri daripada pelbagai golongan seperti para peniaga beras, peraih ikan, perempuan joget, pemain wayang, ahli politik dan para ulamak. Makalah ini akan membincangkan novel ‘Orang Kota Bharu’ dan melihat novel ini dengan sorotan humanisme liberal.

KERANGKA TEORI HUMANISME LIBERAL

Novel ‘Orang Kota Bharu’, karya S. Othman Kelantan dibincangkan untuk menunjukkan bahawa wacana humanisme liberal tidak asing lagi, malahan telah menjadi perhatian dalam kalangan orang Melayu sejak dahulu lagi. Seperti yang disebut lebih awal, makalah ini menggunakan prinsip “humanisme liberal,” yakni merupakan salah satu fahaman dalam falsafah Barat, yang memberikan ‘kebebasan manusia pada tempat’ dengan menekankan makna melalui teks sastera. A. Teew, yang menyatakan bahawa setiap karya sastera berfungsi dan perlu dilihat dari segi maknanya seperti di bawah;

“Dalam teks sastera ungkapan itu sendiri penting, diberi makna, diberi semantik segala aspeknya; barang buangan dalam pemakaian bahasa sehari-hari, “sampah bahasa” (bunyi, irama, urutan kata dan lain-lain) yang



dalam percakapan begitu dipakai begitu terbuang (asalkan komunikasi telah berhasil), dalam karya sastra tetap berfungsi, bermakna, malahan semuanya dimaknakan dan dipertahankan maknanya.” (A. Teew, 1992: 4)

Petikan di atas, menjelaskan bahawa dengan bahasa, segala bentuk pesanan atau mesej pengarang yang membawa suara “humanisme liberal” disampaikan kepada pembaca dengan baik dan lebih signifikan. Dengan erti kata lain, teks yang menampilkan bahasa kejelikan dapat menjadi teks yang signifikan dengan menghadirkan wacana “humanisme liberal” di dalamnya. Antara perintis teori “humanisme liberal”, ialah I.A Richard (1995), dengan menolak gagasan humanisme terdahulu yang bangkit pada zaman Renaissance. Menurut Richard,

“Renaissance period as a distinct historical moment, with its characteristic outlook, social formations, and so on, students could learn the techniques of practical criticism and simply analyse the words on page”
(Peter Barry, 1995: 15)

Pernyataan ini menjelaskan bahawa, kesusasteraan dalam konteks “humanisme liberal” tidak seharusnya cuba dipisahkan dengan sejarah dan konteks. Ini berbeza dengan cara kerja humanisme Renaissance yang meletakkan teks sebagai “perkataan pada muka surat” semata-mata atau teks bersifat kosong. Menurut Richard, perhubungan antara sejarah dan sastra serta konteksnya sebagai satu gagasan perlu kuat supaya sastra tidak lagi menawarkan kandungan teks yang kabur, berbunga, muhasabah dan metafora, sebaliknya sejarah pembentukan sosial yang melatari penghasilan karya itu menyediakan pengetahuan sedia ada kepada khalayak untuk memahami kandungan teks dengan lebih mendalam dan lebih bermakna (Peter Barry, 1995: 1-38). Premis ini turut diperakui oleh A. Teew, yang menyatakan bahawa genre sastra sememangnya tidak hadir dalam keadaan kekosongan sejarah dan sosialnya (1983: 5). Malahan sesebuah puisi dan karya sastra lainnya telah diterima umum sebagai mencerminkan keadaan masyarakat dan kehidupan sosial pada zaman pengarangnya (Abrams, 1981: 178). Penulis hari ini tidak sahaja harus mendalami pengetahuannya terhadap bidang pilihan sastra yang dipilihnya, tetapi yang terlebih penting ialah mendalami pengertiannya dengan lebih intensif lagi terhadap kehidupan, kemanusiaan dan keadaan dalam sekitarnya, agar ia dapat mewakili serta mengucap dengan jelas di dalam ciptaan-ciptaan sastranya itu yang akan membawa manfaat bukan sahaja untuk zaman-zaman yang akan datang (Masuri S.N, 1978: 50). Oleh itu seniman sebagai anggota masyarakat tidak terlepas daripada menerima keadaan dan kekuatan-kekuatan tersebut dalam menyampaikan mesej menerusi karya.

Selanjutnya, Abu Bakar Hamid, pula menyatakan, sastra sangat terkesan oleh perubahan sosial. Justeru beliau memberikan refleksi di bawah;

“...tanggapan dan sikap terhadap kesusasteraan dari zaman ke zaman sebagai sebahagian dari arus perubahan sosial yang berlaku dalam masyarakat. Perubahan tanggapan dan sikap ini perlu diperhatikan kerana dari perubahan-perubahan inilah dapat kita camkan arah perkembangan kesusasteraan kita.”
(Abu Bakar Hamid, 1974: 58)

Demikianlah premis di atas misalnya menyatakan bahawa, karya sastra sebelum Perang Dunia Kedua mengalami perubahan pada zaman selepas penjajahan. Perubahan tersebut adalah kesan daripada perubahan sosial dan persekitaran kehidupan yang mempengaruhi kreativiti dan sensitiviti memancarkan nilai-nilai kemanusiaan semasa melalui karya yang dihasilkan. Kesan ini bersesuaian dengan hakikat bahawa salah satu aspek yang mempengaruhi pengarang sewaktu menghasilkan karya adalah lingkungannya (Rene Wellek, 1966: 95).

Perbincangan tentang “kekosongan” sesebuah teks juga mendapat perhatian William Empson di dalam bukunya berjudul *“Seven Types of Ambiguity”*, mendapati peri pentingnya kaedah analisis lisan Richard terhadap kesan penyampaian mesej kepada khalayak pembaca sesebuah teks. Empson mengenalpasti tujuh jenis kekaburan dalam sastra seperti puisi jika dibaca sebagai *“the words on the page”* semata-mata berdasarkan analisis yang telah dilakukannya ke atas buku tersebut. Bahasa sastra harus diberi makna, dan yang sudah bermakna dapat diberi makna yang luar biasa berdasarkan makna yang biasa itu (A. Teew, 1992: 20). Justeru, pengkritik Cambridge, F.R Leavis dalam ulasannya menyatakan bahawa buku *“Seven Types of Ambiguity”* sebagai *“highly disturbing book because it uses intelligence on poetry as seriously as if it were mathematics”* (Peter Barry, 1995: 1-38). Jelasnya, Leavis melihat buku *“Seven Types of Ambiguity”* menghalang penyampaian mesej pengarang kepada khalayak kerana menggunakan kecerdasan puisi adalah serius seolah-olah ia adalah matematik. Bagi Leavis, tidak semua khalayak menyukai bahan bacaan berbentuk keterlaluan atau berlebihan (1995: 5).



Berdasarkan hujahan di atas, dapatlah dikatakan bahawa, bahan bacaan yang bersifat keterlaluan menghasilkan bacaan yang bersifat kabur dan hasrat pengarang sebagai penyampai mesej kepada khalayak pembaca tidak akan tercapai. Membaca dan menilai sebuah karya sastera bukanlah sesuatu yang mudah (A. Teew, 1992: 14). Ini kerana, dalam kesusasteraan, kandungan teks perlu ada sifat kemoralan yang mengajar tentang kehidupan untuk memancarkan nilai-nilai kemanusiaan. Sifat manusia pada dasarnya tidak berubah. Nafsu yang sama, emosi yang dan bahkan keadaan dilihat sekali sepanjang sejarah manusia. Dengan erti kata lain, kesinambungan dalam kesusasteraan adalah lebih penting dan penting lagi daripada perubahan dan inovasi. Justeru, wacana “humanisme liberal” dilihat sesuai untuk mengungkap kemoralan sosial dalam novel ‘Orang Kota Bharu’ (2003) dengan lebih bermakna untuk mengajar tentang keaslian erti kehidupan.

Prinsip “humanisme liberal” digunapakai sebagai teras dalam penelitian teks kajian, supaya pembaca dapat menerobos jauh dalam warisan sendiri. Pada masa yang sama, kerangka ini disifatkan sebagai alat bagi mengembalikan persepsi jelik masyarakat terhadap karya yang memaparkan isu moral setempat seperti pelacuran, perjudi dan perempuan joget. Karya-karya sedemikian dianggap karya cabul dan tidak bermoral juga. Justeru itu, “humanisme liberal” adalah kerangka yang berasaskan fahaman dalam falsafah Barat yang menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan serta martabat manusia sebagai jalan tengah. Ini kerana karya sastera salah satu bentuk hasil akal budi dan fikiran manusia yang bermedium bahasa dan mengandungi unsur imaginasi berfungsi sebagai alat komunikasi dalam masyarakat, yakni sebagai wadah penyampaian pesanan dari pengarang kepada pembaca.

Abdul Hadi Zakaria, mengakui bahawa, novel, cerpen dan filem yang membayangkan atau condong ke arah realiti sosial masyarakat seperti kelucahan akan mendapat sambutan dan mempunyai peminat yang ramai (1980: 11). Sayugia dapatlah dikatakan, sebagai sebuah karya kreatif bersifat ‘cabul’, penampilan “pekerja seks” yang dikatakan pencetus kepada kegiatan pelacuran, perjudian, sabung ayam, perempuan joget dan ‘samseng’ yang ditemui dalam karya terpilih kajian dapat membuka mata hati dan fikiran pembaca untuk mengubah persepsi stigma negatif masyarakat yang meletakkan karya kajian dalam kelompok karya “kosong”. Dengan erti kata lain, gambaran realiti sosial di dalam teks kajian adalah satu jaminan ke arah pembinaan dinamik sosial yang diberikan dalam “humanisme liberal”. Menurut A. Samad Said, “Setiap karya atau setiap ciptaan sebenarnya ialah jawapan seorang seniman terhadap peristiwa yang ditempuhinya,” (1993: 16). Dengan menampilkan realiti sosial masyarakat Kota Bharu yang pelbagai rencam permasalahan sosial sebagai rakaman kembali isu dahulu dalam konteks masa kini, sekaligus menolak gagasan yang mengatakan bahawa karya-karya sedemikian adalah karya yang tidak berkualiti dan kekosongan.

METODOLOGI

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode analisis deskriptif, yang disifatkan oleh Setyosari sebagai satu penelitian yang bertujuan untuk menjelaskan atau mendeskripsikan suatu keadaan atau peristiwa, objek baik berupa orang atau segala sesuatu yang terkait dengan pembolehubah-pembolehubah yang dapat dijelaskan baik dengan angka-angka mahupun kata-kata (2010: 100). Metode ini merupakan metode yang berusaha memahami suatu gagasan dalam karya sastera untuk menemukan, mengembangkan, dan menguji kebenaran suatu pengetahuan. Metode ini sangat diperlukan untuk mengupas objek yang sedang diteliti. Adapun proses kerja diawali dengan metode penguraian sastera atas unsur-unsurnya dengan tujuan memahami penelitian antara unsur-unsur tersebut dalam mendukung suatu karya sastera. Jenis penelitian ini adalah penelitian kepustakaan yang mendeskripsikan realiti sosial yang berlaku di Kelantan seperti yang ditampilkan dalam novel ‘Orang Kota Bharu’, karya S. Othman Kelantan. Data yang digunakan diperoleh melalui kajian pustaka, iaitu menjaring data tertulis melalui novel ‘Orang Kota Bharu’. Menurut Semi (1993), penelitian kualitatif dilakukan dengan tidak mengutamakan angka-angka, tetapi menggunakan kedalaman penghayatan terhadap interaksi antara konsep yang sedang dikaji secara empiris. Ciri penting penelitian kualitatif dalam kajian sastera deskriptif terhurai dalam bentuk kata-kata atau gambar jika diperlukan, bukan bentuk angka; lebih mengutamakan proses dibandingkan hasil kerana karya sastera merupakan fenomena yang banyak mengandung penafsiran; analisis secara induktif; dan makna (Endraswara, 2015: 15).

Dalam metode ini juga, dapat diteliti masalah normatif bersama-sama dengan masalah status dan sekaligus membuat perbandingan antara fenomena yang ditampilkan yang berlaku dalam cerpen kajian dari dahulu dengan fenomena semasa. Populasi dalam penelitian ini adalah penampilan watak-watak wanita sebagai pekerja seks atau pelacur yang terdapat dalam novel ‘Orang Kota Bharu’ (2003), karya A. Samad Said.



PERBAHASAN REALITI SOSIAL MASYARAKAT KOTA BHARU

Sebuah hasil kesusasteraan adalah rakaman budaya masyarakat yang melingkari sistem sosial kisah yang dibentangkan. Novel ‘Orang Kota Bharu’ oleh S. Othman Kelantan merupakan satu sumber sejarah, politik, ekonomi, budaya dan bahasa masyarakat Melayu di Kelantan. Pengarang berkaliber ini telah membawa tema sejarah masyarakat Kelantan secara umum dan masyarakat Kota Bharu secara khusus.

Watak-watak yang diketengahkan oleh S. Othman Kelantan mewakili pelbagai lapisan masyarakat yang terdiri daripada peniaga di pasar, nelayan, pemandu teksi, pekedai, ahli agama, cikgu, ahli politik, ketua samseng, pelacur dan sebagainya. Dalam novel ini juga S. Othman Kelantan secara adil memaparkan kehidupan masyarakat Kota Bharu tanpa berpihak kepada mana-mana pihak. Beliau memberi peluang kepada pembaca untuk membuat interpretasi sendiri melalui setiap peristiwa atau realiti sosial yang dijelmakan seperti yang dipaparkan dalam perbincangan makalah ini. Antara realiti sosial yang ditemui dalam teks kajian ini adalah;

Hiburan Rakyat Jelata

Dalam novel ‘Orang Kota Bharu’, S. Othman Kelantan telah menunjukkan pelbagai hiburan yang melingkari kehidupan orang Kota Bharu. Hari Keputeraan Sultan Kelantan menjadi hari yang amat menggembirakan masyarakat Kelantan. Hal ini kerana hari keputeraan Sultan Kelantan disambut dengan pelbagai aktiviti seperti wayang kulit dan pesta air. Tok dalang yang bernama Pak Nik Man mempersembahkan cerita Raden Inu Kartapati dengan Putri Duha dan Galuh Ajeng. Wayang Melayu (Pesta Panjang Umur) diadakan untuk menghiburkan raya jelata.

Selain itu aktiviti seni tarian, seperti Makyung, Menora, Wayang Kulit, Dikir Barat, Dikir Lelaba, Tari Inai, Rebana Kercing, Rebana Besar, Rebana Ubi, Perlawanan Kertuk, gasing pangkah, gasing uri dan wau, silat pulut, silat pahlawan dan silat bunga telah dirakamkan oleh S. Othman Kelantan dalam novel ini. Hal ini menunjukkan bahawa masyarakat Kelantan kaya dengan seni budaya yang asli dan pelbagai. S. Othman Kelantan bukan secara mendatar memberikan informasi tentang seni dan hiburan di Kelantan, tetapi dengan gaya naratifnya beliau memasukkan dua pelajar pasca siswazah dari Barat bernama Katherine dan Florina untuk mengumpulkan datang tentang kesenian di Kelantan. Dua orang pelajar ini begitu kagum dan terpesona dengan kekayaan kesenian Kelantan. Perbezaan antara wau dan layang-layang merupakan salah satu contoh yang terdapat dalam novel ini;

“Mereka berdua memeriksa dan memotret seberapa banyak maklumat mengenai wau. Mereka mulai faham antara makna wau dengan layang-layang. Daud memberitahu mereka, wau itu berhubung dengan peristiwa dan ada unsur kejiwaan. Sedangkan layang-layang hanya untuk hiburan semata-mata”.

(S. Othman Kelantan, 2005: 237)

Asimilasi Kaum

Kelantan merupakan sebuah negeri di Malaysia yang mempunyai 92% orang Melayu Islam. Walaupun majoriti masyarakat berbangsa Melayu dan beragama Islam, namun di bumi Kelantan ini masih terdapat kaum lain yang hidup dengan aman dan damai seperti kaum Cina, India dan Siam. Asimilasi kaum Cina di Kelantan, khususnya di Kota Bharu memang ketara. Mereka telah menjadi Melayu dalam semua perwatakan kecuali wajah Cinanya. Mereka bercakap dialek Kelantan dengan fasih. Hidup seperti orang Melayu, apalagi kalau di kampung (S. Othman Kelantan, 2005:373). Kisah novel ini yang berlangsung dari era pra dan pasca merdeka sehingga pembentukan Malaysia telah merakamkan pelbagai peristiwa yang membawa isu ketegangan perkauman. Namun masyarakat Melayu dan Cina di Kelantan tetap bersatu dalam membentuk negeri Kelantan sebagai satu contoh negeri yang menunjukkan perpaduan kaum yang utuh dan harmoni. Berlaku pelbagai insiden seperti 13 Mei, darurat, perpisahan Singapura dari Malaysia, pergaduhan dan pembunuhan di kedai kopi, namun segala ketegangan ini diatasi dengan sikap toleransi dan saling faham memahami antara kaum di Kota Bharu.

Permainan Dam Aji

Permainan Aji sangat popular dalam kalangan masyarakat Kelantan. Sehingga ke hari ini permainan ini masih dianggap sebagai satu permainan tradisional masyarakat Kelantan. Pada tahun 2018, di Kelantan telah diadakan pertandingan Haji Antarabangsa oleh Yayasan Generasi Malaysia (YGM) dengan kerjasama Pusat Transformasi Komuniti Universiti (UCTC), Universiti Malaysia Kelantan (UMK) yang berjaya mencatatkan Rekod Penyertaan Terbesar Pertandingan Dam Aji dalam *Malaysia Book of Records* (MBOR) dengan 2,626 penyertaan. Hal ini menunjukkan bahawa permainan dam aji yang sebatian dengan masyarakat Kelantan telah dinaiktarafkan ke peringkat



antarabangsa. Dalam novel ini permainan aji ini digambarkan sebagai sangat muhibah sehinggakan pemain dam aji Melayu ini boleh minum dan makan di kedai kopi Cina tanpa sebarang rasa was-was (S. Othman Kelantan, 2005: 64), ‘Walaupun kedai kopi Cina tetapi semua makanan dimasak oleh orang Melayu.’ Dalam novel ini permainan dam aji oleh Mat Din dan Senik mempunyai penyokong masing-masing. Permainan ini berlangsung dengan sorak-sorai penyokong Mat Din dan Senik. Namun realiti yang digambarkan oleh S. Othman Kelantan ialah sifat malas kaum lelaki yang membuang masa dengan permainan ini tanpa memikirkan kerja sampingan yang boleh membantu untuk meningkatkan taraf kehidupan mereka. Masa siang dan terluang dihabiskan dengan permainan dam aji di kaki lima kedai kopi tanpa memikirkan masa depan yang lebih cerah.

Peranan Wanita Sebagai Usahawan

Pengarang lelaki selalunya diasosiasikan dengan tuduhan bahawa dalam karya pengarang lelaki watak wanita diabaikan. Namun dalam novel ini S. Othman Kelantan telah mempersembahkan watak wanita yang berjaya dan sentiasa berusaha untuk maju dalam kehidupan. Pasar besar Kota Bharu dikatakan didominasi oleh peniaga wanita yang muda dan cantik. Penampilan diri bukan sesuatu yang difokuskan oleh pengarang tetapi fokus utamanya adalah tentang kehebatan kaum wanita yang mengendalikan urusan perniagaan dan keluarga sekaligus. Satu lagi contoh yang menampilkan keterampilan watak wanita sebagai pengusaha yang berjaya ialah watak Hajah Halimah yang berjaya meluaskan perniagaan songket dan batik bukan sahaja di Kota Bharu tetapi di seluruh Malaysia. Selain itu perniagaan beliau juga menjalin hubungan baik dengan negara jiran iaitu Indonesia. Dalam keadaan semasa tidak mustahil kaum wanita menceburi bidang perniagaan, tetapi apa yang menarik iaitu situasi yang berlangsung dalam novel ini adalah dalam lingkungan tahun 50-an dan 60-an. Watak Hawa Binti Salleh dan Siti Mahani isteri kepada Sani Pengkar dari seorang suri rumah dan gadis kampung telah meluaskan perniagaan emas mereka. Walaupun pada peringkat awal Siti Mahani menjalankan perniagaan emas ini secara kecil-kecilan, namun ketekunan dan kesabarannya telah membawa kejayaan kepada Siti Mahani. Dia berjaya membuka kedai emas dan kedai seni ukir tembaga yang terkenal. Kedainya menjadi tarikan pengunjung terutamanya ketika cuti sekolah. Kejayaan kaum wanita ini telah menunjukkan realiti sosial kedudukan wanita di negeri Kelantan. Wanita di Kelantan digambarkan oleh S. Othman Kelantan sebagai golongan yang berjaya ‘menakluk’ sektor perniagaan dan menjadi pengusaha yang berjaya. Paradigma tentang wanita Kelantan yang berlegar dalam kalangan masyarakat di luar negeri Kelantan bahawa wanita di Kelantan didominasi dan bergantung hidup dengan suami telah dihilangkan dalam novel ‘Orang Kota Bharu’.

Aktiviti Berjudi

Kelantan dikatakan sebagai serambi Mekah dan selalunya diasosiasikan dengan nilai-nilai agama Islam dan nilai-nilai ketimuran yang tinggi. Namun kita kena akui bahawa Islam adalah agama yang sempurna tetapi manusia tidak sempurna. Begitulah realiti di dalam kisah ini. S. Othman Kelantan memaparkan aktiviti berjudi atau menyabung ayam dalam kalangan masyarakat Kota Bharu tidak mengenal tempat dan masa. Pada mereka aktiviti ini tidak dianggap sebagai haram atau menyalahi agama dan undang-undang. Dari perspektif masyarakat Kota Bharu ini adalah satu aktiviti hiburan dan bersaja tanpa melibatkan agama dan budaya. Contohnya dalam novel ini Jusuh Puling dan Pak Seman berjudi menyabung ayam dalam pasar tanpa apa-apa perancangan awal. Niat untuk berjudi menyabung ayam datang dengan tiba-tiba dan mereka pun menjadikan menyabung ayam sebagai satu permainan yang menghiburkan namun tetap menggunakan wang judi (S. Othman Kelantan, 2005: 62);

“berjudi, ya!”

“Ambo main-main, tok, “Pak Seman tergagap-gagap.

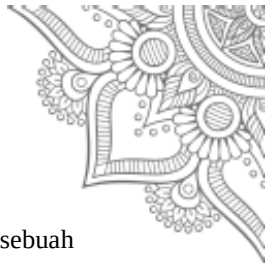
“Kebetulan ayam terlepas,” sampuk Jusuh Puling dengan suara perlahan kerana amat terperanjat.

“Dalam sibuk berniaga ini pun kamu sempat berjudi. Mari ke balai.”

“Maaf, encik. Kami tidak berjudi. Main-main saja. Ayam terlepas.” Pak Seman cuba membela dirinya.

“Tu duit apa?” lelaki separuh umur itu mengambil wang dalam tangan Jusuh Puling, yang sedang menghulurkannya kepada Pak Seman.

Melalui petikan di atas didapati bahawa undang-undang di negeri Kelantan juga sangat ketat dalam mengawal aktiviti perjudian sehinggakan pegawai polis boleh membuat pemeriksaan di pasar basah. Hal ini menunjukkan bahawa perjudian dan menyabung ayam ini sudah menjadi sebatian dan lebih dianggap sebagai satu permainan dan bukannya sebagai satu larangan dalam agama dan undang-undang. Inilah realiti sosial yang melingkari masyarakat Kota Bharu dalam novel ini.



Pelacuran

Aktiviti pelacuran menjadi satu aktiviti yang melanggar norma-norma agama, budaya dan undang-undang sesebuah bangsa. Tidak ada mana-mana agama yang menghalalkan aktiviti ini, namun aktiviti pelacuran masih berlangsung sehingga ke saat ini. Dalam novel ‘Orang Kota Bharu’, S. Othman Kelantan memaparkan aktiviti pelacuran berlangsung di bandar Kota Bharu tanpa sebarang sekatan dan kawalan undang-undang dan agama. *Show* atau disebut sebagai *so* dalam novel ini menjadi aktiviti harian di Biaritz Park. Watak-watak seperti Norma Buloh Perindu, Siti Ainun Kacip Mas, Habibah Tahi Lalat, Cik Yam Batil, Cik Putih Sulur dan Salbiah Kuning Manja menjadi pekerja di *so* sebagai penyanyi, penari dan memberi perkhidmatan seks kepada pelanggan *so* dan juga kepada samseng-samseng yang mengawal Biaritz Park. Biaritz Park menjadi sarang segala maksiat di Kota Bharu;

“Kecuali masuk untuk mencari teman berseronok”

“dan, antaranya ada bilik istimewa untuk lelaki melepaskan rindunya kepada para penari yang juga memberi khidmat seks. Atau kepada pelayan kedai, berbelas-belas kedai, dan berpuluh-puluh pelayan, yang memberi khidmat seks sebagai menambahkan pendapatan. Bahagian khidmat seks ini sudah bertambah gah. Ada pilihan dari Thailand. Dari Terengganu. Dari Kuala Lumpur. Dari Ipoh. Dari Singapura. Semuanya terkumpul di rumah panjang. Ada pengawalnya dan ada taukenya”. (S. Othman Kelantan, 2005: 153-154)

Petikan di atas jelas memperlihatkan Biaritz Park di Kota Bharu telah menjadi sarang pelacuran aktif berfungsi sebagai kelab malam yang menawarkan kaum wanita sebagai penyanyi, penari dan pelacur. Dalam Biaritz Park bukan sahaja pusat maksiat yang bebas tetapi juga menjadi sarang samseng yang menyebabkan berlakunya pergaduhan dan minum arak tanpa sebarang kawalan dan sekatan dari pihak polis. Pesta malam yang berunsurkan maksiat ini telah memberi julukan *Paris Malaya* untuk Kota Bharu. Julukan *Paris Malaya* diberikan kerana hiburan dan perkhidmatan seksnya yang meluas dan tanpa kawalan pihak berwajib. Maksiat dalam bentuk pelacuran juga berleluasa di Lorong Cik Kadir, Lorong Belakang Kota, Lorong Toa dan banyak lagi. Keadaan ini telah melahirkan rasa kebimbangan ibu bapa terhadap anak-anak remaja mereka, para isteri juga bimbang terhadap kehilangan suami mereka.

Namun pembentukan Malaysia dan kemenangan PAS telah membawa kehancuran kepada aktiviti maksiat di Kelantan. Biaritz Park telah diarahkan untuk ditutup sehingga tapak Biaritz Park dikenali sebagai perhentian bas swasta. Pemerintahan PAS di Kelantan juga telah mengetatkan undang-undang Islam sehingga tidak wujud sarang pelacuran di Kelantan. Keadaan ini menyebabkan para pekerja Biaritz Park hilang punca pendapatan. Walaupun mereka tahu pekerjaan yang dilakukan oleh mereka dalam haram tetapi mereka tidak mempunyai pilihan lain dengan menjadi mangsa keadaan dan terjebak dalam kancap pelacuran. Watak-watak seperti Norma Buloh Perindu, Siti Ainun Kacip Mas, Habibah Tahi Lalat, Cik Yam Batil, Cik Putih Sulur dan Salbiah Kuning Manja hilang punca pendapatan dan memikirkan masa depan mereka yang agak buntu. Tidak seorangpun dari watak-watak ini yang mahu menjadi pelacur dan berasa gembira dengan kehidupan sebagai pelacur. Masing-masing mendukung kisah silam yang pahit sebelum terjerumus dalam pekerjaan haram ini. Mereka mempunyai keluarga yang perlu disara dan dihantar duit perbelanjaan. Penutupan Biaritz Park bukan sahaja menguburkan aktiviti pelacuran di Kelantan tetapi juga menutup sumber pendapatan pekerja-pekerja Biaritz Park.

Budaya Samseng

Novel ‘Orang Kota Bharu’ ini sarat dengan kisah bagaimana kaum lelaki muda di Kota Bharu terlibat dalam budaya samseng. Pengarang bukan sahaja memaparkan insiden pergaduhan tetapi dengan lebih jelas membawa latar belakang setiap lelaki yang terlibat dalam budaya samseng, mencuri, membunuh, berzina, minum arak, main terup dan sebagainya. S. Othman Kelantan telah melakarkan kisah-kisah kaum lelaki muda di Kelantan yang masih mentah dan kurang arif tentang ilmu agama terlibat dalam aktiviti-aktiviti negatif yang sama sekali menjadi haram dalam agama Islam. Kisah Pak Ya atau Haji Ya yang merupakan seorang bekas samseng, ketua lanun di Laut ASEAN dan membunuh manusia dan bayi tanpa belas kasihan menunjukkan betapa kejam seorang manusia jika tidak mempunyai nilai-nilai kemanusiaan dan nilai-nilai agama dalam dirinya. Pergaduhan yang melibatkan senjata dan pembunuhan berlaku tanpa kawalan. Watak-watak seperti Akub, Jali, Musa, Ali Mat Sin Golok, Jusuh Sabak atau dikenali sebagai Jusuh Kelab sering terlibat dalam aktiviti pergaduhan dan samseng tanpa sebarang kawalan dari pihak polis, ‘polis pun kadang-kadang dua kali lima juga. Tidak sungguh-sungguh mencari orang yang berkelahi sebab banyak masalah’ (Othman Kelantan, 2005:30). Realiti yang dihadapi oleh masyarakat di Kota Bharu ketika itu adalah dengan melihat pergaduhan dan perkelahian antara kumpulan samseng-samseng ini saban hari. Seluruh Kota Bharu dikuasai Mat Sin Golok. Kawan-kawannya ganas dan ditakuti dan tidak pernah dihalang oleh pihak berkuasa. Mereka menguasai Kota Bharu, makan, minum dan tidur percuma di mana-mana kedai makan dan hotel. Selain itu mereka juga mencuri basikal, motosikal, kereta dan memasarkan tiket panggung wayang. Generasi muda kini mungkin tidak sedar akan



kewujudan panggung wayang di Kota Bharu dan betapa kewujudan panggung wayang ini telah membinasakan kehidupan kaum lelaki muda di Kota Bharu. Bagi generasi baru yang membaca novel ini mungkin menjadi satu kejutan melihat realiti sosial yang berlangsung di Kelantan di zaman pra dan pasca merdeka sehingga pembentukan Malaysia dan kerajaan yang stabil dalam pertengahan tahun 70-an. Menjual tiket secara haram dan menjadikan panggung wayang sebagai lokasi maksiat telah berleluasa di Kota Bharu.

Namun kesemua watak jahat ini diberi peluang oleh pengarang untuk kembali ke jalan yang baik. Hal ini merupakan satu kekuatan dalam karya sastera di mana pengarang mempunyai kuasa untuk menentukan jalan cerita dan pembentukan sesuatu watak. Watak Pak Ya yang terkenal sebagai ketua lanun yang tidak berperikemanusiaan akhirnya kembali ke jalan Allah dengan menghambakan dirinya di Pondok Bunut Payong. Pak Ya yang dikenali sebagai Haji Ya menyesal dengan usia mudanya dihabiskan dengan aktiviti yang dilarang dalam Islam. Dia insaf dan kembali kepada jalan Allah ketika dia cuba merompak sebuah kapal layar dan dia mendengar suara takbir “Allahu Akbar.” Dan sejak itu, Pak Ya mula mendekatkan diri dengan agama Islam, ‘Manusia sekeras besi waja zaman mudanya boleh menjadi cair dalam zaman tuanya. Itulah keinsafan. Itulah jalan kembali yang baik.’ (S. Othman Kelantan, 2005: 27).

Watak-watak samseng dan kaki gaduh yang digambarkan sebagai manusia yang hilang akhlak moral dan agama telah dikatakan menjadi manusia baik dan memperbaiki kesilapan lampau. Di pengakhiran novel ini Musa dikatakan bekerja di lapangan terbang Pengkalan Chepa dengan menanti kelahiran anak sulungnya, Jali Sabak menjadi penoreh getah di Pahi, Ulu Kelantan dan dalam satu peristiwa yang menunjukkan keberaniannya dia telah dianggap wira dan penyelamat pekerja ladang getah. Hal ini menunjukkan bahasa keberanian dan kehebatan bertarung perlu bertempat. Dari menjadi harimau ganas, sekarang harimau menjadi pengawal kampung, perubahan Jali amat sempurna dan baik. Ali telah kembali ke Kelantan dan mempunyai empat orang anak, Rahim Mat Setapa pun menjadi orang baik dengan menyertai rancangan pembukaan tanah di Terengganu. Mat Sin Golok pula masuk politik dan menjadi calon pilihan raya dan lulus Sijil Pelajaran Malaysia (SPM). Inilah realiti sosial masyarakat Kota Bharu. Dalam tempoh 10 tahun seorang samseng telah menjadi penoreh getah, seorang ketua geng telah berubah menjadi ahli politik sehingga boleh bertanding dalam pilihan raya. Lumrah manusia tidak akan jahat selam-lamanya, jika diberi peluang mereka juga boleh menjadi manusia baik dan berguna untuk bangsa dan agama.

KESIMPULAN

Novel ‘Orang Kota Bharu’ merupakan satu rakaman budaya, politik, sosial dan agama masyarakat Kota Bharu di Kelantan oleh S. Othman Kelantan. Negeri Kelantan dan bandar Kota Bharu sekarang jauh berbeza dengan gambaran yang dirakamkan oleh pengarang. Keadaan ini disebabkan oleh pelbagai perubahan bermula dari perubahan politik, sosial, sistem pendidikan, pembangunan infrastruktur dan juga kepekaan manusia terhadap nilai-nilai agama dan moral. Bagi generasi muda yang baru melangkah ke bumi Kelantan kini mungkin novel ini menjadi satu sumber untuk mengenali sejarah dan latar belakang masyarakat Kelantan. Namun mengikut teori humanisme liberal, teks mempunyai maknanya tersendiri yang bukannya diberi di luar konteks teks yang dibaca atau dikaji. Demikianlah yang dipaparkan oleh S. Othman Kelantan, walaupun latar tempat, masa peristiwa politik, sosial, agama dan budaya hampir sama dengan realiti di luar teks, namun teks sastera mempunyai kebebasan imaginasi untuk meyakinkan pembaca. Maka dengan itu, novel ‘Orang Kota Bharu’ merupakan satu sumber sastera yang penuh dengan elemen-elemen sastera yang diadun baik dengan teknik naratif pengarangnya.

RUJUKAN

- Abdul Hadi Zakaria, 1980. *Pelacur Dan Pelacuran Di Malaysia*. Kuala Lumpur: Utusan Printcorp Sdn. Bhd.
- Abrams, M.H, 1981. *The Mirror and The Lamp*. London-New York: Oxford University Press.
- Abu Bakar Hamid, 1974. “Arah Perkembangan Kesusasteraan Melayu” kertas kerja dalam *Seminar*
- Endraswara, Suwardi. 2011. *Metodologi Penelitian Sastra; Epistemologi, Model, Teori, dan Aplikasi*. Yogyakarta: Caps.
- Kesusasteraan Nusantara*, 1973. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka.
- Masuri S.N, 1978. ‘Pengakuan Dan Penghasilan Seorang Penulis’. *Dewan Sastera*. Februari. Halaman 50.
- Peter Barry, 1995. *Beginning Theory: An Introduction to Literary and Cultural Theory*. New York: Manchester University Press.
- Rene Welle, Rene & Warren, Austin, 1966. *Theory of Literature*. London: Penguins Books.



- Semi, M. Atar. 1983. *Metode Penelitian Sastra*. Bandung: Angkasa
- Setyosari, Punaji. 2010. *Metode Penelitian Pendidikan dan Pengembangan*. Jakarta: Kencana
- S. Othman Kelantan, 2003. *Orang Kota Bharu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka.
- Teeuw. A, 1992. *Membaca Dan Menilai Sastra*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka.
- Teeuw. A, 1983. *Membaca Dan Menilai Sastra*. Jakarta. Penerbitan PT Gamedia



Demokrasi Pilihanraya dan Cakna Perlembagaan: Tajuk Yang Sama, Topik Yang Berbeza

MOHD AZMIR MOHD NIZAH¹ & AFI ROSHEZRY ABU BAKAR²

¹Pusat Pengajian Teras & Fakulti Kepimpinan dan Pengurusan, Universiti Sains Islam Malaysia

²Fakulti Sastera dan Sains Sosial, Universiti Tunku Abdul Rahman

ABSTRAK

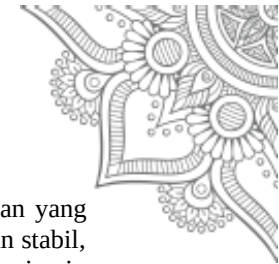
Malaysia adalah negara yang mengamalkan sistem demokrasi berparlimen dan mengangkat sistem raja berpelembagaan sebagai tunjang kepada sistem pemerintahan negara ini. Sebagai sebuah negara yang mengamalkan sistem demokrasi, sistem pilihanraya merupakan satu wadah bagi rakyat untuk bersama-sama berpartisipasi dalam menentukan hala tuju pemerintahan. Walaupun terdapat pelbagai medium lain yang boleh digunakan bagi menunjukkan penyertaan rakyat dalam sistem pemerintahan negara, namun pilihanraya merupakan wadah yang paling kerap dan sering digunakan oleh rakyat Malaysia. Selain pilihanraya, ketertinggian perlembagaan adalah juga merupakan antara elemen terpenting dalam memacu hala tuju bagi sesebuah negara termasuk Malaysia. Makalah ini akan membincangkan kepentingan pilihanraya dan kecaknaan terhadap perlembagaan merupakan asas-asas yang sangat penting bagi setiap rakyat untuk menghayatinya. Malah kepetingan kedua-dua elemen ini merupakan tunjang utama dalam memastikan hala tuju Malaysia pada masa hadapan berada dalam landasan yang benar. Ini adalah kerana, selepas Pilihan Raya Umum (PRU) ke-14 yang lalu, boleh dilihat kedua-dua elemen ini seringkali dijadikan subjek dan sebagai bahan eksperimentasi bagi parti-parti politik untuk menarik dan mengkritik parti berbeza, dan sekaligus ia menggugat kestabilan masyarakat amnya. Jika trend ini berterusan ia boleh menjurus kepada barah yang berbahaya dan boleh menjejaskan kestabilan Malaysia sebagai sebuah negara yang pelbagai.

Kata kunci: politik; hubungan etnik; demokrasi; Islam; pembangunan mapan;

PENGENALAN

Malaysia telah memilih sistem demokrasi berparlimen dan meneruskan sistem beraja yang unik yang telah di warisi sejak zaman berzaman sejurus Tanah Melayu mencapai kemerdekaan pada 31 Ogos 1957 dan pembentukan Malaysia yang lebih luas, unik dan pelbagai pada 16 September 1963. Sebagai sebuah kerajaan yang mengamalkan sistem demokrasi berparlimen, Malaysia telah berjaya mengharungi 14 pilihanraya umum bermula pada tahun 1955. Barisan Nasional telah memenangi 13 kali pilihanraya umum sebelum tertewas pada pilihanraya ke-14 pada Mei 2018 yang lalu kepada Pakatan Harapan. Pilihanraya di Malaysia boleh di anggap sebagai kemuncak demokrasi (Morgenbesser & Pepinsky, 2019), juga kelihatan sebagai medan perang bagi kesemua parti yang bertanding kerana ia merupakan medium utama di mana setiap rakyat yang berdaftar sebagai pengundi berhak memilih tampuk kepimpinan negara samada di peringkat persekutuan ataupun di peringkat Negeri. Menurut Almond & Powell (2010); Moten & Islam (2014) dan Roskin, Robert L. Cord, James A. Medeiros, & Walter S. Jones (2014) pilihanraya merupakan antara medium pilihan utama bagi setiap negara yang mengamalkan sistem demokrasi representasi bagi memperoleh mandat dari rakyat untuk memerintah dalam sesebuah kerajaan yang berdaulat. Malah pilihanraya adalah merupakan medium terbaik bagi rakyat untuk menunjukkan penyertaan mereka dalam membuat keputusan dalam sesebuah kerajaan. Penyertaan rakyat dalam pilihanraya dilihat semakin baik dan memberangsangkan dengan melebihi 80 peratus pengundi yang membuang undi, walaupun terdapat keseimbangan terhadap penyertaan pengundi muda dalam partisipasi formal (Mohamad, Dauda, & Halim, 2018). Namun begitu, pilihan raya tetap menjadi antara ukuran demokrasi di Malaysia, dan menjadi medan pertembungan idea, perancangan dan manifesto parti politik dalam mendapatkan sokongan rakyat, seterusnya menjadi kerajaan semasa.

Selain daripada pilihanraya, perlembagaan juga memainkan peranan yang sangat penting dalam ukuran demokrasi. Perlembagaan, sebagai sebuah dokumen rasmi sesebuah negara, adalah sangat unik dan ia adalah terjemahan perjalanan sejarah sosial setempat hasil interaksi dengan proses kolonialisme, migrasi, dan globalisasi. Sifat perlembagaan Malaysia yang mencerminkan kedudukan anak watan, dan etnik-etnik lain menjadi dokumen



rujukan dalam mengurus etnonasionalisme plural masyarakat Malaysia. Pertimbangan muhibah, penerimaan yang murni dan kefahaman generasi terdahulu telah membawa Malaysia menjadi sebuah negara yang merdeka dan stabil, hasil permuafakatan anak watan, anak bumi dan anak tamu. Konsep ketertinggian perlembagaan pula telah menjamin kestabilan politik Malaysia hampir 60 tahun. Namun begitu, dengan sikap penting diri, buta sejarah dan tiada rasa kebertanggungjawapan, beberapa insiden yang berkaitan dengan peruntukan-peruntukan perlembagaan mula menjadi mainan isu politik, dan ia menjejaskan kestabilan politik semasa Malaysia. Anggapan bahawa Malaysia Baharu yang dilaungkan seolah-olah proses rekonstruksi negara sangat didambakan, walhal, pasca Mei 2018 adalah sebahagian daripada proses demokrasi yang tidak pernah Malaysia gagal menguruskannya.

PILIHANRAYA ELEMEN DEMOKRASI REPRESENTATIF

Malaysia mengamalkan sistem pilihanraya majoriti mudah atau “*First Past the Post*” berasaskan “*Single Member Constituencies Plurality System*” dimana pemenang dipilih berdasarkan jumlah undi tertinggi yang dimiliki bagi setiap calon-calon yang bertanding. Sistem ini telah digunapakai sejak pilihanraya umum yang pertama pada tahun 1955 sehingga kepada pilihanraya yang ke 14 pada tahun 2018 yang lalu. Walaupun ia bukanlah sebuah sistem pemilihan yang komprehensif, namun dalam konteks Malaysia, ia memberi kesan yang baik terhadap pembentukan perpaduan masyarakat yang pelbagai. Sistem ini banyak digunapakai dalam kalangan negara-negara Komanwel iaitu pertubuhan negara-negara bekas jajahan empayar British. Sebagai sebuah negara yang mengamalkan demokrasi perwakilan, pilihan raya di Malaysia ditetapkan maksimum 5 tahun sekali bagi memilih wakil rakyat samada di peringkat Parlimen atau persekutuan (Dewan Rakyat) ataupun di peringkat Negeri, iaitu Dewan Undangan Negeri. Bagi yang menang dan terpilih samada di Parlimen (Dewan Rakyat) ataupun Dewan Undangan Negeri mereka akan memikul tanggungjawab yang besar setelah diberikan mandat oleh rakyat secara sah. Mandat ini seharusnya dijadikan sebagai amanah yang besar yang harus dipikul bagi setiap wakil rakyat yang dipilih (Roskin et al., 2014). Namun sebaliknya berlaku di mana ada wakil rakyat yang telah dipilih oleh rakyat sengaja mengosongkan kerusi yang dimenangi bagi memberikan laluan kepada Pilihan Raya Kecil bagi memilih wakil rakyat yang baharu. Malah ada juga wakil rakyat yang sanggup melompat ke parti lawan walaupun telah dipilih oleh rakyat secara sah semasa proses pilihanraya. Perkara sebegini seharusnya tidak berlaku kerana, secara undang-undang ia adalah dibolehkan dan secara demokrasi membuat keputusan dan pemilihan, ia adalah perkara yang tidak menyalahi, tetapi dalam konteks etika dan nilai, sengaja meletakkan jawatan bagi memberi laluan kepada individu lain agar pilihanraya kecil boleh dijalankan, mahupun bertukar parti setelah memenangi kerusi boleh dikategorikan kesalahan yang serius. Ini seolah-olah menggunakan semangat demokrasi atas kepentingan diri sendiri. Soal integriti wakil rakyat juga menjadi sebahagian daripada kesan perlakuan sebegini.

Ketaksuban dalam mendokong demokrasi penuh ini boleh dianggap sebagai salah faham, malah ia menjerumuskan masyarakat Malaysia dalam situasi politik yang memualkan. Oleh kerana ketaksuban kuasa, majoriti rakyat harus membayar kos demokrasi pilihan raya ini. Seharusnya, dengan sistem pilihan raya sebegini, ia sepatutnya menampakkan perpaduan antara entik yang pelbagai, kerana acuan demokrasi terhad, sebagaimana yang digelar oleh Crouch (1996); dan Milne & Mauzy (2002), adalah terjemahan daripada kondisi sosio-ekonomi dan politik masyarakat majmuk Malaysia. Maka, demokrasi ala-Barat bukanlah suatu pilihan yang adil bagi watan Malaysia dan isi masyarakatnya.

Perlu difahami bahawa dalam sistem demokrasi di Malaysia, samada dalam bentuk permuafakatan atau terhad dan terkawal, merupakan sistem yang berlaku adil terhadap kumpulan majoriti tetapi pada waktu yang sama hak minoriti terjamin. Jaminan tersebut didokumenkan di dalam perlembagaan agar generasi baharu sedar, faham dan cakna terhadap kepentingannya. Namun, hambatan globalisasi, antara lain, telah menyebabkan kefahaman demokrasi pilihan raya di Malaysia berubah dan melanggar norma watan, sehingga nilai amanah dan mandat pemilih sewenang-wenang dieksploitasi. Kefahaman yang betul tentang demokrasi acuan Malaysia sangat penting dalam mejana pembangunan sosial yang mampan dalam kalangan warganya, kerana kestabilan sistem negara membawa kepada kemakmuran ekonomi, manakala kemakmuran ekonomi pastinya memacu Malaysia menongkah arus globalisasi dalam mencapai status negara maju. Semua ini perlu kepada kekuatan kefahaman demokrasi melalui pilihan raya yang berasaskan nilai, beramanah, telus dan adil kepada rakyat.



PERLEMBAGAAN ASAS SEBUAH NEGARA BERDAULAT

Setiap kerajaan yang berdaulat mempunyai undang-undang nya tersendiri dan ianya digunakan sebagai rujukan asas kepada sesebuah kerajaan yang merdeka. Perlembagaan adalah merupakan simbol kerajaan yang merdeka begitu juga negara Malaysia. Sebagai rujukan asas, Perlembagaan digunakan sebagai penanda aras kepada kewujudan sistem pentadbiran negara ini secara khusus dan sekaligus merupakan lambang kedaulatan tertinggi buat negara Malaysia. Aristotle melihat perlembagaan adalah merupakan satu tatacara yang telah dipilih bagi perjalanan sesebuah negara. K.C Wheare pula menyatakan perlembagaan adalah merupakan undang-undang yang dipilih bagi memandu sesebuah negara dan ianya di dokumentasikan. Manakala menurut Tun Muhammad Suffian (bekas Ketua Hakim Negara) dalam buku beliau “*Mengenai Perlembagaan Malaysia*” menegaskan bahawa perlembagaan adalah merupakan institusi tertinggi bagi sesebuah negara (Mohamed Suffian Hashim, 1987). Mohd Salleh Abas (1997) pula menyatakan perlembagaan adalah merupakan suatu surat atau surat cara yang mengandungi semua undang-undang tertinggi yang difikirkan mustahak bagi mewujudkan sebuah negara yang moden.

Perlembagaan Malaysia telah direka dan dibentuk mengikut kerangka asal struktur pentadbiran negara ini dan ianya telah dipersetujui secara “Kontrak Sosial” dan telah wujud sebelum negara ini mencapai kemerdekaan. Ini dapat dilihat di dalam Undang-undang Tubuh negeri-negeri yang beraja. Sebagai contoh, asas Islam sebagai agama rasmi Persekutuan adalah didasarkan kepada Prasasti Terengganu, Hukum Kanun Melaka, Perlembagaan Negeri Johor mahupun Perlembagaan Negeri Terengganu. Jelas, kerajaan terdahulu telah pun mempunyai perlembagaan tersendiri sebelum ditakluk jajah oleh penjarah Eropah. Maka, prinsip-prinsip perlembagaan moden pasca kolonial tidak boleh disamakan kerana nilai dan struktur masyarakat adalah berbeza.

Oleh yang demikian, penghayatan dan juga pemahaman kepada setiap peruntukan Perlembagaan yang telah dipersetujui ini hendaklah bersandarkan kepada faktor sejarah, budaya dan juga amalan negara ini. Secara ringkas, Perlembagaan Persekutuan adalah merupakan sebuah perjanjian diantara pihak-pihak yang mempersetujui hubungan antara mereka sebagai satu hubungan yang sah dan ianya diiktiraf oleh undang-undang. Ianya boleh ditafsirkan sebagai satu perjanjian di antara (a) Penjajah dan yang dijajah; (b) Pentadbir dan yang ditadbir; (c) Kerajaan dan rakyat; (d) Kerajaan dan raja; (e) Raja dan rakyat; (f) Negeri dan negeri; dan (g) Negeri dan Persekutuan (Shamrahyu Ab. Aziz, 2018). Kesimpulan yang boleh dibuat adalah Perlembagaan Persekutuan Malaysia merupakan satu manifestasi kesetiakawanan, toleransi dan penerimaan di antara satu sama lain juga merupakan satu persefahaman yang akhirnya membawa kepada keberhasilan suasana yang harmoni dan muhibbah. Perlembagaan merupakan dokumen yang mengesahkan kedaulatan Malaysia. Kedaulatan Malaysia adalah berasaskan norma tempatan, sejarah sosio budaya dan kearifan tempatan warganya.

Perlembagaan Malaysia juga telah melalui proses pindaan sejak tahun 1957 dan juga bagi memenuhi kehendak Perjanjian Malaysia pada tahun 1963 serta keluarnya Singapura daripada Persekutuan Malaysia pada 1965 seharusnya menjadikan warga lebih matang dalam konteks perlembagaan (Nizah, Sulaiman, Mohamad, & Latiff, 2018). Antara pindaan-pindaan yang dibuat pada 1963 adalah berkenaan hal-hal yang ada kaitan dengan negeri termasuklah isu agama, bahasa, pendidikan, imigresen, tanah adat, anak negeri, kepeguaman dan juga pindaan perlembagaan itu sendiri. Disamping itu juga, perlembagaan Malaysia juga menghadapi cabaran-cabaran yang tersendiri dalam mendepani isu-isu realiti semasa malah perubahan dari segi isu politik dan sosial juga amat penting dalam melihat kelangsungan kekukuhan perlembagaan itu sendiri. Namun makalah ini penulis akan hanya menyentuh satu daripada beberapa cabaran yang boleh dianggap amat penting dan kritikal jika dilihat kepada perkembangan isu-isu politik dan sosial semasa. Cabaran tersebut adalah merujuk kepada pengekaln elemen-elemen tradisi perlembagaan.

Elemen tradisi yang dimaksudkan adalah merujuk kepada kedudukan Raja-raja Melayu, keistimewaan Melayu, Bahasa Melayu, dan juga rezab tanah Melayu yang mencerminkan sejarah, budaya dan kefahaman warga Malaysia. Ia yang menjadi isu semasa yang amat hebat untuk didebatkan, dibincang, malah wajar untuk dikekalkan. Isu ini menjadi lebih kompleks untuk dibincangkan kerana Majlis Raja-Raja mempunyai kepentingan, perkaitan dan kebertanggungjawaban terhadap perkara yang dinyatakan. Walaupun tiada peruntukan yang memberikan kuasa kepada Majlis Raja-raja untuk memperkenalkan sebarang pindaan kepada peruntukan berkaitan Islam dalam Perlembagaan, namun merujuk kepada Perkara 38 (4) menyatakan perlunya perkenan Majlis Raja-Raja sekiranya ianya melibatkan hal-hal berkaitan Raja-Raja. Malah di dalam Fasal (4) ada disebutkan “Tiada undang-undang yang secara langsung menyentuh keistimewaan, kedudukan, kemuliaan atau kebesaran Raja-Raja boleh diluluskan tanpa



persetujuan Majlis Raja-Raja. Jelas ini menunjukkan bagaimana hubungan di antara Majlis Raja-Raja Melayu dan Islam itu amat jelas dan nyata. Sebagai Ketua Agama Islam, Yang di Pertuan Agong melalui Majlis Raja-Raja berhak untuk menjaga keharmonian dan kekebalan mana-mana isu yang ada kaitan dengan Islam dan Melayu itu sendiri tanpa diskriminasi terhadap kepentingan sah etnik dan kaum lain.

Namun dengan keadaan semasa yang sangat mencabar di tambah pula dengan kecanggihan teknologi maklumat seperti media sosial, isu-isu yang dibincangkan di atas menjadi polemik. Sebagai rakyat Malaysia yang mendokong Perlembagaan sebagai undang-undang tertinggi negara, sikap lebih peka, sensitif dan lebih bertanggungjawab dalam berbicara dan membincangkan berkenaan isu-isu yang telah disebutkan di atas lebih-lebih lagi di platform media-media sosial perlu menjadi keutamaan. Ini bagi mengelakkan elemen-elemen seperti rasisme timbul dalam kalangan masyarakat multi etnik Malaysia dan seterusnya menimbulkan salah faham dan konflik dalam kalangan etnik. Jika isu seperti ini tidak dapat ditangani dengan baik, ia mampu menggugat kestabilan Malaysia. Maka, untuk memacu Malaysia mencapai tahap negara maju, kemampunan warganya terhadap kefahaman dan kecaknaan perlembagaan merupakan suatu kemestian.

Isu-isu Semasa

Isu ratifikasi Konvensyen Antarabangsa Mengenai Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi Kaum atau *International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination* (ICERD) dan juga “Statut Rom” adalah merupakan dua isu yang besar dan mempunyai saling kaitan dengan Perlembagaan yang menjadi bualan dan kekecohan serta tular di media sosial mahupun di media konvensional. Malah jika dilihat kepada dua isu ini ia sebenarnya boleh mengganggu gugat ketertinggian perlembagaan Malaysia lebih-lebih lagi artikel 1(4) ICERD yang kelihatan bercanggah dengan beberapa perkara dalam Perlembagaan Persekutuan. Artikel 1(4) ini boleh memberikan kesan negatif kepada hak istimewa Melayu dan anak negeri Sabah dan Sarawak, selain kedudukan Islam, tanah rizab Melayu dan tanah adat Bumiputera. ICERD juga sebenarnya tidak menyatakan diskriminasi tersebut terhadap kumpulan minoriti ataupun majoriti (Banton, 2001).

Lebih memburukkan keadaan apabila isu Statut Rom pula menjadi polemik warga Malaysia. Selepas menerima meratifikasi, Malaysia akhirnya menarik diri daripada menjadi ahli pada April 2019. Walaupun Statut Rom ialah isu perundangan, namun kenyataan yang bercanggah dari beberapa individu bertaraf menteri menyebabkan rakyat keliru. Seharusnya pihak yang bertanggungjawab harus tuntas dalam menyatakan pendirian. Menyatakan pendirian juga adalah sebahagian daripada demokrasi. Menambah kekusutan isu ini, apabila ia terkait dengan soal kedaulatan negara dan kedudukan, kekebalan dan kebertanggungjawaban Yang Di Pertuan Agong dan Majlis Raja-raja. Menambah malang lagi, apabila empat ahli akademik yang memberikan pandangan berkenaan isu “Statut Rom” terhadap Majlis Raja-Raja dikecam malah terdapat usaha-usaha untuk mengenakan tindakan tatatertib. Ini juga boleh dianggap sebagai mencabul hak kebebasan bersuara dan kebebasan akademik.

Isu ICERD dan Statut Rom ini sebenarnya berkaitan dengan diskriminasi perlindungan yang dijelaskan dalam perlembagaan. Terdapat banyak lagi isu-isu yang terkait dengan peruntukan khas perlembagaan, sebagai contoh soal kedudukan agama dan agama Islam, bahasa kebangsaan, soal pendatang dan penghijrah, (Mohd Azmir Mohd Nizah, 2018a, 2018b, 2018c, 2018d) serta isu tulisan jawi dan bendera Malaysia. Warga harus difahamkan tentang tujuan diskriminasi perlindungan ini, yang antara lain bertujuan menstruktur semula masyarakat, mempertahan kepentingan, pengiktirafan asal, serta cerminan toleransi kontrak sosial.

KESIMPULAN

Dalam Malaysia mendepani Malaysia Baharu, perkembangan demokrasi pilihan raya di Malaysia dilihat berkembang baik. Perkembangan melalui penyertaan, penglibatan dan kefahaman tentang demokrasi harus diisi dengan maklumat yang betul, benar dan bermaklumat acuan Malaysia. Ini kerana demokrasi Malaysia adalah teradun dengan sistem dan sosio-budaya sebelum kewujudan Malaysia. Kecaknaan terhadap perlembagaan menuntut watan memahami sejarah pra Malaysia, kerana perlembagaan mencerminkan permuafakatan semua isi warga. Sikap mempersoal peruntukan khas yang sering menjadi modal polemik harus dihentikan. Sikap toleran warga boleh menjadikan perkembangan dan pembangunan demokrasi dan kefahaman perlembagaan terus mampan dalam Malaysia menuju negara maju yang aman, makmur, stabil dan mapan.



RUJUKAN

- Almond, G. A., & Powell, G. B. J. (2010). *Comparative Politics Today: A World View*. New York: Longman.
- Banton, M. (2001). Progress in ethnic and racial studies. *Ethnic and Racial Studies*, 24(2), 173–194.
- Crouch, H. A. (1996). *Government and Society in Malaysia*. New York: Cornell University Press.
- Milne, R. S., & Mauzy, D. K. (2002). *Malaysian Politics Under Mahathir*. London and New York: Routledge.
- Mohamad, B., Dauda, S. A., & Halim, H. (2018). Youth offline political participation: Trends and role of social media. *Jurnal Komunikasi: Malaysian Journal of Communication*, 34(3), 172–192. <https://doi.org/10.17576/JKMJC-2018-3403-11>
- Mohamed Suffian Hashim, . (1987). *Mengenal Perlembagaan Malaysia*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka.
- Mohd Azmir Mohd Nizah, .. (2018a). Sejarah jadi Neraca Bina Negara Moden. *Kosmo*.
- Mohd Azmir Mohd Nizah, .. (2018b). Tidak Belajar Daripada Sejarah, Kita Parah. *Sinar Harian*.
- Mohd Azmir Mohd Nizah, . (2018c). Kepentingan Ilmu Hubungan Etnik. *Kosmo*, p. 51.
- Mohd Azmir Mohd Nizah, . (2018d, November 13). Apabila Kaduk Makin Naik Junjung. *Kosmo*.
- Mohd Salleh Abas, . (1997). *Prinsip Perlembagaan dan Pemerintahan di Malaysia*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka.
- Morgenbesser, L., & Pepinsky, T. B. (2019). Elections as Causes of Democratization: Southeast Asia in Comparative Perspective. *Comparative Political Studies*, 52(1), 3–35. <https://doi.org/10.1177/0010414018758763>
- Moten, A. R., & Islam, S. S. (2014). *Introduction to Political Science*. Singapore: CENGAGE Learning Asia.
- Nizah, M. A. M., Sulaiman, M., Mohamad, A. S. @, & Latiff, L. A. (2018). Ethnicity, Urbanity and Political Tolerance in Malaysia. *International Journal of Asian Social Science*, 8(1), 12–20. <https://doi.org/10.18488/journal.1.2018.81.12.20>
- Roskin, M. G., Robert, L. C., James, A. M., & Walter, S. J. (2014). *Political Science: An Introduction* (13th ed.). Harlow: Pearson Education Limited.
- Shamrahyu Ab. Aziz, . (2018). Perlembagaan Persekutuan Merakam Sejarah Mendepani Realiti. In *Majlis Polemik Sejarah Malaysia Sesi ke 40* (pp. 1–17). Kuala Lumpur: Arkib Negara Malaysia.

Penerimaan Teknologi Massive Open Online Course (Mooc) Di Kalangan Pelajar Di UKM: Satu Kajian Rintis

HAFIZA HARON, SUPYAN HUSSIN & AHMAD RIZAL YUSOF

Institut Alam dan Tamadun Melayu, Universiti Kebangsaan Malaysia

ABSTRAK

Dewasa ini, pembelajaran atas talian telah menjadi kaedah utama dalam pengajaran dan pembelajaran terutama di institusi pengajian tinggi. Beberapa tahun yang lalu telah dilihat kemunculan platform MOOC atau Massive Open Online Course yang menjadi tren untuk kaedah pembelajaran secara jarak jauh. Secara amnya, MOOC disarankan oleh Kementerian Pendidikan dan terdapat dalam agenda negara yang dikemukakan dalam Rancangan Malaysia ke-11 (2016-2020). Pelan ini dijangka akan dimanfaatkan oleh institusi pengajian tinggi untuk mewujudkan Pembelajaran Sepanjang Hayat (PSH) dalam era globalisasi. Oleh yang demikian, kajian ini akan mengkaji penerimaan teknologi MOOC dikalangan pelajar di Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM) dengan menggunakan Model Unified Theory of Acceptance and Use of Technology (UTAUT). Data kajian telah dikumpulkan dan dianalisis menggunakan perisian SPSS. Beberapa pembolehubah yang digunakan adalah; jangkaan prestasi (performance expectancy), jangkaan usaha (effort expectancy), pengaruh sosial (social influence), keadaan kemudahan (facilitating conditions) dan niat tingkah laku (behavioural intention). Kajian ini mendapati bahawa pelajar menerima MOOC sebagai platform teknologi pembelajaran dalam talian. Hasil kajian ini amat berguna untuk memahami MOOC bagi semua pelajar yang mengaplikasikan teknologi ini sebagai platform pembelajaran.

Katakunci: pembelajaran, MOOC, UTAUT, institusi pengajian tinggi, Pembelajaran Sepanjang Hayat.

PENGENALAN

Dunia pendidikan kini telah mengalami perubahan yang drastik. Ini kerana stail pembelajaran yang semakin berubah dari semasa ke semasa telah menjadikan dunia pendidikan semakin canggih dimana jika dahulu kita lebih banyak didedahkan dengan pembelajaran secara bersemuka namun kini boleh dijalankan secara atas talian. Pengenalan kepada istilah e-Pembelajaran suatu ketika dahulu telah menjadikan kaedah pembelajaran turut berubah. Kebiasaannya, pembelajaran secara dalam talian atau secara elektronik digunakan dengan kaedah jarak jauh. Namun begitu, dewasa ini kaedah dalam talian sering juga digunakan secara serentak dengan kaedah bersemuka atau dikenali dengan pembelajaran teradun (*blended learning*). Perkembangan dalam teknologi membolehkan para pelajar belajar di mana-mana sahaja pada bila-bila masa tanpa bergantung sepenuhnya pada buku atau syarahan di dalam kuliah (Hudiya, Fariza, & Aidah, 2017). Kebanyakan institusi pengajian tinggi kini telah memanfaatkan kaedah pembelajaran yang lebih fleksibel dan lebih tersusun. Salah satu teknologi dalam pembelajaran yang telah mendapat tempat dan perhatian ialah kaedah MOOC atau dikenali dengan nama *Massive Open Online Course*. Walaupun kaedah MOOC ini telah banyak digunakan, namun kajian tentang penerimaan kaedah pembelajaran di MOOC masih sedikit. Oleh yang demikian, kertas ini akan membincangkan tentang penerimaan teknologi MOOC dikalangan pelajar universiti awam dengan mengadaptasi Model Unified Theory of Acceptance and Use of Technology (UTAUT). Kajian ini merupakan satu kajian rintis (*pilot study*) yang dijalankan dikalangan pelajar di Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM) Bangi.

KAJIAN LITERATUR

MOOC

Kursus Terbuka Secara Massive (MOOCs) adalah inovasi pendidikan dalam teknologi dan strategi didaktik (Quiliano Terreros, Del Carmen, Jesús, & Durán, 2009). Konsep MOOC ini adalah rentetan daripada inisiatif sumber pendidikan terbuka atau dalam Bahasa Inggeris dipanggil *Open Educational Resources* (OER) (Hudiya et al., 2017). Menurut Hudiya et al. (2017), pembangunan MOOC dari segi ciri-ciri fizikal tidak banyak berbeza daripada pembelajaran atas



talian yang lain seperti aplikasi pembelajaran, e-pembelajaran atau Sistem Pengurusan Pembelajaran (LMS). Secara amnya, ciri-ciri fizikal seperti penggunaan teks, video, kuiz dan penilaian serta perbincangan dan forum sering digunakan dalam mana-mana sistem pembelajaran secara atas talian. Perkataan *Massive* membawa maksud berskala besar. Institusi pendidikan tinggi Malaysia yang pertama mengumumkan tawaran pilot MOOCnya pada bulan Mac 2013 (Fadzil, Abdol, Tengku, & Munira, 2016). Sementara itu, pada tahun 2014, lima lagi institusi pengajian tinggi - empat daripadanya universiti awam dan satu, iaitu Open University Malaysia (OUM), sebuah institusi pengajian terbuka dan jarak jauh (ODL) yang berpusat di MOOCs di dua platform yang berlainan. Empat buah universiti awam yang telah menjadi perintis kepada MOOC ialah UKM, UPM, UiTM dan UNIMAS.

Perkataan *Open* membawa maksud terbuka iaitu percuma dari segi pendaftaran, kandungan dan dari segi capaian. Perkataan *Online* membawa maksud penggunaan internet sebagai medium interaksi dan dapat dijalankan secara langsung tanpa bersemuka. Perkataan *Courses* pula membawa maksud berdasarkan kursus atau program yang membawa kredit untuk pensijilan. Semenjak 2011, terdapat berjuta orang dari serata dunia telah menggunakan wahana ini dalam pembelajaran jarak jauh telah mendaftar dalam beratus laman MOOC yang menggunakan platform edX, Coursera dan Udacity (Ibrahim & Rahim, 2018). Populariti MOOCs berkembang dengan pesat walaupun sudah agak lama diperkenalkan (Abu-Shanab & Musleh, 2018). Di Malaysia, seiring dengan perkembangan teknologi, MOOC berada di bawah Lonjakan ke 9 iaitu Pembelajaran Dalam Talian Tahap Global (*Globalised Online Learning*) dan telah menjadi salah satu agenda dalam Pelan Pembangunan Pendidikan Malaysia 2015-2025 (Pendidikan Tinggi) (Azmi & Rasalli, 2015). Pelan ini memberi cerminan bahawa pendidikan secara atas talian lebih bersifat global dan menjadi mercu tanda bahawa capaian kepada pengetahuan sedang berlaku dengan pantas dimana ia boleh diakses oleh sesiapa sahaja untuk merealisasikan konsep Pembelajaran Sepanjang Hayat. Ini bertepatan dimana MOOC juga mensasarkan pembelajaran sepanjang hayat yang terbuka (Kumar & Al-Samarraie, 2018).

Penerimaan Teknologi

Penerimaan pelajar terhadap sesebuah sistem pembelajaran adalah penting kerana ia mencerminkan tingkah laku, sikap pelajar dan kepercayaan terhadap kaedah yang digunakan (Fadhilah & Wan Hussain, 2015). Tambahan pula, MOOC adalah teknologi baru dalam e-Pembelajaran dan kemunculannya telah banyak memberi aspirasi mahupun manfaat kepada kaedah pembelajaran yang dijalankan. Dalam kajian penerimaan teknologi, Model Unified Theory of Acceptance and Use of Technology (UTAUT) adalah model terpadu yang dikembangkan oleh Venkatesh et al (2003) yang sering digunakan berdasarkan teori sosial kognitif dengan kombinasi lapan model penelitian terkemuka mengenai penerimaan teknologi informasi (Mahande & Malago, 2016). Teori ini mengandungi empat pemboleh ubah tidak bersandar dalam mengkaji niat tingkah laku dan tingkahlaku penggunaan teknologi maklumat dalam kalangan para pengguna iaitu (i) jangkaan prestasi (ii) jangkaan usaha (iii) pengaruh sosial dan (iv) keadaan kemudahan. Empat pemboleh ubah pengantara dalam teori ini iaitu (i) jenis jantina (ii) umur (iii) pengalaman dan (iv) sukarela menggunakan teknologi maklumat yang berperanan dalam mengubah kekuatan hubungan di antara empat pemboleh ubah tidak bersandar ini dengan niat tingkah laku dan tingkahlaku penggunaan teknologi maklumat. Jadual 1 menerangkan konstruk atau pembolehubah yang digunakan dalam UTAUT.

Jadual 1 : Empat Konstruk Utaut

Konstruk	Keterangan
Jangkaan Prestasi (JP)	Tahap yang mana individu percaya bahawa menggunakan sistem ini akan membantu dia atau memperoleh keuntungan dalam prestasi kerja. (Venkatesh et al., 2003)
Jangkaan Usaha (JU)	Tahap kemudahan yang berkaitan dengan penggunaan sistem. (Venkatesh et al., 2003)
Pengaruh Sosial (PS)	Tahap yang mana seorang individu melihat yang penting orang lain percaya dia harus menggunakan sistem baru. (Venkatesh et al., 2003)
Keadaan Kemudan (MK)	Sejauh mana individu percaya bahawa infrastruktur organisasi dan teknikal wujud untuk menyokong penggunaan sistem. (Venkatesh et al., 2003)

METODOLOGI

Populasi dalam kajian ini adalah pelajar UKM. Dalam kajian rintis ini, kaedah persampelan yang digunakan adalah kaedah persampelan bertujuan. Justifikasi kenapa teknik ini digunakan ialah, pertama kerana kajian ini memerlukan maklumat dari responden yang agak ramai dan keduanya kajian ini adalah kajian peringkat permulaan (Izham Shafie, 2000). Penilaian responden adalah berdasarkan 5 skala Likert yang berkisar daripada 1 ke 5 (1 = sangat tidak setuju, 2 = tidak setuju, 3 = tidak pasti, 4 = setuju 5 = sangat setuju.). Oleh itu, kajian ini telah mengenengahkan empat pembolehubah bebas dan dua pembolehubah bersandar. Pembolehubah bersandar adalah niat tingkahlaku dan tingkahlaku penggunaan. Kedua-dua pembolehubah ini diperolehi daripada model UTAUT (Venkatesh et al., 2003). Kedua-dua pembolehubah ini; niat tingkahlaku diukur dengan menggunakan tiga item, manakala tingkahlaku penggunaan diukur dengan menggunakan empat item. Item soal selidik dalam kajian ini telah disesuaikan dengan konteks kajian untuk menilai tahap penerimaan pengguna. Senarai pembolehubah dan penerangannya diringkaskan dalam Jadual 2.

Jadual 2: Penerangan Pembolehubah Bersandar Yang Digunakan Dalam Borang Soal Selidik

Kod Item dlm SPSS	Nama Pembolehubah	Bil Item	Sumber
T1, T2, T3	Niat Tingkahlaku dan Guna	6	Diadaptasi daripada Venkatesh et al (2003)
G1, G2, G3			

Pembolehubah bebas yang digunakan dalam kajian ini ialah jangkaan prestasi, jangkaan usaha, pengaruh sosial, dan keadaan kemudahan. Kesemua pembolehubah ini diperolehi daripada model UTAUT (Venkatesh et al., 2003). Kesemua pembolehubah diringkaskan dalam Jadual 3.

Jadual 3: Penerangan Pembolehubah Bebas Yang Digunakan Dalam Borang Soal Selidik

Kod Item dlm SPSS	Nama Pembolehubah	Bil Item	Sumber
JP1, JP2, JP3	Jangkaan prestasi	3	Diadaptasi daripada Venkatesh et al (2003)
JU1, JU2, JU3, JU4	Jangkaan usaha	4	
PS1, PS2, PS3	Pengaruh sosial	3	
MK1, MK2, MK3	Memudahkan	3	

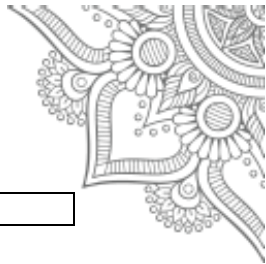
Dalam kajian rintis ini, sebanyak 60 borang soal selidik yang diadaptasi daripada Venkatesh et al (2003) telah diedarkan kepada responden secara persampelan rawak.

DAPATAN KAJIAN DAN PERBINCANGAN

Kajian rintis yang dijalankan adalah seramai 60 orang responden. Responden adalah dalam kalangan para pelajar yang dipilih secara rawak iaitu sekurang-kurangnya semester 2 dan ke atas yang terdiri daripada samada program Ijazah, Master dan Doktor Falsafah. Responden juga adalah responden yang telah menggunakan MOOC dalam kursus pengajian masing-masing di UKM sekurang-kurangnya sekali. Dapatan kajian mendapati 90% pelajar memiliki kemahiran menggunakan komputer dengan baik, dan lebih 50% pelajar menggunakan internet setiap hari. Jadual 3 merupakan nilai Cronbach alpha untuk item soalselidik yang digunakan dalam kajian rintis ini dimana nilainya adalah antara 0.8 hingga 0.9. Ini menunjukkan ketekalan dalaman (*internal consistency*) untuk semua item soalselidik adalah baik. Sementara Jadual 5 menunjukkan nilai *mean* dan *standard deviation* untuk kesemua item soalselidik yang digunakan dalam kajian rintis ini.

Jadual 4: Kebolehpercayaan Pembolehubah Kajian Dalam Kajian Rintis

Pembolehubah	Bil Item	Nilai Cronbach Alpha
JP	3	0.941
JU	4	0.925
PS	3	0.939
MK	3	0.898
T	3	0.953



G	3	0.937

Jadual 5: Jadual Nilai Mean Dan Standard Deviation Item Soalselidik

Pembolehubah	Item	Mean	Standard Deviation
Jangkaan Prestasi	JP1	4.10	1.069
	JP2	3.88	1.195
	JP3	3.88	1.236
Jangkaan Usaha	JU1	4.10	1.037
	JU2	3.85	1.117
	JU3	3.95	1.126
	JU4	4.03	1.073
Pengaruh Sosial	PS1	3.70	1.197
	PS2	3.73	1.118
	PS3	3.87	1.241
Keadaan Kemudahan	MK1	4.00	1.105
	MK2	4.13	1.065
	MK3	3.97	1.008
Niat Tingkah Laku	T1	3.88	1.209
	T2	3.75	1.188
	T3	3.68	1.321
Guna	G1	3.85	1.325
	G2	3.85	1.102
	G3	3.82	1.200

Analisis *Pearson Correlation* telah dijalankan ke atas pembolehubah bebas JP, JU, PS dan MK ke atas T (*Niat Tingkah Laku*) atau niat tingkah laku dalam penggunaan MOOC seperti yang ditunjukkan dalam Jadual 6. Dalam kajian ini juga, beberapa hipotesis diuji untuk menentukan hubungan samada positif atau negatif antara pembolehubah bebas dengan pembolehubah bersandar seperti dalam Jadual 7. Kesemua pembolehubah bebas telah didapati mempunyai hubungan positif dan signifikan mempengaruhi T (niat tingkah laku).

Jadual 6: Analisis Pearson Correlation

	Niat Tingkah laku	Jangkaan Prestasi	Jangkaan Usaha	Pengaruh Sosial	Keadaan Kemudahan	Guna
<i>Pearson Correlation</i>	0.823**	1**	1**	0.760**	0.800**	0.846**
N	60	60	60	60	60	60

**, Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed)

Jadual 7: Keputusan Ujian Hipotesis

Hipotesis	Pernyataan Hipotesis	Keputusan
H1	Jangkaan Prestasi (JP) mempunyai hubungan positif ke atas niat tingkahlaku (T) untuk menggunakan MOOC.	Ada hubungan (Tinggi)
H2	Jangkaan Usaha (JU) mempunyai hubungan positif ke atas niat tingkahlaku (T) untuk menggunakan MOOC.	Ada hubungan (Tinggi)
H3	Pengaruh Sosial (PS) mempunyai hubungan positif ke atas niat tingkahlaku (T) untuk menggunakan MOOC.	Ada hubungan (Sederhana)
H4	Keadaan Kemudahan (MK) mempunyai hubungan positif ke atas niat tingkahlaku (T) untuk menggunakan MOOC.	Ada hubungan (Tinggi)
H5	Niat Tingkah Laku (T) mempunyai hubungan positif ke atas penggunaan MOOC (G).	Ada hubungan (Tinggi)



Keputusan ujian hipotesis juga adalah signifikan. Ini menggambarkan kaedah pembelajaran menggunakan MOOC diterima baik oleh para pelajar di Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM). Sejak ia diperkenalkan di universiti awam, contohnya di UKM kaedah ini banyak digunakan secara pembelajaran teradun (*blended learning*) dimana pembelajaran bersemuka masih dijalankan disamping kaedah atas talian di platform MOOC. Walaupun digunakan secara pembelajaran teradun, daripada kajian rintis yang dijalankan, kaedah MOOC ini dapat diterima di kalangan pelajar-pelajar yang pernah mengikuti kursus mereka secara atas talian. Hasil kajian ini juga dapat memberi petunjuk kepada penyelidik tentang pentingnya kajian penerimaan sesebuah teknologi baru khususnya sistem pembelajaran supaya ada penambahbaikan yang perlu dibuat pada masa-masa akan datang. Ini selaras dengan tujuan kaedah MOOC yang digunakan supaya ia menjadi platform secara atas talian dan boleh dimanfaatkan oleh sesiapa sahaja secara global.

RUJUKAN

- Abu-Shanab, E. A., & Musleh, S. (2018). The Adoption of Massive Open Online Courses. *International Journal of Web-Based Learning and Teaching Technologies*, 13(4), 62–76. <https://doi.org/10.4018/ijwltt.2018100104>
- Azmi, N. A. B., & Rasalli, R. I. Z. B. (2015). Kesiediaan Penggunaan Massive Open Online Courses (Mooc) Dalam Kalangan Pelajar Sijil Pengoperasian Perniagaan, Kolej Komuniti Ledang. *International Conference on Global Education Vi (Icge Vi)*, (Icge Vi), 1–11.
- Fadhilah, M. Y., & Wan Hussain, W. I. (2015). Penerimaan dan kepuasan pelajar terhadap penggunaan sistem pengurusan pembelajaran. *National Innovation and Invention Competition Through Exhibition (ICompEx'16)*, (2012).
- Fadzil, M., Abdol, L., Tengku, L., & Munira, A. (2016). MOOCs In Malaysia: A Preliminary Case Study. *E-ASEM Forum: Renewing the Lifelong Learning Agenda for the Future.*, 1–17.
- Hudiya, A., Fariza, K., & Aidah, A. K. (2017). Penggunaan Massive Open Online Course (MOOC) sebagai kaedah pembelajaran baharu. *Pembelajaran Abad Ke-21: Trend Integrasi Teknologi*, 179–188. Retrieved from https://www.academia.edu/31631536/Penggunaan_Massive_Open_Online_Course_MOOC_sebagai_Kaedah_Pembelajaran_Baharu
- Ibrahim, M. M., & Rahim, M. K. I. A. (2018). MOOCs continuance intention in Malaysia: The moderating role of internet self-efficacy. *International Journal of Supply Chain Management*, 7(2), 114–121.
- Kumar, J. A., & Al-Samarraie, H. (2018). MOOCs in the Malaysian higher education institutions: The instructors' perspectives. *Reference Librarian*, 59(3), 163–177. <https://doi.org/10.1080/02763877.2018.1458688>
- Mahande, R. D., & Malago, J. D. (2016). UTAUT Model : Suatu Pendekatan Evaluasi Penerimaan E-Learning pada Program Pascasarjana, (March).
- Quiliano Terreros, A., Del Carmen, R., Jesús, P., & Durán, B. (2009). Systematic mapping study 2012-2017: Quality and effectiveness measurement in MOOC, (January), 26. Retrieved from <http://hdl.handle.net/11285/632793>
- Venkatesh, V., Morris, M. G., Davis, G. B., & Davis, F. D. (2003). User acceptance of information technology: Toward a unified view. *MIS Quarterly*, 27(3), 425-478.



Definisi Melayu Dalam Perlembagaan Malaysia Dan Kesannya Terhadap Kefahaman Dan Amalan Ajaran Islam Di Malaysia

NISAR MOHAMMAD AHMAD

Fakulti Syariah dan Undang-undang, Universiti Sains Islam Malaysia (USIM)
Bandar Baru Nilai, 71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia
Email: nisar@usim.edu.my

ABSTRAK

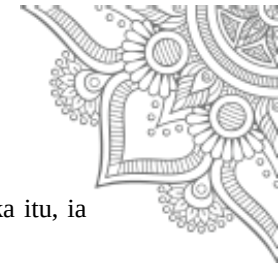
Artikel ini meneliti definisi Melayu sebagai Muslim sebagaimana diperuntukkan di dalam Perkara 160(2) Perlembagaan Persekutuan yang telah mewujudkan salingkaitan yang rapat antara Melayu dan Islam di Malaysia. Dalam kata lain, dari perspektif Perlembagaan, seseorang tidak lagi dianggap Melayu sekiranya beliau sudah keluar dari agama Islam. Hubungan erat Melayu-Islam ini justeru sangat baik dalam mempertahankan akidah Islam orang Melayu, namun ia turut berpotensi mencipta kekeliruan dengan menimbulkan tanggapan Islam adalah Melayu dan Melayu adalah Islam sehingga apa saja berkaitan Melayu akan dikaitkan juga dengan Islam. Artikel ini percaya adalah salah untuk mengaitkan apa saja berkaitan Melayu dengan Islam kerana ia bukan skop definisi yang dimaksudkan di dalam Perkara 160(2). Artikel ini bertujuan untuk mengatasi kekeliruan berkaitan Melayu-Islam ini dengan memberi penekanan kepada pemahaman konsep Islam yang lebih holistik dan universal. Melalui kajian ke atas sejarah hubungkait Melayu-Islam, peruntukan Perlembagaan serta kesannya terhadap kefahaman dan amalan ajaran Islam di Malaysia, artikel ini merumuskan bahawa Islam telah banyak memberi kesan kepada sosio budaya orang Melayu secara amnya namun masih terdapat adat dan amalan Melayu yang tidak mencerminkan ajaran Islam. Justeru, adalah penting untuk difahami bahawa Islam, meskipun sinonim dengan bangsa tertentu, adalah agama yang berdiri atas prinsipnya dan tidak tertakluk kepada bangsa atau adat tertentu. Memahami Islam melalui sumber-sumber asasnya seperti Al-Quran dan Hadis adalah solusi yang utama dalam mengatasi kekeliruan berkaitan hubungkait Melayu-Islam ini. Tuntasnya, menjadi Muslim tidak semestinya bermaksud menjadi Melayu walaupun secara definisinya Melayu adalah Muslim.

Kata kunci: Melayu, Islam dan Perlembagaan Persekutuan

PENDAHULUAN

Berdasarkan data terkini yang dikeluarkan pada 15 Ogos 2019 di laman sesawang Jabatan Perangkaan Malaysia (2019), penduduk Malaysia pada suku tahun kedua 2019 dianggarkan berjumlah 32.58 juta orang. Data ini walaubagaimanapun tidak memberikan pecahan berdasarkan kumpulan etnik. Data terkini yang diperolehi penulis yang memperincikan pecahan kumpulan etnik ialah pada 2018. Berdasarkan data ini, dari keseluruhan warganegara Malaysia, 69.1% direkodkan sebagai Bumiputera, diikuti Cina (23%), India (6.9%) dan lain-lain (1%). Dari kalangan Bumiputera, Melayu membentuk kumpulan majoriti manakala sebahagian kecil yang lain ialah Bumiputera Sabah dan Sarawak. Jika dilihat pecahan penduduk mengikut agama pula, data terakhir pada Banci 2010 merekodkan Muslim membentuk 60.4% dari keseluruhan penduduk, diikuti Buddha (19.2%), Kristian (9.1%), Hindu (6.3%), Confucianism, Taoism, agama tradisional Cina (2.6%) dan lain-lain / tidak diketahui (1.5%).

Jumlah penduduk Muslim di Malaysia tidak terhad kepada kaum Melayu sahaja. Berdasarkan Banci 2010 di atas, 10% dari kalangan Muslim di Malaysia ialah bukan Melayu. Dalam kata lain, meskipun Melayu itu Muslim dan membentuk majoriti Muslim di Malaysia, namun masih terdapat Muslim di Malaysia yang bukan Melayu seperti Cina, India dan lain-lain. Jika ada bukan Melayu yang memeluk Islam, orang tersebut masih kekal dengan kumpulan etniknya dan tidak secara automatik menjadi Melayu walaupun telah menjadi Muslim. Seperti yang telah diperincikan di dalam Perkara 160(2) Perlembagaan Persekutuan, 'Melayu' didefinisikan sebagai seseorang yang beragama Islam, mengamalkan adat dan budaya Melayu, melazimi pertuturan dalam bahasa Melayu dan a) lahir sebelum Hari Merdeka,



di Persekutuan atau di Singapura, atau ibu atau bapanya telah lahir di Persekutuan, atau pada hari Merdeka itu, ia adalah berdomisil di Persekutuan atau Singapura; atau b) ia adalah keturunan seseorang yang tersebut.

Secara prinsipnya, definisi Melayu di atas mempunyai kesan dari sudut perundangan dan sosial. Meskipun ia dilihat boleh memelihara akidah Islam seseorang Melayu, namun secara tidak langsung ia juga turut memberi kesan kepada amalan dan kefahaman Islam di Malaysia. Dalam kata lain, jika hubungan Melayu-Islam ini tidak difahami sebaiknya, ia sedikit sebanyak boleh menimbulkan salahfaham dengan mengaitkan apa saja berkaitan Melayu juga ada kaitan dengan Islam atau mempunyai asas Islam. Sebagai contoh, memeluk Islam dianggap ‘masuk Melayu’, budaya Melayu adalah budaya Islam, pakaian tradisi Melayu adalah pakaian tradisi Islam, mempelajari tulisan Jawi adalah mempelajari agama Islam, mempertahankan ketuanan Melayu adalah mempertahankan ketuanan Islam dan sebagainya.

Bagi sesetengah non-Muslim pula, mereka memahami Islam berdasarkan pemerhatian mereka kepada cara hidup masyarakat Muslim yang majoritinya Melayu. Tidak hairanlah ada di antara mereka yang menganggap jika ingin menjadi Muslim seseorang perlu jadi Melayu, perlu pakai Baju Melayu / Baju Kurung, makan makanan Melayu dan sebagainya. Tidak ketinggalan ada juga di kalangan non-Muslim tanggapan dan persepsi jika mereka memeluk Islam mereka tidak lagi boleh tinggal bersama atau meneruskan hubungan kekeluargaan dengan ibu bapa atau ahli keluarga yang non-Muslim.

Salahfaham ini sudah pasti jauh menyimpang dari tujuan sebenar definisi Melayu yang diperincikan di dalam Perlembagaan Persekutuan. Ia mungkin boleh dianggap sebagai kesan tidak langsung dari hubungkaitan yang kuat dan hampir ‘sehati’ (*intertwined*) antara Melayu-Islam di Malaysia. Justeru, adalah amat penting untuk hubungkaitan Melayu-Islam ini difahami mengikut konteks yang sebenar dan secara holistik berdasarkan panduan dari Al-Quran, Hadis dan sumber-sumber berautoriti yang lain dan bukannya dengan melihat kelakuan dan budaya orang Melayu. Ini kerana, meskipun Melayu itu Muslim, namun tindak-tanduk dan sikap serta budaya sesetengah orang Melayu tidak semestinya memberi gambaran ajaran Islam yang sebenar.

Artikel ini dibahagikan kepada beberapa bahagian. Selain bahagian ini yang memberikan gambaran kasar kepada tajuk artikel, bahagian kedua membincangkan latarbelakang dari sudut sejarah yang mempengaruhi kaitan rapat antara Melayu dan Islam. Ia menyentuh sejarah kedatangan Islam di kepulauan Melayu dan Nusantara serta kesan-kesan langsung berkaitannya. Bahagian seterusnya menyentuh tentang definisi Melayu di dalam Perlembagaan Persekutuan iaitu dari sudut perundangan dan sosial. Sebelum rumusan dan kesimpulan, artikel ini membincangkan bentuk-bentuk salingkaitan Melayu-Islam sebagai suatu entiti ‘*ethno-religious*’ serta beberapa cadangan penyelesaian untuk mengelakkan salahfaham yang mungkin timbul berkaitan hubungkaitan Melayu dan Islam di Malaysia.

LATAR BELAKANG DAN SEJARAH HUBUNGKAITAN MELAYU-ISLAM

Hasni, Mohd Ali dan Ramli (2017) merumuskan di dalam kajian mereka bahawa bangsa Melayu telah melalui beberapa peringkat penyerapan agama yang dapat ditelusuri dalam empat peringkat utama iaitu pertama; kepercayaan animisme, kedua; ajaran agama Buddha, ketiga; ajaran agama Hindu dan yang terakhir ajaran agama Islam. Ajaran animisme bermula sejak zaman prasejarah. Berdasarkan kepercayaan ini, setiap objek dipercayai mempunyai jiwa, roh dan semangat yang mempunyai perwatakan sendiri. Daripada kepercayaan terhadap roh dan makhluk halus yang menjadi asas kepada animisme ini lahirlah kepercayaan kepada ‘ilmu-ilmu’ ataupun sihir yang melibatkan pemujaan terhadap roh bagi memperolehi bantuan, termasuklah bagi mengubati penyakit yang dihadapi masyarakat (Skeat, 1900).

Selepas awal abad Masihi agama Buddha dan Hindu telah sampai di Semenanjung Tanah Melayu dari India dan tertumpu di kota-kota besar di utara Semenanjung Tanah Melayu, seperti di Lembah Bujang Kedah (Hasni, Mohd Ali dan Ramli, 2017). Kedatangan agama Hindu-Buddha telah menyebabkan masyarakat Melayu didedahkan dengan dewa-dewa Hindu seperti Siva ataupun Betara Guru, Kala, Seri Rama, Laksamana dan Krishna (Winstedt, 1947).

Mohtar (1979) pula berpendapat bahawa masyarakat Melayu melihat persamaan di antara roh ataupun makhluk halus dengan dewa-dewa Hindu memandangkan kedua-dua entiti ini bersifat ghaib selain daripada mempunyai kuasa dan ditakuti. Selepas kurun ke-14 Masihi, terutamanya di bawah pemerintahan Kesultanan Melayu Melaka, penyebaran agama Islam berlaku dengan pesat di seluruh Semenanjung Tanah Melayu. Menurut Harper



(2001) dan Ahmad & Tan (2003), menjelang Kurun ke-15, Kesultanan Melayu Melaka, yang pengaruhnya mencakupi kebanyakan wilayah Barat Kepulauan Melayu atau Nusantara, telah menjadi pusat Islamisasi di Timur. Pemeluk Islam di kalangan Sultan dan Pemerintah telah mempengaruhi proses Islamisasi ini terhadap harap jelata yang lain.

Tradisi dan kebudayaan Melayu Melaka telah diwarisi dari generasi ke generasi sehingga membentuk budaya dan identiti Melayu. Semasa era ini, agama Islam menjadi sinonim dengan masyarakat Melayu dan memainkan peranan yang penting dalam membentuk identiti Melayu (Andaya, 1984, Barnar, 2004 & Yaacob, 2009). Sejak kedatangan Islam juga, identiti Melayu secara perlahan-lahan telah dibentuk dan dipengaruhi oleh prinsip-prinsip atau elemen-elemen Islam. Contoh yang paling mudah ialah perubahan nama klasik dan tipikal Melayu lama seperti Puspa, Putera, Aduka, Melati dan sebagainya kepada nama-nama dari perkataan Arab seperti Faridah, Ahmad, Muhammad dan sebagainya. Perubahan-perubahan lain termasuk dalam aspek agama dan ritual, budaya, cara berpakaian, bahasa dan makanan.

Walaupun kedatangan Islam ke Tanah Melayu merubah agama dan cara hidup masyarakat Melayu, Wilkinson (1906) mendakwa bahawa elemen kepercayaan animisme dan agama-agama sebelum Islam iaitu Hindu dan Buddha tidak lenyap secara keseluruhan. Elemen itu masih wujud dalam masyarakat Melayu khususnya pada zaman sebelum merdeka terutamanya dalam aktiviti ritual penyembuhan yang melibatkan pemujaan seperti puja pantai. Ia juga melibatkan ritual berkaitan kelahiran, perkahwinan dan kematian. Selain itu, adalah suatu yang biasa dalam masyarakat Melayu ketika itu mendapatkan khidmat bomoh dan pawang untuk tujuan perubatan dan sebagainya (Jabatan Penerangan Malaysia, t.t.).

MELAYU, ISLAM DAN PERLEMBAGAAN PERSEKUTUAN

Definisi Melayu Di Dalam Perlembagaan

Melayu dan Islam adalah dua elemen penting yang menjadi antara perkara utama yang diperuntukkan di dalam Perlembagaan Persekutuan. Ia adalah hasil konsensus pemimpin masyarakat mewakili kaum utama di Malaya di ambang proses kemerdekaan. Masyarakat bukan Melayu iaitu Cina dan India bersetuju dengan peruntukan khas berkaitan Melayu dan Bumiputera manakala orang Melayu turut mengiktiraf hak kewarganegaraan orang Cina dan India. Persefahaman yang dirujuk sebagai kontrak sosial ini telah dipertimbangkan oleh Suruhanjaya Reid dalam merangka Perlembagaan untuk Malaya. Hasilnya, Perkara 3 Perlembagaan telah diperuntukkan bahawa Islam adalah agama persekutuan manakala agama lain bebas diamalkan dengan aman dan harmoni. Selain itu, hubungkaitan Melayu-Islam telah diberi penekanan khusus di dalam Perkara 160(2) yang memperincikan definisi Melayu menurut Perlembagaan sebagai seorang Muslim.

Menurut Perkara 160(2) Perlembagaan Persekutuan;

"Orang Melayu" ertinya seseorang yang menganuti agama Islam, lazim bercakap bahasa Melayu, menurut adat Melayu dan-

- a) *yang lahir sebelum Hari Merdeka di Persekutuan atau Singapura atau yang lahir sebelum Hari Merdeka dan ibu atau bapanya telah lahir di Persekutuan atau di Singapura, atau yang pada Hari Merdeka berdomisil di Persekutuan atau di Singapura; atau*
- b) *ialah zuriat seseorang yang sedemikian;*

Kesan Definisi Melayu Di Dalam Perlembagaan

Pertamanya, definisi Melayu di dalam Perlembagaan telah memberikan beberapa implikasi perundangan. Sebagai contoh, jika ada orang Melayu yang telah keluar dari agama Islam atau murtad, dia tidak boleh lagi dianggap sebagai seorang Melayu mengikut Perlembagaan. Kesan perundangan yang lain ialah orang tersebut tidak lagi layak untuk mendapat hak istimewa Melayu sebagaimana yang diperuntukkan di dalam Perkara 153 Perlembagaan Persekutuan. Ini adalah antara sebab isu murtad di kalangan masyarakat Melayu dianggap sebagai isu yang kontroversi dan sensitif. Selain itu, tafsiran Melayu sebagai Muslim ini juga secara tidak langsung telah memelihara akidah Islam orang Melayu yang dari perspektif pejuang hak asasi manusia ala Barat dianggap sebagai pencabulan hak beragama seseorang.



Premis ini telah diperkukuhkan lagi di dalam keputusan Mahkamah Persekutuan (Chelsea & Wond, 2007) bagi kes Lina Joy¹ yang menetapkan seseorang Melayu tidak boleh keluar dari agama Islam.

Keduanya, selain dari kesan perundangan, definisi Melayu di dalam Perlembagaan juga boleh memberikan kesan dari sudut sosial seperti salahfaham di kalangan Muslim dan bukan Muslim berkaitan ajaran dan amalan agama Islam di Malaysia. Ini kerana definisi Melayu sebagai Muslim telah menyumbang kepada konsep dan identiti 'ethnoreligious' (Frith, 2000) iaitu sesuatu kumpulan etnik yang mempunyai persamaan dari sudut agama. Dari perspektif masyarakat Malaysia, hubungan Melayu dan Islam sangat kuat sehingga membawa kepada persepsi umum yang mengaitkan Islam adalah Melayu dan Melayu adalah Islam yang tidak semestinya benar dalam sesetengah perkara. Sebuah buku teks pelajar universiti untuk kursus Pengajian Malaysia menjelaskan apabila seseorang bukan Melayu memeluk Islam ia biasanya akan dianggap seolah-olah 'masuk Melayu'. Ini kerana orang tersebut, apabila memeluk Islam, secara tidak langsung perlu fasih dalam bahasa Melayu dan hidup dengan carahidup Melayu kerana majoriti Muslim di Malaysia yang berinteraksi dengannya adalah orang Melayu (Mahdi & Mohd. Fauzi, 2001).

Hari Singh (2001) pula berpendapat, memeluk Islam bermakna seseorang perlu mengamalkan adat dan budaya Melayu (masuk Melayu). Ini kerana memeluk Islam memerlukan seseorang meninggalkan adat dan budaya bangsanya dengan mengadaptasi budaya dan cara hidup Melayu. Generalisasi yang dibuat oleh penulis ini dilihat sebagai tidak tepat kerana Islam tidak boleh dikaitkan dengan mana-mana bangsa samada Arab atau Melayu hanya kerana bangsa-bangsa tersebut majoritinya Muslim. Harus difahami juga ialah Islam agama yang inklusif dan diturunkan sebagai rahmat kepada sekalian manusia dan tidak hanya terhad kepada kumpulan-kumpulan etnik tertentu sahaja.

Mengambil kira definisi Melayu seperti di atas, kefahaman dan amalan ajaran Islam di Malaysia dilihat mempunyai kaitan sangat rapat dengan Melayu sehingga ke tahap apa jua yang berkaitan dengan Melayu juga dilihat sebagai berkaitan dengan Islam. Sebagai contoh, budaya Melayu dianggap budaya Islam, pakaian tradisi Melayu dianggap pakaian Islam, mempertahankan ketuanan Melayu dianggap mempertahankan ketuanan Islam, mempelajari kaligrafi jawi / khat dianggap mendalami Islam, mempertahankan organisasi atau pertubuhan berkaitan Melayu dianggap sebagai mempertahankan Islam. Justeru, Islam di Malaysia sangat sinonim dengan orang Melayu, suatu persepsi yang dikritik oleh seorang ilmuan Islam. Antaranya Chandra Muzaffar (1998) yang berpendapat Islam di Malaysia masih terkepung dalam perspektif yang sama. Muslim di Malaysia masih belum memahami maksud dan falsafah kesejagatan Islam yang sebenar.

Artikel ini percaya bahawa adalah suatu yang tidak tepat untuk membuat generalisasi apa jua berkaitan Melayu adalah Islam. Ini kerana persepsi ini adalah menyimpang dari maksud sebenar definisi Melayu yang diperuntukkan di dalam Perkara 160(2) Perlembagaan. Justeru, adalah sangat penting untuk melihat dan menilai semua perkara dari perspektif Islam berpandukan sumber asasnya untuk mengelakkan kekeliruan berkaitan hubungkaitan Melayu-Islam.

MELAYU-ISLAM: SUATU IDENTITI 'ETHNO-RELIGIOUS'

Proses Islamisasi dalam masyarakat Melayu yakni proses asimilasi nilai Islam ke dalam masyarakat Melayu adalah suatu perkembangan ketara yang berlaku sejak permulaan kedatangan Islam ke Tanah Melayu dan proses ini masih berlaku sehingga kini. Budaya orang Melayu sebelum kedatangan Islam yang bercanggah dengan prinsip Islam telah ditinggalkan secara beransur-ansur sebagai tanda ketaatan masyarakat Melayu terhadap ajaran Islam. Terdapat juga budaya Melayu yang tidak bercanggah dengan ajaran Islam yang dikekalkan dan disesuaikan pelaksanaannya mengikut syariat Islam yang ada perkiraan hukum di dalamnya. Definisi Melayu di dalam Perlembagaan telah mengukuhkan lagi proses Islamisasi ini sehingga memberi kesan kepada aspek-aspek berikut;

¹ Lina Joy lwn.. Majlis Agama Islam Wilayah Persekutuan [2007] 4 MLJ 585



Bahasa

Bahasa Melayu telah menjadi bahasa pengantar atau *lingua-franca* untuk penduduk di Nusantara yang merangkumi Selatan Thailand, Malaysia, Brunei, Singapura dan Indonesia. Semasa zaman sebelum kedatangan Islam, bahasa Melayu ditulis menggunakan tulisan Pallava², Kawi dan Rencong. Selepas kedatangan Islam, tulisan Jawi³ yang menggunakan huruf dari bahasa Arab telah menjadi tulisan rasmi untuk bahasa Melayu dan masih kekal penggunaannya di Malaysia dan Brunei. Bahkan, terdapat banyak perkataan Arab yang telah diserapkan sebagai kosa kata bahasa Melayu seperti kitab (buku), Sultan (Raja), wilayah (kawasan) dan sebagainya.

Namun, bermula pada abad ke-17 M, kesan dari penjajahan Inggeris dan Belanda, tulisan rasmi bahasa Melayu secara beransur-ansur telah beralih kepada tulisan rumi. Ia kemudiannya menjadi tulisan rasmi yang moden untuk bahasa Melayu di Malaysia, Singapura, Indonesia dan Brunei. Walaupun bahasa Melayu dan Arab sangat berkaitan rapat dengan orang Islam, namun kedua-duanya tidak semestinya dianggap bahasa Islam. Juga tidak tepat untuk mengatakan apabila seseorang menjadi Muslim, mereka hanya perlu bertutur dalam bahasa tersebut sahaja. Namun begitu, adalah sangat penting untuk orang Islam membaca bahasa Arab kerana Al-Quran diturunkan dalam bahasa tersebut.

Agama

Dengan kedatangan Islam, budaya dan adat resam Melayu yang bercanggah dengan prinsip Islam telah diubah dan ditinggalkan. Sejak itu, orang Melayu secara tradisinya dikenali sebagai orang Islam (John & Lahoud, 2005) dan identiti ini tidak pernah berubah sehingga kini (Ali, 2008). Pada zaman kebangkitan Islam di seluruh dunia Islam sekitar tahun 1970-an, banyak adat dan tradisi yang bercanggah dengan ajaran Islam atau yang memiliki elemen syirik dan khurafat telah ditinggalkan oleh orang Melayu. Antara amalan tersebut ialah temasya mandi safar, iaitu perayaan yang disambut dengan cara mandi di pantai untuk memperolehi kesucian jiwa dan menolak bala. Ia disifatkan sebagai mempunyai persamaan dengan ritual Durga Puja yang diamalkan oleh masyarakat Hindu di India (Bolton & Hutton, 2000). Secara umumnya, hampir keseluruhan atau 99.99% orang Melayu moden adalah Sunni Muslim dan perayaan utama disambut mereka adalah berasaskan pengaruh Islam iaitu *Hari Raya Aidilfitri* (Eid ul-Fitr), *Hari Raya Aidiladha* (Eid al-Adha), *Awal Muharram* dan *Maulidur Rasul*.

Makanan

Nasi lemak, laksa, kuih-muih tradisional Melayu dan lain-lain adalah makanan yang sinonim dengan masyarakat Melayu. Meskipun begitu, makanan ini tidak boleh secara automatik dipanggil ‘makanan Islam’ kerana Islam sendiri tidak menetapkan apa bentuk atau nama makanan yang boleh dirujuk sebagai ‘makanan Islam’. Islam menetapkan sesuatu makanan itu adalah selaras dengan prinsip Islam atau Islamik sekiranya ia mematuhi hukum berkaitan halal yang telah ditetapkan syarak. Daging khinzir, daging binatang yang tidak halal, daging binatang yang tidak disembelih dan arak adalah contoh makanan dan minuman yang diharamkan dan oleh yang demikian tidak menjadi sebahagian dari makanan orang Melayu. Selain dari aspek-aspek yang dibincangkan di atas, sebagai Muslim, orang Melayu sangat mematuhi hukum halal-haram berkaitan makanan. Hatta orang yang melakukan maksiat atau tidak solat sekalipun tidak akan sanggup untuk makan daging khinzir. Secara umumnya, kebanyakan orang Melayu sangat mengambil berat soal halal-haram berkaitan makan minum berbanding perkara lain dalam urusan kehidupan mereka. Memandangkan orang Melayu sangat mematuhi hukum halal-haram berkaitan makanan, maka bolehlah disebut bahawa makanan orang Melayu adalah makanan yang halal melainkan jika ada elemen yang menjadikannya tidak halal.

² Batu Bersurat Kedukan Bukit telah ditulis menggunakan tulisan Pallava yang merupakan tulisan untuk Bahasa Melayu Kuno yang mempunyai pengaruh dari Bahasa Sanskrit. Mula digunakan seawal tahun 683M, ia digambarkan sebagai artifak bertulis Melayu tertua yang masih terpelihara.

³ Batu Bersurat Terengganu telah ditulis pada tahun 1303M. Ia dianggap artifak bertulis yang tertua menggunakan tulisan Jawi.



Pakaian Tradisi

Pakaian yang sinonim dengan orang Melayu ialah seperti baju Melayu atau teluk belanga, kain pelikat dan tanjak atau tengkolok. Adalah suatu yang biasa juga bagi pahlawan Melayu mengenakan busana, bertanjak serta keris yang diselit di bahagian hadapan kain sampingnya. Pakaian tradisi orang Melayu berbeza-beza mengikut lokasi dan daerah namun yang dilihat popular di zaman moden ini ialah Baju Kurung (untuk perempuan) dan Baju Melayu (untuk lelaki). Kedua-duanya diiktiraf sebagai pakaian kebangsaan di Malaysia dan Brunei selain turut menjadi pakaian sebahagian masyarakat Melayu di Singapura, Selatan Thailand dan Indonesia. Meskipun begitu, adalah tidak tepat untuk menganggap apa jua yang dipakai oleh masyarakat Melayu adalah cerminan pakaian Islam kerana Islam sendiri tidak menetapkan bentuk atau jenis pakaian yang boleh dianggap pakaian Islam. Ini kerana Islam hanya menetapkan kriteria atau syarat tertentu untuk membolehkan sesuatu pakaian itu dianggap mematuhi prinsip Islam. Antaranya berkaitan bahagian badan yang perlu ditutup (aurat), longgar, tidak jarang dan menampilkan bentuk tubuh dan syarat-syarat lain seperti tidak menyerupai sesuatu masyarakat bukan Islam atau pakaian jantina yang berlawanan (Ahmad, 2011). Oleh yang demikian, pakaian Melayu tidak semestinya boleh dianggap pakaian Islam. Contohnya wanita yang memakai baju kurung tanpa mengenakan tudung, ia boleh dianggap pakaian Melayu tetapi tidak memenuhi keperluan pakaian yang mengikut prinsip Islam.

Nama dan Gelaran

Dari aspek nama dan gelaran, masyarakat Melayu sebelum kedatangan Islam menggunakan nama yang ada di antaranya yang mempunyai pengaruh Sanskrit seperti *Awang, Kelana, Arjuna, Teruna, Atan, Indera, Puteh, Hitam*, dan lain-lain untuk lelaki dan *Ayu, Chempaka, Seri, Melati, Anggerik, Melur, Intan, Kemboja* dan lain-lain untuk perempuan. Meskipun terdapat orang Melayu masih mengekalkan pengaruh Melayu dan Sanskrit klasik pada nama mereka, namun sebagai Muslim, orang Melayu telah cenderung untuk menukar nama mereka kepada nama-nama dari bahasa Arab sebagai simbolik kepada keIslaman mereka. Ini adalah situasi yang berlaku kepada pemerintah Kesultanan Melayu Melaka, Parameswara yang telah menukar namanya kepada Megat Iskandar Shah setelah memeluk Islam pada 1414 (Tourism Melaka, 2011). Hari ini, nama berbahasa Arab yang banyak diambil dari nama-nama Allah yang disandarkan dengan perkataan 'Abdul serta nama para Nabi dan sahabat baginda telah menjadi antara nama popular di kalangan lelaki Melayu. Ini termasuk nama-nama seperti Muhammad, Abdul Hamid, Othman dan lain-lain. Manakala nama-nama untuk wanita Muslimah pula antaranya termasuk Khadijah, Rahmah, Fatimah dan lain-lain. Begitu juga, nama-nama dan gelaran Sulran dan Raja Melayu turut berubah seiring dengan pengaruh Islam yang kuat di dalam masyarakat Melayu. Sebagai contoh, Yang Dipertuan Agong Malaysia ketika ini menggunakan gelaran *Al-Sultan Abdullah Ri'ayatuddin Al-Mustafa Billah Shah Ibni Almarhum Sultan Haji Ahmad Shah Al-Musta'in Billah* manakala Sultan Brunei pula menggunakan gelaran *Kebawah Duli Yang Maha Mulia Paduka Seri Baginda Sultan Haji Hassanah Bolkiah Mu'izzaddin Waddaulah ibni Al-Marhum Sultan Haji Omar 'Ali Saifuddien Sa'adul Khairi Waddien*.

JALAN PENYELESAIAN

Sememangnya hubungkaitan Melayu dan Islam di Malaysia sangat rapat dan sekiranya ia tidak difahami dengan mendalam, terdapat kebarangkalian untuk berlaku salahfaham dan generalisasi yang tidak tepat di kalangan rakyat Malaysia berkaitan kefahaman dan amalan ajaran Islam di negara ini. Kebanyakan masyarakat non-Muslim mengenali Islam melalui pemerhatian mereka terhadap amalan orang Melayu kerana orang Melayu semuanya adalah Muslim. Situasi ini sebenarnya menjadi suatu cabaran besar kepada orang Islam terutamanya orang Melayu untuk memastikan tingkah laku dan cara hidup mereka benar-benar mencerminkan ajaran Islam. Memahami Islam sebenarnya tidaklah melalui pemerhatian kepada tingkahlaku orang Islam kerana ada kemungkinan wujudnya sifat dan tingkahlaku yang dipamerkan yang tidak serasi dengan prinsip Islam.

Justeru, Islam yang sebenar harus difahami melalui penelitian kepada sumber-sumber asasnya seperti Al-Quran dan Al-Sunnah. Kefahaman yang jelas tentang Islam ini juga boleh membantu mengelakkan kekeliruan dan salahfaham yang mungkin timbul berkaitan definisi Melayu dalam Perlembagaan ini. Islam juga harus difahami sebagai agama diturunkan untuk sekalian alam. Sebagaimana firman Allah SWT di dalam Al-Quran yang bermaksud:

"Dan tiadalah Kami mengutuskan engkau (wahai Muhammad), melainkan untuk menjadi rahmat bagi sekalian alam." [Surah Al-Anbiya' ayat :107]



Ayat di atas mengesahkan sifat Islam yang inklusif dan tidak terhad untuk kelompok kaum tertentu seperti Melayu atau Arab sahaja meski kedua-dua etnik ini sangat sinonim dan ‘sehati’ dengan Islam. Selain itu, Nabi Muhammad SAW sendiri pernah bersabda bahawa tiada kelebihan orang Arab ke atas ‘ajam (bukan Arab) di sisi Allah melainkan orang yang bertaqwa. Oleh yang demikian, mendiskriminasi manusia untuk memperolehi haknya berdasarkan bangsa dan warna kulit adalah sesuatu yang berlawanan dengan prinsip Islam. Firman Allah SWT di dalam Al-Quran yang bermaksud;

Wahai umat manusia! Sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari lelaki dan perempuan, dan Kami telah menjadikan kamu berbagai bangsa dan bersuku puak, supaya kamu berkenal-kenalan (dan beramah mesra antara satu dengan yang lain). Sesungguhnya semulia-mulia kamu di sisi Allah ialah orang yang lebih taqwanya di antara kamu, (bukan yang lebih keturunan atau bangsanya). Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui, lagi Maha Mendalam Pengetahuannya (akan keadaan dan amalan kamu). [Surah Al-Hujurat ayat:13]

Di samping itu, Islam juga adalah agama fitrah dan universal. Ia bertepatan dengan fitrah dan naluri kemanusiaan kerana tujuan Islam didatangkan adalah untuk memandu kehidupan manusia ke arah jalan yang benar dan diredhai Allah SWT. Justeru, setelah memahami prinsip Islam yang sebenar, maka sudah sampai masanya untuk diserapkan seluruh prinsip Islam tersebut ke dalam cara hidup orang Melayu dengan menghapuskan saki-baki amalan yang bercanggah dengan Islam seperti elemen khurafat serta sikap-sikap yang buruk. Sesungguhnya falsafah dan nilai Islam sangat luas serta masih belum difahami sebaiknya oleh orang Islam terutamanya Melayu di Malaysia. Oleh sebab itulah sehingga kini masih ramai orang beragama Islam yang terlibat dengan gejala sosial, menyalahgunakan dadah dan sebagainya. Apa yang harus difahami ialah tindakan dan sikap buruk tersebut tidak berpunca dari Islam tetapi kegagalan sebahagian orang Islam sendiri untuk mematuhi prinsip-prinsip Islam yang telah ditetapkan.

KESIMPULAN

Di Malaysia, perbincangan tentang Islam dianggap ‘tidak lengkap’ jika tidak merujuk kepada kaum Melayu dan budayanya. Ini antara lain adalah kerana majoriti orang Islam di Malaysia adalah dari kalangan orang Melayu. Selain itu, ia juga adalah kesan dari definisi Melayu sebagai Islam yang termaktub di dalam Perlembagaan sehingga menjadikan bangsa tersebut sebagai entiti ‘ethno-religious’. Ini berbeza dengan bangsa lain seperti Cina dan India yang tidak dihadkan atau didefinisikan sebagai penganut agama tertentu oleh Perlembagaan. Oleh sebab itulah di kalangan kaum Cina dan India ada yang beragama Islam, Buddha, Hindu dan Kristian berbanding Melayu yang hanya beragama Islam. Apabila Melayu dan Islam seringkali dikaitkan secara pukal dan obsesif, maka akan terdapat kecenderungan untuk membuat generalisasi apa sahaja berkaitan Melayu adalah cerminan kepada ajaran Islam. Bagi mengatasi kekeliruan dan kefahaman ini, artikel ini mencadangkan agar masyarakat awam dan non-Muslim memahami Islam dari perspektifnya yang sebenar dan tidak secara total kepada pemerhatian terhadap amalan orang Melayu dan Muslim. Orang Melayu juga mempunyai tanggungjawab besar untuk berusaha menjadi Muslim yang terbaik iaitu dengan memahami prinsip Islam dengan mendalam, melaksanakan dan mematuhi prinsip dan syariatnya seterusnya tidak mencalarakan imej Islam.

RUJUKAN

- Ahmad, A. T. & Tan, L.E. (2003). *New terrains in Southeast Asian history*. Singapore: Ohio University Press.
- Ahmad, N. M. (2011). “*The Islamic and International Human Rights Law Perspectives of Headscarf: the Case of Europe*”. *The International Journal of Business and Social Science*, Vol. 2 (16) September 2011 - ISSN 2219-1933 (Print), 2219-6021 (Online).
- Andaya, B. W. & Andaya, L. Y. (1984). *A History of Malaysia*. London: Palgrave Macmillan.
- Anthony Hearle Johns, Nelly Lahoud (2005). *Islam in world politics*. New York: Routledge.
- Barnar, T. P. (2004). *Contesting Malayness: Malay identity across boundaries*. Singapore: Singapore University Press.
- Bolton, K. & Hutton, C. (2000). *Triad societies: western accounts of the history, sociology and linguistics of Chinese secret societies (volume V)*. London: Routledge.
- Burgat, F. (2003). *Face to face with political Islam (L'islamisme en face)*. New York: I.B Tauris & Co. Ltd.
- Chandra Muzaffar (1998). *Universalism in Islam*. In *Liberal Islam*. Edited by Charles Kurzman. Oxford University Press: New York.



- Chelsea, L. Y. and Wond, R. (May 31st, 2007). *Federal Court rejects Lina's appeal in a majority decision*. The Star. Diakses pada 20 September, 2011, dari: <http://thestar.com.my/news/story.asp?file=/2007/5/31/nation/17889176&sec=nation&focus=1>
- Frith, T. (September 1, 2000). "Ethno-Religious Identity and Urban Malays in Malaysia" *Asian Ethnicity* (Routledge) 1 (2): 117–129.
- Harper, T. N. (2001). *The End of Empire and the Making of Malaya*. UK: Cambridge University Press.
- Hasni, M.T., Mohd Ali, M. S. & Ramli, Z. (2017). *Merosotnya Pengaruh Hindu-Buddha Di Kedah Tua: Satu Analisis Politik Dan Budaya*. Asian Journal of Environment, History and Heritage, Vol. 1, Issue. 2, p. 113-128 ISSN 2590-4213 (Print) e-ISSN 2590-4310(Online)
- Jabatan Penerangan Malaysia (undated) Masyarakat Melayu di Malaysia. Pusat Maklumat Rakyat,. Diakses pada 20 September 2011 dari: http://pmr.penerangan.gov.my/index.php?option=com_content&view=article&id=3240:masyarakat-melayu-di-malaysia&catid=185:masyarakat-majmuk
- Jabatan Perangkaan Malaysia (2019). Perangkaan Demografi Suku Tahun Kedua 2019. Diakses pada 26 Ogos 2019 dari; https://www.dosm.gov.my/v1/index.php?r=column/cthemByCat&cat=430&bul_id=VTJDdStOakJJd2EwcEVVTm4yRDZSQTO9&menu_id=L0pheU43NWJwRWVSZklWdzQ4TlhUUT09
- Mahdi, S. & Mohd. Fauzi, Y. (2001). *Malaysian Studies*. Kuala Lumpur: Longman.
- Mohtar Md. Dom. (1979). *Malay Superstitions and Beliefs*. Kuala Lumpur: Federal Publications.
- Mutalib, H. (2008). *Islam in Southeast Asia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Ragman, Z. (2003). *Gateway to Malay culture*. Singapore: Asiapac Books Pte Ltd.
- Singh, H.(2001) 'Ethnic Conflict in Malaysia Revisited', *Commonwealth & Comparative Politics*, 39: 1, 42 — 65.
- Skeat, Walter William. (1900). *Malay Magic: Being an Introduction to the Folklore and Popular Religion of the Malay Peninsula*. New York: The Macmillan Company.
- Syed Husin Ali (2008). *The Malays, their problems and future*. Malaysia: The Other Press Sdn Bhd.
- Tourism Melaka (undated). *The Melaka Sultanate*. Diakses pada 22 September, 2011, dari: <http://www.tourism-melaka.com/emelakainfo/melaka%20sultanate.pdf>
- Wilkinson, R.J. (1906) *Malay Beliefs*. London: Luzac & Co.
- Winstedt, R.O. (1947). *The Malays: A Cultural History*. Singapore: Kelly & Walsh.
- Yaacob, M. F. (2009). *Malaysia: Transformasi dan perubahan sosial*. Malaysia: Arah Pendidikan Sdn Bhd.

Kes

Lina Joy lwn Majlis Agama Islam Wilayah Persekutuan [2007] 4 MLJ 585



Eka Aneka Vis-A-Vis Ṭawḥīd Al-Asmā' al-Ḥusnā: An Analysis Of Uthaya Sankar's View In His Malaiur Manikam

MASTURA HAJI ABD WAHAB, WAN MOHD FAZRUL AZDI WAN RAZALI

Akidah and Religion Studies Programme, Faculty of Leadership and Management, Universiti
Sains Islam Malaysia.

masturawahab02@yahoo.com

ABSTRACT

In the religion studies, *al-Asmā' al-Ḥusnā* refers to the beautiful names of God, which such phrase is never ascribed to His creations, but only unto Him alone, as prescribed in the notion of *ṭawḥīd*. In Hinduism, the theological concept is addressed as *eka aneka*. *Eka* means one, while *aneka* means not one or many. Therefore, *eka aneka* means God in Hinduism is one but also *aneka*, which has many manifestations, incarnations, and different from the concept of *ṭawḥīd* in Islam. In 2015, Uthaya Sankar, a famous Hindu writer, claims that the Hindu concept of *eka aneka* is similar with the concept of *al-Asmā' al-Ḥusnā* in Islam in his Malay language book titled *Malaiur Manikam*. Therefore, this research aims to investigate the intellectual background of Uthaya Sankar and his book *Malaiur Manikam*. Then this research intends to describe the concept of *eka aneka* as prescribed by Uthaya Sankar in his *Malaiur Manikam* and also to investigate Uthaya Sankar's view of equalizing the concept of *eka aneka* with the concept of *al-Asmā' al-Ḥusnā* in Islam. This research applies the qualitative approach, namely content analysis method on the *Malaiur Manikam* text. This research found that the Hindu concept of *eka aneka* cannot be equalised with the concept of *al-Asmā' al-Ḥusnā* in Islam. This is due to the fact that although Allah has 99 names, but Allah is one (*ṭawḥīd*) in His essence (*dhāt*), actions (*aḥwāl*) and names (*asmā'*), as well as does not incarnate into any forms or manifestations. On the contrary, even though the Hindu God is one, but it incarnates into various forms and manifestations. As a result, this finding can enlighten the Muslims and the non-Muslims on the concept of *ṭawḥīd al-Asmā' al-Ḥusnā vis-a-vis eka aneka*, and also evaluate Uthaya Sankar's notion of equalising the Hindu concept of *eka aneka* with the concept of *al-Asmā' al-Ḥusnā* in Islam.

Keywords: *eka aneka, al-Asmā' al-Ḥusnā, Ṭawḥīd, Uthaya Sankar, Malaiur Manikam.*

INTRODUCTION

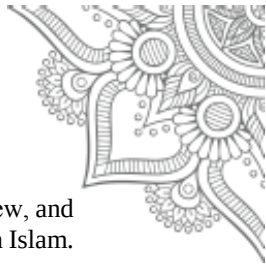
Islam believes that Allah SWT is the Most Omnipotent God; creates everything in this world. Islam is one of the monotheistic religions besides Christianity and Judaism. Monotheistic religion means that the Muslims worship or believe in the oneness of God. In the *Sūrah al-Ikhlās*, verses 1-4, it reads:

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (١) اللَّهُ الصَّمَدُ (٢) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (٣) وَهُوَ كُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ (٤)

Meaning: Say, "He is Allah, [who is] One. Allah, the Eternal Refuge. He neither begets nor is born. Nor is there to Him any equivalent." (Saheeh International Translation, 2010).

In Islam, God is one with *al-Asmā' al-Ḥusnā*. Literally, *al-Asmā' al-Ḥusnā* means the good names, beautiful names, or best names of God. In Islamic studies, *al-Asmā' al-Ḥusnā* refers to the beautiful names of God, which such phrase is never ascribed to His creations, but only unto Him alone.

Whilst, Hinduism is one of the oldest religions of this world. The word Hindu is derived from the word *Sindhu*, which refers to the Hindus Valley. They are many controversies about Hindu god, whether this religion is theologically polytheistic, monotheistic, henotheistic or pantheistic. In Malaysia, a Hindu author named Uthaya Sankar makes his claim, which he equalizes the concept of *eka aneka* in Hinduism with *al-Asmā' al-Ḥusnā* in Islam. Therefore, this study analyzes this issue based on Uthaya Sankar's descriptions in his *Malaiur Manikam*. This article



describes the intellectual background of Uthaya Sankar, concept of *eka aneka* according to Uthaya Sankar's view, and analyses Uthaya Sankar's argument on equalizing of *eka aneka* in Hinduism with *Tawhīd al-Asmā' al-Husnā* in Islam.

THE INTELLECTUAL BACKGROUND OF UTHAYA SANKAR AND HIS BOOK MALAIUR MANIKAM

Uthaya Sankar was born and grew up in Aulong Lama, Taiping, Perak Darul Ridzuan. Presently, he is staying in Shah Alam, Selangor. He is married in year 2000 and has a 16 years old daughter (Uthaya Sankar, 14 December 2018). Uthaya Sankar received his primary education from Convent Aulong National School. At secondary level, he got his education at Darul Ridwan High School, King Edward VII High School. Then, he furthered his study in Jabatan Pengajian Media at University of Malaya (1993-1998) and University of National Malaysia (1998-1999). (n.a. 25 November 2018). His talent in writing began to emerge after joining the Week of Teens Writers organized by Dewan Bahasa and Pustaka (DBP). Uthaya learns about the concept of *Tawhīd* in Islam from religious teachers in schools, religious people (*ustāz*) and from his readings (Uthaya Sankar, 14 December 2018).

Uthaya Sankar is a very talented Indian writer. He was also a well-experienced lecturer of Malay Language Course at many colleges, for example, International College of Music (ICOM), HELP Institute, Limkokwing Institute of Creative Technology (LICT), USJ Prime College, International College of MSC, Summit International College, Subang Jaya SEGI College and others. He has also worked as Television News Editor (Malaysian Language), TV News Distributor, Segment's Commentator of Akhbar Hari Ini, RTM Disaster Unit Operation Room supervisor at (RTM) Malaysia Radio Station and News Editor at Bernama Radio24. He was a recipient of *Anugerah Duta Keamanan* (Ambassador for Peace) of Universal Peace Federation on 24th of August 2008 for his contributions towards peace, understanding and solidarity through writings. He has also been a weekly columnist in Malaysian Insider since June 2009. On the 1st February 2010 he moved to Karangraf Media Group as senior sub columnist. Subsequently, on the 1st of June 2010, he was appointed as chief of Meja Global. Starting 18th August 2010, he was appointed as Assistant National Editor and resigned at the end of February 2011 after aware of various setbacks. He has also been a weekly columnist in Free Malaysia Today since early January 2011. Beginning the 1st March 2011, he served as Independent Professional and on 29th of March 2011, he set up Uthaya's Media, Motivation and Publication Consultancy, and was recognized as a certified trainer for *Pembangunan Sumber Manusia Berhad* (PSMB\ HRDF).. (Uthaya Sankar, 10 October 2018).

He coordinates the column of *Ulasan Buku* in both news portals as an effort of *Kavyan* to foster reading passion among public. He also writes on a website named *Projek Dialog*, since September 2012 about minority group and cross-cultural issues. Now, he is the Certified Trainer for Human Resource Development Berhad (HRDF) and founder of the Literary Group *Kavyan* (*Kavyan*). Uthaya Sankar SB is also the fighter of Bahasa Malaysia, as well as, the founder and President of the Literary Group *Kavyan* (*Kavyan*) since August 1999. Uthaya also works as the chair of the Association of *Pembangunan Kemahiran Insaniah* of Indian people since December 2016 (Uthaya Sankar, 10 October 2018).

List of Uthaya's books are:

- 1) *Orang Dimensi* (1994)
- 2) *Nari! Nari!* (1995)
- 3) *Siru Kambam* (1996)
- 4) *Munis Dengan Harimau* (1996)
- 5) *Hanuman: Potret Diri* (1996)
- 6) *Yang Aneh-aneh* (1997)
- 7) *Surat Dari Madras* (1999)
- 8) *Nayagi* (1999)
- 9) *Sasterawan Pulau Cinta* (2001)
- 10) *Panchayat* (2002)
- 11) *Rudra Avatara* (2008)
- 12) *Kathakali* (2009)
- 13) *Panchayat: Edisi Khas* (2012)
- 14) *Kisah dari Siru Kambam* (2013)



- 15) *Hanuman: Suara Hati* (2013)
- 16) *Pulau Pendatang* (2015)
- 17) *Nari! Nari!* (2015)
- 18) *Malaiur Manikam* (2015)
- 19) *Mandala Bicara* (2016)
- 20) *Ikan Patin dan Beruang Besar* (2017)
- 21) *Thirukkural dan Megha Duta* (2018). (n.a, 25 November 2018).

Malaiur Manikam is one of Uthaya Sankar's book that contains many topics. This book is divided into 25 chapters as it consists of 25 essays of many issues. The essays contain some issues which are rarely talked by the multiracial citizens in Malaysia. The preface of this book is written by A. Samad Said, one of the famous Malaysia National Laureate. This book was also republished several times by Dubook Press. This book contains 195 pages and printed by Percetakan Mutalib Uthman at Bandar Baru Bangi, Selangor in Malaysia. Among the titles of the essays in *Malaiur Manikam* are *Lembu Dalam Budaya Hindu*, *Makna Sebenar Thaipunam*, *Cerita Kecil Tentang Agama Hindu*, *Ponggal Bukan Sekadar Pesta Menuai*, *Tentang Guru Agama Sikh*, *Berapa Tuhan Orang Hindu?*, *330 Juta Tuhan Hindu*, *Jesus Dan Isa: Serupa Tapi Tak Sama?*, *Mengenal Ciri-Ciri Ajaran Buddha*, and *Kisah Tentang Melayu*.

THE CONCEPT OF EKA ANEKA AS PRESCRIBED BY UTHAYA SANKAR

In describing the conceptual meaning of *eka*, Uthaya Sankar explains about this term in page 31, 68, 69, 71, 73 and 74. For example, in page 31, Uthaya explains the meaning of *eka* as follows:

"Muncul konsep eka atau apa yang kita sebut sebagai esa atau tunggal". (Uthaya Sankar, 2015: 31)

English translation: "Appears the concept of *eka* or what we often call as *esa* or single"

In the previous paragraph, it is clear that Uthaya Sankar begins his descriptions on the literal meaning of *eka*, which means one or single. Evidently, in the Sanskrit Language, *eka* means one.

Next, the term *aneka* has been mentioned in *Malaiur Manikam* in page 68 as follows:

"Istilah Aneka pula difahami dalam konteks Bahasa Malaysia sebagai pelbagai (dari Bahasa Tamil) atau bermacam-macam". (Uthaya Sankar, 2015: 68)

English translation: "The term *Aneka* is understood in Malay Language as variant (from Tamil Language) or various.

The term *aneka* connotes the various names of Hindu Gods and Goddesses such as Brahman, Vishnu, Shiva, Saraswati, Lakshmi, Durga, Agni, Indra, Surya, and others. Those gods and goddesses have various characteristics as well as their own special functions or specialties. Among the Hindu deities and their specialties are:

The meanings of term *eka aneka* as prescribed by Uthaya Sankar are mentioned in pages 31, 68, 74 and 75 in *Malaiur Manikam*. As stated in page 72, *eka aneka* means:

"Muncul konsep ekan anekan- Tuhan yang eka tetapi dikenali dalam aneka bentuk." (Uthaya Sankar, 2015: 31)

English translation: "Arise the concept of *ekan anekan* – *eka*'s God but known as various shape."

According to Uthaya, God in Hinduism is one or *eka*, but they are also *aneka* or variety in shapes or images. For example, the Hindus believe in monotheism. It means, they believe in *Trimurti* God, which are Brahman, Vishnu and Shiva. Even their gods have various names or shapes (*aneka*), but, their god is still one (*eka*). This theology of trinity divinity or *Trimurti* arises in The Medieval Period. In addition, the meaning of *eka aneka* also relates with the concept of 33 *kodi Devar*. In *Malaiur Manikam*, Uthaya says that:



“Akhirnya, frasa 33 kodi Devar (330 juta Tuhan) digunakan untuk menunjukkan sifat infiniti (tidak terhingga, tidak boleh dikira) yang dimiliki oleh Tuhan. Frasa ini selaras dengan kedudukan ajaran Hindu sebagai agama Tauhid yang menekankan serta mempertahankan aspek Eka Aneka sejak lebih 5.000 tahun dahulu.” (Uthaya Sankar, 2015:75).

English translation: “Finally, the phrases 33 *kodi Devar* (330 million Lord) is used to show the infinity attributes (filth, should not be counted) owned by God. The phrase is aligned with the position of the teachings of Hinduism as a unity religion that stresses and maintain on the aspects of *Eka Aneka* since more than 5,000 years ago. ”

Evidently, according to the book written by Karel Wayner. 2005. *A Popular Dictionary of Hinduism*, the term *eka* means one; *ekatva*: oneness; *tad ekam*.” (Kerel Werner, 2015: 43). Moreover, in the book of *Introduction to Study of Hinduism* also stated that “*Ekam eva Advitiam*,” means “there is but one Being; no second!” (Guru Prosad Sen, 1893:185).

“Brahman is limitless and non-dual awareness”, (Anantanand Rambachan, 2006: 61) which means He is only one (*eka*) and not two God. Limitless means Brahman is the God who has limitless power as he creates the universe and all things in this world.

ANALYSIS OF UTHAYA SANKAR’S ARGUMENTS ON EQUALIZING EKA ANEKA WITH TAWHĪD AL-ASMĀ’ AL-ḤUSNĀ

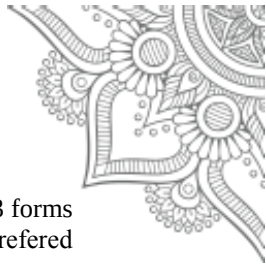
In *Malaiur Manikam*, Uthaya Sankar views that the Hindu concept of *eka aneka* is same with the concept of *Tawhīd al-Asmā’ al-Ḥusnā* in Islam. Evidently, in *Malaiur Manikam*, he says that:

“masyarakat pelbagai kaum dan agama di Malaysia kemungkinan besar sudah biasa mendengar nama dewa-dewi seperti Brahman, Vishnu, Shiva, Shakti, Laksmi, Krishna, Durga, Kali, Ganesha (*Ganapathi*), Murugan (*Subramaniam*) dan Narashima. Setiap dewa-dewi ada puluhan avatar dan inkarnasi. Kisah-kisah itu boleh dibaca dalam karya-karya purana dan epik India. Senarai nama-nama di atas mungkin membawa kita kembali kepada persoalan tentang jumlah Tuhan (*Theivam, Iraivan, Kadavul*) yang disembah orang Hindu. Untuk rekod, sebagaimana *Asmaul Husna* (99 nama yang teragung, termulia dan terindah) tetap merujuk kepada Allah yang Maha Esa dalam agama Islam, nama-nama yang saya senaraikan di atas juga merujuk kepada tuhan yang Maha Esa menurut ajaran Hindu.” (Uthaya Sankar, 2015: 72-73)

English translation: “various races and religions in Malaysia are likely aware of the male and female deities names such as Brahman, Vishnu, Shiva, Shakti, Laksmi, Krishna, Durga Puja, Kali, Ganesha (*Ganapathi*), Murugan (*Subramaniam*) and Narashima. Every male and female deity has dozens of avatars and incarnations. The stories can be read in the works of *purana* and the epic of India. A list of names above may lead us back to the question about the number of God (*Theivam, Iraivan, Kadavul*) who worshipped by the Hindu people. For the record, as *Asmaul Husna* (the 99 names of the Most Great, the Most Honourable and Beautiful) refers to Allah, the only God in the Islamic religion, the names I listed above also refers to the Hindu God according to the Hindu teachings.”

From the previous paragraph, it is clear that Uthaya assumes that the Hindu God has many names such as Brahma, Vishnu, Shiva, Shakti, Laksmi, Krishna, Durga, Kali, Ganesha, Murugan, Indra, and others. But, Hindu God is only one according to the Hindu teachings. It cannot be denied that some Hindus actually believe in the existence of thirty-three crore (330 million) God. In *Malaiur Manikam*, Uthaya explains about the concept of 33 *kodi Devar* (330 million of Gods). Evidently:

“Ada pandangan yang mengatakan bahawa 33 kodi Devar membawa makna Tuhan boleh muncul dalam 33 rupa yang diinginkan oleh 33 “golongan manusia” (kodi) berdasarkan sifat-sifat yang dimiliki-Nya. “Devar” atau “Thevar” di sini merujuk kepada Tuhan dan bukannya gelaran bagi manusia” (Uthaya Sankar, 2015:74).



English translation: “There is a view said about 33 *kodi Devar*, which means God can manifests into 33 forms that are desired by 33 “group of human” (*kodi*) according to their attributes. “Devar” or “Thevar” here refered to God and not human.”

“The term *kodi* in Tamil language means ten million and that term can be referred to the class of Hindu people. There is also a view that views 33 *kodi Devar* means God can arise in 33 faces that he want in 33 type of human (*kodi*) according to the attributes that God has. *Devar* or *Thevar* here means God and not the title to human being.” (Uthaya Sankar. 2015:74).

Among the names of Hindu Gods are Brahma (God of Creator), Vishnu (God of Preserver), Shiva (God of Destroyer), Indra (God if Thunder), Surya (God of Sun), Agni (God of Fire), Rudra (God of Wind or Storm), Krishna (Avatar of Vishnu), and Mitra (Minor Sun God).

Name of Hindu Gods and Goddess	Specialties
Indra	God of Rain and Thunderstorm
Agni	God of Fire
Mitra	Minor Sun God
Varuna	God of Coverer
Rudra	God of Weather
Annamurti	God of Food
Vishnu	God of Preserver
Shiva	God of Destroyer
Brahma	God of Creator
Ananta	Snake God
Laksmi	Goddess of Wealth and Prosperity (Consort of Vishnu)
Durga	Goddess of Vengeful Warrior
Sarasvati	Goddess of Fertility, Prosperity and Bountiful Harvest Consort of Brahma
Prithvi	Goddess of Earth
Ganga	Goddess of Ganga River
Parvati	Goddess of Fertility
Kali	Goddess of Destruction (Consort of Shiva)

In *The Illustrated Encyclopedia Of Hinduism* by J.G. Lochtefeld states about the concept of incarnation (avatars). In “Hindu mythology, the descent (of a deity), but more colloquially the incarnation, of a deity on earth. The concept of avatars has been best developed by the devotees (bhakta) of the god Vishnu, who perceive him as taking a specific form to help the world.”(James G. Lochtefeld. 2002: 72)

So, Hindu God incarnates in many specific forms and have variety of names and attributes. Then, in page 69 Uthaya Sankar continues to equate the concept of *eka aneka* with the concept of *al-Asmā' al-Husnā* through his claim as follows:

“sejumlah 99 nama itu tidak pula bermakna Allah hanya memiliki 99 sifat atau lebih parah jika ada pihak yang beranggapan bahawa terdapat 99 Tuhan selain daripada Allah dalam agama Islam.



Atas sebab inilah juga saya amat menggalakkan dialog antara agama, supaya dapat merungkai apa-apa salah tanggap yang mungkin wujud dalam kalangan masyarakat pelbagai agama. Antara nama yang digunakan berdasarkan sifat-sifat Allah ialah Al-Khāliq iaitu Maha Pencipta, Al-Waliyy iaitu Maha Melindungi dan Al-Mumīt iaitu Maha Mematikan. Kalau diperhatikan dalam konteks agama Hindu di mana Bahasa Sanskrit digunakan, sifat Tuhan yang Maha Pencipta dirujuk sebagai Brahma, Maha Melindungi dirujuk sebagai Vishnu dan Maha Mematikan dirujuk sebagai Shiva.” (Uthaya Sankar. 2015: 69)

English translation: “the 99 names of God, does not mean that Allah only has 99 attributes or more dangerous if any party considers that there are 99 Gods other than Allah in Islam. This is the reason I strongly encourages interfaith dialogue, so as to eradicate any wrong response that may exist in various religious communities. Among the names that are used based on the attributes of Allah is *Al-Khāliq* which is The Creator, *Al-Waliyy* namely The Protector, and *Al-Mumīt* which is The Destroyer or The Killer. If noticed in the context of Hinduism where Sanskrit is used, the nature of God as the Creator referred to Brahman, Vishnu as The Protector and The Destroyer or The Killer referred as Shiva. ”

Therefore, through the analysis on the concept of *eka aneka* and *tawhīd al-Asmā’ al-Ḥusnā*, this research found that the view of Uthaya Sankar on equalising the Hindu concept of *eka aneka* with the concept of *al-Asmā’ al-Ḥusnā* in Islam is not coherent. In reality, the concept of *al-Asmā’ al-Ḥusnā* in Islam is not same with *eka aneka* in Hinduism because the Hindu God incarnates or manifests into various forms and shapes. Evidently:

“Although there is some variation in the list of Vishnu’s avatars, the generally accepted list is as follows: Fish, Tortoise, Boar, Man-Lion, Vamana (dwarf), Parashuram, Rama, Krishna, Buddha, and Kalki. This list of avatars follows an “evolutionary” sequence—the first three are animals, the fourth a hybrid man-animal, and the ones after that mythic heroes and sages; the exception is the Buddha, a real person who has been incorporated into the Hindu pantheon.” (James G. Lochtefeld. 2002: 73).

In this paragraph, it shows that Hindu Gods have many animal shapes such as tortoise, fish, and boar. In addition, the Hindu Gods can also incarnate into various forms such as Man-Lion, elephant headed man, and many more.

The concept of *eka aneka* differs from the concept of *Tawhīd al-Asmā’ al-Ḥusnā* because Allah SWT is the only one single God. Allah is not two, three or more than that. The term of *Tawhīd* is originated from term ‘*wahhada*’, which means combine something. This term also shows the oneness of thing. *Wahhada* also means cannot be associated or equalized with anything. Therefore, the term of *tawhīd* means the oneness of Allah, the Most Omnipotent, unbeatable and no one can be equalized with Allah. (*Tahzīb al-Lughah*, 5/192-198 and *Mu’jam Maqāyis al-Lughah*, 1084).

Then, *al-asmā’ al-Ḥusnā* means the beautiful names of Allah or the best names of Allah. All of the names are based on the attributes of Allah such as *al-ʿAlīm* (The Omniscient), *al-Kabīr* (The Greatest), *al-Muʿiz* (The Honourer or The Bestower), *al-Samīʿ* (The All-Hearing), *al-Baṣīr* (The All-Seeing), *al-Ḥakam* (The Judge, The Giver of Justice), *al-Ghaḥūr* (The Forgiving), and others else. But, these names of Allah is only name. They do not mean that Allah incarnates into many shapes based on his 99 names. Evidently, Allah SWT said in Sūrah al-Isrā’ 17:110:

قُلْ أَدْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ وَلَا تَجْهَرُوا بِهَا ۚ يَذَّكَّرُ عَلَيْهَا فَلْيَدْعُوا بِهَا سَبِيلًا (١١٠)

Meaning: Say, "Call upon Allah or call upon the Most Merciful. Whichever [name] you call - to Him belong the best names." And do not recite [too] loudly in your prayer or [too] quietly but seek between that an [intermediate] way.

Based on this verse, it shows that Allah tells Muslims to call His name as Allāh or using *al-Raḥmān* and both names are good to call. This is because Allāh has many honourable and good names such as *al-ʿAlīm* (The Most Knower), *al-Raḥīm* (The Most Merciful), *al-Basīt* (The Most Expander), *al-Ḥāfiẓ* (The Most Preserver or Guardian or Protector) and others else.

In addition, Allah also said in Sūrah al-ʿArāf 7:180:



وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٨٠﴾

Meaning: "And to Allah belong the best names, so invoke Him by them. And leave [the company of] those who practice deviation concerning His names. They will be recompensed for what they have been doing."

Based on the previous verse, it can be understood that Allah says all the ninety-nine best names are belong to Allah SWT. Other creations cannot share His names and His attributes. Thus, Muslims must use all of those names to invoke Him. Then, who misuse Allah's names will get punishments from Him.

Thus, the concept of *Tawhīd al-Asmā' al-Ḥusnā* means the essence of Allah is only one and Allah does not manifest or incarnate into any shapes and manifestations same as the Hindu Gods. Even though Allah has 99 beautiful names, all these names are refer to one essence or divine substance. Allah never manifests and nor will He be the same as his creatures in terms of attributes, essence or in actions. Evidently, in Sūrah Al-Isrā' 17:111:

وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُن لَّهُ وَلِيٌّ مِّنَ الدُّنْيَا وَكَبِيرُهُ تَكْبِيرًا (١١١)

Meaning: And say, "Praise to Allah, who has not taken a son and has had no partner in [His] dominion and has no [need of a] protector out of weakness; and glorify Him with [great] glorification."(111)

Based on the previous verse, it can be understood that Allah SWT has no son or partner. Allah also did not need something or someone to protect Him because Allah is the Most Omnipotent, Most Omniscient all of things that happen in this universe. Allah is also purified from any weaknesses and He is the Most Great

Muslim scholars also give their commentaries about the meaning of *Tawhīd al-Asmā' al-Ḥusnā* such as al-Ghazali, al-Qurtubī and al-Sanusi in interpreting Sūrah al-A'rāf 7:180:

وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٨٠﴾

Meaning: And to Allah belong the best names, so invoke Him by them. And leave [the company of] those who practice deviation concerning His names. They will be recompensed for what they have been doing. (Al-Quran. al-^cArāf 7:180)

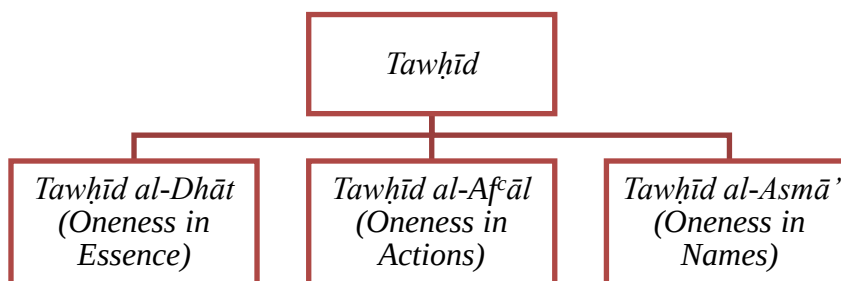


Figure 1: The Divisions of *Tawhīd al-Asmā' al-Ḥusnā*

Al-Qurtubī', one of the great Muslim scholars gives his commentary on that verse, by describing the three parts of *Tawhīd al-Asmā' al-Ḥusnā*, namely Tawhīd in essence (*dhāt*), actions (*af'āl*) and names (*asmā'*). (Al-Qurtubī, 2005: 36) This means that Allah SWT is unity in his essence, actions and names. Unity in his essence means that Allah does not incarnates in other body or other essence such as the Gods and Goddesses in Hinduism. Next, unity in His actions. This means that only Allah alone Who governs this world and universe. Allah also does not need any help from other beings. Lastly, unity in His names. Although Allāh has ninety-nine of Beautiful Names such as *Al-Mālik* (The Most Powerful King), *Al-Quddūs* (The Most Divine or Holy), *Al-Salām* (The Most Peace), *Al-Wahhāb* (The Most Bestower), *Al-^cAdhīm* (The Most Greatest), *Al-Jabbār* (The Most Almighty) and others else, Allah is only One God that must be worshipped and believed. Al-Sanūsi also gives his own commentaries about the verses of *al-Asmā' al-Ḥusnā* which are in Sūrah al-^cArāf 7:180, Sūrah al-Isrā' 17:110 and Sūrah Tāhā 20:8 as follows:

"فأثبت تعالى لنفسه أسماء سامية وصفات مقدسة عالية."



Meaning: Allah has affirms that He has the highest names and highest divine attributes. (Abi ^cAbdullāh Muḥammad IbnYūsuf al-Sanūsī al-Ḥasanī, 1761:7)

This view means that even though Allah has many highest names, but his divine attributes cannot be shared to anyone else including other beings. This is because, Allah is *al-Khāliq*, the One who determines and creates thing according to proper measure and proportion of each thing. Allah is also the Creator, the One who plans and works effectively and perfectly. That is why the essence of Allah also one, which cannot be similarized with any creations and purified from new things and changes. The actions of Allah also cannot be equated with the actions of other beings.

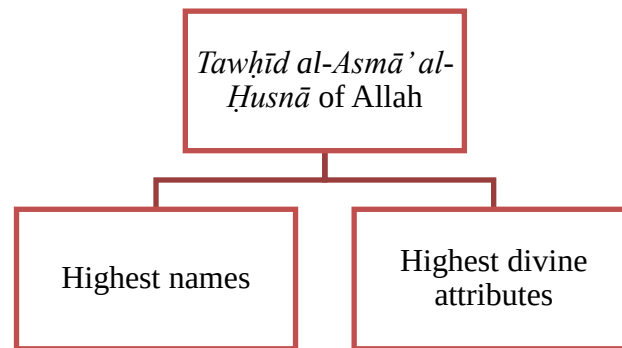


Figure 2: The Division of *Tawḥīd al-Asmā' al-Ḥusnā* of Allah According to Al-Sanūsī

In his book titled *Al-Maqṣad al-Asnā Fi Sharh Ma'ānī al-Asmā' al-Ḥusnā*, Al-Ghazālī also gives his own commentaries on the verse 40 in Sūrah Yūsūf:

مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءُ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَءَابَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ الْكُفْرُ إِلَّا عِبَادَةُ ذَلِكَ الَّذِينَ أَفْعَمُوا عَنْ الْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٤٠﴾

Meaning: You worship not besides Him except [mere] names you have named them, you and your fathers, for which Allah has sent down no authority. Legislation is not but for Allah. He has commanded that you worship not except Him. That is the correct religion, but most of the people do not know. (Al-Qur'ān, Yūsūf, 12:40) He views on the verse *mā ta'budūna min dūnihi illā asmāan sammaitumūhā antum wa ābā'kum*. Which Allah says: 'Those whom you worship beside him are but names which are you have named, you and your fathers'. (12:40), though it is known that they did not worship words which were composed of letters, but rather the things named; we say whoever infers from this (that named are the same things named) fails to understand its meaning, for He did not say that they worshipped the things named without the names." (Abī Ḥāmid Muḥammad Bin Muḥammad al-Ghazālī, 2003: 37)

This view by al-Ghazali shows that whoever worshipped the idols, they only worshipped that idol because of the names of their God. For example, the Hindus make the idol according to their God characteristics and names. But, in the Islamic perspective, the idols cannot do anything or help anyone. The idols also can be destroyed. If it can be destroyed, so these idols could not be regarded as Gods. God is eternal and do not die or cannot be destroyed. God is also omnipotent which is having unlimited power and able to do anything that He want to do. Therefore, all of these evidences show that Allah is only one God, although He has many names, which is *al-Asmā' al-Ḥusnā* (99 beautiful names of Allah). Allah is not same with other creatures because Allah is the Most Omnipotent, Omnipresent, and Omniscient. Allah said in Sūrah al-Shūrā 42:11: فَاطِرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا وَمِنْ الْاَنْعَامِ اَزْوَاجًا يَنْزِلُكُمْ فِيْهَا لَيْسَ (١١) فَاطِرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا وَمِنْ الْاَنْعَامِ اَزْوَاجًا يَنْزِلُكُمْ فِيْهَا لَيْسَ (١١) Meaning: [He is] Creator of the heavens and the earth. He has made for you from yourselves, mates, and among the cattle, mates; He multiplies you thereby. There is nothing like unto Him, and He is the Hearing, the Seeing (11). Based on the verse above, it can be proven that Allah SWT is the creator of everything that exists in this universe. Allah also cannot be equated with any creatures whether in His essence, names actions and attributes. Therefore, these evidences refute the equality between concept *eka aneka* in Hinduism with concept *Tawḥīd al-Asmā' al-Ḥusnā* in Islam as prescribed by Uthaya Sankar in his *Malaiur Manikam*.



CONCLUSION

In conclusion, *eka aneka* means Hindu God is one (*eka*), but has many (*aneka*) forms. The forms that they have are in term of faces, shapes and names. While, *al-Asmā' al-Ḥusnā* means the best and beautiful names of Allah. In *Malaiur Manikam*, Uthaya Sankar views the concept of *eka aneka* in Hinduism equals with the concept of *Tawḥīd al-Asmā' al-Ḥusnā* in Islam. But, through analysis of both concepts, it is found that the concept of *al-Asmā' al-Ḥusnā* in Islam is differs from the *eka aneka* concept in Hinduism. This is because the Hindu God incarnates or manifests into many shapes or forms. Therefore, the Hindu concept of *eka aneka* is not *Tawḥīd al-Asmā' al-Ḥusnā* because both concept are not same and can never be equalized together in human faith. Allah SWT does not incarnate or manifest into any shapes or forms.

Although Allah SWT has many names (99 *al-Asmā' al-Ḥusnā*), the essence of Allah is only one as proven by Islamic scholars and Al-Qur'ān al-Karīm. Allah SWT is not same with His creatures because Allah is the Creator of everything in this universe. Lastly, every religion is unique. In order to understand every religion, one must refer to the authentic source and religious scholar who has expertise about their religion. Thus, one can get the right information about every religion.

REFERENCES

- Al-Qur'ān.
- Al-Ghazālīyy, M.M. Abū Hāmid . (2003). *Al-Maqṣad al-Asnā Fi Sharh Ma'ānī al-Asmā' al-Ḥusnā*. Beirut: Dar Ibn Hazm.
- Al-Qurtubī. (2005). *Al-Asnā fi Sharh Asmā' Allāh al-Ḥusnā Wa Ṣifātihi* . Beirut: Al- Maktabah Al- 'Adhriyyah.
- Al-Sanūsī, M.I.Y. Abi 'Abdullāh . (1761). *Sharḥ al-Asmā' al-Ḥusnā*. Beirut: Maktabah al-Ma'ārif.
- Guru Prosad Sen. (1893). *"Introduction to Study of Hinduism"*, Calcutta: Thacker, Spink and Co.
- James G. Lochtefeld. (2002). *The Illustrated Encyclopedia of Hinduism*. Vol.2. New York: The Rosen Publishing Group.
- Kerel Werner. (2005). *"A Popular Dictionary of Hinduism"*, Francis: Curzon Press.
- Michael Jordan. (2004). *Dictionary of Gods and Goddesses*. New York: Facts on File, Inc.
- n.a. 25 November (2018). "Uthaya Sankar SB". Wikipedia. <https://en.wikipedia.org/wiki/Uthaya_Sankar_SB>
- Saheeh International Translation. (2010). *The Qur'ān With Sūrah Introductions and Appendices*. Birmingham: Maktabah Book Sellers and Publishers.
- Uthaya Sankar. (2018). "Biodata Uthaya Sankar SB". *Bahan Arkib dan Rujukan*. <http://uthayasankarsb.blogspot.com/2009/11/biodata-uthaya-sankar-sb.html>. 10 October 2018.
- Uthaya Sankar. (2015). *Malaiur Manikam*. Bangi: Dubook press.
- Uthaya Sankar. (2018). Kavyan Writer. Facebook Messenger. *Personal Background* (Personal Interview). 14 December 2018.



Amalan Pengurusan Wakaf di Perbadanan Wakaf Negeri Sembilan (PWNS)

MOHAMAD HILMIE BIN MAT DAUD & MOHD ZAIN BIN MUBARAK

Pusat Pengajian Bahasa dan Pembangunan Insaniah,
Universiti Malaysia Kelantan,
Malaysia

ABSTRAK

Wakaf berpotensi besar terhadap pembangunan ekonomi dan kesejahteraan ummah dan kini dilihat semakin berkembang dan memberi impak yang berkesan. Namun begitu aspek pengurusan wakaf yang berbeza mengikut Majlis Agama Islam Negeri menjadi antara kekangan kepada usaha memperkasakan agenda wakaf secara menyeluruh. Artikel ini memfokuskan kepada aspek pengurusan wakaf melalui penerapan fungsi-fungsi pengurusan, iaitu perancangan, pengorganisasian, kepimpinan dan pengawalan. Kajian kualitatif dengan menggunakan kaedah temu bual dan kajian dokumen dijalankan terhadap Perbadanan Wakaf Negeri Sembilan (PWNS). Hasil kajian mendapati PWNS telah melaksanakan fungsi kepimpinan dan pengawalan dengan baik, namun masih perlu meningkatkan pelaksanaan fungsi perancangan dan pengorganisasian, khususnya dalam aspek pembentukan pelan strategik, proses pembahagian kerja yang lebih tersusun, langkah penjabatan yang merangkumi pelbagai aspek dan pembentukan struktur organisasi yang lebih baik.

Keywords: wakaf, PWNS, pengurusan wakaf, perancangan, pengorganisasian, kepimpinan, pengawalan

PENGENALAN

Wakaf merupakan suatu instrumen yang mampu menyumbang penting kepada kesejahteraan ummah. Dalam konteks Malaysia, MAIN adalah pemegang amanah tunggal yang bertanggungjawab dalam mengurus dan membangunkan harta-harta wakaf di setiap negeri. Justeru, aspek pengurusan wakaf adalah sangat kritikal untuk memastikan MAIN mampu melaksanakan tugasnya dengan berkesan. Kajian ini memfokuskan aspek pengurusan dalam konteks pelaksanaan fungsi perancangan, pengorganisasian, kepimpinan dan pengawalan di Perbadanan Wakaf Negeri Sembilan (PWNS) selaku agensi pengurus harta wakaf di Negeri Sembilan. Kajian ini penting untuk meneliti dan mencadangkan beberapa penambahbaikan dalam aspek pengurusan wakaf dalam usaha untuk menjayakan agenda menjadikan wakaf sebagai agen yang memberikan impak positif kepada masyarakat.

PENGURUSAN WAKAF

Konsep Dan Definisi Wakaf

Wakaf merupakan perkataan Bahasa Arab yang bermaksud berdiri, berhenti atau menahan. (Ibnu Manzur, 1993, al-Razi, 1967). Dalam istilah Bahasa Melayu pula, wakaf adalah sesuatu yang diberikan kepada orang awam sebagai derma atau sesuatu yang diberikan atau diperuntukkan bagi keperluan yang berkaitan dengan agama Islam (Noresah Baharom, et al., 2007). Menurut Sayyid Sabiq (1992), wakaf juga merupakan satu bentuk sedekah jariyah atau *al-Sadaqat al-Muharramat*. Dalam konteks Malaysia, wakaf difahami sebagai apa-apa harta yang ditahan hak pewakaf ke atas harta tersebut daripada sebarang urusan jual beli, pewarisan, hibah dan wasiat di samping mengekalkan sumber fizikalnya (JAWHAR, 2017).

Asas dan dalil pensyariatan wakaf adalah berdasarkan firman Allah SWT yang bermaksud:
“*Kamu tidak sekali-kali akan dapat mencapai (hakikat) kebajikan dan kebaktian (yang sempurna) sebelum kamu dermakan sebahagian dari apa yang kamu sayangi.*”

(Surah Ali ‘Imraan (3):92)



Ibn Kathir (1997) dan Al-Qurtubi (1960) mengaitkan ayat ini dengan kisah seorang sahabat bernama Abu Talhah r.a yang telah mewakafkan telaga *bi'ru haa'* yang sangat berharga dan disayangi oleh beliau. Kisah ini memberikan satu petunjuk yang jelas bahawa wakaf merupakan amalan sedekah yang bukan sahaja dapat menjana pahala serta mendekatkan diri kepada Allah SWT, bahkan mempunyai potensi untuk memberi impak dan keuntungan besar kepada umat Islam (Osman, 2002).

Pengurusan dan pentadbiran wakaf termasuk di bawah kuasa Sultan sebagai ketua Agama Islam negeri yang telah mewakilkannya kepada Majlis Agama Islam Negeri (MAIN). Bagi Negeri Sembilan, Seksyen 5, Enakmen Wakaf (Negeri Sembilan) 5/2005 telah menyatakan bahawa Majlis Agama Islam Negeri Sembilan (MAINS) merupakan pemegang amanah tunggal semua harta wakaf (*mawquf*) yang terletak dalam Negeri Sembilan. Berdasarkan peruntukan ini, setiap MAIN telah mewujudkan sebuah bahagian atau unit pentadbiran wakaf masing-masing. (Baharuddin et.al., 2015). Menurut Mohd Afandi, et al. (t.t), Johor, Kedah dan Pulau Pinang mempunyai Bahagian Wakaf yang khusus, manakala Kelantan, Melaka, Pahang, Perak dan Terengganu menyerahkan tugas pengurusan wakaf kepada Unit Wakaf yang berada di bawah beberapa bahagian seperti Bahagian Pembangunan, Bahagian Hartanah dan Pembangunan, Bahagian Pengurusan Mal, Bahagian Wakaf dan Sumber Am, Bahagian Baitulmal dan Bahagian Aset. Dalam konteks Negeri Sembilan, MAINS telah menubuhkan Perbadanan Wakaf Negeri Sembilan Sdn. Bhd. (PWNS) pada tahun 2005 untuk menguruskan wakaf di Negeri Sembilan (PWNS, 2019).

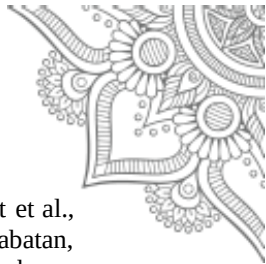
Sejak kebelakangan ini, agensi-agensi pengurus wakaf didapati menghadapi banyak cabaran dalam menguruskan wakaf bagi membolehkannya memberi impak yang bermakna kepada pembangunan sosio ekonomi dan kesejahteraan ummah. Secara keseluruhan, masih terdapat banyak hartanah wakaf bernilai jutaan ringgit yang belum dibangunkan (Rabiatul, et.al., 2017; Mohd Haiyazid & Sanep, 2014). Cabaran utama yang dihadapi adalah dari segi prosedur & perundangan, pengurusan dan pentadbiran, pembangunan tanah serta halangan fizikal dan sosial (Rohayu & Rosli, 2014). Kajian-kajian oleh Che Zuina et al., (2015), Afiffudin et al., (2016) dan Farah Nadia & Fauziah (2018) pula menyenaraikan beberapa cabaran yang dihadapi iaitu kesukaran untuk mendapatkan dana pembangunan hartanah wakaf, kos pembangunan hartanah wakaf yang tinggi, saiz dan lokasi tanah yang tidak sesuai, pengkalan data hartanah wakaf yang tidak lengkap serta masalah pencerobohan ke atas tanah wakaf. Dalam usaha untuk melaksanakan agenda untuk membasmi kemiskinan dan membangunkan sosio-ekonomi ummah, agensi-agensi pengurus wakaf perlulah menambahbaik kualiti pengurusan wakaf (Kahf, 1999). Kajian oleh Dahlia et al., (2018) ke atas agensi-agensi pengurus wakaf mendapati bahawa pelbagai masalah yang dihadapi ini berpunca daripada kelemahan aspek pengurusan. Justeru, agensi pengurus wakaf perlu memperbaiki amalan pengurusan wakaf supaya menjadi lebih cekap dan berkualiti.

Konsep Dan Definisi Pengurusan

Pengurusan merupakan usaha-usaha yang dilakukan untuk mencapai objektif-objektif organisasi melalui sumber manusia dan sumber teknikal dengan menggunakan cara yang paling berkesan (Boone & Kurtz, 2011). Manakala Daft (2012) dan George (1953) pula mentakrifkan pengurusan sebagai pelaksanaan fungsi perancangan, pengorganisasian, kepimpinan dan pengawalan oleh anggota organisasi untuk mencapai objektif organisasi. Keempat-empat fungsi utama pengurusan ini sangat mustahak dilaksanakan secara praktikal dan menyeluruh oleh agensi-agensi pengurus wakaf untuk mencorakkan dan meningkatkan mutu pengurusan wakaf.

Fungsi perancangan merupakan fungsi yang paling penting dalam pengurusan (Koontz, O'Donnell & Weihrich, 1980) serta berperanan untuk memilih aktiviti yang akan dibuat, pihak yang terlibat dan maklumat yang diperlukan untuk menjayakannya (Worth, 2009 & Azman, 2014). Melalui perancangan, seorang pengurus akan menentukan objektif organisasi serta menyenaraikan langkah-langkah yang bakal diambil bagi mencapai objektif tersebut. Pelaksanaan fungsi ini akan menjadikan gerak kerja organisasi tersebut bergerak dengan baik dan lancar (Hick & Gullet. 1976; Robbins & Coulter, 2002). Terdapat beberapa bentuk perancangan seperti perancangan berdasarkan tempoh jangka waktu, perancangan strategik dan perancangan operasi. Perancangan berdasarkan tempoh jangka waktu terbahagi kepada perancangan jangka panjang, perancangan jangka sederhana dan perancangan jangka pendek. Perancangan strategik pula melihat peluang dan ancaman yang akan dihadapi pada masa hadapan, manakala perancangan operasi pula bersifat dalaman, jangka pendek dan bertindak sebagai sokongan kepada perancangan strategik (Ahmad Atory, 1985).

Fungsi pengorganisasian juga perlu diberikan tumpuan dalam usaha untuk meningkatkan prestasi agensi-agensi pengurus wakaf. Fungsi ini berkait rapat dan merupakan kesinambungan kepada fungsi perancangan. Ia adalah proses menyusun sumber manusia supaya dapat mencapai objektif organisasi yang melibatkan proses menentukan



kesesuaian pekerja dari segi bakat, potensi serta kebolehan. (Ahmad Ibrahim, 2008; Rasid et al., 2010; Aizzat et al., 2006). Terdapat empat aspek yang perlu dilihat dalam melaksanakan fungsi ini iaitu pembahagian kerja, penjabatan, pembentukan struktur organisasi dan penyelarasan. Pembahagian kerja adalah pemecahan sesuatu tugas yang besar kepada beberapa individu supaya dapat menumpukan kepada tugas yang khusus (Stoner, Freeman & Gilbert, 1995), manakala penjabatan pula merupakan pengwujudan unit-unit khusus bagi aktiviti-aktiviti kerja yang berkaitan (Aizzat et al., 2006). Pembentukan struktur organisasi pula berkait rapat dengan pembentukan carta, rangkaian arahan antara peringkat rendah dengan yang paling tinggi, jangkauan kawalan oleh pengurus, konsep tanggungjawab serta pembahagian autoriti, manakala penyelarasan pula adalah langkah menghubungkan pekerja supaya berkomunikasi dan bekerja sebagai satu pasukan. (Aizzat et al, 2006).

Fungsi Kepimpinan pula berkaitan dengan proses mempengaruhi dan memberikan semangat kepada para pekerja untuk menyempurnakan tugas mereka ke arah mencapai objektif organisasi dengan menggunakan kaedah komunikasi yang terbaik. Seorang pengurus juga berperanan untuk menangani kerenah dan permasalahan yang timbul dalam kalangan pekerja (Robbins & Coulter, 2002; Koontz & O'Donnel, 1976; Robbins & Judge, 2011) Contoh pelaksanaan fungsi kepimpinan dalam dilihat dalam amalan yang dilaksanakan oleh Perbadanan Johor (Johor Corp) telah menetapkan supaya semua aktiviti mestilah selaras dengan syariat Islam demi mendapatkan keredhaan Allah SWT (Muhammad Ali, 1996).

Fungsi Pengawasan merupakan tindakan memantau prestasi sebenar dengan membandingkannya dengan perancangan yang telah dibuat serta mengambil tindakan pemulihan yang sesuai (Robbins & Coulter, 2002; Khaliq, 2009; Azman, 2014) Kebiasaannya, pengawasan hanya dilaksanakan terhadap sebilangan kecil anggota yang bermasalah sahaja kerana agak sukar untuk membuat pengawasan ke atas semua aktiviti organisasi (Ahmad Atory, 1985).

Agensi pengurus wakaf sangat memerlukan penambahbaikan dalam aspek pengurusan wakaf supaya mampu memberikan impak yang berkesan kepada kemaslahatan umat Islam. Justeru, kajian ini membincangkan pelaksanaan keempat-empat fungsi pengurusan iaitu perancangan, pengorganisasian, kepimpinan dan pengawasan dalam pengurusan wakaf di Perbadanan Wakaf Negeri Sembilan (PWNS). Agensi ini dipilih memandangkan ia merupakan sebuah agensi yang diwujudkan khusus oleh Majlis Agama Islam Negeri Sembilan (MAINS) untuk menguruskan hal ehwal wakaf di Negeri Sembilan sejak tahun 2005. Ia juga merupakan badan berasingan yang pertama ditubuhkan oleh Majlis Agama Islam Negeri (MAIN) untuk menguruskan wakaf di negara ini.

METODOLOGI

Kajian ini memfokuskan kepada PWNS yang merupakan sebuah agensi pengurus wakaf di Negeri Sembilan. Kaedah pengumpulan data adalah melalui kajian dokumen dan temu bual mendalam (*in-depth interview*) bersama informan berkaitan pengurusan wakaf di agensi terbabit. Teknik pensampelan bertujuan (*purposive*) telah digunakan untuk memilih informan kajian. Kaedah temu bual yang dijalankan ini adalah secara separa berstruktur yang melibatkan pemilihan soalan yang telah ditentukan terlebih dahulu, tetapi cara mengajukan soalan, bentuk, urutan dan bilangan soalan boleh berubah bergantung kepada maklum balas dan reaksi yang diberikan oleh informan (Othman, 2014; Noraini, 2010). Informan yang telah ditemu bual adalah Eksekutif Dakwah dan Pemasaran PWNS. Data temu bual telah disalin semula dalam bentuk transkrip yang lengkap dan dianalisis dengan menggunakan perisian ATLAS.ti versi 8.3.16.

DAPATAN DAN PERBINCANGAN

Kajian ini memfokuskan kepada pelaksanaan tiga bentuk perancangan yang asas oleh PWNS, iaitu pembentukan pelan strategik, perancangan jangka panjang dan perancangan jangka pendek. Berdasarkan data temu bual dan kajian dokumen yang dibuat, berikut adalah dapatan kajian yang berkaitan;

(1) Pembentukan Pelan Strategik



Kajian mendapati PWNS tidak mempunyai plan strategik yang khusus mengenai pengurusan dan pembangunan wakaf, sedangkan kewujudan plan strategik sebagai perancangan bertulis yang tersusun adalah amat penting untuk memastikan sesebuah organisasi dapat melaksanakan peranannya dengan berkesan. Eksekutif Dakwah dan Pemasaran PWNS menjelaskan:

“Blueprint tu...kita ada bincang dengan.. lantik orang-orang tertentulah untuk membuat perancangan tu kan. Cumanya secara final yang sah macam orang lain tu, kita tak ada buat. Dia satu perancangan yang biasalah, setiap staf kena buat..”

(2) Perancangan Jangka Panjang

PWNS telah mempunyai perancangan jangka panjang mengenai pembangunan wakaf. PWNS mensasarkan pelaksanaan projek-projek pembangunan komersial, perumahan dan pertanian pada masa hadapan. Ini dinyatakan oleh informan mengenai hasrat PWNS pada tahun 2019 ini untuk memulakan projek pembangunan wakaf tunai sebagaimana berikut;

“Untuk jangka panjang more kepada projek. Sebab kita Negeri Sembilan, kita tak ada lagi projek-projek...Negeri Sembilan kita belum ada lagi yang macam tu. So, kita target jangka panjang kita, kita start tahun ni sebenarnya. Start tahun ni, sebab dah 2019 kan, kita akan rangka satu projek, yang ini kita akan iklankan sebagai produk wakaf tunai kitalah, untuk tengok feedback orang Negeri Sembilan ni...”

(3) Perancangan Jangka Pendek

Kajian menunjukkan PWNS juga mempunyai perancangan jangka pendek untuk membangunkan wakaf. Agensi ini memfokuskan kepada program-program untuk membina kesedaran masyarakat mengenai amalan berwakaf. Perkara ini disebut oleh informan antaranya;

“Jangka pendek kita, walaupun kita dah 5 tahun aktif, tapi kita masih lagi nak kena fokus kepada kesedaran. Kefahaman tu kebanyakan dah ada.. Cuma kesedaran tu, sebab macam dari segi kesedaran zakat tu masih kurang lagi. Wakaf ni lagilah dia.. kita tengok masih berlaku lagi, ada orang yang apa...memilih untuk berwakaf, tapi tak nak berzakat, sedangkan zakat tu wajib kan? Kita fokus untuk jangka pendek ni masih lagi fokus kepada kesedaran.”

Fungsi Pengorganisasian

Kajian ini melihat kepada pelaksanaan empat langkah dalam fungsi pengorganisasian, iaitu pembahagian kerja, penjabatan, pembentukan struktur organisasi dan penyelarasan.

(1) Pembahagian Kerja

MAINS telah menyerahkan tanggungjawab pengurusan wakaf kepada PWNS. Organisasi PWNS terdiri daripada seorang pemangku pengurus gred 48, enam orang eksekutif gred 41 dan dua orang penolong eksekutif gred 29. Perkara ini dijelaskan informan sebagaimana berikut;

“Ok, struktur organisasi asas dia, kat sini kita ada bahagian hartanah, bahagian hartanah pun kita ada 2 orang. And then ada pemasaran 2 orang, and then kita ada klinik wakaf pun sorang, and then kita ada wasiat juga kat sini. Bahagian wasiat dengan hibah. Hibah ada 2 orang.... kita kat sini peringkat yang ada ialah 41 dan 29 dua orang.”

Bilangan keseluruhan staf yang dipertanggungjawabkan untuk melaksanakan tugas pengurusan wakaf mengikut gred jawatan masing-masing ditunjukkan dalam Rajah 1 berikut;



(2) Penjabatan

Pelaksanaan langkah penjabatan adalah bercorak fungsian iaitu melalui pembentukan unit-unit Pentadbiran dan Kewangan, Hartanah, Klinik dan Pusat Hemodialisis, Pemasaran dan Dakwah dan Pengurusan Harta. Kenyataan informan memberikan gambaran yang jelas mengenai hal ini;

“Ok, struktur organisasi asas dia, kat sini kita ada bahagian hartanah, bahagian hartanah pun kita ada 2 orang. And then ada pemasaran 2 orang, and then kita ada klinik wakaf pun sorang, and then kita ada wasiat juga kat sini. Bahagian wasiat dengan hibah. Hibah ada 2 orang.”

(3) Pembentukan Struktur Organisasi

Struktur organisasi PWNS telah memenuhi ciri-ciri rantai arahan yang jelas, dan mempunyai lapan peringkat struktur yang berbentuk tinggi serta mempunyai jangkauan kawalan yang sempit. Struktur organisasi PWNS bermula dari pihak tertinggi iaitu seorang pengurus dan enam orang eksekutif serta dua orang penolong eksekutif yang bertanggungjawab terhadap operasi PWNS. (PWNS, 2018).

(4) Penyelarasan

Langkah penyelarasan dilakukan oleh PWNS melalui pembentukan hubungan antara setiap peringkat yang sentiasa berhubung melalui Mesyuarat MAINS dan Mesyuarat Lembaga Pengarah PWNS. Langkah penyelarasan ini juga merangkumi cara berkomunikasi dan bekerjasama dalam melaksanakan tugas bagi mewujudkan keseragaman dan kerjasama bagi memastikan objektif organisasi dapat dicapai. Berkaitan hal ini informan menyatakan;

“Kita ada mesyuarat MAINS, kita ada mesyuarat Lembaga Pengarah juga. So, dalam tu kita maklumkan setakat ni ada buat apa-apa, and then staf macamana. And then KPI tu biasanya hujung tahun. Macam biasa, macam tu lah. Sebab kita kadang-kadang apa ni, mekanisme kita biasanya meetinglah. Meeting ataupun ada ... pengurus sendiri yang akan tengok. Perbincangan antara staf satu, MAINS satu. Ada dua meeting. MAINS dan board. Dia memang banyaklah sebab nak tengok progress dia macamana..ada cadangan baru ke, dia akan bentang..”

Fungsi Kepimpinan

Kajian menunjukkan kepimpinan PWNS menumpukan kepada usaha untuk membina keikhlasan, kejujuran dan akauntabiliti dalam kalangan staf, memandangkan mereka bekerja dalam bidang yang melibatkan kewangan dan amanah yang besar. Informan ada menjelaskan;

“Dari segi kalau wakaf ni kita banyak berurusan dengan duitlah, biasanya urusan duit kan. Duit wakaf ni kadang-kadang dia tak macam zakat. Zakat kita tahu berapa kalau orang tu buat zakat ni, berapa jumlah yang ada. Macam wakaf ni kira .. kadang-kadang orang datang bagi RM10, RM100 kan. So, paling penting dalam wakaf ni kalau kita tengok adalah kita pastikan staf-staf kat sini amanah. Sebab kita tak nak, sebab macam.. kalau orang tarik-tarik 1 sen satu hari pun boleh kaya juga lepas tu kan. So, amanah. Sebab duit dia terbuka, dia tak macam zakat,



ada kawalan, boleh trace kan. So first sekali amanah. And then staf-staf kat sini biasa untuk leadership kita galakkan untuk beri idea, and then sentiasa ke hadapan, and then tambah lagi mana-mana input, ilmu yang ada lah. Bila ada peluang untuk berkursus, kita hantar macam tu lah. Yang penting amanah dan integrity lah. Banyak melibatkan duit”.

Fungsi Pengawasan

PWNS melaksanakan fungsi pengawasan melalui langkah kawalan dalaman, pelaksanaan audit dalam dan pelaporan kepada mesyuarat lembaga pengarah serta mesyuarat ahli majlis. Selain mengadakan lawatan tapak secara berkala, setiap projek yang dilaksanakan perlu menyediakan laporan bulanan untuk memastikan kemajuan projek berjalan dengan lancar. Audit juga turut dilaksanakan bagi mengawal dan memantau setiap aktiviti yang dijalankan. Semua aktiviti dan perkembangan juga dilaporkan di dalam Mesyuarat Lembaga Pengarah PWNS dan Mesyuarat Ahli Majlis MAINS. Perkara ini dijelaskan informan sebagaimana berikut;

“Biasanya untuk yang macam projek, kita akan pantau, kita akan minta diorang hantar laporan kepada kita setiap bulanan, setiap bulanlah. Setiap bulan atau 3 bulan sekali. Kalau projek kita akan buat site visit lah, tengok keadaan ok ke tak. Masih lagi sama ke, ada kerosakan ke, kita akan jaga. Dari segi kalau akaun, kita ada audit dalam. Audit dalam akan pantaulah. Sebagai contoh Masjid Hussin kan, Masjid Hussin tu dia ada Jawatankuasa Audit semua akan pantaulah semua yang perlu. Sebab kita kena pastikan masjid sama seperti apa yang telah kita war-warkan sebab masyarakat akan tengok semua tu... Kalau staf, kita memang ada KPI lah, ada laporan setiap bulan dia hantar laporan. Progress setiap kerja yang ada, semua kita akan tengok, sampai mana dah wakaf ni. Kalau ada projek, kita akan tengok projek tu sampai mana, ada masalah ke apa. Kiranya melalui laporan dan juga KPI lah. Kita ada mesyuarat MAINS, kita ada mesyuarat Lembaga pengarah juga. So, dalam tu kita maklumkan setakat ni ada buat apa-apa, and then staf macamana, macam tu je lah. And then KPI tu biasanya hujung tahun. “

PERBINCANGAN

Fungsi Perancangan

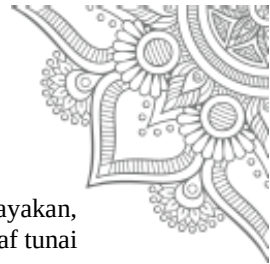
Kajian ini mendapati PWNS telah melaksanakan fungsi perancangan dalam amalan pengurusan wakaf. Walau bagaimanapun, pelaksanaannya masih terhad dan boleh dipertingkatkan. PWNS masih tidak mempunyai pelan strategik pembangunan wakaf yang khusus untuk Negeri Sembilan. Aspek perancangan yang dirangka oleh PWNS adalah berbentuk jangka panjang dan jangka pendek, seperti perancangan untuk melaksanakan projek-projek pembangunan komersial, perumahan dan pertanian pada masa akan datang.

Perkara ini merupakan satu kekurangan dalam konteks pelaksanaan amalan pengurusan yang berkesan kerana staf agensi berkenaan tidak mempunyai panduan yang jelas untuk mencapai hala tuju tersebut. Dapatan ini berkait rapat dengan pandangan Koontz, O'Donnell & Weihrich (1980) dan (Worth, 2009) bahawa fungsi perancangan sangat penting kerana ia boleh menentukan langkah-langkah dan keputusan yang bakal diambil serta pihak-pihak yang akan terlibat dalam melaksanakan operasi organisasi.

Fungsi Pengorganisasian

Pada asasnya keempat-empat langkah asas proses pengorganisasian telah dilaksanakan oleh PWNS. Dalam aspek pembahagian kerja, PWNS didapati mempunyai jumlah staf yang terhad dan dibimbangi tidak mempunyai kekuatan yang cukup untuk menangani tanggungjawab pentadbiran, pengurusan dan pembangunan wakaf. PWNS hanya memiliki sembilan orang staf yang dibahagikan kepada unit Pentadbiran dan Kewangan, Hartanah, Klinik dan Hemodialisis, Pemasaran dan Dakwah dan Pengurusan Harta. Dari segi pemilihan staf, PWNS memiliki tujuh orang pegawai bergred 48 dan 41 dan hanya dibantu oleh dua orang staf sokongan gred 29. Situasi ini agak kurang seimbang dan perlu diperbaiki dengan segera. Connell (2001) menyatakan bahawa keberkesanan sesebuah organisasi berkait rapat dengan kewujudan staf yang bersesuaian dan mencukupi.

Langkah penjabatan yang dilakukan oleh PWNS dapat dilihat melalui pembentukan lima unit khusus untuk melaksanakan tanggungjawab sebagai pengurus harta wakaf di Negeri Sembilan. Walau bagaimanapun, masih terdapat beberapa aspek dan bidang yang relevan seperti kajian dan penyelidikan, pelaburan, pengurusan maklumat dan wakaf tunai yang perlu diwujudkan bagi meningkatkan kualiti pengurusan wakaf. Bilangan staf yang terhad mungkin telah menyebabkan bidang kerja tersebut terpaksa diagihkan kepada staf yang sedia ada. Dalam hal ini,



PWNS perlu mewujudkan perjawatan-perjawatan baharu dan melantik staf yang berkemahiran dan berkecekapan, sebagaimana saranan Siti Razifah & Marhanum (2018) dalam kajian mengenai keberkesanan pengurusan wakaf tunai di Malaysia.

Secara umumnya bentuk struktur organisasi PWNS didapati telah memenuhi ciri-ciri rantai arahan yang tidak terputus, jangkauan kawalan oleh pengurus kepada subordinat di bawahnya, konsep tanggungjawab dan kebertanggungjawaban serta delegasi tugas dan autoriti daripada pengurus kepada pekerja bawahan. Walau bagaimanapun, struktur ini terlalu kecil untuk memacu perkembangan dan pembangunan wakaf. Penemuan ini mengesahkan pandangan Nurul Azma *et.al*, (2017) agar MAIN meneliti semula saiz organisasi dan menambahkan jumlah stafnya. PWNS juga didapati telah melaksanakan langkah penyelarasan yang bersesuaian dan mencukupi. Pelaksanaan amalan syura dan komunikasi yang baik menunjukkan bahawa langkah penyelarasan telah dilaksanakan dengan berkesan.

Fungsi Kepimpinan

Dalam aspek kepimpinan, hasil kajian mendapati PWNS telah melaksanakan fungsi ini dengan berkesan. Kepimpinan PWNS telah berada pada landasan yang tepat sebagaimana saranan oleh Robbins & Judge (2011) untuk mewujudkan organisasi yang sentiasa bekerja untuk menyempurnakan tugas dan mencapai objektif organisasi. Usaha pembinaan keikhlasan, kejujuran dan akauntabiliti dalam kalangan staf PWNS adalah sangat penting untuk menangani sebarang kerosakan dan permasalahan yang mungkin timbul, sebagaimana saranan yang dibuat oleh Megat Ayop & Abd Halim (2016) dalam kajian mengenai kepentingan budaya integriti dalam organisasi awam.

Fungsi Pengawasan

Mengenai fungsi pengawasan pula, kajian ini mendapati PWNS telah menjalankan fungsi tersebut dengan baik menerusi mekanisme yang pelbagai. Di antara mekanisme yang digunakan adalah melalui mesyuarat ahli majlis, mesyuarat lembaga pengarah, mesyuarat jawatankuasa khas, pemantauan oleh jawatankuasa audit dan penilaian indeks prestasi utama (KPI) oleh pihak pengurusan atasan.

KESIMPULAN

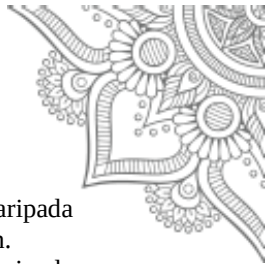
Wakaf merupakan satu amalan yang mampu memberi sumbangan yang besar kepada masyarakat. Pengurusan wakaf yang baik mampu membantu agensi-agensi pengurus wakaf untuk melaksanakan tanggungjawab dengan lebih berkesan. Pengurusan merupakan seni mengurus yang melibatkan empat fungsi utama, iaitu perancangan, pengorganisasian, kepimpinan dan pengawasan. Empat-empat fungsi ini perlu dilaksanakan dalam menguruskan sesebuah organisasi kerana ia mempengaruhi antara satu sama lain. Dalam kajian ini, kesemua fungsi tersebut didapati telah diterapkan dalam amalan pengurusan wakaf di PWNS. Pelaksanaan fungsi kepimpinan dan pengawasan didapati berada pada tahap yang baik. Manakala pelaksanaan fungsi perancangan dan pengorganisasian masih perlu diperbaiki serta dipertingkatkan supaya dapat menjelmakan sebuah organisasi yang berkesan dan berimpak untuk meningkatkan peranan institusi wakaf terhadap pembangunan sosio ekonomi masyarakat, khususnya di Negeri Sembilan. Kajian ini memfokuskan agensi pengurus wakaf di Negeri Sembilan sahaja, oleh yang demikian kajian lanjutan mengenai pelaksanaan aspek-aspek lain yang relevan dengan pengurusan wakaf mungkin akan menghasilkan input-input baru yang mampu membantu usaha pemantapan pengurusan wakaf di negara ini.

RUJUKAN

- Abdullah bin Muhammad Basmeih. (1994). *Tafsir Pimpinan al-Rahman Kepada Pengertian al-Quran*. Kuala Lumpur: Bahagian Hal Ehwal Islam Jabatan Perdana Menteri.
- Ahmad Ibrahim Abu Sin. (2008). *Manajemen Syariah: Sebuah Kajian Historis dan Kontemporer*. Jakarta: PT Rajagrafindo Persada.
- Afiffudin bin Mohammed Noor, Ahmad Zaki bin Ghazali & Mohd Afandi Bin Mat Rani (2016), Pengurusan dan Pembangunan Harta Wakaf di Negeri Kedah Darul Aman. *Jurnal Pengurusan JAWHAR*. Vol. 10 (1), h. 41-58.
- Ahmad Atory Hussain. (1985). *Prinsip Pengurusan di Sektor Awam dan Swasta*. Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors Sdn. Bhd.



- Azzat Mohd Nasruddin, Intan Osman & Zainal Ariffin Ahmad. (2006). *Pengantar Pengurusan*. Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors Sdn. Bhd. & Universiti Sains Malaysia.
- Al-Qurtubi, Abu Abdullah Muhammad ibn Ahmad al-Ansari. (1967). *al-Jami' li Ahkam al-Quran*. Misr: Dar al-Kitab al-Arabiah lil Tab'a'ah wa al-Nasyr.
- Al-Razi, Muhammad Abu Bakr ibn 'Abd al-Qadir. (1967). *Mukhtar al-Sihhah*. Beyrut: Dar al-Kitab al-'Arabiyy
- Azman Che Omar. (2014). *Pengenalan Pengurusan Islam*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Baharuddin Sayin, Azri Bhari & Mohd Hamizan Ab Hamid (2015). Majlis Agama Islam Negeri Belum Mempunyai Perancangan Mewujudkan Wakaf Pendidikan Tinggi. Dalam Baharuddin Sayin (Ed.), *Wakaf Pendidikan Tinggi di Malaysia Satu Penantian*, (Edisi 1, h. 29-37). Shah Alam: Institut Kajian Zakat Malaysia (IKaZ), Akademi Pengajian Islam Kontemporari (ACIS) Universiti Teknologi MARA (UiTM).
- Boone, M. & Kurtz, D.L. (2011). *Contemporary Marketing*. (14th ed.). John Wiley & Sons.
- Che Zuina Ismail, Nor Jana Salim dan Nor Jawanees Ahmad Hanafiah (2015), Administration and Management of Waqf Land in Malaysia: Issues and Solutions, *Mediterranean Journal of Social Sciences*, Vol 6 (No 4 S2, July 2015), h. 613-620.
- Connell, J. (2001). Influence of Firm Size on Organizational Culture and Employee Morale. *Journal of Management Research*, 1(4), 220-232
- Daft, Richard L. (2012). *Management*. 9th Edition. Mason, USA: South-Western Cengage Learning.
- Dahlia Ibrahim, Haslindar Ibrahim & Wong Wai Peng (2018), Sources of Inefficiency of the Waqf Institutions in Malaysia, *Journal of Philanthropy*, Vol 1, Issue 1, July – December 2017, h. 41-60.
- Farah Nadia Abas & Fauziah Raji, (2018), Factors Contributing to Inefficient Management and Maintenance of Waqf Properties: A Literature Review, *International Journal of Islamic and Civilizational Studies*. vol. 5, no. 3 (2018) h. 53 – 67.
- George, Terry R. (1953). *Principles of Management*. Homewood, Illinois: Richard D. Irwin, Inc.
- Hick, H.G. & Gullet, C.R. . (1976). *Management*. USA: McGraw Hill Series In Management.
- Ibnu Kathir, al-Imam al-Hafiz 'Imad al-Din Abu al-Fida' Ismail. (1997). *Tafsir al-Quran al- 'Azim*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabiyy
- Ibnu Manzur. (1993). *Lisan al- 'Arab*, Cet. 3. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabiyy & Muassasah al-Tarikh al-'Arabiyy.
- Jabatan Wakaf, Zakat dan Haji (JAWHAR), (2017), diperoleh pada 15 Januari 2017 daripada <http://www.jawhar.gov.my/definisi/wakaf/>
- Kahf, M. (1999). Financing the Development of Awqaf Property. *American Journal of Islamic Social Sciences*, 16(4), 39–68.
- Khaliq Ahmad. (2009). *Management From an Islamic Perspective*. Selangor: Prentice Hall.
- Koontz, H., O'Donnell, C. & Weihrich, H. (1980). *Management*. Tokyo: McGraw-Hill Kogakusha Ltd.
- Megat Ayop Megat Ariffin & Abd. Halim Ahmad. (2016). Kepentingan Budaya Integriti dan Etika Kerja dalam Organisasi di Malaysia; Satu Tinjauan Umum. *GEOGRAFIA Online Malaysia Journal of Society and Space*. Vol. 12 Issue (9). h. 138-149.
- Merriam, S.B. .(2001). *Qualitative Research and Case Study Application in Education*. San Fransisco: Jossey-Bass Pub.
- Mohd Afandi Mat Rani, Baharuddin Sayin, Ahmad Zaki Abd Latiff, Amal Hayati Ishak & Razali Othman. (t.t). *Tranformasi Wakaf di Malaysia; Isu dan Cabaran*. Shah Alam: Institut Kajian Zakat Malaysia (IKaZ), Universiti Teknologi MARA (UiTM).
- Mohd Haiyazid Mohammad dan Sanep Ahmad (2014), Pembangunan Tanah Wakaf Melalui Hotel Wakaf: Strategi Lautan Biru Nasional, *Seminar Waqf Iqlimi 2014*, Universiti Sains Islam Malaysia (USIM), 29 April 2014.
- Muhammad Ali, Hj Hashim (1996). *Membujur Lalu.....: Suatu Pengalaman Orang Melayu Dalam Pengurusan*. Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors.
- Noraini Idris. (2010). *Penyelidikan dalam Pendidikan*. Kuala Lumpur: McGraw-Hill Education.
- Noresah Baharom, Md. Nor Ab. Ghani, Ibrahim Ahmad, Azizah Supardi, Saidah Kamin, Aziah Tajudin, Salmah Jabbar, Hairani Mohd Khalid, Rodziah Abdullah (Eds.). (2007). *Kamus Dewan Edisi Keempat*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Nurul Azma Abu Bakar, Muhammad Nasri Md. Hussain & Abu Bakar Hameed. (2017). Exploring The Factors Of Organization Structure To Improve Waqf Management In Malaysia. *International Journal of Islamic Business IJIB*, Vol. 2, Issue 2, December 2017.
- Osman Sabran. (2002). *Pengurusan Harta Wakaf*. Skudai: Penerbit Universiti Teknologi Malaysia.
- Othman Lebar. (2014). *Penyelidikan Kualitatif; Pengenalan Kepada Teori dan Metode*. Tanjong Malim: Penerbit Universiti Pendidikan Sultan Idris.



- Perbadanan Wakaf Negeri Sembilan, (2019), diperolehi pada 25 Jun 2019 daripada <https://www.wakafnegerisembilan.com/index.php/info-korporat/pengenalan-pwns/sejarah-penubuhan>.
- Perbadanan Wakaf Negeri Sembilan, (2018), diperolehi pada 15 Disember 2018 daripada <https://www.wakafnegerisembilan.com/index.php/info-korporat/carta-organisasi-pwns>
- Rabiatul Hasanah Mahmood, S. Shahida, Latifa Bibi Musafar Hameed & Nazifah Mustaffha (2017), Kawalan Dalam Tadbir Urus Wakaf di Malaysia, *Asian Journal of Accounting and Governance* 8, *Special Issue* (2017), h. 49–58.
- Rohayu Abdul Majid dan Rosli Said (2014), “Permasalahan Pengurusan Hartanah Wakaf di Malaysia,” *International Surveying Research Journal (ISRJ)* Vol. 4, No. 1, h. 29-43.
- Rasid Muhamad, Mohd Yadman Sarwan & S.Salahuddin Suyurno. (2010). *Pengurusan Islam; Teori dan Praktis*. Shah Alam: Pusat Penerbitan Universiti (UPENA) UiTM.
- Robbins, S.P. & Coulter, M. (2002). *Management*. 7th Edition. United States of America: Prentice Hall.
- Robbins, S.P. & Judge, T.A. (2011). *Organizational Behaviour*; 14th Edition. United States of America: Pearson Education Inc.
- Sayyid Sabiq. (1992). *Fiqh al-Sunnah*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Siti Nadiyah Mohd Ali, Salbiah Mokhtar, Abdul Halim Mohd Noor, Noraini Johari, Nor Aini Salleh & Nurul Sahida Fauzi, (2018), A Conceptual Framework in Synergizing Waqf Real Estate and Zakat through Strategic Integration for Malaysian Asnaf. *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, 8(1), h. 815–282.
- Siti Razifah Khamis dan Marhanum Che Mohd Salleh (2018), Study On The Efficiency Of Cash Waqf Management In Malaysia, *Journal of Islamic Monetary Economics and Finance*, Volume 4, (1), h. 61 - 84
- Stoner James Arthur Finch, R. Edward Freeman & Daniel R. Gilbert (1995). *Management*, 6th ed., New Jersey: Prentice-Hall International
- Worth, M. J. (2009). *Nonprofit Management: Principles and Practice*. Singapore: Sage Publications.



Unsur Disfemisme: Ragam Bahasa dalam Novel ‘Kasyaf Ain’

NORAZILAH BUHARI, NOR AZLILI HASSAN, NIK NORAZIRA ABD AZIZ

Universiti Tunku Abdul Rahman (UTAR), Kampus Sg Long, Kajang.

Emel: norazilah@utar.edu.my

ABSTRAK

Bahasa merupakan representasi pemikiran manusia untuk mengekspresikan idea, fikiran, dan perasaan sama ada secara lisan ataupun tulisan. Hal ini kerana bahasa merupakan wahana komunikasi yang digunakan untuk memperkatakan pelbagai hal, aspek, bidang dan peristiwa. Kedinamikan bahasa dan hubungannya yang erat dengan masyarakat menyebabkan terhasilnya ragam bahasa berdasarkan konteks penggunaan. Dalam penulisan sesebuah karya atau teks, ragam bahasa digunakan untuk menghidupkan dan menguatkan gaya sesebuah penceritaan dan perwatakan supaya pembaca mendapat kesan tertentu hasil daripada pembacaannya. Garapan idea dan fakta yang kreatif daripada pemikiran pengarang menjadi kurang menarik jika tidak diolah dan diperindah dengan penggunaan ragam bahasa yang bersesuaian mengikut cerita dan watak yang dibawa dalam penulisan karya tersebut. Ragam bahasa berunsur disfemisme turut digunakan bagi mengekspresi perasaan dan emosi dalam sesebuah karya. Disfemisme adalah konotasi yang tidak sopan namun ianya bertujuan untuk menguatkan sesuatu maksud, sebagai senjata untuk menyerang lawan, meluapkan kekecewaan, kemarahan dan emosi lain. Novel *Kasyaf Ain* mengandungi pelbagai ragam bahasa yang berunsur disfemisme telah digarap oleh Ramlee Awang Mursyid. Pengarang telah mengeksploitasikan ragam bahasa tersebut namun mengekalkan estetika bahasa di dalam karyanya. Sehubungan dengan itu, kajian ini bertujuan untuk mengenal pasti dan menganalisis ragam bahasa Melayu dalam novel *Kasyaf Ain*. Kaedah kajian adalah berbentuk analisis kandungan yang melihat novel *Kasyaf Ain* dan bahan-bahan kajian lepas yang berkaitan dengan novel kajian dan tentang ragam bahasa. Ragam bahasa ini dianalisis melalui setiap bab dalam novel tersebut bagi memperlihatkan secara jelas tentang penggunaannya. Analisis menunjukkan bahawa novel *Kasyaf Ain* menggunakan ragam bahasa yang menarik dan mudah difahami seperti ragam bahasa sindiran, ragam bahasa menggiat, ragam bahasa mengejek, ragam bahasa tempelak, ragam bahasa herdik dan ragam bahasa melampau. Kepelbagaian ragam bahasa yang saling bertaut ini telah membentuk kesempurnaan novel *Kasyaf Ain* sebagai sebuah karya kreatif.

Kata Kunci: ragam, bahasa, disfemisme, novel.

PENGENALAN

Bahasa merupakan suatu alat komunikasi yang digunakan manusia bagi menyampaikan sesuatu maklumat atau kehendak, berkongsi cerita, idea dan sebagainya. Selain itu, bahasa turut berperanan membentuk jati diri, semangat kekitaan (*esprit de corps*), integrasi dan maruah seseorang penuturnya serta mampu menyembunyikan pemikiran manusia (Panggabean, 1981). Dalam sistem perhubungan, bahasa yang baik dan tersirat sangat penting untuk mengelakkan salah faham atau pertelingkahan dalam perhubungan sosial. Bahasa menjadi nadi dalam melambangkan kehalusan dan kesopanan budi bahasa, serta ketinggian adab susila sesuatu masyarakat. Hal ini bertepatan dengan pendapat Awang Sariyan (2007) yang menyatakan bahawa kesantunan bahasa adalah merujuk kepada penggunaan bahasa yang baik, sopan, beradab, memancarkan peribadi mulia dan menunjukkan penghormatan kepada pihak yang menjadi teman bicaranya. Salah satu ciri santun berbahasa yang baik adalah dengan menggunakan ragam bahasa yang tepat ketika berkomunikasi. Ragam bahasa yang tepat dapat menyampaikan sesuatu maksud, perasaan dan pandangan yang ingin diungkapkan, malah secara tidak langsung ianya turut melambangkan keperibadian seseorang penutur tersebut. Hal ini kerana ragam bahasa wujud berdasarkan keadaan, suasana, latar dan bidang (Amat Juhari Moain, 2000).

Ragam bahasa didefinisikan sebagai variasi bahasa berdasarkan penggunaannya dan berkaitan dengan situasi tertentu (Kamus Dewan Edisi Keempat, 2016). Sebagaimana yang dinyatakan oleh Zainal Abidin Ahmad atau dikenali sebagai Za'ba (1965) mengenai ragam bahasa:



“...ragam bahasa merupakan beberapa jenis bahasa yang khas yang merupakan bahasa dalam karangan atau percakapan kerana menguatkan tujuan kata dan mempertajam hasilnya kepada fahaman pendengar dan pembaca”.

Ini menjelaskan bahawa gaya penggunaan bahasa sama ada lisan (percakapan) atau gaya tulisan (karangan) untuk menguatkan tujuan perkataan, malah mempertajam hasilnya bagi membentuk fahaman yang jelas kepada pembaca atau pendengar. Ragam bahasa merupakan satu unsur bahasa yang penting kerana digunakan dalam pelbagai situasi dan konteks sosial tertentu untuk menyampaikan sesuatu mesej, tujuan dan maksud tertentu. Justeru, pemilihan ragam bahasa yang tepat dapat mengikat emosi seseorang pendengar mahupun pembaca dalam proses komunikasi. Za'ba (1965) menyenaraikan sebanyak 15 jenis ragam bahasa, iaitu bahasa sindiran, bahasa menggiat, bahasa mengejek, bahasa terbalik, bahasa merajuk, bahasa tempelak, bahasa herdik, bahasa melampau, bahasa merendah, bahasa naik, bahasa seruan atau mengeluh, bahasa berulang, bahasa bertimbal, bahasa bukan dan bahasa jenaka.

Penggunaan ragam bahasa perlu disesuaikan dalam keadaan atau situasi yang tepat agar pendengar atau pembaca memahami apa yang ingin disampaikan. Keberkesanan maklumat yang ingin disampaikan dalam lisan boleh diperolehi melalui nada, jeda dan intonasi, sementelahan dalam penulisan pula akan ditentukan melalui ragam bahasanya. Ragam bahasa yang digunakan ditandai oleh aspek leksikal, sintaksis, semantik serta ciri-ciri khusus menurut bidang penggunaannya (Asmah, 2007). Salah satu bentuk penulisan yang banyak memaparkan ragam bahasa adalah melalui penulisan novel. Tidak dinafikan bahawa novel menjadi satu instrumen dalam membangunkan perkembangan dunia sastera. Sesebuah karya sastera terhasil daripada adunan pengetahuan, pengalaman, penelitian dan juga penyelidikan dengan kreativiti, imaginasi dan wawasan seseorang pengarang (Che Abdullah Che Ya, 2018). Penulisan novel merupakan plot cerita yang berkait rapat dengan situasi dan menyerlahkan warna-warni kehidupan dunia sebenar. Novel yang baik, menarik dan kreatif terhasil daripada garapan idea pengarangnya yang mana ianya disampaikan dengan penggunaan variasi ragam bahasa. Salah satu novel yang menggunakan pelbagai ragam bahasa dan memberi kesan yang lebih mendalam kepada pembacanya adalah novel *Kasyaf 'Ain* (Ramlee Awang Murshid, 2018). Kosa kata *kasyaf* dan *'ain* merupakan etimologi Arab, iaitu *kasyaf* didefinisikan sebagai penyingkapan rahsia alam ghaib melalui kalbu dan *'ain* sebagai mata (Kamus Dewan Edisi Keempat, 2016).

Di dalam penulisan novel *Kasyaf 'Ain* ini pengarang menggunakan pelbagai ragam bahasa yang diolah, dijalin dan disesuaikan dengan plot cerita, latar, watak dan perwatakannya. Gubahan dan estetika bahasa dalam menyampaikan idea dan fakta yang lahir daripada pemikiran pengarang berjaya memberi kesan dan mempengaruhi minda dan jiwa kepada pembaca. Kaedah penyampaian makna yang sama boleh diungkap dalam ragam berbeza dan tidak hanya terhad kepada satu jenis ragam sahaja (Kamariah & Siti Hajar, 1997b). Selain itu, pengkaji mendapati penggunaan variasi ragam bahasa yang berunsur disfemisme turut digunakan oleh pengarang. Ini menjadi keunikan bagi novel *Kasyaf 'Ain* sehingga pengkaji tertarik untuk meneliti novel ini bagi mengetahui bagaimana ragam bahasa yang berunsur disfemisme digarap oleh pengarang melalui perwatakan yang menggambarkan kehidupan sebenar masyarakat.

Disfemisme adalah keterbalikan dari eufemisme, untuk menggantikan kata yang bermakna halus atau biasa kepada kata yang bermakna kasar. Disfemisme merupakan satu ungkapan dengan konotasi kasar, kesat, tidak sopan, menyinggung dan menimbulkan perasaan kurang senang dan menyakitkan hati orang lain dengan tujuan menjadikan situasi tidak santun dan memburukkan keadaan. Menurut Allan dan Burridge (1991), disfemisme adalah penggunaan bahasa kasar dengan tujuan sebagai senjata untuk berlawan atau menakutkan lawan, atau bahasa kasar yang diucapkan untuk mengekspresikan perasaan dan emosi seperti melepaskan kemarahan, kekesalan, kekecewaan, kebencian dan sebagainya. Ungkapan dan unsur disfemisme juga berfungsi untuk menghujah, menguatkan dan menegaskan makna dalam konteks tertentu (Elisa Nurul Laili, 2017) agar kesan dan maksud ungkapan tercapai kepada pendengar mahupun pembaca.

Ragam bahasa berunsur disfemisme akan menjadi fokus dalam kertas kerja ini. Oleh itu, analisis teks dilakukan di setiap bab bagi mengenal pasti secara jelas ragam bahasa yang berunsur disfemisme yang telah digunakan oleh pengarang novel *Kasyaf 'Ain* ini. Pengarang memiliki kemahiran yang tinggi dalam menyampai pemikirannya agar setiap apa yang digarap berupaya memberi kesan kepada emosi dan seterusnya mempengaruhi penghayatan dalam kalangan pembaca. Ini juga mampu mewujudkan hubungan di antara karya dengan masyarakat di luarnya, dan seterusnya membolehkan kita memahami kehidupan manusia melalui pancaindera dan kematangan berfikir (Elizabeth & Tom Burns, 1973).



Justeru, konteks kertas kerja ini hanya berfokus kepada enam jenis ragam bahasa yang mempunyai unsur disfemisme dalam novel yang dipilih. Ragam bahasa tersebut ialah bahasa sindiran, bahasa menggiat, bahasa mengejek, bahasa tempelak, bahasa herdik dan bahasa melampau.

TUJUAN KAJIAN

Kajian ini adalah bertujuan untuk:

- 1) Mengetahui pasti ragam bahasa berunsur disfemisme yang terdapat dalam novel '*Kasyaf Ain*'.
- 2) Menganalisis ragam bahasa berunsur disfemisme yang digunakan dalam novel '*Kasyaf Ain*'.

SOROTAN LITERATUR

Kajian dalam bidang bahasa sememangnya popular dalam kalangan pengkaji luar dan dalam negara. Ragam bahasa merupakan satu unsur bahasa dan bukannya unsur makna, sebaliknya makna yang sama boleh sahaja diungkapkan dalam beberapa ragam (Kamaruddin & Siti Hajar, 1997a). Bagi Asmah Haji Omar (2005) pula menyatakan bahawa laras merupakan konsep yang merujuk kepada ragam sesuatu bahasa, iaitu dari segi sistem dan struktur bahasa yang digunakan. Penggunaan kata dan struktur ayat yang tertentu menjadi garis penentu kepada kewujudan laras dalam bahasa tersebut. Bagi masyarakat Melayu, nilai berbahasa merupakan elemen yang amat penting dan ditekankan oleh masyarakatnya ketika berkomunikasi (Hafidzoh, 2013 & Mohd Roslan, 2015). Atas sebab kepentingan ini, maka lahirlah pelbagai variasi bahasa yang digunakan oleh masyarakat Melayu bagi mengungkapkan sesuatu yang diinginkan dalam komunikasinya.

Selain daripada itu, Goay, Choo, dan Zainuddin (2006) menjelaskan bahawa penggunaan kepelbagaian bahasa adalah berasaskan kepada dua faktor, iaitu faktor pengguna dan penggunaan. Dalam konteks ini, pengguna merujuk kepada individu yang menggunakan bahasa tersebut, manakala penggunaan merujuk kepada kesesuaian kepelbagaian bahasa yang digunakan dalam sesuatu situasi komunikasi. Selain daripada pengguna dan penggunaan dalam pelbagai bahasa, sistem budaya bahasa juga mempengaruhi pelbagai bahasa (Jyh, 2009). Jyh (2009) turut menjelaskan bahawa budaya sesuatu bangsa adalah suatu entiti yang terus berubah dan budaya bangsa memperlihatkan penyelesaian mengikut perubahan ini. Dalam konteks ini, mereka yang terlibat dalam sesuatu proses komunikasi, khususnya pendengar dan pembaca akan membuat tafsiran yang berbeza sekiranya pendengar dan pembaca tersebut tidak memahami dan menguasai ciri-ciri budaya yang dimiliki oleh penutur dan penulis tersebut.

Manakala, Lutfi (1995) pula lebih kepada mengemukakan huraian yang tidak formal yang didahului dengan huraian yang formal bagi membincangkan beberapa ragam bahasa dalam laras sastera dalam bahasa Melayu dengan tujuan untuk menerangkan keindahan karya sastera secara lebih meyakinkan dan berkesan. Arba'ie (2010) telah membuat penghuraian berkenaan ragam bahasa dan menekankan tentang peranan ragam bahasa dalam sastera. Arba'ie menghuraikan makna ragam bahasa dan jenis-jenis ragam bahasa dengan contoh-contoh yang begitu menarik dan merujuk ragam bahasa kepada ciri gaya penceritaan dan penggunaannya mempunyai tujuan yang tertentu. Manakala Hassan (2000) telah meninjau ragam bahasa dari sudut yang berbeza. Beliau menyatakan bahawa Malaysia ialah sebuah negara yang mempunyai pelbagai bahasa, dialek dan ragam bahasa. Dalam kepelbagaian bahasa itu, beliau telah menyenaraikan tiga pola penggunaan bahasa iaitu multilingualisme, diglosia, dan bahasa rojak yang digunakan dalam pentadbiran dan fenomena bahasa yang dihadapi oleh masyarakat.

Begitu juga dengan pengkajian novel Melayu, termasuklah hasil karya sasterawan negara yang telah diiktiraf. Antara pengkaji genre novel adalah seperti Jasudin Mamat (2000) yang meneliti dan mengkaji aspek gaya bahasa yang terdapat dalam *Novel Tivi* karya Sasterawan Negara Shahnnon Ahmad dengan menggunakan Teori Stilistik. Kajian tersebut menganalisis secara terperinci aspek gaya bahasa dan kekerapan penggunaannya dalam *Novel Tivi*. Dapatan kajian beliau menunjukkan bahawa gaya bahasa yang digunakan oleh Shahnnon ialah bahasa yang ringkas, ayat yang pendek, padat dan mudah difahami. Selain itu, Shahnnon turut menggunakan kata daerah serta perlambangan dalam novel tersebut untuk memperlihatkan identiti dan keperibadiannya yang tersendiri. Dalam pada itu, Zaitul Azma dan Ahmad Fuad (2010) pula menjelaskan bahawa identiti diri seseorang pengguna bahasa itu akan terpancar melalui penggunaan bahasa yang positif dan berkualiti. Penggunaan bahasa yang bersesuaian dalam sesuatu proses



komunikasi dan penulisan menggambarkan jati diri penutur dan penulis itu sendiri. Hal ini kerana bahasa memainkan peranan yang penting dalam melambangkan sesuatu identiti dan latar belakang penutur dan penulisnya (Mohd Roslan & Sara, 2015).

Berbeza dengan kajian oleh Vioni Saputri, Syahrul Ramadhan & Yasnur Asri (2019) dalam *Novel Korupsi* karya Pramoedya Ananta Toer melihat bentuk dan fungsi penggunaan eufemisme dan disfemisme. Novel tersebut dipilih kerana berkisahkan kepada persoalan biografi, sejarah dan hal-hal kemanusiaan. Hasil penelitian kajian tersebut mendapati bentuk disfemisme digunakan lebih banyak daripada eufemisme dalam kategori bentuk kata, frasa dan kalimat. Kajian mengenai disfemisme turut dilakukan oleh Hanifa Pascarina (2018) yang melihat disfemisme dan terjemahannya pada teks Berita BBC Online. Beliau mendapati, bentuk disfemisme pada teks berita BBC Online paling banyak digunakan pada kosa kata berbanding dalam frasa dan klausa. Namun dari segi terjemahannya pula, bentuk disfemisme di dalam teks berita BCC Online sudah tidak menjadi disfemisme di dalam bahasa sasaran.

Hakikatnya, berdasarkan kajian-kajian yang dinyatakan di atas, didapati telah ada pengkaji yang berminat meneroka bidang ragam bahasa dalam genre novel. Namun, belum ada kajian ragam bahasa berasaskan novel *Kasyaf 'Ain*. Oleh itu, pengkaji telah memilih novel Ramlee Awang Mursyid ini sebagai bahan kajian dengan hanya meneliti elemen ragam bahasa.

METODOLOGI KAJIAN

Kajian berbentuk kualitatif deskriptif ini dilakukan menerusi pendekatan analisis kandungan teks untuk melihat ragam bahasa berunsur disfemisme dalam novel *Kasyaf Ain* karya Ramlee Awang Mursyid. Novel *Kasyaf Ain* ini berkonsepkan *psycho-thriller*, mempunyai 42 bab, berjumlah 399 halaman, mula dijual di pasaran dalam talian pada Oktober 2018 dan merupakan naskah sulung terbitan RAM Typewriter iaitu syarikat penerbitan beliau sendiri. Dalam dunia penulisan, Ramlee terkenal sebagai novelis seram dan pernah memenangi sayembara penulisan melalui kejayaan novel *Pei Pan* yang diiktiraf pemenang kedua Hadiah Sako bagi Novel Nasional 2002. Beliau banyak mempertaruhkan elemen seram dan ngeri dalam novelnya hingga mendapat jolokan sebagai penulis novel *thriller* di Malaysia masa kini.

Analisis kandungan teks membolehkan pengkaji melihat aspek konteks isi kandungan novel dan proses interpretasi teks dalam menentukan ragam bahasa yang digunakan. Analisis ragam bahasa dilakukan berdasarkan kerangka konsep ragam bahasa yang dikemukakan oleh Za'ba (2002) dengan meneliti aspek leksikal, frasa dan ayat yang terdapat di dalam novel ini. Kepelbagaian ragam bahasa yang digunakan oleh pengarang novel ini jelas digunakan untuk menghidupkan dan menguatkan gaya sesebuah penceritaan dan perwatakan supaya pembaca mendapat kesan tertentu hasil daripada pembacaan tersebut. Sebanyak 333 jumlah ayat dengan 13 jenis ragam bahasa telah ditemui, namun sebanyak 68% atau 225 jumlah ayat yang dikenal pasti merupakan ragam bahasa yang mempunyai unsur disfemisme. Kecenderungan ragam bahasa berunsur disfemisme ini dieksplotasi dalam sastera bertujuan untuk mengekspresikan perasaan dan emosi, sebagai senjata untuk menyerang lawan, meluapkan kekecewaan mahupun kemarahan. Selain itu, pengkaji memanfaatkan sumber kajian daripada bahan rujukan ilmiah seperti buku dan jurnal yang berkaitan dalam membantu penghuraian fokus kajian ini.

Sinopsis Kasyaf Ain

Novel ini mengisahkan mengenai Rosman dan Anita, dua orang pegawai polis bahagian jenayah yang sedang memburu penjenayah kejam di ibu kota, Kuala Lumpur. Kejadian kejam sering berlaku pada setiap malam bulan mengambang apabila mangsa-mangsa pembunuhan itu ditemui mati dalam keadaan yang aneh, iaitu mengering tidak berdarah. Kisah pembunuhan yang dianggap paranormal ini disifatkan bertujuan ritual songsang. Dalam proses penyiasatan ini, Rosman ditemukan dengan Syamel, seorang pemuda yang turut menyiasat kejadian sama kerana telah membunuh kekasihnya, Hanum Saskia.

Hanum Saskia merupakan seekor jembalang yang hidup dalam kalangan manusia atas sebab dendam. Dendamnya pada keturunan manusia, khususnya jurai dari keturunan Adi yang telah memusnahkan kehidupan seluruh marga dan perkampungan jembalang menyebabkan Hanum Saskia berusaha menghancurkan kehidupan manusia pula. Dengan anugerah *Kasyaf Ain* ini, Syamel dapat melihat kebenaran mengenai Hanum Saskia dan cuba untuk membantu Rosman menangani kes pembunuhan ini. Kisah pembunuhan yang berlaku ini dikaitkan dengan sejarah kisah pembunuhan yang pernah berlaku sekitar awal tahun 1840an, antara Adi, iaitu datuk Rosman dan Syamel dengan jembalang, keturunan Hanum Saskia.



Dikisahkan pada tahun 1830 di Kampung Lembah Beringin, sebuah perkampungan manusia, Mansur, merupakan seorang imam, dan keluarganya cuba diusir dari kampung tersebut oleh Liau Guantua. Liau Guantua merupakan seorang dukun yang menggunakan ilmu hitam bersubahat dengan Suaka (jembalang) untuk berkuasa dan menjadikannya penghulu Kampung Lembah Beringin. Setelah beliau perolehi kuasa, Liau Guantua hanyalah boneka suruhan kepada jembalang sehingga menyebabkan ajaran Islam dipinggir dan dilarang. Bagi penduduk kampung yang mengamalkan ajaran Islam, Suaka telah membunuh penduduk kampung dengan cara merobek dada dan mengeluarkan jantung mereka. Namun, masa bergulir waktu, pada tahun 1848 di alam sebelah sana yang dikenali sebagai Kampung Buana Senandung, sebuah petempatan didiami makhluk lain, iaitu Jembalang. Perkampungan ini yang diketuai oleh Tok Ketua Jais, telah dilanda musibah apabila para marganya telah dibunuh dengan cara yang sama seperti dialami oleh penduduk Kampung Lembah Beringin pada 18 tahun yang lalu. Kampung Buana Senandung kegemparan kerana pembunuhan tersebut dilakukan oleh Adi, anak lelaki imam Mansur. Adi dikenali sebagai tetamu siang di alam Kampung Buana Senandung ini kerana siang di alam manusia adalah malam di alam jembalang, begitu juga sebaliknya. Kesilapan Adi melepaskan Cindai, anak Tok Ketua Jais terus hidup telah mengundang malapetaka sehingga ke zaman ini dek kerana dendam Cindai kepada keturunan Adi.

Sebelum Adi meninggal dunia, beliau telah menulis sebuah buku bertajuk Cindai dan melakarkan wajah Cindai sebagai rujukan kepada anak cucu keturunannya. Hal ini disebabkan Cindai, spesis jembalang pontianak telah dipakukan di belakang tengkuknya boleh bertukar wajah menjadi manusia dan hidup dalam dunia manusia. Cindai berupaya melindungi dirinya dari penyingkapan *ain* secara zahir. Kini, Cindai yang dipercayai berubah wajah sebagai Hanum Saskia cuba untuk membalas dendam dengan menyesatkan kehidupan manusia pada masa kini melalui kecantikan, cinta dan keasyikan duniawi.

PERBINCANGAN DAN ANALISIS

Berdasarkan analisis yang telah dibuat, pengkaji telah menemui 13 jenis ragam bahasa di dalam novel *Kasyaf Ain* ini. Namun begitu, terdapat enam jenis ragam ayat yang dominan mengandungi unsur disfemisme dan diekspresikan sebagai bahasa yang membawa maksud negatif. Enam jenis ragam bahasa yang dimaksudkan adalah ragam bahasa sindiran, ragam bahasa menggiat, ragam bahasa mengejek, ragam bahasa tempelak, ragam bahasa herdik dan ragam bahasa melampau.

Bahasa Sindiran

Ragam bahasa sindiran ialah suatu pernyataan yang ditujukan oleh penutur kepada seseorang dengan tidak disebutkan secara tepat atau jelas, malah penutur hanya berkias atau diibaratkan kepada perkara lain (Za'ba, 2002). Hal ini kerana perkara yang dinyatakan itu tidak mahu disebut secara terang-terangan. Lazimnya, orang yang disindir akan faham maksud yang ditujukan kepadanya secara tidak langsung. Ragam bahasa ini digunakan dengan tujuan untuk menjaga air muka orang yang ditujukan sindiran tersebut. Walau bagaimanapun, ragam bahasa ini akan hilang fungsinya sebagai sindiran sekiranya orang yang ditujukan itu tidak memahami maksud penyampaian tersebut (Rohaidah Haron, 2016). Terdapat beberapa jenis bahasa sindiran seperti ironi, sarkastik, dan sinisme yang digunakan dalam kehidupan masyarakat (Siti Norsyahida Mohd A.Rashid & Nor Azuwan Yaakob, 2017). Jenis bahasa sindiran ini dapat dilihat daripada contoh data Jadual 1 di bawah:

Jadual 1 Data Bahasa Sindiran Dalam Novel

No.	Bahasa Sindiran (BS)
BS1.	“Pengecut! Jangan jadi pengecut! Kalau benar-benar anak jantan... muncullah! Mari kita bertarung satu lawan satu!” Jadur mencabut sebilah parang dari sisipan pinggang. (hlmn. 87)
BS2.	“ Sejak bila pulak ajaran sesat menggunakan ruqyah? ” tanya Rosman terus mendapatkan suspek. (hlmn. 125)
BS3.	“Tuan ni pelik. Masakan tuan tak tahu nak bezakan jampi dan ruqyah? Buta nak bezakan roh dan hantu? Walhal tuan berasal daripada susur galur nenek moyang yang mementingkan agama Islam dalam membentur kehidupan sehari-hari. Masakan pula nasihat beragama tidak dipanjangkan menerusi warisan keturunan yang silih berganti?” Syamel lancar berhujah. (hlmn. 126)



Data BS1 merupakan sindiran jenis sarkastik. Sindiran jenis ini dipenuhi dengan cemuhan atau celaan. Frasa *'kalau benar-benar anak jantan'* dilihat sebagai sindiran berunsur disfemisme kerana mengandungi frasa bersifat keras, kasar serta menyakitkan hati orang yang ditujukan bahasa sindiran itu. Kata 'jantan' dikhususkan penggunaannya kepada haiwan dan tumbuh-tumbuhan (Kamus Dewan Edisi Keempat, 2016). Kata 'jantan' dianggap sebagai tidak sopan kerana menyamakan seseorang dengan seekor haiwan. Dalam novel ini, ketidakpuasan hati Jadur sangat ketara apabila tewas terhadap lawannya, iaitu Adi. Serangan hendap yang dilakukan oleh Adi telah mengundang kemarahan Jadur sehingga beliau menyamakan lawannya sama tahap seperti haiwan. Situasi ini menyebabkan Jadur mencabar Adi untuk berlawan berseorangan secara adil sekiranya Adi, lawannya itu benar-benar berani dan bermaruah. Manakala data BS2 adalah sejenis bahasa sindiran ironi. Sindiran ini diungkapkan secara halus, namun makna di sebalik ujaran itu mempunyai makna yang tajam. Ayat *'sejak bila pulak ajaran sesat menggunakan ruqyah?'* memberikan gambaran yang tidak sopan kerana 'ruqyah' merupakan satu kaedah penyembuhan berasaskan ayat-ayat Al-Quran (Garis Panduan Amalan Perubatan Islam, 2011). Ujaran Rosman dilihat menyelar tindakan Syamel kerana menggunakan bacaan ruqyah dalam kehidupannya yang dianggap seperti ajaran sesat. Ragam bahasa sindiran ironi ini menggunakan kata 'ruqyah' dengan halus dan lembut tetapi kesannya bersifat tajam sehingga menimbulkan konotasi yang buruk.

Sebaliknya, Data BS3 merupakan bahasa sindiran sinisme yang diungkapkan lebih kasar berbanding ironi. Sinisme merupakan sindiran tajam bersifat ejekan kerana kesangsiannya terhadap pernyataan, keikhlasan dan kejujuran seseorang (Siti Norsyahida Mohd A. Rashid & Nor Azuwan Yaakob, 2017). Pernyataan *'...Masakan tuan tak tahu nak bezakan jampi dan ruqyah? Buta nak bezakan roh dan hantu?'* dilihat bersifat mengejek, saling mencari kesalahan di antara diri Rosman dan Syamel serta mewujudkan perasaan tidak percaya Syamel terhadap Rosman yang banyak mempamerkan perasaan curiga untuk menghina dirinya. Pandangan mata kasar Rosman melihat Syamel sebagai pembunuh Hanum Saskia, walaupun hakikatnya Syamellah sebenarnya yang membantu Rosman dalam menangani siri pembunuhan paranormal yang sedang berlaku pada ketika itu. Dalam konteks ujaran ini, sindiran Syamel adalah untuk menasihati Rosman supaya tidak melakukan kesalahan yang sama sepertinya mengabaikan ajaran agama Islam dalam kehidupan seharian sehingga terpaksa melakukan pembunuhan. Secara implisitnya, bahasa sindiran berunsur disfemisme ini dapat membantu pengarang menyampaikan mesej di sebalik makna tersirat supaya agama Islam tidak diabaikan di dalam kehidupan manusia.

Kesimpulannya, variasi ragam bahasa sindiran berunsur disfemisme yang digunakan oleh pengarang bersifat memberi teguran dan mesej yang mendatangkan kesan positif atau negatif kepada pembaca secara berkias atau tergantung sifatnya, selain menjadikan karya *Kasyaf 'Ain* ini menarik dan kreatif untuk terus dibaca.

Bahasa Mengejek

Bahasa mengejek adalah bahasa yang mengata akan seseorang atau sesuatu kumpulan dengan perkataan yang tepat tetapi dengan gaya yang mengajukan keburukan serta mempermain-mainkan seseorang supaya nampak bodoh dan sia-sianya (Za'ba, 2002). Ejekan ini bertujuan untuk ditertawakan oleh orang lain yang mana boleh membangkitkan rasa marah dan sakit hati orang yang diperkatakan itu kerana kelemahannya dipersendakan (Amirah Ahmad, Noriza Daud, Norizah Ardi & Nurrisammimayantie Ismail, 2019). Ragam bahasa ini juga berkait rapat dengan bahasa sindiran, menggiat dan bahasa terbalik. Contoh ragam bahasa mengejek ditunjukkan seperti data Jadual 2 di bawah:

Jadual 2 Data Bahasa Mengejek Dalam Novel

No.	Bahasa Mengejek (BE)
BE1.	"Kalau tuan tak dengar cerita saya, tuan tentu sukar menyelesaikan kes ini," ujar Syamel bijak berdolak-dalik. (hlmn. 22)
BE2.	"Awak ni dah semakin merepek sekarang. Betullah, awak ni memang ada masalah jiwa. Mental awak rosak. Sebab itulah awak jadi psiko!" tuduh Rosman pula. (hlmn. 148)
BE3.	"Awak seorang korporat. Kenapa percaya benda-benda mengarut ni? Macam mana terjebak dalam ajaran sesat sehingga sanggup membunuh Hanum Saskia? Apa sebenarnya agenda awak ni?" soal Rosman masih belum puas hati menyiasat. (hlmn. 149)



Berdasarkan paparan contoh Jadual 2 di atas, ungkapan BE1 iaitu ‘*kalau tuan tak dengar cerita saya, tuan tentu sukar menyelesaikan kes ini*’ merupakan ejekan Syamel kepada Rosman yang tidak mempercayai kronologi pembunuhan ke atas Hanum Saskia. Ragam bahasa ini juga secara tidak langsung menonjolkan kelemahan Rosman sebagai seorang pegawai polis yang sedang menyiasat kes pembunuhan yang telah terjadi. Namun pada masa yang sama, tindakan Rosman dilihat membalas ejekan dengan menyakiti hati Syamel seperti contoh BE2, ‘*...awak ni memang ada masalah jiwa. Mental awak rosak. Sebab tulah awak jadi psiko!*’ dan ungkapan BE3 iaitu ‘*Awak seorang korporat. Kenapa percaya benda-benda mengarut ni?*’. Tindakan Rosman mempersendakan perbuatan Syamel yang mempercayai perkara karut-marut, dianggap tidak waras dengan kedudukannya sebagai tokoh korporat menunjukkan kelemahan diri Syamel di mata Rosman.

Ragam bahasa ejekan yang digunakan oleh pengarang dilihat berunsur disfemisme kerana menggunakan ungkapan-ungkapan yang membawa makna agak kasar dan kurang sopan. Meskipun ejekan yang dilakukan itu tidaklah dinyatakan kebenarannya namun ianya mengandungi makna tersirat disebalik ungkapan tersebut. Ragam bahasa ini juga mempunyai unsur humor yang mampu mengusik hati pembaca sekiranya seseorang itu memahami maksud dan tujuan yang disampaikan di dalam novel *Kasyaf ‘Ain* ini.

Bahasa Melampau

Bahasa melampau merupakan ragam bahasa yang mengaitkan sesuatu perkara itu seolah-olah sangat besar dengan perkataan yang melebihi-lebih daripada yang sebenar (Za’ba, 2002) dan kebanyakan orang memahami bahawa pernyataan tersebut bukannya sungguh seperti yang dikatakan oleh perkataan itu. Kamaruddin dan Siti Hajar (1997a) pula mengatakan bahawa bahasa melampau adalah bahasa yang menyatakan sesuatu perkara dengan agak melampau dan menggambarkan sesuatu perkara secara berlebih-lebihan daripada yang sepatutnya sehingga dalam beberapa hal, pernyataan tersebut sememangnya tidak masuk akal. Bahasa ini berlaku apabila penulis atau penutur secara sengaja memperbesar-besarkan keterangan tentang sesuatu perkara. Contoh ragam bahasa melampau dinyatakan seperti data Jadual 3 di bawah:

Jadual 3 Data Bahasa Melampau Dalam Novel

No.	Bahasa Melampau (BL)
BL1.	“Hanum Saskia bagaikan puteri. Cantiknya tiada tolok bandingnya . Kerana kecantikannya itulah saya jatuh cinta padanya. Memang saya mencemburui kalau Hanum Saskia melayani mana-mana lelaki biang keladi atau miang atau sahaja nak menidurinya,” ujar Syamel mendepakan kedua-dua tangannya tatkala bercerita. (hlmn. 33)
BL2.	“Saya memang memuja Hanum Saskia . Saya sangat mencintainya,” ujar Syamel. (hlmn. 149)
BL3.	“Sebenarnya saya membunuh seorang pembunuh .” Syamel mengakuinya (hlmn. 150)

Penggunaan ragam bahasa melampau ini kerana penulis ingin menggambarkan sesuatu secara berlebih-lebihan daripada yang sepatutnya supaya dapat menarik minat pembaca untuk membacanya. Dalam ragam bahasa melampau, terdapat penggunaan perkataan yang menggambarkan sesuatu itu kelihatan hebat seperti data BL1 *Cantiknya tiada tolok bandingnya*, data BL2 *Saya memang memuja Hanum Saskia* dan data BL3 *Sebenarnya saya membunuh seorang pembunuh*. Perkara ini menjadi tidak logik juga kerana seolah-olah Hanum Saskia adalah perempuan yang paling cantik sehinggakan tiada seorang wanita pun yang boleh menandingi kecantikannya. Gambaran pernyataan ini diungkapkan secara berlebih-lebihan daripada situasi yang sebenar. Ayat *Sebenarnya saya membunuh seorang pembunuh* ini dikatakan hebat kerana dibuktikan dengan gambaran kehebatan Syamel yang telah membunuh seorang pembunuh.

Oleh itu, berdasarkan kepada analisis yang dilakukan, ini jelas menunjukkan bahawa pernyataan tersebut bercirikan ragam bahasa melampau. Hal ini demikian kerana, pernyataan penulis tersebut menggambarkan satu situasi bahawa tingkahlaku watak penulisannya adalah sangat hebat. Justeru, penggunaan ragam bahasa melampau merupakan salah satu cara penulis novel Kasyaf ‘Ain mengemukakan penggunaan bahasa melampau dalam konteks penulisan yang mampu memberi kesan yang mendalam terhadap pembaca, iaitu mampu memperlihatkan kesungguhan ayat-ayat oleh penulis. Selain itu, penulis seolah-olah inginkan pembaca berfikir tentang mesej yang hendak disampaikan olehnya. Di samping itu, penggunaannya juga telah mempelbagaikan keindahan penulisan oleh penulis.



Bahasa Mengherdik

Bahasa ini bunyinya seakan-akan bahasa tempelak tetapi nadanya agak lebih keras yang bertujuan untuk menunjukkan kesalahan pada masa itu juga dan bukannya kesalahan yang lalu (Za'ba, 2002) dan perkataannya kerap digunakan secara kasar serta mengandungi perkataan mengejek sedikit. Manakala menurut Kamarudin dan Siti Hajar (1997a) pula, bahasa mengherdik adalah seolah-olah bahasa tempelak juga tetapi tujuannya untuk menyatakan kesalahan pada masa sekarang, bukannya kesalahan pada masa yang telah silam. Perkataan yang digunakan adalah agak keras, kasar dan tabu untuk memarahi atau menengking serta mengandungi sedikit perkataan mengejek. Ragam bahasa mengherdik turut ditemui dalam novel *Kasyaf Ain*. Antara contoh ayat bahasa mengherdik yang didapati dalam novel adalah seperti data Jadual 4 di bawah:

Jadual 4 Data Bahasa Mengherdik Dalam Novel

No.	Bahasa Mengherdik (BH)
BH1.	“Hisy bangsat! Kalau aku tau kau...aku kerat-kerat batang tubuh kau!” ancam Liau Gantua. (hlmn. 55)
BH2.	“Jawab ajelah pertanyaanku bodoh! ” sergah Liau Gantua keras. (hlmn. 186)
BH3.	“Argh, persetan! ” Liau Gantua menyeruak berangnya. (hlmn. 205)

Dalam contoh-contoh di atas, penulis telah menggunakan perkataan yang kasar seperti BH1 *bangsat*, BH2 *bodoh* dan BH3 *persetan* sewaktu Jais dan Liau Gantua saling melampiaskan nafsu amarah masing-masing. Mereka saling mempersoalkan tentang kekebalan dan kekuatan masing-masing kerana gagal untuk menghapuskan Mansur yang dilihat sebagai ancaman mereka. Unsur disfemisme diketengahkan sebagai menunjukkan rasa tidak suka, kejengkelan, merendah-rendahkan seseorang dan gambaran negatif yang ditujukan kepada seteru mereka iaitu antara Liau Gantua dan Jalis.

Bahasa mengherdik yang digunakan penulis mampu memberikan impak yang negatif terhadap pembaca. Khalayak pembaca yang membaca ayat-ayat pengarang pasti beranggapan bahawa perwatakan yang dimaksudkan dalam novel *Kasyaf Ain* memiliki sifat yang buruk memandangkan tutur kata yang dilafazkan bersifat kasar dan kejam. Justeru, walaupun ragam bahasa mengherdik ini digunakan untuk menunjukkan kesalahan atau kelemahan individu pada masa tersebut, namun penggunaan nada yang kedengaran itu mengherdik itu boleh menyebabkan seseorang individu itu berasa malu dan marah.

Bahasa Tempelak

Za'ba (2002) mentakrifkan bahasa tempelak “sebagai bahasa yang menunjukkan kesalahan seseorang kemudian daripada telah dilakukannya, supaya ia sedar akan taksirnya pada masa sebelum dilakukannya dahulu, dan akan dijadikan peringatan pada masa hadapan”. Bahasa tempelak merupakan satu kaedah berbahasa yang digunakan untuk menunjukkan kesalahan seseorang yang telah dilakukan sebelumnya. Tujuannya adalah supaya orang yang pernah melakukan kesalahan pada suatu masa dahulu menyedari akan kesalahan tersebut dan menjadikannya sebagai satu peringatan dan pengajaran (Amirah Ahmad, Noriza Daud, Norizah Ardi & Nurrisammimayantie Ismail, 2019). Lazimnya bahasa ini dimanfaatkan oleh penutur yang marah, bosan dan terganggu fikirannya berikutan daripada tindakan seseorang yang enggan menerima nasihat orang lain pada masa dahulu. Contoh ragam bahasa tempelak dapat dilihat seperti data Jadual 5 di bawah:

Jadual 5 Data Bahasa Tempelak Dalam Novel

No.	Bahasa Tempelak (BT)
BT1.	“Ni jenayah berat! Mana boleh tangguh!” Rosman berkeras. (hlmn. 21)
BT2.	“Prinsip ni salah!” tingkah Rosman sangat tegas. (hlmn. 22)
BT3.	“Sebab tuan berasal daripada keturunan jembalang hijau!” lonjak suara Syamel. (hlmn. 149)

Pengarang menggunakan bahasa tempelak bagi menunjukkan bagaimana penutur pertama memulangkan paku buah keras kepada penutur kedua. Bahasa ini jelas digunakan bagi menunjukkan kelemahan penutur kedua. Ini



bertepatan dengan pandangan Kamariah & Siti Hajar (1997b) yang menyatakan bahawa bahasa tempelak merupakan cela atau cerca yang pedas dengan membangkit kesalahan atau keburukan yang pernah dilakukan oleh seseorang. Biasanya kecaman yang diberikan itu berpunca daripada sikap seseorang yang tidak mahu mendengar nasihat. Merujuk kepada ujaran dalam contoh BT1 dan BT2, jelas menunjukkan bagaimana Rosman menempelak Syamel apabila beliau enggan mendengar arahan yang diberikan. Ini juga merupakan peringatan atau amaran kepada Syamel supaya tidak mengulangi kesilapan yang sama setelah membunuh Hanum Saskia. Manakala di dalam contoh BT3 pula jelas menunjukkan bagaimana pengarang menggambarkan perasaan Syamel yang kemarahan apabila Rosman seolah-olah tidak mengaku dan menerima hakikat bahawa susur galur keturunannya yang dikatakan berasal daripada jembalang. Kesimpulannya, bahasa tempelak yang digunakan oleh watak-watak di dalam novel ini memberi kesedaran betapa pentingnya untuk akur kepada arahan ketua bagi tujuan kelancaran perjalanan sesuatu tugasan.

Bahasa Menggiat

Ragam bahasa menggiat merujuk kepada bahasa yang tidak tepat, seakan-akan bahasa sindiran tetapi tidak berisi bahasa kiasan. Ragam bahasa ini bertujuan untuk mengusik, bergurau-senda dan adakalanya boleh menerbitkan perasaan malu orang yang giat atau ditujukan (Za'ba, 2002). Contoh ragam bahasa menggiat dapat dilihat dalam data Jadual 6 di bawah:

Jadual 6 Data Bahasa Menggiat Dalam Novel

No.	Bahasa Menggiat (BG)
BG1.	“Kempunanlah mana-mana lelaki.” Syamel tergelak selamba kemudian mengeluh. (hlmn. 34)
BG2.	“Tak pernah tinggal solat, kan?” soal neneknya kemudian. (hlmn. 353)
BG3.	“Bacaan tu dah lari sikit.” Mak ciknya mencelah sambil bungkas telekung. (hlmn. 353)

Jelas dapat dilihat di dalam kesemua data BG1, BG2 dan BG3 di atas penggunaan bahasa menggiat adalah untuk tujuan bergurau walaupun kedengaran seperti bahasa sindiran. Ungkapan ini disampaikan secara bersahaja dan tanpa disokong oleh penggunaan bahasa kiasan. Data BG2 menunjukkan tujuan dan niat nenek Rosman yang mahu menegur cucunya agar tidak culas menunaikan solat telah disampaikan dalam nada bergurau. Sama seperti data BG3, teguran mak cik Rosman terhadap tata cara bacaan Rosman di dalam solat. Namun teguran yang menggunakan bahasa menggiat ini mampu menimbulkan perasaan malu pada diri Rosman dan ini secara tidak langsung mengiyakan teguran nenek dan mak ciknya itu. Dalam konteks ini, jelas menunjukkan peranan penggunaan ragam menggiat itu sendiri di mana ianya untuk menyampaikan satu pesanan atau peringatan tetapi pada masa yang sama masih menjaga hati serta air muka pendengarnya. Ini bersesuaian dengan konsep penjagaan air muka dalam kalangan masyarakat Melayu sebagai cara yang sopan dan beradab.

KESIMPULAN

Kesimpulannya, analisis menunjukkan bahawa novel *‘Kasyaf Ain’* menggunakan ragam bahasa berunsur disfemisme seperti bahasa sindiran, bahasa menggiat, bahasa mengejek, bahasa herdik, dan juga bahasa melampau. Pengarang bijak menggunakan setiap jenis ragam bahasa tersebut bagi menguatkan lagi jalan cerita yang dibawa oleh watak-watak yang wujud di dalam novel ini. Berdasarkan perbincangan mengenai teks novel *Kasyaf ‘Ain* di atas, dapatlah disimpulkan bahawa terdapat ketelitian pengarang menghasilkan karya novel dalam menggunakan ragam bahasa berunsur disfemisme dalam menyampaikan karyanya kepada pembaca. Kekerapan penggunaan ragam bahasa yang berbeza menjelaskan tentang peranan ragam bahasa itu berjaya memberi kesan penghayatan yang lebih dalam diri pembaca itu sendiri.

Kertas kerja ini memberi fokus kepada aspek penggunaan bahasa oleh Ramlee Awang Mursyid di dalam novel yang dipilih. Di dapati bahawa beliau mempunyai gaya berbahasa yang tersendiri dalam menyampaikan karyanya (Nik Safiah Karim, 1981). Ini dapat dilihat daripada variasi penggunaan ragam bahasa berunsur disfemisme yang berjaya dijalin dengan kemas agar bahasa yang digunakan hidup dan meyakinkan. Walaupun terdapat penggunaan ragam bahasa berunsur disfemisme berbeza bagi mewakili makna yang sama, pembaca masih mampu memahami dengan jelas akan maksud ayat yang ditulis. Gabungan kesemua bentuk ragam bahasa ini bertujuan untuk menyentuh emosi pembaca dan seterusnya memberi kesan yang lebih kepada penghayatan di kalangan pembaca,



Secara umumnya, penutur menuturkan ragam bahasa berunsur disfemisme untuk meluahkan rasa kemarahan, kekesalan, penghinaan, dan juga peringatan (Karsana, 2015).

Analisis membuktikan bahawa novel ini dapat menonjolkan tentang jenis ragam bahasa, khasnya unsur disfemisme yang digunakan dalam kehidupan seharian masyarakat Melayu. Seterusnya pendedahan ini dapat memberi pendidikan yang berkesan dalam memahami peranan setiap jenis ragam bahasa itu sendiri. Walaupun ragam bahasa berunsur disfemisme agak kasar namun pengarang berjaya menggunakan kepelbagaian yang saling bertaut bagi membentuk kesempurnaan dalam novel ini. Justeru tautan ini akan memberi kesan penghayatan yang lebih mendalam kepada pemahaman serta emosi pembaca.

RUJUKAN

- Allan, K. & Burridge, K. (1991). *Euphemism and Dysphemism: Language Used as Shield and Weapon*. New York: Oxford University Press.
- Amat Juhari Moain. (2000). *Sosiolinguistik dan Sosiologi Bahasa*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Amirah Ahmad, Noriza Daud, Norizah Ardi & Nurissammimayantie Ismail. (2019). Ragam bahasa Media Sosial dalam Isu yang Sohor Kini. dlm *E-Prosiding Seminar Antarabangsa Susastera, Bahasa dan Budaya Nusantara (SUTERA 2019)*, 115- 128.
- Arba'ie, S. (2010). Perpaduan masyarakat dalam genre sastera dari perspektif sosio-stilistik. Dlm Y. Mohd Sharifudin, S. Arba'ie & H. Zaitul Azma Zainon (Eds.), *Penyelidikan Linguistik Bahasa dan Budaya: Pemupukan Perpaduan* (ms 402-411). Serdang: Universiti Putra Malaysia.
- Asmah Hj Omar. (2007). *Kesantunan Bahasa dalam Pengurusan Pentadbiran dan Media*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Che Abdullah Che Ya. (2018). Manifestasi Kehidupan Masyarakat Melayu Dalam Bedar Sukma Bisu Daripada Perspektif Pengkaedahan Melayu. *Jurnal Melayu*, 17: 328-34.
- Elisa Nurul Laili. (2017). Disfemisme dalam perspektif Semantik, Sosiolinguistik dan Analisis Wacana. *LINGUA* 12(2): 110-118.
- Elizabeth, Burns & Tom Burns. (1973). *Sociology of Literature and Drama*. England: Penguin Books.
- Garis Panduan Amalan Perubatan Islam*. 2011. Kuala Lumpur: Bahagian Perubatan Tradisional dan Komplementari, Kementerian Kesihatan Malaysia.
- Goay, T. C., Choo, S. T., & Zainuddin, A. (2006). *Teks Pra-U Bahasa Melayu STPM: Kertas 1*. Petaling Jaya: Pearson Malaysia.
- Hafidzoh, S. S. (2013). Kesantunan berbahasa dalam komunikasi tulisan: Analisis kajian guru-guru Bahasa Melayu. *Perkongsian Profesional Bagi Guru-Guru Permulaan* : (ms 36-61).
- Hanifa Pascarina. (2018). Disfemisme dan Terjemahannya Pada Teks Berita BBC Online. *LEKSEMA: Jurnal Bahasa dan Sastra*, 3 (1): 1-10.
- Hassan, A. (2000, Julai 7). Ragam Bahasa Melayu. *Utusan Malaysia*.
- Jasudin Mamat. 2000. Kajian Gaya Bahasa dalam Novel Tivi. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Jyh, W. S. (2009). *Semiotik persembahan wacana*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya.
- Kamaruddin Hj Husin & Siti Hajar Hj Abdul Aziz. (1997a). *Pengajian Melayu 1: Ilmu bahasa dan kecekapan berbahasa*. Petaling Jaya: Kumpulan Budiman.
- Kamaruddin Hj Husin & Siti Hajar Hj Abdul Aziz. (1997b). *Penguasaan Kemahiran Menulis – Siri Pendidikan Perguruan*. Kumpulan Budiman Sdn Bhd. Kuala Lumpur
- Kamus Dewan Edisi Keempat*. (2016). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Karsana, Deni. (2015). Referensi dan Fungsi Makian dalam Bahasa Kaili. *Metalingua*, 13: 141-150.
- Lutfi, A. (1995). *Kritikan karya sastera: Keindahan ragam-ragam bahasa*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Mohd Roslan, R. (2015). Rights and recognition of indigenous language in Malaysian education system: The case of orang asli. Kertas kerja dibentangkan di *3rd International Conference on Language, Education and Innovation (ICLEI)*, Bali, Indonesia.
- Mohd Roslan, R. & Sara, C. (2015). Discourse of indigenous education policy: The Malaysian case. *International Journal for Innovation Education and Research*, 3(10): 126-140.
- Nik Safiah Karim. (1981). *Laras Bahasa Melayu. Beberapa pandangan*. Jurnal Dewan Bahasa. Kuala Lumpur. Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Panggabean, Maruli H. (1981). *Bahasa, pengaruh dan peranannya*. Jakarta. PT Gramedia Pustaka Utama.



- Ramlee Awang Murshid. (2018). *Kasyaf Ain*. Kuala Lumpur: RAM Typewriter Ventures.
- Rohaidah Haron. (2016). Ragam bahasa dalam wacana perbicaraan di Mahkamah. Dlm *Prosiding Persidangan Antarabangsa Sains Sosial dan Kemanusiaan (PASAK 2016)*, 1: 208-224. Selangor: Pusat Pengajian Teras, Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor.
- Siti Norsyahida Mohd A.Rashid & Nor Azuwan Yaakob. (2017). Jenis Bahasa Sindiran dalam Ujaran Vlog. *International Journal of Language Education and Applied Linguistics (IJLEAL)*, 7, 17-29.
- Vioni Saputri, Syahrul Ramadhan & Yasnur Asri. (2019). Eufemisme dan Disfemisme dalam Novel Korupsi karya Pramodya Ananta Toer. *RETORIKA: Jurnal Bahasa, Sastra dan Pengajarannya*, 12 (2). 197-207.
- Za'ba. (1965). *Pelita Bahasa Penggal 1*. Kuala Lumpur. Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Zainal Abidin Ahmad. (1965). *Ilmu Mengarang Melayu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Zainal Abidin Ahmad. (2002). *Ilmu Mengarang Melayu (Edisi Ejaan Rumi Baharu)*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Zaitul Azma, Z. H., & Ahmad Fuad, M. H. (2010). Kekerasan verbal dalam komunikasi remaja: Satu pelanggaran maksim kesantunan. Dlm. Y. Mohd Sharifudin, S. Arba'ie, & Z. H. Zaitul Azma (Eds.), *Penyelidikan Linguistik Bahasa dan Budaya: Pemupukan Perpaduan* (pp. 386-391). Serdang: Universiti Putra.

Aplikasi Teori Had dalam Membuktikan Ganjaran-Ganjaran Tanpa Had dalam Melakukan Perkara-Perkara Baik

NAZRUL AZLAN ABDUL SAMAT

Universiti Sultan Azlan Shah

ABSTRAK

Islam telah menggalakkan kepada pengikut-pengikutnya untuk melakukan perkara-perkara yang baik secara konsisten kerana Allah S.W.T telah berjanji untuk memberi ganjaran-ganjaran tanpa hitung di dalam banyak ayat al-Quran seperti di dalam Surah Az-Zumar (39:10) dan At-Tiin (95:6). Kertas ini bertujuan untuk menunjukkan bagaimana teori had boleh membuktikan ganjaran-ganjaran tanpa had boleh diberikan oleh Allah S.W.T kepada mereka yang melakukan perbuatan-perbuatan yang baik. Oleh kerana arah panduan kita di dalam dunia ini berdasarkan jalan yang lurus seperti yang dinyatakan di dalam Surah Al-Faatihah (1:6), maka kami menggunakan fungsi linear, iaitu $f(x) = mx + C$, di mana m merujuk kepada kecerunan positif dan C adalah pemalar yang positif. Kami mengandaikan $f(x)$ merupakan jumlah ganjaran-ganjaran dan x merupakan jumlah perkara-perkara yang baik yang dilakukan oleh seorang Muslim. Apabila x menghampiri nilai infiniti ($x \rightarrow \infty$), maka kami akan menggunakan teori had pada infiniti untuk menghasilkan keputusan seperti berikut $\lim_{x \rightarrow \infty} f(x) = \infty$. Kami menyimpulkan bahawa teori had pada infiniti membantu kita untuk membuktikan bahawa ganjaran-ganjaran tanpa had akan dikurniakan oleh Allah S.W.T kepada umat-umatnya yang menunjukkan perilaku moral yang baik secara berterusan di dalam kehidupan mereka.

Kata Kunci: Teori Had, Ganjaran-Ganjaran Tanpa Had, Perkara-Perkara Baik.

PENGENALAN

Islam adalah agama yang mempromosikan kepada pengikut-pengikutnya untuk melakukan perkara-perkara baik. Setiap perkara yang baik yang dilakukan oleh setiap Muslim dijanjikan oleh Allah S.W.T untuk diberikan ganjaran-ganjaran yang banyak (tanpa hitung) dalam pelbagai bentuk seperti pahala (*at-thawab*). Janji-janji Allah ini telah disebutkan oleh Allah S.W.T di dalam beberapa ayat Al-Quran seperti di dalam Surah At-Tiin, ayat 6, yang bermaksud:

“Kecuali orang-orang yang beriman dan beramal soleh, maka mereka beroleh pahala yang tidak putus-putus.” (95:6)

Jadual 1.1: Contoh Ayat-Ayat Al-Quran Yang Menerangkan Galakan Untuk Membuat Perkara-Perkara Yang Baik Dan Ganjaran-Ganjaran Melakukan Amalan-Amalan Yang Baik

“Mereka bertanya kepadamu (wahai Muhammad): apakah yang akan mereka belanjakan (dan kepada siapakah)? Katakanlah: "Apa jua harta benda (yang halal) yang kamu belanjakan maka berikanlah kepada: Kedua ibu bapa, dan kaum kerabat, dan anak-anak yatim, dan orang-orang miskin, dan orang-orang yang terlantar dalam perjalanan. Dan (ingatlah), apa jua yang kamu buat dari jenis-jenis kebaikan, maka sesungguhnya Allah sentiasa mengetahuiNya (dan akan membalas dengan sebaik-baiknya).” (2:215)

“Bandingan (derma) orang-orang yang membelanjakan hartanya pada jalan Allah, ialah sama seperti sebiji benih yang tumbuh menerbitkan tujuh tangkai; tiap-tiap tangkai itu pula mengandungi seratus biji. Dan (ingatlah), Allah akan melipatgandakan pahala bagi sesiapa yang dikehendakiNya, dan Allah Maha Luas (rahmat) kurniaNya, lagi Meliputi ilmu pengetahuanNya.” (2:261)

“Dan segeralah kamu kepada (mengerjakan amal-amal yang baik untuk mendapat) keampunan dari Tuhan kamu, dan (mendapat) Syurga yang bidangnya seluas segala langit dan bumi, yang disediakan bagi orang-orang yang bertaqwa.” (3:133)

“Tetapi orang-orang yang teguh serta mendalam ilmu pengetahuannya di antara mereka dan orang-orang yang beriman, sekaliannya beriman dengan apa yang telah diturunkan kepadamu (Al-Quran), dan kepada apa yang telah diturunkan dahulu daripadamu, - khususnya orang-orang yang mendirikan sembahyang, dan orang-orang



yang menunaikan zakat, serta yang beriman kepada Allah dan hari akhirat; mereka itulah yang Kami akan berikan kepadanya pahala (balasan) yang amat besar.” (4:162)

“Sesiapa yang membawa amal kebaikan (pada hari kiamat), maka baginya (balasan) sepuluh kali ganda (dari kebaikan) yang sama dengannya; dan sesiapa yang membawa amal kejahatan, maka ia tidak dibalas melainkan (kejahatan) yang sama dengannya; sedang mereka tidak dianiaya (sedikitpun).” (6:160)

“Katakanlah (wahai Muhammad, akan firmanKu ini, kepada orang-orang yang berakal sempurna itu): "Wahai hamba-hambaKu yang beriman! Bertaqwalah kepada Tuhan kamu. (Ingatlah) orang-orang yang berbuat baik di dunia ini akan beroleh kebaikan (yang sebenar di akhirat). dan (ingatlah) bumi Allah ini luas (untuk berhijrah sekiranya kamu ditindas). Sesungguhnya orang-orang yang bersabarlah sahaja yang akan disempurnakan pahala mereka dengan tidak terkira". (35:10)

“Berimanlah kamu kepada Allah dan RasulNya, dan belanjakanlah (pada jalan kebajikan) sebahagian dari harta benda (pemberian Allah) yang dijadikannya kamu menguasainya sebagai wakil. Maka orang-orang yang beriman di antara kamu serta mereka membelanjakan (sebahagian dari harta itu pada jalan Allah); mereka tetap beroleh pahala yang besar.” (57:7)

Selain itu, galakan untuk melakukan perkara-perkara yang baik turut dinyatakan di dalam satu petikan Hadith yang diriwayatkan oleh Imam Muslim, iaitu Hadith daripada Abu Hurairah R.A yang menyatakan Rasulullah S.A.W telah bersabda bahawa amalan-amalan yang baik yang akan mendapatkan ganjaran secara berterusan dari Allah S.W.T adalah seperti petikan berikut, yang bermaksud:

“Jika seseorang manusia (Islam) meninggal dunia maka terputuslah segala amalannya melainkan tiga perkara, iaitu sedekah yang berterusan, ilmu pengetahuan yang dapat memberi faedah (kepada dirinya atau kepada orang lain) dan anak yang soleh/solehah yang beramal baik dan sentiasa mendoakan kepadanya.”

Menurut Khadim (2017), amalan-amalan baik merujuk kepada perilaku yang ditunjukkan oleh pengikutnya yang percaya bahawa Allah S.W.T itu sedang melihat setiap tingkah laku mereka di dunia ini. Kepercayaan bahawa Allah S.W.T sentiasa menilai setiap amalan mereka mendorong mereka untuk sentiasa melakukan perkara-perkara yang baik. Kepercayaan ini boleh dirujuk melalui Ayat Al-Quran, Surah Yunus, Ayat ke 26, yang bermaksud:

“Untuk orang-orang yang berusaha menjadikan amalnya baik dikurniakan segala kebaikan serta satu tambahan yang mulia dan air muka mereka pula (berseri-seri) tidak diliputi oleh sebarang kesedihan dan kehinaan. Mereka itulah ahli Syurga, mereka kekal di dalamnya selama-lamanya.” (10:26)

Amalan-amalan orang Islam mesti dipraktikkan berdasarkan kepada rukun Islam (Koenig, 2014). Mereka mengimpikan untuk menjadi muslim yang sejati melalui pelaksanaan perkara-perkara yang baik dalam kehidupan harian mereka. Selain itu, mereka juga sentiasa mengharapkan ganjaran-ganjaran yang baik daripada Allah S.W.T bagi menjamin kebahagiaan hidup mereka di dunia dan akhirat. Mereka menjadikan Nabi Muhammad S.A.W sebagai model yang terbaik dalam melakukan ibadat-ibadat seharian seperti yang disebutkan oleh Allah di dalam Surah Al-Ahzaab, ayat 21, yang bermaksud:

“Demi sesungguhnya, adalah bagi kamu pada diri Rasulullah itu contoh ikutan yang baik, iaitu bagi orang yang sentiasa mengharapkan (keredaaan) Allah dan (balasan baik) hari akhirat, serta ia pula menyebut dan mengingati Allah banyak-banyak (dalam masa susah dan senang).” (33:21)

Bagi memastikan setiap Muslim mendapat ganjaran-ganjaran yang berterusan, amalan-amalan yang baik perlu dilaksanakan secara konsisten (istiqamah). Selain itu, mereka juga perlu berusaha untuk menambah baik serta mempertingkatkan kuantiti dan kualiti amalan-amalan mereka. Saranan untuk setiap Muslim membuat perkara-perkara yang baik secara beristiqamah telah difirmankan oleh Allah S.W.T melalui Surah Hud, ayat ke 112, yang bermaksud:

“Maka beristiqamahlah kamu sebagaimana kamu diperintahkan...” (11:112)

Ganjaran-ganjaran yang diberikan oleh Allah S.W.T secara psikologinya akan meningkatkan motivasi umat-umatnya untuk melakukan amalan-amalan yang baik secara berterusan. Pembuktian berkaitan hubungan positif antara ganjaran-ganjaran dan amalan-amalan yang baik telah ditemui oleh Nazri (2011) melalui kajian beliau yang bertajuk *The Concept of Rewards and Punishment in Religion: A Special Reference to Kitab Al-Adab of Sahih Bukhari*. Mereka



telah menyimpulkan dua perkara penting. Pertama ganjaran-ganjaran yang diperolehi akan memberi inspirasi kepada pengikutnya untuk berusaha melakukan perkara-perkara yang baik bagi mendapatkan pahala-pahala. Kedua, mereka akan menikmati kebahagiaan hidup melalui aplikasi melakukan perkara-perkara yang baik. Tindakan seorang Muslim yang sentiasa menunjukkan perilaku yang positif menjadi kunci kepada kejayaan seseorang Muslim tersebut (Nazri, 2011).

METODOLOGI

Kajian ini adalah berdasarkan kajian perpustakaan yang menggunakan pendekatan penerokaan, tafsiran dan penerangan ayat-ayat Al-Quran dalam membina dan merumuskan persamaan matematik. Selain itu, kajian ini juga bersumberkan beberapa jurnal dan artikel yang berkaitan ganjaran-ganjaran dan amalan-amalan baik.

PERSAMAAN MATEMATIK

Dalam membina persamaan-persamaan matematik, kami telah mengambil beberapa petikan ayat al-Quran yang bersesuaian dengan kajian ini. Antaranya ialah petikan ayat yang berkaitan panduan hidup di dunia secara bersistematik melalui Surah al-Fatihah, ayat ke 6, yang bermaksud:

“Tunjukilah kami jalan yang lurus.” (1:6)

Selain itu, contoh-contoh petikan ayat al-Quran berkaitan panduan hidup seorang Muslim seperti yang ditunjukkan di dalam Jadual 1.2 turut dijadikan panduan untuk membina persamaan-persamaan matematik.

Jadual 1.2: Contoh Ayat-Ayat Berkaitan Jalan Yang Lurus Yang Disebut Di Dalam Al-Quran

“Dan bagaimana kamu akan menjadi kafir padahal kepada kamu dibacakan ayat-ayat Allah (Al-Quran), dan dalam kalangan kamu ada RasulNya (Muhammad, s.a.w)? Dan sesiapa berpegang teguh kepada (agama) Allah, maka sesungguhnya ia telah beroleh petunjuk hidayah ke jalan yang betul (lurus).” (3:101)

“Dan (Aku perintahkan): hendaklah kamu menyembahKu; inilah jalan yang lurus.” (36:61)

“Dan (sebaliknya) orang-orang yang menerima petunjuk (ke jalan yang benar), Allah menambahi mereka dengan hidayah petunjuk, serta memberi kepada mereka (dorongan) untuk mereka bertaqwa.” (47:17)

Arah Panduan Kehidupan Seorang Muslim

Setiap Muslim diandaikan mempunyai panduan arah tuju kehidupan yang betul dan bersistematik bagi memastikan mereka beroleh keredhaan Allah S.W.T dan mendapat kejayaan hidup di dunia dan di akhirat. Mereka akan menyusuri kehidupan mereka melalui jalan yang lurus, iaitu jalan yang benar dan jalan yang diredhai oleh Allah S.W.T seperti yang difirmankan oleh Allah S.W.T melalui Surah Al-Fatihah ayat ke enam dan ketujuh, yang bermaksud:

“Tunjukilah kami jalan yang lurus. Iaitu jalan orang-orang yang Engkau telah kurniakan nikmat kepada mereka, bukan (jalan) orang-orang yang Engkau telah murkai dan bukan pula (jalan) orang-orang yang sesat.” (1:6-7)

Menurut Morgan (1987), seorang Muslim yang sebenar adalah mereka yang mengikut jalan yang lurus, iaitu jalan yang memerlukan umatnya untuk menyerahkan diri dan mengikut perintah Allah S.W.T dan panduan Nabi Muhammad S.A.W dalam setiap perbuatan harian mereka di dunia. Perjalanan kehidupan harian mereka yang mengikut jalan yang lurus merupakan perjalanan hidup yang mengikut jiwa yang sebenar sebagai seorang Muslim (Turfe, 2015).

Melalui petikan ayat al-Quran dan pandangan penyelidik seperti di atas, kami telah mengandaikan seorang Muslim yang baik akan menggunakan jalan yang lurus, di mana dalam persamaan matematik, jalan yang lurus dikaitkan dengan jalan yang merentasi garisan lurus. Menurut Kaufmann (2010), garisan yang lurus merupakan garisan yang ditunjukkan melalui graf yang diwakili oleh persamaan linear (persamaan polinomial darjah satu) seperti persamaan di bawah:

$$Ay = mx + C \quad (1),$$

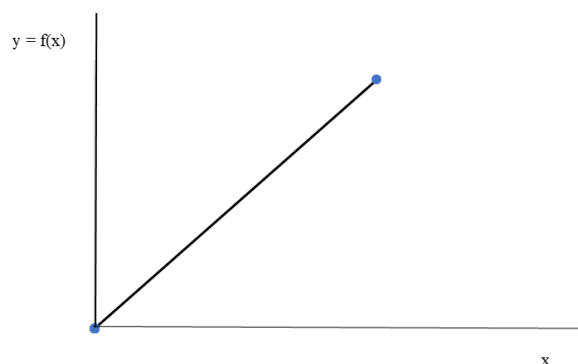


di mana A , m dan C adalah pekali (A dan m bukan bernilai kosong). Bagi x dan y pula, x merupakan pemboleh ubah tidak bersandar dan y merupakan pemboleh ubah bersandar di dalam persamaan (1). Selain itu, m mewakili kecerunan dan C adalah merujuk kepada pintasan y .

Di dalam kajian ini, kami telah menetapkan bahawa julat nilai m , x , dan C adalah bernilai positif seperti gambaran di bawah:

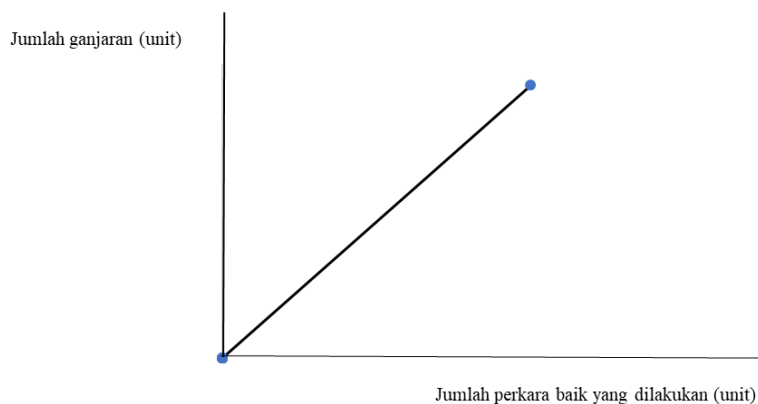
$$\begin{aligned} m &\in (0, \infty) \text{ (2),} \\ x &\in [0, \infty) \text{ (3), dan} \\ C &\in (0, \infty) \text{ (4).} \end{aligned}$$

Graf garis lurus dengan kecerunan garisan, m yang positif ditunjukkan seperti Rajah 1.1



Rajah 1.1: Graf Persamaan Linear.

Pemboleh ubah x telah diandaikan mewakili jumlah perkara-perkara yang baik yang dilakukan seorang Muslim (unit) dan pemboleh ubah y mewakili jumlah ganjaran yang akan diterima bagi setiap perkara-perkara yang baik yang dilakukan oleh seorang Muslim (unit).



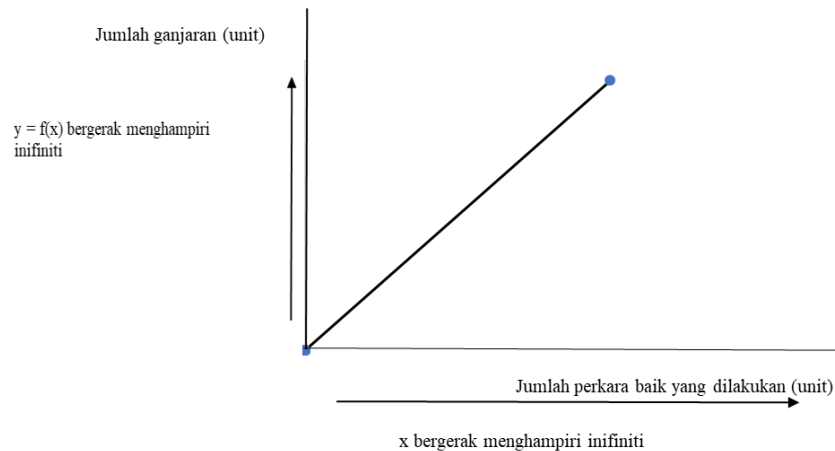
Rajah 1.2: Graf hubungan antara jumlah perkara yang baik dan jumlah ganjaran yang akan diterima.

Kecerunan, m di dalam Rajah 1.2 adalah yang bersifat positif kerana x dan y mempunyai hubungan yang positif. Selain itu, setiap Muslim bertanggungjawab dalam memastikan kehidupan mereka bertambah baik dari hari ke hari dan berusaha menjadi muslim yang terbaik (Koenig, 2014). Usaha ini boleh dilakukan melalui peningkatan kuantiti melakukan perkara-perkara yang baik dalam kehidupan seharian mereka secara berterusan. Perkara ini bertepatan seperti firman Allah S.W.T di dalam Surah Muhammad, ayat ke 17, yang bermaksud:

“Dan (sebaliknya) orang-orang yang menerima petunjuk (ke jalan yang benar), Allah menambahi mereka dengan hidayah petunjuk, serta memberi kepada mereka (dorongan) untuk mereka bertaqwa.” (47:17)

KEPUTUSAN DAN PERBINCANGAN

Berdasarkan Rajah 1.3, kita dapat melihat bahawa jika x meningkat secara positif, maka y turut meningkat secara positif.



Rajah 1.3: Graf yang menunjukkan x apabila menghampiri nilai infiniti ($x \rightarrow \infty$).

Peningkatan x secara berterusan sehingga nilai infiniti boleh digambarkan melalui Teori Had melalui Teorem 1.1 (Robert, 2012). Teorem ini telah menyatakan bahawa had sesuatu polinomial pada infiniti seperti berikut:

Teorem 1.1: Bagi sesuatu polinomial yang berdarjah k , $f(x) = m_k x^k + m_{k-1} x^{k-1} + \dots + m_0$, kita ada

$$\lim_{x \rightarrow \infty} f(x) = \begin{cases} \infty & \text{jika } m_k > 0 \\ -\infty & \text{jika } m_k < 0 \end{cases} \quad (6).$$

Teorem ini boleh dibuktikan seperti berikut:

Kes: Jika $m_k > 0$, maka

$$\begin{aligned} \lim_{x \rightarrow \infty} f(x) &= \lim_{x \rightarrow \infty} (m_k x^k + m_{k-1} x^{k-1} + \dots + m_0) \\ &= \lim_{x \rightarrow \infty} [x^k (m_k + m_{k-1} x^{-1} + \dots + m_0 x^{-k})] \\ &= (\infty)^k [m_k + m_{k-1} (\infty)^{-1} + \dots + m_0 (\infty)^{-k}] \\ &= \infty (m_k + 0) \\ &= \infty, \end{aligned}$$

kerana $m_{k-1} (\infty)^{-1} + \dots + m_0 (\infty)^{-k} = 0$.



Pembuktian ini juga boleh digunakan untuk kes $m_k < 0$.

Berdasarkan Teorem 1.1 dan Persamaan (1),

$$\begin{aligned}\lim_{x \rightarrow \infty} y &= \lim_{x \rightarrow \infty} f(x) \\ &= \lim_{x \rightarrow \infty} (mx + C) \\ &= m(\infty) + C \\ &= \infty\end{aligned}$$

Oleh itu, kita dapat simpulkan bahawa jika perkara-perkara yang baik dilakukan oleh seorang Muslim dibuat secara berterusan (sehingga nilai infiniti), maka ganjaran-ganjaran yang akan diperolehi juga akan sangat besar dan boleh sehingga tidak terhitung (infiniti).

LIMITASI KAJIAN

Kajian ini adalah kajian yang menyokong kepada pernyataan bahawa amalan-amalan yang baik yang dilakukan oleh seorang Muslim akan diberi ganjaran-ganjaran yang banyak dan tidak terhitung oleh Allah S.W.T. Kajian-kajian akan datang yang mungkin akan dijalankan dengan pembuktian yang baharu tidak akan memberi kesan negatif kepada kandungan asal ayat-ayat al-Quran dan Hadith.

RUJUKAN

- Morgan, K. W. 1987. *Islam: the Straight Path: Islam Interpreted by Muslims*. Motilal Banarsidass Publisher. India.
- Ali, M. M. 1990. *The Religion of Islam (6th Edition)*. Columbus OH.
- Alenitsyn, A. G, Butikov, E. I & Kondratyev, A.S. 1997. *Concise Handbook of Mathematics and Physics*. Florida: CRC Press.
- Kaufmann, J. E & Schwitters, K. L. 2010. *Intermediate Algebra*. Cengage Learning. Canada.
- Nazri, M. K. N. Z, Ahmad, M, Yusoff, A. M, Amin, F. M, Mardiana, M. I, Nor, M. R. M, Sidik, M. A, Khadijah, M. K. H & Sulaiman I. 2011. *The Concept of Rewards and Punishment in Religion: A Special Reference to Kitab Al-Adab of Sahih Bukhari*. World Journal of Islamic History and Civilization, 1 (4), 249 – 254.
- Minton, R. S. 2011. *Calculus: Early Transcendental Functions*. United States: McGraw Hill.
- Ernest, F. H, Richard, S. P & Richard, J. W. 2011. *Introductory Mathematical Analysis (13TH Edition)*. Pearson Education. USA.
- Robert, T. S & Roland, B. M. 2012. *Calculus: Early Transcendental Functions (Fourth Edition)*. McGraw-Hill International Edition. USA.
- Koenig, H. G & Shohaib, S. 2014. *Health and Well-Being in Islamic Societies*. Springer International Publishing Switzerland, 27 – 40.
- Turfe, T. A. 2015. *Know and Follow the Straight Path: Finding Common Ground Between Sunnis and Shi'as*. iUniverse, Bloomington.
- Kadhim. A. S, Ahmad, S, Owoyemi, M. S, Ahmad, M. 2017. *Islam Ethics: The Attributes of Al-Ihsan in the Quran and Its Effects on Muslim Morality*. International Journal of Business and Social Science, Vol. 8, 102 – 107.
- 3 Perkara. Jabatan Kemajuan Islam Malaysia. <http://www.islam.gov.my/e-hadith/163-3-perkara> (Diakses pada 28 Ogos 2019).



Pendidikan Kerohanian Dalam Kitab Turath Jawi Siyar al-Salikin

SHOHANA HUSSIN
Universiti Sains Malaysia

ABSTRAK

Pendidikan kerohanian adalah satu aspek tujahan yang menentukan kejayaan sesuatu matlamat pendidikan berjaya dihasilkan. Kebanyakan pendekatan pendidikan pada masa kini menyasarkan elemen pendidikan dari aspek akademik, intelektual, sains, teknologi dan kemahiran. Manakala aspek kerohanian dan kejiwaan yang menjadi asas paling utama dalam pembinaan sahsiah, adab, peribadi dan jati diri bangsa sering dikesampingkan. Justeru, kajian ini bertujuan mengkaji konsep, proses, kaedah dan pendekatan pendidikan kerohanian dalam kitab jawi Siyar al-Salikin yang telah lama menjadi kitab thurath dalam bidang pendidikan tradisional masyarakat Melayu di Nusantara. Kajian ini menggunakan metodologi analisis kandungan melalui pendekatan teks deduktif. Dapatan menunjukkan bahawa kitab Siyar al-Salikin adalah satu kitab turath warisan yang mempunyai nilai ilmu pendidikan yang tinggi dalam sejarah pembentukan watak bangsa Melayu Islam di Nusantara. Pendidikan kerohanian yang terkandung dalam kitab turath ini membentangkan konsep pendidikan kerohanian, tahapan, proses dan kaedah pendidikan serta amalan pendidikan kerohanian terbaik dalam membangunkan modal insan yang sempurna. Dengan itu, hasil dapatan kajian ini selayaknya dapat diupayakan sebagai salah satu sumber rujukan dalam pembinaan modul dan kaedah pendidikan serta pengajaran dalam aliran sistem pendidikan perdana.

Keywords: pendidikan, kerohanian, kitab turath jawi dan Siyar al-Salikin

PENGENALAN

Pendidikan kerohanian merupakan teras utama yang mendasari sistem pendidikan dalam Islam. Matlamat pendidikan dalam Islam bertujuan membentuk akhlak terpuji, mencapai takwa dan berperilaku positif (amal soleh) yang akhirnya dapat membentuk suatu konsep manusia yang baik (al-Attas, 1991;2018). Penumpuan pendidikan Islam yang mementingkan aspek kerohanian dan spirualiti sebagai asas pembentukan sistem nilai dan akhlak juga adalah sebahagian dari kesempurnaan iman (Glenn Hardaker, 2019). Bertolak dari asas kepentingan tersebut, makalah ini bertujuan mengkaji konsep, kaedah dan proses pendidikan kerohanian dalam kitab jawi *Siyar al-Salikin* yang telah dua abad lamanya menjadi kitab thurath dalam bidang pendidikan tradisional masyarakat Melayu di Nusantara, khususnya dalam mengerak usaha para pendidik membangunkan modal insan muslim yang sempurna.

KITAB THURATH JAWI SIYAR AL-SALIKIN

Siyar al-Salikin atau judul penuhnya *Siyar al-Salikin ila 'ibadatil 'Alamin* adalah kitab turath Jawi yang boleh diangkat sebagai karya agung Syeikh Abdul Samad al-Falimbani dalam bidang tasawuf. Sebahagian besar isi kandungan kitab ini merupakan terjemahan daripada *Lubabul Ihya* iaitu ringkasan kitab *Ihya Ulumuddin* yang dikarang oleh Imam al-Ghazali yang terkenal dalam dunia kesarjanaan Islam. Sebagaimana kitab *Ihya*, kitab *Siyar al-Salikin* terdiri daripada 4 juzuk (bahagian) yang dibahagikan mengikut topik perbincangan yang berbeza. Juzuk pertama yang ditulis sekitar 1194H/1780M di Mekah membincangkan ilmu usuluddin dalam perkara berkaitan ibadat yang zahir. Juzuk kedua membentangkan hukum dan adab dalam menyantuni kehidupan seharian yang selesai ditulis pada 1195H/1781M di Thaif. Sementara juzuk ketiga menyatakan muhlikat yakni perkara-perkara yang membinasakan amal berjaya diselesaikan pada tanggal 1197H/1788M di Mekah. Akhirnya pada 1203H/1788H bertempat di Thaif, juzuk keempat berjaya disiapkan bagi menjelaskan munjiyat iaitu perkara-perkara yang melepaskan (menyelamatkan) sekalian amal. (PNM, 1997-2015)

Menurut pengkaji kitab-kitab turath Jawi, kandungan kitab *Siyar al-Salikin* bernilai tinggi kerana kupasan ilmunya bersifat ilmiah, mantap dan tetap relevan untuk dijadikan panduan generasi kini (Wan Muhamad Saghir, 1996, Megawati, 2011) Meskipun sudah berusia hampir 200 tahun, kitab ini masih dicetak dan beredar di pasaran



kitab hingga kini bagi memenuhi keperluan pendidikan kerohanian dalam bidang tasawuf yang berlangsung di masjid, pondok dan pasentran di hampir keseluruhan wilayah Alam Melayu. Kepentingan dan peranan kitab Jawi seumpama *Siyar Salikin* dalam konteks sejarah perkembangan Islam di Alam Melayu juga sangat besar. Ini kerana kitab turath Jawi sememangnya telah lama digunakan oleh masyarakat Melayu sebagai salah satu sumber ilmu pengetahuan yang berkaitan dengan Islam. Hal ini kerana bahasa penyampaianya lebih dekat dengan medium perantaraan bahasa tempatan serta penerimaan baik hasil penulisan dari pengarangnya juga yang rata-ratanya berasal dari rumpun setempat. (Shohana Hussin, 2011)

METODOLOGI

Kajian ini berbentuk deskriptif yang dilaksanakan dengan menggunakan pendekatan analisis kandungan. Metodologi kajian ini bersesuaian untuk menganalisis kaedah dan proses pendidikan kerohanian yang terkandung dalam manuskrip kitab turath Jawi yang dipilih. Kaedah kualitatif berbentuk analisis teks dan kandungan digunakan bertujuan menjelaskan secara terperinci setiap elemen dan aspek pendidikan kerohanian yang terkandung dalam kitab *Siyar al-Salikin*.

DAPATAN KAJIAN DAN PERBINCANGAN

Konsep Pendidikan

Konsep pendidikan yang ditekankan dalam kitab *Siyar al-Salikin* ialah terkait langsung dalam perbincangan mengenai konsep manusia dan Tuhan. Konsep pendidikan yang terbina dalam kitab ini menekankan falsafah tentang manusia yang perlu melalui proses pembersihan logam diri (*nafs*) dari segala sifat kotor serta mengubahnya menjadi jiwa yang bersih dan suci. Proses ini perlu dilaksanakan melalui jalan ilmu kerohanian atau secara umumnya dikenali sebagai ilmu tasawuf. Hanya melalui proses ini tujuan setiap pencarian ilmu pengetahuan yang bermanfaat akan membentuk individu yang beradab dan berakhlak mulia. Matlamat terakhir dalam pendidikan kerohanian ialah mengetahui semua benda melalui Tuhan (*makrifat Allah*). Hal ini diungkapkan dalam teks kitab:

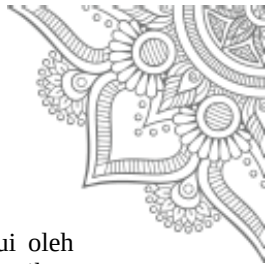
Adalah *qasad* orang yang belajar itu semata-mata kerana Allah Taala yakin kerana menjunjung titah Allah Ta'ala dan kerana negeri akhirat dan kerana membaikkan zahirnya itu dengan ibadat kepada Allah Taala dan membaikkan batinnya yakni hatinya itu dengan bersifat dengan sifat kepujian, dan menyucikan daripada segala kecelaan serta hadir kepada Allah Taala dan yang demikian itu menyampaikan kepada *makrifat* Allah Taala dan kepada martabat yang tinggi (Siyar 3:15).

Matlamat pendidikan kerohanian Islam juga jelas dibentangkan dalam petikan kandungan teks kitab tersebut yang mengariskan tujuan utama sebarang bentuk pembelajaran dan pendidikan perlulah dipastikan hanya kerana Allah Taala. Qasad atau niat ini perlu dibina atas keyakinan dan keimanan adanya hari akhirat sebagai hari pembalasan yang akan mengadili setiap tindakan yang dilakukan di alam dunia. Manakala modus operandi untuk memperbaiki tindakan zahir adalah melalui perlaksanaan ibadah yang disyariatkan oleh Allah. Sementara bagi memulihkan penyakit hati adalah melalui proses penyucian hati dari sifat-sifat keji (*mazmumah*) dan mengantikannya dengan sifat terpuji (*mahmudah*) atau secara ringkasnya disebut (*tazkiyah al-nafs*).

Konsep pendidikan kerohanian dilanjutkan dalam kitab ini dalam konteks pembentukan *Insan Kamil* yang dijelaskan sebagai produk akhir dan tertinggi daripada proses pendidikan yang dilalui. Pengertian *Insan Kamil* dihuraikan sebagai orang yang telah memperoleh *ma'rifatullah* (benar-benar mengenal Allah) (Siyar, 4:104-106) dan telah berjaya berada pada martabat nafsu *kamalah* (nafsu yang suci dan sempurna) (Siyar, 3:12).

Matlamat membentuk *Insan Kamil* dengan rujukan langsung kepada Nabi Muhamamd s.a.w. sebagai insan yang paling sempurna rohani dan akhlaknya adalah selari dengan tujuan *nubuwwah* Nabi Muhammad s.a.w. diutuskan sebagai Rasul dalam *mafhum* hadis baginda yang meriwayatkan “ Sesungguhnya aku telah diutuskan untuk menyempurnakan akhlak yang baik”(Musnad Ahmad, 8595:137).

Penyempurnaan akhlak melalui pendidikan rohani merupakan konsep asas dalam kitab ini. Pendidikan rohani ditamsilkan sebagai satu bentuk perjalanan mencari kebenaran tentang kewujudan Allah. Hanya hati yang suci dan jiwa yang bersih akan dapat membimbing akal manusia kembali menyembah dan mentaati syariat Allah.



Tahapan Pendidikan

Berdasarkan analisis kandungan kitab ini membentangkan beberapa tahapan pendidikan yang perlu dilalui oleh seseorang individu yang bergelar penuntut ilmu atau pelajar. Secara terperinci tahapan tersebut boleh dikategorikan kepada tiga peringkat, iaitu tahap asas, tahap pertengahan dan tahap tinggi.

Tahap Asas yang menjadi tahap pertama dalam pendidikan kerohanian kanak-kanak apabila mereka mencapai peringkat tamyiz. Pada tahap ini ibu bapa memainkan peranan penting dalam menanam nilai-nilai kebaikan dan menjauhkan nilai-nilai keburukan dalam jiwa anak-anak bagi membentuk peribadi yang mulia dan terpuji. Orentasi pendidikan yang berlangsung pada tahap ini adalah pendidikan berorientasikan nilai moral dan akhlak mulia yang dilaksanakan dalam suasana yang tidak formal. Asuhan berasaskan contoh suri teladan adab mulia kemudiannya dilengkapi dengan pendidikan formal kanak-kanak dengan penekanan kepada pengajian membaca dan menghafal al-Quran. Pengkisahan sejarah kehidupan nabi-nabi dan orang soleh yang disampaikan melalui pengajian al-Quran dan Hadis pada tahap asas ini penting sebagai menanam keimanan kepada Allah Taala dan Rasul yang menjadi dasar akidah *Ahl Sunnah wa al-Jamaah* (Siyar 1: 22-34).

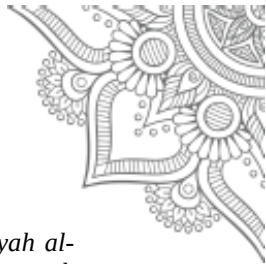
Hal ini bertepatan dengan penekanan Rasulullah SAW tentang kepentingan pendidikan moral sebagai pemberian paling berharga ibubapa kepada anak-anak (al-Tarmizi, 4:338) dan seruan baginda untuk mengelakkan adab dan akhlak anak-anak sebagai terhadap tanggungjawab asas sebagai ibubapa (Ibn Majah 2:1211).

Pada tahap pertengahan, kanak-kanak yang mula mencapai umur baligh mula mendalami ilmu secara lebih formal dan terkawal. Ini kerana pada peringkat umur ini, seseorang yang mencapai umur baligh sudah menerima *taklif* atau tanggungjawab menunaikan segala tuntutan agama. Justeru pembahagian kurikulum pendidikan pada tahap ini telah dinampakkan dengan jelas melalui dua kategori ilmu yang disenaraikan sebagai ilmu *fardhu 'ain* (ilmu wajib) dan ilmu *fardhu kifayah* (ilmu pilihan). Malah penekanan mendahulukan menuntut ilmu *fardhu 'ain* mesti diutamakan sebelum ilmu *fardhu kifayah*. (Siyar, 3:167)

Dalam perbincangan konteks ilmu ini juga, ilmu kerohanian yang disebutkan sebagai ilmu *tasawuf* disenaraikan sebagai ilmu *fardhu 'ain* yang menjadi kewajipan sepanjang hayat bagi setiap penuntut. Alasan kepada tuntutan ini turut dinyatakan bagi memperoleh matlamat mencapai kebahagiaan di dunia dan di akhirat. Tanpa penguasaan ilmu *tasawuf*, seseorang yang mahir dalam ilmu-ilmu lain diandaikan mungkin terpedaya dengan ilmu yang mereka kuasai. Justeru perbincangan ilmu *tasawuf* yang mendalami hal-hal kerohanian dan kejiwaan manusia diletakkan sebagai penentu kepada kejayaan proses pendidikan yang dilalui pada peringkat ini.

Lanjutan daripada tahap pertengahan yang berupa perbincangan secara teori ilmu *tasawuf*, maka tahap tinggi adalah bagi mereka yang ingin mendalami ilmu kerohanian tersebut dan sudah bersedia mempraktikkannya. Pada tahap ini, individu tersebut dimestikan telah mahir dalam segala ilmu *fardhu 'ain* kerana bimbang ia tidak mampu memahami serta beramal segala ajaran ilmu *tasawuf* dengan sebenarnya (Siyar 3:42-43). Antara syarat-syarat lain yang perlu dipatuhi sebelum memasuki tahap tinggi ini ialah; bertaubat dari segala dosa zahir dan batin, menjauhi segala bentuk kemegahan dan kebesaran dunia, mencari harta sekadar keperluan diri dan tanggungan, mengakui kebenaran *tasawuf* meskipun terdapat aspek-aspek tertentu yang secara zahirnya bercanggah dengan uruf atau adat kebiasaan, mengamalkan wirid yang ditetapkan dan membanyakkan zikir kepada Allah (Siyar, 3:43-44).

Oleh kerana proses pendidikan pada setiap tahap ini begitu panjang dan ada keperluan khusus merujuk teks *tasawuf* tertentu sebagai rujukan, maka mereka yang sedang melalui proses pentahapan ini dibahagikan kepada tiga tahap pencapaian (*maqamat*); iaitu *mubtadi*, *mutawassit* dan *muntahi*. *Mubtadi* ialah golongan yang baru menjalani proses pendidikan, di mana hati mereka belum suci sepenuhnya dari maksiat batin seperti *riya'*, *ujub*, marah dan sebagainya (Siyar 3:176). *Mutawassit* adalah golongan pertengahan pada tahap ini yang mana hati mereka telah suci dari segala maksiat zahir dan batin (Siyar 3:177). *Mutawassit* merupakan peringkat terakhir di mana jiwa mereka telah suci dari segala maksiat dan hatinya sentiasa mengingati Allah Ta'ala (Siyar 3:177). Untuk melalui setiap peringkat ini, satu bentuk disiplin yang ketat perlu dipatuhi dibawah penyeliaan dan pengawasan guru yang *mursyid*. Seseorang yang berada di tahap rendah juga di larang mempelajari teks pada tahap yang tinggi atau tanpa bimbingan guru kerana bimbang fahamannya akan tersalah. Malah adab dan disiplin yang diamalkan pada tahap tertinggi biasanya tidak didedahkan kepada khalayak umum secara sewenang-wenangnya. (Siyar 3:183-184).



Proses Pendidikan

Proses pendidikan yang mendasari kitab *Siyar al-Salikin* ialah penumpuan kepada pembersihan jiwa (*tazkiyah al-nafs*). Pembentukan *nafs* atau nafsu keinginan dalam bentuk yang dinukilkan dalam al-Quran sebagai *nafs al-ammarah* (al-Quran, 12:53), *nafs al-lawwamah* (al-Quran, 75:2) dan *nafs al-mutmainnah* (al-Quran, 89:27) di jadikan asas dalam melakar proses pendidikan kerohanian yang perlu dilalui oleh setiap insan dalam kitab *turath jawi* ini.

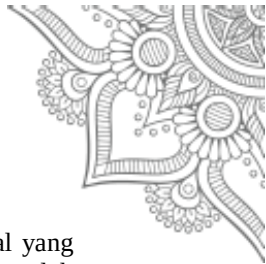
Pada kedudukan *nafs al-ammarah* yang secara semula jadi sentiasa mendorong manusia ke arah maksiat dan enggan menunaikan kebaikan tersebut dilihat sebagai halangan utama dalam proses pendidikan. Maka kitab ini menawarkan satu kaedah pembersihan jiwa secara bersungguh-sungguh dari kecelaan dosa zahir dan batin yang disebut sebagai *mujahadah* (Siyar, 3:45). Kecelaan dosa zahir dan batin yang disenaraikan dalam kitab ini termasuklah semua dosa-dosa besar yang dimaklumi dan ditambah mengekali berbuat maksiat dan putus asa dengan rahmat Allah (Siyar, 4:13).

Sebagai seorang *salik* iaitu individu yang menjalani ajaran *tasawuf* secara formal di bawah pengawasan dan bimbingan syeikh sepenuhnya (Siyar, 3:42-43) dikehendaki melalui proses pendidikan yang melibatkan aktiviti melatih dan membiasakan diri (*riadah al-nafs*) dengan segala sifat terpuji di samping menjauhi segala sifat tercela (*tahalli*). Sepanjang proses *tazkiyah al-nafs* tersebut seseorang *salik* perlu mengikat dirinya (*murabatah*) dengan mengekali amal ibadah (Siyar, 4:161).

Semasa menjalani peringkat *murabatah* (mgekali amal ibadah), masih terdapat enam adab dan disiplin pendidikan kerohanian yang mesti dilaksanakan, iaitu:

- i. *Musyaratah* ialah mensyaratkan dirinya dengan mengekali dalam menunaikan ibadah serta menjauhi segala maksiat zahir dan batin setiap masa (Siyar, 4:161).
- ii. *Muraqabah* iaitu sentiasa mengawasi diri dengan membuat ibadah disamping menjauhi pelakuan negatif samada dalam aspek masa atau tempat. (Siyar, 4:160). Martabat ini juga dikenali dengan *maqam ihsan* kerana konsep *ihsan* direalisasikan melalui ikhlas dalam setiap amalan samada ketika mengerjakan kebaikan atau meniggalkan keburukan (Siyar, 4:163).
- iii. *Muhasabah* ialah penilaian seseorang terhadap segala perbuatannya setiap hari. Seseorang itu seharusnya mempunyai satu waktu dalam scheidung sehari untuk menghisab serta bertaubat terutama apabila melakukan amalan maksiat (Siyar, 4:167-168).
- iv. *Mu'aqabah* atau menghukum diri dengan ibadat iaitu apabila seseorang menghisab perbuatannya dan terdapat amalan yang sia sia atau maksiat hendaklah dia menghukum dirinya dengan membuat ibadah (Siyar, 4:169-170).
- v. *Mujahadah* ialah bersungguh sungguh dalam menunaikan ibadah selepas menempuh empat martabat diatas. Bagi *salik* hendaklah meminta dari gurunya supaya ditambah kepadanya amalan amalan yang lain. Apabila seseorang itu merasa malas dalam ibadahnya, hendaklah dia meneliti dan mendengar dari hadis atau kisah tentang kelebihan ibadah atau bersahabat dengan mereka yang tekun dalam ibadahnya (Siyar, 4:170-171).
- vi. *Mu'atabah* ialah menyesal dengan perbuatan yang sia sia disamping mencela diri kerana mengikut nafsu yang jahat (*nafs al ammarah*) seterusnya menyoal diri dengan kelalaian yang dilakukan disamping menyebut serta mengingati akibat dosa yang dahsyat dari Allah Taala (Siyar, 4:171-172).

Dalam proses untuk melepasi semua peringkat tersebut, seorang *salik* sentiasa diingatkan untuk sentiasa meneliti dan mengawasi aspek batin dalam bentuk lintasan hati (*khatir*) yang diterima sebelum melakukan sesuatu tindakan atau keputusan. Dinyatakan lintasan hati (*khatir*) yang boleh terjadi adalah dari jenis *khatir rabbani*, *khatir malaki*, *khatir nafsani* dan *khatir syaitani*. Perincian lintasan hati yang dapat dibezakan sumber dan pengaruhnya ini menampakkan ketelitian pengarang dalam membimbing hati yang menjadi akal budi setiap insan dalam membuat sebarang tindakan dan keputusan.



Kaedah Pendidikan

Kaedah atau pendekatan pendidikan yang dibentangkan dalam kitab ini ialah melalui kaedah ilmu dan amal yang diinterpretasikan melalui suatu konsep perjalanan ibadah kepada Allah SWT. Seseorang penuntut ilmu yang telah memenuhi syarat disiplin yang telah dibentangkan sebelum ini (*salik*), dibenarkan menjalani suatu perjalanan kerohanian yang berorientasikan ajaran *tasawuf* secara formal. Manakala matlamat akhir kepada perjalanan tersebut ialah untuk mencapai matlamat tertinggi dalam ilmu pengetahuan iaitu *mardatillah* (keredhaan Allah).

Kaedah penyucian hati dan menundukkan nafsu diungkapkan secara sistematik dalam kitab ini melalui metod tujuh tingkatan nafsu. Ia bermula dari tahap *nafsu ammarah*, lalu *lawwamah*, kemudian *mulhamah* yang dilanjutkan kepada *mutmainnah*. Seterusnya *radiah* dan berakhir dengan *kamalah* (Siyar, 3: 8-12) Setiap nafsu pada setiap peringkat mempunyai karakter dan sifatnya yang tersendiri yang bertujuan membimbing nafsu dan keinginan manusia agar dapat tunduk kepada syariat agama sehingga memperoleh *makrifat* dan *hakikat*.

Kaedah utama yang diberikan kepada *salik* ialah agar kekal dalam pelaksanaan ibadah dan syariat Islam secara ikhlas dan bersungguh-sungguh. Hal ini perlu dititik beratkan kerana melalui proses ibadah dan *tazkiyah al-nafs* yang sedemikian sahaja, mampu meningkatkan ketaqwaan dan *nafs* serta tahapannya dari tingkat terkebawah (*ammarah*) hingga yang tertinggi (*kamalah*).

Selain kaedah penguasaan nafsu secara berperingkat, kitab ini juga membentangkan kaedah pendidikan yang khusus bagi hati melalui perjalanan menempuh *maqamat*. *Maqamat* ialah perhentian-perhentian spiritual yang menjadi asas utama dalam membentuk kesempurnaan insan. Kaedah *maqamat* dianjurkan sebagai suatu kaedah khusus bagi merawat spiritual seseorang yang dijangkiti oleh penyakit rohani (hati). Terdapat sepuluh *maqamat* yang perlu dilalui dalam proses penyucian hati iaitu taubat, sabar, syukur, *khauf*, *mahabbah*, *zuhud*, *tawakkal*, redha, mengingati mati dan ikhlas. Manakala untuk menghindari penyakit hati yang disebut sebagai maksiat batin juga ada sepuluh sifat, iaitu suka makan berlebihan, keterlaluan bercakap, pamarah, dengki (*hasad*), kedekut, sukakan kemegahan, cinta dunia, *takabbur*, *ujub* dan *riya'* (Siyar, 3: 17-18). Apabila *tazkiyah al-nafs* yang berlaku dalam dua dimensi tindakan iaitu menyucikan maksiat batin (penyakit hati) dan menyuburkan taat batin (*maqamat*), maka terbentuklah pada diri seseorang hati yang suci dan berkeperibadian akhlak mulia yang diredai Allah SWT.

Penganjuran ibadah sebagai mekanisme pelatihan jiwa dan rohani adalah suatu *manhaj* bernilai praktikal yang menghubungkan insan dengan Pencipta. Sistem ibadah yang dituntut dalam kitab ini meliputi kewajipan ibadah bernilai fardhu atau wajib dan penekanan kepada ibadah-ibadah sunat seperti puasa, *qiyam al-layl* (menghidupkan malam dengan ibadah), *berkhalwah* (menyendiri untuk beribadah) dan *zikirullah* (mengingati Allah). Keistimewaan zikir ialah sebagai satu cadang ibadah yang mampu mendekatkan hamba dengan Pencipta. Ini kerana zikir merupakan satu bentuk interaksi yang berkesan dalam merasai keberadaan tuhan dalam setiap detik dalam kehidupan seseorang hamba (Siyar, 4: 42-43). Malah zikir dan semua bentuk ibadah sunat sebagai metod pengislahan diri dan penyucian hati (*tazkiyah al-nafs*) adalah pendekatan *tasawuf* yang umum diterima pakai dalam *tarekat* dan kalangan ulama sufi yang berasal dari sumber al-Quran dan Sunnah (Che Zarina, 2007).

Selain itu, berguru dengan syeikh (guru) yang telah memahami rahasia *tasawuf* dan mempunyai teman yang bersama-sama dalam menjalani proses pendidikan kerohanian turut diletakkan sebagai kaedah pendidikan kerohanian yang perlu dijalani oleh setiap penuntut ilmu berkenaan (Siyar, 3:43). Tujuan kaedah yang berupa syarat dalam mendalami ilmu ini diletakkan bagi menjaga amalan dan latihan penyucian jiwa yang dijalani tetap berada dalam landasan ajaran Islam yang benar.

Kaedah pendidikan yang digalurkan dalam kitab ini mengandungi tiga disiplin pendidikan yang jelas iaitu wujudnya proses mempelajari ilmu (kognitif), mempraktis nilai (afektif) dan penghayatan akhlak mulia (menjadikan sifat bersehati dengan diri). Pendekatan sistem pendidikan yang berteraskan ibadah dan amal salih yang konstruktif ini dilihat mampu membentuk insan berakhlak mulia yang kemurnian cermin hatinya mampu mengetahui sesuatu ilmu melalui kebenaran Allah SWT (makrifat Allah).

KESIMPULAN

Kitab *thurath jawi Siyar al-Salikin* ini merupakan sebuah kitab *tasawuf* yang menjelaskan banyak aspek pendidikan kerohanian yang tersirat. Karya ini merupakan salah satu teks pendidikan kerohanian Islam yang sangat sesuai untuk



diambil isi-isi pentingnya dan menjadi dasar panduan pelatihan kerohanian yang sah dari sudut syariat Islam. Aspek pendidikan terpenting seperti konsep pendidikan, tahapan, proses dan kaedah pendidikan kerohanian yang diuraikan dalam kitab ini selayaknya menjadi rujukan kepada mana-mana institusi pendidikan Islam khususnya di Alam Melayu. Walaupun isi kandungan perbincangannya pada bahagian akhir kitab ini hampir melewati batas falsafah teologi, akan tetapi secara selektif kitab ini mampu menjelaskan dengan baik asas-asas yang meliputi beberapa pengetahuan yang harus dimiliki seorang Muslim agar tidak salah dalam melalui proses pendidikan berbentuk spiritual dan rohani. Analisis kandungan penulisan kitab seperti ini adalah sangat penting mutakhir ini bagi menawarkan salah satu cara merawat ancaman penyakit mental (psikospiritual) dan spiritual yang kian meningkat dalam kalangan umat Islam di Malaysia.

PENGHARGAAN

Kajian ini dilaksanakan di bawah pembiayaan Geran Bridging Insentif, 304.PHUMANITI6316384 Universiti Sains Malaysia dengan tajuk penyelidikan: Inventori dan Analisis Kandungan Ilmu Dalam Manuskrip Kitab Jawi di Pusat Manuskrip Negara.

RUJUKAN

- Che Zarrina Sa'ari (2007), "Pengajian Tasawuf di Institusi Pengajian Tinggi Awam Malaysia", Mohd Fauzi Hamat (peny.) *Pengajian Islam di Institusi Pengajian Tinggi Awam*, Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, h. 73-94.
- Glenn Hardaker and Aishah Ahmad Sabki, (2019), *Pedagogy in Islamic Education*, Bingley: Emerald Publishing Limited.
- Megawati Moris (2011), *al-Ghazali Influence on Malay Thinkers: a study of Syakh Abd Samad al-Palimbani*, Kuala Lumpur: Islamic and Strategic Studies Institute Malaysia.
- Muhamad Isa al-Tirmizi (1975), *Sunan al-Tirmizi*, Kaherah: al-Maktabat al-Madani.
- Muhamad Ibn Majah (t.t), *Sunan Ibn Majah*, Beirut: al-Maktabah al-Ilmiyah.
- PNM. (1997-2015). *Katalog Manuskrip Melayu Koleksi Perpustakaan Negara Malaysia*. Kuala Lumpur: Perpustakaan Negara Malaysia.
- Shohana Hussin (2011), "Pengaruh pemikiran al-Ghazali dalam kitab *Hidayah al-Salikin* dan *Siyar al-Salikin* karangan Syeikh Abdul Samad al-Falimbani", Zakaria Bahari (peny.) *Pengurusan Ilmu Ekonomi dan Pembangunan Berteraskan Islam*, Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia. h. 21-40.
- Syeikh Abdul Samad al-Falimbani, (t.t), *Siyar al-Salikin*, Jilid 1 – Jilid 4, Pulau Pinang: Maktabah Dar al-Maarif.
- _____, (2010), *Sairus Salikin* (Perjalanan Orang yang Salik Kepada Allah) Juz. 1- Juz 4, Ahmad Fahmi bin Zamzam (pentahqiq), Banjarbaru: Darussalam Yasin.
- Syed Muhammad Naquib al-Attas, (1991), *The Concept of Education In Islam: a framework for an Islamic philosophy of education*, Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilisation, International Islamic University Malaysia.
- _____, (2018), *Islam: The Concept of Religion and The Foundation of Ethics and Morality*, Kuala Lumpur: Ta'dib International.
- Wan Muhammad Saghir Abdullah (1996), *Syeikh Abdus Shamad al-Palembani Ulama Sufi dan Jihad Dunia Melayu*, Kuala Lumpur: Khazanah Fhataniyah.



Bibliometrics Analysis of Research Publications Related to *Sus scrofa domesticus*

MUHAMMAD NAJMI MOHAMMAD FAUZI, ABDUL SYAKUR AQIL BIN MAT
ANUAR IRFAN EZANI BIN SHUHAIMI, NUR FAZIDAH BINTI ASMUJE@ASMUZI,
NURDALILA A'WANI ABD AZIZ & TG AINUL FARHA TG ABDUL RAHMAN

Kolej GENIUS Insan, Universiti Sains Islam Malaysia (USIM)

ABSTRACT

Halal and toyyib are popular terms used among Muslims around the world. Food is one of the topics that have always been discussed among the scholars referred to as halal and toyyib. For Muslim, Sus scrofa domesticus or pig is known as one of the animals which is haram in Islam. The objectives of this study are to analyse trends related to Sus scrofa domesticus in existing research publications and to show the most suitable scope of research for future research purposes. This study uses bibliometrics analysis to examine the results of past publications on Sus scrofa domesticus related research. According to research articles, researchers found that majority of the previous research on Sus scrofa domesticus articles dominated journals by 97%. Most of the topics studied in the research related to Sus scrofa domesticus basically revolves around Islamic studies while research on the method of analysis conducted in the previous studies found that most studies on Sus scrofa domesticus is on scientific analysis. In the science area, the studies are divided into 10 areas. The areas of scientific discussion of Sus scrofa domesticus are biotechnology, biomedical, biochemistry, microbiology, system biology, agriculture, food science, nanotechnology, pharmacology and food engineering. In Islamic areas, the field of study that focuses on the analysis of the Islamic perspective is Islamic studies. It is found that research publications in Sus scrofa domesticus are more active in scientific analysis, compared to Islamic analysis. Therefore, the efforts of researchers in both scientific and Islamic analysis need to be balanced. Analysis of pigs in the Islamic perspective needs to be more productive to the development of Islamic studies. Advanced new study of Sus scrofa domesticus is expected to produce benefits to Muslims and society as a whole.

Keyword: Sus scrofa domesticus, Bibliometrics, Islamic views, Research trend

INTRODUCTION

Bibliometrics research is defined as the statistical analysis of books, articles, or other publications. This research also measures the output of field of study in research material related to *Sus scrofa domesticus*. This type of research can be used quantitatively and qualitatively to approach variety of questions in humanities and sciences. For example, bibliometrics can be used for literature study for its content. These publications give benefit to society in accessing knowledge on *Sus scrofa domesticus*.

Wild boars were named *Sus scrofa* by Linnaeus in 1758, while domestic pigs were initially placed in a different species, *Sus domesticus*, by Erxleben in 1777 (Gentry et al. 2004). The practice of placing them in a single species, however, soon became common. For example, the Swedish zoologist Nilsson referred to wild boar as *Sus scrofa ferus* and domestic pig as *Sus scrofa domesticus*. *Sus scrofa domesticus* belongs to Suidae family along with cattle, sheep, goats, camels, deer and hippopotamuses (Graves et al. 1984). It is part of the order Artiodactyla. Domesticated pigs are descendants of the wild boar which originally ranged through North Africa, Asia and Europe. Pigs were first domesticated approximately 9,000 years ago. At first, the wild boar became extinct in Britain at the 17th century as a result of overhunting and habitat destruction, but population has since rebounded. Now, *Sus scrofa domesticus* can be found easily worldwide like in temperate and tropical regions such as Australia, New Zealand, Indonesia and island nations (Nogueira et al. 2007).



This species lives in a wide range of habitats including forests, marsh land, scrub brush around watering holes, swamp, and grassland, especially in or near dense cover (Graves et al. 1984). They alternate between wooded and open ground, and mostly inhabit areas where the limited ground frost abets their diet of roots and tubers (Boitani et al. 1994). Heavy snowfalls and freezing temperatures limit the range area of wild boars, but they are otherwise able to adapt to a variety of habitats. The interbreeding with Eurasian wild boars, which are more rugged and more cold hardy than the domestic pig, may have helped wild pigs move into northern areas rather than less temperate regions (Waithman et al. 1999).

Sus scrofa domesticus are omnivores. Although they subsist primarily on plant matter, they also supplement their diets with occasional small vertebrate and invertebrate animals, such as earthworms, insects, amphibians, reptiles, and rodents. They may also consume carrion when they find it (Yalden et al. 2001). Food choices depend on the seasonal availability of edible plant foods in their home ranges, and often include berries, roots, tubers, grass, seeds, mushrooms, herbs, and foliage. Acorns may also be an important part of the pig's diet (Roark et al. 1980). In fact, in medieval Britain, domestic pigs were allowed to forage in the forests for acorns, beach mast, and apples every September, a practice known as Pannage. Although it is no longer common, a few farmers in the New Forest of England keep up this traditional land management technique, clearing the ground of acorns, which are poisonous to the resident ponies and cattle.

PREVIOUS FINDINGS

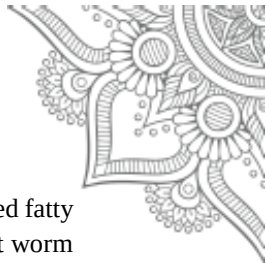
Although selective breeding by the pig industry has altered the appearance and physiology of domestic pigs, comparative studies show that their behavioral characteristics are fundamentally the same as those of the wild boar. For example, the maternal behavior of domestic sows, such as nest building, is seemingly innate and has not changed much despite domestication and artificial selection, for such production-related traits are important to the pig industry as efficient feed conversion or greater litter size. David Wood-Gush and Alex Stolba, scientists at the University of Edinburgh in Scotland, observed domestic pigs in a semi-natural enclosure over several years and concluded that the social behaviour of the domestic pig still closely resembles that of the European wild boar, *Sus scrofa*.

Sus scrofa domesticus is one of the animals that is prohibited in Islam. This is clearly mentioned in the Quran, Sunnah and the consensus of the Muslim jurist (Ijma'). The prohibition of this animal is based on several aspects of harm from either chemical, microbial or psychology (Hawwa et al. 1994). Among the verses in the Quran that emphasizes prohibition of pigs can be found in surah al-Baqarah where Allah said:

"He hath only forbidden you dead meat and blood, and the flesh of swine, and that on which any other name hath been invoked besides that of Allah (s.w.t.) but if one is forced by necessity, without willful disobedience, nor transgressing due limits,-then is He guiltless. For Allah is Oft-forgiving Most Merciful." (Al-Baqarah, 2 : 173)

In commenting on the verse of the word "flesh of swine" or pork meat states in interpretation that, it also includes lard (al-Zamakhshari, 1998). Even though the Quran mentions only the flesh but the whole pig derivatives and by-products are also prohibited as well. This statement is supported by al-Qurtubi in al-Jami' li Ahkam al-Qur'an which includes lard as a part of the meat (Qurtubi, 2006). Furs and bones which are derived from pig are also haram to be consumed. However, the skins derived from pigs are permitted when they are tanned. Ibn Hayyan and Dawood however suggest that the prohibition was only meant for the meat and not the lard and its derivatives (al-Andalusi, n.d.).

Salmonella typhimurium (S. Typhimurium) is a common zoonotic pathogen in *Sus scrofa domesticus* and the pork industry is considered to be an important food vehicle in its transmission to humans. Once contamination of *S. typhimurium* takes place there is every possibility of contamination through the food chain to contaminate pork and pork products (Prendergast et al. 2009). The importance of fat intake in the human diet has been emphasized by many



researchers. The composition of pork has higher levels of essential and non-essential fatty acids, polyunsaturated fatty acids and mono- unsaturated fatty acids. When humans ingest undercooked contaminated pork meat, the adult worm develops in the small intestine. After two months of asymptomatic infection, this tapeworm starts producing thousands of eggs that, once released with the stools, can contaminate the environment, infecting pigs (rapidly differentiating into cysticerci mainly in the muscle) and humans (where most severe symptoms are observed due to the presence of cysticerci in the brain) (Nanji et al. 1985).

METHODOLOGY

This research uses bibliometrics analysis to examine the results of past research publications. Bibliometrics is the use of statistical methods to analyse books, articles, and other publications. This study can be used in various fields of study such as library science, information science, citation analysis and content analysis (Hertz, 2003). Bibliometrics can be used for books, websites, policy statements, conference proceedings, monographs and patents. It estimates the influence or impact for a selected research on another future research (Cooper, 2015). The purpose of bibliometrics analysis is to trace the development or impact of research and to compare, communicate and quantify the importance of a scientific work (Basuki, 2002). The main subject of a bibliometrics analysis is past research publications including journals, books, magazine and others, whether in print and electronic media. These past research publications help society to get trusted resources of knowledge. Therefore, bibliometrics analysis show the development of the format of past research publications for books and other media of communication, not applied to books and scientific journals only (Ahmad et al. 2016).

Search or finding method is important to ensure that every research data can be found effectively. 66 publications are analysed in this study to obtain the results. Most of the researchers will be using keywords in order to get the information. Those keywords are:

Keywords
1) Pig + PDF
2) Halal and Haram + PDF
3) <i>Sus scrofa domestica</i> + PDF
4) Porcine DNA + PDF

The data (research publications) are then grouped according to their format and field of study manually.

RESULTS AND FINDINGS ANALYSIS

In this bibliometrics study, authors focus on *Sus scrofa domestica* in which this production data is the main reference data for past *Sus scrofa domestica* research related publications. The results focus on two analysis from the data, which are:

1. The format of past *Sus scrofa domestica* research related publications.
2. The field of study of past *Sus scrofa domestica* research related publications.

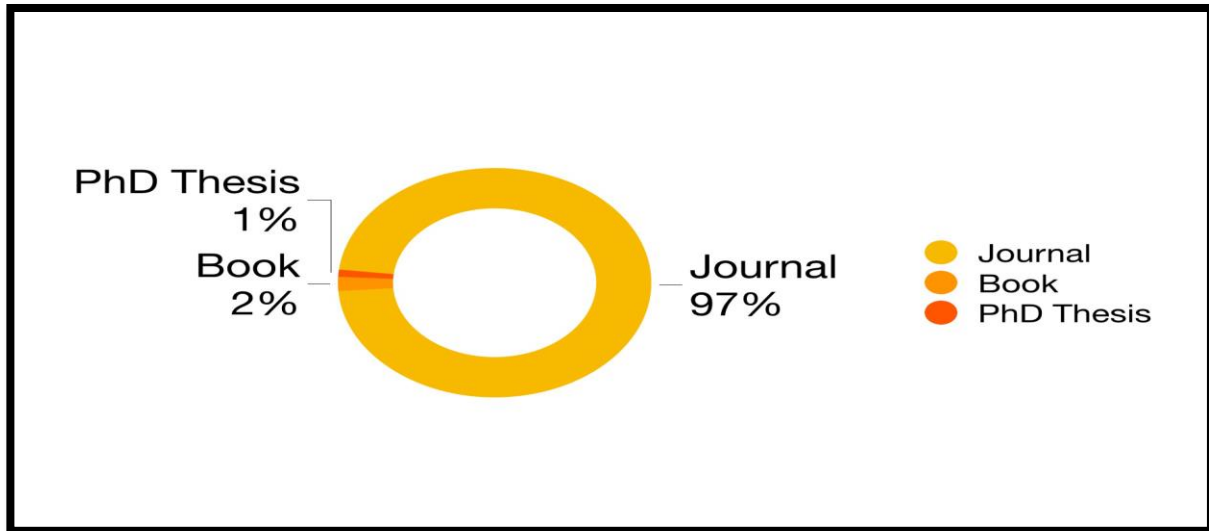


Figure 1. Percentage Of The Type Of Format Of Past Goat's Milk Related Research Publications

According to the figure above, researchers found that majority of the format dominated journals by 97%. The second highest percentage is books by 2%, followed by Ph.D thesis by 1%.

The list of *Sus scrofa domestica* related research publications based on the type of format (to avoid too much repeated content, researcher only put out a few publications from each type of format. The full publications are shown on the field of study of past *Sus scrofa domestica* research related publications).

JOURNAL	
1.	Mohamad, M. A., & Mohamad, M. T. (2017). The Use of Khinzir Terms in Hadith Perspective: Conceptual Analysis in al-Kutub al-Sittah (Penggunaan Istilah Khinzir Dalam Perspektif Hadith: Analisis Konseptual Dalam al-Kutub al-Sittah). <i>Al-Bayan: Journal of Qur'an and Hadith Studies</i> , 15(1), 73-89.
2.	Salleh, M. M. M., Deuraseh, N., Subri, I. M., Rahman, S. A., Mustafa, S., Jamaludin, M. A., & Safian, Y. H. M. (2017). The Use of Ceramic Product Derived from Non-Halal Animal Bone: Is it Permissible from the Perspective of Islamic Law?. <i>International Journal of Asian Social Science</i> , 7(3), 192-198.
3.	Muflih, B. K., Ahmad, N. S., Jamaludin, M. A., & Nordin, N. F. H. (2017). The concept and component of contaminated animals (Al-Jallalah Animals). <i>International Food Research Journal</i> , 24(Suppl.).
PhD THESIS	
1.	Tamlikha, T. (2017). Keharaman Babi dalam Al-Quran: Telaah Penafsiran Ayat-ayat Keharaman Babi dengan Pendekatan Sains (Doctoral dissertation, UIN Sunan Ampel Surabaya).
BOOK	
1.	Al-Qaradhawi, Y., & bin Daud, M. H. (2016). Halal dan haram dalam Islam. PTS Publishing House Sdn. Bhd..

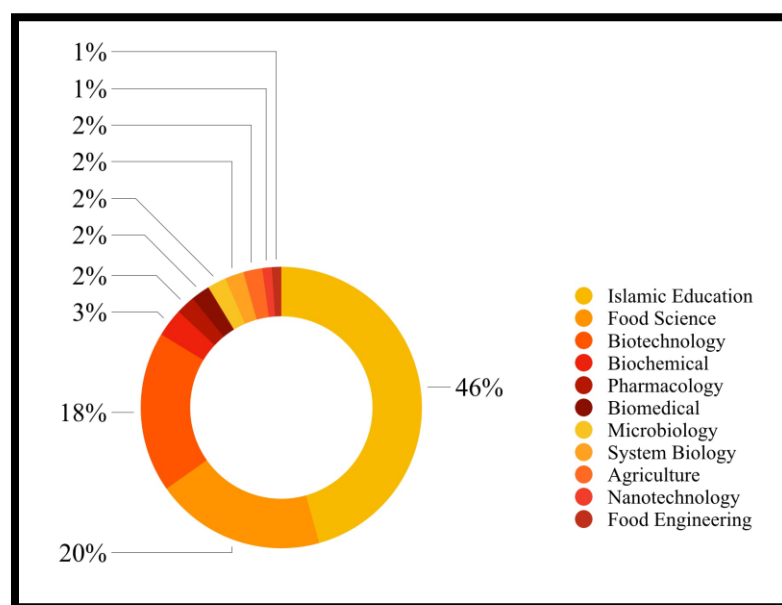
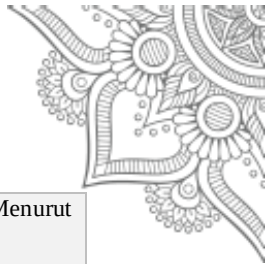


Figure 2. Percentage Of The Field Of Study Of Past Goat's Milk Related Publications

Based on the figure above, most of the topics studied in the research related to goat's milk basically revolves around the biotechnology field. Research on the method of analysis conducted in the previous studies found that most studies on *Sus scrofa domestica* is scientific analysis. Through comparative evaluation of research, it is found that a total of 54 researches involve the scientific area of study compared to only 8 researches involved in Islamic studies. In the science area, the studies are divided into seven areas. The areas are biotechnology, agriculture, nutrition, biochemistry, systems biology, microbiology and biomedical. In Islamic areas, the field of study that focuses on the analysis of Islamic view. It is found that research publications in *Sus scrofa domestica* is more active in scientific analysis compared to Islamic analysis.

The list of past *Sus scrofa domestica* research related publications based on field of study are as the following:

ISLAMIC STUDIES	
1.	Rosele, M. I., Ariffin, M. F. M., Ramli, M. A., & Isamai, M. Z. (2016). Pendekatan Ijtihad Kontemporari Dalam Isu Semasa di Malaysia. <i>Jurnal Islam dan Masyarakat Kontemporari</i> , 13(2), 53-66.
2.	Rusdi, M., & Omar, M. A. (2019). Contribution of Animals and Plants in Prospering Lives According to Al-Quran. <i>Journal of Techno Social</i> , 11(1).
3.	Rusdi, M., & Omar M. A. H. (2018). Contribution of Animal and Plants to The Human Sustainability in The Light Of Al Quran As Thematical Approach. <i>Human Sustainability Procedia</i> .
4.	Mohamad, M. A., & Mohamad, M. T. (2017). The Use of Khinzir Terms in Hadith Perspective: Conceptual Analysis in al-Kutub al-Sittah (Penggunaan Istilah Khinzir Dalam Perspektif Hadith: Analisis Konseptual Dalam al-Kutub al-Sittah). <i>Al-Bayan: Journal of Qur'an and Hadith Studies</i> , 15(1), 73-89.
5.	Salleh, M. M. M., & Subri, I. M. (2018). Analisis Fatwa Mengenai Produk Bone China Dan Solusi Halal.
6.	Akar, C., & Abidin, M. S. A. Z. (2019). Gaya Hidup Nabawi: Prinsip-Prinsip Nabawi Yang Diamalkan Imam Said Nursi Dalam Pemakanan. <i>Al-'Abqari: Journal of Islamic Social Sciences and Humanities</i> , 17, 57-64.



7. Rahman, N. N. A., & Mohamad, M. A. (2016). Xenotransplantasi Unsur Khinzir sebagai Medium Terapeutik Menurut Perspektif Islam dan Saintifik. *TAFHIM: IKIM Journal of Islam and the Contemporary World*, 9.
8. Ripin, M. N., Haron, Z., Hehsan, A., Hassan, A. M., Muhamad, N. H. N., Jamil, N. H., & Hashim, N. M. (2017). Halal Goods as A Da'wah Medium and Its Challenges. *Al-Qanatir: International Journal of Islamic Studies*, 8(5), 13-25.
9. Awang, A., Ismail, C. Z., & Mahmud, W. (2017). Isu-Isu Pemakanan Halal: Kajian Kes Dalam Hubungan Komuniti Saudara Baru Dan Bukan Muslim Di Negeri Terengganu. *AL-'ABQARI: Journal of Islamic Social Sciences and Humanities*, 11, 139-153.
10. Sukardi, D. (2016). Perlindungan Konsumen terhadap Penggunaan Bahan Kimia Berbahaya pada Makanan dalam Perspektif Hukum Islam. *Al-Mustashfa: Jurnal Penelitian Hukum Ekonomi Syariah*, 3(1).
11. Ali, M. (2016). Konsep Makanan Halal Dalam Tinjauan Syariah Dan Tanggung Jawab Produk Atas Produsen Industri Halal. *AHKAM: Jurnal Ilmu Syariah*, 16(2), 291-306.
12. Ramli, M. A., Zulkepli, M. I. S., Hamdan, M. N., & Jaafar, S. M. J. S. (2018). Aplikasi al-tabayyun dalam menangani penularan maklumat palsu berkaitan produk halal. *Albasirah Journal*, 8(1), 23-36.
13. Tamlikha, T. (2017). Keharaman Babi dalam Al-Quran: Telaah Penafsiran Ayat-ayat Keharaman Babi dengan Pendekatan Sains (Doctoral dissertation, UIN Sunan Ampel Surabaya).
14. Ab Rahman, Z. M. (2019). Pemakaian Kaedah Istihlak dan Istihalah dalam Penentuan Produk Halal di Malaysia Berdasarkan Bidangkuasa Perundangan dan Keputusan Hukum Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia.
15. Salleh, M. M. M., Deuraseh, N., Subri, I. M., Rahman, S. A., Mustafa, S., Jamaludin, M. A., & Safian, Y. H. M. (2017). The Use of Ceramic Product Derived from Non-Halal Animal Bone: Is it Permissible from the Perspective of Islamic Law?. *International Journal of Asian Social Science*, 7(3), 192-198.
16. Ramli, M. A., & Jamaludin, M. A. (2016). Budaya Makanan Dan Pemakanan Halal Dalam Kalangan Masyarakat Melayu Menurut Perspektif Islam. dlm. Mohd Yakub@ Zulkilfi Mohd Yusoff, Khadher Ahmad & Monika@ Munirah Abd Razzak (eds.), *Penyelidikan Tentang Makanan: Perspektif Nabawi dan Saintifik*, Department of al-Quran & al-Hadith APIUM, 195-206.
17. Sheikhi, M. A., & Firoozabadi, M. D. (2015). Pork Meat from The Viewpoints of Quran and Medical Research. *World Journal of Pharmaceutical Research*, 4(8).
18. Rahim, F. H. A., Muhammad, N. A. B., & Hassan, F. H. (2017). Halal and kosher marketing Strategie. *Journal of Islamic Management Studies*, 1(1), 104-116.
19. Al-Qaradhawi, Y., & bin Daud, M. H. (2016). Halal dan haram dalam Islam. PTS Publishing House Sdn. Bhd..
20. Ariffin, M. F. M., Rosele, M. I., Afiq, M., Razak, A., & Ramli, M. A. (2016). Penentuan Makanan Halal Berasaskan Aplikasi Prinsip 'Umum Al-Balwa: Satu Tinjauan.
21. Bergeaud-Blackler, F., Fischer, J., & Lever, J. (Eds.). (2015). Halal matters: Islam, politics and markets in global perspective. *Routledge*.
22. Ramli, M. A., Zulkepli, M. I. S., Hamdan, M. N., & Jaafar, S. M. J. S. (2018). Aplikasi al-tabayyun dalam menangani penularan maklumat palsu berkaitan produk halal. *Albasirah Journal*, 8(1), 23-36.
23. Hamdan, M. N., Post, M. J., Ramli, M. A., & Mustafa, A. R. (2018). Cultured Meat in Islamic Perspective. *Journal of religion and health*, 57(6), 2193-2206.
24. Nor, M. R. M., Latif, K., Ismail, M. N., & Nor, M. N. M. (2016). Predominant Factors of Malaysia-Middle East Religious and Cultural Relations from the Perspective of Halal Food Supply Chain. *Oman Chapter of Arabian Journal of Business and Management Review*, 34(3958), 1-17.
25. Ali, M. (2016). Konsep Makanan Halal Dalam Tinjauan Syariah Dan Tanggung Jawab Produk Atas Produsen Industri Halal. *AHKAM: Jurnal Ilmu Syariah*, 16(2), 291-306.



26. Supaino, E., & Roestamy, M. (2017). Legal Regulation About the Use of Halal Label To Provide Muslim Consumers Protection. *Jurnal Ilmiah Living Law*, 9(1).”
27. Hossain, M. S. (2019). Consumption of Stem Cell Meat: An Islamic Perspective. *IIUM Law Journal*, 27(1), 233-257.
28. Mohamad, M. A., & Mohamad, M. T. (2017). The Use of Khinzir Terms in Hadith Perspective: Conceptual Analysis in al-Kutub al-Sittah (Penggunaan Istilah Khinzir Dalam Perspektif Hadith: Analisis Konseptual Dalam al-Kutub al-Sittah). *Al-Bayan: Journal of Qur'an and Hadith Studies*, 15(1), 73-89.

FOOD SCIENCE

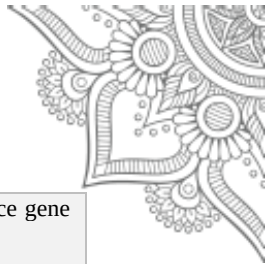
1. Muflih, B. K., Ahmad, N. S., Jamaludin, M. A., & Nordin, N. F. H. (2017). The concept and component of contaminated animals (Al-Jallah Animals). *International Food Research Journal*, 24(Suppl.).
2. Supian, K., & Ab, N. (2018). The Role of Supplier, Top Management and Government in Halal Practices Integrity of Malaysian Food Business. *International Journal of Asian Social Science*, 8(8), 549-559.
3. Krishnan, S., Omar, C. M. C., Zahran, I., Syazwan, N., & Alyaa, S. (2017). The awareness of gen z's toward halal food industry. *Management*, 7(1), 44-47.
4. Raheem, S. F. U., & Demirci, M. N. (2018). Assuring Tayyib from a food safety perspective in Halal food sector: a conceptual framework. *MOJ Food Process Technol*, 6(2), 170-179.
5. Tan, K. H., Ali, M. H., Makhbul, Z. M., & Ismail, A. (2017). The impact of external integration on halal food integrity. *Supply Chain Management: An International Journal*, 22(2), 186-199.
6. Alzeer, J., Rieder, U., & Hadeed, K. A. (2018). Rational and practical aspects of Halal and Tayyib in the context of food safety. *Trends in Food Science & Technology*, 71, 264-267.
7. Ab Talib, M. S., Md. Sawari, S. S., Abdul Hamid, A. B., & Ai Chin, T. (2016). Emerging Halal food market: an Institutional Theory of Halal certificate implementation. *Management Research Review*, 39(9), 987-997.
8. Fuseini, A., Knowles, T. G., Hadley, P. J., & Wotton, S. B. (2017). Food and companion animal welfare: the Islamic perspective. *CAB Reviews*, 12(043), 1-6.
9. Kitayama, D., Takanokura, M., Ogiya, M., Eksan, S. H. R., & Ali, M. H. (2018). A Study on the Halal Food Supply Chain in Japan from an Inbound Perspective. In *Proceedings of the International MultiConference of Engineers and Computer Scientists (Vol. 2)*.
10. Saidin, N., Rahman, F. A., & Abdullah, N. (2017). Animal feed: Halal prespective. In *International Conference on Humanities, Social Sciences and Education*.
11. Razak, N. H. A., Hall, C. M., & Prayag, G. (2019). Understanding Halal Hospitality. *The Routledge Handbook of Halal Hospitality and Islamic Tourism*, 2.
12. Nor, M. R. M., Latif, K., Ismail, M. N., & Nor, M. N. M. (2016). Predominant Factors of Malaysia-Middle East Religious and Cultural Relations from the Perspective of Halal Food Supply Chain. *Oman Chapter of Arabian Journal of Business and Management Review*, 34(3958), 1-17.

BIOTECHNOLOGY

1. Amri, F. U. (2018). Implementasi Segmentasi Spatial Fuzzy C-Means Pada Identifikasi Citra Daging Sapi dan Babi. In *Seminar Nasional Teknologi Informasi Komunikasi dan Industri* (pp. 206-214).
2. Salahudin, A., & Ramli, A. (2018). Penggunaan Teknologi Autentikasi Halal Dalam Verifikasi Produk Makanan Berasaskan Daging. *Albasirah Journal*, 8(1), 1-10.
3. Salahudin, A., Ramli, M. A., Zulkepli, M. I. S., & Razak, M. I. A. (2017). Issues in Halal Meat Product and Authentication Technology from Islamic Perspectives. *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, 7(12), 1305-1315.



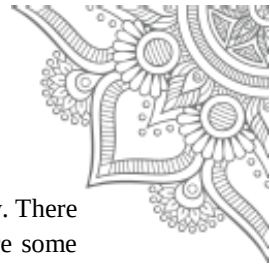
4. Karim, N. A., & Muhamad, I. I. (2018). Detection methods and advancement in analysis of food and beverages: A short review on adulteration and Halal authentication. In Proceedings of the 3rd International Halal Conference (INHAC 2016) (pp. 397-414). Springer, Singapore. 5. Jaludin, R. O., Man, S., & Baharuddin, M. (2018). Isu-Isu Halal Dalam Aplikasi Bioteknologi Terhadap Produk Farmaseutikal Terpilih. <i>Jurnal Islam dan Masyarakat Kontemporari</i>, 19, 82-101. 6. Afiqah, S. and Mohd Anuar, R. (2015). <i>Isu-isu halal dalam produk berasaskan daging</i>. In: Prosiding Seminar Fiqh Semasa (SeFis) 2015, 10 Jun 2015, Dewan Kuliah Utama, Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah (FPQS), Universiti Sains Islam Malaysia (USIM). 7. Yen, K. H., Mohamadin, M. I., Omar, S. A., & Jahan, S. S. (2018). Detection of Porcine Based Materials in Processed Food Using Polymerase Chain Reaction Method. <i>Journal of Science and Mathematics Letters</i>, 6, 61-66. 8. Salahudin, A., & Ramli, A. (2018). Penggunaan Teknologi Autentikasi Halal Dalam Verifikasi Produk Makanan Berasaskan Daging. <i>Albasirah Journal</i>, 8(1), 1-10. 9. Ramayo-Caldas, Y., Mach, N., Lepage, P., Levenez, F., Denis, C., Lemonnier, G., ... & Rogel-Gaillard, C. (2016). Phylogenetic network analysis applied to pig gut microbiota identifies an ecosystem structure linked with growth traits. <i>The ISME journal</i>, 10(12), 2973. 10. Wang, Y., Xue, S., Liu, X., Liu, H., Hu, T., Qiu, X., ... & Lei, M. (2016). Analyses of long non-coding RNA and mRNA profiling using RNA sequencing during the pre-implantation phases in pig endometrium. <i>Scientific reports</i>, 6, 20238. 11. Riaz, M. N., & Chaudry, M. M. (2018). 20 Biotechnology and GMO Ingredients in Halal Foods. <i>Handbook of Halal Food Production</i>, 20.
BIOCHEMICAL
1. Gabriel, G. F., Ismail, A., Ayuni, A., Osman, K., & Hamzah, N. H. (2017). Analisis produk penguraian haba yang terhasil daripada tisu khinzir yang terdedah kepada pembakaran terbuka. <i>Malaysian Journal of Analytical Sciences</i>, 21(3), 585-596. 2. Morozov, V. A., Wynyard, S., Matsumoto, S., Abalovich, A., Denner, J., & Elliott, R. (2017). No PERV transmission during a clinical trial of pig islet cell transplantation. <i>Virus research</i>, 227, 34-40. 3. Montero, E., Olguín, E. J., De Philippis, R., & Reverchon, F. (2018). Mixotrophic cultivation of <i>Chlorococcum</i> sp. under non-controlled conditions using a digestate from pig manure within a biorefinery. <i>Journal of applied phycology</i>, 30(5), 2847-2857.
PHARMACOLOGY
1. Mattoala, M. G. (2019). An Islamic Perspective On Halal Food And Pharmaceutical Products. <i>Jurnal Tafseer</i>, 3(2). 2. Ab Halim, M. A. B., Kashim, M. I. A. M., Salleh, M. M. M., Nordin, N. B., & Husni, A. M. (2015). <i>Halal pharmaceuticals</i>. <i>Social Sciences (Pakistan)</i>, 10(4), 490-498.
BIOMEDICAL
1. Sheikhi, M. A., & Firoozabadi, M. D. (2015). Pork Meat from The Viewpoints of Quran and Medical Research. <i>World Journal of Pharmaceutical Research</i>, 4(8). 2. Norhaslinda, R., & Adzim, M. K. (2017). Wonders of Halal and Balanced, Diet'Instructions. <i>Asian Journal of Medicine and Biomedicine</i>, 1(1), 23-27.
MICROBIOLOGY
1. Kwon, Taeyong, Sung J. Yoo, Choi-Kyu Park, and Young S. Lyoo. "Prevalence of novel porcine circovirus 3 in Korean pig populations." <i>Veterinary microbiology</i> 207 (2017): 178-180.



2. Xiao, L., Estelle, J., Kiilerich, P., Ramayo-Caldas, Y., Xia, Z., Feng, Q., ... & Maguin, E. (2016). A reference gene catalogue of the pig gut microbiome. <i>Nature microbiology</i> , 1(12), 16161.
SYSTEM BIOLOGY
1. Rafi, M., Anggundari, W. C., & Irawadi, T. T. (2016). Potensi Spektroskopi Ftir-Atr Dan Kemometrik Untuk Membedakan Rambut Babi, Kambing, Dan Sapi. <i>Indonesian Journal of Chemical Science</i> , 5(3), 229-234.
2. Viana, A. F. S. C., da Silva, F. V., Fernandes, H. D. B., Oliveira, I. S., Braga, M. A., Nunes, P. I. G., ... & Almeida Santos, F. (2016). Gastroprotective effect of (-)-myrtenol against ethanol-induced acute gastric lesions: possible mechanisms. <i>Journal of Pharmacy and Pharmacology</i> , 68(8), 1085-1092.
AGRICULTURE
1. Jasril, J., Cahyana, M. S., Handayani, L., & Budianita, E. (2015, November). Implementasi Learning Vektor Quantization (Lvq) Dalam Mengidentifikasi Citra Daging Babi Dan Daging Sapi. In Seminar Nasional Teknologi Informasi Komunikasi Dan Industri.
2. Zainalabidin, F. A., Noorazmi, M. S. N., Bakri, W. N. W. O., Sathaya, G., & Ismail, M. I. (2017). Prevalence of Muscular Sarcosporidiosis In Slaughtered Domestic Pigs In Perak, Peninsular Malaysia. <i>Tropical Life Sciences Research</i> , 28(1), 161.
NANOTECHNOLOGY
1. Subara, D., & Jaswir, I. (2018). Gold Nanoparticles: Synthesis and application for Halal Authentication in Meat and Meat Products. <i>International Journal on Advanced Science, Engineering and Information Technology</i> , 8(4-2), 1633-1641.
FOOD ENGINEERING
1. Sin, K. Y., & Sin, M. C. (2019). Distinguished identification of halal and non-halal animal-fat gelatin by using microwave dielectric sensing system. <i>Cogent Engineering</i> , 6(1), 1599149.

Based on the data, researchers can conclude the data in the following table:

No.	Field of study	Frequency	Percentage %
1	Islamic Studies	28	42
2	Food Science	12	18
3	Biotechnology	11	17
4	Biochemical	3	5
5	Pharmacology	2	3
5	Biomedical	2	3
5	Microbiology	2	3
5	System Biology	2	3
5	Agriculture	2	3
10	Nanotechnology	1	1.5
11	Food Engineering	1	1.5
	Total:	66	100%



Based on the results above, it is proven that *Sus scrofa domesticus* revolves around a wide aspect of study. There are aspects that needed to be studied more actively in both scientific analysis and Islamic analysis. Here are some suggestions from the aspects mentioned:

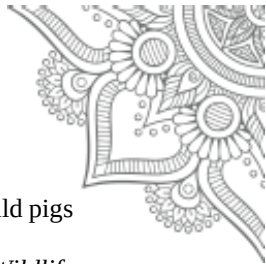
- i. Islamic analysis research is small compared to scientific analysis in *Sus scrofa domesticus* related research publications. Because of that, there should be more researches based on the Quran, hadith and tafsir to be more active. The interpretation of Naqli and Aqli knowledge are also significant to ensure the development of Islamic knowledge and also to widen the area of knowledge for Muslims around the globe.
- ii. Future researches need to be more focused on analysing the food nowadays as the food may contain porcine DNA or anything related to it.
- iii. The breeds of pigs are different for each region. Research activity involving this area of study seems less active in Malaysia than the others. Therefore, *Sus scrofa domesticus* research and study in Malaysia should be boosted and intensified. Researchers have to cooperate to study the scientific and Islamic analysis of *Sus scrofa domesticus* from every sources, so that haram food like *Sus scrofa domesticus* could be avoided.

CONCLUSION

Analysis of *Sus scrofa domesticus* within the Islamic perspective needs to be more productive to the development of Islamic studies. Advanced new studies of *Sus scrofa domesticus* is expected to produce benefits to Muslims and society as a whole.

REFERENCES

- Ahmad, K. A., Yakub, M., Yusoff, Z. M., Yakob, M. A., Awang, K., Othman, R., & Ariffin, M. F. M. (2016). Kajian Bibliometrik Terhadap Bahan Penerbitan Penyelidikan Berkaitan Delima: Ke Arah Penyelidikan Terkini Dalam Bidang Pengajian Islam. *Jurnal Islam dan Masyarakat Kontemporari*, 13(2), 1-32.
- Boitani L, Mattei L, Nonis D, and Corsi F. 1994. Spatial and activity patterns of wild boars in Tuscany, Italy. *Journal of Mammalogy* 75(3):600-12.
- Basuki, S. (2002). Bibliometrics, Scientometrics, dan Infometrics: Kumpulan makalah kursus bibliometrika. Depok: Pusat Studi Jepang, 2002, h. 13-15.
- Cooper, I. D. (2015). Bibliometrics basics. *Journal of the Medical Library Association: JMLA*, 103(4), 217.
- Da Cunha Nogueira SS, Nogueira-Filho SLG, Bassford M, Silvius K, and Fragoso JMV. 2007. Feral pigs in Hawai'i: Using behavior and ecology to refine control techniques. *Applied Animal Behaviour Science* 108 (1- 2):1-11.
- EFSA working group. (2010). Trends and Sources of Zoonoses and Zoonotic Agents and Food-borne outbreaks in the European Union in 2008. ed. European Food Safety Authority, 1496.
- Fadzillillah, N. A., Man, Y. C., Jamaludin, M. A., Rahman, S. A., & Al-Kahtani, H. A. (2011). Halal food issues from Islamic and modern science perspectives. In 2nd International Conference on Humanities, Historical, and Social Sciences (Vol. 17).
- Graves HB. 1984. Behavior and ecology of wild and feral swine (*Sus scrofa*). *Journal of Animal Science* 58(2):482-92.
- Hawwa, S. al-Islam. 1st edition. Misr. Dar al-Salam. 1994.
- Hertzal, D. H. (2003). Bibliometrics history. *Encyclopedia of library and information science*, 1.
- Nanji, Amin A. and French, S.W., 1985. "Relationship between pork consumption and cirrhosis. - *Lancet*, March 23, pp. 681-683.
- Prendergast, D.M., Duggan, S.J., Gonzales-Barron, U., Fanning, S., Butler, F., Cormican, M., Duffy, G., 2009. Prevalence, numbers and characteristics of *Salmonella* spp. on Irish retail pork. *Int. J. Food Microbiol.* 131: 233-239.
- Qamar, M. F., & Raza, I. (2012). Scientific Evidences that Pig Meat (Pork) is Prohibited for Human Health. *Scientific Papers. Series D. Animal Science*, 55.
- Qurtubi. al-Jami' li Ahkam al-Quran. 13 vols. Lebanon. Mu'assasah al-Risalah. 2006.
- Rowley-Conwy, P., Albarella, U., & Dobney, K. (2012). Distinguishing wild boar from domestic pigs in prehistory: a review of approaches and recent results. *Journal of World Prehistory*, 25(1), 1-44.



- Waithman JD, Sweitzer RA, Vuren DV, et al. 1999. Range expansion, population sizes, and management of wild pigs in California. *The Journal of Wildlife Management* 63(1):298-308.
- Wood GW and Roark DN. 1980. Food habits of feral hogs in coastal South Carolina. *The Journal of Wildlife Management* 44(2):506-11.
- Yalden D. 2001. The return of the prodigal swine. *Biologist* 48(6):259-62.
- Zamakhshari. al-Kasysyaf. 1 vol. Misr. Maktabah al-‘Abikan. 1998.



Research on *Ziziphus Mauritiana*: Bibliometric Studies

**KHAIRINA BINTI IDRIS, NAJLA QAISARA BINTI SHARIMAN, TG AINUL FARHA
BINTI TG ABDUL RAHMAN & A'WANI AZIZ NURDALILA**
Kolej GENIUS Insan, Universiti Sains Islam Malaysia (USIM)

ABSTRACT

Ziziphus mauritiana which is from the Rhamnaceae family are reported to possess bioactive compounds, recognized for traditional use and medicinal importance. *Ziziphus mauritiana* is one of the herbs that contain many benefits for humans. It has been shown from the perspective of ancient medical practice as Phophet Muhammad (SAW) has been using *Ziziphus mauritiana* in washing his deceased daughter. Trend research on publications of *Ziziphus mauritiana* were studied. The study focused on content analysis, especially in the field of primary research on *Ziziphus mauritiana*. Referring to the results of bibliometric analysis on *Ziziphus mauritiana*, researchers found that the majority of previous research on *Ziziphus mauritiana* dominated by journal articles is 90.0%. Research on the method of analysis conducted in the previous studies found that most studies on *Ziziphus mauritiana* is done through scientific analysis (laboratory studies). Studies on aspects of science has been divided into nine areas. Those areas are microbiology, biomedical, biochemistry, metabolimics, environmental science, forensic, pharmacology, botanical science and molecular science. Only one field of study that focuses on the analysis of the Islamic viewpoint is Islamic Science. Thus, the efforts of research on plants and herbs in the Al-Qur'an and Al-Hadith through bibliometrics on *Ziziphus mauritiana* in the field of Islamic Studies will produce beneficial products for Malaysia as a whole and contribute significantly in the development of science.

Keywords: *Ziziphus mauritiana*; traditional medical; ancient practice; scientific analysis; Islamic views.

INTRODUCTION

Studies based on publication can be used as an indicator of research productivity for researches in various fields. Thus, it enables us to determine the priority of research specifically through the development of research on publication. The purpose of this study is to analyse *Ziziphus mauritiana* based on articles by field or discipline research.

Articles published in any field is usually research that could be developed and can be used as the process of publishing scholarly materials must be reliable scientific reference. This is because going through the process of screening and reviews by experts to ensure that the material is published, not only adheres to rules for a publishing journal or scholarly materials.

Definition of *Ziziphus Mauritiana*

Ziziphus mauritiana or is known as 'sidr' or 'sidrah' in Arabic have been mentioned about four times which are in surah Saba'(34), verse of 16, surah al-Najm(53), verse of 14 and 16 and surah al- Waqi'ah(56),verse of 28 in the Qur'an. In common English term, it is known as 'Lote-tree', 'Indian Jujube' and 'Chinese Apple'.

According to the *General Dictionary of the Arabic-Malay*, the word *sidr* means lote-tree. Referring to the Ar-Rahman's interpretation, the word *sidr* is also translated as a lote-tree. Allah S.W.T mentions the nature of this tree in heaven by the word *makhdud* (مخدود) which is thornless. Ibn Kathir (m. 774H) argues that the meaning of *sidr* tree as a thornless tree, in this world it has many thorns and produce only little amount of fruit. However, in the hereafter (paradise) the tree will has many fruits and become thornless.



Ziziphus mauritiana is a tropical fruit tree species belonging to the family *Rhamnaceae*. The species is believed to have originated in Indo-Malaysian region of South-East Asia. It is a medium-sized tree that grows vigorously and has a rapidly developing taproot, a necessary adaptation to drought conditions.

The fruit is of variable shape and size. It can be oval, obovate, oblong or round, and can be 1-2.5 inches (2.5-6.25 cm) long, depending on the variety. The fruit's skin is smooth, glossy, thin but tight. The flesh is white and crisp. When slightly underripe, this fruit is a bit juicy and has a pleasant aroma.

The leaves are about 2.5 to 3.2 cm long and 1.8 to 3.8 cm wide having fine tooth at the margins. It is dark-green and glossy on the upper side and pubescent and pale-green to grey-green on the lower side. Depending on the climate, the foliage of the *Ziziphus mauritiana* may be evergreen or deciduous. The leaves are alternate, ovate or oblong elliptic with rounded apex, with 3 depressed longitudinal veins at the base.

SCOPE AND METHODOLOGY

This research uses bibliometric analysis to determine the result from previous research on *Ziziphus mauritiana*. Bibliometric analysis is one method to determine and to measure texts and information in publication materials. This method is normally used in the field of library science and information science, it is also used in any other field in terms of citation and content analysis.

Definition of bibliometrics according to *The British Standard Institution* is the use of document and publication trend by setting a mathematical and statistical method. Therefore, the purpose of this bibliometric analysis is to explain the process of communication writing, properties and development direction of research using descriptive and analysis towards a variety of stages of communication. In fact, the main object of bibliometric research is publication material that is published from the product of research in a scientific journal. Publication is assumed as an important media in scientific communication and general knowledge that can be obtain and read by anyone at any time. Possibilities in the form of print format or electronic. Progress in the form or publication format assist in gaining the main data in bibliometric analysis. Besides that, there is also a clarification that bibliometrics as an application of mathematical and statistical method towards books and all communication media. The definition expands bibliometrics' scope to all media that are not just books and scientific journal articles.

Searching mechanism is important to ensure that every data related to research that we want to review can be found effectively. From the keywords, researchers found that research on *Ziziphus mauritiana* focused on all previous scientific materials. The way to obtain the best result of studies, researchers use these mechanisms;

	Keywords
1.	<i>Ziziphus mauritiana</i> + PDF
2.	<i>Sidr</i> + PDF
3.	<i>Bidara</i> + PDF

LITERATURE REVIEW OF *ZIZIPHUS MAURITIANA*

Ziziphus mauritiana contain composition of nutrients which are moisture, energy, protein, fat, carbohydrate, ash, carotene, Vitamin C, iron and calcium. The herbs contain galactose sugar, fructose, glucose, organic citric acid, malonic acid and malic acid. Parts of *Ziziphus mauritiana* also have benefits in the aspect of antioxidants, hepatoprotective, antidiarrheal, antimicrobial, antihyperglycemic/ hypoglycemic and antiplasmodial (Alghasham et. al., 2017).

Furthermore, antimicrobial activities of methanolic extract of *Ziziphus mauritiana* leaves have revealed that, the plant extract has a significant level of antimicrobial activities against bacteria; *Bacillus cereus* ATCC 10876,



Staphylococcus aureus ATCC 25923, *Streptococcus pneumoniae* ATCC 49619 and a pathogenic fungus; *Candida albicans*. These results further suggested that, the plant extract could be used in herbal preparations for the treatment of some skin diseases caused by these pathogens (Alghasham et. al., 2017).

Ziziphus mauritiana solution which also known as *bidara* solution are used in bathing the deceased. This is according to the sunnah of Prophet Muhammad SAW that used the *bidara* solution in bathing his deceased daughter. The benefit obtained is to soften the body of the deceased. Also, there are some opinions that *bidara* solution can strengthen the skin of a deceased body and prevent the skin from decaying faster (Yusof @ Salleh, 2017).

The fruit of *Ziziphus mauritiana* contain saponins and tannins. Saponins are used in hypercholesterolemia, hyperglycemia, antioxidant, anticancer, anti-inflammatory and weight loss etc. according to the medical field. It is a bioactive antibacterial agent of plants. Tannins have general antimicrobial and antioxidant activities. Current reports show that tannins may have potential value such as cytotoxic and antineoplastic agents. Saponins have antifungal properties. These contents are shown to have different types of activity against different pathogens. Therefore, *Ziziphus mauritiana* can be used in the treatment of diseases (Rathore et. al,2012).

Further Studies on *Ziziphus mauritiana*

The field of health based on herbs is a wide field. There are many aspects that we can study with more detail in the future either in the aspect of religion or scientific studies. The following are some of the suggestion of field and aspect of studies related on;

- I. Scientific study of *Ziziphus mauritiana* from the perspective of religion are very lacking. Most general studies need to be specifically studied in the aspect of the nourishment and benefits of the *Ziziphus mauritiana* that can be obtained from discussion on *Al-Quran* verses through works of interpretations and discussions on *hadith sahih* related to *Ziziphus mauritiana* based on research of *kitab syarah hadith*.
- II. The combinations of research on *Ziziphus mauritiana* in the Islamic and science perspective need to be intensified. Recently only three publications discuss *Ziziphus mauritiana* by combining Islamic and scientific studies, while the rest is just in general. This result will prove the truth of Islamic teaching through scientific analysis development.

Products containing *Ziziphus mauritiana* that already exist or having potential to become new products that can be observed from the *halalan tayyiban* perspective. Product of *Ziziphus mauritiana* can be very valuable. Thus, the content of *Ziziphus mauritiana* needs to be studied from the effective aspect to fulfill the needs of the ummah.

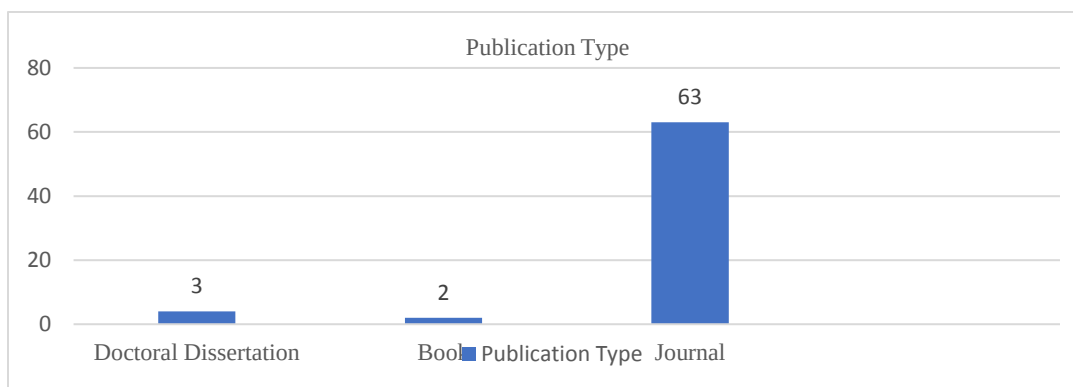


Figure 1. Publication Types of Previous Studies

Based on the graph above, researchers found that majority of previous research on *Ziziphus mauritiana* dominated journal articles by as much as 92%. The second highest percentage is doctoral dissertations which is 4.8%, followed by 3.2% for books. The list of publication materials of *Ziziphus mauritiana* can be seen in the following table;



List of Publication Materials of *Ziziphus Mauritiana*

1

Doctoral Dissertation	
1.	Putri, R. A. Z. (2017). Uji aktivitas daun bidara arab (<i>Ziziphus spina-christ I.</i>) sebagai antikanker pada sel kanker kolon (WiDr) melalui metode mtt dan identifikasi senyawa aktif dengan metode LC-MS (Doctoral dissertation, Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim).
2.	Mohd Tamizi, S. (2015). Tumbuhan terpilih menurut perspektif Islam dan sains kesihatan/Sumaiyah binti Mohd Tamizi (Doctoral dissertation, University of Malaya).
3.	Malla, B. (2018). Ethnobotanical study on medicinal plants in Parbat district of western Nepal (Doctoral dissertation).
Book	
1.	Mehdi Miri S, Cultivation, Chemical Compositions and Health Benefits of Jujube (<i>Ziziphus jujuba Mill.</i>), 2018, The First National Congress and International Far of Medicinal Plants and Strategies for persian medicine that affect diabetes, p. 2-11.

RESULTS

According to the field of study on *Ziziphus mauritiana*, previous research on *Ziziphus mauritiana* were divided into 8 main fields. Division into the 8 main fields are based on research of other researchers that are based on information of publications obtained in this study. It fits into the fields of research in Malaysia. There are results from the previous research on *Ziziphus mauritiana*;

Microbiology

1. Abu-Taleb, A. M., El-Deeb, K., & Al-Otibi, F. O. (2011). Assessment of antifungal activity of *Rumex vesicarius L.* and *Ziziphus spina-christi (L.) Willd.* extracts against two phytopathogenic fungi. *African Journal of Microbiology Research*, 5(9), 1001-1011.
2. Mahesh, B., & Satish, S. (2008). Antimicrobial activity of some important medicinal plant against plant and human pathogens. *World journal of agricultural sciences*, 4(5), 839-843.
3. Bukke, A. N., Hadi, F. N., & Produtur, C. S. (2015). Comparative study of in vitro antibacterial activity of leaves, bark, heart wood and seed extracts of *Caesalpinia sappan L.* *Asian Pacific Journal of Tropical Disease*, 5(11), 903-907.
4. Adnan, M., Tariq, A., Bibi, R., Abdelsalam, N. M., Rehman, H., Murad, W., ... & Akber, A. (2015). Antimicrobial potential of alkaloids and flavonoids extracted from *Tamarix aphylla* leaves against common human pathogenic bacteria. *African Journal of Traditional, Complementary and Alternative Medicines*, 12(2), 27-31.
5. G. H., Patil, G. E., Savale, A. R., Ghotekar, S. K., Pore, D. M., ... & Deshmukh, K. K. (2017). Biosynthesis of copper oxide nanoparticles using leaves extract of *Leucaena leucocephala L.* and their promising upshot against diverse pathogens. *International Journal of Molecular and Clinical Microbiology*, 7(1), 776-786.
6. Abalaka, M. E., Daniyan, S. Y., & Mann, A. (2010). Evaluation of the antimicrobial activities of two *Ziziphus* species (*Ziziphus mauritiana L.* and *Ziziphus spinachristi L.*) on some microbial pathogens. *African Journal of Pharmacy and Pharmacology*, 4(4), 135-139.
7. Al Ghasham, A., Al Muzaini, M., Qureshi, K. A., Elhassan, G. O., Khan, R. A., Farhana, S. A., ... & Abdallah, W. E. (2017). Phytochemical Screening, Antioxidant and Antimicrobial Activities of Methanolic Extract of *Ziziphus*

¹ As the amount of journal article is too much and to avoid repeated data, researchers didn't insert journal article of *Ziziphus mauritiana* in the table of publication material. All the journal article directly insert in the section of results.



mauritiana Lam. Leaves Collected from Unaizah, Saudi Arabia. International Journal of Pharmaceutical Research & Allied Sciences, 6(3).

8. Ajayi, A. I., & Ojelere, O. (2014). Evaluation of the antimicrobial properties of the ethanolic extracts of some medicinal plants seeds from southwest Nigeria. IOSR J Pharm Biol Sci, 9(4), 80-5.

9. Uzair, A., Bakht, J., Iqbal, A., Naveed, K., & Ali, N. (2016). In vitro antimicrobial activities of different solvent extracted samples from *Iris germinica*. Pakistan journal of pharmaceutical sciences, 29(1).

10. Abdulla, G., Abdel-Samie, M. A. S., & Zaki, D. (2016). Evaluation of the antioxidant and antimicrobial effects of *ziziphus* leaves extract in sausage during cold storage. Pak J Food Sci, 26(1), 10-20.

11. Sameera, N. S., & Mandakini, B. P. (2015). Investigations into the antibacterial activity of *Ziziphus mauritiana* Lam. and *Ziziphus xylopyra* (Retz.) Willd. International Food Research Journal, 22(2), 849.

12. Crippen, T. L., Benbow, M. E., & Pechal, J. L. (2015). Microbial interactions during carrion decomposition. Carrion ecology, evolution, and their applications, 31-64.

13. Panseeta, P., Lomchoey, K., Prabpai, S., Kongsaree, P., Suksamrarn, A., Ruchirawat, S., & Suksamrarn, S. (2011). Antiplasmodial and antimycobacterial cyclopeptide alkaloids from the root of *Ziziphus mauritiana*. Phytochemistry, 72(9), 909-915.

14. Dube, A. N., Shahbazker, S. N., Nasim, M., & Kar, H. Evaluation of Anti-Microbial Activity of *Ziziphus mauritiana* (Ber), *Ocimum sanctum* (Tulsi) and *Ficus religiosa* (Peepal) on *Staphylococcus aureus* Strains Isolated from Environment of Various ICUs. International Journal of Health Sciences & Research. Vol.9; Issue: 1; January 2019

15. Annathurai, K., Palaniyandi, K., & Raamaiah, R. (2015). Callus induction and antimicrobial activity from *Ziziphus mauritiana*. Lam cotyledon kernels. Indian Journal of Applied Microbiology, 18(2), 32-39.

16. Sivasankari M.P & Sankaravadivoo.(2015).A Studies on Antimicrobial Activity of *Ziziphus mauritiana* lam. International Journal of Ayurveda and Pharma Research 3(7): 52- 55

17. Mbahi M.A, Mbahi A.M, Umar I.A, Ameh DA, Joseph I & Amos PI, (2018) Phytochemical Screening and Antimicrobial Activity of the Pulp Extract and Fractions of *Ziziphus mauritiana*, Biochemistry & Analytical Biochemistry 7(1):352

18. Bukar, A. M., Kyari, M. Z., Gwaski, P. A., Gudusu, M., Kuburi, F. S., & Abadam, Y. I. (2015). Evaluation of phytochemical and potential antibacterial activity of *Ziziphus spina-christi* L. against some medically important pathogenic bacteria obtained from University of Maiduguri Teaching Hospital, Maiduguri, Borno State–Nigeria. Journal Pharmacognosy Phytochemistry, 3, 98-101

19. Finley, S. J., Benbow, M. E., & Javan, G. T. (2015). Potential applications of soil microbial ecology and next-generation sequencing in criminal investigations. Applied Soil Ecology, 88, 69-78.

20. Finley, S. J., Benbow, M. E., & Javan, G. T. (2015). Microbial communities associated with human decomposition and their potential use as postmortem clocks. International journal of legal medicine, 129(3), 623-632.

21. Priyanka, C., Kumar, P., Bankar, S., Karthik, L., & Nagari, V. (2014). In vitro antibacterial activity and GCMS analysis of *Acacia karoo* and *Ziziphus mauritiana* extracts.

22. Javan, G. T., Finley, S. J., Abidin, Z., & Mulle, J. G. (2016). The thanatobiome: a missing piece of the microbial puzzle of death. Frontiers in microbiology, 7, 225.

23. Karon, B., Ibrahim, M., Mahmood, A., Huq, A. K. M. M., Chowdhury, M. M. U., Hossain, A., & Rashid, M. A. (2011). Preliminary antimicrobial, cytotoxic and chemical investigations of *Averrhoa bilimbi* Linn. and *Ziziphus mauritiana* Lam. Bangladesh Pharm J, 14(2), 127-131.

24. Muharrami, L. K., Munawaroh, F., Ersam, T., Santoso, M., Setiawan, E., Hidayati, Y., & Rosidi, I. (2019). Antibacterial Activity of Leaves Extract of Bukkol (*Ziziphus mauritiana* Lam) against *E. coli* and *S. aureus*. KnE Engineering, 1(2), 180-189.



25. Jahan, F., Lawrence, R., Kumar, V., & Junaid, M. (2011). Evaluation of antimicrobial activity of plant extracts on antibiotic-susceptible and resistant *Staphylococcus aureus* strains. *J Chem Pharm Res*, 3(4), 777-789.
26. Nagumanthri, V., Rahiman, S., Ahmad Tantry, B., & Nissankararao, P. (2012). In vitro antimicrobial activity of *Acacia nilotica*, *Ziziphus mauritiana*, *Bauhinia variegata* and *Lantana camara* against some clinical isolated strains. *Iranian Journal of Science and Technology (Sciences)*, 36(2), 213-217.
37. Saddiq, A. A. N. (2014). Antiagnostic effect of musk and sidr leaves on some of the opportunistic fungi that cause Lung toxicity. *Life Science Journal*, 11(2s), 99-108.

Biomedic

1. Beg, M. A., Teotia, U. V., & Farooq, S. (2016). In vitro antibacterial and anticancer activity of *Ziziphus*. *Journal of Medicinal Plants*, 4(5), 230-233.
2. Dhanik, J., Dhanik, J., Arya, N., & Nand, V. (2017). A brief review on some medicinal plants of Uttarakhand. *Journal of Pharmacognosy Phytochemistry*, 6, 174-84.
3. Putri, R. A. Z. (2017). Uji aktivitas daun bidara arab (*Ziziphus spina-christ L.*) sebagai antikanker pada sel kanker kolon (WiDr) melalui metode mtt dan identifikasi senyawa aktif dengan metode LC-MS (Doctoral dissertation, Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim)
4. Sumanth, M., & Bhargavi, Y. R. (2014). Evaluation of wound -healing effect of *Ziziphus mauritiana L.* leaf extract in rats. *International Journal of Green Pharmacy (IJGP)*, 8(4).
5. Adeyemo, S. O. (2011). Studies on in-vitro antioxidant and free radical scavenging potential and phytochemical screening of leaves of *Ziziphus mauritiana L.* and *Ziziphus spina-christi L.* compared with ascorbic acid. *Journal of Medical Genetics and Genomics*, 3(2), 28-34.
6. Dahiru, D., & Obidoa, O. (2007). Pretreatment of albino rats with aqueous leaf extract of *Ziziphus mauritiana* protects against alcohol-induced liver damage. *Tropical Journal of Pharmaceutical Research*, 6(2), 705-710.
7. Dahiru, D., & Obidoa, O. (2008). Evaluation of the antioxidant effects of *Ziziphus mauritiana lam.* leaf extracts against chronic ethanol-induced hepatotoxicity in rat liver. *African Journal of Traditional, Complementary and Alternative Medicines*, 5(1), 39-45.
8. Dahiru, D., William, E. T., & Nadro, M. S. (2005). Protective effect of *Ziziphus mauritiana* leaf extract on carbon tetrachloride-induced liver injury. *African Journal of Biotechnology*, 4(10).
9. Brenner, E. (2014). Human body preservation—old and new techniques. *Journal of anatomy*, 224(3), 316-344.

Biochemistry

1. Afroz, R., Tanvir, E. M., Islam, M. A., Alam, F., Gan, S. H., & Khalil, M. I. (2014). Potential Antioxidant and Antibacterial Properties of a Popular Jujube Fruit: Apple Kul (*Ziziphus mauritiana*). *Journal of Food Biochemistry*, 38(6), 592-601.
2. Al Ghasham, A., Al Muzaini, M., Qureshi, K. A., Elhassan, G. O., Khan, R. A., Farhana, S. A., ... & Abdallah, W. E. (2017). Phytochemical Screening, Antioxidant and Antimicrobial Activities of Methanolic Extract of *Ziziphus mauritiana Lam.* Leaves Collected from Unaizah, Saudi Arabia. *International Journal of Pharmaceutical Research & Allied Sciences*, 6(3).
3. Hamiduzzaman, M., Sarkar, A. M., Hossain, M. J., & Rashid, A. (2014). Neuropharmacological, Analgesic, Antidiarrheal and Antimicrobial Activities of Methanolic Extract of *Ziziphus mauritiana* Leaves (*Rhamnaceae*). *American Journal of Advanced Drug Delivery*, 183-190.
4. Raghavendra, H. L., Prashith, K. T., Akarsh, S. M., & Ashwini, H. S. (2015). Phytochemical Analysis, Antifungal and Antioxidant Activity of Leaf and Fruit of *Zizyphus xylopyrus (Retz.) Willd.(Rhamnaceae)*. *Science, Technology and Arts Research Journal*, 4(4), 83-88.



5. Tranchida, M. C., Berrueto, L. E. B., Stenglein, S. A., & Cabello, M. N. (2018). Mycobiota associated with human cadavers: First record in Argentina. *Canadian Society of Forensic Science Journal*, 51(2), 39-47.
6. Keita, S., Wélé, M., Cisse, C., Diarra, N., Kirkman, L., & Baba-Moussa, L. (2018). Antibacterial and Antiplasmodial Activities of Tannins Extracted from *Zizyphus mauritiana* in Mali. *International Journal of Biochemistry Research & Review*, 1-8.
7. Naji, K. M., Abdullah, Q. Y. M., Al-Zaqri, A. Q. M., & Alghalibi, S. M. (2014). Evaluating the Biodeterioration enzymatic activities of fungal contamination isolated from some ancient Yemeni mummies preserved in the national museum. *Biochemistry research international*, 2014.

Metabolimics

1. Abdallah, E. M., Elsharkawy, E. R., & Ed-dra, A. (2016). Biological activities of methanolic leaf extract of *Zizyphus mauritiana*. *Biosci. Biotech. Res. Comm*, 9(4), 605-614.
2. Mohammad, J. H., Sikder, M. A., Mohammad, A. K., Mohammad, R. H., Chowdhury, A. A., & Mohammad, A. R. (2015). Phytochemical and Biological Investigations of Methanol Extract of Leaves of *Zizyphus mauritiana* Lam. *Boletín Latinoamericano y del Caribe de Plantas Medicinales y Aromáticas*, 14(3).
3. Mehdi Miri S, Cultivation, Chemical Compositions and Health Benefits of Jujube (*Zizyphus jujuba* Mill.), (2018), The First National Congress and International Far of Medicinal Plants and Strategies for Persian medicine that affect diabetes, p. 2-11.
4. Tanvir, E. M., Afroz, R., Karim, N., Mottalib, M. A., Hossain, M. I., Islam, M. A., ... & Khalil, M. I. (2015). Antioxidant and Antibacterial Activities of Methanolic Extract of BAU Kul (*Zizyphus mauritiana*), an Improved Variety of Fruit from Bangladesh. *Journal of Food Biochemistry*, 39(2), 139-147.
5. Talmale, S. A., Bhujade, A. M., & Patil, M. B. (2014). Phytochemical analysis of stem bark and root bark of *Zizyphus mauritiana*. *International Journal of Innovative Science Engineering and Technology*, 1(4).
6. Abdallah, E. M., Elsharkawy, E. R., & Ed-dra, A. (2016). Biological activities of methanolic leaf extract of *Zizyphus mauritiana*. *Biosci. Biotech. Res. Comm*, 9(4), 605-614.

Environmental Science

1. Yusof @ Salleh M.Y, Abd Rahim R.A, Yahaya F, Hassan P, Mohamed Noh A.M, Zainal Abidin M.Z.H, (2017) Funeral Management in the Malay World: Local Knowledge and Practices, *Journal of Applied Environmental and Biological Sciences* 7(1): 72-77.
2. Ahmad, B. A. S. H. I. R., Khan, I., Bashir, S. H. U. M. A. I. L. A., Azam, S. A. D. I. Q., & Ali, N. I. A. Z. (2011). The antifungal, cytotoxic, antitermite and insecticidal activities of *Zizyphus jujube*. *Pakistan Journal Pharmaceutical Science*, 24(4), 489-493.

Islamic Science

1. Ahmad, K., Yakub, M., Yusoff, Z. M., Yakob, M. A., Yusof, R. J. R., Fauzi, N., ... & Ariffin, M. F. M. (2015). Tumbuhan Bidara Dalam Al-Qur'an Dan Hadith: Analisis Terhadap Manfaatnya Berasaskan Kepada Penyelidikan Semasa. *Jurnal Al-Basirah*. Volume 5, 64-89.
2. Mohd Tamizi, S. (2015). Tumbuhan Terpilih Menurut Perspektif Islam dan Sains Kesihatan. (Doctoral dissertation, University of Malaya).
3. Ekpo, C., & Is'haq, A. B. (2016). Islam and the Environment: Implications of Islamic Funeral Practice on Environmental Sustainability. *IOSR Journal of Research & Method in Education*, Volume 6, Issue 1, Ver.I (Jan. -Feb. 2016), PP 58-63.



Pharmacology

1. Palejkar C.J, Palejkar J.H, Patel A.J & Patel M.A, A Plant Review on *Ziziphus Mauritiana*, (2012), international Journal of Universal Pharmacy and Life Sciences 2(2): 202 – 211.

2. Kaleem, W. A., Muhammad, N., Khan, H., & Rauf, A. (2014). Pharmacological and phytochemical studies of genus *Zizyphus*. Middle- East J Sci Res, 21(8), 1243-63.

Botanical Science

1. Malla, B. (2018). Ethnobotanical Study on Medicinal Plants in Parbat District of Western Nepal (Doctoral dissertation).

2. Padmaja, N., & Bosco, S. J. D. (2014). Preservation of jujube fruits by edible Aloe vera gel coating to maintain quality and safety. Indian Journal of Science Research and Technology, 2(3), 79-88.

DISCUSSION

Based on the classified field of research on *Ziziphus mauritiana*, researchers can conclude the previous research results are as follows;

Valid	Frequency	Valid Percent
Microbiology	28	45.2%
Biomedic	10	16.13%
Biochemistry	8	12.9%
Metabolimics	6	9.7%
Environmental Science	3	4.8%
Islamic Science	3	4.8%
Pharmacology	2	3.2%
Botanical Science	2	3.2%

According to the analysis method that has been done, previous research related to *Ziziphus mauritiana* are mostly about scientific analysis (laboratory research). Only for research science, there are eight fields of studies. The aspect of scientific discussion on *Ziziphus mauritiana* focus on the field of microbiology, biomedical, biochemistry, metabolomics forensics, pharmacology, botanical science and molecular science. There is only one analysis focused on Islamic study. Additionally, researchers also focused on the environmental science field to collect general research outcome related to *Ziziphus mauritiana*. Thus, if the amount of research is evaluated, there are 56 research materials in the scientific aspect compared to only three Islamic studies aspect and three environmental studies. Therefore, it can be seen that the scientific studies on *Ziziphus mauritiana* are too many.

Ziziphus mauritiana is a species that is attracting other researchers from around the world. All products obtained from *Ziziphus mauritiana* are significant in order for analysis by researchers. This includes the fruits, seeds, bark, roots and especially leaves to produce a lot of beneficial extract of *Ziziphus mauritiana*. Referring to the research on *Ziziphus mauritiana* in the perspective of Islamic studies, it clearly showed the lack of material research on *Ziziphus mauritiana*. Particular discussion related to *Ziziphus mauritiana* that already exist and the best in the aspect of Islamic



and scientific combination is the journal article titled '*Tumbuhan Bidara Dalam Al-Qur'an Dan Hadith: Analisis Terhadap Manfaatnya Berasaskan Kepada Penyelidikan Semasa*' by Ahmad, K., et.al.

Besides, there are also studies on *Ziziphus mauritiana* in the general form or only stated the uses or the benefits of *Ziziphus mauritiana* in books or journals that focused on traditional medicinal studies. One of journal is 'Funeral Management in the Malay World: Local Knowledge and Practices' by Yusof @ Salleh M.Y., et.al.

CONCLUSION

Ziziphus mauritiana is a research material based on sunnah of Prophet Muhammad SAW which is very valuable. The benefits cannot be denied. It shows a lot of advantages as it is used in many traditional medicine. All aspects in the research on *Ziziphus mauritiana* must be more detailed by academic members to produce useful products for the community. Therefore, efforts from researchers from Kolej GENIUS Insan on the research titled '*Research Of Plant and Herb In The Al-Quran and Al-Hadith: A Bibliometric Studies on Ziziphus mauritiana*' is significant in development of knowledge. Further studies on *Ziziphus mauritiana* hopely will give something beneficial for the importance of the Malaysia.



Bibliometrics Analysis of Research Publications Related to Goat's Milk: Towards Research in Islamic Studies

**HIRZI IRSYAD HIPNI, TG AINUL FARHA TG ABDUL RAHMAN & A'WANI AZIZ
NURDALILA**

Kolej GENIUS Insan, Universiti Sains Islam Malaysia (USIM)

ABSTRACT

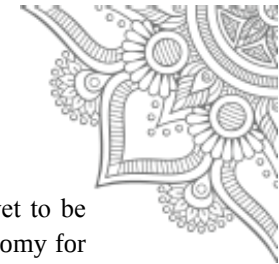
Goat's milk in its natural form has high food value. It benefit humans by providing nutrients like calcium, proteins, fats, carbohydrates, vitamins and minerals. Trend research on publications of goat's milk were studied. The objectives of this study are to analyze trends related to goat's milk in existing research publications and to show the most suitable scope of research for future research purposes. This study uses bibliometrics analysis to examine the results of past publications on goat's milk related research. According to research articles, researchers found that majority of the previous research on goat's milk dominated article journals by 94%. Most of the topics studied in the research related to goat's milk basically revolves around the biotechnology field. Research on the method of analysis conducted in the previous studies found that most studies on goat's milk is scientific analysis. In the science area, the studies are divided into seven areas. The areas are biotechnology, agriculture, nutrition, biochemistry, systems biology, microbiology and biomedical. In Islamic areas, the field of study that focuses on the analysis of Islamic view is Islamic studies. It is found that research publications in goat's milk is more active in scientific analysis compared to Islamic analysis. Therefore, the efforts of studies or research in both scientific and Islamic analysis needed to be balanced. Analysis of goat's milk within the Islamic context needs to be more productive to the development of Islamic studies. Advanced new studies of goat's milk are expected to produce benefit to Muslims and society as a whole.

Keyword: Goat's milk, Research trend, Bibliometrics, Islamic area, science area

INTRODUCTION

Bibliometrics research is defined as the statistical analysis of books, articles, or other publications. This research also measures the output of field of study in research material related to goat's milk. This type of research can be used quantitatively and qualitatively to approach a variety of questions in humanities and sciences. For example, bibliometrics can be used for literature study for its content. These publications benefits society through accessibility of knowledge on the goat's milk industry.

Goat's milk contains high nutritional content such as calcium, phosphorus, chlorine, and vitamins. In the aspect of health, goat's milk is useful in relieving symptoms of stress (neurotic indigestion, constipation, and insomnia) because it is a good source of vitamin B1. Goat's milk can be the replacement of cow's milk for those suffering from allergy. People with high blood pressure is recommended to consume goat's milk compared to cow's milk since goat's milk has lesser fat content than cow's milk. Its lesser content of sugar than cow's milk makes it more suitable to consume for those suffering from diabetes. In fact, goat's milk does not form mucous (phlegm). Thus, it is more friendly by those with allergies and asthmatics (Kalyankar et al., 2015). Goat's milk can be used to manufacture a variety of products including fermented products like cheese, buttermilk or yogurt, frozen products such as ice cream or frozen yogurt, butter, dried/condensed products, sweets and candies, UHT (ultra high temperature), and fluid beverage products (low fat, flavoured, or fortified) (Ribeiro & Ribeiro, 2010). The goat's milk industry may widen its products by expanding its horizon to skin care, cosmetics and beauty market. High quality products are ensured to achieve successful market prospects. In results, professional handling of goat's milk products lead to better profits and rewards (Ribeiro & Ribeiro, 2010)



Described as the “poor man’s cow”, goat’s milk is still neglected in research development and yet to be exploited to get maximum benefits (Bhattarai, 2012). It can be said that the milk industry helps in the economy for developing countries especially in the Mediterranean, Middle East, Eastern Europe and South American countries (Ribeiro & Ribeiro, 2010), and could be the greatest advantage for industrialization of a country (Bhattarai, 2012).

PREVIOUS FINDINGS

Based on the study by Jenness (1980), the amount of fat, protein and lactose in dwarf goats from European breeds are higher than other breeds. It is found that goat’s milk has higher contents of potassium and chloride but less orotic acid, N-acetyl neuraminic acid, folate, vitamin B6, and vitamin B12 than cow’s milk. Additionally, goat’s milk can be manufactured to produce a variety of products including cheese, yogurt, buttermilk and many more. Cheese is the most commercially produced goat’s milk product in the industry (Park, 2010). Fresh goat’s milk is an opaque and white liquid with a sweet taste and no odor. This milk does not contain pathogens and any foreign substances, which may be caused by improper practices or lack of skills in keeping the animals and milk during the process during or after the milking (Park, 2010). Basically, the best goat’s milk manufactured products come from high quality milk, managed and clean goat herd, and a professional third party involved in the goat’s milk industry (Park, 2010). This industry helps a lot in the economy of some developing and developed countries.

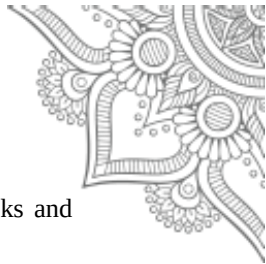
As for the health aspects, goat’s milk is becoming well known consumers since it can be a good replacement of cow’s milk for those who have allergies. On the other hand, goat’s milk has significant deficiencies in Vitamin B12 and folic acid. This may cause “goat’s milk anemia”. Another disadvantage is goat’s milk might be more expensive than similar products derived from ovine and bovine milk (Ulusoy, 2015).

Since the composition of every milk is different, goat’s milk has its benefits and disadvantages, compared to other milks such as cow’s and human’s milk. A study by Lad et al. (2017), proved therapeutic values, digestibility, and alkalinity in goat’s milk are better than other milks. Fat globule in goat’s milk are smaller than cow’s milk which means it has significant health values, and considered “self homogenized” milk (Park et al., 2007). In addition, medium chain triglycerides contained in this milk helps treat food absorption disorders such as liver disease and diarrhea (Lad et al., 2017). The major carbohydrate contained in goat’s milk is lactose which benefits us by helping the absorption of magnesium, calcium and phosphorus in the intestines (Lad et al., 2017) Plus, milk synthesis in the human body needs this carbohydrate and also during secretion of milk into the duct system of the udder (Lad et al., 2017). But, according to Sofuwani et al. (2017), excessive consumption of lactose may cause bloating, diarrhea and other inconvenient symptoms, even though goat’s milk has lower lactose than cow’s milk. Concentrated milk contains 5.63 g per 100 ml lactose concentration, which is similar to commercial milk (Malaysia) by using a high degree of lactose removal. Therefore, less-lactose concentration of goat’s milk can be produced to avoid bad tolerance to lactose consumption. Oligosaccharides contain important components for infant nutrition (Lad et al., 2017).

Furthermore, Vitamin A in goat’s milk, which has the same amount as human’s milk, is significant for immunity and antibodies. Vitamin C also helps in the aspect of the immune system. Goat’s milk is a good source of vitamins such as D, E, thiamine, niacin and riboflavin (Lad et al., 2017).

METHODOLOGY

This research uses bibliometrics analysis to examine the results of past research publications. Bibliometrics is the use of statistical methods to analyse books, articles, and other publications. This study can be used in various fields of study such as library science, information science, citation analysis and content analysis (Hertzal, 2003). Bibliometrics can be used for books, websites, policy statements, conference proceedings, monographs and patents. It estimates the influence or impact for a selected research on another future research (Cooper, 2015). The purpose of bibliometrics analysis is to trace the development or impact of research and to compare, communicate and quantify the importance of a scientific work (Basuki, 2002). The main subject of a bibliometrics analysis is past research publications including journals, books, magazine and others, whether in print and electronic media. These past research publications help society access to trusted resources of knowledge. Therefore, bibliometrics analysis show the development of the



format of past research publications to books and other media of communication, not only applied to books and scientific journals (Ahmad et al. 2016).

Search or finding method is important to ensure that every research data can be found effectively. 62 publications are analysed in this study to obtain the results. Most of the researchers will be using keywords in order to get the information. Those keywords are:

Keywords
5) Goat's milk + PDF
6) <i>Susu kambing</i> + PDF
7) <i>Capra Aegagrus Hircus</i> + PDF
8) لبن الماعز + PDF

The data (research publications) are then grouped according to their format and field of study manually.

RESULTS AND FINDINGS ANALYSIS

In this bibliometrics study, the authors focus on goat's milk, which this production data is the main reference data for past goat's milk research related publications. The results focus on two analysis from the data, which are:

1. The format of past goat's milk research related publications.
2. The field of study of past goat's milk research related publications.

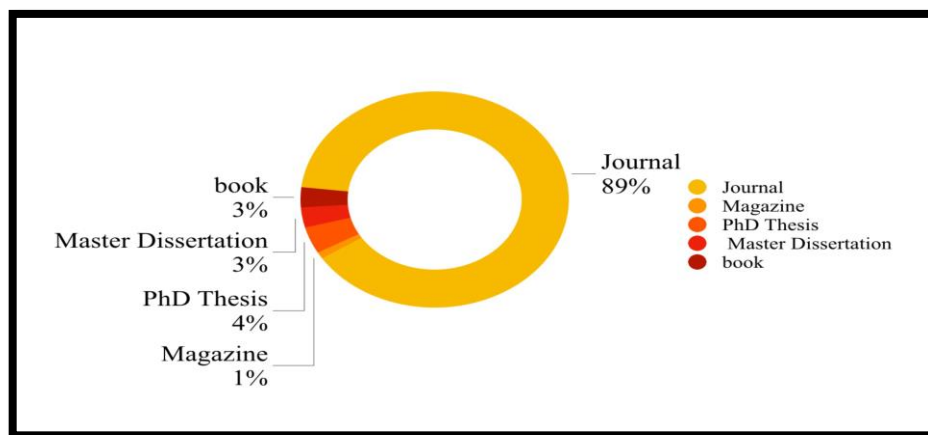


Figure 1. Percentage Of The Type Of Format Of Past Goat's Milk Related Research Publications

In this bibliometrics study, the authors focus on goat's milk, which this production data is the main reference data for past goat's milk research related publications. The results focus on two analysis from the data, which are:

1. The format of past goat's milk research related publications.
2. The field of study of past goat's milk research related publications.



According to the figure above, researchers found that majority of the format dominated journals by 89%. The second highest percentage of the type of format is Ph.D thesis, by 4%. Then, it is followed by master dissertations by 3%, books by 3% and magazines by 1%.

The list of goat's milk related research publications based on the type of format (to avoid too much repeated content, researcher only put a few publications from each type of format. The full publications are shown on the field of study of past goat's milk research related publications).

JOURNAL
1. Chilliard, Y., Ferlay, A., Rouel, J., & Lamberet, G. (2003). A review of nutritional and physiological factors affecting goat milk lipid synthesis and lipolysis. <i>Journal of dairy science</i>, 86(5), 1751-1770. 2. Park, Y. W. (1994). Hypo-allergenic and therapeutic significance of goat milk. <i>Small Ruminant Research</i>, 14(2), 151-159. 3. Daddaoua, A., Puerta, V., Requena, P., Martinez-Ferez, A., Guadix, E., Sanchez de Medina, F., & Martinez-Augustin, O. (2006). Goat milk oligosaccharides are anti-inflammatory in rats with hapten-induced colitis. <i>The Journal of nutrition</i>, 136(3), 672-676. 4. Nur Sofuwani ZA, Siti Aslina H, Siti Mazlina MK (2017) Benefit of Lactose Concentration between Goat's Milk and Commercialized Powder, <i>Milk. J Food Process Technol</i> 8: 682.
PhD THESIS
2. موسى، فاطمة هارون، & انس محمد عثمان. (2010). دراسة مقارنة الخواص الفيزيائية والكيميائية للجبن الطري المصنوع من لبن الابقار ولبن المعازر Doctoral dissertation, جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا). 3. محمد، التاية حوى النبي عثمان، & مشرف-عبدالعزیز مكاوي عبدالرحمن. (2016). أثر نوع الجنين على إنتاجية ومكونات اللبن في بعض Doctoral dissertation, جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا).
MAGAZINE
1. Sukarini, I. A. M. (2006). Produksi dan Komposisi Air Susu Kambing Peranakan Etawah yang Diberi Tambahan Konsentrat pada Awal Laktasi. <i>Majalah Ilmiah Peternakan</i>, 9(1).
MASTER DISSERTATION
1. Afriananda, R. I. F. K. Y. (2011). Pengaruh Penambahan Sukrosa dan Glukosa pada Pembuatan Permen Karamel Susu Kambing terhadap Sifat Kimia, Mikrobiologi dan Organoleptik. <i>Jurusan Teknologi Hasil Petanian. Fakultas Pertanian. Universitas Lampung. Bandar Lampung</i>.
BOOK
2. Suliaman, I. (2011). <i>Sunnah Nabi: realiti dan cabaran semasa</i>, Kuala Lumpur: Jabatan Al-Quran dan Al-Hadith

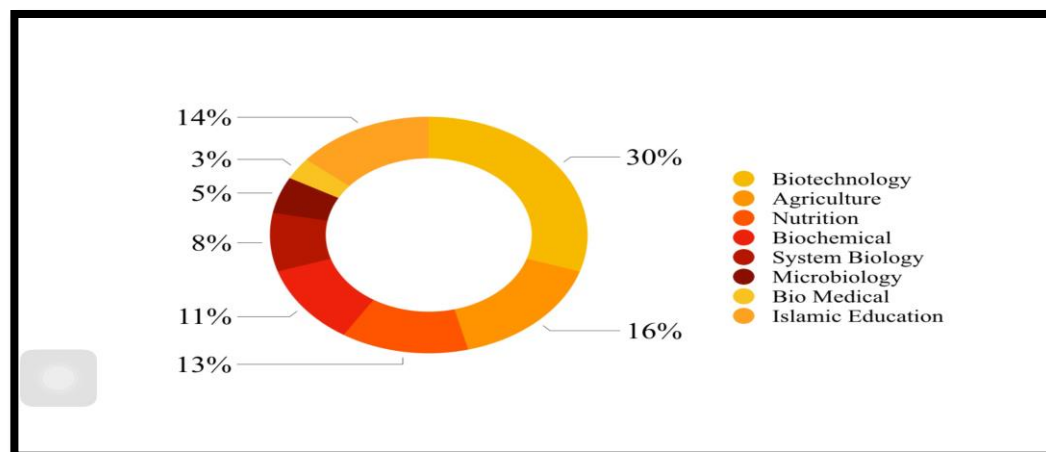
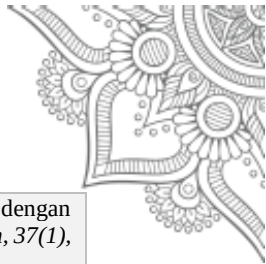


Figure 2. Percentage Of The Field Of Study Of Past Goat's Milk Related Publications

Based on the figure above, most of the topic studied in the research related to goat's milk basically revolves around the biotechnology field. Research on the method of analysis conducted in the previous studies found that most studies on goat's milk is scientific analysis. Through comparative evaluation of research, it is found that a total of 54 researches involve the scientific area of study compared to only 8 researches involved in Islamic studies. In the science field, studies are divided into seven areas. The areas are biotechnology, agriculture, nutrition, biochemistry, systems biology, microbiology and biomedical. In Islamic areas, the field of study that focuses on the analysis of the Islamic view. It is found that research publications in goat's milk is more active in scientific analysis compared to Islamic analysis.

The list of past goat's milk research related publications based on field of study are as the following:

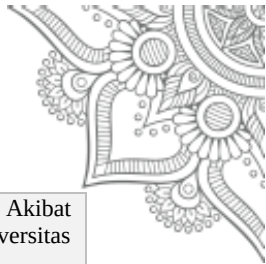
BIOTECHNOLOGY	
1.	Chilliard, Y., Ferlay, A., Rouel, J., & Lamberet, G. (2003). A review of nutritional and physiological factors affecting goat milk lipid synthesis and lipolysis. <i>Journal of dairy science</i> , 86(5), 1751-1770.
2.	Ribeiro, A. C., & Ribeiro, S. D. A. (2010). Specialty products made from goat milk. <i>Small Ruminant Research</i> , 89(2-3), 225-233.
3.	Ambrosoli, R., di Stasio, L., & Mazzocco, P. (1988). Content of α s1-casein and coagulation properties in goat milk. <i>Journal of Dairy Science</i> , 71(1), 24-28.
4.	Clark, S., & Sherbon, J. W. (2000). Alphas1-casein, milk composition and coagulation properties of goat milk. <i>Small Ruminant Research</i> , 38(2), 123-134.
5.	Effendi, M. H., Hartini, S., & Lusiastuti, A. M. (2009). Peningkatan kualitas yogurt dari susu kambing dengan penambahan bubuk susu skim dan pengaturan suhu pemeraman. <i>J. Penelit. Med. Eksakta</i> , 8(3), 185-192.
6.	Susilawati, S., Nurainy, F., & Nugraha, A. W. (2014). Pengaruh Penambahan Ubi Jalar Ungu Terhadap Sifat Organoleptik Es Krim Susu Kambing Peranakan Etawa [The Influence of Purple Sweet Potato Increment og Organoleptic Characteristic of Goat Milk Ice Cream of Etawa Generation]. <i>Jurnal Teknologi & Industri Hasil Pertanian</i> , 19(3), 243-256.
7.	Kusumaningtyas, E., Widiastuti, R., Kusumaningrum, H. D., & Suhartono, M. T. (2015). Aktivitas antibakteri dan antioksidan hidrolisat hasil hidrolisis protein susu kambing dengan ekstrak kasar bromelin. <i>Jurnal Teknologi dan Industri Pangan</i> , 26(2), 179-188.



8. Martharini, D., & Indratiningsih, I. (2017). Kualitas mikrobiologis dan kimiawi kefir susu kambing dengan penambahan *Lactobacillus acidophilus* FNCC 0051 dan tepung kulit pisang kepok (*Musa Paradisiaca*). *Agritech*, 37(1), 23-30.
9. Droke, E. A., Paape, M. J., & Di Carlo, A. L. (1993). Prevalence of high somatic cell counts in bulk tank goat milk. *Journal of Dairy Science*, 76(4), 1035-1039.
10. Zeng, S. S., Escobar, E. N., & Popham, T. (1997). Daily variations in somatic cell count, composition, and production of Alpine goat milk. *Small Ruminant Research*, 26(3), 253-260.
11. Dulin, A. M., Paape, M. J., & Wergin, W. P. (1982). Differentiation and enumeration of somatic cells in goat milk. *Journal of Food Protection*, 45(5), 435-439.
12. Dulin, A. M., Paape, M. J., Schultze, W. D., & Weinland, B. T. (1983). Effect of parity, stage of lactation, and intramammary infection on concentration of somatic cells and cytoplasmic particles in goat milk. *Journal of dairy science*, 66(11), 2426-2433.
13. Park, Y. W., & Humphrey, R. D. (1986). Bacterial cell counts in goat milk and their correlations with somatic cell counts, percent fat, and protein. *Journal of Dairy Science*, 69(1), 32-37.
14. Atanasova, J., & Ivanova, I. (2010). Antibacterial peptides from goat and sheep milk proteins. *Biotechnology & Biotechnological Equipment*, 24(2), 1799-1803.
15. Ayyez, H. N. (2017). Molecular detection and phylogenetic analysis of *Coxiella burnetii* in goats milk. *Al-Qadisiyah Journal of Veterinary Medicine Sciences*, 16(1), 79-83.
16. Al-Atiyat, R. M., Salameh, N. M., & Tabbaa, M. J. (2012). Phylogeny and evolutionary analysis of goat breeds in Jordan based on DNA sequencing. *Pak. J. Biol. Sci*, 15, 850-853.
17. Di Gregorio, P., Di Trana, A., Celi, P., Claps, S., & Rando, A. (2014). Comparison of goat, sheep, cattle and water buffalo leptin (LEP) genes and effects of the Intron 1 microsatellite polymorphism in goats. *Animal production science*, 54(9), 1258-1262.
18. Lopez-Calleja, I., Gonzalez, I., Fajardo, V., Rodriguez, M. A., Hernandez, P. E., Garcia, T., & Martin, R. (2004). Rapid detection of cows' milk in sheeps' and goats' milk by a species-specific polymerase chain reaction technique. *Journal of Dairy Science*, 87(9), 2839-2845.

AGRICULTURE

1. Pirisi, A., Lauret, A., & Dubeuf, J. P. (2007). Basic and incentive payments for goat and sheep milk in relation to quality. *Small ruminant research*, 68(1-2), 167-178.
2. Sukarini, I. A. M. (2006). Produksi dan Komposisi Air Susu Kambing Peranakan Etawah yang Diberi Tambahan Konsentrat pada Awal Laktasi. *Majalah Ilmiah Peternakan*, 9(1).
3. Zain, W. N. H. (2013). Kualitas susu kambing segar di peternakan Umban Sari dan Alam Raya Kota Pekanbaru. *Jurnal peternakan*, 10(1).
4. Marwah, M. P., Suranindiyah, Y. Y., & Murti, T. W. (2010). Produksi dan Komposisi Susu Kambing Peranakan Ettawa yang Diberi Suplemen Daun Katu (*Sauropus androgynus* (L.) Merr) pada Awal Masa Laktasi (Milk Production and Milk Composition of Ettawa Crossbred Goat, Fed Katu Leaves (*Sauropus androgynus* (L.) Merr) as. *Buletin Peternakan*, 34(2), 94-102.
5. Hanum, G. R. (2016). Pengaruh waktu inkubasi dan jenis inokulum terhadap mutu kefir susu kambing. *STIGMA: Jurnal Matematika dan Ilmu Pengetahuan Alam Unipa*, 9(2).
6. Prihatiningsih, G. E., Purnomoadi, A., & Harjanti, D. W. (2015). Hubungan antara konsumsi protein dengan produksi, protein dan laktosa susu kambing Peranakan Ettawa. *Jurnal Ilmu-Ilmu Peternakan*, 25(2), 20-27.



- Mulyati, A. J., & Purnomoadi, A. (2007). Produksi dan Kompenen Lemak Susu Kambing Peranakan Ettawa Akibat Penghembusan Udara Sejuk. Fakultas Pertanian, Universitas Tadulako, Palu., Fakultas Peternakan, Universitas Diponegoro, Semarang. - Bhattarai, R. R. (2012). Importance of goat milk. <i>Journal of Food Science and Technology Nepal</i>, 7, 107-111. - Kanwal, R., Ahmed, T., & Mirza, B. (2004). Comparative analysis of quality of milk collected from buffalo, cow, goat and sheep of Rawalpindi/Islamabad region in Pakistan. <i>Asian Journal of Plant Sciences</i>, 3(3), 300-305. - Kapadiya, D. B., Prajapati, D. B., Jain, A. K., Mehta, B. M., Darji, V. B., & Aparnathi, K. D. (2016). Comparison of Surti goat milk with cow and buffalo milk for gross composition, nitrogen distribution, and selected minerals content. <i>Veterinary world</i>, 9(7), 710-716.
NUTRITION
- Jenness, R. (1980). Composition and characteristics of goat milk: review 1968– 1979. <i>Journal of Dairy Science</i>, 63(10), 1605-1630. - Chilliard, Y., Glasser, F., Ferlay, A., Bernard, L., Rouel, J., & Doreau, M. (2007). Diet, rumen biohydrogenation and nutritional quality of cow and goat milk fat. <i>European Journal of Lipid Science and Technology</i>, 109(8), 828-855. - Chilliard, Y., & Ferlay, A. (2004). Dietary lipids and forages interactions on cow and goat milk fatty acid composition and sensory properties. <i>Reproduction Nutrition Development</i>, 44(5), 467-492. - Zakaria, Y., Yahya, H. M., & Safara, Y. (2011). Analisa kualitas susu kambing peranakan etawah yang disterilkan pada suhu dan waktu yang berbeda. <i>Jurnal Agripet</i>, 11(1), 29-31. - Nur Sofuwani ZA, Siti Aslina H, Siti Mazlina MK (2017) Benefit of Lactose Concentration between Goat's Milk and Commercialized Powder, <i>Milk. J Food Process Technol</i> 8: 682. - Ulosoy B.H., (2015) Nutritional and Health Aspects of Goat Milk Consumption, <i>Akademik Gida</i>13(1) (2015) 56-60. - P.G Toral, Y. Chilliard, J. Rouel, H. Leskinen, K.J. Shingfield, L. Bernard, 2015, Comparison of the nutritional regulation of milk fat secretion and composition in cows and goats, <i>J. Dairy Sci.</i> 98:7277-7297. - Moreno-Rojas R., Amaro-Lopez M.A., Zurera-Cosano G., 1993, Micronutrients in Natural Cow, Ewe and Goat Milk, <i>International Journal of Food Sciences and Nutrition</i> (1993) 44, 37-46.
BIOCHEMICAL
- Afriananda, R. I. F. K. Y. (2011). Pengaruh Penambahan Sukrosa dan Glukosa pada Pembuatan Permen Karamel Susu Kambing terhadap Sifat Kimia, Mikrobiologi dan Organoleptik. Jurusan Teknologi Hasil Petanian. Fakultas Pertanian. Universitas Lampung. Bandar Lampung. - Park, Y. W., Juárez, M., Ramos, M., & Haenlein, G. F. W. (2007). Physico-chemical characteristics of goat and sheep milk. <i>Small ruminant research</i>, 68(1-2), 88-113. - Daddaoua, A., Puerta, V., Requena, P., Martinez-Ferez, A., Guadix, E., Sanchez de Medina, F., ... & Martinez-Augustin, O. (2006). Goat milk oligosaccharides are anti-inflammatory in rats with hapten-induced colitis. <i>The Journal of nutrition</i>, 136(3), 672-676. - Raynal-Ljutovac, K., Park, Y. W., Gaucheron, F., & Bouhallab, S. (2007). Heat stability and enzymatic modifications of goat and sheep milk. <i>Small Ruminant Research</i>, 68(1-2), 207-220. - Guo, M. R., Dixon, P. H., Park, Y. W., Gilmore, J. A., & Kindstedt, P. S. (2001). Seasonal changes in the chemical composition of commingled goat milk. <i>Journal of Dairy Science</i>, 84, E79-E83. - Cebo, C., Caillat, H., Bouvier, F., & Martin, P. (2010). Major proteins of the goat milk fat globule membrane. <i>Journal of dairy science</i>, 93(3), 868-876.



7. مشرف-عبدالعزیز مكاوي عبدالرحمن. (2016). أثر نوع الجنين على إنتاجية ومكونات اللبن في بعض &محمد, التاية حوى النبي عثمان, (Doctoral dissertation, جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا, سلالات الماعز المنتج للبن النوبي والسعائين)
SYSTEM BIOLOGY
1. Attaie, R., & Richter, R. L. (2000). Size distribution of fat globules in goat milk. <i>Journal of Dairy Science</i>, 83(5), 940-944. 2. Ramadhan, B. G., Suprayogi, T. H., & Sustiyah, A. (2013). Tampilan produksi susu dan kadar lemak susu kambing Peranakan Ettawa akibat pemberian pakan dengan imbalanced hijauan dan konsentrat yang berbeda. <i>Animal Agriculture Journal</i>, 2(1), 353-361. 3. Strzałkowska, N., Józwik, A., Bagnicka, E., Krzyżewski, J., Horbańczuk, K., Pyzel, B., & Horbańczuk, J. O. (2009). Chemical composition, physical traits and fatty acid profile of goat milk as related to the stage of lactation. <i>Animal Science Papers and Reports</i>, 27(4), 311-320. 4. انس محمد عثمان. (2010). دراسة مقارنة الخواص الفيزيائية والكيميائية للجبين الطري المصنع من لبن الابقار ولبن الماعز &موسى, فاطمة هارون, (Doctoral dissertation, جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا) 5. Jayant SK, Bano Y, Agrawa ND, Kushwah YK (2018) Rheological behavior and comparative analysis of nutrient composition of milk from three different breeds of goats, cows, and buffalo. <i>Integr Food Nutr Metab</i> 5.
MICROBIOLOGY
1. Purnomo, A., Khusnan, H., Salasia, S. I. O., & Wibowo, M. H. (2006). Isolasi dan karakterisasi <i>Staphylococcus aureus</i> asal susu kambing peranakan ettawa. <i>Media Kedokteran Hewan</i>, 22, 142-147. 2. Setiawan, J., Maheswari, R. R. A., & Purwanto, B. P. (2013). Sifat fisik dan kimia, jumlah sel somatik dan kualitas mikrobiologis susu kambing peranakan ettawa. <i>Acta Veterinaria Indonesiana</i>, 1(1), 32-43. 3. Tannock, G. W., Lawley, B., Munro, K., Pathmanathan, S. G., Zhou, S. J., Makrides, M., ... & Hodgkinson, A. J. (2013). Comparison of the compositions of the stool microbiotas of infants fed goat milk formula, cow milk-based formula, or breast milk. <i>Appl. Environ. Microbiol.</i>, 79(9), 3040-3048.
BIOMEDICAL
1. Park, Y. W. (1994). Hypo-allergenic and therapeutic significance of goat milk. <i>Small Ruminant Research</i>, 14(2), 151-159. 2. Zenebe T., Ahmed N., Kabeta T., Kebede, G., 2014, Review on Medicinal and Nutritional Values of Goat Milk, <i>Academic Journal of Nutrition</i> 3 (3): 30-39, 2014.
ISLAMIC STUDIES
1. Machrus, A. F. (2017). Susu hewan ternak dalam Al-Qur'an: kajian tematik (Doctoral dissertation, UIN Walisongo). 2. Shukur, M. I. A., Ariffin, M. F. M., Ramli, M. A., & Hasan, A. R. A. (2016), Penyalahgunaan Sunnah Nabi Dalam Pelabelan Dan Promosi Produk Halal. Dalam. Bentuk-Bentuk Salah Faham, Penyelewengan Dan Kesantehadap Penggunaan Istilah Sunnah Dalam Aspek Pemakanan, Kuala Lumpur: Department al-Quran & al-Hadith APIUM, 129-238. 3. Ramli, M. A., & Jamaludin, M. A. (2016). Budaya Makanan Dan Pemakanan Halal Dalam Kalangan Masyarakat Melayu Menurut Perspektif Islam. Dalam. Penyelidikan Tentang Makanan: Perspektif Nabawi dan Saintifik, Department of al-Quran & al-Hadith APIUM, 195-206. 4. Ali, M. (2016). Konsep Makanan Halal Dalam Tinjauan Syariah Dan Tanggung Jawab Produk Atas Produsen Industri Halal. <i>AHKAM: Jurnal Ilmu Syariah</i>, 16(2), 291-306.



5. Ariffin, M. F. M., Ahmad, K., & Hassan, M. R. (2018). Leptospirosis Wabak Maut Dari Tikus: Analisis Berasaskan Fiqh al-Hadith. *Jurnal Islam dan Masyarakat Kontemporari*, 18(1), 210-234.
6. Suliaman, I, el. al. (2011). Sunnah Nabi: realiti dan Cabaran Semasa, Kuala Lumpur: Jabatan Al-Quran dan Al-Hadith, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya,Universiti Malaya.50603 Kuala Lumpur.
7. Libasin Z, Mydin A.M., Mohamamad W.A.W., Kechil R., (2017), Kajian Literatur: Manfaat Makanan Sunnah Dari Perspektif Islam, *International Academic Research Journal of Social Science* 3(1) 2017 Page 172-178.
8. Zulaekah, S. & Kusumawati, Y. (2005). Halal Dan Haram Makanan Dalam Islam. *Fakultas Ilmu, Kedokteran Universitas Muhammadiyah Surakarta*.

Based on the data, researchers can conclude the data in the following table

No.	Field of study	Frequency	Percentage %
1	Biotechnology	18	30
2	Agriculture	10	16
3	Islamic Studies	8	14
4	Nutrition	8	14
5	Biochemical	7	12
6	System Biology	5	8
7	Microbiology	3	5
8	Biomedical	2	3
	Total:	62	100

Based on the results above, it is proven that the goat's milk industry revolves around a wide aspect of study. There are aspects that needed to be studied more actively in both scientific analysis and Islamic analysis. Here are some suggestions from the aspects mentioned:

- i. Islamic analysis research is only a few compared to scientific analysis in goat's milk related research publications. More research based on Quran, hadith and tafsir are needed to be more active. Interpretation of Naqli and Aqli knowledge is also significant to ensure the development of Islamic knowledge and also to widen the area of knowledge for Muslims around the globe.
- ii. Rate of activities of goat's milk related research should be increased since it is proven that the goat's milk industry could widen its horizon for the beauty, skin care and cosmetics industry. This industry may help Malaysia economically, and increase standards of living of society by disseminating more knowledge on goat's milk.
- iii. The composition of goat's milk in every county may differ. Research activity involving this area of study seems less active in Malaysia than any other country. Therefore, goat's milk research and study in Malaysia should be boosted and intensified. Researchers have to cooperate to study the scientific and Islamic analysis of goat's milk from local sources to produce better production of goat's milk products and to improve the goat's milk industry in Malaysia itself.

CONCLUSION

Analysis of goat's milk in the Islamic context needs to be more productive to the development of Islamic studies. Advanced new studies of goat's milk are expected to produce benefits to Muslims and society as a whole.



REFERENCES

- Ahmad, K., Monika, M. Y., & Yakob, A. (2016). Kajian Bibliometrik Terhadap Bahan Penerbitan Penyelidikan Berkaitan Delima : Ke Arah Penyelidikan Terkini Dalam Bidang Pengajian Islam, *Jurnal Islam dan Masyarakat Kontemporari*, 13, 2016.
- Basuki, S. (2002). Bibliometrics, Scientometrics, dan Infometrics: Kumpulan makalah kursus bibliometrika. Depok: Pusat Studi Jepang, 2002, h. 13-15.
- Bhattarai, R. R. (2012). Importance of goat milk. *Journal of Food Science and Technology Nepal*, 7, 107-111.
- Cooper, I. D. (2015). Bibliometrics basics. *Journal of the Medical Library Association: JMLA*, 103(4), 217.
- Hertz, D. H. (2003). Bibliometrics history. *Encyclopedia of library and information science*, 1.
- Jenness, R. (1980). Composition and characteristics of goat milk: review 1968– 1979. *Journal of Dairy Science*, 63(10), 1605-1630.
- Kalyankar, S. D., Khedkar, C. D., & Patil, A. M. (2016). Goat: Milk. In *Encyclopedia of Food & Health* (pp. 256–260). London: Elsevier.
- Lad, S. S., Aparnathi, K. D., Mehta, B., & Velpula, S. (2017). Goat milk in human nutrition and health-A review. *International Journal of Current Microbiology and Applied Sciences*, 6(5), 1781-1792.
- Nur Sofuwani ZA, Siti Aslina H, Siti Mazlina MK (2017) Benefit of Lactose Concentration between Goat's Milk and Commercialized Powder, Milk. *J Food Process Technol* 8: 682.
- Park, Y. W. (2010). Goat milk products: quality, composition, processing, marketing. *Encyclopedia of Animal Science*. 2nd Edition. Taylor and Francis. CRC Press. Boca Raton, FL.
- Park, Y. W., Juárez, M., Ramos, M., & Haenlein, G. F. W. (2007). Physico-chemical characteristics of goat and sheep milk. *Small ruminant research*, 68(1-2), 88-113.
- Ribeiro, A. C., & Ribeiro, S. D. A. (2010). Specialty products made from goat milk. *Small Ruminant Research*, 89(2-3), 225-233.
- Ulosoy B.H., (2015) Nutritional and Health Aspects of Goat Milk Consumption, *Akademik Gida*13(1) (2015) 56-60.



Pemahaman Makna Tersirat Kanak-Kanak Prasekolah Dan Kepentingannya Dalam Usaha Pembentukan Kerangka Standard Bahasa Melayu (KSBM) Yang Lebih Berkesan

NOOR AZMIRA MOHAMED

Faculty of Arts and Social Science, University Tunku Abdul Rahman (UTAR)

ABSTRAK

Perkara 152 perlembagaan Malaysia telah menetapkan bahasa Melayu sebagai bahasa kebangsaan dan bahasa perhubungan utama rakyat berbilang bangsa. Bahasa Melayu menjadi lambang kepada kewujudan negara bangsa dan sebagai bahasa perpaduan negara ini. Lantaran itu, bahasa Melayu menjadi wasilah dan wadah pembangunan negara dengan berperanan sebagai bahasa komunikasi, bahasa pentadbiran, bahasa pendidikan dan bahasa yang melambangkan jati diri rakyat Malaysia. Kerangka Standard Bahasa Melayu (KBSM) merupakan satu wadah yang dibangunkan sebagai satu piawai bahasa untuk menentukan tahap pemerolehan dan penguasaan bahasa Melayu dalam kalangan pengguna bahasa Melayu dari peringkat asas sehinggalah ke peringkat yang paling mahir. Dalam usaha mewujudkan KBSM yang lebih berkesan, kajian terhadap tahap pemerolehan dan pemahaman makna tersirat kanak-kanak prasekolah telah dilakukan bagi membolehkan usaha tuntas dapat dijalankan diperingkat akar umbi lagi. Penguasaan bahasa merujuk kepada kebolehpayaan pengguna bahasa menguasai dan memahami bahasa yang digunakan secara menyeluruh, setelah menguasai aspek-aspek asas dalam pemerolehan bahasa, pengguna bahasa tentu saja mampu mengukuhkan penguasaan bahasa ke peringkat yang lebih tinggi. Dapatan kajian ini diharap dapat membantu pendidik dalam merancang pembelajaran bahasa yang sesuai dengan keupayaan kanak-kanak terutamanya yang meliputi kaedah pengajaran, penyediaan sukatan pelajaran dan lain-lain. Pengumpulan data dilakukan dengan merakamkan ujaran kanak-kanak prasekolah secara spontan semasa mereka berkomunikasi dalam lingkungan rakan sebaya. Data tersebut telah ditranskripsikan dan seterusnya dianalisis dengan menggunakan Konsep Implikatur Perbualan, Prinsip Kerjasama Grices. Hasil kajian menunjukkan bahawa kanak-kanak prasekolah telah menguasai pemahaman makna tersirat dengan baik.

Kata kunci: Bahasa tersirat, perkembangan bahasa, Kerangka Standard Bahasa Melayu (KBSM), konsep implikatur perbualan, prinsip kerjasama Grice.

PENGENALAN

Kerangka Standard Bahasa Melayu (KBSM) dibangunkan sebagai satu standard bagi menentukan tahap pemerolehan dan penguasaan dalam bahasa Melayu berikutan ketiadaan piawai standard sebagai rujukan dalam kalangan pengguna bahasa Melayu. Pembangunan Kerangka Standard Bahasa Melayu (KSBM) bagi menentukan tahap pemerolehan dan penguasaan Bahasa Melayu bertujuan untuk mengukur kecekapan dan kemahiran penggunaan Bahasa Melayu di Malaysia (Melissa Heidi, 2017). KSBM yang telah digubal merupakan persediaan untuk menjadikan Bahasa Melayu sebagai bahasa antarabangsa.

Kerangka Standard Bahasa Melayu (KSBM) adalah satu daripada inisiatif memartabatkan pendidikan bahasa kebangsaan itu yang diletakkan di bawah dasar Memartabatkan Bahasa Melayu Memperkukuhkan Bahasa Inggeris (MBMMBI) di bawah Kementerian Pendidikan. Kerangka Standard Bahasa Melayu (KSBM) merupakan satu piawai bahasa untuk menentukan tahap pemerolehan dan penguasaan dalam kalangan pengguna bahasa Melayu. Terdapat empat objektif utama KSBM antaranya menentukan standard kompetensi bahasa Melayu dalam kalangan pengguna bahasa Melayu, menentukan standard aras kompetensi bahasa Melayu dalam kalangan penutur bahasa Melayu, menjadi rujukan dalam pembinaan kurikulum pendidikan bahasa Melayu dalam sistem pendidikan dan menjadi rujukan bagi membina instrumen penguasaan bahasa Melayu (Wan Norasikin Wan Ismail, 2017).

KSBM dibina berdasarkan dua dimensi, iaitu penguasaan/pemerolehan bahasa Melayu dan kemahiran bahasa Melayu. Pemerolehan dan penguasaan bahasa Melayu adalah berdasarkan tatattingkat unit bahasa, iaitu fonem, morfem, kata, frasa, klausa, ayat dan wacana. Manakala kemahiran berbahasa Melayu meliputi empat kemahiran, iaitu kemahiran mendengar,



kemahiran bertutur, kemahiran membaca dan kemahiran menulis. Setiap dimensi terdiri daripada enam aras dan berasaskan tiga domain, iaitu kognitif, psikomotor dan afektif (Ibid.). Di peringkat sekolah, KSBM dilaksanakan dengan tujuan untuk melahirkan pelajar yang menguasai kemahiran bahasa, serta dapat berkomunikasi menggunakan bahasa Melayu secara berkesan dan bertatasusila dalam semua urusan. Pelaksanaan KSBM ini diharap dapat melahirkan murid yang berketerampilan dalam berbahasa dan boleh berkomunikasi untuk memenuhi keperluan diri, memperoleh pengetahuan, ilmu, kemahiran, maklumat, nilai dan idea serta hubungan sosial dalam kehidupan harian.

Teo Kok Seong (Ibid.) menyatakan bahawa pembangunan Kerangka Standard Bahasa Melayu (KSBM) bagi menentukan tahap pemerolehan dan penguasaan Bahasa Melayu adalah bertujuan untuk mengukur kecekapan dan kemahiran penggunaan Bahasa Melayu di Malaysia. Dalam usaha merealisasikan KSBM agar mencapai objektif yang diinginkan, perkara yang perlu dititik beratkan ialah bukan hanya sekadar memberi penekanan terhadap pembelajaran dan pengajaran bahasa Melayu dalam bilik darjah semata-mata, malah usaha diperingkat akar umbi juga perlu ditekankan untuk melahirkan generasi yang berketerampilan dalam berbahasa dan boleh berkomunikasi menggunakan bahasa Melayu dengan cara yang betul dan sempurna. Antara langkah yang perlu dilakukan oleh semua pihak ialah dengan menerapkan kaedah pembelajaran yang betul di tahap prasekolah lagi. Bak kata pepatah, “melentur buluh biarlah dari rebungnya”, untuk melahirkan generasi yang dapat menguasai dan mempraktikkan bahasa Melayu dengan baik, usaha tuntas sepatutnya perlu dilakukan ke atas kanak-kanak sebelum mereka memasuki alam persekolahan lagi. Pepatah ini amat bersesuaian sekali kerana pada usia kanak-kanak masih kecil, seseorang itu “umpama kain putih” yang lebih senang dicorak, dibentuk dan dilentur mengikut acuan yang betul. Oleh itu, kaedah yang sesuai dengan tahap pemerolehan, penguasaan dan pemahaman bahasa kanak-kanak perlu ditentukan sebelum merancang strategi yang lebih berkesan kearah pembentukan generasi yang menguasai kemahiran bahasa dan dapat berkomunikasi menggunakan bahasa Melayu dengan sempurna.

Kajian ini telah dilakukan dengan tujuan untuk menilai pemerolehan, penguasaan dan kecekapan bahasa dalam kalangan kanak-kanak prasekolah yang berusia antara 4-6 tahun dalam aspek pemahaman makna tersirat ujaran. Hasil kajian ini diharap dapat dijadikan sebagai satu garis panduan dalam pelaksanaan sistem pembelajaran dan pengajaran yang lebih berkesan terutamanya dalam merealisasikan matlamat pelaksanaan Kerangka Standard Bahasa Melayu (KSBM) di tahap yang maksimum. Hal ini penting kerana, pengetahuan tentang aspek pemerolehan dan pemahaman makna tersirat dalam kalangan kanak-kanak prasekolah dapat membantu semua pihak merancang serta menerapkan kaedah pembelajaran bahasa Melayu di tahap awal pemerolehan bahasa kanak-kanak agar apabila mereka dewasa, kemahiran dan penguasaan bahasa mereka adalah membanggakan.

OBJEKTIF KAJIAN

Pada dasarnya, objektif kajian ini adalah untuk mengkaji kaedah pelaksanaan Kerangka Standard Bahasa Melayu (KSBM) yang lebih berkesan melalui usaha penerapan aspek kesempurnaan berbahasa pada tahap awal pemerolehan dan penguasaan bahasa kanak-kanak khususnya pada umur 4-6 tahun. Pada tahap ini, kanak-kanak sedang mengalami tahap pemerolehan dan penguasaan bahasa yang amat rencam dan situasi ini dapat membantu mempermudah proses penerapan dan pengajaran bahasa mengikut standard dan piawaian yang betul.

Pengetahuan terhadap tahap sebenar pemerolehan dan penguasaan bahasa kanak-kanak, terutamanya dalam sudut pemahaman makna tersirat, dapat dijadikan kayu ukur dalam pelaksanaan KSBM, terutamanya dalam aspek penggunaan pendekatan dan kaedah pengajaran yang lebih sesuai dengan tahap usia dan kefahaman pelajar. Selama ini, kanak-kanak prasekolah (berusia 2-5 tahun) sering dianggap hanya memahami perkara-perkara ‘mudah’ sahaja. Disebabkan tanggapan sedemikian, menyebabkan silibus yang digunakan dalam bilik darjah untuk proses pengajaran dan pembelajaran juga turut dipemurahkan sesuai dengan tahap pemahaman mereka. Namun demikian, adakah benar, kanak-kanak prasekolah hanya mampu memahami perkara-perkara ‘mudah’ sahaja?

PERSOALAN KAJIAN

Kajian ini dilakukan berdasarkan beberapa persoalan seperti berikut iaitu:

1. Adakah kanak-kanak prasekolah telah mampu memahami, mengujarkan dan mentafsirkan makna tersirat dalam interaksi antara mereka?
2. Adakah sesuai menerapkan dan mendedahkan bentuk-bentuk bahasa yang mempunyai ciri-ciri abstrak atau makna tersirat dalam proses pembelajaran dan penguasaan bahasa kanak-kanak prasekolah?



TINJAUAN LITERATUR

Kebanyakan kajian yang dilakukan oleh pengkaji-pengkaji terdahulu berkaitan dengan bahasa kanak-kanak sama ada pengkaji dari dalam atau luar negara adalah lebih berfokus kepada teori pemerolehan bahasa, tahap-tahap pemerolehan serta penguasaan bahasa kanak-kanak dalam pelbagai aspek tatabahasa seperti fonetik, fonologi, morfologi, semantik serta sintaksis sahaja. Kebanyakannya kajian hanya mengkaji tahap serta proses perkembangan dan penguasaan bahasa kanak-kanak seawal usia kelahiran sehinggalah kanak-kanak mengalami tahap kecekan penuh pada usia 12 tahun.

Antara teori-teori yang telah dihasilkan oleh pakar-pakar bahasa terdahulu berkaitan dengan bahasa kanak-kanak ialah Teori Behaviourisme (Watson, 1913; Thorndike & Skinner, 1957 dan Guthrie, 1935); Teori Semulajadi atau Biologis (Noam Chomsky, 1957) dan Teori Kognitif (Jean Piaget, 1952). Namun, diantara teori-teori yang disebutkan ini, tiada satupun yang menyumbangkan perbincangan dalam aspek pemahaman makna tersirat kanak-kanak. Fokus kajian masing-masing hanya tertumpu pada analisis pemerolehan serta tahap-tahap perkembangan bahasa kanak-kanak sahaja. Di Malaysia pula, terdapat pelbagai kajian yang telah dijalankan oleh pakar-pakar bahasa dan pengkaji-pengkaji terdahulu yang membincangkan tentang pemerolehan bahasa kanak-kanak Melayu sama ada yang berkaitan dengan faktor atau tahap perkembangannya. Asmah Hj Omar (1993: 35) telah menjalankan kajian dan mendapati bahawa kanak-kanak sejak lahir telah dikurniakan kudrat berwacana.

Kanak-kanak kecil yang mula belajar bahasa sebenarnya telah mencuba bercakap dengan ibu dan bapanya dalam perbualan walaupun dengan jumlah kata yang sedikit. Seawal usia dua tahun kanak-kanak telah mampu bersembang, bermain dan berinteraksi dengan lancar bersama rakan-rakan sepermainan. Menurut Asmah Hj Omar (1993: 12), kanak-kanak yang berusia dua tahun telah mampu menggunakan bahasa untuk berbagai-bagai tujuan. Zaitul Azma Zainon Hamzah (2006) pula telah melakukan kajian terhadap perkembangan bahasa kanak-kanak dan mendapati perkembangan bahasa kanak-kanak berlaku dengan pesat dalam usia dua hingga enam tahun. Perkembangan bahasa yang pesat ini terhasil daripada perkembangan kognitif, emosi dan sosial. Pada usia prasekolah ini, keupayaan kanak-kanak untuk berkomunikasi dengan menggunakan bahasa adalah hampir sama dengan keupayaan orang dewasa.

METODOLOGI KAJIAN

Metodologi merujuk kepada sampel kajian, etnik yang dikaji, lokasi kajian, instrumentasi, kaedah transkripsi data dan kerangka teori yang digunakan.

1. Sampel Kajian

Sampel kajian ini adalah terdiri daripada kanak-kanak Melayu yang berusia 4-6 tahun.

2. Etnik

Semua sampel adalah terdiri daripada etnik Melayu dan pemilihan ini dilakukan atas faktor budaya. Pemilihan kanak-kanak Melayu sebagai sampel kajian dilakukan demi untuk mendapatkan data yang sesuai dan dapat memenuhi objektif kajian yang ditetapkan. Masyarakat Melayu merupakan masyarakat yang mengamalkan nilai-nilai kesopanan yang tinggi dalam kehidupan harian. Penggunaan bahasa tersirat semasa berkomunikasi telah menjadi rutin bagi menjaga tutur kata serta tingkah laku yang sopan dalam kalangan anggota masyarakat. Oleh itu, secara tidak langsung, penggunaan bahasa berlapis dan bahasa tersirat dalam perbualan seharian masyarakat Melayu telah mempengaruhi perkembangan dan keupayaan memahami makna tersirat dalam kalangan kanak-kanak prasekolah. Menurut Teori Sosio-Kognitif yang menekankan peranan permodelan, kanak-kanak meniru percakapan, maklum balas dan gaya bahasa orang dewasa. Kanak-kanak mungkin mempelajari beberapa aspek dalam kemahiran bahasa apabila melihat dan mendengar percakapan orang lain. Mereka seterusnya akan meniru dan akan mengulangnya (Haliza Hamzah, 2008: 45). Selain itu, pemilihan kanak-kanak Melayu sebagai sampel juga adalah mustahak kerana faktor persamaan bangsa dan bahasa dengan pengkaji sendiri. Ini jelas dinyatakan oleh Asmah Hj Omar (2002: 51) yang mengatakan bahawa “pengkaji yang berkongsi bahasa yang sama dengan informan akan dapat membantu menghilangkan segala kekaburan yang wujud dalam bahasa yang dikaji itu.”

3. Kaedah Transkripsi Data

Transkripsi data dilakukan dengan menggunakan kaedah ortografik atau ejaan. Asmah Hj Omar (2002) dalam bukunya telah menyatakan bahawa kaedah transkripsi seperti ini (menggunakan ejaan dan bukannya menggunakan transkripsi fonologik)



dikenali sebagai kaedah kajian hiliran. Cara pengolahan data bahasa adalah melalui transkripsi yang menggunakan kaedah transkripsi ejaan.

4. Kerangka Teori

Penilaian dan analisis data dilakukan dengan mengenalpasti ciri-ciri pelanggaran maksim tertentu prinsip kerjasamanya Grice untuk mengesan kehadiran ujaran-ujaran yang mempunyai makna tersirat. Selepas itu, analisis implikatur akan dilakukan terhadap ujaran untuk melihat atau mengesan kehadiran makna tersirat dalam ujaran-ujaran yang dihasilkan oleh kanak-kanak.

ANALISIS DATA DAN DAPATAN

Berikut merupakan perbincangan dan dapatan kajian.

Contoh 1

1	[U1]Bella	/mari la main sini/
2	[U1]Ain	/gi/
3	[U2]Bella	/ibu...nak gi main/
4	[U1]Budin	/Bella...mu nak gi mana ni?/
5	[U3]Bella	/basikal/ (sambil menuju ke halaman rumah)
6	[U2] Budin	/ala// luar tak dak internet la/
6	[U4]Bella	/ada jugak la...luar ni ada internet/ (menunjukkan telefon)
7		/ni mainan tu...ni napak ada orang letak patung ni/
8	[U1]Haiqal	/boleh tak pinje?/ (mendekati Bella)
9	[U5]Bella	/kita ada adik kecik tau/ (mengelak) [konteks: membelek telefon tanpa melihat muka Haiqal]
10	[U2]Haiqal	/pinje la//kejap jah/ /nak la tengok/

Bella tidak mempedulikan permintaan Haiqal dan begitu asyik dengan telefonnya

- 11 [U2]Haiqal / Bella kedekut/
[Konteks: bergerak meninggalkan Bella]

Data perbualan antara kanak-kanak sampel menunjukkan terdapat beberapa ujaran yang telah melanggar prinsip kerjasama Grice. Antaranya ialah ujaran yang dituturkan oleh Bella iaitu:

4	[U1]Budin	/Bella...mu nak gi mana ni?/
5	[U3]Bella	/basikal/ (sambil menuju ke halaman rumah)
6	[U2] Budin	/ala// luar tak dak internet la/

Dalam perbualan antara Bella dan Budin ini, Budin telah bertanya Bella, 'Bella hendak pergi ke mana?' Pentafsiran dari sudut semantik pertanyaan Budin ialah;

Bella: nama orang

mu: kata ganti nama diri orang kedua iaitu Bella

nak gi : perbuatan (menuju ke sesuatu tempat)

ke mana: kata arah atau tempat yang hendak di tuju

Maksudnya:

"Budin bertanya kepada Bella arah atau tempat yang ingin dituju oleh Bella pada waktu ujaran itu berlangsung".

Jawapan yang diperlukan oleh Budin ialah arah atau nama tempat.

Oleh kerana jawapan yang diberikan Bella terlalu ringkas menyebabkan Budin terpaksa menggabungkan maklumat konteks dan kesan konteks yang berlaku pada waktu itu. Budin melihat Bella menuju kearah basikalnya dan situasi ini telah



membantu Budin menggabungkan maklumat konteks dan kesan konteks sehingga dia berjaya membuat tafsiran yang betul dan tepat. Analisis implikatur menunjukkan bahawa Bella ingin ke lokasi basikalnya.

Jawapan yang diberikan oleh Bella di atas, ternyata telah melanggar prinsip kerjasama Grice kerana dia telah memberikan jawapan yang tidak selari dengan soalan yang diajukan oleh Budin disamping jawapannya juga terlalu ringkas. Situasi ini berlaku kerana pada waktu itu, Bella sedang asyik dengan telefon bimbit menyebabkan dia tidak mempedulikan soalan yang dikemukakan oleh Budin. Perlakuan Bella ini adalah normal kerana kebiasaannya, kanak-kanak apabila mereka begitu asyik dengan permainan atau apa sahaja yang mereka lakukan sama ada mewarna atau menonton tv, mereka tidak akan mempedulikan orang-orang yang ada di sekelilingnya. Kadang kala berlaku juga situasi di mana kanak-kanak sering bermonolog seorang diri seolah-olah dia sedang bermain dengan seseorang. Oleh itu, dalam proses memdidik kanak-kanak, guru-guru atau ibu bapa juga perlulah melihat situasi yang sesuai supaya semua perkara yang disampaikan mendapat perhatian dan diterima oleh pelajar.

Ujaran yang dibuat oleh Bella seterusnya dalam Contoh 2 (di bawah) juga mempunyai unsur-unsur makna tersirat. Data juga menunjukkan, Bella telah menggunakan strategi mengalihkan topik perbincangan untuk mengelak daripada menjawab pertanyaan yang berupa permintaan oleh penutur (Haiqal). Situasi pendengar mengalihkan perhatian atau fokus penutur terhadap sesuatu isu atau topik yang dibincangkan mungkin disebabkan situasi berikut iaitu: pendengar tidak ingin memenuhi permintaan penutur atau kerana dia merasakan perkara yang diujarkan oleh penutur itu tidak penting.

Data menunjukkan bahawa, terdapat nilai kesantunan dalam ujaran dan perlakuan Bella di mana, dia cuba melakukan tindakan penolakan terhadap permintaan Haiqal dengan cara yang berhemah:

- 8 [U1]Haiqal /**boleh tak pinje?**/ (mendekati Bella)
 9 [U5]Bella /**kita ada adik kecik tau**/ (mengelak)
 [konteks: membelek telefon tanpa melihat muka Haiqal]
 12 [U2]Haiqal /pinje la//kejap jah/
 /nak la tengok/

Bella tidak mempedulikan permintaan Haiqal dan begitu asyik dengan telefonnya

- 12 [U3]Haiqal / **Bella kedekut**/
 [Konteks: bergerak meninggalkan Bella]

Data perbualan antara Bella dan Haiqal di atas menunjukkan wujudnya situasi pelanggaran maksim kerjasama Grice kerana Bella telah memberikan jawapan yang tidak relevan dengan pertanyaan Haiqal. Haiqal cuba meminta kebenaran daripada Bella untuk meminjam telefon:

/**boleh tak pinje?**/ (**boleh pinjam tak?**),
 tetapi Bella menjawab seperti acuh-tak acuh sahaja:
 /**kita ada adik kecik tau**/

Jawapan Bella ini merupakan satu percubaan untuk mengalihkan focus Haiqal daripada meneruskan topik perbincangannya yang berkaitan dengan telefon yang dipegang Bella. Pertanyaan Haiqal ini lebih berupa permintaan yang sepatutnya memerlukan Bella memberikan jawapan sama ada ‘boleh’ atau ‘tidak boleh’.

Berdasarkan konteks seterusnya, Bella didapati tidak memberikan sebarang maklum balas terhadap permintaan Haiqal. Dia hanya mendiamkan diri semasa Haiqal terus mendesak untuk meminjam telefon daripadanya. Bella sengaja berkelakuan seperti itu kerana tidak mahu meminjamkan telefonnya kepada Haiqal. Data menunjukkan bahawa Haiqal juga sedar tentang niat sebenar Bella yang tidak mahu meminjamkan telefon kepadanya. Hal ini dapat ditunjukkan berdasarkan ujaran Haiqal selepas itu iaitu:

(12) [U3]Haiqal: / Bella kedekut/

Situasi di atas dapat membantu kita memahami dengan lebih jelas tentang keupayaan kanak-kanak memahami dan mempraktikkan penyampaian mesej tersirat dalam interaksi seharian mereka. Sebagai contoh, Bella telah menggunakan strategi tertentu untuk menyampaikan mesej secara tersirat bahawa dia tidak bersedia meminjamkan telefon kepada Haiqal. Bella pada



suatu masa telah memberikan jawapan yang melanggar maksim malah pada masa yang lain dia lebih suka mendiamkan diri semasa didesak oleh Haiqal untuk meminjam telefonnya. Situasi ini telah menggambarkan keupayaan kanak-kanak untuk menolak permintaan seseorang dengan caranya yang tersendiri.

Begitu juga dengan Haiqal, daripada jawapan yang diberikan di akhir perbualan, menunjukkan bahawa Haiqal telah berjaya menggabungkan konteks dan pengalamannya untuk mentafsir maksud tersirat disebalik jawapan yang diberikan oleh Bella serta keadaan diam yang ditunjukkan olehnya sewaktu Haiqal membuat pertanyaan/permintaan. Keadaan ini menunjukkan bahawa kanak-kanak pada usia 4-6 tahun ini telah mempunyai keupayaan mengujarkan serta mentafsir makna tersirat dalam interaksi harian mereka. Kanak-kanak bijak mengaplikasikan makna tersirat dalam perbualan sesama mereka bagi mencapai niat yang diinginkan.

Perbualan seterusnya juga menunjukkan situasi yang sama. Analisis data menunjukkan wujudnya situasi pelanggaran maksim semasa kanak-kanak membuat ujaran. Data di bawah menunjukkan situasi di mana, Bella sekali lagi telah melakukan pelanggaran maksim dengan niat untuk menolak permintaan Ain secara lebih berhemah. Sila lihat ujaran-ujaran yang bertanda 16, 17, 19 dan 20.

16	[U3]Ain	/ nak tengok boleh? /
17	[U7]Bella	/ni hak mama kita /
18	[U5]Haiqal	/tak payah la wi ka dia/
19	[U4]Ain	/mama awak duk dale/
20	[U8]Bella	/nanti dia kelih/

Data di atas, menunjukkan wujudnya unsur pelanggaran maksim kerjasama Grice dalam ujaran kanak-kanak. Ujaran [7] baris 17, Bella telah membuat ujaran yang melanggar maksim kerjasama Grice kerana tidak memberikan jawapan yang selari dengan pertanyaan/ permintaan yang dibuat oleh Ain[U3] baris 16.

Ain [U3] telah bertanya kepada Bella:

- 16 [U3] Ain: / **nak tengok boleh?**/

Pertanyaan yang diajukan oleh Ain kepada Bella dalam situasi di atas adalah lebih kepada membuat permintaan. Ain menggunakan strategi pertanyaan yang memerlukan jawapan boleh atau tidak iaitu yang bermaksud 'ya, boleh' atau 'tak, tidak boleh' dengan niat menjadikan permintaannya sebagai suatu yang lebih lembut dan lebih disenangi oleh pendengar.

Menggunakan strategi pertanyaan untuk meminta sesuatu daripada rakan sepermainan adalah merupakan satu tindakan bijak yang telah dilakukan oleh kanak-kanak kerana ia boleh mengurangkan desakan terhadap maksud permintaan itu. Malah keupayaan kanak-kanak mempelbagaikan fungsi pertanyaan iaitu menggunakan pertanyaan untuk menyampaikan pelbagai niat tersirat akan dapat menyerlahkan lagi kecekapan berbahasa mereka terutamanya keupayaan memahami serta menyampaikan makna tersirat semasa berkomunikasi.

Maksud pertanyaan Ain (di atas) dari sudut semantik ialah, Ain meminta kebenaran daripada Bella untuk melihat telefon (atau mungkin untuk melihat permainan yang terdapat dalam telefon Bella) yang dipegang oleh Bella semasa komunikasi ini berlangsung. Jawapan yang sesuai dengan pertanyaan ini ialah: sama ada; 'boleh' atau 'tidak boleh'. Bella [U7] baris 17, bagaimana pun telah memberikan jawapan yang secara harfiahnya didapati tiada kaitan dengan soalan/pertanyaan yang diajukan oleh Ain iaitu:

- 17[U7] Bella: /ni hak mama kita / (ini (telefon) kepunyaan mama saya)

Dari sudut semantik, jawapan Bella jelas sekali tiada perkaitan dengan pertanyaan yang diajukan oleh Ain kepadanya. Grice (1975) mengatakan bahawa kita hendaklah sentiasa membuat ujaran yang mempunyai hubungan agar sesuatu ujaran itu menjadi relevan. Sekiranya perkara yang diucapkan tidak mempunyai hubungan dengan maksim relevan ini, maka ujaran tersebut bolehlah dianggap sebagai telah melanggar maksim relevan atau hubungan. Untuk memproses maklumat yang diberikan Bella ini, Ain perlu menggunakan kos memproses yang tinggi.



Walau bagaimanapun, jawapan yang diberikan oleh Ain menunjukkan bahawa Ain telah berjaya membuat tafsiran yang tepat dan selari dengan maksud tersirat yang cuba disampaikan oleh Bella pada [U7]. Hal ini boleh dilihat daripada maklum balas Ain seterusnya selepas mendengar jawapan yang diberikan oleh Bella pada [U4]:

[U4] Ain: /**mama awak duk dale**/ (emak awak berada dalam rumah)

Maklum balas yang diberikan oleh Ain menunjukkan keupayaan dan kemampuan Ain mentafsir maksud ujaran Bella pada [U7] baris 17 dari sudut yang tersirat. Ain berjaya membuat tafsiran berdasarkan makna disebalik ujaran yang eksplisit. Situasi ini membuktikan Ain mampu mentafsir ujaran dari sudut yang tersirat. Dalam membuat penilaian dan pentafsiran terhadap jawapan Bella, Ain tidak membuat tafsiran pada tahap eksplikatur, tetapi cuba mengadunkan segala pengalaman, pengetahuannya tentang konteks dalam usaha mendapatkan mesej sebenar yang disampaikan oleh Bella melalui kesimpulan implikatur seperti berikut iaitu:

-Bella tidak boleh meminjamkan telefonnya kepada Ain kerana telefon itu bukan milik Bella, tetapi milik ibunya. Kemungkinan ibu Bella akan marah jika telefonnya diberikan kepada orang lain sedangkan kanak-kanak sedar, telefon adalah sesuatu yang hanya dimiliki oleh ibu bapa sahaja kerana ia mahal dan tidak semua orang khususnya kanak-kanak boleh memiliki telefon, sudah pasti ianya perlu dijaga dengan baik dan tidak boleh dipinjamkan kepada orang lain dengan sewenang-wenangnya apatah lagi kanak-kanak yang mungkin tidak tahu cara penggunaan yang sebenar.

Analisis data terhadap perbualan keempat-empat kanak-kanak sampel di atas menunjukkan wujudnya ciri-ciri perlanggaran maksim dalam ujaran-ujaran yang dihasilkan oleh kanak-kanak dalam interaksi sesama mereka, malah analisis data juga menunjukkan bahawa walaupun situasi perlanggaran maksim ini wujud, namun kanak-kanak tidak menghadapi masalah dalam meneruskan perbualan sesama mereka dan mereka juga saling memahami antara satu sama lain.

Contoh 2

1	[U1]Ebbi	/awak// saya naik go ni awak/
2	[U1]Aishah	/tak leh main//tak leh tengok/
3	[U2]Ebbi	/aku nak gi getek buleh?/
4	[U2]Aishah	<u>/jauh la/</u> (perlanggaran maksim kuantiti)

Contoh 3

1	[U1]Tasha	/mari awak/ (mengajak Aishah)
2	[U1]Aishah	/gi/
3	[U1]Ebbi	/nak gi etek/
4	[U2]Aishah	<u>/jauh/</u> (perlanggaran maksim kuantiti)
5	[U1]Nazri	/mu nak gi mana?/
6	[U2]Tasha	<u>/jauh/</u> (memerlukan pentafsiran tersirat) (perlanggaran maksim kuantiti)
7	[U2]Ebbi	/nak gi etek //buleh?/
8	[U3]Tasha	<u>/jauh ghoyak/</u>
9	[U2]Nazri	/biar bi // kita gi dua/
10	[U3]Ebbi	/emm // kita gi dua/
11	[U3]Aishah	/bagus //Sha dak?/
12	[U3]Tasha	/mari ah dia tok sir gi dah/

Contoh 2 dan Contoh 3 diatas menunjukkan wujudnya situasi perlanggaran maksim kuantiti semasa kanak-kanak berinteraksi. Perlanggaran maksim kuantiti berlaku kerana kanak-kanak telah membuat ujaran yang terlalu ringkas sehingga memaksa pendengar merujuk kepada konteks semasa memproses ujaran dengan mengadunkan pengalaman dan pengetahuan bahasanya untuk mendapatkan makna sebenar. Perlanggaran maksim kuantiti berlaku kerana kanak-kanak tidak memberikan ujaran yang berinformatif. Hal ini menyebabkan pendengar perlu menggunakan kos memproses yang tinggi untuk mendapatkan tafsiran makna yang lebih tepat.

Ebbi dalam Contoh 2 pada [U2] (baris 3) mengajukan pertanyaan:
/aku nak gi getek buleh?/



dan Contoh 3 pada [U1](baris 3) pula Ebbi telah membuat permintaan yang mempunyai maksud yang sama iaitu **/nak gi etek/** kepada Tasha dan Aishah.

Permintaan yang sama dibuat dengan niat untuk meminta kebenaran/izin daripada Tasha dan Aishah supaya membenarkannya ikut serta ‘ke suatu tempat’ yang ingin dituju oleh kedua-dua rakannya itu. Walau bagaimanapun, dari kedua-dua konteks yang berasingan (dalam Contoh 2 dan 3), didapati Aishah telah memberikan jawapan yang sangat ringkas iaitu **/jauh/** tanpa menyatakan dengan lebih jelas sama ada Ebbi **‘boleh’** atau **‘tidak boleh’** ikut serta. Dalam Contoh 2 [U2] (baris 4) Aishah menjawab: **/jauh la/** dan dalam Contoh 3 pula pada [U2](baris 4) sekali lagi Aishah telah memberikan jawapan yang sama iaitu **/jauh/**.

Kedua-dua maklum balas yang diberikan oleh Aishah ini tidak bersifat informatif dan ia telah mendorong Ebbi membuat andaian-andaian sendiri sama ada Aishah membenarkan atau tidak Ebbi ikut serta. Jawapan yang diberikan oleh Aishah ini terlalu ringkas dan memerlukan pendengar memproses maklumat dengan kos memproses yang tinggi sebelum mendapatkan jawapan yang sebenar dan lebih jelas.

Grice (1975) mengatakan bahawa, kita sebagai penutur hendaklah sentiasa memberikan sumbangan terhadap perkara yang dibualkan dengan mengatakan sesuatu yang mempunyai kaitan dengan topik perbualan pada masa itu sahaja. Sekiranya perkara yang diucapkan tidak mempunyai hubungan dengan maksim relevan ini, maka ujaran tersebut bolehlah dianggap sebagai telah melanggar prinsip kerjasama.

Aishah sebenarnya mempunyai pilihan untuk menjadikan ujarannya lebih berinformatif dengan memberikan jawapan yang mudah diproses dan seterusnya lebih senang difahami oleh pendengar. Dalam situasi di atas, Aishah boleh menjawab sama ada **[awak tidak boleh ikut]/[tidak boleh]** sahaja. Sekiranya Aishah memberikan jawapan sedemikian ia akan menjadikan ujarannya lebih mudah diproses dan lebih relevan dengan pertanyaan/permintaan yang diajukan oleh Ebbi.

Walaupun analisis maksim menunjukkan jawapan yang diberikan oleh Aishah ini telah melanggar maksim kuantiti, namun analisis implikatur menunjukkan bahawa jawapan yang diberikan oleh Aishah sebenarnya mengandungi maksud tersirat yang selari dengan permintaan/pertanyaan yang diajukan oleh Ebbi kepadanya iaitu: **‘Ebbi tidak boleh ikut kerana tempat itu jauh’**.

Perbincangan di atas menerangkan tentang situasi pelanggaran maksim yang wujud dalam komunikasi antara kanak-kanak. Ujaran yang melanggar maksim diucapkan oleh kanak-kanak semasa berkomunikasi sesama mereka untuk menyampaikan maksud tersirat kepada pendengar. Malah, keupayaan pendengar membuat tafsiran yang sama dengan niat tersirat penutur telah membantu komunikasi berjalan dengan lancar tanpa sebarang masalah. Situasi seperti ini menunjukkan bahawa kanak-kanak prasekolah telah memahami makna tersirat dan berjaya mengaplikasikan penggunaan makna tersirat dalam menyampaikan pelbagai maksud dan niat yang tersembunyi

IMPLIKASI KAJIAN DAN CADANGAN

Hasil kajian mendapati bahawa, kanak-kanak prasekolah sebenarnya telah berupaya mengujar dan mentafsir ujaran yang mempunyai maksud tersirat. Lantaran itu, kajian ini boleh dijadikan panduan oleh semua pihak untuk merancang dan melaksanakan program yang sesuai dengan tahap sebenar pemahaman kanak-kanak agar dapat membantu meningkatkan lagi kecekapan berkomunikasi dalam kalangan kanak-kanak terutamanya yang melibatkan pemahaman terhadap makna tersirat.

Pemahaman terhadap tahap sebenar keupayaan berbahasa kanak-kanak sememangnya amat berguna kepada guru dalam proses penyediaan dan perancangan pelbagai aktiviti khususnya dalam pelaksanaan Kerangka Standard Bahasa Melayu (KSBM) yang lebih berkesan, serta strategi yang bersesuaian dengan perkembangan bahasa dan peningkatan pemahaman kanak-kanak. Situasi ini pasti dapat membantu kanak-kanak, bukan sahaja dari aspek perkembangan bahasa malah sahlah diri mereka juga.

KESIMPULAN

Keseluruhannya, data kajian ini menunjukkan kanak-kanak prasekolah dapat menguasai dan memahami makna tersirat ujaran dengan baik. Kanak-kanak juga mempunyai kecekapan berbahasa yang membolehkan mereka memperoleh atau menyesuaikan pemahaman tentang bahasa mengikut pelbagai kekangan sosial yang wujud dalam pelbagai wacana dan situasi bahasa.



RUJUKAN

- Ahmad Mahmood Musanif. (2007). “Kesopanan dalam Perbualan Mengikut Budaya Masyarakat Melayu”. Kuala Lumpur.
- Ahmad Sarji. 2004. “Hang Tuah Tokoh Epik Nasional”. Subang Jaya: Pelanduk Publications
- Akmajian, Adrian, et.al. (1990). “Linguistics: An Introduction to Language and Communication”, terjemahan Aishah Mahadi dan Azizah Hussain. 1995. *Linguistik: Pengantar Bahasa dan Komunikasi*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka. , (2004) (5th edition), “An Introduction to Language and Communication”, New Delhi: Prentice Hall of India.
- Alias Jamsuri. (1982). “Psikolinguistik dan Pemerolehan Bahasa”, dalam *Jurnal Dewan Bahasa*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Allen, J. P. (1975). “Papers in Applied linguistics”, London: Oxford University Press.
- Anglin, J. (1975). “The Extensions of The Child’s First Terms of Reference”, *kertas Kerja, Society for Research in Child Development*, New York
- Asmah Haji Omar. (1982). “Nahu Melayu Mutakhir”, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- , (1985). “Bentuk Bahasa Kanak-kanak Melayu”, dalam *Jurnal Dewan Bahasa*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Melissa Heidi (2017), *KSBM Ukur Standard Penguasaan Bahasa Melayu – Prof Dato’ Dr. Teo Kok Seong* http://www.ukm.my/news/Latest_News/ksbm-ukur-standard-penguasaan-bahasa-melayu-prof-dato-dr-teo-kok-seong/ 19 April 2017
- Wan Norasikin Wan Ismail. (2017). “Persidangan Kerangka Standard Bahasa Melayu (KBSM) <http://klikweb.dbp.my/wordpress/?p=12479>
- Zaitul Azma Zainon Hamzah. (2006). “Memahami Pertuturan Kanak-kanak Melalui Analisis Pragmatik”, Serdang: Universiti Putra Malaysia,
- , (2009). “Akhlak Mulia Melalui Kesantunan Berbahasa” *dalam jurnal Dewan Bahasa* , Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Zamri Mahamood. (2007). “Psikolinguistik dalam Pengajaran dan Pemerolehan Bahasa Pertama dan Kedua”, Shah Alam: Karisma Production.
- Zulkifley Hamid. (1990). “Penggunaan Bahasa: Huraian Paradima mentalis dan Behaviorisme” *dalam jurnal Dewan Bahasa*. Jilid 34: Bil. 5., Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.



Tafsir Al-Bahrul Madid Karangan Ibn A'jibah

MAHYUDDIN HASHIM

Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia

ABSTRAK

Salah satu kitab Turath warisan Islam adalah Tafsir Al-Bahrul Madid karangan Ibn A'jibah. Kitab ini adalah salah satu kitab tafsir yang menggunakan pendekatan tafsir Sufi Ishari. Ia adalah bentuk tafsiran berdasarkan isyarat yang tersembunyi di sebalik lafaz yang berlawanan dengan tafsir zahir ayat-ayat al-Quran. Walaubagaimana pun, kitab tafsir ini secara umumnya masih tidak diketahui ramai dan hanya sedikit yang mengkaji dan mengkritiknya. Ia jarang dirujuk sebagaimana kitab-kitab tafsir yang lain yang telah pun masyhur. Jika nilai kitab ini diukur berdasarkan kesaksian para ulama, cendekiawan dan penyelidik maka kita dapati ia sangat kurang diperkatakan oleh mereka. Justeru, objektif kajian ini adalah untuk memperkenalkan kitab Al-Bahrul Madid karangan Ibn A'jibah dan metod penulisannya. Kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif melalui kaedah analisis teks induktif. Kitab Fahrassaah dan Al-Bahrul Madid karangan Ibn A'jibah adalah bahan utama yang akan digunakan dalam kajian menggunakan kaedah ini. Antara hasil dapatan kajian ini ialah sorotan sahiah diri Ibn A'jibah dan pengetahuannya. Kajian ini mendedahkan ketinggian ilmu dan kepintarannya yang melayakkan dirinya untuk menjadi seorang pentafsir al-Quran. Kajian ini juga menerangkan tentang kepelbagaian sumber rujukan, uslub, metodologi dan nilai ilmiah bagi kitab Al-Bahrul Madid.

Kata kunci: Al-Bahrul Madid, Ibn A'jibah, Tafsir Sufi Ishari.

PENDAHULUAN

Salah satu kitab Turath warisan Islam adalah Tafsir Al-Bahrul Madid karangan Ibn A'jibah. Kitab ini adalah salah satu kitab tafsir yang menggunakan pendekatan tafsir Sufi Ishari. Ia adalah bentuk tafsiran berdasarkan isyarat yang tersembunyi di sebalik lafaz yang berlawanan dengan tafsir zahir ayat-ayat al-Quran. Walaubagaimana pun, kitab tafsir ini secara umumnya masih tidak diketahui ramai dan hanya sedikit yang mengkaji dan mengkritiknya. Ia jarang dirujuk sebagaimana kitab-kitab tafsir yang lain yang telah pun masyhur. Jika nilai kitab ini diukur berdasarkan kesaksian para ulama, cendekiawan dan penyelidik maka kita dapati ia sangat kurang diperkatakan oleh mereka. Justeru, objektif kajian ini adalah untuk memperkenalkan kitab Al-Bahrul Madid karangan Ibn A'jibah dan metod penulisannya.

TAFSIR SUFI ISHARI

Tafsir Sufi Ishari ialah tafsir yang bergantung kepada rahsia di sebalik lafaz-lafaz tanpa terhenti pada sempadan zahir dan makna kamus semata-mata. Ia melihat kepada lafaz al-Quran yang mempunyai hakikat yang berbeza dengan pemahaman biasa. Ahli Suluk sahaja yang mempunyai ilmu untuk mendedahkan tentang hakikat ini dengan izin Allah (Qusyairi, 1981).

Bentuk tafsiran ini juga tidak bergantung sepenuhnya kepada penggunaan akal. Ini bermakna bahawa tafsiran Ishari yang dikeluarkan daripada nas al-Quran bukanlah menggunakan akal semata-mata tetapi ia dalam sempadan agar tafsir Ishari tidak terkeluar daripada lafaz yang zahir yang selaras dengan uslub Arab sama ada daripada sudut bahasa, tatabahasa, mengeluarkan suatu kalimah dengan kalimah yang lain atau seni sastera. Ia juga agar tidak terkeluar daripada petunjuk yang berbetulan dengan sebab turun ayat, maklumat-maklumat yang dipercayai, ilmu hadis, usul dan feqah (Qusyairi, 1981).

Ahli Sufi melihat bahawa Tafsir Ishari adalah salah satu manifestasi daripada *Makrifah* dan hasilan Tasawwuf. Mereka mendakwa bahawa ia adalah pemberian Ilahi yang dengannya ditafsirkan al-Quran dan diketahui makna-maknanya dengan cahaya Rabbani yang menerangi hati-hati ahli *Makrifah*. Ahli *Makrifah* melihat makna-makna yang tersembunyi daripada orang awam tanpa sempadan. Mereka dipercayai tentang keistimewaan yang Allah berikan kepada mereka dalam mengetahui tafsiran dan takwilan batini (Ibn A'rabi, 1985).

Berkata Syeikh Tustari [wafat 283H] (2004) tentang keistimewaan para Wali dalam mengetahui batin al-Quran: "Sesungguhnya Allah s.w.t. tidak menjadikan seseorang itu Wali daripada umat Muhammad s.a.w. kecuali mengajarnya tentang al-Quran sama ada secara zahir ataupun batin." Seseorang bertanya kepadanya: Kita mengetahui tentang maksud zahir tetapi



apakah maksud batin?" Beliau menjawab: "Pemahamannya. Sesungguhnya pemahamannya adalah yang dikendaki dan dimaksudkan." Syeikh Qusyairi [wafat 465H] (1981) pula berkata: "Orang yang paling mulia daripada kalangan hamba-hambanya yang terpilih ialah mereka yang memahami kehalusan rahsia dan cahayanya untuk melihat ketepatan isyaratnya dan kerahsiaan simbolnya."

Jelasnya, Tafsir Ishari adalah sangat berbeza dengan tafsir di sisi golongan Batiniyyah kerana ahli Sufi memperakui bahawa al-Quran mempunyai perkara zahir dan batin. Adapun Batiniyyah, mereka hanya mengiktiraf batin al-Quran dengan menafikan zahirnya. Mereka sengaja menafsirkan perkara batin berdasarkan kepada niat mereka yang jahat. Ahli Sufi mengiktiraf zahir al-Quran dan tidak mengingkarinya sebagaimana mereka mengiktiraf batinnya.

Syeikh Taftazani [wafat 793H] (2000) berkata: "Dinamakan Batiniyyah kerana mereka mendakwa bahawa nas-nas bukan pada zahirnya bahkan ia mempunyai makna-makna batin yang tidak diketahui kecuali *al-Muallim*. Tujuan mereka adalah untuk menafikan Syariat secara keseluruhannya."

Syeikh Taftazani (2000) berkata lagi: "Ada pun pandangan sebahagian *Muhaqqiqin* bahawa nas-nas adalah pada zahirnya dan dalam masa yang sama mempunyai isyarat yang tersembunyi yang diketahui oleh ahli Suluk yang mungkin diaplikasikan antaranya dengan maksud zahir nas tersebut maka ia adalah kesempurnaan *makrifah* dan keimanan."

Bentuk tafsir Ishari ini sebahagiannya boleh diterima dan sebahagian lagi tidak. Para Ulama telah menetapkan syarat-syarat yang mesti dipenuhi dalam tafsiran Ishari agar ia dapat diterima iaitu ia tidak menafikan zahir nas al-Quran, mempunyai bukti syarie yang menguatkannya, tidak berlawanan dengan syarak atau akal dan mengiktiraf makna zahir nas iaitu dia tidak ingin sampai kepada batin nas sebelum dikukuhkan dengan zahir nas (az-Zahabi, 1995). Imam Syatibi [wafat 850H] (2003) berkata bahawa jika dikehendaki daripada tafsir Ishari yang berlawanan dengan syarat adalah makna bagi lafaz ayat maka ia adalah sama dengan apa yang dilakukan oleh golongan Batiniyyah.

Walaubagaimana pun, Dr. Zahabi (1995) bersangka baik dengan ahli-ahli tafsir Ishari dengan mengatakan bahawa makna-makna yang dibawa oleh mereka tersebut bukannya tafsir bagi lafaz dalam ayat-ayat al-Quran tetapi ia adalah setara dengan ayat-ayat tersebut. Ini adalah kerana mereka memiliki ketinggian kedudukan dan ilmu serta agama yang diyakini. Mereka juga mengiktiraf makna zahir bagi lafaz yang ditafsirkan dan mengingkari golongan yang hanya memperkatakan tentang batin al-Quran tetapi tidak zahirnya. Perkara ini juga disebut oleh Imam Syatibi (2003): "Keuzuran yang boleh diberikan ialah ia tidak menunjukkan ia adalah tafsir bagi ayat tetapi hanyalah makna isyarat bagi al-Quran. Maka segala kemusykilan berkaitan dengannya hilang."

METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif melalui kaedah analisis teks induktif. Ia adalah satu kaedah penyelidikan untuk penafsiran subjektif kandungan data teks melalui proses klasifikasi sistematik pengkodan dan mengenal pasti tema atau pola (Hsieh & Shannon, 2005). Kitab al-Fahrasah dan kitab tafsir Ishari al-Bahrul Madid karangan Ibn A'jibah adalah bahan utama yang akan digunakan dalam kajian menggunakan kaedah ini bagi mengenalpasti sumber rujukan, uslub, metodologi dan nilai ilmiah bagi kitab tersebut. Zhang & Wildermuth (2009) menggariskan lapan langkah untuk memproses data menggunakan kaedah analisis teks, iaitu: (i) data inventori, (ii) menentukan unit analisis, (iii) membina kategori dan tema pengkodan, (iv) pengkodan teks, (v) menilai konsistensi pengkodan, (vi) kesimpulan data yang dikodkan, dan (viii) kaedah dan penemuan.

Data yang dikumpulkan akan dianalisis menggunakan pendekatan induktif. Pendekatan ini melibatkan pembacaan data mentah untuk menghasilkan penilaian terperinci mengikut tafsiran tema penyelidikan (Thomas, 2006). Dalam proses penetapan tema kajian ini, pandangan Yin (2009) diambil tentang penggunaan tema yang sesuai dengan pola yang terdapat dalam analisis teks.

HASIL DAN PERBINCANGAN

Ibn A'jibah Dan Keilmuannya

Sebelum dibicarakan tentang sumber rujukan, uslub, metodologi dan nilai ilmiah bagi kitab al-Bahrul Madid, sangat penting untuk diketahui terlebih dahulu tentang latar belakang Ibn A'jibah, penulis kitab tersebut.



Kelahiran Ibn A'jibah Dan Keluarganya

Nama penuhnya sebagaimana yang ditulis di dalam kitabnya sendiri iaitu al-Fahrasah: Ahmad bin Muhammad bin Muhammad bin al-Mahdi, Ibnu al-Husain bin Muhammad bin A'jibah al-Hajuji (Ibn A'jibah, 1990). Beliau adalah seorang ahli tafsir Sufi daripada Maghribi. Justeru, nama asalnya ialah Ahmad, nama masyhurnya ialah Ibn A'jibah dan dikenali sebagai Abul Abbas (Zirikli, 1986 & A'zzuzi, 2001).

Ibn A'jibah dilahirkan pada tahun 1160 H / 1747 Masihi di Medchar (li'jibish) daripada kabilah Haouz yang terletak di kaki salah satu gunung Tetouan. Ada yang mengatakan bahawa beliau dilahirkan di Souk Khemiss Anjra (A'zzuzi, 2001).

Ibn A'jibah membesar dalam sebuah keluarga yang sangat bertakwa dan beribadat. Bapanya adalah seorang lelaki yang soleh, pendiam dan mengasingkan diri. Ibn A'jibah menyifatkan ayahnya sangat sibuk dengan kerjanya yang faqir terhadap dunia, bekerja di siang hari dan membaca Al-Quran di malam hari walaupun beliau tidak menghafaz al-Quran pada usia mudanya. Ada pun ibunya bernama Rahmat binti Mohammad bin Hussein. Ibn A'jibah menyifatkan ibunya adalah seorang ahli ibadat, zuhud dan sangat takut kepada Allah Taala (Ibn A'jibah, 1990).

Pengetahuannya

Apabila beliau mencapai umur untuk belajar, beliau memulakan pengajiannya dengan menghafaz al-Quran dan mempelajari Tajwid dengan datuknya yang bernama al-Mahdi berdasarkan kepada manhaj yang diikuti di kebanyakan negara Islam pada waktu tersebut. Di antara guru-gurunya juga dalam membaca al-Quran ialah al-Muqri' al-Muhaqqiq Ahmad at-Tolib, al-Faqih as-Soleh Saiyyidi Abdul Rahman al-Kittami as-Sonhaji, al-Ustaz al-Muhaqqiq al-Arabi az-Zawaadi dan al-Faqih as-Soleh Saiyyidi Muhammad Isymil. Pada masa yang sama ketika menghafaz al-Quran dan mempelajari Tajwid, Ibn A'jibah juga mempelajari kitab al-Muqaddimah al-Ajrumiyyah, Alfiah ibni Malik, matan Ibn Asyir, Manzumah Mawrid ad-Dzomaan fi Rasam al-Quran karangan Kharraz (Wafat 718H), satu juzuk daripada as-Syatibiyyah dalam Qiraat dan kitab-kitab yang lain (A'zzuzi, 2001).

Ibn A'jibah telah belajar dengan guru-gurunya yang sangat terkenal pada waktu tersebut di Tetouan. Antara guru-gurunya di Tetouan ialah Abul Hasan Ali bin Tohir bin Ahmad bin Muhammad Syatir al-Hasani as-Samaati, Abdul Karim al-Yazghi al-Fesi, Abdul Karim bin Quraisy, Abdul Salam bin Muhammad bin Quraisy, Muhammad bin al-Hasan al-Janawi al-Hasani al-Samaati, Ahmad bin Abdul Rahman ar-Rassyi, Abu Abdullah Muhammad bin Ali bin Ahmad bin Muhammad al-Warzaazi, Muhammad Ghailan dan Muhammad al-Abbas (Ibn A'jibah, 1990).

Beliau kemudiannya telah pergi ke kota Fes yang merupakan kiblat kepada setiap orang yang dahagakan ilmu dan pengetahuan. Mereka datang daripada pelbagai bandar mahu pun luar bandar. Guru-gurunya mempunyai pengaruh yang sangat besar ke atas dirinya khususnya dalam membentuk peribadi dan memberikan banyak pengetahuan yang berbentuk aqli dan naqli. Guru-gurunya di Fes ialah Abu Abdullah Muhammad at-Tawudi bin Saudah al-Murri, Abu Abd Muhammad bin Ahmad Bnis, Abu Abdullah Muhammad at-Toyyib bin Kiran (Ibn A'jibah, 1990).

Nyata bahawa Ibnu A'jibah telah belajar dengan ramai guru dalam pelbagai bidang ilmu. Mereka sangat memberi pengaruh kepadanya. Sebahagian daripada mereka mempunyai kedudukan yang tinggi di kalangan para Ulama. Tidak syak lagi bahawa mereka telah menyumbang kepada penggilapan bakat dalam diri Ibn A'jibah, penentuan arah pemikiran dan penyediaan bekalan yang berbentuk kaedah dan ikutan yang bermanfaat dalam pendekatan beliau. Di samping itu, mereka telah memperkayakannya dengan pelbagai pengetahuan yang bermanfaat untuk menulis kitab-kitab yang sangat bernilai yang boleh dimanfaatkan oleh orang ramai.

Kitab-Kitab Penulisan

Ibn A'jibah yang sangat cintakan kepada ilmu pengetahuan telah meninggalkan hasil pemikiran dan pembacaannya dengan kitab-kitab yang sangat bernilai. Antaranya ialah al-Bahru al-Madid fi Tafsir al-Quran al-Majid, Tashil al-Madkhal litanmiyatil aa'mal binniyyati as-Solehah i'ndal Iqbal, Azharul Bustan fi Tobaqotil Aa'yan, ad-Durarul Mutanathirah fi Taujih al-Qiraat al-Mutawatir, Syarah al-Qosidah al-Munfarijah, Syarah Solawat Ibn Masyisy, Tabsirah al-Toif az-Zarqawiyyah, al-Futuh al-Ilahiyyah fi Syarhi al-Mabahith al-Asliyyah, al-Futuh al-Quddusiyyah fi Syarhi al-Muqaddimah al-Ajrumiyyah, Fahrah, Iqazul Himam fi Syarhi al-Hikam (Ibn A'jibah, 1990).

Kewafatannya

Ibn A'jibah meninggal dunia pada usia kira-kira hampir 64 tahun. Secara tepatnya beliau wafat pada tahun 1224H/1809M. Ia disepakati oleh semua pengkaji tentang sejarah hidup beliau. Tidak ada yang tidak bersetuju dengan perkara tersebut kecuali



sebahagian kecil pengkaji moden hari ini. Kewafatan beliau tersebut adalah pada hari Rabu, 7 Syawwal dan dikebumikan di bandar Anjra (Zirikli, 1986 & A'zzuzi, 2001).

KAJIAN TERHADAP KITAB AL-BAHRUL AL-MADID

Kitab Al-Bahrul Madid boleh diiktibar sebagai kitab karangan terbesar yang dikarang oleh Ibn A'jibah. Ia adalah kitab yang sangat unik yang tidak ada lagi yang menulis seumpamanya (Ibn A'jibah, 2005). Ibn A'jibah telah menulis tafsirnya dalam empat jilid berdasarkan pembahagiannya yang asal. Beliau menyebut dalam kitabnya Al-Fahrasah: “Kemudian aku menafsirkan kitab al-Aziz (Al-Quran) daripada awal ke akhirnya empat jilid yang besar yang terkumpul di dalamnya pandangan ahli zahir dan isyarat ahli batin yang aku namakannya Al-Bahrul Madid fi Tafsir Al-Quran Al-Majid” (Ibn A'jibah, 1990).

Ibn A'jibah (2005) telah menyatakan sebab penulisan kitab tafsirnya dengan berkata: “Ini ... syeikhku Al-‘Arif Ar-Rabbani Saiyyidi Muhammad Al-Buzidi Al-Hasani dan syeikhnya Al-Qutb Al-Jamie’ Syeikh al-Masyayeikh Maulai Al-Arabi Ad-Darqawi Al-Hasani telah menggalakkan aku menulis tafsir yang menggabungkan tafsir ahli zahir dan isyarat ahli batin. Aku telah menyahut dan memenuhi permintaan mereka dengan harapan agar ia memberi manfaat kepada umum dan menjadi tarikan bagi hati dan pendengaran. Setiap ayat didahulukan dengan perkara yang berkaitan dengan kepentingan Arab dan bahasa, dituruti dengan makna lafaz yang zahir dan kemudian dengan isyarat batin, dalam keadaan pertengahan antara terlalu panjang dengan terlalu ringkas, dalam keadaan semua itu perkara yang dibukakan kepadaku daripada khazanah Al-Karim Al-Ghaffar.”

Sumber Rujukan Ibn A'jibah Dalam Tafsirnya

Terdapat pelbagai sumber rujukan yang digunakan oleh Ibn A'jibah dalam penulisan tafsirnya. Antaranya adalah daripada kitab tafsir iaitu Tafsir Sahl at-Tustari (wafat 283H), Tafsir Ibn Jarir at-Tobari (wafat 310H), Al-Kasyfu wal Bayan karangan at-Thaa'labi (wafat 427H), Tafsir al-Qusyairi (wafat 465H), Tafsir az-Zamakhshari (wafat 538H), Tafsir Ibn 'Atiyyah (wafat 541H), Tafsir ar-Razi (wafat 606H), Tafsir al-Kawasyi (wafat 680H), Tafsir al-Qurtubi (wafat 672H), Tafsir al-Baidhawī (wafat 691H), Tafsir Ibn Jizī (wafat 742H), Tafsir Abi Hayyan (wafat 745H), Tafsir Abi Sau'd (wafat 982H) dan Hasyiah al-Fasi (wafat 1036H) 'ala Al-Jalalain (Ibn A'jibah, 2005).

Rujukannya daripada kitab hadis pula ialah Sahih Bukhari, Sahih Muslim, Sunan at-Tirmizi dan Sunan Abi Daud. Sumber rujukan dalam kitab bahasa dan nahu pula adalah Maa'ni al-Quran karangan Abu Zakaria bin Zayyad Al-Farra' (wafat 207H), Maa'niy al-Quran wa l'rabu karangan Abu Ishak az-Zajaj (wafat 311H), Alfiah Abni Malik (wafat 672H), Nuzhatil Qulum fi Tafsir Gharib al-Quran karangan Ibn A'ziz as-Sajastani (wafat 330H), Al-Qamus al-Muhit karangan al-Fairuzaabadi (wafat 817H) dan Al-Mughni karangan Ibn Hisyam (wafat 671H). Sumber rujukan daripada kitab Tasawwuf adalah Al-Ihya' karangan Imam Ghazali (wafat 505H) dan Qut al-Qulub karangan Abu Tolib al-Makki (wafat 386H) (Ibn A'jibah, 2005 & A'zzuzi, 2001).

Uslub Ibn A'jibah Dalam Tafsir

Adapun uslub Ibn A'jibah dalam tafsiran, beliau menafsir ayat atau kumpulan ayat daripada awal hingga akhir secara terperinci. Kumpulan ayat yang dikumpulkan ditafsirkan secara kelompok seumpama satu bahagian atau unit. Beliau menerangkan tentang sebab turun ayat, bahasa, *i'rab* dan *qiraat* di samping menafsirkan secara makna zahiri terlebih dahulu dan kemudiannya ishari. Beliau juga kadang-kadang menambah pandangan berkaitan hukum fekah dan keserasian (*munasabah*) antara ayat atau antara surah berdasarkan kepada keperluan. Walaubagaimana pun, Ibn A'jibah tidak beriltizam dengan susunan yang sama dan tidak mengikut kaedah yang tetap dalam dalam penafsirannya (Ibn A'jibah, 2005).

Perlu disebutkan di sini bahawa Ibn A'jibah selepas menafsirkan secara makna zahiri, beliau secara konsisten dan berterusan menafsirkan secara ishari selepas daripada itu. Beliau menulis perenggan yang khusus berkaitan tafsir ishari untuk beliau bercakap tentang maqam dan ahwal, amalan ahli sufi dan hasil serta kesan Tasawwuf yang diisyaratkan oleh ayat. Beliau juga menggalakkan perkara yang baik atau memberi amaran perkara yang dikeji. Beliau menekankan kepentingan mengambil iktibar, tafakkur dan tadabbur di atas apa yang berlaku kepada umat yang terdahulu sekiranya berkaitan dengan kisah golongan terdahulu (Ibn A'jibah, 2005).

Ibn A'jibah sangat iltizam dalam mengkhususkan perenggan ini untuk isyarat Sufi. Beliau menukulkan sebahagian pandangan ahli Tasawwuf dan ahli tafsir Sufi yang lain seperti Sahl at-Tustari, Qusyairi dan lain-lain (Ibn A'jibah, 2005 & A'zzuzi, 2001).



Metod Ibn A'jibah Dalam Al-Bahrul Madid

Metod ialah jalan atau kaedah yang diikuti dalam penulisan tafsir. Antara metod penulisan tafsir ialah tafsir *bil ma'thur* dan tafsir *bir ra'yi*. Tafsir *bil ma'thur* adalah tafsir yang berdasarkan kepada riwayat atau *athar*. Tafsir *bir ra'yi* pula adalah berdasarkan kepada ijtihad mengikut syarat-syarat dan kaedah-kaedah yang tidak berlawanan dengan kehendak al-Quran dan Sunnah (Sofiyyah, 1995).

Termasuk tafsir *bil ma'thur* ialah tafsiran al-Quran terhadap ayatnya sendiri, tafsiran daripada Rasulullah s.a.w, sahabat r.a atau tabi'en dalam menerangkan makna kehendak Allah Taala daripada ayat-ayatNya (Az-Zahabi, 1995).

Tafsir *bir ra'yi* pula ialah tafsiran menggunakan ijtihad. Ahli tafsir yang layak menggunakan metod ini adalah mereka yang menguasai kalam Arab, mengetahui lafaz-lafaz Arab, bentuk-bentuk pernyataannya melalui syair Jahili, sebab turun ayat, nasakh mansukh dan sebagainya yang menjadi alat yang diperlukan sebagai seorang ahli tafsir (Az-Zahabi, 1995).

Ibn A'jibah menggunakan kedua-dua metod ini dalam tafsirnya. Beliau menggunakan ayat Quran untuk menerangkan makna lafaz dan kalimah ayat al-Quran yang lain. Ia adalah sangat menarik apabila terdapat ayat al-Quran yang menafsir dan menerangkan ayat di tempat lain dan mengkhususkan ayat yang berbentuk umum sebelumnya (Ibn A'jibah, 2005).

Ibn A'jibah juga menafsir al-Quran dengan menggunakan sunnah yang dianggap sebagai sumber kedua selepas al-Quran. Secara ringkasnya, metod tafsir Ibn A'jibah menggunakan hadis nabawi adalah sebagaimana berikut:

1. Beliau mengambil pandangan yang bertepatan dengan hadis yang sahih jika terdapat banyak pendapat.
2. Tafsirannya menggunakan hadis terhadap ayat yang samar.
3. Beliau mendatangkan kumpulan hadis untuk menguatkan tafsiran ayat al-Quran.
4. Beriltizam dalam banyak keadaan dengan mentakhrijkan hadis yang digunakan.
5. Beliau tidak menyentuh dalam tafsirnya berkaitan dengan ilmu *jarh wa ta'dil*.
6. Beliau tidak terlepas daripada meriwayatkan hadis yang dhaif dan *maudhu'*.
7. Beliau banyak meriwayatkan hadis dengan makna (Ibn A'jibah, 2005 & A'zzuzi, 2001).

Ibn A'jibah juga mendatangkan *athar* daripada kata-kata sahabat. Beliau banyak menukulkan kata-kata mereka ketika menerangkan apa yang kurang jelas daripada perkataan atau ayat al-Quranul Karim kerana mereka adalah orang yang paling dekat dengan tempoh penurunan wahyu. Mereka juga adalah golongan yang melazimi Rasulullah s.a.w. di samping banyak mendapat limpahan petunjuk dan penerangan daripada baginda. Mereka menyaksikan peristiwa sebab turun ayat al-Quran dan mempunyai kelebihan dalam memahaminya dengan ilmu yang benar (Ibn A'jibah, 2005 & A'zzuzi, 2001). Para sahabat menafsirkan al-Quran berdasarkan kepada apa yang mereka dapati daripada Rasulullah s.a.w atau juga semata-mata pandangan dan ijtihad mereka (Az-Zahabi, 1995).

Ibn A'jibah juga tidak meninggalkan kebergantungan kepada Tabi'en dalam tafsirnya. Beliau telah mendatangkan kata-kata mereka tanpa menisbahkannya kepada mereka kecuali dengan menyebut "diriwayatkan", "dikatakan" dan lain-lain (Ibn A'jibah, 2005 & A'zzuzi, 2001). Golongan Tabi'en adalah golongan yang banyak memberi sumbangan dalam tafsir al-Quran. Mereka meriwayatkan daripada apa yang mereka kumpulkan daripada Rasulullah s.a.w. dan para sahabat. Mereka juga menambah dengan pandangan mereka berdasarkan ijtihad sekadar yang diperlukan untuk menghilangkan kekusutan dalam masyarakat disebabkan zaman mereka agak jauh daripada zaman Nabi s.a.w. (Az-Zahabi, 1995).

Adapun riwayat Israeliyyat dalam tafsir al-Bahrul Madid, Ibn A'jibah mengambil sikap yang positif apabila tidak banyak mendatangkannya dalam tafsirnya. Beliau tidak mengikut sebagaimana sebahagian ahli tafsir yang menukulkan riwayat tersebut dalam tafsir-tafsir mereka. Walaupun beliau juga kadang-kadang menyebut riwayat tersebut dalam tafsirnya tetapi beliau secara kebiasaannya tidak menyandarkan kepada sumber yang dinukilkan dan mengingatkan tentang ketidaksahihannya sekiranya berlawanan dengan perkara akidah dan nas-nas yang *qati'e* daripada al-Quran dan Sunnah (Ibn A'jibah, 2005 & Az-Zahabi, 1995).

Perlu dinyatakan di sini bahawa Israeliyyat adalah kata jamak daripada Israeliyyah. Israeliy atau Israeliyyah adalah nisbah kepada Israel. Ia adalah kata gelaran kepada Nabi Yaakub bin Ishak (Ahmad al-A'bid, n.d). Apabila disebut lafaz Israeliyyat dalam kitab ulama Islam, mereka maksudkan ialah kisah-kisah dan cerita-cerita yang menyelina masuk ke dalam ilmu pengetahuan orang Islam melalui ahli kitab daripada kalangan Yahudi dan Nasrani (Ali, 1998). Disebut dengan lafaz Israeliyyat iaitu riwayat daripada Yahudi walaupun terdapat juga riwayat daripada Nasrani kerana banyak riwayat adalah



daripada Yahudi berbanding Nasrani. Orang Yahudi lebih terkenal daripada orang Nasrani dalam perkara ini dan banyak riwayat yang diambil daripada mereka. Ini kerana jumlah mereka lebih ramai dan banyak bergaul dengan orang Islam semenjak awal Islam sehinggalah tersebaranya Islam ke seluruh dunia dan ramainya yang memeluk Islam (Az-Zahabi, 1995).

Manhaj Ibn A'jibah dalam tafsirnya *bir ra'yi* pula lebih menekankan kepada aspek bahasa dan tatabahasa. Ia adalah salah satu daripada tumpuan dan asas yang kuat yang dibina oleh beliau dalam tafsirnya. Dalam aspek bahasa, Ibn A'jibah sangat mengambil berat terhadap perbendaharaan kata al-Quran khususnya lafaz-lafaz ganjil yang memerlukan kepada penerangan dan tafsiran. Ibn A'jibah telah merujuk kepada kitab Gharib al-Quran karangan Ibn Aziz as-Sajastani (wafat 330H) dan Mufradat alfaz al-Quran karangan ar-Raghib al-Asfahani di samping kitab-kitab makna al-Quran yang lain seperti kitab karangan al-Farra', az-Zajjaj dan sebagainya (Ibn A'jibah, 2005 & A'zzuzi, 2001).

Ibn A'jibah juga membincangkan tentang aspek tatabahasa dalam tafsirnya. Beliau telah menukulkan dalam tafsirnya berkaitan ilmu ini daripada ilmu tatabahasa seperti Sibawaih, Farra', az-Zajjaj, al-Kasaie dan lain-lain di samping ahli-ahli tafsir yang mengambil berat tentang ilmu ini seperti Ibn Atiyyah, Abi Hayyan dan sebagainya. Beliau telah melakukan perbandingan, perbincangan dan memilih pandangan yang kuat jika terdapat perbezaan pandangan di kalangan mereka (Ibn A'jibah, 2005 & A'zzuzi, 2001). Di samping itu, Ibn A'jibah juga mengambil berat aspek balaghah dalam tafsirnya iaitu yang berkaitan ilmu al-Ma'ani, al-Bayan dan al-Badie' (Ibn A'jibah, 2005 & A'zzuzi, 2001).

Adapun isu-isu yang berkaitan dengan akidah, Ibn A'jibah berpegang kepada akidah ahli Sunnah wal Jamaah dalam menafsirkan ayat-ayat al-Quran yang berkaitan. Ibn A'jibah telah membincangkan secara khusus pandangan Muktaizilah berkaitan usul akidah mereka yang batil yang dibina di atas lima prinsip iaitu: tauhid, keadilan, janji baik dan janji buruk, berada antara dua kedudukan dan amar makruf nahi mungkar (Ibn A'jibah, 2005 & A'zzuzi, 2001).

Dalam isu fekah pula, Ibn A'jibah pada kebiasaannya menafsirkan ayat-ayat berkaitan dengan mengemukakan pandangan mazhabnya iaitu mazhab Maliki. Beliau juga kadang-kadang membincang dan memilih pandangan yang kuat yang bersandarkan kepada hujjah dan dalil. Beliau tidak taksab kepada mazhabnya dengan kadang-kadang memilih pandangan mazhab lain jika nyata kebenarannya (Ibn A'jibah & A'zzuzi, 2001).

Boleh disimpulkan bahawa tafsir Ibn A'jibah adalah tafsir yang berbentuk bahasa, penerangan dan sufi. Ia mengumpulkan keistimewaan tafsir biasa yang membicarakan tentang sebab turun ayat, *athar*, bacaan *qiraat* dan bahasa dengan keistimewaan tafsir Sufi Ishari. Beliau sangat iltizam dengan tafsir yang berkaitan makna zahir dan kemudian beliau berpindah kepada penerangan tentang apa yang diisyaratkan oleh ayat al-Quran yang boleh diambil iktibar dan pengajaran. Beliau sentiasa berpegang tentang keperluan untuk menggabungkan antara yang zahir dan batin dalam memahami nas kerana perkara batin yang diisyaratkan tidak mungkin akan diketahui kecuali melalui perkara yang zahir yang menjadi simbol.

Nilai Ilmiah Tafsir Al-Bahrul Madid

Walaupun Ibn A'jibah memiliki banyak kitab yang ditulis, ia masih belum terkenal. Oleh kerana itu, tafsirnya secara umum masih tidak diketahui oleh ramai orang dan tidak dikaji oleh para penyelidik dan ilmuan. Ia tidak dibaca oleh penuntut ilmu sebagaimana kitab-kitab tafsir yang kita ketahui kemasyhurannya. Ia masih terpendam dengan hampir tiada yang mengkajinya atau menukulkannya dalam tulisan mereka semenjak 2 kurun yang lalu.

Sekiranya nilai kitab itu dilihat daripada aspek penyaksian oleh para pengkaji dan penyelidik maka tafsir al-Bahrul Madid tidak diketahui kecuali penyaksian yang sedikit yang dinukilkan oleh para pengkaji antara satu sama lain (A'zzuzi, 2001).

KESIMPULAN

Kajian ini bertujuan untuk memperkenalkan kitab Al-Bahrul Madid karangan Ibn A'jibah dan metod penulisannya. Kajian ini mendedahkan ketinggian ilmu dan kepintarannya yang melayakkan dirinya untuk menjadi seorang pentafsir al-Quran. Kajian ini juga menerangkan tentang kepelbagaian sumber dan rujukan, uslub, metodologi dan nilai ilmiah bagi kitab Al-Bahrul Madid.



RUJUKAN

- Adnan M. Y. (2000). *Manhaj al-Imam al-Ghazali fi at-Tafsir min khilal kitabih iIhya' U'lumuddin* (Tesis Ph.d).
- Ahmad al-A'bid. (n.d). *al-Mu'jam al-A'rabi al-Asasi*, Tunisia: Al-Munazzamah Al-Arabiyyah li at-Tarbiah wa at-Thaqafah wa al-Ulum.
- Ali H. R. (1998) *Ad-Dakhil fi at-Tafsir*. n.pp. n.p.
- Az-Zahabi, M. H. (1995). *At-Tafsir wal Mufasssirun*, Cairo: Maktabah Wahbah.
- A'zzuzi, H. (2001). *As-Syeikh Ahmad bin A'jibah wa manhajuhu fi at-Tafsir*, Morocco: Wizarah al-Awqaf wa as-Syuun al-Islamiyyah.
- Hsieh & Shannon. (2005). Three approaches to qualitative content analysis. *Qualitative Health Research*, 15 (9), 1277-1288
- Ibn A'jibah, A. (1990), *Fahrasah*, Cairo: Darul Ghad al-Arabi.
- Ibn A'jibah, A. (2005). *al-Bahrul Madid fi al-Quran al-Majid*. Beirut: Darul Kutub al-Ilmiyyah.
- Ibn A'rabi, Muhammad (1985). *Al-Futuh al-Makkiyyah*, Kaheerah: Haiah al-Masriyyah al-A'amah lil kitab.
- Qusyairi, Abdul Karim (1981). *Latoif al-Isyarat*, Kaheerah: Haiah al-Masriyyah al-A'amah lil kitab.
- Sofiyyah, S. (1995). *Manhaj al-Burusawi fi Tafsirihii Ruhil Bayan* (Tesis Ph.D).
- Syatibi, Ibrahim (2003). *Al-Muwafaqat fi Usul as-Syariah*, Kaheerah: Maktabah at-Taufiqiyyah.
- Taftazani, Mas'ud (2000). *Syarah al-A'qaid an-Nasafiyyah*, Kaheerah: Maktabah al-Azhar litturath.
- Thomas, D. R. (2006) General inductive approach for analyzing qualitative evaluation data. *American Journal of Evaluation*, 27 (2), 237-246.
- Tustari, Sahl (2004). *Tafsir al-Quran al-A'zim*, Kaheerah: Darul Haram Litturath.
- Yin, Robert K. (2009). *Case Study Research: Design and Methods*, Singapore: SAGE Publication
- Zhang, Y. & Wildermuth, B. M. (2009). *Qualitative analysis of Content*. In B. Wildermuth (Ed.), *Applications of Social Research Methods to Question in Information and Library Science*, Westport, CT: Libraries Unlimited.
- Zirikli, K. (1986). *Al-Aa'lam: Qamus Tarajum lil asyhuri ar-Rijal wannisa' minal Arab wal Mustamirin wal Mustasyriqin*, Beirut: Darul Ilmi lil Malayin.



Systematic Literature Review on *Centella asiatica*

**NURHANINI NAHLUL MUNA BINTI YUSOF, BALQIS BATRISYIA BINTI HADIZAM, TG
AINUL FARHA BINTI TG ABDUL RAHMAN, A'WANI AZIZ NURDALILA & ABDEL
RAHMAN IBRAHIM SULEIMAN ISLIEH**

Kolej GENIUS Insan, Universiti Sains Islam Malaysia (USIM)

ABSTRACT

The theory of the usage of Centella asiatica in medicine among the Malay community has been practiced for a long time. It is a traditional medicine passed down through generations. There were over 40 studies that used Centella asiatica among the Malay community either in research conducted to qualify for an academic certificate, articles published in journals or seminar papers. This qualitative study aims to explore the literature review of Centella asiatica among the Malay community through document analysis and the matrix of Systematic Literature Review (SLR). In doing so, a systematic analysis is conducted on the background, issues or gap pertaining to this study as well as methodology and findings on previous research. This study has found that the study of Centella asiatica among the Malay community was popular in Sabah, Perak, Selangor and Terengganu especially on the major works written by Malay scholars and the qualitative study using content analysis technique was the most preferred method chosen by these researchers. The studies on Centella asiatica among the Malay community should be continued and developed to explore both the obvious and the underlying reasons behind its usage among scholars of Centella asiatica in the Malay community.

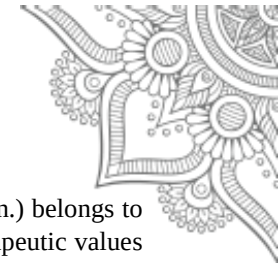
Keywords: Centella asiatica, traditional medical, Malay community, Systematic Literature Review (SLR)

INTRODUCTION

Malaysia is one of the countries that has a high diversity of plants. There are plants that have medicinal properties and has been used as a traditional treatment based on hereditary skills that are still used until now. Besides that, Malaysia is not only has a rich biodiversity and ecosystems, but also ethnic diversity with different and unique traditional and cultural knowledge. In addition, there are several factors that underlie people using traditional medicinal herbs:

- a) In general, the price of factory medicines is very expensive, therefore people are looking for cheaper alternative treatments.
- b) Side effects caused by traditional medicine are small compared to modern medicine.
- c) The content of chemical elements contained in traditional medicine actually become the basis of modern medicine.

Knowledge of traditional medicine is inherited by the community through generations from the ancestors. The current generation is less motivated to explore knowledge from the older generation and gradually began to be abandoned due to several factors. Traditional heritage and traditions will gradually die out. At present, the problem has begun to be overcome by the practice of local knowledge and people's understanding of medicinal plants is increasing. People are starting to understand the use of plants for medicine can actually complement modern treatment. The use of medicinal plants are often the first choice for treatment. Medicinal plants are types of plants that are known to have good efficacy in helping maintain health and medication during illness. Medicinal plants are very closely related to traditional treatments, because the utilization of medicinal plants are not based on clinical laboratory testing, but rather on experience of use. Therefore, there needs to be an effort to document traditional medical knowledge that goes hand in hand with conservation of medicinal plants for knowledge, conservation and welfare of the community.



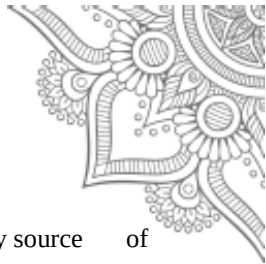
Centella asiatica is one of the most commonly used medicinal plant in Malaysia. *Centella asiatica* (Linn.) belongs to the plant family *Apiaceae* (umbeliferae), an important plant with a wide range of traditional, medicinal and therapeutic values (Zahara et. al., 2014) . This herb is found almost all over the world and is utilized as a source of food, beverage and medicine. *Centella asiatica* have been known for many years in treating wounds. The herb is also known as *pegaga* in Malaysia, Indian pennywort and *gotu kola* in Europe and America, *mandookaparni* in India, *pegagan* or *kaki kuda* in Indonesia, *luei gong gen* or *tung chaim* in China. Besides being used as a traditional and alternative medicine, *Centella asiatica* is commonly used in this country as a vegetable and drinks like for tea or juice. It flourishes abundantly in moist areas and is a small, herbaceous annual plant of the sub-family *Mackinlaya*, previously included in *Hydrocotyle*, occurring in swampy areas of Malaysia (James & Dubery, 2009). For many years, *Centella asiatica*, also known as *pegagan* in Indonesia, is widely used in folk medicine to treat a wide range of illnesses. One of the popular uses of *Centella asiatica* aside from its detoxifying action is its potential in wound healing properties (Seevaratnam et. al., 2012).

RESEARCH DESIGN ON CENTELLA ASIATICA AMONG THE MALAY COMMUNITY

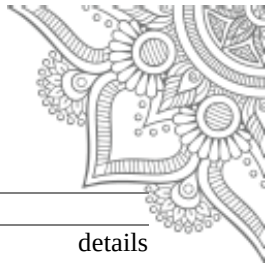
Table 1 presents a Systematic Literature Review covering the year of study, background, issues, methodologies and previous findings related to the study of *Centella asiatica* among the Malay community. It shows the distribution and appeal of this study across the Malay community. The principle of Systematic Literature Review (SLR) has been followed by many modern researchers to see clearly the phenomenon that occurs. In this study the keywords of "*Centella asiatica* among the Malay community" was used to obtain research data. Search engine that is used is Google Scholar. The scope of the search is from 1991 to the year 2018. Out of the 40 documents of the study of the *Centella asiatica* among the Malay community obtained, only 30 documents were accepted for analysis because the remaining 10 documents discussed *Centella asiatica* in other fields and other branches of study.

Table 1: Systematic Literature Review On *Centella Asiatica* Among The Malay Community

Research	Background	Issue	Methodology	Previous Finding
Adnan, N. & Othman, N., 2012.	Interrelationship between plants and Malay culture analysis.	Identify common plant in an urban environment.	Qualitative Content Analysis	Botany plant availability and space constraint in Kampong Bahru.
Fadzilah et. al, 2002	Preliminary ethnobotanical survey.	Properly document the traditional vegetable.	Qualitative Content Analysis	Ethnobotanical of traditional salad food (ulam) in Kampung Taun Gusi, Kota Belud, Sabah.
Jamal, J.A., 2006	Principal practices and status of scientific research and development.	Study on how traditional preparation has been transformed through research.	Quantitative Content Analysis	Overview of scientific and technological progress.
Lee, Y.Y., et. al, 2011	Prevalence of Helicobacter pylori infection.	Compare environmental factors that differs in relation to H.pylori.	Quantitative Content Analysis	Identification variable analysis.
Bachok, M.F., 2014	Modulating blood glucose level.	Systematically evaluate the effectiveness of <i>ulam</i> .	Qualitative Content Analysis	Blood glucose level modulated by traditional malaysian vegetables (ulam).
Ahmad, N.I., et. al, 2012	Different ethnic of malaysian adult in residing Selangor.	Pattern of fruits and vegetables consumption.	Qualitative Content Analysis	Consumption of fruits and vegetables among adults.
Khatun, M.A., 2011	Traditional medicinal system in Malaysia.	The use of eight medicinal plants in the traditional medicinal system of Malaysia.	Qualitative Content Analysis	Scientific validation of eight medicinal plants.



Samuel et. al, 2010	Qualitative ethnomedical survey.	Evaluate the potential medicinal uses of local plants.	Qualitative Content Analysis	Dependent of orang asli on primary source of medication.
Ayob, Z., 2012	Potential of tissue cultured medicinal plants in Malaysia.	Update on the various plant regeneration of metabolites in medicinal plants.	Quantitative Content Analysis	Propagation of local medicinal in Malaysia.
Yuskianti, V., 2018	Medicines in the research forest area of Mount Merapi, KHDTK, Kaliurang, Yogyakarta.	The diversity of herbs and their potential medicines.	Quantitative Content Analysis	Relationship between diversity of herbaceous strata vegetation with abiotic enviromental conditions.
Foo, J., et. al, 2016	Community's dependence on the plant resources.	Utilitarian of medicinal plants by the community in the West Coast Sabah.	Qualitative Content Analysis	A disease can be treated by various herbs.
Susanti, A.D., et. al, 2018	The diversity of medicine plant.	Known the species of plants as utilizing medicinal plants.	Qualitative Content Analysis	Species of plants that used in medicine.
Seyedreihani, 2015	Assesment of Ulam Raja (Cosmos caudatus) extract	Evaluate the potential use of the herbs in food and beverages.	Quantitative Content Analysis	As a functional ingredient in Beed Patry and Green Tea.
Solin, S.E., 2018	The meaning of traditional foods in the community.	Describes the type, ingredients and ways of serving.	Qualitative Content Analysis	Type of traditional food to the community of Pakpak.
Mohamad, S., et. al, 2011	Study the species used in tradition medicine.	Treat respiratory disease.	Quantitative Content Analysis	Selection of candidate plant species for further phytochemical.
Milow, P., 2011	Characterization of plant resource at Kampung Parit Tok Ngah.	Identify and categorize species of plant in Kampung Parit Tok Ngah.	Qualitative Content Analysis	Specific details on species plants found.
Ong, H.C., et. al, 2011	Traditional medicinal plants used by the Temuan villagers.	Treat various kind of ailments and other health problem.	Qualitative Content Analysis	Total of medicinal plants used by the villagers.
Kodoh, J., et. al, 2017	Ethnic communities in Kudat, Sabah.	Traditional practices of medicinal plant.	Qualitative Content Analysis	Boiling and mashing were the famous method.
Vinolina, N.S., 2017	Secondary metabolic content.	Determine the effect of treatment of the content of centelloside.	Quantitative Content Analysis	Response of Centella asiatica.
Ong, H.C., et. al, 2011	Traditional knowledge of medicinal plants.	No study on the medicinal plants used in this particular village.	Qualitative Content Analysis	Method of preparation that is commonly used.
Ong, H.C., et. al, 2012	Traditional knowledge and usage of edible plants among the Temuan villagers.	Identify the usage of edible plants among the Temuan villagers.	Qualitative Content Analysis	Eaten both raw and cooked are the most method used.
Salleh, N.A., et. al, 2002	Presence of Salmonella spp.	Provide insight into the potential health.	Quantitative Content Analysis	Raw vegetables are found in Selangor.
Milow. P., et. al, 2010	Preliminary survey on plants.	Identify trends in the diversity of plants grown.	Qualitative Content Analysis	The average of species per home garden was seventeen.



Sarono, J., et. al, 2012	The cultivation of plants Pegagan.	Study the management of medicinal plant.	Qualitative Content Analysis	Specific details on <i>Centella asiatica</i> .
Ahmad, F.B., & Ismail, G., 2003	Medicinal plants used by Kadazandusun communities around crocker range.	Ethnomedical survey in Tambunan and Keningau areas of Sabah.	Qualitative Content Analysis	Field collection trips concentrated the village.
Mohiddin, M.Y.B., 1991	Traditional medicinal plants of Brunei Darrussalam.	Identification of the medicinal plant.	Qualitative Content Analysis	Preparation of herbal plant.
Ong, H.C., & Norzalina, J., 1998	Malay herbal medicine in Gemencheh.	Identify species used by the villagers to treat various ailments.	Qualitative Content Analysis	Diversity of plants species.
Jamal, J.A., 2011	Medicinal plant used Postnatal Care in Malay traditional medicine.	Compile preparations and local medicinal plants used.	Qualitative Content Analysis	Preparations used for Postnatal Care in Malay traditional medicine.
Asterini, A., 2016	Local knowledge of coastal ethnic communities on medicinal plants.	Identify the diversity of medicinal plants species.	Qualitative Content Analysis	Knowledge of coastal ethnic communities.
Kulip, J., et. al, 2000	Medicinal and other useful plants of the Lundayeh community.	Preserve the medicinal and other useful plant biodiversity.	Qualitative Content Analysis	Existing indigenous traditional knowledge of the Lundayeh community.

REVIEW ON *CENTELLA ASIATICA* AMONG THE MALAY COMMUNITY

The systematic literature review as shown in Table 1 previously provides information of previous studies on the medicinal plants among the Malay community, indirectly assisted further studies to examine what has been done while looking for studies that has not been done in this field. As mentioned earlier, the study of medicinal plants among the Malay community is dominated by studies using a qualitative approach, which is 22 out of 30 identified studies. The remaining eight studies are using quantitative approaches. Therefore, this qualitative study can be selected by the researchers if the objective of the study is to explore, compare or understand phenomena on an issue. According to Table 1, there are many researchers who have performed the study of medicinal plants among the Malay community. Based on the background of previous studies, in addition to the study of medicinal plants among the Malay community, it is also carried out based on the following:

- i. To determine the diversity in particular traditional medicinal plants based on community usage.
- ii. To provide specific information about the use of plants that are used as traditional medicinal plants by the community.

Malaysia has an abundant diversity of plants. It has medicinal herbs that can be used by the surrounding community as herbal medicine that has many benefits. Medicinal plants are ingredients that is naturally derived from plants that have been used for generations for treatment based on experience. Traditional medicinal herbs are more popularly called herbal medicine, is a basic of cure besides pharmaceutical drugs. Treatment with medicinal plants is part of the cultural system of the community that the potential benefits are very large in development of public health.

The conclusion of this discussion makes it clear that the reason for choosing a qualitative approach rather than quantitative as a design study of the medicinal plants is based on the dominance of medicinal plants among the Malay community. Although Malay researchers have taken it to an almost high level of influential studies, but this does open up the field to other researchers especially non-Malay researchers to study medicinal plants among the Malay community.



DISCUSSION

Nowadays, the study of *Centella asiatica*, medicinal plants among the Malay community continues to be explored for more knowledge on its uses and to delve deeper into it. This is likely to be influenced by the opinion that medicinal plants among the Malay community is not merely a discussion on its uses, instead contains communities that apply it in daily life. Studies like these have added a new value to the study of *Centella asiatica* among the Malay community, opening more space for study in this field. Benefits of medicinal plants especially *Centella asiatica* as not just an edible plant but its benefits for improvement of blood circulation and wound healing. All aspects of this study should be carefully researched by academics to produce a product that is useful to all groups of people. Further studies on *Centella asiatica* are expected to produce something for the benefit of the Malay community.

CONCLUSION

That is the beauty of the study of *Centella asiatica* among the Malay community. Moreover, this study recommends that the study of *Centella asiatica* among the Malay community should be continued to further build on what has been done by other researchers either written or implied.

REFERENCES

- Adnan, N., & Othman, N. (2012). The relationship between plants and the Malay culture. *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, 42, 231-241.
- Ahmad, F. B., & Ismail, G. (2003). Medicinal plants used by Kadazandusun communities around Crocker Range. *ASEAN Review of Biodiversity and Environmental Conservation (ARBEC)*, 1, 1-10.
- Asterini, A. (2016). Pengetahuan Lokal Masyarakat Etnis Pesisir Tentang Tumbuhan yang Berkhasiat Obat di Lima Kecamatan Kabupaten Lampung Selatan.
- Awang-Kanak, F., Bakar, M. F. A., & Mohamed, M. (2018, August). Ethnobotanical survey on plants used as traditional salad food (ulam) in Kampung Taun Gusi, Kota Belud Sabah, Malaysia. In *AIP Conference Proceedings* (Vol. 2002, No. 1, p. 020024). AIP Publishing.
- Ayob, Z., Wagiran, A., & Samad, A. A. (2013). Potential of tissue cultured medicinal plants in Malaysia. *Jurnal Teknologi*, 62(1).
- Bachok, M. F., Yusof, B. N. M., Ismail, A., & Hamid, A. A. (2014). Effectiveness of traditional Malaysian vegetables (ulam) in modulating blood glucose levels. *Asia Pacific journal of clinical nutrition*, 23(3), 369-376.
- Foo, J., Mohamad, A. L., Omar, M., & Amir, A. A. (2016). Utilitarian tumbuhan ubatan di Tamu Pantai Barat Sabah (Utilitarian of Medicinal plants in Tamu (local market) of West Coast, Sabah). *Geografia-Malaysian Journal of Society and Space*, 12(12).
- Hashim, P. (2011). *Centella asiatica* in food and beverage applications and its potential antioxidant and neuroprotective effect. *International Food Research Journal*, 18(4), 1215.
- Hean Chooi Ong, Rosnaini Mat Zuki & Pozi Milow (2011) Traditional Knowledge of Medicinal Plants among the Malay Villagers in Kampung Mak Kemas, Terengganu, Malaysia, *Studies on Ethno-Medicine*, 5:3, 175-185.
- Izzah, A. N., Aminah, A., Pauzi, A. M., Lee, Y. H., Rozita, W. W., & Fatimah, D. S. (2012). Patterns of fruits and vegetable consumption among adults of different ethnics in Selangor, Malaysia. *International Food Research Journal*, 19(3), 1095.
- Jamal, J. A. (2006). Malay traditional medicine. *Tech Monitor (Special Feature: traditional Medicine: S & T Advancement)*, 37-49.
- Jamal, J. A., Ghafar, Z. A., & Husain, K. (2011). Medicinal plants used for postnatal care in Malay traditional medicine in the Peninsular Malaysia. *Pharmacognosy Journal*, 3(24), 15-24.
- James, J., & Dubery, I. (2009). Pentacyclic triterpenoids from the medicinal herb, *Centella asiatica* (L.) Urban. *Molecules*, 14(10), 3922-3941.
- Khatun, M. A., Harun-Or-Rashid, M., & Rahmatullah, M. (2011). Scientific validation of eight medicinal plants used in traditional medicinal systems of Malaysia: a review. *American-Eurasian Journal of Sustainable Agriculture*, 5(1), 67-75.
- Kodoh, J., Mojiol, A. R., Lintangah, W., Gisiu, F., Maid, M., & Liew, K. C. (2017). Traditional knowledge of the uses of medicinal plants among the ethnic communities in Kudat, Sabah, Malaysia. *Int. J. Agr. Forest. Planta*, 5, 79-85.
- Kulip, J., Majawat, G., & Kulik, J. (2000). Medicinal and other useful plants of the Lundayeh community of Sipitang, Sabah, Malaysia. *Journal of Tropical Forest Science*, 12(4), 810-816.



- Lee, Y. Y., Ismail, A. W., Mustaffa, N., Musa, K. I., Majid, N. A., Choo, K. E., ... & Graham, D. Y. (2012). Sociocultural and dietary practices among Malay subjects in the north-eastern region of Peninsular Malaysia: a region of low prevalence of *Helicobacter pylori* infection. *Helicobacter*, 17(1), 54-61.
- Milow, P., Ghazali, N. H., Mohammad, N. S., & Ong, H. C. (2011). Characterization of plant resource at Kampung Parit Tok Ngah, Perak, Malaysia. *Scientific Research and Essays*, 6(13), 2606-2618.
- Milow, P., Ramli, M. R., & Chooi, O. H. (2010). Preliminary survey on plants in home gardens in Pahang, Malaysia. *Journal of Biodiversity*, 1(1), 19-25.
- Mohamad, S., Zin, N. M., Wahab, H. A., Ibrahim, P., Sulaiman, S. F., Zahariluddin, A. S. M., & Noor, S. S. M. (2011). Antituberculosis potential of some ethnobotanically selected Malaysian plants. *Journal of ethnopharmacology*, 133(3), 1021-1026.
- Mohiddin, M. Y. B. H., Chin, W., & Holdsworth, D. (1991). Traditional Medicinal Plants of Brunei Darussalam Part II Sengkurong. *International journal of pharmacognosy*, 29(4), 252-258.
- Ong, H. C., & Norzalina, J. (1999). Malay herbal medicine in gemencheh, Negeri Sembilan, Malaysia. *Fitoterapia*, 70(1), 10-14.
- Ong, H. C., Ahmad, N., & Milow, P. (2011). Traditional medicinal plants used by the temuan villagers in Kampung Tering, Negeri Sembilan, Malaysia. *Studies on Ethno-Medicine*, 5(3), 169-173.
- Ong, H. C., Norlia, A., & Sorayya, M. (2012). Traditional knowledge and usage of edible plants among the Temuan villagers in Kampung Tering, Kuala Pilah, Negeri Sembilan, Malaysia. *Indian Journal of Traditional Knowledge* Vol. 11(1), January 2012, pp. 161-165.
- Salleh, N. A., Rusul, G., Hassan, Z., Reezal, A., Isa, S. H., Nishibuchi, M., & Radu, S. (2003). Incidence of *Salmonella* spp. in raw vegetables in Selangor, Malaysia. *Food Control*, 14(7), 475-479.
- Samuel, A. J. S. J., Kalusalingam, A., Chellappan, D. K., Gopinath, R., Radhamani, S., Husain, H. A., ... & Promwichit, P. (2010). Ethnomedical survey of plants used by the Orang Asli in Kampung Bawong, Perak, West Malaysia. *Journal of ethnobiology and ethnomedicine*, 6(1), 5.
- Sarono, J. (2012). Budidaya tanaman pegagan (*Centella asiatica* L) dan manfaatnya dalam kehidupan sehari-hari (Di Upt Materia Medica Batu, Malang). Laporan Tugas Akhir (D III), Fakultas Pertanian, Universitas Sebelas Maret, Jawa Tengah.
- Seevaratnam, V., Banumathi, P., Premalatha, M. R., Sundaram, S. P., & Arumugam, T. (2012). Functional properties of *Centella asiatica* (L.): a review. *Int J Pharm Pharm Sci*, 4(5), 8-14.
- Seyedreihani, S. F. (2015). *Assessment of Ulam Raja (Cosmos Caudatus) Extract as a Functional Ingredient in Beef Patty and Green Tea*, Doctoral dissertation, Universiti Sains Malaysia.
- Solin, S. E. (2018). Makanan Tradisional Masyarakat Pakpak: Kajian Folklor. Skripsi Sarjana. Program Studi Sastra Batak Fakultas Ilmu Budaya Universitas Sumatera Utara Medan
- Susanti, A. D., Wijayanto, N., & Hikmat, A. (2018). The Diversity of Medicine Plant in Repong Damar Agroforestry of Krui, Lampung Province. *Media Konservasi*, 23(2), 162-168.
- Vinolina, N. S. (2017). Kandungan Metabolit Sekunder (Centellosida) Pegagan (*Centella asiatica*) Aksesori Deli Serdang. Prosiding Seminar Nasional PERAGI 2017, Bogor.
- Yuskianti, V., Saadi, M. H., & Handayani, T. (2019). Diversity and Potential of Herb Vegetation in Forest Area With Special Purpose (KHDTK) Kaliurang Yogyakarta as Medicines. *Jurnal Wasian*, 6(1), 11-26.
- Zahara, K., Bibi, Y., & Tabassum, S. (2014). Clinical and therapeutic benefits of *Centella asiatica*. *Pure and Applied Biology*, 3(4), 152.



Gerontologi dalam al Quran dan Sains

SHAH RIZUL IZYAN BINTI ZULKIPLY & NOORNAJIHAN BINTI JAAFAR

Fakulti Pengajian Al Quran Dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia, 71800, Nilai Malaysia

Emel: albahANJI_1608@yahoo.com Tel : 0136445126

ABSTRAK

Gerontologi adalah kajian tentang proses penuaan serta masalah yang di hadapi oleh orang tua. Proses penuaan merupakan satu proses yang akan di alami oleh setiap manusia. Meskipun pelbagai usaha untuk kekal muda dari sudut perubatan, kosmetik dan teknologi namun manusia tidak mampu lari dari berlakunya proses penuaan. Oleh itu, kajian ini akan mengumpulkan ayat-ayat al Quran mengenai tua dengan menggunakan beberapa “ kata kunci” yang menunjukkan kepada maksud tua atau warga emas. Selain itu, kajian ini juga akan menghuraikan sifat warga emas dari sudut al Quran, pandangan ulama serta barat. Kajian ini menggunakan kaedah perpustakaan dengan menjadikan buku dan artikel sebagai panduan. Hasil kajian menunjukkan bahawa terdapat 20 ayat yang mempunyai perkataan tua dan membawa erti tua.kajian ini bermanfaat kepada masyarakat supaya lebih memahami dan empati kepada warga emas serta sebagai persediaan manusia sebelum menjelang usia emas.

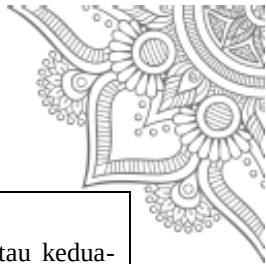
Kata kunci : gerontologi, warga emas,

PENDAHULUAN

Al-Quran menyebut usia tua dengan beberapa istilah yang tersendiri. Oleh itu, bagi memperolehi ayat-ayat berkenaan warga emas di dalam al-Quran, kajian ini akan menggunakan kaedah pencarian menerusi kitab Mu’jam Mufahras li Alfaz al-Quran karya Muhammad Fuad al-Baqi, (2002) dan laman sesawang al-Quran terpilih seperti tanzil.net dengan menggunakan kata dasar “ kibar”, “syekh” dan juga “ ajuz” yang membawa erti tua. Berikut merupakan ayat al-Quran dan hadith yang menceritakan mengenai usia lanjut.

Jadual 1: Perkataan Al-Kibar Dalam Al-Quran

No	Surah/ No. Ayat	Ayat	Terjemahan
1	Surah ali-‘Imran 3: 40	قَالَ رَبِّ إِنِّي بَلَغْتُ الْكَبِيرَ وَأُمْرَائِي عَاقِرٌ	Nabi Zakaria berkata:" Wahai Tuhanku! Bagaimanakah aku akan beroleh seorang anak, padahal sebenarnya aku telah tua dan isteriku pula mandul?
2	Surah Ibrahim 14: 39	لِحَمْدِ اللَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ	"Segala puji tertentu bagi Allah Yang telah mengurniakan kepadaku semasa aku tua: Ismail dan Ishak.
3	Surh al-Hijr 15: 54	قَالَ أَنْبِئُونِي عَلَىٰ أَنْ مَسَّنِيَ الْكَبَرُ فِيمَ تَبْتَغُونَ	Nabi Ibrahim berkata: "Betulkah kamu mengembirakan daku (dengan berita yang demikian), padahal aku telah tua; maka dengan jalan apakah kamu mengembirakan daku?"



4	Surah al-Isra' 17: 23	إِذَا يَبْتَغَىٰ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا	Jika salah seorang dari keduanya, atau keduanya sekali, sampai kepada umur tua dalam jagaan dan peliharaanmu.

Jadual 2: Perkataan “*Syaikh*” Dalam Al-Quran

No	Surah/No. Ayat	Ayat	Terjemahan
1	Surah Hud 11 : 72	قَالَتْ يَا وَيْلَتَىٰ أَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَهَذَا بَعْلِي <u>شَيْخًا</u>	Isterinya berkata: "Sungguh ajaib keadaanku! Adakah aku akan melahirkan anak padahal aku sudah tua dan suamiku ini juga sudah tua?
2	Surah Yusuf 12: 78	قَالُوا يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ إِنَّ لَهُ أَبًا <u>شَيْخًا</u> كَبِيرًا فَخُذْ أَحَدَنَا مَكَانَهُ	Merekapun merayu dengan berkata: "Wahai datuk menteri! Sesungguhnya ia (Bunyamin), mempunyai bapa yang sudah tua, lagi berpangkat.
3	Surah Qashash 28:23	قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّىٰ يُصَدِرَ الرِّعَاءُ ۖ وَأُبُونَا <u>شَيْخًا</u> كَبِيرًا	Mereka menjawab: "Kami tidak memberi minum (kambing-kambing kami) sehingga pengembala-pengembala itu membawa balik binatang ternak masing-masing; dan bapa kami seorang yang terlalu tua umurnya "
4	Surah Ghafir 40 : 67	هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تَرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا <u>شُيُوخًا</u> وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّىٰ مِنْ قَبْلُ ۖ وَلِتَبْلُغُوا أَجَلًا مُّسَمًّى وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ	Dia lah yang menciptakan kamu dari tanah, kemudian dari (setitis) air benih, kemudian dari sebetul darah beku, kemudian dari seketul daging; kemudian Ia mengeluarkan kamu berupa kanak-kanak; kemudian kamu (dipelihara) hingga sampai ke peringkat umur dewasa; kemudian kamu (dipanjangkan umur) hingga sampai menjadi tua. Dan (dalam pada itu) ada di antara kamu yang dimatikan sebelum itu. (Allah melakukan kejadian yang demikian) supaya kamu sampai ke masa yang ditentukan (untuk menerima balasan); dan supaya kamu memahami (hikmat-hikmat kejadian itu dan kekuasaan Tuhan).



5	Surah ar-Rum 40: 67	ثُمَّ لَتَكُونُوا شُيُوخًا	Kemudian kamu (dipanjangkan umur) hingga sampai menjadi <u>tua</u> .

Jadual 3: Perkataan “’Ajuz” Dalam Al-Quran

No	Surah /No. Ayat	Ayat	Terjemahan
1	Surah Hud 11; 72	قَالَتْ يَا وَيْلَتَى أَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَهَذَا بَعْلِي شَيْخًا	Isterinya berkata: "Sungguh ajaib keadaanku! Adakah aku akan melahirkan anak padahal aku sudah tua dan suamiku ini juga sudah tua?
2	Surah As-Syura 26: 171	إِلَّا عَجُوزًا فِي الْعَابِرِينَ	Kecuali seorang perempuan tua tertinggal dalam golongan yang kena azab itu.
3	Surah as-Shafat 37: 135	إِلَّا عَجُوزًا فِي الْعَابِرِينَ	Kecuali seorang perempuan tua tertinggal dalam golongan yang dibinasakan.
4	Surah az-Zariyat 51: 29	فَأَقْبَلَتِ امْرَأَتُهُ فِي صَرَ فَصَكَّتْ وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ	(Mendengarkan berita yang mengembirakan itu), maka datanglah isterinya sambil menjerit (kehairanan) lalu menepuk mukanya sambil berkata: "Aku sudah tua, lagi mandul, (bagaimana aku boleh mendapat anak)?"

Secara umumnya, al-Quran menggunakan tiga jenis perkataan yang merujuk kepada makna tua iaitu *kibar*, *syaiikh* dan juga ‘*ajuz*. Ayat-ayat demikian menceritakan bahawa perihai tua iaitu lemah dan tidak berdaya. Namun, dalam ayat al-Quran yang lain Allah turut menceritakan mengenai usia tua tetapi menggunakan istilah yang berbeza.

WARGA EMAS MENURUT PENDAPAT ULAMA TAFSIR

Kronologi dalam surah ar-Rum 30:54 telah di susun bermula dari kehidupan seorang bayi yang lemah dan berakhir juga dalam keadaan lemah iaitu usia tua.

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً ۚ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ ۚ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ
Ar-Rum 30: 54

Maksudnya: Allah yang menciptakan kamu bermula dengan keadaan lemah, selepas berkeadaan lemah itu Ia menjadikan kamu kuat. Setelah itu Ia menjadikan kamu lemah pula serta tua beruban. Ia menciptakan apa yang dikehendaki-Nya, dan Dialah jua yang Maha Mengetahui lagi Maha Kuasa.

Menurut al-Marāghi (2001, Jilid 11: 5347), ayat ini menjelaskan kekuasaan Allah SWT dalam mengawasi manusia sehingga berlaku perubahan pada setiap tahap peringkat perkembangan manusia. Peringkat perkembangan manusia yang dimaksudkan ialah daripada lemah iaitu bayi kepada kuat menjadi dewasa dan setelah kuat kembali menjadi lemah kembali iaitu usia tua.



Selain itu, Allah SWT turut menceritakan secara terperinci menerusi surah al-Haj dan Ghafir, mengenai kejadian manusia dengan setiap peringkat. Meskipun dalam surah al-Haj Allah SWT sudah menceritakan mengenai kejadian manusia namun pengulangan ayat masih berlaku di surah Ghafir.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِّن عَلَقَةٍ ثُمَّ مِّن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنَبِّئَنَّكُمْ ۚ وَنُقَرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِنَبْلُغْهُنَّ أَشَدَّكُمْ ۖ وَمِنْكُمْ مَّن يَمُوتُ وَمِنْكُمْ مَّن يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِن بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا ۚ وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ

(al-Haj 22: 5)

Maksudnya : Wahai umat manusia, sekiranya kamu menaruh syak (ragu-ragu) tentang kebangkitan makhluk (hidup semula pada hari kiamat), maka (perhatikanlah kepada tingkatan kejadian manusia) kerana sebenarnya Kami telah menciptakan kamu dari tanah, kemudian dari setitik air benih, kemudian dari sebuku darah beku, kemudian dari seketul daging yang disempurnakan kejadiannya dan yang tidak disempurnakan; (Kami jadikan secara yang demikian) kerana Kami hendak menerangkan kepada kamu (kekuasaan Kami); dan Kami pula menetapkan dalam kandungan rahim (ibu yang mengandung itu) apa yang Kami rancangkan hingga ke suatu masa yang ditentukan lahirnya; kemudian Kami mengeluarkan kamu berupa kanak-kanak; kemudian (kamu dipelihara) hingga sampai ke peringkat umur dewasa; dan (dalam pada itu) ada di antara kamu yang dimatikan (semasa kecil atau semasa dewasa) dan ada pula yang dilanjutkan umurnya ke peringkat tua nyanyuk sehingga ia tidak mengetahui lagi akan sesuatu yang telah diketahuinya dahulu.

Dalam surah Ghāfir 40: 67 Allah berfirman:

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِّن عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِنَبْلُغْهُنَّ أَشَدَّكُمْ ثُمَّ لِنَكُونَنَّ شُيُوخًا ۚ وَمِنْكُمْ مَّن يَمُوتُ مِن قَبْلٍ ۚ وَلِنَبْلُغْهُنَّ أَجَلًا مُّسَمًّى وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

Maksudnya: Dialah yang menciptakan kamu dari tanah, kemudian dari (setitis) air be nih, kemudian dari sebuku darah beku, kemudian dari seketul daging; kemudian Ia mengeluarkan kamu berupa kanak-kanak; kemudian kamu (dipelihara) hingga sampai ke peringkat umur dewasa; kemudian kamu (dipanjangkan umur) hingga sampai menjadi tua. Dan (dalam pada itu) ada di antara kamu yang dimatikan sebelum itu. (Allah melakukan kejadian yang demikian) supaya kamu sampai ke masa yang ditentukan (untuk menerima balasan); dan supaya kamu memahami (hikmat-hikmat kejadian itu dan kekuasaan Tuhan).

Menurut al-Zamakhshari (2009; 961), surah Ghāfir (40: 67) membincangkan usia tua sebagai usia kembali kepada tahap akal dan emosi kanak-kanak. Ia merupakan satu perkara yang lazim bagi semua manusia yang telah tua. Selain itu, al-Quran turut menjelaskan tentang pemikiran warga emas yang semakin lemah dan hilang apabila menginjak usia tua dalam ayat surah al-Nahl 16: 70

وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّاكُمْ ۚ وَمِنْكُمْ مَّن يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ

Maksudnya : Dan Allah yang menciptakan kamu (dari tiada kepada ada), kemudian Ia menyempurnakan tempoh umur kamu, (maka ada di antara kamu yang disegerakan matinya) dan ada pula di antara kamu yang dikembalikannya kepada peringkat umur yang lemah (peringkat tua kebuda-budakan) sehingga menjadilah ia tidak ingat akan sesuatu yang telah diketahuinya, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Kuasa.

Namun begitu, usia tua yang di beri kepada manusia bukanlah suatu yang sia-sia melainkan bertujuan agar seseorang itu menggunakan masa yang ada untuk menambah amal kebaikan dan berterusan untuk mendalami ilmu Allah SWT. Hal ini disebutkan di dalam al-Quran menerusi firman Allah SWT dalam surah Fatir 35: 37

أَوَلَمْ نَعَمِّرْكُمْ مَا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَن تَذَكَّرُ

Maksudnya: “Bukankah Kami telah melanjutkan umur kamu dan memberikan masa yang cukup untuk berfikir.”



Syeikh Sayyid al-Tantawi menyatakan ketika menafsirkan ayat ini, Allah SWT menegur manusia yang terus hidup dalam kelalaian dengan kehidupan dunia. Sedangkan usia mereka itu mampu untuk mencari kebenaran atau cahaya keimanan. Begitu juga menerusi surah Yassin 36:68 Allah mengingatkan manusia yang di beri usia yang panjang dengan ayat sedemikian:

وَمَنْ نُعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ ۖ أَفَلَا يَعْقِلُونَ

Maksudnya : Dan barang siapa kami panjangkan umurnya niscaya kami kembalikan dia kepada kejadiannya. maka apakah mereka tidak memikirkannya.

Ayat ini menggambarkan seorang hamba yang di panjangkan usianya namun di tarik kekuatan fizikalnya (Ibn Kathir, 1997: 588). Sementara itu, as-Sa'diy (2002; 821) menjelaskan, usia tua adalah seperti keadaan yang di kembali semula ke usia bayi, iaitu keadaan yang lemah dari sudut fikiran dan juga fizikal. Beliau menambah, kelemahan serta usia lanjut seseorang anak Adam itu haruslah di dimanfaatkan ucapan, daya fikir mereka untuk taat kepada Rabb mereka.

Said an nursi dalam risalah an nur menyatakan bahawa kelemahan dan kedaifan yang terdapat pada waktu tua sebenarnya adalah jalan untuk mencari rahmat Ilahi serta inayah Rabbani. Malah beliau turut menyebut bahawa Allah merahmati orang-orang tua kerana kedaifan dan kelemahan mereka. Ini kerana meskipun dalam lemah dan dhaif mereka masih ruku' menyembah Allah. Seperti dalam sabda Rasulullah SAW :

لَوْلَا شَبَابٌ حُشِّعَ وَشِوْخٌ رُكِّعَ وَأَطْفَالٌ رُضِّعَ وَبَهَائِمٌ رُبِّعَ لَصَبَّ عَلَيْكُمُ الْعَذَابُ

“Jika bukan kerana adanya orang muda yang khusyuk, orang-orang tua yang banyak rukuk, dan bayi yang menyusui dan binatang kepada Allah SWT , nescaya akan di timpakan bala kepada kamu”.

Selain itu, al-Qurthubi (1996) berkata, “Syaikh” (orang yang tua) adalah orang yang telah melewati 40 tahun, malah Ibn Qayyim (1971; 162) turut mengatakan, setelah usia 40 tahun, kekuatan dan fungsi organ tubuh mulai menurun. Dan kemerosotan ini berlaku secara berperingkat sebagaimana dahulu perkembangan bayi juga turut berlaku secara peringkat. Allah juga menyatakan bahawa sangat rugi barang siapa yang di beri usia lanjut namun tidak digunakan dengan baik seperti dalam surah at-Tin 95 :7.

ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ

Maksudnya: Kemudian (jika ia panjang umur sehingga tua atau menyalahgunakan kelengkapan itu), Kami kembalikan dia ke serendah-rendah peringkat orang-orang yang rendah.

Secara umumnya, ulama Islam banyak membahaskan mengenai usia tua serta pembahagiannya. Seperti yang di nukilkan oleh Elmi Baharudin (2013) ahli tafsir menyatakan warga emas adalah mereka yang berumur 50 tahun dan terdapat perubahan secara perlahan-lahan kepada akal dan fizikal sedikit demi sedikit hingga ke peringkat umur 75 tahun ke atas Hamka (1999). Selain itu, beliau menyatakan pada peringkat umur tersebut, warga emas akan kembali seperti akal kanak-kanak dengan ingatan yang sudah kurang berfungsi dengan baik. Keadaan ini disebabkan oleh masalah kesihatan dan lemahnya tubuh badan serta uzur .

Selain itu, Abu Hayyan (1993) menyebut, warga emas ialah mereka yang telah lemah pancaindera yang diperlihatkan dengan kelemahan pada perkataan dan fikiran mereka terutamanya terhadap daya ingatan mereka terhadap sesuatu perkara. Manakala al-‘Alūsī (1994) pula menyatakan, warga emas adalah mereka yang telah lemah kekuatan fizikal, telah rosak pancaindera sepertimana di waktu mereka kanak-kanak dahulu.

Al-Tabarī (2001:292:) juga menyatakan warga emas adalah mereka yang telah berumur 75 tahun ke atas dan akan beransur-ansur menjadi bodoh seperti di zaman kanak-kanak. Begitu juga pandangan Al-Razī (2000: 62) tentang usia tua adalah perpindahan manusia daripada sempurna kepada kekurangan, daripada kuat kepada lemah, muda kepada tua, daripada sakit kepada uzur dan daripada akal sempurna kepada pelupa. Namun begitu, terdapat juga warga tua yang hebat dan sentiasa berfikiran jauh ketika di usia tua. Mereka terus-menerus mengasah pemikiran mereka sehingga menyebabkan akal fikiran, emosi dan rohaniah mereka menjadi cerdas.



Al-Syihab al-Din (1994: 425) mengatakan, warga emas ini akan kembali menjadi lemah fizikal, dan rosak panca indera seperti mana pada waktu mereka kanak-kanak dahulu. Seterusnya, Abdullah Hadad (1984: 41) memetik pandangan Ibn al-Jauzi yang mendefinisikan usia tua kepada dua peringkat umur iaitu peringkat tua dan peringkat tua bangka. Pada usia peringkat tua adalah warga tua yang berumur 50 hingga umur 70 tahun dan peringkat tua bangka pula adalah warga emas yang berumur 70 tahun hingga ke akhir hayat. Pembahagian usia tua ini turut di perakui oleh WHO Pertubuhan Kesihatan Sedunia (W.H.O) membahagikan tua kepada 3 peringkat iaitu peringkat awal (50 hingga 65 tahun), peringkat pertengahan (65 hingga 75 tahun) dan peringkat akhir (75 tahun ke atas).

WARGA EMAS DARI SUDUT SAINS DAN BARAT

Menurut Kementerian Kesihatan Malaysia (2008), proses penuaan adalah merupakan satu proses semulajadi di mana berlakunya perubahan fizikal, social dan psikologi. Proses penuaan ini tidak semestinya dikaitkan dengan penyakit. Ini kerana ianya merupakan satu proses sepanjang hayat yang berlaku dari ketika seseorang insan itu di lahirkan. Berikut adalah perubahan yang akan di rasai oleh setiap manusia menginjak usia 40 tahun dan seterusnya :

i. Fizikal

Dari sudut fizikal, warga emas akan mengalami proses kehilangan serta gangguan pada post mitotik (neuron) dalam badan. Ahli gerontologi Cary S. Kart (1997: 22) menganggap, proses menjadi tua adalah lanjutan daripada proses kehidupan manusia dan benda-benda hidup yang lain dengan adanya permulaan sudah pastinya akan diakhiri dengan kematian. Menurut Seow Ta Wee dan Shalini (2014), antara perubahan fizikal yang mungkin berlaku ketika menginjak usia tua adalah rambut akan perlahan-lahan mengeluarkan uban, badan menjadi bongkok, kulit menjadi semakin nipis, mudah pecah, kering dan berkedut. Selain itu, saluran darah manusia juga mula menjadi lebih tebal, fungsi buah pinggang juga turut berkurangan serta kelenjar prostat (lelaki) semakin membesar. Paru-paru warga emas juga akan semakin kurang berfungsi serta mengalami perubahan deria rasa. Pergerakan usus semakin lambat, sakit sendi (osteoarthritis) serta otot menjadi kurang kuat. Keadaan mata perlahan-lahan menjadi terbenam dan berkedut, mata berselaput, penglihatan dan pendengaran menjadi semakin berkurangan. Warga emas akan mengalami reaksi saraf lebih perlahan, sistem pertahanan tubuh berkurangan serta mudah sakit. Putus haid bagi wanita dan masalah kurang hormone androgen bagi lelaki.

Kurt Wolff (1959: 7) pula berpendapat, terdapat beberapa tanda yang menyebabkan seseorang itu dianggap tua antaranya terdapat peningkatan tisu penghubung dalam sesuatu organisma, terdapat pengurangan bahan ilestik pada tisu penghubung, kehilangan elemen-elemen sel dalam sistem saraf, berlaku pengurangan bilangan secara normal sel yang berfungsi atau normal, berlakunya peningkatan kadar lemak dalam badan, pengurangan dalam denyutan jantung di bawah keadaan rehat.

Kemerosotan fizikal ini sudah pasti memberi kesan kepada emosi dan tingkah laku warga emas. Meskipun pelbagai usaha dari sudut teknologi kecantikan, kesihatan dan sebagainya, manusia tetap tidak boleh lari dari fitrah melalui proses penuaan. Namun, setiap manusia haruslah bertanggungjawab menjaga amanah iaitu tubuh badan dengan menjaga kesihatan bagi menjalani ibadah dengan baik.

Namun begitu, kajian (IPH, 2015) menunjukkan, warga emas di Malaysia mengamalkan gaya hidup tidak aktif atau di kenali dengan istilah “sedentary”. Keadaan ini telah menjadi kelaziman dalam kalangan warga emas di Malaysia. Malah semakin meningkat usia, semakin kurang aktiviti fizikal yang di lakukan. Paling ketara adalah kumpulan yang tertua, iaitu 70% warga emas yang berumur 75 tahun di klasifikasikan sebagai tidak aktif. Poh et al., (2010) melaporkan, hasil kajian MANS menyatakan hanya 1/3 daripada peserta kajian melakukan senaman, manakala 74% daripada baki seharian telah digunakan untuk aktiviti tidak aktif , seperti berbaring dan tidur (Poh et al., 2010).

Seperti yang di jangka, warga emas dalam kalangan lelaki telah diklasifikasikan sebagai individu yang mempunyai tahap aktiviti fizikal aktif berbanding dengan wanita. Kenyataan ini di sokongan daripada perolehan data NHMS (2006), iaitu lebih ramai wanita kurang aktif berbanding dengan lelaki (Chan et al., 2014). Namun kajian juga membuktikan bahawa, lelaki yang tinggal sendirian mempunyai tahap tekanan darah yang tinggi berbanding dengan mereka yang tidak tinggal bersendirian. Bahkan, lelaki tua yang bercerai mempunyai kadar bunuh diri 3.3 kali lebih tinggi berbanding dengan yang tidak bercerai (Lauer, 2002). Ini memberi gambaran bahawa, warga emas yang tinggal bersendirian menghadapi tekanan yang lebih tinggi berbanding yang tinggal berteman samaada dengan pasangan mahupun anak-anak.



ii Psikologi

Element psikologi merupakan elemen yang penting dan harus di selami oleh anak dan orang muda dalam menyantuni warga emas. Ini kerana, menurut Seow Ta We dan Shalini (2014), perubahan emosi yang berlaku setelah menginjak usia emas adalah kurang keyakinan diri, kekecewaan, kesunyian, sikap rendah diri dan keresahan. Warga emas mudah menjadi lebih sensitif, mementingkan diri, mudah berubah emosi serta degil. Malah menurut nya lagi, warga emas seolah-olah menjadi seperti kanak-kanak yang berusia 2-4 tahun. Dalam hal ini, ahli biologi iaitu Kurt Wolff (1959: 54-55) telah bersetuju dengan pandangan ahli psikologi iaitu Gitelson yang menjelaskan, warga tua adalah golongan yang mudah terdedah kepada masalah emosi yang kurang stabil yang ditandai dengan beberapa tanda seperti; (1) Pengurangan ingatan peristiwa semasa; (2) Ketajaman ingatan peristiwa lepas terutama semasa kehidupan yang berjaya; (3) Sikap yang tegas sebagai kompensasi aspek rasa tidak selamat; (4) Kemuraman yang melampau kerana rasa tersisih dan keseorangan; (5) Sangat sensitif serta suka merungut dan sikap paranoid; dan (6) Kegelisahan kerana kematian semasa terutamanya kehilangan sanak- saudara.

Dalam memahami perkembangan emosi manusia, Erikson (1963) menghuraikan lapan prinsip perkembangan emosi setiap peringkat individu dari bayi sehingga ke peringkat akhir hayat. Dalam setiap peringkat, terdapat konflik emosi yang spesifik dan sekiranya individu tersebut gagal mengatasi konflik yang di hadapi maka akan membawa kesan kepada masalah penyesuaian psikologikal.

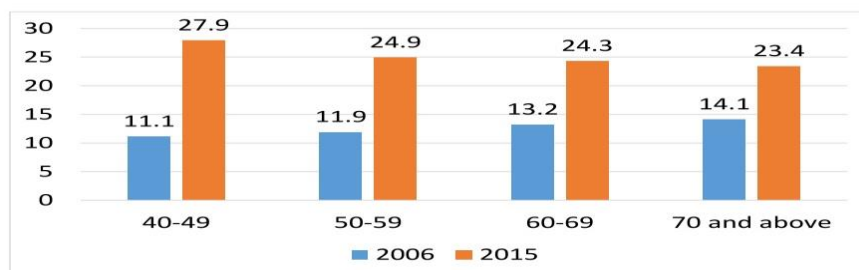
Menurut Erik Erikson (1963), usia warga emas yang usia 60 tahun dan ke atas merupakan fasa peringkat kesepaduan iaitu lawannya adalah putus asa. Pada peringkat ini, seseorang individu akan menjadi lebih bijaksana dan celik akal berkenaan falsafah hidupnya. Apabila dia dapat menunaikan segala tanggungjawab yang di amanahkan dengan sempurna semasa hidupnya, dia akan mendapat keamanan secara dalaman. Maka, tahap kepercayaan adalah tinggi dan dia gembira melihat perkembangan generasi baru. Selepas warga emas tersebut membuat refleksi berkaitan kehidupannya samaada kejayaan mahupun kegagalannya mereka akan dapat membuat penilaian berkaitan kehidupan diri sendiri.

Sebaliknya, warga emas yang tidak dapat menerima erti kegagalan dalam kehidupan akan merasa putus asa kerana mereka percaya kehidupan sekarang adalah singkat dan tidak ada masa lagi untuk memulakan kembali hidup baru. Individu yang menghadapi konflik dalam peringkat ini adalah mereka yang masih tidak ada falsafah hidup yang kukuh.

iii Kognitif

Selain dari perubahan fizikal, psikologi ada satu lagi perubahan yang ketara yang berlaku pada warga emas adalah perubahan kognitif. Sebagai contoh pelupa, mudah keliru, nyanyuk, kemurungan dan kurang daya ingatan terutama perkara baru yang berlaku. Secara umumnya, warga emas mempunyai daya tumpuan kurang dan masalah kesihatan memberikan kesan kemurungan yang teruk dan seterusnya menjejaskan kesihatan fizikal (ZamZam et al., 2009).

Pertubuhan Kesihatan Sedunia (WHO) menyatakan, bahawa lebih 20% warga emas yang berumur 60 tahun dan ke atas mengalami masalah mental atau kerosakan saraf. Sebanyak 6.6% daripada kesemua jenis ketidakupayaan dalam kalangan penduduk umur 60 tahun dan ke atas disebabkan oleh masalah saraf dan mental. Keadaan ini telah menyumbang 17% kepada kehidupan dengan ketidakupayaan (Years Lived in Disability). Menariknya, masalah neuropsikiatrik yang lazim bagi individu umur 60 tahun dan ke atas ialah dimensia dan kemurungan. Prevalens kemurungan dalam kalangan warga emas Malaysia yang tinggal di luar bandar ialah 7.6% dan masalah kognitif ialah 22.4% (Sidik et al 2004), manakala Suzana et al (2015) melaporkan 16% penduduk warga emas di Semenanjung Malaysia mengalami masalah kognitif ringan (Mild Cognitive Impairment).

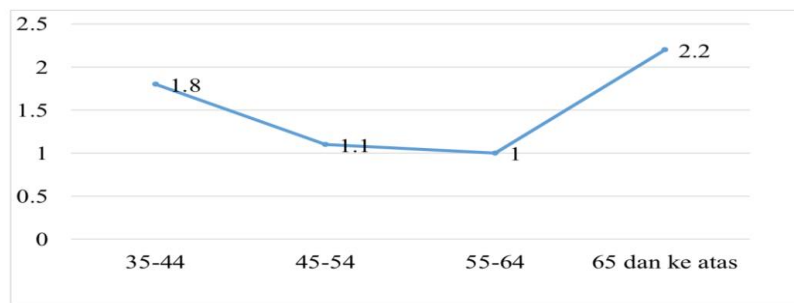


Rajah 3: rajah di atas menunjukan Perbandingan Prevalens Kesihatan Mental Mengikut Kumpulan Umur dan Tahun dari yang telah meningkat sebanyak 15 % selepas 10 tahun (NHMS 2006, NHMS 2015)

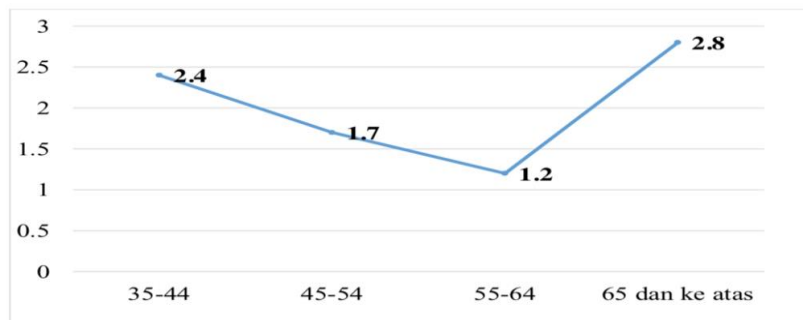


Di samping itu, dementia merujuk kepada kerosakan kefungsi kognitif terus yang menjejaskan kemampuan untuk melaksanakan 131 aktiviti-aktiviti asas kehidupan harian (ADL), seperti mandi, berpakaian, atau makan. Dianggarkan 81 juta orang di seluruh dunia dilaporkan telah disahkan menghadapi penyakit Alzheimer's (AD) dan dementia menjelang tahun 2010. Bilangan ini dijangka akan berganda bagi setiap 20 tahun dan rakyat di negara-negara membangun, seperti China dan kawasan Asia Pasifik, 3-4 kali ganda berisiko tinggi untuk menghadapi dementia berbanding dengan negara-negara maju (Wimo et al., 2003). Kaum wanita (19.7%) dilaporkan mengalami dementia lebih tinggi berbanding dengan lelaki (8.8%). Selain itu, kajian ini juga telah menjelaskan bahawa buta huruf, status kesihatan yang rendah, dan etnik Bumiputera berada pada risiko yang lebih tinggi untuk menghadapi dementia

Selain itu, maklumat berkaitan kemurungan semasa dan kemurungan sepanjang hayat daripada data dilaporkan dalam NHMS 2011 banyak menunjukkan persamaan (Rajah 4) Didapati warga emas yang berumur 65 tahun dan ke atas telah dilaporkan mempunyai prevalens tertinggi bagi kemurungan semasa (2.2%) dan kemurungan sepanjang hayat (2.8%), diikuti oleh kumpulan umur pertengahan (35 hingga 44 tahun). Peningkatan mendadak masalah kesihatan mental telah berlaku dalam kalangan orang dewasa yang lebih tua, dan ini menunjukkan bahawa kemurungan merupakan masalah yang lebih biasa dalam kalangan yang lebih tua berbanding dengan belasan tengah (IPH, 2011)



Rajah 4



Warga emas yang mengalami kemurungan pada kebiasaannya akan menunjukkan masalah dalam beberapa domain, seperti pemberian tumpuan dan perhatian, memori visual, ingatan kerja, fungsi eksekutif atau mempelajari perkara yang baharu (Tengku Aizan, et al 2017). Rashid dan Tahir (2014) telah menjalankan penyelidikan dalam kalangan 2005 orang dewasa yang berumur 60 tahun ke atas dan mendapati bahawa prevalens kemurungan ringan dan teruk, masing-masing ialah 56.1% dan 19.2%. Kajian mendapati status perkahwinan, kaum India, kekurangan sokongan sosial, kualiti tidur yang tidak baik, kemiskinan, kognitif, dan fungsi terhad merupakan faktor risiko kemurungan dalam kalangan warga emas yang tinggal dalam komuniti.

KESIMPULAN

Secara keseluruhnya dapat di simpulkan bahawa al Quran secara umum nya telah menghuraikan proses kehidupan manusia. Kejadian dari bayi, remaja, dan akhirnya kembali kepada tidak upaya iaitu Tua. Allah menyuruh manusia memanfaatkan setiap usia yang di berikan sebaik untuk beribadah kepadaNya. Ketidakupayaan yang di huraikan adalah dari sudut fizikal, pemikiran dan ingatan serta juga emosi iaitu psikologi. Manusia seharusnya menerima hakikat dan sedar bahawa proses penuaan itu akan



berlaku. Kesedaran ini sangat penting supaya manusia sentiasa bersedia dari sudut ibadah, mental dan juga sosial apabila menjengah usia tua. Ulama turut menasihati supaya menguna kan tenaga yang ada untuk terus mencari ilmu dan melakukan ibadah dengan semampu boleh bagi bekalan menuju akhirat.

RUJUKAN

- Abd Al-Rahman Bin Nasir Al-Sa'diy. 2002. Taisir Al-Karim Al-Rahman Fi Tafsir Kalam Al-Mannan. Dar Al-Salam. Taisrul Karîmir Rahmân P.644
- Abd al-Rahman Bin Nasir al-Sa'diy. 2002. Taisir al-Karim al-Rahman fi Tafsir Kalam al-Mannan. Dar al-Salam. Taisrul Karîmir Rahmân hlm.644
- Abdul Rashid, Ibrahim Tahir. (2014). The Prevalence And Predictors Of Severe Depression Among The Elderly In Malaysia. *Journal Cross Culture Gerontol*, 69.
- Abu Hayyân, Muhammad Yûsuf As-Syahîd. 1993M/1413H. Tafsîr Al-Bahr Al-Muhîd. Jilid 1. Bairût, Lubnân: Dâr Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Al-Marâghî, Ahmad Mustafâ Al-Marâghî. 2001. Tafsîr Al- Marâghî. Pent: Muhammad Thalib: Jilid 12. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka.
- al-Razî, Fakhr al-Dîn Muhammad Ibn c Umar. 2000M/1421H. al-Tafsîr al-Kabîr aw Mafâtîh al-Ghaiyb. Jilid 20. Bairût, Lubnân: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. p. 62.
- al-Tabari, Abu Ja^cfar Muhammad Jarir. 1992M/1412. Tafsir al-Tabari al-Musamma Jâmi^c al-Bayân Fi Ta'wil al-Qur'ân. Jilid 1, 3, 7 dan 8. Beirût, Lubnân: Dâr al- Kutub al-^cIlmiyyah.
- al-Zamakhshari, Abu al-Qâsim Mahammad cAbd Allah. (1995). Tafsir al-Kashâf. Jilid 1, 2 dan 4. Beirût, Lubnân: Dâr al-Kutub al-cIlmiyyah.
- Bediuzzaman Said Nursi,(2015) Risalah An Nur, Risalah Untuk Warga Tua, Kuala Lumpur, Malaysia. 'P.65
- Cary S. Kart. 1997. The Realities of Aging an Introduction to Gerontology. Edisi ke-5. Printed in The United States of America.
- Elmi baharuddin. 2013. Kecerdasan Ruhaniah Dan Amalan Agama Warga Tua Di Rumah Kebajikan. UKM.
- Erikson, E.H. 1963. Childhood and Society, 2nd edition. New York: W.W. Norton.
- Hamka, Abdulmalik Abdulkarim Amrullah. 1999. Tafsir al-Azhar. Cet: ke-3: Jilid 1, 2, 5, 6, 8 dan 10. Singapura: Pustaka Nasional Pte. Ltd.
- Ismail Bin 'Umar Bin Kathir Al-Qarashi Al-Dimasyqi. 1997. Tafsir Al-Quran Al-'Azim. Dar Tayyibah. p.588.
- Kurt Wolff, M.D. 1959. The Biology, Sociological and Psychological Aspects of Aging. Westport: Greenwood Press, Publishers
- Lauer RH, Lauer JC (2002) Social problems and the quality of life. 8th ed. McGraw Hill, Boston. Litt JS, Zimmerman (2003) Guest editor's introduction global perspectives on gender and carework: An introduction. Gender and Society 17 (2), 156-165
- Mahmud Bin 'Umar al-Zamakhsharial-Khawarizmiy. 2009. al-Kasyaf. Dar al-Makrifah. p. 961.
- Mohd Sidik, S., Rampal, L., & Afifi, M. (2004). Physical and mental health problems of the elderly in a rural community of Sepang, Selangor.
- Ms 65, risalah an nur, risalah untuk warga tua, bediuzzaman said nursi, kuala lumpur, Malaysia.
- Muhammad bin Jarir al-Tobari. 2001. Tafsir al-Tobari. Al-Qaherah; Hajr. p. 292.
- Poh, B. K., Safiah, M. Y., Tahir, A., Siti Haslinda, N., Siti Norazlin, N., Norimah, A.
- Qurtubhi, Tafsir Al-Qurthubi,17/180], Surah Al Mujadalah : 11, Tafsir Al Qurtubhi, Terjemahan Faturrahman, Jakarta :Pustaka Azzam 2009.
- Seow, S. S. & T. W. (2009). Pandangan Warga Tua Di Rumah Warga Tua:Kajian Kes Di Bandaraya Ipoh Dan Johor Bahru. *Persidangan Kebangsaan Geografi & Alam Sekitar*, 3(1), 143–151.
- Syams al-Din abi 'Abi 'Abdillah Muhammad bin Qayyim al-Jawziyyah. 1971.Tuhfah al-Maudud bi Ahkam al-Mawlud. Dar Kutub al-'Ilmiyyah. p. 162.
- Assobuni , tafsir al Wasith 352 : 11
- Tengku Aizan, (2017) Laporan Kajian Kemudahan Dan Perkhidmatan Bagi Menepati Keperluan Warga Emas Menjelang 2030, jabatan kebajikan masyarakat Malaysia.
- Wimo, A. (2010). Differences in resource use and costs of dementia care between European countries: baseline data from the ICTUS study. *Journal of Nutrition Health and Aging*, 14, 8, 648-54. Havighurst
- ZamZam, R., Thambu, M., Midin, M., Omar, K., & Kaur, P. (2009). Psychiatric morbidity among adult patients in a semi-urban primary care setting in Malaysia. *International Journal Of Mental Health Systems*, 3(1), 13.



Motivasi Pelajar Terhadap Pembelajaran Bahasa Arab

SITI FATIMAH RADZI, NORNAJIHAH MD NOR, NUR FATANAH MOHD NOR & HARUN
BAHARUDIN

Fakulti Pendidikan, Universiti Kebangsaan Malaysia

ABSTRAK

Tinjauan literatur ini bertujuan untuk mengenalpasti tahap motivasi pelajar dalam pembelajaran bahasa Arab, mengenal pasti hubungan sikap dan motivasi pelajar dalam pembelajaran dan pencapaian bahasa Arab dan mengenal pasti faktor-faktor yang mempengaruhi motivasi pelajar terhadap mata pelajaran bahasa Arab. Kaedah kualitatif deskriptif digunakan bagi meninjau hasil dapatan daripada kajian-kajian lepas yang telah dijalankan. Dapatan kajian telah dianalisis bagi melihat perbandingan antara kajian. Motivasi intrinsik dan ekstrinsik menjadi domain utama dalam mengumpulkan data-data daripada responden. Dapatan kajian menunjukkan motivasi intrinsik seperti sikap dan kesedaran diri serta motivasi ekstrinsik seperti galakan daripada ibu bapa juga guru dan pengajaran guru mempengaruhi pembelajaran bahasa Arab pelajar. Motivasi ekstrinsik didapati motivasi yang paling baik dalam pembelajaran bahasa Arab. Pelajar yang bersikap positif terhadap pembelajaran bahasa Arab mempunyai motivasi yang tinggi terhadap pembelajaran bahasa tersebut. Motivasi dan sikap juga mempunyai hubungan yang positif dengan pencapaian akademik. Faktor yang paling mempengaruhi motivasi pelajar adalah sikap pelajar yang menganggap mata pelajaran bahasa Arab adalah penting. Pengajaran guru yang baik juga didapati meningkatkan motivasi pelajar. Maka, tinjauan literatur ini penting bagi mengenalpasti lompang dan permasalahan yang masih wujud dalam kemerosotan tahap motivasi pelajar terhadap pembelajaran bahasa Arab.

Kata kunci: Motivasi, Pembelajaran Bahasa Arab, Intrinsik, Ekstrinsik, Sikap, Pencapaian akademik.

PENGENALAN

Dalam proses pembelajaran bahasa, kebolehan dan kejayaan seseorang pelajar boleh dilihat dalam pelbagai bentuk. Sebagai contoh, kemajuan dalam menguasai perkataan atau ayat baru, atau sering mencapai keputusan yang cemerlang dalam ujian bahasa. Hal ini juga merupakan faktor kebolehan semulajadi dan suatu anugerah dari Tuhan yang terdapat dalam diri pelajar. Selain kebolehan semulajadi, terdapat beberapa faktor lain yang menyebabkan kejayaan seseorang pelajar. Antara faktor tersebut ialah tahap motivasi pembelajaran bahasa (Dornyei, 1990).

Motivasi didefinisikan sebagai usaha yang dilakukan oleh pelajar dalam pembelajaran bahasa kedua hasil daripada keperluan dan keinginan untuk mempelajarinya (Ellis, 1994). Manakala motivasi pembelajaran bahasa menurut Gardner (1985) pula adalah tahap di mana seseorang bekerja dan berusaha untuk mempelajari bahasa kerana keinginannya untuk melakukan demikian dan pengalaman merasakan kepuasan ketika menjalankan aktiviti tersebut. Beliau telah mengemukakan tiga komponen utama di dalam definisinya iaitu tumpuan usaha, keinginan untuk belajar, serta kepuasan dengan tugas yang merupakan unsur-unsur penting dalam menilai tahap kekuatan motivasi pembelajaran bahasa.

Beberapa kajian lepas menunjukkan terdapatnya hubungan yang kuat antara motivasi dengan sikap pelajar. Antaranya ialah kajian yang mendapati faktor-faktor yang membentuk motivasi yang baik iaitu sikap pelajar yang positif terhadap mata pelajaran bahasa Arab yang mereka anggap penting, sikap pelajar yang menganggap bahasa Arab mudah dipelajari dan senang difahami di samping dorongan persekitaran bahasa Arab, kesedaran diri dan keberkesanan pengajaran-pembelajaran. Kepelbagaian aktiviti pembelajaran bahasa Arab boleh dilaksanakan para pendidik bahasa Arab dalam usaha memupuk daya bersemangat (passion) dan motivasi yang tinggi dalam diri para pelajar (Abdul Hakim Abdullah, Ab. Aziz Sulaiman & Wan Ismail Wan Abdullah, 2015 ; Abdul Wahab bin Zakaria, 2012).

Selain itu, terdapat dua jenis tahap motivasi yang mempunyai perkaitan dengan sikap atau minat pelajar dalam mempelajari bahasa Arab iaitu tahap motivasi intrinsik dan ekstrinsik. Motivasi intrinsik merupakan motivasi dalaman iaitu keinginan pelajar itu sendiri dari segi minat, ingin tahu dan kepuasan terhadap sesuatu pembelajaran. Manakala, motivasi ekstrinsik pula dikaitkan sebagai dorongan dan sokongan luaran iaitu bukan dari dirinya sendiri untuk melakukan sesuatu aktiviti (Hanis Najwa Shahrudin, 2017). Berdasarkan dapatan beliau, tahap motivasi intrinsik lebih tinggi berbanding ekstrinsik. Hal demikian menunjukkan faktor dalaman seseorang pelajar lebih mempengaruhi minat terhadap pembelajaran.



Kajian berkenaan tahap motivasi intrinsik dan ekstrinsik telah dilakukan oleh (Mohd Zaki Bin Ahmad, 2014 ; Ainol Madziah Zubairi & Isarji Hj Sarudin, 2009 ; Aishah Sjahrony, Maimun Aqsha Lubis, Harun Baharudin & Mohd Sham Kamis, 2017) yang mengatakan bahawa para pelajar mengguna pakai motivasi intrinsik mahupun motivasi ekstrinsik dalam pembelajaran bahasa Arab dan kedua-dua motivasi tersebut memberi sumbangan yang positif terhadap pembelajaran bahasa. Walaubagaimanapun kajian Muhammad Zuhair Zainal, Mazani Jelani & Mat Lazim Yaakub (2010) mendapati motivasi ekstrinsik pelajar lebih rendah dari intrinsik dalam mempelajari bahasa Arab. Dalam tinjauan literatur ini, penulis akan meninjau tahap motivasi pelajar terhadap pembelajaran bahasa Arab secara lebih mendalam dan mengenalpasti aspek-aspek yang mempunyai hubung kait dengan motivasi pelajar terhadap pembelajaran bahasa Arab.

TAHAP MOTIVASI PELAJAR MEMPELAJARI BAHASA ARAB

Motivasi adalah salah satu elemen penting dalam mencapai tujuan. Deckers (2005) mengatakan perlu bermotivasi untuk menterjemahkan kepada tindakan. Tindakan tidak berlaku secara spontan tetapi disebabkan samaada motif dalaman atau insentif luaran. Contohnya, pelajar menghadiri kelas di univeristi untuk mendapatkan ijazah. Menurut Heckhausen (1991) motivasi memberikan kesedaran kepada seseorang untuk melakukan tindakan tertentu dengan mengharapkan sesuatu daripadanya. Penggunaan tenaga dan usaha terlibat dalam melalui jalan memperoleh sesuatu perkara tertentu. Elemen niat menjadi perantara bagi motivasi dan tindakan supaya individu terdorong menggerakkan tindakannya.

Faktor luaran dan dalaman saling berkait yang menjadikan perbezaan tahap motivasi setiap individu. Dalam buku *Human Motivation*, faktor luaran lebih cenderung untuk membentuk tindakan daripada motivasi intrinsik. Tetapi, melalui ujian personaliti Switzky dan Haywood mendapati motivasi intrinsik dapat mengekalkan prestasi lebih lama daripada motivasi ekstrinsik. Kekuatan dalaman dilihat lebih berpengaruh khususnya apabila seseorang individu meningkat dewasa. Ia juga boleh dikatakan sebagai prinsip atau falsafah yang dibina dalam diri. Bagi motivasi ekstrinsik pula, ia menggalakkan subjek mampu mengadaptasi situasi berbeza dalam pembelajaran atau penyelesaian sebarang masalah (Franken 1998). Pada kanak-kanak, motivasi ekstrinsik adalah lebih utama sebagaimana mereka lebih cenderung untuk menjawab soalan apabila terdapat unsur ganjaran. Realitinya, individu dewasa juga bermotivasi dengan tujuan memperoleh sesuatu ganjaran daripada tindakan. Misalnya, seorang individu bekerja untuk memperoleh upah yang dijanjikan.

Dalam konteks belajar bahasa Arab di Malaysia, motivasi intrinsik dan ekstrinsik saling menyokong. Didapati kajian oleh Mohd Zaki Ahmad (2014) yang meninjau pembelajaran bahasa Arab dalam bilik darjah dirangsang oleh motivasi ekstrinsik dan intrinsik. Tetapi, dilihat motivasi ekstrinsik lebih tinggi dalam mendorong murid Melayu di sekolah rendah belajar bahasa Arab (Muhammad Zuhair Zainal, Mazani Jelani & Mat Lazim Yaakub 2010). Seterusnya, pada peringkat menengah dilihat terdapat perubahan faktor yang memberi kekuatan kepada pelajar mempelajari bahasa Arab. Ia sejajar dengan kajian Hanis Najwa Shaharuddin (2017) yang dilakukan kepada pelajar-pelajar Tahfiz Darul Quran dan KUIS. Didapati motivasi intrinsik lebih tinggi berbanding dengan ekstrinsik. Semestinya, apabila menginjak dewasa segala pekerjaan atau kehendak untuk mencapai sesuatu adalah disebabkan oleh faktor dalaman diri yang utama. Persekitaran dan orang sekeliling adalah unsur samplingan namun tetap penting.

Namun begitu, Aishah Sjahrony, Maimun Aqsha Lubis, Harun Baharudin & Mohd Sham Kamis (2017) mendapati masalah utama yang berlaku di peringkat universiti ialah didapati penguasaan bahasa Arab pelajar masih di tahap sederhana. Perkara ini berlaku dikaitkan dengan pelajar yang mempunyai masalah sikap, kesediaan dan motivasi untuk belajar bahasa Arab. Analoginya, jika usaha mempelajarinya kurang dilakukan sudah tentu ia memberi natijah yang kurang memberangsangkan. Perkara ini sejajar dengan wujud sikap negatif pelajar terhadap trend membaca bagi bahan-bahan bacaan bahasa Arab (Siti Salwa Mohamad Nor & Nik Hanani Mustafa 2010). Adalah wajar para pelajar mencontohi sebilangan pelajar dewasa yang cenderung belajar bahasa Arab atau asing meskipun tujuan utama adalah mempelajari bahasa baru (Siobhan Mcphee & Josephine O'Brien 2014). Di samping itu, (Haafiz Ahmid, Khairuddin Abdullah & Khalid Johari 2018) mendapati aspek pengajaran guru juga perlu sentiasa ditingkatkan. Ini kerana terdapat hubungan yang signifikan dan positif antara pengajaran guru dan kepercayaan motivasi pelajar. Jelasnya, pelbagai pihak berperanan dalam meningkatkan motivasi.

Dalam Pelan Pembangunan Pendidikan Malaysia 2013-2025, 12 anjakan telah digariskan. Elemen bahasa dipandang penting serta menjadi tumpuan dalam sistem pendidikan negara. Bagi anjakan kedua, matlamat ialah “memastikan setiap murid menguasai kemahiran dalam bahasa Malaysia dan bahasa Inggeris serta digalakkan mempelajari bahasa tambahan”. Cabaran belajar bahasa memerlukan usaha dan kesungguhan kerana setiap individu memiliki tahap kognitif yang berbeza. Walaupun begitu, kajian oleh Ainol Madziah Zubairi & Isarji Sarudin (2009) mendapati pelajar Malaysia bermotivasi untuk belajar bahasa asing. Misalnya, dengan hobi atau aktiviti masa lapang sesetengah pelajar yang gemar menonton drama Korea, filem Inggeris



dan Thailand secara tidak langsung telah mempengaruhi unsur kebahasaan para pelajar. Ia juga dapat merangsang pelajar untuk turut menyebut perkataan yang didengar atau ditonton.

Seterusnya, kajian oleh Khairatul Akmar Ab Latif, Redzaudin Ghazali, Rofian Ismail & Md Noor Hussin (2014) mendapati pandangan pensyarah adalah positif terhadap sikap, persepsi dan motivasi pelajar terhadap bahasa Arab. Namun merujuk Rosni Samah (2009), pelajar sering menunjukkan sikap pasif dengan hanya menerima pelajaran tanpa ada interaksi dengan guru. Terdapat juga pelajar yang tidak pernah bertanya soalan atau pendapat. Secara tidak langsung ia membentuk sikap pasif yang tidak membantu pelajar menguasai bahasa. Mereka boleh berjaya dalam peperiksaan namun tidak mampu berkomunikasi dengan bahasa Arab. Tambahan pula, sesetengah pelajar cuba mengelak apabila ditanya oleh guru. Sebagaimana kajian oleh Abdul Hakim Abdullah, Ab.Aziz Sulaiman & Wan Ismail Wan Abdullah (2015) mendapati ada 5 faktor yang menjadi pendorong motivasi pelajar. Faktor kesedaran dilihat sebagai faktor yang menyumbang rendah kepada motivasi mereka. Sepatutnya, pelajar perlu menyedari tahap pencapaian diri supaya mereka sentiasa menambahkan ilmu pengetahuan dan kemahiran berbahasa Arab.

Dalam konteks pembelajaran bahasa Arab di negara Arab seperti Jordan, Mesir, Libya, Sudan dan sebagainya ia dilihat sebagai suatu suasana yang sangat membantu individu belajar bahasa Arab. Akan tetapi, kajian oleh Muhammad Ali al-Khawwalidah, Abdul Nasir Ziyab al-Jarrah & Faisal Khalil ar-Rabi' (2014) mendapati tempoh masa di Jordan bukan faktor yang signifikan dengan menentukan skor motivasi pelajar. Namun begitu, dari sudut warganegara ia mempunyai motif dan tujuan tersendiri dalam usaha mempelajari bahasa Arab. Contohnya, pelajar Korea mempunyai motivasi instrumental yang positif sedangkan pelajar Amerika dan pelajar Arab Kazeem Oluwatoyin Ajape, Arifin Mamat & Yusuf Abdul Azeez (2015) cenderung kepada motivasi integratif dalam mempelajari bahasa Arab. Namun begitu, pelajar Arab sendiri berpendapat bahasa Arab tidak memberi peluang kerjaya yang cerah masa depan dan terbatas untuk menceburi bidang yang mampu menyumbang besar kepada masyarakat. Jika hal ini difikirkan, tahap motivasi mereka sangat rendah. Jelasnya, pelajar Arab belajar bahasanya demi kelangsungan komunikasi bersama kelompok sosial mereka.

Berdasarkan tinjauan literatur kajian-kajian lepas, motivasi adalah penting bagi pembelajaran bahasa kedua. Tahap motivasi pelajar juga positif dalam mempelajari bahasa asing iaitu bahasa Arab (Wahab Zakaria 2012); bahasa Inggeris (Muneera Muftah & Shameem Rafik Galea 2013). Tindakan yang dilakukan mestilah seiring dengan motivasi diri agar halangan mempelajari bahasa dapat diminimalkan. Dalam mempelajari bahasa Arab di Malaysia, motivasi intrinsik dan ekstrinsik sudah tentu memerlukan kekuatan keduanya bagi menonjolkan kepentingan bahasa Arab tersebut. Penguasaan bahasa Arab yang baik amat penting untuk mendalami ilmu agama dan menghayati ajaran Islam. Dengan membuat analisis secara tinjauan literatur ini, ia membuka gambaran bidang atau masalah yang belum dikaji lagi.

TUJUAN KAJIAN

Kajian ini bertujuan untuk mengenal pasti tahap motivasi pelajar dan sikap mereka dalam pembelajaran bahasa Arab berdasarkan pendekatan tinjauan literatur sistematik. Kajian ini mensasarkan tiga objektif kajian :

1. Mengetahui tahap motivasi intrinsik dan ekstrinsik pelajar terhadap pembelajaran bahasa Arab.
2. Mengetahui hubungan sikap dan motivasi pelajar dalam pembelajaran bahasa Arab.
3. Mengetahui hubungan motivasi dan sikap terhadap pencapaian akademik pelajar.
4. Mengetahui faktor-faktor yang mempengaruhi motivasi pelajar terhadap mata pelajaran bahasa Arab.

METOD KAJIAN

Kajian kualitatif menggunakan pendekatan analisis literatur sistematik berfokuskan kepada kajian-kajian lepas tentang tahap motivasi pelajar terhadap pembelajaran bahasa Arab. Pendekatan literatur sistematik bertujuan menjawab segala persoalan penyelidikan dan mengumpul serta meringkaskan semua bukti empirikal yang sesuai. Kajian ini menekankan kepada tahap motivasi pelajar dan jenis motivasi dalam pembelajaran bahasa Arab. Kajian ini berfokuskan kepada tahap motivasi dan sikap pelajar terhadap pembelajaran bahasa Arab dari tahun 2009 sehingga 2018.

Penelitian dan pencarian dilakukan dengan menggunakan istilah Bahasa Melayu, bahasa Inggeris dan bahasa Arab. Istilah Bahasa Melayu yang digunakan ialah “motivasi pelajar”, “bahasa Arab”, “tahap”, “faktor”, “keberkesanan”, “sikap”, dan “pengaruh”. Istilah bahasa Inggeris yang digunakan ialah “motivation”, “learning” “foreign language” dan “arabic language. Manakala istilah bahasa Arab yang digunakan ialah “دافعية”, “اتجاهات”, dan “التحفيظ”. Pencarian telah dilakukan dengan



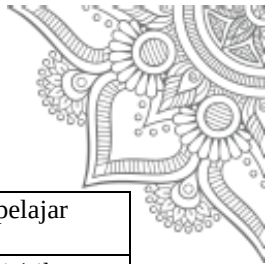
menggunakan pangkalan data Google Scholar dan juga menggunakan pelbagai laman web seperti Research Gate, Acamedia dan sebagainya bagi mendapat maklumat penuh tentang motivasi pelajar.

DAPATAN KAJIAN

Hasil pencarian artikel berkaitan motivasi pembelajaran bahasa Arab, penulis memperolehi sebanyak 15 artikel. Hasil dapatan diringkaskan dalam jadual 1:

Jadual 1: Kajian Motivasi Pembelajaran Bahasa Arab

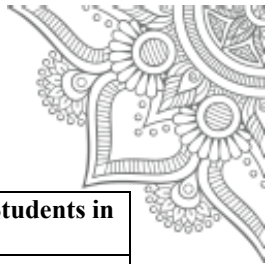
1. Sikap Dan Motivasi Murid Melayu Dalam Pembelajaran Bahasa Arab Sebagai Bahasa Kedua	
Penulis dan Tahun	Muhammad Zuhair Zainal, Mazani Jelani & Mat Lazim Yaakub (2010)
Jenis Artikel	Jurnal
Amalan Inovasi	Tahap motivasi murid-murid Melayu di Sekolah Rendah Kebangsaan
Tujuan & Objektif Kajian	Tujuan : Mengetahui dan mengkaji sikap dan motivasi murid Melayu dalam pembelajaran Bahasa Arab sebagai bahasa kedua. Objektif: 1.Mengetahui sikap murid Melayu di Sekolah Rendah Kebangsaan terhadap pembelajaran bahasa Arab. 2.Menjelaskan faktor motivasi murid Melayu di sekolah Rendah Kebangsaan terhadap pembelajaran Bahasa Arab. 3.Menentukan perbezaan sikap dan motivasi antara murid lelaki dan murid perempuan Melayu di Sekolah Rendah Kebangsaan dalam pembelajaran bahasa Arab.
Metodologi	Kajian ini menggunakan kaedah lapangan iaitu pemerhatian luar, temubual dan soal selidik melibatkan seramai 36 murid kelas 4 Meranti di Sekolah Kebangsaan Bukit Jelutong dan 43 murid kelas 4 Baiduri di Sekolah Kebangsaan Bandar Anggerik.
Analisis Dapatan	Hasil dapatan kajian menunjukkan motivasi ekstrinsik adalah motivasi yang paling baik bagi mendorong murid-murid lelaki Melayu dan juga murid-murid perempuan Melayu mempelajari Bahasa Arab sebagai bahasa kedua.
2. Pengajaran Guru Dan Kepercayaan Motivasi Pelajar Dalam Pembelajaran Bahasa Arab Di Sekolah Menengah	
Penulis dan Tahun	Mohammad Haafiz Ahmid, Mohd Khairuddin Abdullah & Khalid Johari (2018)
Jenis Artikel	Jurnal
Amalan Inovasi	Motivasi pelajar dalam pembelajaran bahasa Arab di sekolah menengah dan pengajaran guru
Tujuan & Objektif Kajian	Tujuan : Menentukan hubungan antara pengajaran guru dengan kepercayaan motivasi di kalangan pelajar aliran agama di sekolah menengah berfokuskan mata pelajaran bahasa Arab yang wajib dipelajari oleh pelajar aliran agama. Objektif : Menentukan hubungan signifikan antara pengajaran guru dengan kepercayaan motivasi di kalangan pelajar aliran agama dalam mata pelajaran Bahasa Arab di sekolah menengah.
Metodologi	Kajian kuantitatif secara tinjauan ini menggunakan soal selidik kepada 542 pelajar aliran agama tingkatan 4 dan mengambil bahasa Arab secara wajib iaitu SMK, SMKA dan SMAN.
Analisis Dapatan	Hasil kajian mendapati hubungan yang sederhana namun signifikan dan positif antara pengajaran guru dan kepercayaan motivasi pelajar aliran agama terhadap mata pelajaran Bahasa Arab. Seterusnya, guru perlu mempelbagaikan strategi pengajaran mereka dari segi penyampaian bahan pembelajaran, interaksi dan aspek penyediaan suasana pembelajaran yang kondusif. Usaha ini akan dapat meningkatkan kepercayaan motivasi dan minat pelajar terhadap mata pelajaran Bahasa Arab sekaligus mengembangkan potensi penguasaan bahasa yang lebih berkesan dan komprehensif
3. Pengaruh Faktor Dalaman Terhadap Penguasaan Kemahiran Bahasa Arab Dalam Kalangan Pelajar Program Sarjana Muda Bahasa Arab (Psmba) Mengikut Pandangan Para Pensyarah Di Institusi Pengajian Tinggi Awam (Ipta) Malaysia	
Penulis dan Tahun	Khairatul Akmar Ab Latif, Ahmad Redzaudin Ghazali, Mohd Rofian Ismail & Md Noor Hussin (2014)
Jenis Artikel	Jurnal



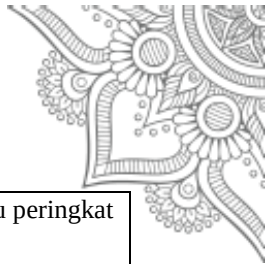
Amalan Inovasi	Pengaruh faktor dalaman terhadap penguasaan kemahiran bahasa arab dalam kalangan pelajar program sarjana muda bahasa arab (Psmba)
Tujuan & Objektif Kajian	Tujuan kajian : Mengenal pasti pandangan para pensyarah mengenai pengaruh psikologi (sikap, motivasi dan persepsi) terhadap para pelajar bahasa Arab, Program Sarjana Muda Bahasa Arab (PSMBA) di Institusi Pengajian Tinggi Awam (IPTA) di Malaysia. Objektif: 1.Mengenal pasti pendapat para pensyarah tentang sikap pelajar terhadap PSMBA. 2.Mengenal pasti tahap motivasi pelajar terhadap PSMBA mengikut pendapat para pensyarah. 3.Mengenal pasti pendapat para pensyarah tentang persepsi pelajar terhadap PSMBA.
Metodologi	Kajian tinjauan dijalankan dengan menggunakan soal selidik ke atas 37 orang pensyarah yang mengajar PSMBA pada tahun akhir di UKM, UPM, UM, UIAM dan USIM di IPTA.
Analisis Dapatan	Hasil kajian menunjukkan para pensyarah bersetuju bahawa semua faktor dalaman atau sahsiah pelajar terhadap PSMBA di 5 IPTA di Malaysia adalah positif. Seterusnya, dapat dirumuskan bahawa secara keseluruhan persepsi pelajar dalam kajian ini terhadap bahasa Arab pada pandangan pensyarah adalah positif.
4. Faktor-Faktor Yang Mempengaruhi Motivasi Terhadap Pembelajaran Bahasa Arab	
Penulis dan Tahun	Abdul Hakim Abdullah, Ab. Aziz Sulaiman & Wan Ismail Wan Abdullah (2015)
Jenis Artikel	Jurnal Islam dan Masyarakat Kontemporari
Amalan Inovasi	Faktor-faktor yang membentuk motivasi terhadap pembelajaran bahasa Arab dalam kalangan pelajar peringkat menengah rendah di Sekolah Menengah Kebangsaan Agama (SMKA) Naim Lilbanat, Kota Bharu, Kelantan.
Tujuan & Objektif Kajian	Mengenalpasti tahap pencapaian pelajar bagi mata pelajaran Bahasa Arab Mengenalpasti tahap minat pelajar terhadap mata pelajaran Bahasa Arab Mengenalpasti faktor-faktor yang mempengaruhi motivasi pelajar terhadap mata pelajaran Bahasa Arab. Menguji hubungan tahap motivasi pelajar dengan pencapaian Bahasa Arab.
Metodologi	Berbentuk kuantitatif dan menggunakan soalselidik sebagai alat pengumpulan data. Seramai 93 orang pelajar peringkat menengah rendah di SMKA Naim Lilbanat telah dipilih secara rawak mudah
Analisis Dapatan	Kajian mendapati 88 orang (94.6%) responden mempunyai pencapaian yang baik dalam mata pelajaran Bahasa Arab. Kajian ini juga mendapati 78 orang (83.9%) responden mempunyai tahap minat yang baik terhadap mata pelajaran Bahasa Arab. Lima faktor yang paling mempengaruhi motivasi pelajar secara turutan menurun ialah: sikap terhadap mata pelajaran Bahasa Arab yang dianggap penting, persekitaran bahasa Arab, sikap terhadap mata pelajaran Bahasa Arab yang dianggap mudah dipelajari dan difahami, kesedaran diri dan pengajaran dan pembelajaran dalam bilik darjah
5. Tahap Motivasi Intrinsik Dan Ekstrinsik Terhadap Pengajaran Dan Pembelajaran Bahasa Arab Dalam Kalangan Pelajar Tahfiz Di Selangor	
Penulis dan Tahun	Hanis Najwa Shahrudin, Ku Fatahiyah Ku Azizan, Wazzainab Ismail, Farah- Nur Rashida Rosnan & Norafidah Gordani (2017)
Jenis Artikel	Prosiding
Amalan Inovasi	Dua jenis motivasi iaitu motivasi intrinsik dan motivasi ekstrinsik saling berkait rapat untuk menggerakkan sesuatu individu menguasai sesuatu pembelajaran.
Tujuan & Objektif Kajian	Kajian ini bertujuan untuk mengenal pasti tahap motivasi intrinsik dan ekstrinsik terhadap Pengajaran dan Pembelajaran (P&P) bahasa Arab dalam kalangan pelajar tahfiz di Selangor
Metodologi	Kajian ini merupakan kajian kuantitatif dengan menggunakan instrumen soal selidik. Teknik persampelan rawak digunakan dengan melibatkan seramai 279 sampel iaitu pelajar tahfiz di Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS) dan pelajar tahfiz di Darul Quran (DQ) Jakim.
Analisis Dapatan	Hasil kajian menunjukkan tahap motivasi intrinsik dan ekstrinsik berada pada tahap tinggi iaitu dengan min masing-masing : 3.46 dan 3.16. Walaupun kedua-dua min bagi setiap motivasi tinggi, namun motivasi intrinsik lebih tinggi berbanding dengan motivasi ekstrinsik.
6. Intrinsik Dan Ekstrinsik: Tinjauan Motivasi Dalam Kalangan Pelajar Sekolah Agama	
Penulis dan Tahun	Mohd Zaki Bin Ahmad (2014)
Jenis Artikel	Prosiding
Amalan Inovasi	Motivasi Intrinsik dan Motivasi Ekstrinsik yang diamalkan di bilik darjah merangsang pelajar dalam pembelajaran bahasa Arab.



Tujuan & Objektif Kajian	Meninjau sejauh mana motivasi tersebut yang diamalkan di bilik darjah mempunyai perkaitan dengan pembelajaran Bahasa Arab, di samping mengetahui sejauh mana faktor-faktor yang menjana motivasi sedia ada pelajar mendorong pembelajaran Bahasa Arab.
Metodologi	Kajian ini menggunakan tinjauan deskriptif yang bertujuan untuk meninjau rangsangan motivasi dalam kalangan pelajar
Analisis Dapatan	Dapatan kajian menunjukkan bahawa para pelajar mengguna pakai motivasi intrinsik maupun motivasi ekstrinsik dalam pembelajaran Bahasa Arab di bilik darjah. Selain itu, dapatan kajian juga memaparkan faktor-faktor yang menjana motivasi tersedia ada pelajar turut memberi sumbangan yang positif terhadap pembelajaran Bahasa Arab dalam kalangan pelajar sekolah agama.
7. Kepentingan Pembelajaran Motivasi Bahasa Arab dalam Kalangan Pelajar IPTA dari Perspektif Sorotan Kajian.	
Penulis dan Tahun	Aishah Sjahrony, Maimun Aqsha Lubis, Harun Baharudin & Mohd Sham Kamis (2017).
Jenis Artikel	ASEAN Comparative Education Research Journal on Islam and Civilization (ACER-J) Volume 1(2) September 2017, 102-112. eISSN: 2600-769X.
Amalan Inovasi	Tahap motivasi pelajar IPTA belajar bahasa Arab.
Tujuan & Objektif Kajian	Artikel ini bertujuan untuk melihat sejauh manakah aspek motivasi intrinsik dan ekstrinsik dalam kalangan pelajar terhadap subjek bahasa Arab serta sejauhmanakah hubungannya dengan tahap pencapaian pelajar.
Metodologi	Kualitatif deskriptif iaitu analisis dokumen.
Analisis Dapatan	Aspek ekstrinsik dan instrinsik mempengaruhi tahap pencapaian pelajar. Para pelajar yang kurang menguasai kemahiran asas dalam bahasa yang mereka pelajari didapati mempunyai masalah dari segi sikap, kesediaan dan motivasi untuk belajar bahasa Arab. Motivasi dan pencapaian tidak berhubung dengan kuat namun berhubung dengan pembolehubah lain dalam mempengaruhi pencapaian akademik.
8. Motivation To Learn A Foreign Language In Malaysia	
Penulis dan Tahun	Ainol Madziah Zubairi & Isarji Hj Sarudin (2009)
Jenis Artikel	Jurnal
Amalan Inovasi	Motivasi ekstrinsik dan intrinsik
Tujuan & Objektif Kajian	Mengkaji Motivasi pelajar Malaysia untuk mempelajari bahasa asing
Metodologi	Kaedah Triangulasi terdiri daripada tinjauan soal selidik, analisis dokumen dan perbincangan kumpulan fokus digunakan untuk pengumpulan data. Soal selidik 16 item telah dirumuskan dan lebih daripada 500 pelajar dari Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM) dan Universiti Teknologi MARA (UiTM) memberi respons kepada soal selidik tersebut.
Analisis Dapatan	Dapatan kajian menunjukkan bahawa pelajar UKM dan UiTM bermotivasi secara ekstrinsik dan intrinsik untuk belajar bahasa asing. Walau bagaimanapun, keputusan Ujian t menunjukkan perbezaan yang signifikan dari segi motivasi pelajar dari kedua-dua universiti.
9. Language Learning Motivation Among Malaysian Pre-University Students	
Penulis dan Tahun	Penulis dan Tahun
Jenis Artikel	Jurnal
Amalan Inovasi	Sikap dan motivasi mereka terhadap pembelajaran bahasa Inggeris.
Tujuan & Objektif Kajian	Tujuan :Mendapatkan pemahaman yang lebih baik dalam motivasi dan sikap pelajar terhadap proses pembelajaran bahasa Inggeris di universiti ini. Objektif: 1.Mengenal pasti tahap pelajar pra-universiti berorientasikan secara instrumen atau berintegrasi ke arah pembelajaran bahasa Inggeris 2.Untuk mengenal pasti sama ada atau tidak sikap dan motivasi para pelajar pra-universiti untuk belajar bahasa Inggeris berubah selepas memasuki universiti.
Metodologi	Kajian kuantitatif secara tinjauan menggunakan soal-selidik ke atas 182 pelajar asasi bahasa Inggeris di salah satu universiti awam di Malaysia yang dipilih untuk mengisi borang soal selidik untuk mencerminkan sikap dan motivasi mereka terhadap pembelajaran bahasa Inggeris.
Analisis Dapatan	Dapatan menunjukkan bahawa pelajar pra-universiti Malaysia mempunyai motivasi yang tinggi dan sikap yang positif terhadap bahasa Inggeris.



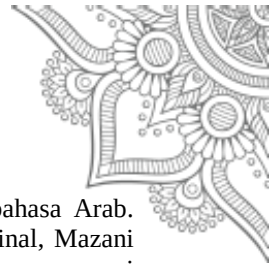
10. Students' Motivation and Attitude towards the Learning of Arabic Language: A Case Study of Arabic Students in Nigerian Universities	
Penulis dan Tahun	Kazeem Oluwatoyin Ajape, Arifin Mamat & Yusuf Abdul Azeez (2015)
Jenis Artikel	International Journal of Economics and Financial Issues
Amalan Inovasi	Motivasi pelajar-pelajar Arab mempelajari bahasa Arab.
Tujuan & Objektif Kajian	1) Menenalpasti tahap motivasi pelajar dan sikap mereka terhadap pembelajaran bahasa Arab. 2) Menenalpasti hubungan antara faktor yang mempengaruhi motivasi dan sikap.
Metodologi	Kuantitatif dengan menjalankan kajian kes terhadap 288 pelajar Arab.
Analisis Dapatan	Pelajar Arab di universiti Nigeria mempunyai integratif yang tinggi, mempunyai hubungan yang baik dengan guru dan meminati kursus bahasa Arab. Tetapi, tidak bersetuju bahasa Arab memberi peluang kerjaya pada masa depan dan tidak dapat menyumbang kepada masyarakat. Maka, mereka tidak bermotivasi untuk mempelajarinya dan motivasi mereka sangat rendah.
11. Motivation and Methods in Learning Arabic in an AFL Environment	
Penulis dan Tahun	Siobhán McPhee & Josephine O'Brien (2014).
Jenis Artikel	Arab World English Journal AWEJ Volume 5, Number 4.
Amalan Inovasi	Motivasi mempelajari bahasa Arab dalam persekitaran bahasa Arab sebagai bahasa asing.
Tujuan & Objektif Kajian	1) Menenalpasti sebab pelajar dewasa mempelajari bahasa Arab atau bahasa lain pada masa lapang. 2) Menenalpasti halangan bahasa yang dihadapi.
Metodologi	Kuantitatif dengan menggunakan instrumet soal selidik kepada 50 orang pelajar dewasa.
Analisis Dapatan	Pelbagai faktor yang merangsang pembelajaran bahasa Arab dalam kalangan pelajar dewasa. Faktor yang menjadi motivasi utama ialah "mempelajari bahasa baru" dengan 14 responden yang memilihnya. Manakala halangan yang kuat dihadapi dalam belajar bahasa Arab ialah 'membaca ayat-ayat dalam cerita'.
12. اتجاهات الطلبة نحو تعلم اللغة العربية في المدارس الدينية الحكومية الماليزية: المرحلة الثانوية بولاية سلانجور	
Penulis dan Tahun	Abdul Wahab bin Zakaria (2012)
Jenis Artikel	Jurnal
Amalan Inovasi	Sikap dan hubungan di antara bahasa Arab dan minat mereka terhadap bahasa
Tujuan & Objektif Kajian	Tujuan :1. Mengkaji aduan pelajar tentang kesukaran belajar dan memahami bahasa Arab serta menjawab persoalan-persoalan mengenai sikap dan hubungan di antara Bahasa Arab dan minat mereka terhadap mata pelajaran tersebut. 2. Membolehkan pelajar memperoleh empat kemahiran bahasa iaitu kemahiran mendengar, bercakap, membaca, menulis, nahu dan sorof, menghafal dan mengasah bakat mereka untuk menggunakan bahasa dengan betul dan membentuk personaliti diri yang baik dengan nilai-nilai murni dan etika yang mulia. Objektif: 1. Mendengar audio dengan kefahaman yang baik dan berkebolehan untuk menghuraikan semula . 2. Bertutur dengan fasih 3. Membaca pelbagai bahan bacaan dengan kefahaman yang baik. 4. Menulis dalam pelbagai jenis ayat dan tujuan dengan memahami kandungannya.
Metodologi	Kajian ini menggunakan kaedah deskriptif dengan menggunakan kaedah soal selidik ke atas 166 pelajar daripada lima buah sekolah menengah dari tingkatan satu hingga lima dan kaedah temubual ke atas guru-guru sekolah.
Analisis Dapatan	Hasil kajian menunjukkan terdapat korelasi positif di antara mereka dari aspek meningkatkan keinginan (motivasi) untuk belajar bahasa Arab dalam kalangan pelajar, sama ada mereka mempunyai sikap yang positif untuk bahasa atau sebaliknya.
13. فاعلية التحفيز و تأثيره على أداء أساتذة مرحلة التعليم المتوسط	
Penulis dan Tahun	Raja' Syau'bi (2014)
Jenis Artikel	Tesis sarjana
Amalan Inovasi	Hubungan antara sifat motivasi dengan prestasi guru peringkat menengah
Tujuan & Objektif Kajian	Tujuan kajian adalah untuk mendedahkan sifat motivasi prestasi guru peringkat menengah
Metodologi	Kaedah kuantitatif menggunakan soal selidik. Sampel kajian adalah 100 orang guru peringkat menengah yang dipilih secara rawak



Analisis Dapatan	-Tiada hubungan yang signifikan secara statistik dengan sifat motivasi dan prestasi guru peringkat pendidikan menengah -Tiada perbezaan statistik yang signifikan dalam prestasi kerana faktor senioriti di kalangan guru sekolah menengah. - Tidak terdapat perbezaan yang signifikan secara statistik antara jantina dan prestasi guru peringkat menengah. - Tiada hubungan yang signifikan secara statistik antara keadilan dalam memberikan insentif dan prestasi guru di peringkat menengah.
14. الاتجاهات نحو القراءة باللغة العربية: دراسة في المدارس الثانوية بماليزيا	
Penulis dan Tahun	Siti Salwa Mohamad Nor & Nik Hanani Mustafa (2010) Aishah Sjahrony et.al
Jenis Artikel	Journal of Linguistic and Literary Studies.
Amalan Inovasi	Sikap pelajar terhadap membaca dalam bahasa Arab.
Tujuan & Objektif Kajian	1) Mengetahui trend pelajar-pelajar sekolah agama menengah di Malaysia terhadap sikap membaca dalam bahasa Arab. 2) Mengenalpasti pengaruh perbezaan jantina terhadap teknik-teknik membaca. 3) Mengkaji hubungan antara pencapaian pelajar dalam mata pelajaran bahasa Arab dengan gaya bacaan.
Metodologi	Kuantitatif dengan menggunakan soal selidik yang dibangunkan oleh Yamashita 2004.
Analisis Dapatan	Terdapat sikap negatif dalam kalangan pelajar terhadap trend membaca. Pelajar lelaki dan perempuan tiada perbezaan yang ketara terhadap sikap membaca. Tetapi, wujud hubungan yang positif antara pencapaian pelajar dalam matapelajaran bahasa Arab dengan sikap yang positif terhadap membaca.
15. دافعية تعلم اللغة العربية لدى الناطقين بغيرها في الأردن وعلاقتها ببعض المتغيرات	
Penulis dan Tahun	Muhammad Ali al-Khawalidah, Abdul Nasir Ziyab al Jarrah & Faisal Khalil ar-Rabi' (2014)
Jenis Artikel	المجلة الأردنية في العلوم التربوية، مجلد 10، عدد 2، 2014، 191-204
Amalan Inovasi	Tahap motivasi pelajar asing mempelajari bahasa Arab di Jordan.
Tujuan & Objektif Kajian	Mengkaji tahap motivasi mempelajari bahasa Arab berdasarkan tiga pembolehubah bebas iaitu jantina, warganegara dan tempoh masa di Jordan.
Metodologi	Kuantitatif dengan sampel sebanyak 90 orang responden.
Analisis Dapatan	Tahap motivasi didapati tinggi untuk belajar bahasa Arab. Jantina, warganegara dan tempoh belajar di Jordan tidak menjadi pembolehubah yang signifikan dalam skor motivasi mereka. Tetapi, bagi tahap motivasi instrumental, pelajar Korea mempunyai motivasi positif manakala bagi tahap motivasi integratif, pelajar Amerika menunjukkan tahap positif.

Berdasarkan Jadual 1, terdapat 15 artikel yang diperolehi berkaitan motivasi dalam mempelajari bahasa. Daripada jumlah tersebut, 13 artikel adalah berkaitan motivasi belajar bahasa Arab manakala dua artikel masing-masing berkaitan motivasi belajar bahasa asing dan bahasa Inggeris. Kesemua artikel tersebut diterbitkan antara tahun 2009 hingga 2018. Berdasarkan jenis artikel yang diperolehi mendapati 12 artikel (80%) merupakan jurnal, dua artikel (13%) merupakan prosiding dan satu artikel (7%) merupakan tesis. Dari segi bentuk metodologi mendapati 12 artikel (80%) berbentuk kajian kuantitatif dan dua artikel (13%) berbentuk kajian kualitatif dan satu artikel (7%) berbentuk gabungan kajian kuantitatif dan kualitatif. Selain itu, terdapat lapan artikel (53%) berkaitan kajian motivasi yang dijalankan di peringkat IPTA, enam artikel (40%) berkaitan kajian motivasi yang dijalankan di sekolah menengah dan satu artikel (7%) berkaitan kajian motivasi yang dijalankan di sekolah rendah.

Jadual 1 juga menunjukkan terdapat lima artikel (33%) menyatakan tentang tahap motivasi, motivasi ekstrinsik dan motivasi intrinsik dalam mempengaruhi pembelajaran bahasa Arab (Muhammad Zuhair Zainal, Mazani Jelani & Mat Lazim Yaakub, 2010; Hanis Najwa et.al, 2017; Mohd Zaki Bin Ahmad, 2014; Ainol Madziah Zubairi & Isarji Hj Sarudin, 2009; Muhammad Ali al-Khawalidah, Abdul Nasir Ziyab al Jarrah & Faisal Khalil ar-Rabi', 2014). Empat artikel (27%) berkaitan hubungan sikap dan motivasi pelajar dalam mempelajari bahasa Arab (Khairatul Akmar Ab Latif et al., 2014, Muneera Muftah & Shameem Rafik-Galea, 2013; Abdul Wahab bin Zakaria, 2012; dan Kazeem Oluwatoyin Ajape, Arifin Mamat & Yusuf Abdul Azeez, 2015). Dua artikel (13%) berkaitan hubungan motivasi dan sikap terhadap pencapaian akademik pelajar (Aishah Sjahrony et al., 2017; Siti Salwa Mohamad Nor & Nik Hanani Mustafa, 2010). Dua artikel (13%) menyatakan tentang faktor-faktor motivasi belajar bahasa Arab (Abdul Hakim Abdullah, Ab. Aziz Sulaiman & Wan Ismail Wan Abdullah 2015; Siobhán McPhee & Josephine O'Brien, 2014). Satu artikel (7%) mengaitkan kepercayaan motivasi pelajar terhadap pengajaran guru bahasa Arab (Mohammad Haafiz Ahmid, Mohd Khairuddin Abdullah & Khalid Johari, 2018), dan satu artikel (7%) berkaitan keberkesanan motivasi terhadap prestasi guru peringkat menengah (Raja' Syau'bi, 2014).



Hasil kajian mendapati pelajar menggunakan motivasi intrinsik dan ekstrinsik dalam pembelajaran bahasa Arab. Motivasi ekstrinsik adalah motivasi yang paling baik dalam pembelajaran bahasa Arab (Muhammad Zuhair Zainal, Mazani Jelani & Mat Lazim Yaakub, 2010). Walau bagaimanapun, dapatan kajian di peringkat IPTA menunjukkan pelajar mempunyai tahap motivasi intrinsik yang lebih tinggi daripada ekstrinsik dalam mempelajari bahasa Arab (Hanis Najwa et al., 2017). Di samping itu, pelajar yang bersikap positif terhadap pembelajaran bahasa Arab mempunyai motivasi yang tinggi terhadap pembelajaran bahasa tersebut (Khairatul Akmar Ab Latif et.al, 2014; Abdul Wahab bin Zakaria, 2012; dan Kazeem Oluwatoyin Ajape, Arifin Mamat & Yusuf Abdul Azeez, 2015). Motivasi dan sikap juga mempunyai hubungan yang positif dengan pencapaian (Aishah Sjahrony et al., 2017; Siti Salwa Mohamad Nor & Nik Hanani Mustafa, 2010). Selain itu, faktor yang paling mempengaruhi motivasi pelajar adalah sikap terhadap mata pelajaran bahasa Arab yang dianggap penting (Abdul Hakim Abdullah, Ab. Aziz Sulaiman & Wan Ismail Wan Abdullah, 2015). Seterusnya, pengajaran guru yang baik akan meningkatkan motivasi pelajar (Mohammad Haafiz Ahmid, Mohd Khairuddin Abdullah & Khalid Johari, 2018).

PERBINCANGAN

Dapatan kajian secara umumnya menunjukkan bahawa pelajar peringkat rendah, menengah dan IPTA mempunyai motivasi dan sikap yang positif dalam mempelajari bahasa Arab. Dapatan menunjukkan motivasi intrinsik dan ekstrinsik memainkan peranan penting dalam pembelajaran bahasa Arab (Hanis Najwa et.al , 2017; Mohd Zaki Bin Ahmad, 2014; Muhammad Zuhair Zainal, Mazani Jelani & Mat Lazim Yaakub, 2010) dan dalam pembelajaran bahasa asing (Ainol Madziah Zubairi & Isarji Hj Sarudin, 2009). Dapatan kajian Hanis Najwa et.al (2017) dan Mohd Zaki Bin Ahmad (2014) menunjukkan bahawa para pelajar mempunyai motivasi intrinsik yang tinggi antaranya keinginan untuk menguasai bahasa arab dan mengatasi kelemahan pembelajaran bahasa Arab . Dengan adanya minat dan dorongan dari dalaman, ia dapat memotivasikan para pelajar bahawa bahasa Arab itu boleh difahami dan dikuasai oleh para pelajar. Dapatan ini menyokong kajian Ayuni & Rohaidah (2016) yang menyatakan bahawa seseorang yang bermotivasi mempunyai matlamat dan keyakinan yang tinggi dalam mengatasi permasalahan terhadap sesuatu yang mereka minati.

Dapatan Hanis Najwa et al. (2017) dan Mohd Zaki Bin Ahmad (2014) turut menunjukkan motivasi ekstrinsik adalah motivasi paling utama yang memberi impak positif kepada pelajar dalam mempelajari Bahasa Arab seperti galakan daripada ibu bapa dan guru. Dapatan ini menyokong kajian Mariani et al. (2016) yang menyatakan bahawa galakan dan sokongan serta insentif perlu dilaksanakan selalu bagi mewujudkan rasa dihargai dalam diri pelajar dan secara tidak langsung memberi impak terhadap keberhasilan pelajar. Walaubagaimanapun kajian Muhammad Zuhair Zainal, Mazani Jelani & Mat Lazim Yaakub (2010) mendapati motivasi ekstrinsik pelajar lebih rendah dari intrinsik dalam mempelajari bahasa Arab. Oleh itu, satu penambahbaikan perlu dilaksanakan daripada kalangan guru-guru dengan memberi pujian dan galakan kepada pelajar untuk memahami dan menguasai bahasa Arab. Dengan langkah ini, para pelajar akan lebih meminati, memahami dan menguasai bahasa Arab kerana keinginan dalaman lebih terdorong atas sebab motivasi daripada luaran.

Dapatan Khairatul Akmar Ab Latif et.al (2014), Muneera Muftah & Shameem Rafik-Galea (2013); Abdul Wahab bin Zakaria (2012) dan Kazeem Oluwatoyin Ajape, Arifin Mamat & Yusuf Abdul Azeez (2015) menunjukkan ternyata pelajar mempunyai motivasi yang positif dalam mempelajari Bahasa arab. Faktor motivasi positif tersebut salah satunya datang daripada sikap positif yang ditonjolkan oleh murid-murid ketika mempelajari Bahasa Arab. Dapatan kajian ini turut menyokong dapatan kajian Mohd Firdaus (2003) dan Nor Azura Mohd Salleh (2008) yang menyatakan bahawa pelajar yang mempunyai sikap yang positif terhadap pembelajaran bahasa kedua mempunyai motivasi yang tinggi terhadap pembelajaran bahasa tersebut.

Seterusnya, dapatan kajian Aishah Sjahrony et.al (2017) dan Siti Salwa Mohamad Nor & Nik Hanani Mustafa (2010) menunjukkan hubungan yang positif antara motivasi dan sikap dengan pencapaian akademik para pelajar. Lightbown dan Spada (1999) menjelaskan bahawa beberapa kajian menunjukkan motivasi memberi sumbangan kepada pencapaian khususnya kepada bahasa kedua dalam kalangan pelajar. Namun, Skehan (1998) mempersoalkan adakah kerana pelajar yang mendapat pencapaian tinggi disebabkan mempunyai tahap motivasi tinggi atau adakah kerana pelajar itu berjaya dalam akademik menyebabkan ia bermotivasi tinggi? Oleh itu, motivasi dan sikap mempunyai hubungan yang positif dengan pencapaian.

Dapatan kajian Abdul Hakim Abdullah, Ab. Aziz Sulaiman & Wan Ismail Wan Abdullah (2015) pula mendapati lima faktor yang paling mempengaruhi motivasi pelajar secara turutan menurun ialah: sikap terhadap mata pelajaran Bahasa Arab yang dianggap penting, persekitaran bahasa Arab, sikap terhadap mata pelajaran Bahasa Arab yang dianggap mudah dipelajari dan difahami, kesedaran diri dan pengajaran dan pembelajaran dalam bilik darjah. Berdasarkan dapatan ini, sikap terhadap mata pelajaran Bahasa Arab yang dianggap penting menjadi factor yang paling mempengaruhi motivasi pelajar untuk mempelajari bahasa Arab. Oleh itu, elemen agama boleh dijadikan serampang dua mata yang boleh memupuk sikap positif pelajar terhadap bahasa Arab sebagai bahasa yang penting untuk memahami al-Quran dan al-Hadith di samping menyuburkan penghayatan



agama Islam di dalam diri mereka selaras dengan dapatan Kaseh Abu Bakar et. al. (2010) yang mengatakan bahawa faktor agama adalah antara pelonjak motivasi dalam pembelajaran bahasa Arab. Dapatan kajian Siobhán McPhee & Josephine O'Brien (2014) pula menyatakan faktor yang menjadi motivasi utama pelajar mempelajari bahasa Arab ialah “mempelajari bahasa baru”.

Dapatan selanjutnya iaitu kajian Mohammad Haafiz Ahmid, Mohd Khairuddin Abdullah & Khalid Johari (2018) mendapati terdapat hubungan yang signifikan antara pengajaran guru dan kepercayaan motivasi pembelajaran Bahasa Arab di sekolah. Keputusan ini menunjukkan bahawa semakin baik pengajaran guru maka semakin meningkat kepercayaan motivasi pelajar dalam mata pelajaran Bahasa Arab. Dapatan ini menyokong kajian Rozendaal et al. (2005) menyebutkan tentang guru yang menggunakan sistem pembelajaran interaktif berkumpulan secara signifikan meningkatkan motivasi belajar di kalangan pelajar. Penyampaian maklumat tentang topik-topik yang disampaikan secara berkesan dapat meningkatkan motivasi pelajar untuk belajar. Sekiranya guru mengadakan aktiviti pembelajaran Bahasa Arab sama ada secara individu atau kumpulan dan memberi penerangan yang jelas dan mudah, maka pelajar akan menjadi lebih berminat untuk belajar Bahasa Arab dan beranggapan tugas yang akan diberi boleh diselesaikan dengan mudah.

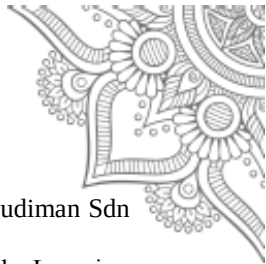
KESIMPULAN

Kajian kualitatif ini berfokus kepada tahap motivasi pelajar dalam pembelajaran bahasa Arab pada tahun 2009 sehingga 2018 menggunakan pendekatan tinjauan literature sistematik. Motivasi dalam kalangan pelajar dalam pembelajaran bahasa Arab perlu dipertingkatkan serta kesedaran dan sikap positif terhadap bahasa Arab perlu dibentuk untuk membawa para pelajar bahasa Arab kepada kejayaan yang cemerlang dalam menguasai bahasa al-Quran yang mulia ini. Motivasi sangat penting dalam proses pengajaran dan pembelajaran kerana ia dapat menentukan hala tuju dan keberkesananannya. Pelajar yang bermotivasi tinggi biasanya mempunyai dorongan yang kuat dan mantap untuk terus berminat dengan apa yang disampaikan. Sikap pula mempunyai perkaitan rapat dengan motivasi dan pencapaian seseorang di dalam pembelajarannya.

Melalui kajian tinjauan literatur ini, terdapat dua jenis tahap motivasi iaitu motivasi intrinsik dan motivasi ekstrinsik yang saling berkait rapat untuk menggerakkan sesuatu individu menguasai sesuatu pembelajaran. Selain itu, terdapat juga faktor-faktor yang menjana motivasi tersedia ada pelajar yang turut memberi sumbangan positif terhadap pembelajaran. Justeru, oleh kerana kebanyakan pelajar mempunyai kecenderungan dan minat yang berbeza, mereka harus dibantu supaya berminat untuk belajar. Guru juga memainkan peranan yang penting dalam usaha menarik minat pelajar dan memenuhi minat pelajar mereka dalam pembelajaran bahasa Arab. Guru harus pelbagaikan kaedah dan teknik dalam memilih bahan-bahan pengajaran dan pembelajaran untuk mewujudkan suasana pengajaran dan pembelajaran yang kondusif.

RUJUKAN

- Abdul Hakim Abdullah, Ab. Aziz Sulaiman & Wan Ismail Wan Abdullah. 2015. *Faktor-Faktor Yang Mempengaruhi Motivasi Terhadap Pembelajaran Bahasa Arab*. *Jurnal Islam dan Masyarakat Kontemporari* 10:104-121.
- Abdul Wahab bin Zakaria. 2012. Sikap Pelajar-Pelajar Terhadap Pembelajaran Bahasa Arab Di Sekolah-Sekolah Agama Malaysia: Kajian Kes Bagi Peringkat Menengah Di Negeri Selangor. *Journal of linguistic and literary studies*.
- Ainol Madziah Zubairi & Isarji Hj Sarudin. 2009. Motivation To Learn A Foreign Language. *Malaysia GEMA Online Journal of Language Studies* 9(2).
- Aishah Sjahrony, Maimun Aqsha Lubis, Harun Baharudin & Mohd Sham Kamis. 2017. Kepentingan Pembelajaran Motivasi Bahasa Arab dalam Kalangan Pelajar IPTA dari Perspektif Sorotan Kajian. *ASEAN Comparative Education Research Journal on Islam and Civilization (ACER-J)* 1(2): 102-112.
- Ayuni Mohamad Bakri & Rohaidah Kamaruddin. 2016. Faktor Ekstralinguistik: Motivasi dalam Pembelajaran Bahasa Kedua dalam Kalangan Pelajar Asing di 5 Universiti di Malaysia. *International Journal of the Malay World and Civilisation* 4(2): 83 – 92.
- Deckers. L. 2005. *Motivation Biological, Psychological, and Environmental*. USA: Pearson Education.
- Dornyei, Z. 1990. *Conceptualizing Motivation in Foreign-language Learning*. *Language Learning*. 40, 45–78.
- Ellis, R. 1994. *The Study of Second Language Acquisition*. Oxford: Oxford University Press.
- Franken. R. E. 1998. *Human Motivation*. USA: Cole Publishing Company.
- Gardner, R. C. 1985. *Social Psychological Aspects of Language Learning: The Role of Attitudes and Motivation*. London: Edward Arnold.
- Hanis Najwa et al. 2017. Tahap Motivasi Intrinsik Dan Ekstrinsik Terhadap Pengajaran Dan Pembelajaran Bahasa Arab Dalam Kalangan Pelajar Tahfiz Di Selangor. *E-Prosiding, PASAK* 2, 1.
- Heckhausen. H. 1991. *Motivation and Action*. New York: Springer Verlag.



- Kamaruddin Hussin. 1993. *Pengajaran lisan: Kemahiran mendengar dan bertutur*. Kuala Lumpur : Kumpulan Budiman Sdn Bhd.
- Kazeem Oluwatoyin Ajape, Arifin Mamat & Yusuf Abdul Azeez. 2015. Students' Motivation and Attitude towards the Learning of Arabic Language: A Case Study of Arabic Students in Nigerian Universities. *International Journal of Economics and Financial Issues* 5: 122-127.
- Khairatul Akmar Ab Latif, Ahmad Redzaudin Ghazali, Mohd Rofian Ismail & Md Noor Hussin. 2014. Pengaruh Faktor Dalaman Terhadap Penguasaan Kemahiran Bahasa Arab Dalam Kalangan Pelajar Program Sarjana Muda Bahasa Arab (Psmba) Mengikut Pandangan Para Pensyarah Di Institusi Pengajian Tinggi Awam (Ipta) Malaysia. *E- Journal of Arabic Studies and Islamic Civilization*.
- Mariani Md Nor, Mohd Nazri Abdul Rahman, Norazana Mohd Nor, Nor'ain Mat Talha & Zabidi Abdul Razak. 2016. Amalan Kepimpinan Pengajaran untuk Penambahbaikan sekolah: Retrospeksi Guru Besar Sekolah Berprestasi Tinggi. *Jurnal Kepimpinan Pendidikan*.
- Mohammad Haafiz Ahmid, Mohd Khairuddin Abdullah, Khalid Johari. 2018. Pengajaran Guru Dan Kepercayaan Motivasi Pelajar Dalam Pembelajaran Bahasa Arab Di Sekolah Menengah. *Malaysian journal of Social Sciences and Humanities* 3(3): 136-147.
- Mohd Zaki Bin Ahmad. 2014. Intrinsik Dan Ekstrinsik: Tinjauan Motivasi Dalam Kalangan Pelajar Sekolah Agama. *International Research Management and Innovation Conference 2014*.
- Muneera Muftah & Shameem Rafik-Galea. 2013. Language Learning Motivation Among Malaysian Pre-University Students. *English Language Teaching* 6(3).
- Muhammad Ali al-Khawalidah, Abdul Nasir Ziyab al Jarrah & Faisal Khalil ar-Rabi'. 2014. *Students' Motivation towards Learning Arabic in Jordan as Related to Some Variables*. *Education Jordan Journal* 10(2): 191-204.
- Muhammad Zuhair Zainal, Mazani Jelani, Mat Lazim Yaakub. 2010. Sikap Dan Motivasi Murid Melayu Dalam Pembelajaran Bahasa Arab Sebagai Bahasa Kedua. *Seminar Antarabangsa Psikolinguistik II*.
- Raja' Syau'bi. 2014. Keberkesanan Motivasi Dan Kesannya Kepada Prestasi Guru Peringkat Menengah. Tesis Sarjana. Fakulti Sains Sosial dan Kemasyarakatan: Universiti Kasdi Merbah.
- Rosni Samah. 2009. *Isu Pembelajaran Bahasa Arab di Malaysia*. Negeri Sembilan: USIM.
- Siti Salwa Mohamad Nor & Nik Hanani Mustafa. 2010. *Trends towards Reading in Arabic: A Study in Secondary Schools in Malaysia*. *Journal of Linguistic and Literary Studies* 1, (2).
- Siobhán McPhee & Josephine O'Brien. 2014. *Motivation and Methods in Learning Arabic in an AFL Environment*. *Arab World English Journal AWEJ* 5, (4).



The Influence of Hadiths and Islamic Scholars' Opinions on Current Miswak Practice

AHMAD ZHARIF IBRAHIM¹, NOR HALIZA MAT BAHARIN¹, NURUL MUNIRAH ASA² & HASLINDA RAMLI¹

¹Faculty of Dentistry, Universiti Sains Islam Malaysia.

²Jabatan Kesihatan Negeri Selangor, Ministry of Health.

ABSTRACT

Miswak has been used as a tooth cleaning tool for thousands of years throughout the world. Following the introduction of the toothbrush, the usage of miswak is reducing but still exist especially among Muslims. Muslims are still using it as it is part of sunnah and is highly recommended by the Prophet P.B.U.H. Although there are numerous hadiths on the importance of miswak use, there are limited authentic resources on the methods of its usage. The technique of using miswak nowadays might be different from the method recommended in those authentic resources. To investigate the practice of miswak among current users and the miswak practice according to hadiths and Islamic scholars. A cross-sectional descriptive study among miswak users in Sri Petaling, Selangor using purposive sampling. Questionnaires on various aspects of miswak practice as oral hygiene tools were distributed among consented participants. The results were analysed descriptively and compared with miswak practice mentioned in hadiths and scholar's recommendation. There were 37 subjects participated in the study. Several routines and practices explained in hadiths and Islamic scholars' recommendations were practised by the participants. The use of miswak prior to ablution and prayer was highly recommended by the Prophet P.B.U.H and was practised by all participants (100%). Half of the participants used miswak upon waking up from sleep (59%) and 76% of them clean their tongue with miswak. All participants use miswak that is not too dry or too wet as suggested by an Islamic scholar. Majority of them (83.8%) cut the miswak stick before they use it and 35% of them soaked the miswak stick before use. Most of the current miswak users are practising the miswak as oral hygiene tool following the guidelines mentioned in hadiths and recommendations by Islamic scholars although there are some parts of miswak practice mentioned in hadiths and scholars' recommendations were found not to be practised by the subjects and vice versa

.Keywords: miswak, hadiths, Islamic scholars' opinion, current practice

INTRODUCTION

Miswak or also known as a chewing stick which can be made from twigs, stems and roots of various plants has been used as a tooth cleaning tool throughout the world especially in Asia, Africa, Middle East and South America (Al Sadhan & Almas, 1999) for thousands of years (More, 2008). It was found to be used by the ancient Babylonians, Greeks, Romans (Wu, Darout, & Skaug, 2001), and pre-Islamic Arabs (Rings, 1985). Despite being known as "miswak" or "arak" in Arabic, it is also known with various other names such as "koyoji" in Japanese, "mastic" in Latin, "qesam" in Hebrew, "qisa" in Aramaic (Bos, 1993), "peelu" in Urdu (Husain & Khan, 2015), and "kayu sugi" in Malaysia and Indonesia. Following the introduction of the toothbrush in the late fifteenth century (Fischman, 1997), the usage of miswak is reducing but still exist, especially among Muslims. Muslims are still using it as it is part of sunnah and is highly recommended by the Prophet Peace Be Upon Him (P.B.U.H.)

LITERATURE REVIEW

There are many authentic hadiths regarding miswak mentioned in six authentic books of hadiths collection (Nordin, Mohsain, Tamizi, & Abdul Razzak, 2012), 36 of it were mentioned in Sahih Bukhari and Sahih Muslim alone (Nordin, Mohsain, Tamizi, & Abdul Razzak, 2013). Prophet Muhammad P.B.U.H. highly recommends the use of miswak based on a hadith narrated in Sahih Bukhari and Sahih Muslim, "But for my fear that it would be hard for my followers I would have ordered them to clean their teeth with miswak on every performance of ablution" (Sahih Bukhari, Hadith No. 887 & 7240 and Sahih Muslim, Hadith



No. 589). Miswak is also one of common sunnah of the previous prophets as mentioned in a hadith by At-Tirmizi, “Four things are from the sunnah of the prophets: Shy, well perfumed, use miswak and married” (Alias, Mohamed Ibrahim, & Mokhtar, 2016).

Prophet P.B.U.H. has mentioned his preference on miswak use as explained in several authentic hadiths, “Ten are the acts according to fitrah; clipping the mustache, letting the beard grow, using the miswak, snuffing up water in the nose, cutting the nails, washing the finger joints, plucking the hair under the armpits, shaving the pubes, and cleaning one’s private parts with water. The narrator said: I have forgotten the tenth, but it may have been rinsing the mouth” (Sahih Muslim, Book of Purification, Characteristics of Fitra, Hadith No. 502), and “The Prophet P.B.U.H. said, it (miswak) is a purification for the mouth, and it is a way of seeking Allah’s pleasures” (Sahih Bukhari, Hadith No. 154).

Ibnu Qayyim said that miswak is useful for various reasons which include refreshing the breath, strengthening the gum, clearing the phlegm and the sight, and preventing tooth cavities. He also said that miswak could maintain the health of stomach, assist in the process of digestion, clears the voice, makes speaking fluent, and motivate people to read Quran, remember Allah and pray. It also fights drowsiness and tiredness, pleases Allah, gratifies the angles and improves the good deeds action. (Ibnu Qayyim, 2003)

Although there are numerous hadiths on the importance of miswak use, there are limited authentic resources on the methods of its usage. Some of those hadiths mentioned the specific times on which the Prophet P.B.U.H. has used the miswak, such as before every prayer or ablution, when he woke up at night, when he entered his house, after he woke up from sleep, and when reading Quran (Ar-Rasyid, 2014; Nordin et al., 2012; Wan Ahmad, Nik Saleh, & Wan Ismail, 2015).

There is a hadith explained about method of using miswak by the prophet P.B.U.H. which was narrated in Sahih Bukhari and Sunan Abu Daud, “I came to the Prophet P.B.U.H. and I saw him carrying a miswak in his hand and cleaning his teeth, saying, “u’ u”, as if he was retching while the miswak was in his mouth” (Sahih Bukhari, Hadith No. 245 and Sunan Abu Daud, Hadith No. 49).

Some Islamic scholars have given their opinion to clarify further the method to use miswak, including Ibnu Hajar Asqalani who has suggested to brush teeth from upper to lower side of the teeth to prevent gum bleeding (Nordin et al., 2012). Alternatively, Imam Nawawi has recommended that the best method of cleaning teeth is to use brush horizontally, starting from the right side of the mouth (Al-Nawawi, 1996, 2001). The technique of using miswak nowadays might be different from the method recommended in those authentic resources. Therefore, the aim of this study is to investigate the practice of miswak among current users and the miswak practice according to hadiths and Islamic scholars.

METHODOLOGY

A cross-sectional descriptive study among miswak users in Sri Petaling, Selangor. Location selected based on a high number of Muslim miswak users available, especially in one particular mosque where Muslims from all over the country would gather for religious activities. Subjects for this study were using purposive sampling after ethical approval was obtained.

Questionnaires on various aspects of miswak practice as oral hygiene tools were distributed among consented participants. The questionnaires were pretested before this study. The results were analysed descriptively and compared with miswak practice mentioned in the hadiths and scholar’s recommendation.

RESULTS AND DISCUSSION

There were 37 subjects participated in the study. Sociodemographic data of the participants are available in Table 1. Participants were all males comprise of age groups of 18 to 25 years old (24.3%), 26 to 35 years old (32.4%), 36 to 45 years old (18.9%) and 46 to 60 years old (24.3%). Almost all of them were Malays except a Bidayuh participant. They came from a various education background, mostly tertiary education (45.9%) and secondary school (32.4%).



Table 1: The Sociodemographic Data of The Participants

Sociodemographic	No of participants, N =37	
	n	Percentage, %
Age		
18-25	9	24.3
26-35	12	32.4
36-45	7	18.9
46-60	9	24.3
Ethnicity		
Malay	36	97.3
Bidayuh	1	2.7
Gender		
Male	37	100
Female	n/a	n/a
Education level		
Primary school	3	8.1
Secondary school	12	32.4
Tertiary education	17	45.9
Informal education	5	13.5

Comparison between various aspects of miswak practice among current users and the miswak practice as in hadiths and Islamic scholar's recommendations were tabulated in Table 2. Several routines and practices explained in those hadiths and recommendations were practised by the participants.

All the participants (100%) use miswak before ablution or prayer. The use of miswak before ablution and prayer were highly recommended by the Prophet P.B.U.H. and were explained in the authentic hadiths as listed in Table 2. Half of the participants used miswak upon waking up from sleep (59%) which was done by the Prophet P.B.U.H based on the hadith narrated by Imam Ahmad, Abu Ya'la and Tabrani (Ar-Rasyhid, 2014).

On the contrary, none of the participants has practised using miswak when they enter houses and during qiamullai (night prayer). These two specific times were mentioned in hadiths narrated in Sahih Muslim and Sahih Bukhari, respectively.

Table 2: Comparison Between Current Miswak Practice And The Practice As In Hadith And Islamic Scholar's Recommendations

Miswak practice among current users	Miswak practice according to hadiths or Islamic scholars' recommendation	No of participants, N = 37 n	%
Specific time to use miswak:			
Every prayer /ablution	<i>“But for my fear that it would be hard for my followers, I would have ordered them to use miswak before every prayer”</i> (Muslim no.589) <i>“But for my fear that it would be hard for my followers I would have ordered them to clean their teeth with miswak on every performance of ablution”</i> (Al-Bukhari no.887, 7240, Muslim no. 589)	37	100
After waking up from sleep	<i>“The Prophet P.B.U.H never sleep except there is miswak with Him, whenever He wakes up, He would use miswak”</i> (Ahmad no.5979, Abu Ya’la no.5661, Tabrani no. 13598)	22	59.4



Before reciting Quran	<i>"So purify your mouth by using miswak because it is a way(attitude) of reading Quran" (Al-Baihaqi)</i>	4	10.8
Before bed	n/a	18	48.6
Before eating	n/a	7	18.9
After eating	n/a	12	32.4
During Qiamullail	<i>"Whenever the prophet would wake up at night, he would clean his mouth with miswak" (Al-Bukhari no. 237, 246)</i>	n/a	n/a
When entering house	<i>"I asked Aisyah: what the Prophet P.B.U.H did first when He entered His house? Aisyah replied He used miswak (first of all)" (Muslim no. 488, 489)</i>	n/a	n/a
Routine before using miswak:			
Wet/wash miswak	<i>"Prophet P.B.U.H use miswak, then gave it to me to wash it, then I gave it back to the prophet, then he used the miswak again, then I washed it and gave it back to him again" (Sunan Abu Daud)</i> <i>"miswak should not be too dry as it can hurt the gum and not too wet as it might not be effective to remove the impurities."</i> <i>(Al-'Allamah As-San'ani)</i> <i>"should be cleaned and rinsed as uncleaned miswak is full with dirt" (Syeikh Utsaimin)</i>	37	100
Cut	<i>"miswak must be cut and soak in water in order for the bristles to be soft and suitable for use in oral cavity" (Aishah R.A. and Ibn Qayyim Jawziyyah)</i>	31	83.8
Soak		13	35.1
Remove outer layer of miswak	n/a	34	91.9
Cleaning tongue	<i>"I have met the Prophet P.B.U.H while He was using a wet miswak to clean His teeth. End of the miswak was on His tongue, and the Prophet P.B.U.H said 'uh', 'uh', while the miswak still in His mouth, as if He was retching." (Al-Bukhari no. 245, Muslim no.254)</i>	28	75.7

Other than that, all participants will wash the miswak stick prior use (100%), 83.8% of them cut the of miswak bristle, and 91.9% of participants remove the outer layer of miswak before they use it. It was recommended by Aishah R.A. and Ibnu Qayyim Jawziyyah to cut and soak miswak prior use in order for it to become soft and appropriate (Al-Asqalani, 1993; Ibnu Qayyim, 2003) and this notion might be suggested because a dry miswak may damage the gum (Almas & Al-Lafi, 1995). In this



study, majority of the participants (83.8%) cut the miswak stick before they use it and only 35% who soaked the miswak before use.

In addition, it was found that, apart from cleaning teeth, 75.5% of the participants clean their tongue with miswak. Prophet P.B.U.H. was seen by the companion to clean his tongue using miswak, and this sunnah was followed by more than two-thirds of the miswak users in this study. He also recommended cleaning teeth using miswak before reciting Al-Quran as a way of respect for the Holy book (Wan Ahmad et al., 2015). Nevertheless, there were only 4 of the participants who use miswak before Quran recitation.

The use of miswak as an oral hygiene tool among the participants was also influenced by recommendation from several Islamic scholars. All participants use miswak that is not too dry or too wet by washing or wetting it before use as mentioned in the hadith by Abu Daud (Alias et al., 2016) and as suggested by Al-‘Allamah As-San’ani and Syeikh Utsaimin (Ar-Rasyhid 2014).

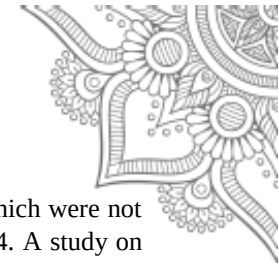
Almas and Al-Lafi (1995), have suggested soaking miswak in freshwater for twenty-four hours to make the natural fibres soft but a period longer than that can result in loss of active ingredients and reduce its therapeutic effect. However, it should be noted that there are various types of miswak available in the market nowadays. Some vacuum-packed miswak is usually soft hence can be directly used without the need to soak it.

Several aspects of the practice of miswak among current users were not available in hadiths and recommendations from the Islamic scholars. Some of the participants use miswak prior to sleep (48.6%), before (18.9%) and after eating (32.4%) which may be influenced by their daily routine of oral hygiene with the modern toothbrush.

Miswak was stored in many different ways by the participants, as shown in Table 3. Most of them store miswak inside their clothes pocket (86.5%) after they use it. During storage, miswak was mostly placed vertically with the end facing upward (89.2%). As shown in Table 3, there are various sizes of miswak which have been used among the participants but most commonly used were 15 to 20 cm in length (65%), and 1.5cm (43.2%) in diameter. In order to have a miswak that can be held properly and controlled easily, miswak with 20 cm in length was recommended to be used while to obtained an adequately flexible and firm miswak, the best diameter should be chosen is 1 cm (Almas & Al-Lafi, 1995). In spite of that, there were only 32.4% of the participants who use miswak with 1 cm in diameter in this study.

Table 3: Storage Methods And Size of Miswak

Miswak practice among current users	No of participants, N = 37	
	n	%
Storage place:		
Pocket	32	86.5
Bag	12	32.4
Special case/container	14	37.8
Glass/cup	3	8.1
Storing position:		
Vertically with miswak end upward	33	89.2
Vertically with miswak end downward	5	13.5
Horizontally	5	13.5
Length:		
Less than 10 cm	1	2.7
10 to 15 cm	9	24.3
15 to 20 cm	24	64.9
More than 20 cm	3	8.1
Diameter:		
0.4 cm	1	2.7
0.7 cm	8	21.6
1.0 cm	12	32.4
1.5 cm	16	43.2



Guidelines for the holding technique, the movement and the starting side of miswak during brushing, which were not assessed in this study were mentioned in hadiths and recommendations by Islamic scholars, as shown in Table 4. A study on miswak practice has found that there are two most common methods of holding miswak. 78.4% of miswak users in the study held miswak with two fingers on the lower side of miswak while the other fingers on the upper side of it (Baharin, Ibrahim, Asa & Ramli, 2016). This method is the same with the holding technique described in the hadith narrated by Abdullah Ibnu Mas'ud (Abidin, 1992) but this hadith was considered as 'gharib' or strange (Al-Dubyan, 2005). This holding method also has several variations where the number and positions of fingers on the upper and lower side of miswak were interchanged. Only 13.5% in the study used the other five-finger grip method.

Table 4: Miswak Practice According To Hadiths or Islamic Scholars' Recommendations Not Being Assessed In This Study

Holding method	"And the sunnah in the method of using it is to hold the miswak in the right hand so that the small finger is below the miswak and the thumb is below the tip, and the other fingers are on top of the miswak". narrated by Abdullah Ibnu Mas'ud. (Abidin, 1992)
Movement of miswak	"Brush from the right side of the mouth and horizontally." (Al-Nawawi) "Used from the upper side to the downside of the teeth to prevent gum bleeding" (Ibnu Hajar Asqalani)
Start miswak from the right side	From 'Aishah R.A.:" The Prophet P.B.U.H used to like to start from the right side when he wears shoes, combs his hair, and cleans or washes himself and when he does anything else." (Al- Bukhari & Muslim)

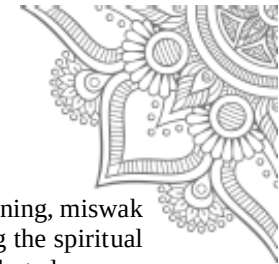
There are two recommendations by Islamic scholars available for miswak movement during brushing. Imam Al-Nawawi (2003) has suggested to use it horizontally (side to side) while Ibnu Hajar Al-Asqalani (1993) has suggested to use it vertically (up and down) to prevent gum injury. In the same study by Baharin et al. (2016), more than half of miswak users moved miswak vertically during brushing while only one-quarter used horizontal movement. A randomised control trial has found that toothbrushing with vertical movement is better in cleaning teeth and less traumatic to gum compared to horizontal movement (Mastroberardino et al., 2014) although previous studies have found no correlation between the movement and gum abrasion (Terézhalmy, Biesbrock, Walters, Grender, & Bartizek, 2008; Danser et al., 1998). However, it should be noted that modern toothbrush was used in those studies.

Prophet P.B.U.H would always start from the right side when he was wearing shoes, combing hair and washing himself as narrated by 'Aisyah R.A (Alias et al., 2016; Wan Ahmad et al., 2015). Miswak users may also be inspired with this sunnah of the Prophet P.B.U.H and adopted it in their practice of miswak. This notion is supported by the previous study, where 64.9% of miswak users were found to start brushing using miswak from the right side (Baharin et al., 2016).

We acknowledge the limitations in this study, where the non-randomized purposive sampling used may allow a particular bias in this study such as the domination of male gender over female and Malay ethnicity over others among the participants. Some aspects in miswak practice such as the movements of miswak and the starting side during brushing were not assessed in this study although it was mentioned in hadiths and recommendations by Islamic scholars, and these practices may also influence the practice of miswak among current user. The small sample size in this study is not indicative of the whole population of current miswak users in Malaysia. However, the descriptions of miswak practice in oral hygiene care and the Islamic influence in the miswak practice may be useful for developing confidence in the practice of miswak according to sunnah and Islamic scholars among Muslims.

CONCLUSION

Most of the current miswak users are practising the miswak as oral hygiene tool following the guidelines mentioned in hadiths and recommendations by Islamic scholars although there are some parts of miswak practice mentioned in hadiths and scholars' recommendations were found not to be practised by the subjects and vice versa. However, as long as the practice of using miswak



is not totally different from the Sunnah, not inflicting any injuries and achieve the objective of teeth and mouth cleaning, miswak use as an oral hygiene tool can help in prevention of oral diseases and maintenance of oral health while obtaining the spiritual benefits mentioned by the Prophet P.B.U.H. The use of miswak should not be limited for spiritual purposes only, but also as an alternative to modern toothbrush.

REFERENCES

- Abidin, M. A. U. (1992). *Rad al-Muhtar 'ala Dur al-Mukhtar*. Beirut, Lebanon: Dar al-Fikr.
- Abu Daud, S. A. S., & Hasan, A. (1990). *Sunan Abu Daud*. New Delhi, India: Kitab Bhavan.
- Alias, A., Ibrahim, N. M., & Mokhtar, A. W. (2016). *Fiqh pergigian: 21 soal jawab mengenai hokum dan isu dalam rawatan pergigian*. Nilai, Malaysia: Penerbit USIM.
- Al-Asqalani, I. H., (1993). *Fath al-bari bi syarh sahih al-Bukhari*. Beirut, Lebanon: Dar al-Fikr.
- Al-Bukhari, M. I. (2001). *Sahih al-Bukhari*. Beirut, Lebanon: Dar al Tawq al Najah.
- Al-Dubyan, D. M. (2005). *Mausu'ah Ahkam al-Taharah* (Vol. 4). Riyadh, Saudi Arabia: Maktabah al-Rusyd.
- Almas, K., Al-Lafi, T. (1995). The natural toothbrush. *World Health Forum*, 16, 206-210.
- Al-Nawawi, A. Z. Y. S. (1996). *Al majmu' sharh al-muhammadhab*. In M. Matraji (Vol. 1). Beirut, Lebanon: Dar al-Fikr.
- Al-Nawawi, A. Z. Y. S. (2001). *Sahih Muslim bi sharh al-Nawawi*. In 'I. Alsababati, H. Muhammad, & 'I. Al Sadhan, R., & Almas, K. (1999). Miswak (chewing stick): A cultural and scientific heritage. *Saudi Dental Journal*, 11, 80-87.
- Amir (Vol. 2). Cairo, Egypt: Dar al-Hadith.
- Ar-Rasyhid, H. A. (2014). Pelbagai sunnah yang berkaitan dengan bermiswak. In K. A. Mohd Ariff, S. Abu Bakar, & N. F. Mamat (Eds.), *100 sunnah Rasulullah yang dilupakan* (pp. 13-20). Batu Caves, Malaysia: Kemilau Public.
- Baharin, N. H. M., Ibrahim, A. Z., Asa, N. M., & Ramli, H. (2016). Assessment of miswak practice among tabligh followers. *International Journal of Business, Economics, and Law*, 11(5), 47-52.
- Bos, G. (1993). The miswak, an aspect of dental care in Islam. *Medical History*, 37, 68-79.
- Danser, M. M., Timmerman, M.F., IJzerman, Y., Bulthuis, H., Van Der Velden, U., & Van Der Weijden, G. A. (1998). Evaluation of the incidence of gingiva abrasion as a result of toothbrushing. *Journal of Clinical Periodontology*, 25, 701-706.
- Fischman, S. L. (1997). The history of oral hygiene products: how far have we come in 6000 years? *Periodontology* 2000, 15, 7-14.
- Husain, A., & Khan, S. (2015). Miswak: the miracle twig. *Archive of Medical Health Science*, 3, 152-154.
- Ibn Qayyim, (2003). *Healing with the Medicine of the Prophet*. In Jalal Abual Rub (Trans.). Riyadh, Saudi Arabia: Darussalam.
- Mastroberardino, S., Cagetti, M. G., Cocco, F., Campus, G., Pizzocri, J., & Stromenger, L. (2014). Vertical brushing versus horizontal brushing: A randomised split-mouth clinical trial. *Quintessence International*, 45(8), 1-9. <https://doi.org/10.3290/j.qi.a32238>
- More, G., Tshikalange, T. E., Lall, N., Botha, F., & Meyer, J. J. (2008). Antimicrobial activity of medicinal plants against oral microorganisms. *Journal of Ethnopharmacology*, 119(3), 473-477.
- Muslim, A. H. Q. (2006). *Sahih Muslim*. Riyadh, Saudi Arabia: Dar Taibah.
- Nordin, F. N., Mohsain, S. R. A., Tamizi, S., Abdul Razzak, M. (2012). A Review on The Sunnah of Miswak (*Salvadora Persica*) and Its Potentiality to Improve Oral Health. *Revelation and Science*, 2(1).
- Nordin, F. N., Mohsain, S. R. A., Tamizi, S., Abdul Razzak, M. (2013). The Practice of Using Chewing Stick (*Salvadora Persica*) in Maintaining Oral Health: Knowledge, Perception and Attitude of Malaysian Muslims Adult. *Inter Conference of Innovation Challenges in Multidisciplinary Research and Practice*.
- Terezhalmay, G. T., Biesbrock, A. R., Walters, P. A. Grender, J. M., & Bartizek, R. D. (2008). Clinical evaluation of brushing time and plaque removal potential of two manual toothbrushes. *International Journal of Dental Hygiene*, 6, 321-327.
- Wan Ahmad, W.N., Nik Saleh, N.S.S., & Wan Ismail, W.A.F. (2015). Tanyalah pakar tentang fiqh dental: kefahaman mengenai isu-isu rawatan pergigian menurut prinsip islam dan kaedah perubatan moden. Kuala Lumpur, Malaysia: Telaga Biru.
- Wu, C., Darout, I., & Skaug, N. (2001). Chewing sticks: timeless natural toothbrushes for oral cleansing. *Journal of Periodontal Research*, 36(5), 275-284.



Design Consideration for Inter-Religious Dialogue in Malaysia: The Incorporation of Contact Theory

ARFAH AB. MAJID

Department of Government and Civilisation Studies, Faculty of Human Ecology, Universiti Putra Malaysia, Serdang, Selangor,

Emel: am_arfah@upm.edu.my

ABSTRACT

Inter-religious dialogue has been implemented in Malaysia by various organizations, be it Muslim's or Non-Muslim's organizations as early as 1950s. Often being carried out in the format of intellectual discourse and forum, its accessibility to the non-academician, non-scholars and non-elite is uncertain. If the inter-religious dialogue programs could not reach the grassroots, its effectiveness in addressing inter-religious issues that affected the grassroots is also doubtful. International dialogue practitioners has begun to include number of theories in their dialogue designs to reach out broader range of community. One of the theories is Contact Theory proposed by Gordon Allport (1959) aims at addressing in-group/out-group bias. Therefore, this study attempts to examine the application of Contact Theory in two models of inter-religious dialogue in Malaysia (i.e. Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM) and Inter-faith Spiritual Fellowship (INSaF)). Case study research design was employed in order to identify the design of interreligious dialogue and the presence of Contact Theory within the two models. Data obtained through interviews and document analysis were than analysed using within-case and cross-case analysis (Miles & Huberman, 1994). The finding suggest that IKIM's and INSaF's inter-religious dialogue models did not include any special session that allowed a real dialogue or cooperative interaction (one of important elements in Contact Theory) to take place among the participants. Without cooperative interaction among the participants, it would be difficult for these two models to reap the benefit of Contact Theory. Future research should focus on developing inter-religious dialogue design that is more appropriate for the grassroots with the inclusion of Contact Theory.

Keywords: *Inter-religious dialogue, grassroots, Contact Theory, interaction*

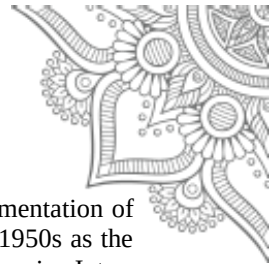
INTRODUCTION

A number of researchers have identified few forms of inter-religious dialogue that have taken place in Malaysia with most of them acknowledging that Malaysian society is more synonymous with the 'dialogue of life' and social action instead of dialogue in the form of intellectual discourse.

According to Rahimin Affandi Rahimin Affandi, Mohd. Anuar, Paizah and Nor Hayati (2011), dialogue of life occurs whenever members of a community live together in a neighbourly and friendly spirit without the restrictions created by religious, cultural and ethnic differences. Shahrom TM Sulaiman (2004) likewise, identifies the everyday contact among people of different religions and ethnicities as part of dialogue. Dialogue of life occurs whenever people of different religious backgrounds come into contact and interaction takes place in residential areas, hospitals, schools, markets or workplaces. This dialogue is not limited to daily activities but can also be observed during festive seasons when this multi-religious and multi-ethnic society invites members of other faiths to their 'open houses' (Patricia Martinez, 2008).

Dialogue of social action refers to co-operative interaction among members of different religious groups such as when working on a project together, collaborating in charity programs and so on (Shahrom TM Sulaiman, 2004). Dialogue of social action or also known as dialogue of collective action (Rahimin Affandi et al., 2011) can also be seen in the efforts of some NGOs, Muslim and non-Muslim alike, in their fight for universal humanitarian issues (e.g. environment, consumerism, poverty, education, drug addiction, AIDS, globalization and democracy (Ahmad Sunawari, 2003)).

Inter-religious dialogue in the form of intellectual discourse has been practiced in Malaysia for quite some time. Ahmad Sunawari (2003) classified inter-religious dialogue in the form of intellectual discourse into the categories of bilateral, for example, Muslim-Christian dialogue, trilateral, for example, Muslim, Christian and Jewish dialogue, and multi-lateral, for example, dialogue among the Abrahamic faith.



A study by Khairulnizam Mat Karim and Suzy Aziziyana Saili (2008) explored the history of the implementation of inter-religious dialogue in Malaysia. It was found that inter-religious dialogue in Malaysia began as early as the 1950s as the World Council for Inter-Faith Co-operation was established in 1958. In 1963 it operated under the banner of the Malaysian Inter-Religious Organisation and was officially known as INSaF since 1986.

The actual implementation of inter-religious dialogue programs can be traced back in the early 1980s. It stemmed from disenchantment among the non-Muslim community towards the government's plan to inculcate more Islamic values in the public sphere. This idea was originally proposed by the fourth Malaysian Prime Minister, Mahathir Mohamad, as a response to the growth of Islamic resurgence movements in Malaysia (Hussin Mutalib, 1990). This Islamic program supposedly championed the notion that moderate Islam in the context of the multi-cultural setting of Malaysia was the way to go (Yeoh, 2007). However, due to lack of information about the program, its content and implementation gave rise to adverse effects such as misunderstanding and protest among non-Muslims and this eventually led to dialogue (Khairulnizam Mat Karim & Suzy Aziziyana Saili, 2008).

Most of the earliest inter-religious dialogue efforts were conducted and dominated by non-Muslim organizations and leaders while some Muslim organizations were involved only as participants. For example, in October 1980, Angkatan Belia Islam Malaysia (ABIM) (Malaysian Muslim Youth Movement) sent its members for an inter-religious seminar organized by the Young Men's Christian Organization (YMCA) with the Partners of People of Other Faiths. The Consumer Association of Penang (CAP) and ALIRAN were other Muslim organizations that were involved in inter-religious dialogue (Ghazali Basri, 2005). During the 1990s a real breakthrough for the practice of inter-religious dialogue took place when the University of Malaya, as a representative of Muslim organizations, made the bold move of initiating the "International Seminar on Islam and Confucianism" in March 1995. This dialogue program was very well received by the non-Muslims especially the Chinese community of Malaysia and this led to growing interest and a more positive perception of Islam from this community (Osman Bakar, 2008).

LITERATURE REVIEW

The Reality Of The Implementation Of Inter-Religious Dialogue In Malaysia

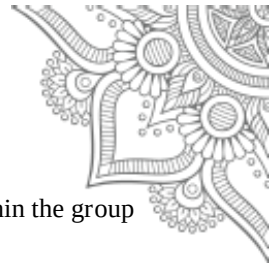
Although inter-religious dialogue in the form of 'dialogue of life' and 'dialogue of social action' are believed to have deep historical roots in Malaysia and synonymous with Malaysian society, inter-religious dialogue in the form of intellectual discourse on the other hand is still in its initial stage and in reality it does not reflect the ideal model for inter-religious dialogue. Poor participation from the Muslim community in general, and Islamic organizations in particular, when compared to non-Muslim organizations, does not reflect the same spirit as demonstrated in 'dialogue of life' and 'dialogue of social action.' For this reason, Ghazali Basri (2005) asserts that 'dialogue of life' or 'dialogue of social action' such as the 'open house' concept during festive seasons, is mostly superficial in nature. Therefore, he underscores that inter-religious dialogue in its real sense is still new to Malaysian society.

Although many inter-religious dialogues have been conducted by NGOs, they were nothing more than a regular encounter of minds among diverse groups which consequently produced no concrete results. It can be concluded that real inter-religious dialogue has not yet begun (Rohaini, Ayu, Horazilah & Norazlina, 2011). The less than encouraging participation and passive implementation of inter-religious dialogue in Malaysia is supposedly influenced by the nature of the dialogue itself which is considered highly intellectual. Ghazali Basri (2005) for instance describes inter-religious dialogue as an intellectual discourse that involves the meeting of religious representatives which is not suitable for the masses due to its content which revolves around philosophical and theological issues.

According to Rahimin Affandi et al. (2011), the implementation of dialogue in the form of intellectual discourse is still limited in this country given that, this type of dialogue is only organized at higher education institutions or religious institutions like Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM) (Institute of Islamic Understanding Malaysia). This limitation is due to the nature of the dialogue itself which requires the participants to fulfil certain conditions such as the fact that they must be knowledgeable and well-versed in religious and textual study regarding the sacred scriptures of other religions.

Contact Theory: The Guide For Diversity Programs And Inter-Group Dialogue

In implementing diversity or multi-cultural programs including dialogue, most of college campuses in the United States are guided by a theory known as inter-group contact theory proposed by Gordon Allport (1954). This theory suggests that inter-



group contact will result in positive effects with the presence of four key conditions namely equal group status within the group encounter, common goals, co-operative interactions and support from those with social influence and power.

The efficacy of inter-group contact in reducing prejudice has been proven by numerous researches conducted to assess its impact. Gaertner, Dovidio and Bachman (1996: 27) for instance reveal that inter-group contact that fosters opportunities for “self-revealing interactions” has been shown to facilitate superordinate identity formation and reduce bias. The influence of inter-group contact in reducing inter-group prejudice has also been proven by a meta-analytic test that producing effects from 696 samples. The meta-analysis reveals that greater inter-group contact is generally associated with a lower level of prejudice (Pettigrew & Tropp, 2006).

In 2008, Nagda, Gurin and Zúñiga had conducted an experiment on the application of Contact Theory in inter-group dialogue. This multi-university study examined the outcomes of race and gender inter-group dialogues for student populations. In this study, inter-group dialogues were purposely designed to create the conditions that Allport outlined for positive inter-group contact. The enrolment of an equal number of students from each identity group reflects the equal status condition. Co-operation and personal interaction are guaranteed by exercises and assignments that require students to work together and to get to know each other in non-superficial ways. Since these courses are made compulsory for earning college credit, it becomes an evident for support from authorities. Inter-group dialogue therefore, is a platform for structured and facilitated contact to occur. This consequently will lead to a reduction of prejudice among the participants.

Students involved in inter-group dialogue were reported to have more positive views of conflict and declared greater support for multi-cultural and affirmative action policies compared to the other students that did not participate (Gurin, Peng, Lopez, & Nagda, 1999). Among the results from dialogues in community and international settings are breakdown of stereotyping, facilitation of personal relationships, establishment of trust and consensus building leading to critical social policy development, and commitment to social change (Alvarez & Cabbil, 2001).

Based on the aforementioned discussion, inter-group dialogue that applied contact theory has more potential to achieve the most desired outcomes of dialogue namely reducing prejudice and improving impaired inter-group relations. This practice is totally different with the practice of inter-religious dialogue in Malaysia that is considered as intellectual in nature. If this is the nature of inter-religious dialogue in Malaysia, its accessibility to the grassroots especially those who are non-academician, non-scholars and non-elite is questionable. If the dialogue cannot be accessed by the grassroots, how is it possible for the dialogue to address inter-religious issues that affect that group? This study therefore attempts to explore the existing design of inter-religious dialogue models that had been implemented in Malaysia and examining the application of contact theory in those models.

RESEARCH METHODOLOGY

In order to examine the design of inter-religious dialogue models including the presence of contact theory, case study which involved interview and document analysis was carried out. Among the organizations purposively selected for this research were Institut Kemajuan Islam Malaysia (IKIM) and Inter-faith Spiritual Fellowship (INSaF). This qualitative data then was analysed using within-case analysis and cross-case analysis as proposed by Miles and Huberman (1994). Within-case analysis compares the data against the theory applied (in this case inter-group dialogue design and Contact Theory), while cross-case analysis compares data in one case to data in the other case (which means data on design in one organization will be compared with data in the other organization).

RESULTS AND DISCUSSION

The Design Of Inter-Religious Dialogue Models: Institut Kemajuan Islam Malaysia (Ikim) And Inter-Faith Spiritual Fellowship (Insaf).

Institut Kemajuan Islam Malaysia (IKIM)

“Religion and Pluralistic Coexistence: The Muhibah (Affability) Perspective” was an example of IKIM’s critical-dialogic education dialogue with an intellectual discourse format. This intellectual discourse was held on November 2, 2010 (Institut Kefahaman Islam Malaysia [IKIM], 2010). This program focused on enhancing inter-religious understanding and harmonious living in a pluralistic society. This one day program comprised a presentation session by an invited speaker (i.e. Kamar Oniah Kamaruzaman), and a discussion session participated by three discussants (i.e. Thomas Philips the President of MCCBCHST; Prematilaka KD Sarisena the Hon. Secretary-General of MCCBCHST; and Mohd Sani Badron the Director of Centre for



Economics and Social Studies, IKIM). The moderator for the program was the late Ilani Isahak. It began at 10 am after welcoming remarks by Nik Mustapha bin Haji Nik Hassan, IKIM's Director-General and ended at 12.40 pm. Most of IKIM's dialogue programs including this one normally adopted themes that are related to universal values instead of theological and philosophical themes. A summary of the above analysis on IKIM's dialogue design can be found in Table 1.1.

Table 1.1. IKIM's Dialogue Design

Design	
Theme/topic	Universal values e.g. "Religion and Pluralistic Coexistence: The <i>Muhibah</i> Perspective"
Setting	NA
Participant	Experts and leaders
Moderator/speaker	1 moderator, 1 speaker and 3 three discussants
Format	Intellectual discourse
Duration	Half day (9.30 a.m. to 12.40 p.m. on November 2, 2010)
Ground rules	NA
Evaluation	NA
Activities	None

Note. NA= Not available

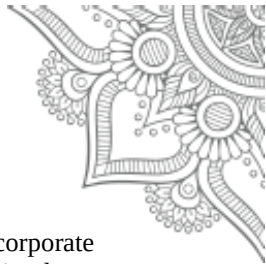
Inter-Faith Spiritual Fellowship (INSaF)

In 2006, INSaF organized inter-religious dialogue entitled "Karma, Faith and Divinity." This dialogue took place at the multi-purpose hall of the Pure Life Society. The public who interested to participate in this dialogue were encouraged to register themselves in advance so as to arrange for light high-tea at the end of the program. This special session was arranged to foster more meaningful engagement among participants. The program that took the format of a forum invited three speakers to present their ideas on the given topic. The presentation was followed by a dialogue session with the audience. The three speakers invited representing different religions for example B.K. Letchumanan representing Hinduism, Rufus Bruno Pereira representing Christianity and Shah Kirit Kalkulal Govindji representing Islam. This one day program was chaired by Goh Chooi Chin (The Pure Life Society [PLS], 2006). Table 1.2 is the summary for INSaF dialogue design.

Table 1.2 INSaF's Dialogue Design

Design	
Theme/topic	Theological/general (e.g., Karma, Faith and Divinity)
Setting	Multi-purpose hall at the Pure Life Society
Participant	Public (mostly non-Muslim)
Moderator/speaker	2-3 speakers with 1 moderator
Format	Seminar
Duration	1 day
Ground rules	NA
Evaluation	NA
Activities	Hi-tea to encourage interaction

Note. NA= Not available



The Insertion Of Inter-Group Contact Theory In Inter-Religious Dialogue

Based on the analysis of the inter-religious dialogue design, it was found that current models of dialogue did not incorporate any special session that allowed a dialogue or other activities to take place among the participants in general. This simply means, current models of dialogue did not fulfil one important element in Contact Theory (i.e. cooperative interaction). Even though these three organizations without doubt had met the other three contact conditions such as equal status, common goals and authority sanction, however lack one condition renders its ineffectiveness since all four conditions must co-exist in order for it to demonstrate the positive effect (Gaertner, Dovidio, Rust, Nier, Banker & Ward, 1999). Equal status is guaranteed by IKIM and INSaF with the selection of speakers and participants with comparable status in terms of expertise, knowledge, position and so on for inter-religious dialogue programs conducted by organizations. IKIM for instance invited experts, academicians and religious leaders for its program entitled “Religion and Pluralistic Coexistence: The Muhibah Perspective.” This dialogue invited a speaker (Kamar Oniah Kamaruzaman from International Islamic University Malaysia) and three discussants (Thomas Philips, the President of MCCBCHST, Prematilaka KD Sarisena, the Hon. Secretary-General of MCCBCHST and Mohd Sani Badron, the Director of Centre for Economic and Social Studies, IKIM). Most participants who attended inter-religious dialogues with the critical-dialogic education type such as those organized by IKIM and INSaF were keen on gaining knowledge about different religious perspectives on certain religious issues. For example, they wanted more information on the issue of “Karma, Faith and Divinity” as addressed by INSaF in 2006. This reflect the ‘common goals’ contact condition. The freedom to implement inter-religious dialogue in Malaysia is consistent with the condition of ‘authority sanction’ in which most organizations did not confront any constraints posed by the authorities.

CONCLUSION

Even though the organizations involved in this study successfully met the other three contact conditions namely, equal status, common goals and support from authority, the missing component (i.e. co-operation), will affect the effectiveness of the contact theory. According to Chu and Griffey (1985) one factor will become less important when it is isolated from the other. For instance, common goals are one of the valuable factors, but it becomes less effective if it is detached from cooperative interaction and other factors (Gaertner, Dovidio, Rust, Nier, Banker, Ward, et al., 1999). In order to ensure that all four contact conditions being achieved, current models of inter-religious dialogue should develop a design that is more conducive for cooperative interaction to occur and not only depending on the format of seminar, forum or public lecture.

The inter-group dialogue framework offers a few examples of activities that reflect the key conditions of the inter-group contact theory especially co-operative interaction such as group-building activities, cultural chest activities, terminology activities (to generate meaning about key terms) and many more that require the participants to work together and get to know each other better (Zúñiga, Nagda, Chesler, & Cytron-Walker, 2007). The new design of inter-religious dialogue therefore, need some variation and creativity in the format adopted, not simply relying on the seminar, forum or public lecture formats. INSaF inter-religious dialogue program (“Karma, Faith and Divinity”) however had shown some effort in encouraging more interaction among the participants by arranging a high-tea session at the end of the dialogue program. Even though this kind of activity might not lead to co-operation, at least this could be a good example of non-typical dialogue program.

REFERENCES

- Ahmad Sunawari Long. (2003). Dialog antara agama-agama: Prasyarat persefahaman antara agama-agama [Inter-religious dialogue: Prerequisite for inter-religious understanding]. In J. Awang. (ed), *Agama dan perpaduan kaum di Malaysia [Religion and racial unity in Malaysia]*. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Allport, G.W. (1954). *The nature of prejudice*. Cambridge, Mass: Addison-Wesley.
- Alvarez, A. R., & Cabbil, L. (2001). The MELD program: Promoting personal change and social justice through a year-long multicultural group experience. *Social work with groups*, 24 (1), 3-20.
- Chu, D. & Griffey D. (1985). The contact theory of racial integration: the case of sport. *Sociology of Sport Journal*. 2, 323-3.
- Gaertner, S. L., Dovidio, J. F., & Bachman, B. A. (1996). Revisiting the contact hypothesis: The induction of a common in-group identity. *International Journal of Intercultural Relations*, 20 (3 & 4), 271-290. Special Issue: International Congress on Prejudice, Discrimination and Conflict, Jerusalem, Israel.
- Gaertner, S. L., Dovidio, J. F., Rust, M. C., Nier, J., Banker, B., Ward, C. M. et al. (1999). Reducing inter-group bias: Elements of inter-group cooperation. *Journal of personality and social psychology*, 76, 388–402.
- Ghazali Basri (2005), *Dialog antara Agama di Malaysia [Inter-religious dialogue in Malaysia]*. Kuala Lumpur. Pusat Dialog Peradaban. UM



- Gurin, P., Peng, T., Lopez, G. E., & Nagda, B. A. (1999). Context, identity and inter-group relations. In D. Prentice & D. Miller (eds.), *Cultural divides: Understanding and overcoming group conflict* (pp. 133–170). New York: Russell Sage Foundation.
- Hussin Mutalib. (1990). *Islam and ethnicity in Malay politics*. New York: Oxford University Press.
- Institut Kefahaman Islam Malaysia. (2010b, November). *Religion and pluralistic coexistence: The muhibah perspective*. Dialogue program's guide.
- Khairulnizam Mat Karim & Suzy Aziziyana Saili. (2008, June). Realiti aplikasi dialog antara agama di Malaysia: Kajian terhadap Inter-faith Spiritual Fellowship (INSaF) dan Pusat Dialog Peradaban, Universiti Malaya [Reality applications of Inter-faith dialogue in Malaysia: Study on Inter-Faith Spiritual Fellowship (INSaF) dan Pusat Dialog Peradaban, Universiti Malaya]. Paper presented at National Seminar on Science, Technology & Social Sciences organized by Universiti Teknologi Mara (UiTM) Pahang & Pahang State Government, Pahang.
- Martinez, P. (2008). A case-study of Malaysia: Muslim-Christian dialogue and partnership, possibilities and problems with suggestions for the future. In Simon, W. Thomas & Azizan Baharuddin (Eds). *Dialogue of civilizations and the construction of peace*. Kuala Lumpur:Center for Civilizational Dialogue, UM
- Miles, M. B., & Huberman, A. M. (1994). *Qualitative data analysis: An expanded sourcebook* (2nd ed.). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Nagda, B., Gurin, P., & Zuniga, X. (2008). *A multi-university evaluation of the educational effects of inter-group dialogue*. Retrieved February. 23, 2010. <http://depts.washington.edu/sswwweb/resweb/project.php?id61>.
- Osman Bakar. (2008). Malaysian Islam in the twenty-first century: The promise of a democratic transformation?. In J. L. Esposito, J. O. Voll and B. Osman (Eds.) *Asian Islam in the 21st century* (pp 81-108), Oxford University Press.
- Rahimin Affandi Abd. Rahim, Mohd Anuar Ramli, Paizah Ismail & Nor Hayati Mohd Dahlal (2011). Dialog antara agama: Realiti dan prospek di Malaysia [Religious dialogue: Its reality and prospect in Malaysia]. *Kajian Malaysia*, 29 (2), 91–110.
- Rohaini Amin, Ayu Nor Azilah Mohamad & Nor Azlina Binti Endut (2011, December) *Dialog dan keterbukaan: Kepentingannya kepada perpaduan di dalam peradaban di Malaysia* [Dialogue and openness: Its importance towards unity in Malaysian civilization]. Paper presented at Persidangan Kebangsaan Perpaduan Nasional organized by Majlis Professor Negara, Kuala Lumpur.
- Shahrom TM Sulaiman (2004). *Dialog peradaban agama di Malaysia: Praktik dan kerelevanannya hari Ini* [Religious civilizational dialogue in Malaysia: Practice and its relevancy today]. *Pemikir*. 37, 21-36.
- The Pure Life Society, (2006, July-December). INSaF going strong: Religious dialogue. *Truth alone triumph: The pure life society bulletin*. p.6.
- Yeoh, C. R. (2006). *Malaysia, truly Asia? Religious pluralism in Malaysia*. Retrieved March 15, 2010. <http://pluralism.org/reports/view/42>
- Zúñiga, X., Nagda, B. R. A., Mark Chesler., M. & Cytron-Walker.,A. (2007), *Inter-group dialogue in higher education: meaningful learning about social justice*, 32 (4), Josey Bass.



Semangat Patriotisme Dalam Kalangan Pelajar Semester Satu Politeknik Sultan Haji Ahmad Shah Melalui Kursus Pengajian Malaysia

**RINA FAKHIZAN BINTI MOHD SUKRI, WAHIDAH BINTI MAT SAID & SAIFUL NIZAM
BIN MUKHTAR**

Politeknik Sultan Haji Ahmad Shah, Kuantan

ABSTRACT

Semangat Patriotisme amat penting dalam konteks negara Malaysia yang terdiri daripada pelbagai kaum dan agama. Semangat Patriotisme di kalangan rakyat adalah penting untuk memupuk dan mengekalkan semangat cinta akan negara di kalangan rakyat, pasti negara akan terus aman dan damai. Semangat Patriotisme juga dapat memupuk perpaduan kaum serta menjadi contoh kepada generasi muda. Generasi muda khususnya yang lahir selepas merdeka kurang memahami kepentingan semangat patriotisme. Justeru, Kementerian Pendidikan Malaysia pada tahun 2014 telah mewajibkan subjek Pengajian Malaysia di semua politeknik bagi pelajar semester satu. Ini adalah salah satu cara inisiatif kerajaan untuk memberi kesedaran dan kefahaman akan kepentingan sejarah Malaysia bagi generasi muda. Kajian ini bertujuan untuk meninjau tahap pengetahuan dan pemahaman pelajar tentang kepentingan semangat patriotisme. Pengumpulan data dijalankan melalui kaedah tinjauan menggunakan borang soal selidik ke atas 150 orang responden yang terdiri daripada pelajar semester satu Politeknik Sultan Haji Ahmad Shah, Kuantan. Kajian ini dianalisis dengan menggunakan Sistem Statistical Package for Social Science (SPSS) versi 17.0. Semua keputusan yang diperolehi di terangkan dalam bentuk jadual. Dapatan kajian menunjukkan kebanyakan pelajar mengetahui tentang semangat patriotisme dan juga bersetuju bahawa subjek Pengajian Malaysia membantu mereka untuk mengetahui dan memahami tentang kepentingan semangat patriotisme kepada generasi muda.

Kata kunci: Semangat Patriotisme, perpaduan kaum, Pengajian

PENGENALAN

Semangat patriotisme merujuk kepada perasaan cinta akan negara yang mendalam dalam diri seseorang. Sejak dahulu lagi, pihak kerajaan dan pihak sekolah telah menjalankan pelbagai langkah untuk memupuk semangat patriotisme dalam kalangan belia kerana ia sangat penting kepada generasi muda kerana mereka bakal menjadi pemimpin negara. Bak kata pepatah “Pemuda harapan bangsa, pemuda tiang negara”.

Semangat patriotisme perlu wujud dalam setiap diri pelajar samada sekolah rendah, sekolah menengah atau institusi pengajian tinggi awam atau swasta. Sebagaimana kata-kata Perdana Menteri Malaysia, Tun Dr. Mahathir Mohamed agar golongan belia memelihara dan mempertahankan tanah air daripada dijajah oleh kuasa asing untuk sekian kalinya. Oleh yang demikian, pemimpin negara telah memikirkan dan memperkenalkan beberapa perkara yang perlu ada dalam diri setiap rakyat bagi memastikan semangat patriotisme dalam siri. Antaranya ialah kerajaan memperkenalkan Prinsip Rukun Negara yang telah digubal sebagai falsafah, etika dan ideologi agar membentuk rakyat Malaysia yang cintakan tanah air (Mohd Ayop Abd Razid 2010). Selain itu, lagu dan bendera kebangsaan menjadi lambang kedaulatan dan kebanggaan sesebuah negara. Lambang ini memaparkan identiti Malaysia sebagai sebuah negara merdeka dan bebas daripada belenggu kuasa asing. Bak kata pepatah, “Jika ingin melihat masa hadapan sesebuah negara, lihatlah remajanya pada hari”. Sesungguhnya pemupukan semangat cinta akan negara haruslah wujud dalam setiap diri pelajar. Dengan itu barulah maruah negara akan gagah di santero dunia.

PERYATAAN MASALAH

Patriotisme berasal dari perkataan Greek yang bermaksud tanah air. Ia merupakan prinsip politik yang mengandungi kecintaan terhadap tanah air, kebanggaan emosional terhadap sejarah negara dan ketersediaan diri untuk membela kepentingan bangsa.



Secara ringkasnya, semangat patriotisme dapatlah ditakrifkan sebagai wujud rasa cinta dan sayang terhadap tanah air sendiri dan sanggup untuk mempertahankannya tanpa ada perasaan cuba untuk memburukkan bangsa lain (Ismail Hussein 1989).

Namun, ramai generasi muda kurang mempunyai semangat patriotisme dalam diri mereka. Perkara ini merupakan lumrah bagi generasi muda yang lahir selepas kemerdekaan kerana mereka tidak perlu bersusah payah untuk membebaskan negara dari cengkaman penjajah seperti yang dibuat oleh Tok Janggut, Datuk Bahaman, Tok Gajah dan lain-lain. Mereka dilahirkan dengan kesenangan hidup dan kemewahan hidup. Oleh itu, dilihat semangat patriotisme dalam diri generasi muda terutama pelajar-pelajar semakin terhakis. Memandangkan semangat patriotisme merupakan agenda penting dalam menjaga keamanan negara, justeru usaha kerajaan melalui Kementerian Pendidikan Malaysia adalah sangat penting untuk menyuburkan semula semangat patriotisme dalam diri pelajar. Oleh yang demikian, inisiatif mewajibkan pengajaran subjek Pengajian Malaysia di Politeknik Malaysia diperkenalkan dan dimulakan pada tahun 2014. Subjek ini merupakan subjek yang diwajibkan untuk pelajar semester satu di Politeknik Malaysia. Penawaran subjek ini diwajibkan oleh Kementerian Pendidikan Malaysia adalah untuk memberi kesedaran dan kefahaman akan kepentingan sejarah Malaysia dalam memainkan peranan pembentukan dan semaian semangat budaya bangsa. Subjek Pengajian Malaysia dilihat dan dianggap sebagai subjek yang sangat penting dalam menyemai semangat patriotisme.

OBJEKTIF KAJIAN

Objektif kajian ialah untuk:

1. Mengenal pasti tahap pengetahuan dan pemahaman pelajar tentang kepentingan konsep semangat patriotisme.
2. Mengetahui tahap keberkesanan pengajaran dan pembelajaran melalui kursus Pengajian Malaysia terhadap semangat patriotisme.
3. Menganalisis impak tahap kesedaran dan pemahaman pelajar terhadap semangat patriotisme melalui kursus Pengajian Malaysia.

SKOP KAJIAN

Kajian ini dijalankan hanya ke atas semua pelajar semester satu bagi sesi Disember 2018 sahaja.

KAJIAN KEPERPUSTAKAAN

Menurut Anderson (1992), konsep patriotisme dan nasionalisme walaupun pada dasarnya merupakan perasaan cinta akan negara dan salin berkait rapat antara satu sama lain, namun terdapat sedikit perbezaan di antara keduanya. Nasionalisme digambarkan dengan ungkapan *my country, right or wrong* (negaraku sama ada betul atau salah). Syed Ahmad (2004) menjelaskan nasionalisme merupakan perasaan dan sikap berkaitan dengan identity bersama sesuatu kumpulan yang berlainan dan terpisah dari kumpulan-kumpulan yang lain. Manakala patriotisme pula ialah *a love of country that does not necessarily imply hostility to another nation*.

Ungku Aziz (2005), mengatakan bahawa semangat patriotisme bukanlah dengan hanya mengibarkan jalur gemilang kerana jalur gemilang hanyalah simbolik semata-mata, tidak membuang sampah merata-rata juga boleh ditakrifkan sebagai patriotisme yang mana kita sayangkan negara kita. Manakala menurut Celester & Torney (2002) menjelaskan bahawa perasaan sayang akan membuatkan remaja kurang melakukan perkara yang melanggar undang-undang. Mereka menyatakan "*The more one trust the government, the less likely he is to have a strong threat perception of other nations and to believe that the nation must reign in the influence of other nations*". Abdul Rahim (1999) menjelaskan patriotisme akan mencorakkan daya ketahanan dan keiltizaman yang tinggi bagi membolehkan seseorang bertindak dengan berani dan cekal untuk mendaulatkan bangsa dan negara.

Pada tahun 2012 Mohd Yusof Othman telah membuat kajian berkaitan tahap jati diri pelajar di Universiti Awam (UA) Malaysia di sekitar Lembah Klang. Hasil kajian mendapati hanya 54.6% responden mempunyai tahap jati diri yang tinggi. Lain pula dengan Siti Norayu & Junainor et al., (2014) yang telah membuat kajian di Universiti Malaysia Perlis mengenai tahap kesedaran dan kefahaman pelajar tentang konsep Rukun Negara. Kajian ini mencapai peratusan sebanyak 89.5% terhadap 200 responden pelajar peringkat Ijazah Sarjana Muda dan ia merupakan persamaan konotasi definisi jati diri.



METODOLOGI

Reka Bentuk Kajian

Kajian yang digunakan ini merupakan satu kajian yang berbentuk deskriptif. Menurut Majid (2005) penyelidikan deskriptif bermatlamat untuk meneroka sesuatu bidang yang belum atau kurang diterokai. Ia juga bermatlamat untuk menerangkan sesuatu fenomena yang sedang berlaku. Kajian ini dilaksanakan untuk tujuan mengetahui pemahaman dan penghayatan pelajar terhadap semangat patriotism melalui kursus Pengajian Malaysia. Kaedah kuantitatif berbentuk kajian tinjauan dengan penggunaan teknik soal selidik digunakan untuk mengutip data bagi menerangkan kewujudan yang berlaku mengenai sesuatu pembolehubah.

Sampel Kajian

Sampel dalam kajian ini adalah pelajar semester 1 sesi Disember 2018 Politeknik Sultan Haji Ahmad Shah, terdiri daripada Jabatan Kejuruteraan Awam, Jabatan Kejuruteraan Elektrik, Jabatan Kejuruteraan Mekanikal dan Jabatan Perdagangan. Responden dalam kajian ini dipilih secara rawak seramai 142 orang daripada 230 orang responden.

Instrumen Kajian

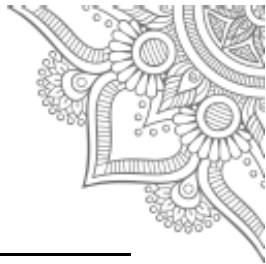
Instrumen soal selidik digunakan untuk mengukur kefahaman pelajar dalam menghayati semangat patriotism melalui kursus Pengajian Malaysia di politeknik. Soal selidik ini mengandungi beberapa soalan dan dibahagikan kepada tiga bahagian iaitu Bahagian A soal selidik mengenai latar belakang responden. Bahagian B mengenai maklumat tentang kepentingan pemahaman dan penghayatan pelajar terhadap konsep semangat patriotism dan bahagian C mengenai keberkesanan pengajaran dan pembelajaran melalui kursus Pengajian Malaysia terhadap semangat patriotism. Dalam bahagian B dan C soal selidik dibina dengan menggunakan skala likert empat peringkat dengan nilai 1 sangat tidak setuju, 2 mewakili tidak setuju, 3 mewakili setuju dan 5 mewakili sangat setuju.

Analisis Kajian

Data soal selidik untuk fasa ini dianalisis dengan menggunakan Program Statistical Package for The Social Science versi 17.0. Proses penganalisan melibatkan kaedah statistik deskriptif yang menggunakan peratus dan frekuensi. Penggunaan kaedah ini adalah untuk menjawab soalan kajian.

DAPATAN DAN PERBINCANGAN

Perbincangan berkisar tentang hasil-hasil kajian yang telah dianalisis. Analisis data dilakukan secara deskriptif yang menunjukkan min dan peratusan untuk mengenal pasti tahap kesedaran dan pemahaman pelajar terhadap semangat patriotisme melalui kursus Pengajian Malaysia.

**Jadual 1: Demografi Responden**

Kategori	Bil	Peratusan
Jantina		
Lelaki	69	48.6
Perempuan	72	99.3
Missing	1	.7
Jumlah	142	100.0
Jabatan		
JKE	12	8.5
JKA	37	26.1
JKM	22	15.5
JP	71	50.0
Jumlah	142	100.0
Bangsa		
Melayu	131	92.3
India	11	7.7
Jumlah	142	100.00
Tempat Tinggal		
Bandar	88	62.0
Luar Bandar	39	27.5
Pinggir Bandar	14	9.9
Missing	1	.7
Jumlah	142	100.0

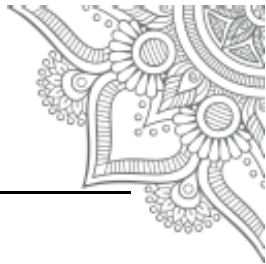
Jadual 1 memaparkan demografi peserta kajian yang melibatkan seramai 142 orang peserta kajian yang terdiri daripada pelajar semester 1 di Politeknik Sultan Haji Ahmad Shah, Kuantan. Berdasarkan jadual di atas, satu rumusan dapat dibuat:

- Seramai 69 orang (48.6%) pelajar lelaki dan 72 orang (99.3%) pelajar perempuan yang terlibat sebagai peserta kajian.
- Peserta kajian adalah daripada pelbagai bidang yang meliputi 4 jabatan di POLISAS iaitu seramai 12 orang (8.5%) Jabatan Kejuruteraan Elektrik, 37 orang (26.1%) Jabatan Kejuruteraan Awam, 22 orang (15.5%) Jabatan Kejuruteraan Mekanikal dan 71 orang (50.0%) daripada Jabatan Perdangangan.
- Penglibatan peserta kajian seramai 131 orang (92.3%) berbangsa Melayu dan 11 orang (7.7%) berbangsa India.
- Majoriti peserta kajian yang terlibat dalam kajian ini adalah berasal dari kawasan bandar iaitu seramai 88 orang (62.0%), luar bandar 39 orang (27.5%) dan Pinggir bandar 14 orang (9.9%).

Kepentingan Pemahaman Dan Penghayatan Pelajar Tentang Konsep Semangat Patriotisme

Jadual 2: Kepentingan Pemahaman dan Penghayatan Pelajar terhadap Konsep Semangat Patriotisme

Pernyataan	Sangat Tidak Setuju	Tidak Setuju	Setuju	Sangat Setuju
Saya mengetahui dan memahami maksud patriotisme	2(1.4%)	2(1.4%)	95(66.9%)	43(30.3%)
Saya menghayati tentang semangat patriotisme secara positif	2(1.4%)	4(2.8%)	89(62.7%)	47(33.1%)



Saya mengetahui dan memahami bahawa semangat patriotisme dapat memupuk perpaduan rakyat	1(.7%)	1(.7%)	60(42.3%)	80(56.3%)
Saya mengetahui dan memahami bahawa semangat patriotisme dapat memperkuat jati diri sebagai rakyat Malaysia	1(.7%)	3(2.1%)	60(42.3%)	77(54.2%)
Saya mengetahui bahawa Semangat patriotisme dapat Mewujudkan sikap liberal Terhadap kebudayaan yang berbeza	2(1.4%)	5(3.5%)	86(60.6%)	49(34.5%)

Jadual 2 membincangkan analisis data terhadap kepentingan pemahaman dan penghayatan pelajar terhadap konsep semangat patriotisme. Pada keseluruhannya, didapati tahap persetujuan peserta kajian terhadap setiap item dalam konstruk ini adalah tinggi dan sangat memuaskan. Hasil perincian analisis data mendapati peserta kajian bersetuju pada tahap yang tinggi dan interpretasi yang sangat memuaskan terhadap pernyataan yang pertama, iaitu “saya mengetahui dan memahami maksud patriotisme”. Hal ini dapat dilihat melalui peratusan setuju sebanyak 66.9% diikuti sangat setuju 30.3% dan tidak setuju serta sangat tidak setuju masing mewakili 1.4%. Bagi pernyataan yang kedua “saya mengetahui dan memahami bahawa semangat patriotisme dapat memupuk perpaduan rakyat” juga peserta kajian bersetuju dengan peratusan sebanyak 62.7% diikuti oleh setuju 33.1% dan tidak setuju serta sangat tidak setuju sebanyak .7%. Seterusnya bagi pernyataan “saya mengetahui dan memahami bahawa semangat patriotisme dapat memupuk perpaduan rakyat” peserta kajian sangat bersetuju dengan pernyataan tersebut dengan peratusan sebanyak 5.3%, diikuti oleh setuju sebanyak 42.3% dan .7% bagi tidak setuju serta sangat tidak setuju. Bagi pernyataan “saya mengetahui dan memahami bahawa semangat patriotisme dapat memperkuat jati diri sebagai rakyat Malaysia” peserta kajian sangat bersetuju dengan peratusan tertinggi iaitu sebanyak 54.2%, diikuti oleh setuju 42.3%, tidak setuju 2.1% dan .7% bagi peserta kajian yang sangat tidak bersetuju. Manakala bagi pernyataan yang terakhir “saya mengetahui bahawa semangat patriotisme dapat mewujudkan sikap liberal terhadap kebudayaan yang berbeza” menunjukkan peserta kajian bersetuju pada tahap tinggi dengan 60.6%, diikuti sangat bersetuju sebanyak 34.5%, 3.5% bagi yang tidak setuju dan 1.4% bagi yang sangat tidak bersetuju.

Rumusan yang dapat dibuat tentang Kepentingan Pemahaman dan Penghayatan Pelajar terhadap Konsep Semangat Patriotisme menunjukkan tahap persetujuan yang tinggi dan interpretasi yang sangat memuaskan dalam kalangan peserta kajian. Selain itu, kecenderungan peserta kajian untuk memahami bahawa pentingnya semangat patriotisme dalam diri juga tinggi berdasarkan pengetahuan yang ada pada diri mereka.

Keberkesanan Pengajaran Dan Pembelajaran Melalui Kursus Pengajian Malaysia Terhadap Semangat Patriotisme

Jadual 3: Keberkesanan Pengajaran dan Pembelajaran melalui Kursus Pengajian Malaysia terhadap Semangat Patriotisme.

Pernyataan	Sangat Tidak Setuju	Tidak Setuju	Setuju	Sangat Setuju
Perbincangan di dalam kelas Dapat membantu saya Meningkatkan kefahaman Terhadap semangat patriotisme	1(.7%)	9(6.3%)	76(53.5%)	56(39.4%)



Tugas Pengajian Malaysia menekankan tentang kepentingan semangat patriotisme	2(1.4%)	14(9.9%)	79(55.6%)	47(33.1%)
Kursus Pengajian Malaysia menekankan tentang kepentingan semangat patriotisme	1(.7%)	8(5.6%)	73(51.4%)	60(42.3%)
Kursus Pengajian Malaysia dapat membantu saya menghayati semangat patriotisme	1(.7%)	6(4.2%)	79(55.6%)	56(39.4%)
Kursus Pengajian Malaysia dapat memupuk minat saya untuk memahami dan menghayati semangat patriotisme	1(.7%)	9(6.3%)	74(52.1%)	58(40.8%)

Jadual 3 membincangkan analisis tentang keberkesanan pengajaran dan pembelajaran melalui Kursus Pengajian Malaysia terhadap Semangat Patriotisme. Pada keseluruhannya, didapati tahap persetujuan peserta kajian terhadap setiap item dalam konstruk ini adalah tinggi dan interpretasi yang sangat memuaskan. Hasil dapatan kajian menunjukkan peserta kajian bersetuju pada tahap yang tinggi dan interpretasi yang sangat memuaskan terhadap pernyataan yang pertama “perbincangan di dalam kelas dapat membantu saya meningkatkan kefahaman terhadap semangat patriotisme” dengan peratusan bersetuju sebanyak 53.5%, diikuti dengan sangat setuju 39.4%, tidak setuju 6.3% dan sangat tidak setuju sebanyak .7%. Bagi pernyataan seterusnya “tugas Pengajian Malaysia menekankan tentang kepentingan semangat patriotisme” peserta kajian juga bersetuju dengan 55.6%, diikuti oleh sangat setuju 33.1%, 9.9% tidak bersetuju dan 1.4% bagi peserta kajian yang sangat tidak bersetuju. Peserta kajian bersetuju dengan pernyataan yang ketiga iaitu “kursus Pengajian Malaysia menekankan tentang kepentingan semangat patriotisme” dengan peratusan sebanyak 51.4%, diikuti oleh sangat setuju 42.3%, tidak setuju 5.6% dan sangat tidak setuju .7%. Pernyataan “kursus Pengajian Malaysia dapat membantu saya menghayati semangat patriotisme” menunjukkan peserta kajian bersetuju sangat tinggi dengan 55.6%, diikuti oleh 39.4%, tidak setuju 4.2% dan .7 sangat tidak setuju. Dan bagi pernyataan yang terakhir “kursus Pengajian Malaysia dapat memupuk minat saya untuk memahami dan menghayati semangat patriotisme” peserta kajian juga bersetuju dengan 52.1%, diikuti dengan sangat setuju 40.8%, 6.3% bagi tidak setuju dan .7 bagi sangat tidak setuju.

Berdasarkan data yang di analisis menunjukkan peserta kajian bersetuju bahawa kursus Pengajian Malaysia yang ditawarkan kepada pelajar semester satu di politeknik boleh memberi kefahaman dan penghayatan yang sebenar tentang konsep semangat patriotisme.

KESIMPULAN

Pada keseluruhannya, dapatan dari kajian ini menunjukkan persepsi, penerimaan dan kesediaan yang tinggi dalam kalangan 200 orang peserta kajian yang mengajar di Sekolah Kebangsaan, Sekolah Menengah Kebangsaan, Sekolah Jenis Kebangsaan Cina dan Sekolah Jenis Kebangsaan Tamil di kawasan Bandar dan di luar Bandar di negeri Pulau Pinang, Perak, Kelantan dan Negeri Sembilan. Didapati peserta kajian mengakui bahawa penguasaan kepada ilmu-ilmu lain melalui kaedah penyerapan ilmu dan nilai adalah penting. Dalam hal ini juga, peserta kajian bersetuju bahawa penyatupaduan Nasional berkait rapat dengan status bahasa Melayu sebagai bahasa kebangsaan dan bahasa rasmi. Berdasarkan, penerimaan dan jawapan positif dari peserta kajian akan mewujudkan keperluan untuk penyerapan elemen falsafah bahasa dalam PdPc bahasa Melayu pada masa akan datang.



RUJUKAN

- Abdul Rahim Abd. Rashid, (1999). *Belia Ketandusan Semangat Perjuangan*, Kuala Lumpur: Dewan Budaya.
- Anderson, B, (1992). *Imagined communities: Relection on the origin and spread of nasionalisme*. New York: Routledge.
- Mohd Majid Konting, (2005). *Kaedah Penyelidikan Pendidikan*. Ed. 7. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Mohd Yusof Othman, Jawidah Dakir, Abd. Latif Samain et al. (2012). Jati Diri Kebangsaan Dalam Kalangan Pelajar Institusi Pengajian Tinggi. *Jurnal Hadhari Special Edition*, 67-78.
- Siti Norayu et. al, (2014). Persepsi Pelajar terhadap Konsep Rukun Negara melalui Pengajaran Subjek Hubungan Etnik: Kajian Kes di Universiti Malaysia Perlis. *Jurnal of Human Development and Communication*. Vol 3.



Exploring Principles of Unity in Cultural Diversity: An Analytical Review on Prophet's Final Sermon and Washington's Farewell Address

IBRAHIM A. SHOGAR

Department of Computational and Theoretical Sciences, Kulliyah of Science, International Islamic University Malaysia (IIUM)

Email: shogar@iium.edu.my

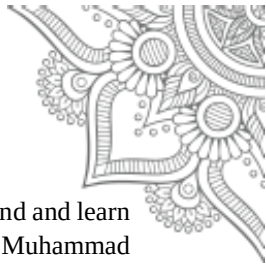
ABSTRACT

Background: As the phenomenon of 'Globalization' is increasingly becoming dominant, we need to learn how to live with others. In this context, the holy Qur'an reminds the entire mankind about the unity of their origin, either as originated from clay (Qur'an, 23:12, 32:7, 37:11) or from an individual person (Adam) (Qur'an, 4:1) or from a single pair of male and female, before being spread out into various nations and tribes that they may know each other (Qur'an, 49:13). In terminologies of social science, we can say: the holy Qur'an is inviting mankind to investigate upon the social and epistemological aspects of the cultural diversity. To achieve this noble goal we need to learn from heritage and the glorious history of Islamic civilization, as well as from the entire history of humanity and the useful experiences of other nations that are consistent with principle objectives of the Islamic law (Maqasid al-Shari'ah). **Objectives:** this paper aims to investigate principles of unity and cooperation that lead to peace and sustainable development in multicultural societies. Such principles can be formulated based on both: the al-Naqil knowledge (revelation) or the 'Aql knowledge (reason). The first is represented by basic principles of human rights as embodied in the Final Sermon of the Prophet Muhammad (s.as.) (Khubatul Wida'), the second is represented by basic principles of the Farewell Speech of George Washington. **Methodology:** Although investigation of principles of unity in multi-cultural society can be empirical or theoretical, the method adopted in this paper is theoretical in nature. It analyzes the basic ideas of the above two historic documents to formulate the principles. Religious texts (Qur'an and Sunnah) which related to unity of mankind, peace, and cooperation will be collected and analyzed. The various perspectives of the early Muslim scholars, on such texts will be consulted. **Conclusions:** the final findings of the paper emphasize the integrated method of Naqli and 'Aqli, instead of pure secular approach, towards formation of principles for unity, cooperation, and sustainable development in multicultural communities, such as in Malaysia.

Keywords: Principles of unity in diversity, sustainable development, Naqli and 'Aqli approaches, the Final Sermon of the Prophet, management of multiculturalism, Farewell Speech of George Washington.

INTRODUCTION

Creating harmony or even unity among members of a community of cultural, ethnic, and religious diversity is increasingly becoming important in globalizing world of today. Harmony and peace are necessary for sustainable development. And for peaceful life, everybody needs to learn how to live with others. Although communities are geographically separated by nation-state boundaries, in fact they are living together, in terms of ability to communicate, obtaining information, exchanging values, cultures, ideas, perspectives, worldviews, and other cultural elements. These cultural aspects of contemporary community life, in fact, have created a new definition to the phenomenon of 'globalization'. Researchers are now observing the gradual shift that occurring in concept of globalization from the economic and political sphere to cultural sphere, where various issues, such as human rights, religion, ethnic heritage and arts, health and quality of life, family and women issues, the rural life, environmental ecosystems, and preservation of species are addressed. Many observers insist that the cultural sphere should be the final goal of economic and political concept of globalization, which can profoundly facilitate and enrich the process of communication to open minds to new ideas and experiences, and strengthen the theory of forming the finest universal values for humanity. (Rifkin, Jeremy 2001).



To realize such noble goals of unity in cultural diversity, it is necessary to explore the great legacy of mankind and learn from experiences of human history. On 9 Dhu al-Hijja, 10AH (6 March 632), at Mount Arafat, the Prophet Muhammad (S.A.W.S) delivered his Farewell Sermon (*khutbah al-wida*) to provide the guiding principles for meaningful life and to create solidarity among members of newly born Muslim *Ummah* (nation) at that time. After a millennium from that history, specifically in September 1796, George Washington made his Farewell Address for the same purpose. The basic objective of the two speeches was to create solidarity in a new born community of cultural, ethnic, religious, and political diversity to live in peace and for sustainable development. The method and frame of reference of the two occasions, however, were different. The inspiring source of the Prophet's Farwell Sermon was the holy Qur'an; while Washington's Farwell Address was inspired by Constitution of the United States, which produced eight years earlier and went into effect on June 21, 1788. The two speeches together may provide or constitute the foundation for integrated method of investigation of truth. The first was based on revealed guidance (*Naqli Knowledge*), while the second was inspired by wisdom and prudence of human intellect, and supported by personal experiences that derived from human history (*'Ali Knowledge*). Both methods are valid for investigation of truth, but their integration is more effective for understanding issues pertaining to temporary world (*Duniyawi matters*), specifically the question of unity in diversity.

Aiming to explore principles of unity in cultural diversity, this paper analytically reviews the above two approaches, which are based on two different methods and frameworks of investigation. The entire subject of the paper is divided into four basic parts. The first part introduces the reader to the texts of the Prophet's Farwell Sermon, its historical background and its major themes. The second part focuses on Washington's Farwell Address and its inspiring source, i.e., Constitution of United States. The third part investigates principles of unity in cultural diversity, as can be derived from the above two approaches, i.e. *Naqli* and *'Aqli* methods, and their main sources. The final part of the paper is concerned with the conclusion.

PROPHET'S FARWELL SERMON (خطبة الوداع)

Harmony, unity and solidarity among members of the newly born Muslim community were the major concern of the Prophet (S.A.W.S) in the last few years of his life. Historically, the Farewell Sermon (*khutbah al-wida*) of the Prophet Muhammad (S.A.W.S) was delivered, for that purpose, during the Farewell Hajj (pilgrimage), on 9 Dhu al-Hijja 10AH (6 March 632).

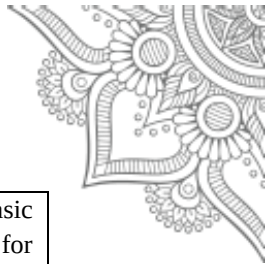
Content of the Sermon

The Sermon is a composite of statements made by the Prophet (S.A.W.S) during the pilgrimage of that year, at three different places, Mina, Muzdalifa, and Arafat. Therefore, the Sermon is narrated in different composts and in different lengths in both books of Hadith and books of Prophet's biography (*Sirah*). The longest versions available are found in *Sirah Ibn Ishaq* by Muhammad Ibn Ishaq (d.761) and in *Kitab al-Bayan wa al-Tabi'in* by al-Jahiz al-Basri (d.869)¹. Although the Sermon is based on fallible human narratives, however, its content and its themes are established by the holy Qur'an and emphasized by the Sunnah. The sermon, therefore, summarizes the core teachings of the Qur'an and Sunnah which related to management of multicultural community for a meaningful life. It illustrates the Islamic contribution to develop foundations of universal human rights in the globalizing world of cultural diversity. The text of the Sermon and its basic themes are in the table (i) below, together with the Arabic version of the Sermon in the bottom:

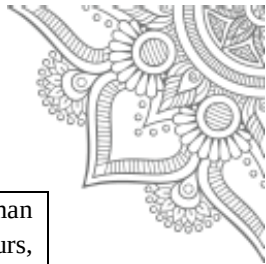
Texts And Major Themes Of The Prophet's Farwell Sermon

No.	Texts of the Sermon	Major Themes
1	"O People! Lend me an attentive ear, for I may not meet you after this year any more. Therefore, listen carefully to what I am saying and take these words to those who could not be present here today.	Bringing attention of the people indicate importance of the speech

¹ Farouq, Mohammad Omar (2018). The Farwell Sermon of Prophet Muhammad: an Analytical Review. *Islam and Civilisational Renewal*, Vol. 9, No. 3, pp. 322-342 (2018)



2	O People! just as you regard this month, this day ,this city as sacred, so regard the life and property of everybody as a sacred trust. Return things entrusted to you to their owners.	Principle of observing the basic human right (Right for life, right for ownership) Sanctity of human life is emphatically and universally mentioned in the Qur'an
3	Hurt no one so that no one may hurt you. Remember that you will indeed meet your Lord, and that he will indeed reckon your deeds.	Principle of accountability and personal responsibility, (Justice & rule of law)
4	"If a black slave is appointed to govern you according to the Book of Allah, listen to him and obey him."	This part of the texts is in (<i>Sahih Muslim</i>) (it established the principle of good governance)
5	"Allah has forbidden you to take usury (Riba), therefore all interest obligation shall henceforth be waived. Your capital is yours to keep, you will neither inflict nor suffer any inequality. Allah has judged that there shall be no interest and that all interest due to Abbas Ibn 'Aal-Muttalib be waived."	Principles of Just and fair economic system, including Fair distribution of wealth
6	"Every right arising out of homicide in pre-Islamic days is henceforth my feet, completely abolished, and the first such right that I waive is that arising from the murder of Rabiah ibni al-Harithiah."	Invalidating the unjust traditions and customs of pre-Islamic period Abolition of all prior claims to blood revenge
7	"O people! unbelievers indulge in tampering with the calendar in order to make permissible that which Allah forbade, and to prohibit what Allah has made permissible. With Allah the months are twelve in number. Four of them are holy, there are successive and one occurs singly between the months of Jumada and Shaban."	Playing around with rule of law is impermissible
8	"Beware of Satan, for the safety of your religion. He has lost all hope that he will be able to lead you astray in big things, but be aware of following him in small things."	Following mere personal desires leads to regrettable consequences
9	"O People, it is true that you have certain rights over your women but they also have rights over you. Remember that you have taken them as your wives only under Allah's trust and with His permission. If they abide your right then to them belongs the right to be fed and clothed in kindness. Do treat your women well and be kind to them for they are your partners and committed helpers. And it is your right that they do not make friends with any one of whom you do not approve, as well never to be unchaste.	The mutual rights between wife and husband Especial care and protect of the vulnerable groups (Woman)
10	"O People! listen to me in earnest, fear Allah, and perform your five daily prayers, fast during month of Ramadan, pay taxes (Zakat) of your wealth, and perform Haj if you can afford it."	The practical part of core system The framework for ideas (the worldview) Paying taxes as basic source of national revenue (income)



11	"All mankind is from Adam and Adam is from earth, an Arab has no superiority over a non-Arab nor a non-Arab has any superiority over an Arab; also a White has no superiority over a black nor a black has any superiority over a White except by piety and good action."	Principles equality among all human beings, regardless of their colours, ethnicity, and languages Unity of mankind Naturally gained features are not standard for discrimination among people
12	"Learn that a Muslim is a brother to a Muslim, and that the Muslims constitute one brotherhood. Nothing shall be legitimate to a Muslim which belongs to a fellow Muslim unless it was given freely and willingly. Do not therefore do injustice to yourselves."	There is especial relationship that based on unity of faith, but that does not permit free ownership among them.
13	"Remember one day you will meet Allah and answer your deeds. So beware, do not astray from the path of righteousness after I am gone."	Commitment based on judgment day and reckoning power of Allah. This would a power source of commitment to deliver justice (Principle of justice)
14	"O People! No Prophet or apostle will come after me and no new faith will be born. Therefore, be careful and understand words I convey to you. I leave behind me two things, the Quran and the Sunnah and if you follow these you will never go astray."	Reaffirming that the holy Qur`an and Sunnah are final sources of guidance to all mankind Basic beliefs and common values
15	"All those who listen to me now should pass on these words to others and those to others again; and may the last ones understand my words better than those who listen to me directly."	Unlike today's communication technology, conveying message from one another orally was the most effective method to disturbing knowledge and information at that time.
16	"O Allah, be my witness, that I have conveyed your message to Your people."	Allah, as creator and source of everything, provide the total framework of our acts, value system, and the worldview

Prophet's Sermon in Arabic

خطبة الوداع

أَيُّهَا النَّاسُ، اسْمَعُوا مِنِّي أَتَبَيَّنْ لَكُمْ، فَإِنِّي لَا أَدْرِي، لَعَلِّي لَا أَلْقَاكُمْ بَعْدَ عَامِي هَذَا، فِي مَوْقِفِي هَذَا. أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ إِلَى أَنْ تَلْقَوْا رَبَّكُمْ، كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا فِي بَلَدِكُمْ هَذَا. وَإِنَّكُمْ سَتَلْقَوْنَ رَبَّكُمْ فَيَسْأَلُكُمْ عَنْ أَعْمَالِكُمْ، فَمَنْ كَانَتْ عِنْدَهُ أَمَانَةٌ فَلْيُؤَدِّهَا إِلَى مَنْ أُتِمَّتْهُ عَلَيْهِ. وَإِنْ كُلُّ رِبَا مَوْضُوعٍ وَلَكِنْ لَكُمْ رَعُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تَظْلَمُونَ، وَقَضَى اللَّهُ أَنَّهُ لَا رِبَا، وَإِنْ رِبَا عَمِي الْعَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الْمَطْلُبِ، وَإِنْ مَأْتَرُ الْجَاهِلِيَّةِ مَوْضُوعَةٌ غَيْرُ كُلِّهِ. وَأَنْ كُلُّ دَمٍ كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ مَوْضُوعٌ، وَإِنْ أَوَّلُ دِمَائِكُمْ أَضْعَفُ دَمِ عَامِرِ بْنِ رَبِيعَةَ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ عَبْدِ الْمَطْلُبِ، وَإِنْ مَأْتَرُ الْجَاهِلِيَّةِ مَوْضُوعَةٌ غَيْرُ السَّدَانَةِ وَالسَّقَايَةِ وَالْعَمْدِ قَوْدٌ، وَشَبِهُ الْعَمْدِ مَا قَتَلَ بِالْعَصَا وَالْحَجَرِ وَفِيهِ مِائَةٌ بَعِيرٍ فَمَنْ أَزْدَادَ فَهُوَ مِنَ الْجَاهِلِيَّةِ. أَيُّهَا النَّاسُ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ قَدْ يَنْسُ مِنْ أَنْ يَعْبُدَ بَارِئَكُمْ هَذِهِ أَبَدًا وَلَكِنَّهُ يَطْمَعُ فِيمَا سِوَى ذَلِكَ فَقَدْ رَضِيَ بِهِ بِمَا تَحْقِرُونَ مِنْ أَعْمَالِكُمْ فَاحْذَرُوهُ عَلَى دِينِكُمْ. أَيُّهَا النَّاسُ ﴿ إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُجْلُونَ عَامًا وَيُحَرِّمُونَهُ عَامًا لِيُؤْطِئُوا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فَيُجْلُوا مَا حَرَّمَ اللَّهُ ﴾ إِنَّ الزَّمَانَ قَدْ اسْتَدَارَ كَهَيْئَتِهِ يَوْمَ خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ ﴿ إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا ﴾ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حَرَمٌ ثَلَاثَةٌ مُتَوَالِيَةٌ وَرَجَبٌ مُضَرٌ، الَّذِي بَيْنَ جَمَادَى وَشَعْبَانَ. أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ لِنَسَائِكُمْ عَلَيْكُمْ حَقًّا، وَلَكُمْ عَلَيْهِنَّ حَقٌّ، لَكُمْ عَلَيْهِنَّ أَلَا يُوطِئَنَّ فُرُشَكُمْ غَيْرَكُمْ وَلَا يُدْخِلَنَّ أَحَدًا تَكَرُّهُنَّ بِيُوتِكُمْ، وَلَا يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ فَإِنْ فَعَلْنَ فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ أَذَنَ لَكُمْ أَنْ تَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَتَضْرِبُوهُنَّ ضَرْبًا غَيْرَ مَبْرَحٍ فَإِنْ انْتَهَيْنَ فَلِهِنَّ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ خَيْرًا، فَإِنَّهُنَّ عِنْدَكُمْ عَوَانٌ لَا يَمْلِكْنَ لَأَنْفُسِهِنَّ شَيْئًا، وَإِنَّكُمْ إِنَّمَا أَخَذْتُمُوهُنَّ بِأَمَانَةِ اللَّهِ وَاسْتَحْلَلْتُمْ فُرُوجَهُنَّ بِكَلِمَاتِ اللَّهِ فَاعْقِلُوا أَيُّهَا النَّاسُ قَوْلِي. أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ، فَلَا يَجِلُّ لِأَمْرِيءٍ مَالُ أَخِيهِ إِلَّا عَنْ طَيْبِ نَفْسٍ مِنْهُ، أَلَا هَلْ بَلَغْتُ، اللَّهُمَّ اشْهَدْ. فَلَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفْرًا يُضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ فَإِنِّي قَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ مَا إِنْ أَخَذْتُمْ بِهِ لَمْ تَضِلُّوا بَعْدَهُ،



كِتَابُ اللَّهِ وَ سُنَّةُ نَبِيِّهِ، أَلَا هَلْ بَلَّغْتُ، اللَّهُمَّ اشْهَدْ. أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ رَبَّكُمْ وَاجِدٌ، وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاجِدٌ، كُلُّكُمْ لَأَدَمٌ وَادَمُ مِنْ تُرَابٍ، إِنْ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ وَلَيْسَ لِعَرَبِيٍّ فَضْلٌ عَلَى عَجَمِيٍّ إِلَّا بِالتَّقْوَى، أَلَا هَلْ بَلَّغْتُ، اللَّهُمَّ اشْهَدْ" قَالُوا: نَعَمْ قَالَ: فَلْيُبَيِّنْ الشَّاهِدُ مِنْكُمْ الْغَائِبَ.

Table (i)

WASHINGTON'S FARWELL ADDRESS

How to manage a multiethnic, multireligious, and multicultural society was one of the major challenges faced the early fathers of United State of America (USA). It is a similar situation to that of the Prophet (S.A.W.S) and his companions with the early Muslim community which established from various nations and different tribes of the per-Islamic society. Being the first president of USA, George Washington has suggested in his Farwell Address many principles for management of a multicultural society. The major themes of the address that related to the topic are summarized in the table (ii).

Background And The Main Objective Of The Address

George Washington announced his decision not to seek a third term in office in September 1796. The major objective of the address was to create harmony and unity among the different groups of American community which constituted from people with so many ethnic, religious and cultural backgrounds. Designed to inspire and guide future generations, the address also set forth Washington's defense of his administration's record and embodied a classic statement of Federalist doctrine. Some authors have noted that Washington's principal concern was the safety of the eight-years-old Constitution of United States of America. He believed that the stability of the Republic was threatened by the forces of geographical sectionalism, political factionalism, and interference by foreign powers in the nation's domestic affairs. Thus, he urged Americans to subordinate sectional jealousies to common national interests².

Washington did not publicly deliver his Farewell Address. It first appeared on September 19, 1796, in the Philadelphia *Daily American Advertiser* and then in papers around the country³. In the introductory part of the address published in 2000, it has been mentioned that in January 1862, with the Constitution endangered by civil war, a thousand citizens of Philadelphia petitioned Congress to commemorate the forthcoming 130th anniversary of George Washington's birthday by providing that the 'Farewell Address of Washington' be read loudly on the morning of that day in one or the other of the Houses of Congress. The practice of reading the Farewell Address did not immediately become a tradition. The address was first read in regular legislative sessions of the Senate in 1888 and in the House in 1899. Since 1893 the Senate has observed Washington's birthday by selecting one of its members to read the Farewell Address. The House continued the practice until 1984⁴.

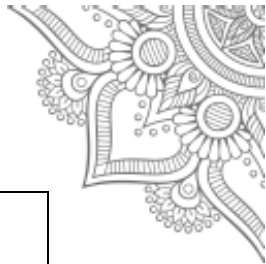
Selective Texts And The Major Themes Of Washington's Farwell Address

No.	Selected Texts of Washington's Farwell Address & Constitution of United States	Major Themes
1	"Friends and Fellow Citizens: The period for a new election of a citizen to administer the executive government of the United States being not far distant, and the time actually arrived when your thoughts must be employed in designating the person who is to be clothed with that important trust."	Principle of good leadership The power is owned by nation but can transferred to representatives through election
2	"I have formed, to decline being considered among the number of those out of whom a choice is to be made."	Principles of specific for leadership

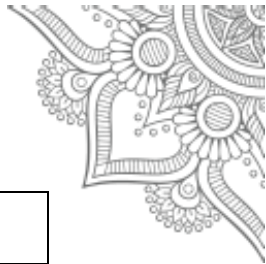
² Washington's Farewell Address (Senate Document No. 106-21, WASHINGTON, 2000): The version of the address printed here is taken from the original of the final manuscript in the New York Public Library provided courtesy of The Papers of George Washington. <https://www.govinfo.gov/content/pkg/GPO-CDOC-106sdoc21/pdf/GPO-CDOC-106sdoc21.pdf>

³ Ibid.

⁴ Ibid.



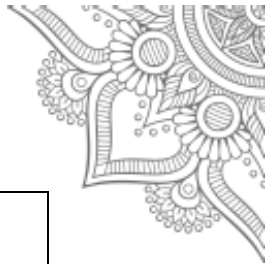
3	In the discharge of this trust, I will only say that I have, with good intentions, contributed towards the organization and administration of the government the best exertions of which a very fallible judgment was capable	Acknowledgement of achievements
4	Here, perhaps, I ought to stop, but a solicitude for your welfare, which cannot end but with my life, and the apprehension of danger natural to that solicitude, urge me on an occasion like the present to offer to your solemn contemplation, and to recommend to your frequent review, some sentiments which are the result of much reflection, of no inconsiderable observation, and which appear to me all important to the permanency of your felicity as a people.	Important sentiments for management of multicultural society
5	1. Interwoven as is the love of liberty with every ligament of your hearts, no recommendation of mine is necessary to fortify or confirm the attachment.	Principles of liberty (Love of liberty is natural, no advice is needed to understand value of liberty)
6	2. The unity of government which (1) constitutes you one people is also now dear to you. It is justly so; for (2) it is a main pillar in the edifice of your real independence, (3) the support of your tranquility at home, (4) your peace abroad, (5) of your safety, (6) of your prosperity, (7) of that very liberty which you so highly prize. But as it is easy to foresee that, from different causes and from different quarters, much pains will be taken, many artifices employed, to weaken in your minds the conviction of this truth;	Principle of a united government is important due to many factors: 1. It constitutes a nation, 2. it is a main pillar in the edifice of nation's real independence, 3. it is the support of nation's tranquility at home and its peace abroad, 4. it provides nation's safety, 5. it gives nation's prosperity, 6. it gives the very liberty of the nation.
7	3. But as it is easy to foresee that, from different causes and from different quarters, much pains will be taken, many artifices employed, to weaken in your minds the conviction of this truth; as this is the point in your political fortress against which the batteries of internal and external enemies will be most constantly and actively directed,	Unity (solidarity) of the government, which stands for unity of the nation can be targeted by internal and external enemies to weakened (so we must be careful)
8	4. it is of infinite moment that you should properly estimate the immense value of your national Union to your collective and individual happiness; -that you should cherish a cordial, habitual, and immovable attachment to it; -accustoming yourselves to think and speak of it as of the palladium of your political safety and prosperity; -watching for its preservation with jealous anxiety; -discountenancing whatever may suggest even a suspicion that it can in any event be abandoned; and -indignantly frowning upon the first dawning of every attempt to alienate any portion of our country from the rest, or to enfeeble the sacred ties which now link together the various parts. For this you have every inducement of sympathy and interest.	The principles National Union (the immense value of your national Union at both individual and collectives levels)
9	5. Citizens by birth or choice of a common country, that country has a right to concentrate your affections. The name of American, which belongs to you in your national capacity, must always exalt	Principle of patriotism Love the country is above just pride of patriotism



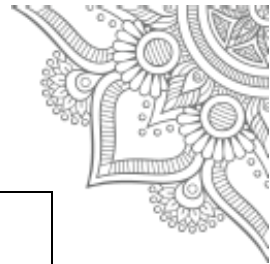
	the just pride of patriotism more than any appellation derived from local discriminations.	
10	6. With slight shades of difference, you have the same religion, manners, habits, and political principles. You have in a common cause fought and triumphed together. The independence and liberty you possess are the work of joint councils and joint efforts—of common dangers, sufferings, and successes.	Principle of unity in diversity
11	7. But these considerations, however powerfully they address themselves to your sensibility, are greatly outweighed by those which apply more immediately to your interest.	Principle that people usually observe their personal interest rather than the public interest (Love of the country can be disturbed by personal interest)
12	8. Here every portion of our country finds the most commanding motives for carefully guarding and preserving the Union of the whole.	Principle of promoting love of the country and removing its hindrances.
13	While then every part of our country thus feels an immediate and particular interest in union, all the parts combined cannot fail to find in the united mass of means and efforts greater strength, greater resource, proportionably greater security from external danger, a less frequent interruption of their peace by foreign nations	Principle of valuing and promoting the Union
14	In this sense it is, that your Union ought to be considered as a main prop of your liberty, and that the love of the one ought to endear to you the preservation of the other.	Principle of unity guards the liberty
15	These considerations speak a persuasive language to every reflecting and virtuous mind and exhibit the continuance of the Union as a primary object of patriotic desire.	Union as a primary object of patriotic desire.
16	Is there a doubt whether a common government can embrace so large a sphere? Let experience solve it. To listen to mere speculation in such a case were criminal.	Promoting principle of common government
17	With such powerful and obvious motives to union affecting all parts of our country, while experience shall not have demonstrated its impracticability, there will always be reason to distrust the patriotism of those who in any quarter may endeavor to weaken its bands.	Promoting principle of common government (there will always be reason to distrust the patriotism)
18	In contemplating the causes which may disturb our Union, it occurs as a matter of serious concern that any ground should have been furnished for characterizing parties by (1) <i>geographical discriminations— northern and southern—Atlantic and western</i> ; (2) whence designing men may endeavor to excite a belief that there is a real difference of local interests and views. One of the expedients of party to acquire influence within particular districts is to (3) misrepresent the opinions and aims of other districts. (conflict due to misunderstanding each other)	Causes which disturb the Union: 1. geographical discriminations 2. whence designing men may endeavor to excite a belief that there is a real difference of local interests and views, 3. misrepresenting the opinions and aims of other districts.
19	To the efficacy and permanency of your Union, a government for the whole is indispensable.	Principle of the unity of the government and unity of the country are indispensable.



20	This government, the offspring of our own choice uninfluenced and unawed, adopted upon full investigation and mature deliberation, completely free in its principles, in the distribution of its powers uniting security with energy, and containing within itself a provision for its own amendment, has a just claim to your confidence and your support. Respect for its authority, compliance with its laws, acquiescence in its measures, are duties enjoined by the fundamental maxims of true liberty.	Government is completely free in its principles, in the distribution of its powers Respecting government in exercising its authority and according to rule of law is a fundamental maxim of liberty
21	The basis of our political systems is the right of the people to make and to alter their constitutions of government. But the Constitution which at any time exists, until changed by an explicit and authentic act of the whole people, is sacredly obligatory upon all.	Basis of political systems
22	The very idea of the power and the right of the people to establish government presupposes the duty of every individual to obey the established government.	Principle of respect to government
23	All obstructions to the execution of the laws, all combinations and associations under whatever plausible character with the real design to direct, control, counteract, or awe the regular deliberation and action of the constituted authorities, are destructive of this fundamental principle and of fatal tendency.	Obscuring role of law is against the principle of respect to the government
24	Towards the preservation of your government and the permanency of your present happy state, it is requisite not only that you steadily discountenance irregular oppositions to its acknowledged authority but also that you resist with care the spirit of innovation upon its principles	preservation of the government means: (1) not only to protect its principles against its enemies, but also (2) to resist with care the spirit of innovation upon its principles
25	One method of assault may be to effect in the forms of the Constitution alterations which will impair the energy of the system and thus to undermine what cannot be directly overthrown.	Changes in constitution impair the energy of the political system
26	Remember, especially, that for the efficient management of your common interests in a country so extensive as ours, a government of as much vigor as is consistent with the perfect security of liberty is indispensable; liberty itself will find in such a government, with powers properly distributed and adjusted, its surest guardian.	The efficient management of the common interests
27	I have already intimated to you the danger of parties in the state, with particular reference to the founding of them on geographical discriminations. Let me now take a more comprehensive view and warn you in the most solemn manner against the baneful effects of the spirit of party, generally.	The danger of parties in the state and the baneful effects of the spirit of party
28	This spirit, unfortunately, is inseparable from our nature, having its root in the strongest passions of the human mind. It exists under different shapes in all governments, more or less stifled, controlled, or repressed; but in those of the popular form it is seen in its greatest rankness and is truly their worst enemy.	Root of the spirit of party
29	(1) It (party spirit) serves always to distract the public councils and enfeeble the public administration. (2) It agitates the community with ill-founded jealousies and false alarms, (3) kindles the animosity of one part against another, (4) foment	Disadvantage of party spirit



	occasionally riot and insurrection. (5) It opens the door to foreign influence and corruption, which find a facilitated access to the government itself through the channels of party passions. (6) Thus the policy and the will of one country are subjected to the policy and will of another.	
30	Of all the dispositions and habits which lead to political prosperity, religion and morality are indispensable supports. The mere politician, equally with the pious man, ought to respect and to cherish them. Let it simply be asked where is the security for property, for reputation, for life, if the sense of religious obligation <i>desert</i> the oaths, which are the instruments of investigation in courts of justice?	Religion and moral values are dispositions and habits which lead to political prosperity
31	And let us with caution indulge the supposition that morality can be maintained without religion. Whatever may be conceded to the influence of refined education on minds of peculiar structure, reason and experience both forbid us to expect that national morality can prevail in exclusion of religious principle.	Morality can be maintained without religion
32	It is substantially true that virtue or morality is a necessary spring of popular government. The rule indeed extends with more or less force to every species of free government.	Virtue or morality is a necessary spring of popular government
33	Promote then, as an object of primary importance, institutions for the general diffusion of knowledge.	Promoting institutions with general knowledge
34	to have revenue there must be taxes; that no taxes can be devised which are not more or less inconvenient and unpleasant;	To have revenue there must be taxes
45	Observe good faith and justice towards all nations; cultivate peace and harmony with all; religion and morality enjoin this conduct, and can it be that good policy does not equally enjoin it?	Religion and morality enjoin to observe good faith justice towards all, and cultivating peace and harmony with all
36	The nation, prompted by ill will and resentment, sometimes impels to war the government, contrary to the best calculations of policy. The government sometimes participates in the national propensity and adopts through passion what reason would reject; at other times, it makes the animosity of the nation subservient to projects of hostility instigated by pride, ambition and other sinister and pernicious motives. The peace often, sometimes perhaps the liberty, of nations has been the victim.	The nation prompted by ill will impels to war the government On the other hand the government sometimes adopts through passion what reason would reject. The victim in both cases are peace and liberty of the nation
37	So likewise, a passionate attachment of one nation for another produces a variety of evils.	Principles of foreign policy and relationship with other nations
38	Sympathy for the favorite nation, facilitating the illusion of an imaginary common interest in cases where no real common interest exists and infusing into one the enmities of the other, betrays the former into a participation in the quarrels and wars of the latter, without adequate inducement or justification.	Principles of foreign policy and relationship with other nations



39	The great rule of conduct for us in regard to foreign nations is, in extending our commercial relations, to have with them as little political connection as possible.	Principles of foreign policy and relationship with other nations
40	So far as we have already formed engagements, let them be fulfilled with perfect good faith.	Principles of foreign policy and relationship with other nations Fulfilling the covenant with perfect good faith
41	It is our true policy to steer clear of permanent alliances with any portion of the foreign world Taking care always to keep ourselves, by suitable establishments, on a respectably defensive posture, we may safely trust to temporary alliances for extraordinary emergencies. Harmony, liberal intercourse with all nations, are recommended by policy, humanity, and interest.	Principles of foreign policy and relationship with other nations permanent alliances
42	There can be no greater error than to expect or calculate upon real favors from nation to nation. It is an illusion which experience must cure, which a just pride ought to discard.	Principles of foreign policy and relationship with other nations

Table (ii)

PRINCIPLES OF UNITY IN CULTURAL DIVERSITY

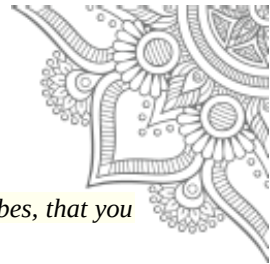
Nations and civilizations are usually develop gradually from status of the most primitive, in the terms of economics and social development, and ability to recognize the basic human rights. For instance, the slavery-based economy was flourished, as basic business system, in both the pre-Islamic Arab community, which named by the holy Qur`an as (*Jahiliyyah*), i.e., the period of ignorance, as well as in American community before its final development. The methods and technics adopted to eradicate the slavery system also almost similar. Unity peace and harmony are key factors for community development. The analytical study of both of the above Farwell speeches to deduce principles for better management of the contemporary communities that are characterized by multiethnic, multi-religion and multicultural aspects is important. The study of these historic documents is very important because they tried to create unity among their people and lift their community at that time above the level of ignorance and barbaric acts that violate the basic human right.

A careful reflection on the major themes of the both document enables to extract some guidelines for management of unity in diversity, which can be summarized into six principles: (i) principle of unity of mankind, (ii) principle of liberty, (iii) principle of common interest, (iv) principle of moral values, (v) principle of rule of law, and (vi) principle of leadership.

The Principle Of Unity In Humanity

There must be some common grounds for unity to take place, such as ethnicity, geographical territory, common interest, and final fate. According to the hoy Qur`an, however, there are various levels / circles for unity. The largest circle is the unity that is based on the worldview which divides the entire being into unity of God on one side and unity of creatures on the other. Based on this division all mankind are united in the sense that they are creatures and originated from the same ancestor, i.e. they are from Adam who is originated from clay, or in the that sense they are related to the some father and mother, who were Adam and Eve. The Prophet's Sermon has emphasized this point as following: "All mankind is from Adam and Adam is from earth, an Arab has no superiority over a non-Arab nor a non-Arab has any superiority over an Arab; also a White has no superiority over a black nor a black has any superiority over a White except by piety and good action."

The objective in both cases is the same, which is eradication of claims of superiority based on any natural qualities of human being, such as ethnicity, tribe, colour, and language. When people become aware of their unity in humanity, that will reduces feeling of difference in terms of any other factors, such as ethnicity, colour, economic, social rank or position in society. Prophet's Farwell sermon emphasized unity in this sense which already established by many of Qur`anic verses, one of them



says: “O mankind! We created you from a single (pair) of a male and a female, and made you into nations and tribes, that you may know each other” (Qur’an, 49:13)⁵

The second largest circle of unity in Islamic context is the unity that is based on faith. The entire mankind are divided into two major groups: believers in the core principles of Islamic worldview that based on unity of God and disbelievers. Believers have an especial unity which establishes rights and obligations among them. They are (brothers), as clearly termed by the holy Qur’an, and emphasized by the Sermon. Accordingly, all Muslim communities, in their different geographical locations, constitute a single *Ummah* (nation). This second circle of unity is still larger than the concept of nation-state which established in post-colonization era. Therefore, the concept of *Ummah* in Islamic context is different from ‘Nation’ which used in other contexts.

Even though ‘sectarianism’ is not accepted in early Muslim communities, but the idea of political parties in its modern concept may constitute the third circle of unity in Muslim communities. The smallest and strongest circle of unity in Islamic context is the family, which due to its vital role in whole system of unity in the community, founded on very established foundations of social system. The idea of sectarianism (parties) also rejected by Washington’s Farwell Address which focuses on unity in the sense of nation-state country which constituted on political basis. The major reason for this might be the fact the Washington’s Farwell Address was delivered before constitution of political parties in USA. In other words, the address was written at a time before political parties had become accepted as vital extra-constitutional, opinion-focusing agencies. Therefore, Washington feared that parties, especially which found on geographical bases, will carry seeds of the nation’s destruction through petty factionalism⁶.

The Principle Of Liberty

The two historic documents have addressed this principle at different levels. According Washington’s address, liberty is very dear to human self and to every individual person that it needs no advice to claim it. Being free from all internal and external obstacles is the basic foundation for unity. Liberty and freedom lead to unity based on the fact that force cannot create unity, as clearly shown by the history of colonization. There are various forms of unity that based on freedom, such as unity based faith, e.g., Muslim community is union of different nations that is based on faith, and United State of America is a nation of various cultures and ethnicities that united by principles of freedom.

Liberty and freedom presuppose responsibility and obligation, therefore they are extended at different levels in different communities. Following USA Constitution, Washington’s Address extends limits of liberty very much, at both the individual and public levels. Islam extends the range of religious freedom, but it conditions the personal freedom with public interest. Any act or manner that violates the public interest is restricted. Therefore, many things regarded as personal in what is called ‘free communities’ such as sexual relationship and abortion, are considered as violation of public interest in Islam; because such activities which seems to be personal determine future of community and the entire nation. In all cases, liberty and freedom that recognize by rule of law usually leads to some kind of unity among the different group.

The Principle Of Common Interest

Human beings are always concerned with their interest and act based on that. Thus, interest logically leads to diversity rather than union, because every individual or every group tries to maximize its own interest. This argument is initially true, but it must be taken in consideration that there are two types of interest: (i) personal / individual interest, and (ii) public or common interest. As observed by Washington, the individual people are naturally inclined to and derived by their personal interests against the common interest, because the first one is immediate and direct while the second is indirect and less clear even though strategically it might be more important. Therefore, this principle is closely related to the principle of leadership as imbedded in the government which is necessary to create the public interest.

The key function of the government is to create the common interest to the nation and promote it to be less subtle and more important than the personal interest. This noble goal could be achieved by both proposing creative plans for social and economic development, and also by creating programmes for development of human capital which make citizens are fully aware

⁵ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (13) (الحجرات)

⁶ **Washington’s Farewell Address** (Senate Document No. 106–21, WASHINGTON, 2000): The version of the address printed here is taken from the original of the final manuscript in the New York Public Library provided courtesy of The Papers of George Washington. <https://www.govinfo.gov/content/pkg/GPO-CDOC-106sdoc21/pdf/GPO-CDOC-106sdoc21.pdf>



of the common interest. Common interest is usually imbedded in core values of the nation, such as religion, state, respecting rule of law, and promotion of political system. Both, speeches, i.e. the Prophet's Final Sermon and Washington's Address have provided good examples for unity based on common interest. Washington advises as following: "Remember, especially, that for the efficient management of your common interests in a country so extensive as ours, a government of as much vigor as is consistent with the perfect security of liberty is indispensable; liberty itself will find in such a government, with powers properly distributed and adjusted, its surest guardian".

The Principle Of Moral Values

Moral values are related to human conduct and acts, thus they are necessary for development of human community. Religious teachings are the major source of moral values, but philosophers across the history have been debating if moral values can be separated from religion or not? However, all agree that moral values are important for human community at both individual and government levels. Moral values constitute the foundation for unity in diversity, because it provides the common ground for virtues acts and sound behaviors for various groups and different parties. For instance, the honest and truthful person is loved by everybody, and the same is true with the truthful government with public. Islam, as final religion to mankind, is very concerned with moral values, and good character is always appreciated and respected.

Washington's Address emphasizes importance of religion and moral values to the government and to the political parties as following: "Of all the dispositions and habits which lead to political prosperity, religion and morality are indispensable supports. The mere politician, equally with the pious man, ought to respect and to cherish them. Let it simply be asked where is the security for property, for reputation, for life, if the sense of religious obligation *desert* the oaths, which are the instruments of investigation in courts of justice?"

The Principle Of Rule Of Law

Rule of law definitely leads to unity because all are equal in front of law, regardless of religion, ethnicity, or social rank. Emphasizing this principle, the Prophet (S.A.W.S.) in his Sermon reminds about the personal responsibility: "Hurt no one so that no one may hurt you. Remember that you will indeed meet your Lord, and that he will indeed reckon your deeds." The holy Qur'an urge believers to uphold the justice as following: "*O you who believe! stand out firmly for Allah, as witnesses to fair dealing, and let not the hatred of others to you make you swerve to wrong and depart from justice. Be just: that is next to piety: and fear Allah. For Allah is well-acquainted with all that you do*" (Qur'an, 5:8).⁷

Application of justice, however, does not mean that only the people are convicted according to the rule of law, but it also includes the principle of accountability and personal responsibility, social justice, and fair distribution of the wealth.

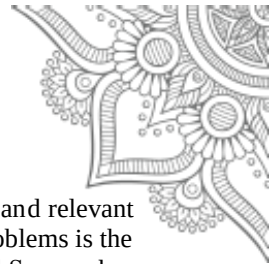
The Principle Of Leadership (Good Governance)

Fine leadership and good governance are necessary tools for unity of the country and of nation. Without government it might not be possible to create a common identity and common interest which unifies the nation. Through narration of many narrations, known as stories of the Qur'an (القصاص القرآني), the holy Qur'an provides principles of leadership and good governance, reflected by Prophet's Sermon, such as respect of leadership. The Farwell Address of Washington has provided useful texts on this topic. He emphasizes importance of unity of the government as following: "The unity of government which constitutes you one people is also now dear to you. It is justly so; for it is a main pillar in the edifice of your real independence, the support of your tranquility at home, your peace abroad, of your safety, of your prosperity, of that very liberty which you so highly prize. But as it is easy to foresee that, from different causes and from different quarters, much pains will be taken, many artifices employed, to weaken in your minds the conviction of this truth." He also provides some fundamental fact on political system, saying: "The basis of our political systems is the right of the people to make and to alter their constitutions of government. But the Constitution which at any time exists, until changed by an explicit and authentic act of the whole people, is sacredly obligatory upon all". Washington emphasizes the principle of the *Respect to Govern*, which mentioned by Prophet's Sermon, saying: "The very idea of the power and the right of the people to establish government presupposes the duty of every individual to obey the established government."

CONCLUSION

An analytical study on above two historical document aims to examine the integrated method of *Naqli* and *Aqli* approach as relevant and effective. We need to investigate principles of human community management in revealed texts, especially the holy

⁷ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْبُدُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ (8) (المائدة)



Qur'an, and in the inspiring experiences in human history. This would provide principles for better understanding and relevant management of social, economic, and political problems in the era of globalization. One of most urgent of such problems is the issue of harmony and unity in communities of multicultural, multi-ethnic, and multi-religious ward. Prophet's Final Sermon has provided practical guideline and useful hints to deals with this matter. Islam, as a religion that addresses essential needs of human being and provides universal systems for management of human community, has created unity in cultural diversity of Muslim community. The holy Qur'an and Sunnah were the reference for creating such complex and united society of people with different ethnicities and various cultural backgrounds.

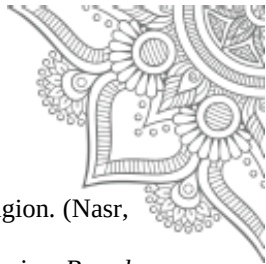
Principles of unity in diversity are provided in preamble of Constitution of the United State as following: "We the people of the United States, in order to form a more perfect Union, establish Justice, insure domestic Tranquility, provide for the common defence, promote the general welfare, and secure the blessings of liberty to ourselves and our posterity, do ordain and establish this Constitution for the United States of America."

ACKNOWLEDGEMENT

This article is part of conclusions of research project, entitled "*Systemic Approach on Book of Life*". This project is granted by IIUM Research Management Center (RMC), therefore, the author acknowledge RMC for the financial support. The author, also, acknowledge all writers who their valuable thoughts are benefited in this work; especially those who their texts and conclusions are cited.

REFERENCES

- [1] Al-Asfahani, al-Raghib (2007). *Al-dhari'ah ila Makarim al-Shariah*. (Dar al-Salam, Cairo-Egypt.
- [2] Alparslan Acikgenc (2014). *Islamic Scientific Tradition in History*. Institute Kefahaman Islam Malaysia (IKIM), K.L. Malaysia
- [3] Ackoff, Russell. L. (1981). *Creating the Corporate Future*. New York: John Wiley & Sons.
- [4] Ansari, Muhammad Fazlur Rahman (2001), *The Qur'anic Foundations and Structure of Muslim Society*. (Islamic Book Trust –Kuala Lumpur)
- [5] Attas, Syed Muhammad Naquib (1989), *Islam and the Philosophy of Science* (ISTAC).
- [6] Bartlett, Gary (2001). *Systemic Thinking: a Simple Thinking Technique for Gaining (Situation-wide) Focus*. Presented at the International conference on Thinking Breakthroughs.
- [7] Bertalanffy, Ludwig von (1968). *General System Theory: Foundations, Development, Applications*. (George Braziller, Inc. One Park Avenue, New York)
- [8] Bunge, Mario (1996). *Finding of Philosophy in Social Science* (Yale University Press- Canada)
- [9] Dewey, John (1929). *The Sources of a Science of Education*. Horace Liveright, New York.
- [10] Al-Faruqi, Isma'il Raji, (2002), *Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life*. The International Institute of Islamic Thought (Herndon, Virginia –USA)
- [11] Franz Rosenthal (1970), *Knowledge Triumphant: the Concept of Knowledge in the Medieval Islam* (E. J. Brill –Leiden).
- [12] Al-Ghazali (1989). *Mizan al-'Amal*. Dar al-Kutub al-'ilmiyyah, Beirut, Lebanon.
- [13] Golshani, Mahdi, *Scientific Dimensions in the Qur'an*, published by: Al-Tawhid, Vol V, No.1 Muharram- Rabi' Awwal 1408.
- [14] Holyoak, Keith J. and Robert G. Morrison (eds, 2005). *The Cambridge Handbook of Thinking and Reasoning* (Cambridge University Press).
- [15] Iqbal, Muhammad (1996), *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Institute of Islamic Culture (Islamabad - Pakistan)
- [16] Iqbal, Muzzafar, (2007). *Science and Islam*. Greenwood Press, USA.
- [17] Ibn Khaldun, Abdul Rahman. *Al-Muqaddimah* (Dar al-Kotob al-Ilmimmah, Beirut- Lebanon).
- [18] Mele, Pels, and Polese (2010). *A Brief Review of Systems Theories and Their Managerial Applications*. Service Science 2(1/2), pp. 126 - 135, © 2010 SSG
- [19] Mohammad R. Mirza and Muhammad Iqbal Sddiqi, (eds. 1986). *Muslim Contribution to Science*. (Kazi Publications, Lahore, Pakistan)
- [20] Mutahhari, Murtada (1985). *Society and History* (International Relations Department- Tahrán)
- [21] Mutahhari, Murtada, *Understanding the Uniqueness of the Qur'an*. Translated from the Persian by Mahliqa Qara'I, (Al-Tawhid Vol I No. 1-3 Muharram - Rajab 1404 AH)



- [22] Islam is at once a religion and a civilization and social order based upon the revealed principles of the religion. (Nasr, Seyyed Hossein (2020). *Islamic Life and Thought*. (Islamic Book Trust, Kuala Lumpur, Malaysia)
- [23] Pickel, Andreas (2006). *Salvaging Systems from General Systems Theory: Systemic Ontology and Mechanism-Based Explanation for the Social Sciences*: <https://www.trentu.ca/globalpolitics/documents/Pickel062.pdf>
- [24] Osman Bakar (2014). *The Islamic Civilization in Modern World: Thematic Essays*. Ubd Press, Brunei Darussalam.
- [25] Rosenthal, Franz (2007). *Knowledge Triumphant*, (Leiden: E.J. Brill, Leiden).
- [26] Shogar, Ibrahim (2018). Fundamentals of Scientific Thinking in Islamic Tradition. *Revelation and Science* (Vol. 08, No. 01, 1439H/2018) 38-49
- [27] Shogar, Ibrahim (2011). *The Scientific Thinking in Islam: Factors of Flourishing and Decline*. (Revelation and Science, Vol. 01, No.02, 1433H/2011) pp 1-13.
- [29] Siddiqi, Mazheruddin (1984). *The Qur`anic Concept of History*. (Islamic Research Institute- Islamabad, Pakistan)
- [29] Tylor, Edward Burnett (2010). *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. The first edition was published in (1871); it digitally printed by Cambridge University Press. PDF format is available <https://ia802205.us.archive.org/32/items/primitivculture01tylouoft/primitivculture01tylouoft.pdf>
- [30] Wartofesky, Marx W. (1968). *Conceptual Foundations of Scientific Thought: an Introduction to the Philosophy of Science* (The Macmillan Company, New York)



Jati Diri Kanak-Kanak Melayu-Islam Menerusi Pendidikan Awal

ADIBAH SULAIMAN @ MOHAMAD¹, NOORSAFUAN CHE NOH², EZAD AZRAAI
JAMSARI³

¹Pusat Pengajian Teras & Fakulti Pengajian Bahasa Utama, Universiti Sains Islam Malaysia

²Pusat Pengajian Pendidikan, Dakwah dan Peradaban Islam, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Sultan Zainal Abidin

³Pusat Rantau Timur Tengah dan Nusantara, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia

ABSTRAK

Jati diri atau self-identity memiliki sifat dan ciri tersendiri yang mendasari dan membentuk identiti sesebuah bangsa dari aspek adat, tradisi, bahasa, budaya dan agama. Ia menjadi teras dan lambang keperibadian seseorang individu dalam sesebuah bangsa. Artikel ini bertujuan untuk membincangkan peranan pendidikan awal bagi kanak-kanak Melayu-Islam dalam membentuk jati dirinya. Selain itu, objektif artikel ini adalah untuk menjelaskan maksud pemeraksanaan jati diri dan pendidikan awal kanak-kanak Melayu Islam daripada beberapa pandangan sarjana bagi mendapatkan gambaran menyeluruh tentang konsep ini. Kajian ini menggunakan kaedah kualitatif iaitu pendekatan analisis teks bagi mencerakinkan maklumat daripada sumber yang berautoriti bagi memastikan kesahihan maklumat yang diperolehi. Kajian ini mendapati terdapat beberapa cabaran yang perlu diatasi dalam usaha menyemai dan memupuk jati diri Melayu melalui pendidikan awal. Kajian ini disifatkan penting kerana ia menjelaskan peranan pendidikan awal dalam memberi kefahaman, membudayakan penghayatan dan memperkasakan jati diri generasi Melayu masa kini.

Keywords: pendidikan, kanak-kanak, jati diri Melayu, Islam

PENDAHULUAN

Dewasa ini, terdapat pelbagai masalah keruntuhan sosial dan akhlak dalam kalangan masyarakat. Keadaan ini berlaku pada pelbagai peringkat usia sama ada kanak-kanak, remaja atau orang dewasa. Kebanyakan mereka terjebak dengan pelbagai masalah sosial dan gejala negatif yang datang dari luar sehingga menghakis dan menghilangkan ciri-ciri dan jati diri sebagai seorang Melayu. Kelunturan jati diri dalam kalangan mereka juga disebabkan kekaguman masyarakat pada hari ini terhadap Barat. Orang Melayu yang majoritinya adaklah beragama Islam dan dicirikan oleh beberapa sifat serta watak yang tersendiri turut tidak terkecuali dalam mengalami kelunturan jati diri tersebut. Abdullah (2003) menjelaskan bahawa umat Islam terlalu gemar kepada hiburan berbanding menghayati aqidah uluhiyyah. Keadaan ini berlaku kerana budaya yang datang dari dunia Barat dianggap sebagai satu kemajuan yang perlu dicontohi manakala apa yang wujud dalam kalangan masyarakat sendiri dan Melayu khususnya dianggap sebagai sesuatu yang mundur dan ketinggalan zaman (Kamarudin 1996: 24). Pemikiran yang dikenali sebagai xetnosentrisme ini telah menjadi fenomena dalam masyarakat di Malaysia dan orang Melayu secara khusus. Mereka menganggap apa yang di luar daripada masyarakatnya adalah lebih istimewa dan terbaik manakala apa yang ada dan dimiliki oleh masyarakat sendiri seperti pemikiran, cara dan corak hidup adalah lebih rendah dan inferior daripada yang di luar masyarakat.

KONSEP JATI DIRI MELAYU

Istilah jati diri diambil daripada dua kalimah iaitu 'jati' dan 'diri'. 'Jati' bermaksud asli, murni, tulen atau tidak bercampur dengan unsur lain manakala erti perkataan 'diri' ialah seseorang atau empunya badan. Gabungan kalimah 'jati dan diri' membawa maksud sifat atau ciri yang unik dan istimewa yang melambangkan keperibadian seseorang individu atau sesuatu bangsa. Dari segi istilah, ia adalah satu ciri yang unik dan istimewa dari segi adat, bahasa, budaya dan agama. Sifat atau ciri ini menjadi teras untuk membentuk sahsiah dan lambang keperibadian seseorang individu atau sesuatu bangsa. Istilah jati diri banyak digunakan untuk menggambarkan tentang kecintaan seseorang kepada negara, semangat patriotisme yang wujud dalam diri dan penghayatan agama dalam kehidupan seharian (Zakaria 2012: 131). Jati diri sesebuah bangsa merujuk kepada ciri-ciri yang



membezakan antara suatu kumpulan manusia dan kumpulan manusia yang lain serta rasa semangat kekitaan individu dalam kumpulan itu (Abdullah, 2009).

Jati diri juga disebut sebagai identiti. Ia merujuk kepada identiti atau keperibadian diri sebenar yang dimiliki oleh seseorang secara lahiriah dan nilai-nilai yang menjadi pegangannya (Wan Mohd Nor, 1990). Identiti juga merujuk kepada dua perkara iaitu kualiti atau ciri yang dikongsi bersama dalam komuniti dan bagaimana individu mentakrifkan diri mereka (Mendelsohn, 2002). Ringkasnya, jati diri bermakna sifat atau watak asli yang dimiliki oleh seseorang atau sesuatu bangsa yang membentuk identiti serta perwatakan bangsa itu. Antara faktor yang mempengaruhi pembentukan jati diri sesuatu bangsa ialah keadaan alam, persekitaran, pengalaman sejarah dan kepercayaan. Walaubagaimanapun, faktor paling utama ialah kepercayaan atau agama yang mendasar dalam minda dan meresap ke seluruh jiwa. Agama memberi panduan yang jelas dan menyeluruh kepada manusia tentang peranan dan tanggungjawab yang perlu dilaksanakan di dunia ini (Zaharani, 2011).

Dalam konteks global, maksud yang paling hampir dengan jati diri ialah national identity atau jati diri bangsa. Nelson (2002) menyatakan bahawa identiti ialah kategori keahlian yang terbina secara sosial manakala jati diri melibatkan perkara-perkara seperti kedaulatan, bidang kuasa wilayah dan kewarganegaraan. Menurutnya, national identity ialah “socio-psychological space of belonging as an identification with some significant traits and as a consciousness, more or less elaborated of sharing a space of life”. National identity juga ditakrifkan sebagai apa sahaja ciri-ciri budaya sesebuah masyarakat yang boleh dikongsi bersama dan apa yang membezakan mereka dengan kumpulan lain. (Abdullah 2009: 63).

Manakala istilah Melayu pula merujuk kepada nama suatu bangsa dan bahasa yang digunakan seharian (terutamanya di Semenanjung Malaysia) serta cara hidup sesebuah bangsa (Kamus Dewan 2010: 612). Istilah Melayu mempunyai tiga dimensi yang berbeza iaitu ras, kebudayaan dan bahasa. Ras Melayu merujuk kepada mereka yang memiliki ciri-ciri genetik yang sama dan berasal dari Alam Melayu (Osman et. al., 2009: 63-64), Kebudayaan Melayu pula ialah pegangan dan amalan masyarakat Melayu yang menjadikan agama Islam dan adat resam mereka sebagai unsur utama pembentukannya (Osman et. al., 2009: 64). Kebudayaan ini merangkumi pakaian, nilai dan norma, adat perkahwinan, perayaan dan permainan tradisional. Manakala bahasa Melayu merujuk kepada bahasa yang dituturkan oleh masyarakat seluruh Alam atau Kepulauan Melayu yang meliputi kawasan kepulauan merentasi seluruh Asia Tenggara hingga sempadan Australia. Bahasa Melayu tergolong dalam subkeluarga bahasa Jawa, Sunda, Madura, Aceh, Minangkabau, Sasak, Melanau, Iban, Bajau, Murut dan Sulu (Osman et. al., 2009: 64).

Dalam konteks pemerkasaan jati diri Melayu, ia merupakan satu proses yang bertujuan untuk memantapkan keyakinan masyarakat terhadap ciri-ciri tertentu terutamanya agama. Hal ini kerana apabila setiap anggota masyarakat berpegang teguh dan mengamalkan ajaran agama Islam yang sebenar maka mereka sepatutnya tidak melakukan perkara yang tidak baik. Justeru itu, usaha menyemai dan memperkukuhkan kembali semangat jati diri Melayu dan akhlak yang mulia dalam kalangan masyarakat Melayu sejak dari peringkat kanak-kanak memerlukan perhatian yang besar. Pendidikan merupakan instrumen yang sangat penting dalam usaha membentuk dan memperkasakan jati diri terutamanya bagi kanak-kanak Melayu-Islam dan ia perlu dilakukan dalam pendidikan awal. Hal ini berikutan jati diri merupakan ciri yang menjadi tunjang utama dalam pembentukan diri seseorang individu terutama mereka yang berbangsa Melayu.

PENDIDIKAN AWAL DARI PERSPEKTIF ISLAM

Sifat dan karakter seseorang individu sering dikaitkan dengan proses pembesaran dan pendidikan pada zaman kanak-kanak. Kanak-kanak bermaksud budak lelaki atau perempuan yang masih kecil, biasanya yang belum mencapai umur lebih daripada tujuh atau lapan tahun. Kanak-kanak juga didefinisikan sebagai seorang individu yang mula mendapat pendidikan dari pusat jagaan seterusnya beralih ke tempat jagaan kanak-kanak dari usia dua hingga empat tahun (Kamarudin 1996: 1).

Menurut N.Hartini (2011), kanak-kanak ialah manusia yang muda iaitu seseorang yang masih belum mencapai umur baligh. Kanak-kanak terbahagi kepada beberapa peringkat umur dan mempunyai tahap kemampuan yang berbeza. Oleh itu, konsep pendidikan awal kanak-kanak dikategorikan kepada dua peringkat dan ia adalah berdasarkan tahap umur mereka. Peringkat yang pertama ialah taman asuhan kanak-kanak atau taska untuk kanak-kanak yang berusia bawah empat tahun. Peringkat kedua ialah prasekolah atau tadika untuk kanak-kanak yang berusia empat hingga enam tahun. Pendidikan prasekolah adalah satu program yang menyediakan pendidikan sebelum kanak-kanak yang berumur empat hingga enam tahun melangkah masuk ke tahun satu. Pendidikan awal kanak-kanak merujuk kepada segala program pendidikan yang memberi layanan, asuhan dan bimbingan kepada kanak-kanak dari lahir hingga umur lapan tahun (Kamarudin 1996: 1).

Pendidikan dalam Islam memperlihatkan suatu paradigma yang bersifat holistik, seimbang dan menyeluruh. al-Ghazali menjelaskan bahawa kanak-kanak adalah anugerah Allah SWT kepada ibu bapa yang diberi kepercayaan untuk mendidik dan mencorakkan hati serta pemikiran anak-anak agar menjadi seorang insan yang baik. Manusia dilahirkan dalam keadaan suci



bersih dan tidak mengetahui apa-apa. Pendidikan awal yang bermula dari kanak-kanak adalah amat penting bagi mencorakkan kehidupan seseorang. Firman Allah SWT yang bermaksud: Dan Allah SWT mengeluarkan kamu daripada perut ibumu dalam keadaan tidak mengetahui sesuatupun dan Dia memberi (mengurniakan) kepada kamu pendengaran dan penglihatan serta hati (akal fikiran) supaya kamu bersyukur.

Aspek adab merupakan pendidikan awal yang sangat penting bagi kanak-kanak untuk diajarkan di rumah oleh kedua-dua ibu bapa. Ajaran adab termasuklah sikap merendah diri, tidak berbohong, sederhana dalam perlakuan, tidak berkawan dengan orang yang tidak baik, adab bercakap dan bergaul semasa berada dalam masjid serta adab dengan orang tua. Dalam konteks pendidikan bagi kanak-kanak Melayu-Islam, pendidikan adab secara tidak langsung dapat membentuk jati diri Melayu dalam diri mereka apabila mereka diajar dan dilatih dengan cara yang betul tentang ajaran agama seperti bersolat, berpuasa dan membezakan perkara yang halal dan perkara yang haram (Arifin 2008: 30-31).

Dalam Islam, maksud pendidikan tidak dapat dipisahkan daripada nilai-nilai akhlak. Islam menggunakan kalimah ta'dib, daripada kata dasar addaba, bermaksud mendidik dan mengajar adab atau akhlak untuk merujuk kepada istilah pendidikan. al-Ghazali, sebagai contoh, menekankan maksud pendidikan iaitu menanam perangai baik dalam diri kanak-kanak supaya mereka "dapat menilai perkara yang benar dan yang salah" (Abdullah, 2009). Pandangan ini disokong pula oleh Syed Muhammad Naquib al-Attas (1980) yang menegaskan bahawa pendidikan merupakan proses penerapan adab ke dalam diri seseorang. Malah pendidikan, menurut perspektif Islam, memainkan peranan yang penting dalam melahirkan insan yang berakhlak mulia.

al-Ghazali menegaskan bahawa pendidikan kepada anak-anak hendaklah bermula sejak dari mula kelahiran kanak-kanak. Ibu bapa hendaklah bersifat tegas dengan anak-anak, tidak membiasakan mereka dengan kesenangan mahupun bersenang-lenang serta tidak bersikap keterlaluan jika mendenda mereka. Ibu bapa juga hendaklah tidak mengeluarkan perkataan yang tidak elok didengari, tidak mencemuh atau menimbulkan kebencian mereka (Hasan, 1999: 12). Kanak-kanak perlu diberi pendidikan agama berlandaskan al-Qur'an dan al-Sunnah bagi membentuk peribadi mulia dan dilatih mengamalkan budi pekerti yang terpuji, tabiat yang baik, mempunyai sifat berani, merendah diri, sabar, menghormati orang tua serta mentaati ibu bapa, selain diberi nasihat terhadap kesalahan mereka (Zakaria 2012: 155-156).

Selain itu, ibu bapa hendaklah sentiasa menggalakkan anak-anak mereka untuk melazimi sifat yang mulia iaitu sifat mahmudah. Mereka juga hendaklah melarang anak-anak daripada melakukan perkara-perkara keji dan tidak elok iaitu sifat-sifat mazmumah seperti mengajar mengikut kemampuan kanak-kanak dan memperbaiki perlakuan dengan mesra serta mengelakkan cara yang tidak elok (N.Hartini 2011: 33-34).

ASUHAN JATI DIRI DALAM PENDIDIKAN AWAL

Tingkah laku, sikap dan pembawaan anak-anak amat berkait rapat dengan didikan ibu bapa sama ada tegas dan berdisiplin atau terlalu memanja dan mengikut kata anak-anak (Mohd 2012:12). Pendidikan awal bagi kanak-kanak, khususnya anak-anak Melayu-Islam, hendaklah bermatlamat untuk melahirkan mereka yang memahami dan menghayati ajaran agama dalam perkataan dan tindakan. Oleh itu, pendidikan awal kanak-kanak hendaklah memberi penekanan dan keutamaan terhadap aspek-aspek berikut:

i. Membimbing Tingkah Laku dari Peringkat Awal

Membimbing tingkah laku anak merupakan sebahagian besar daripada tanggungjawab ibu bapa. Hal ini kerana kebanyakan masalah tingkah laku individu adalah berkait rapat dengan didikan ibu bapa. Pada peringkat awal pembesaran, sebahagian besar masa seseorang kanak-kanak dihabiskan di rumah yang menjadi tempat ibu bapa melaksanakan peranan penting dalam membentuk tingkah laku anak-anak. Kanak-kanak yang dibiarkan berkelakuan buruk di rumah lazimnya turut menunjukkan kelakuan yang sama semasa di sekolah. Oleh itu, tugas dan tanggungjawab membentuk dan mengubah tingkah laku seseorang anak pada kebiasaannya bermula di rumah. Guru-guru, saudara-mara dan para penjaga kanak-kanak juga menggalas tugas dan peranan dalam mendidik, membentuk tingkah laku dan mendisiplinkan mereka. (Mohd 2012:12-13).

Abu Guddah (2005: 57) dalam tulisannya berjudul al-Rasul al-Mu'allim SAW wa Asalibuhu fi al-Ta'lim menyatakan bahawa proses pengajaran Rasulullah SAW lazimnya menggunakan metode yang paling baik, tepat pada sasaran dan sesuai dengan peringkat kefahaman kanak-kanak. Oleh itu, pengajaran Baginda menjadi sangat mudah difahami dan mampu diingat oleh kanak-kanak. Berdasarkan metode Rasulullah SAW, terdapat enam model pendidikan kanak-kanak iaitu (Jurnal Pendidikan Agama Islam: 40):

- a) Memperdengarkan ucapan-ucapan yang baik,



- b) Membiasakan anak dengan adab Islam dalam kehidupan seharian,
- c) Metode keteladanan,
- d) Metode 'ibrah dan mau'izzah,
- e) Metode targhib dan tarhib, dan
- f) Menanam sikap dan sifat terpuji serta menjauhkan anak daripada sikap dan sifat tercela.

ii. Memberi Pendidikan Agama yang Cukup

Satu daripada hadis Rasulullah SAW yang menerangkan tentang kaedah pendidikan anak-anak yang perlu diaplikasikan oleh ibu bapa dalam proses mendidik anak-anak adalah sebagaimana sabda Rasulullah SAW maksudnya, “Suruhlah anak-anak kamu bersembahyang apabila mereka berumur tujuh tahun dan pukullah (untuk mengajar) mereka apabila berumur sepuluh tahun dan pisahkan antara mereka di tempat tidur.” (H.R al-Hakim dan Abu Daud). Islam menganjur dan menggalakkan manusia supaya menuntut ilmu sejak dari permulaan usia iaitu melalui pendidikan awal kanak-kanak. Pada peringkat permulaan usia, kanak-kanak diibaratkan seperti sehelai kain putih yang bakal menerima sebarang pencorakan warna daripada kedua-dua ibu bapa dan persekitarannya. Kehidupan seseorang pada peringkat usia kanak-kanak akan melakar dan mencorak kehidupannya pada masa akan datang.

Ibu bapa hendaklah menetapkan satu dasar yang kukuh dan baik kepada anak-anak kerana kehidupan pada peringkat kanak-kanak merupakan permulaan kehidupan yang sangat penting. Oleh itu, tanggungjawab ibu bapa dalam memberi pendidikan kepada anak-anak adalah bermula sejak dari kelahiran hingga dewasa. Cabaran yang ditempuh oleh anak-anak masa kini amat hebat. Mereka memerlukan sokongan dan bimbingan ibu bapa dari segi penyediaan pendidikan yang berteraskan agama. Pendidikan Islam perlu diterapkan dalam pembesaran anak-anak dengan tujuan untuk membentengi mereka daripada melakukan perkara yang salah dan dilarang dalam agama. Ibu bapa perlu memperkenalkan prinsip syariat dan asas-asas pengajaran Islam dari segi akidah dan ibadat sejak dari peringkat awal usia seseorang kanak-kanak (Ammar, 2014).

Di samping itu, corak pemikiran anak-anak perlu dibentuk dengan perkara-perkara bermanfaat dan kesedaran pemikiran yang matang. Hal ini kerana kesihatan akal dan pemikiran anak-anak perlu sentiasa dijaga bertujuan untuk menjauhkan mereka daripada anasir yang boleh merosakkan akal dan mendorong mereka untuk melakukan perbuatan salah laku. Anak-anak yang terdidik dengan akhlak Islam lazimnya tidak mudah terpengaruh dengan unsur-unsur yang bertentangan dengan ajaran agama yang boleh merosakkan diri mereka mahupun orang lain (Sharifah 2012: 142-144). Kepentingan pendidikan akhlak jelas ditunjukkan melalui sabda Rasulullah SAW yang bermaksud, “Tiada seorang bapa memberikan anaknya suatu pemberian yang lebih baik daripada adab yang mulia.” (H.R al-Timidzi).

Hadis tersebut menunjukkan kepentingan dan keutamaan memberi pendidikan tentang ilmu agama, adab dan nilai. Oleh itu, ibu bapa hendaklah mendidik anak-anak dengan adab sopan, tatasusila dan asas kerohanian yang mencukupi, selain melengkapkan mereka dengan ilmu tentang adab pergaulan yang baik dalam keluarga dan masyarakat. Anak-anak yang terdidik dengan ilmu seumpama ini dan mengamalkannya dalam kehidupan akan terdorong menjadi baik dalam keluarga dan masyarakat serta tidak mudah terjebak kepada pelbagai salah laku yang berleluasa pada hari ini.

iii. Menunjukkan Contoh dan Teladan yang Baik

Berdasarkan pemerhatian sejak dari kecil, kanak-kanak membuat anggapan dan kesimpulan bahawa ibu bapa mereka adalah model dan contoh ikutan. Kanak-kanak belajar mengenali dunia dengan memerhati dan meniru setiap tingkah laku ibu bapa. Jika ibu bapa menjerit atau memukul untuk memaksa mereka membuat sesuatu, mereka belajar dan membuat andaian bahawa cara tersebut adalah kaedah yang perlu digunakan untuk menyuruh orang melakukan sesuatu. Kanak-kanak menggunakan tingkah laku agresif sebegini untuk menyelesaikan masalah. Sekiranya ibu bapa bersikap kasar terhadap satu sama lain dan melukakan orang lain, kanak-kanak juga belajar bahawa tingkah laku tersebut adalah normal dan menyimpulkannya sebagai cara untuk melayan orang lain. Kanak-kanak membesar untuk menjadi apa yang mereka biasa lihat, dengar dan pelajari daripada tingkah laku dan kata-kata kedua-dua ibu bapanya. Oleh itu, ibu bapa hendaklah mengambil sikap berhati-hati dalam tingkah laku kerana kanak-kanak sentiasa memerhati dan meniru perkataan yang mereka dengari serta meniru perlakuan yang mereka lihat.

Terdapat asas psikologi kanak-kanak yang perlu difahami dan diambil perhatian oleh ibu bapa dalam proses mendidik anak-anak. Antara asas psikologi kanak-kanak yang perlu diberi penekanan ialah:

- i. Bersifat manja dan ingin selalu dimanja dan dibelai.
- ii. Sentiasa inginkan perhatian daripada kedua-dua ibu bapanya.



- iii. Tidak suka dipaksa dan gemarkan pujukan.
- iv. Mudah terangsang jika diberi ganjaran setelah melakukan sesuatu yang diminta oleh ibu bapa.
- v. Gemarkan pujian dan penghargaan.

Pergaulan yang baik dengan ibu bapa mahupun ahli keluarga yang lain merupakan permulaan kepada penerapan contoh teladan yang baik dalam proses pembentukan akhlak seseorang kanak-kanak. Hubungan yang rapat merupakan satu daripada kaedah untuk membentuk akhlak yang mulia dalam diri kanak-kanak. Hal ini kerana manusia secara semulajadi bersifat meniru iaitu suatu keadaan yang mendorong seseorang untuk memperolehi kedua-dua sifat baik dan buruk daripada keadaan orang lain. Pergaulannya dengan seseorang yang baik dalam tempoh yang tertentu akan meninggalkan kesan kebaikan daripada individu tersebut ke atas dirinya dan keadaan itu secara tidak langsung banyak mengajarnya tentang kehidupan (Asmawati 2005: 170). Tanggungjawab membentuk akhlak seseorang kanak-kanak tidak seharusnya digalas oleh ibu bapa sahaja. Guru-guru dan masyarakat turut berperanan dalam memberi teladan kepada kanak-kanak. Melalui contoh teladan yang baik, kanak-kanak dapat menyesuaikan dan mempersembahkan diri berdasarkan kepada nilai-nilai Islam yang telah diterapkan kepada mereka.

iv. Meluangkan Masa Berkualiti

Secara umum, kanak-kanak yang dapat berinteraksi secara terbuka dengan ibu bapa terdiri daripada mereka yang ceria dan aktif. Hubungan positif antara ibu bapa dan anak-anak hendaklah bermula sejak dari peringkat awal. Antara cara meluangkan masa dengan kanak-kanak ialah melakukan perkara yang mereka ingin buat, mendengar luahan perasaan dan menyelami apa yang mereka fahami. Cara ini membantu ibu bapa untuk menyedari perubahan diri anak-anak terutamanya jika mereka ditimpa kesulitan dan masalah. Hubungan baik antara ibu bapa dan anak-anak membolehkan mereka mengambil tindakan segera untuk membantu anak-anak mencari jalan penyelesaian terhadap masalah. Meluangkan masa dengan anak-anak merupakan satu daripada cara untuk menunjukkan bahawa ibu bapa mengambil berat dan menyayangi mereka. Masa yang diluangkan bersama dapat digunakan oleh ibu bapa untuk menerapkan nilai-nilai murni yang berteraskan ajaran dan nilai-nilai Islam dalam diri anak-anak.

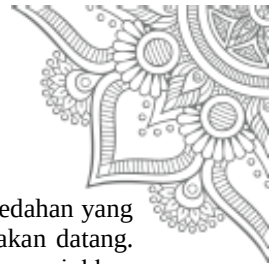
Berdasarkan aspek-aspek di atas, pendidikan awal kanak-kanak hendaklah menitikberatkan penerapan nilai, akhlak dan ilmu agama melalui peranan ibu bapa sebagai contoh teladan dan luangan masa berkualiti bersama-sama. Penerapan nilai murni merupakan satu daripada fokus utama dalam proses pembentukan jati diri seseorang Muslim. Nilai murni iaitu perlakuan yang baik, peradaban dan tatasusila individu manusia dalam konteks hubungannya dengan Pencipta, sesama manusia dan dengan alam. Pendidikan yang bersifat holistic tidak dapat dipisahkan daripada penerapan nilai-nilai murni dan akhlak yang baik dalam konteks hubungan tersebut. Penekanan Islam dalam pendidikan yang bersepadu adalah bertujuan untuk melahirkan kecemerlangan peradaban dan membangunkan modal insan yang dinamik serta mantap dari segi ilmu, iman, akhlak dan amal (Asmawati 2005: 170).

HUBUNGAN ANTARA JATI DIRI MELAYU-ISLAM DAN PENDIDIKAN AWAL

Jati diri mempunyai kaitan yang rapat dengan akhlak seseorang individu. Tanpa akhlak mulia dan nilai-nilai murni, jati diri tidak dapat dibentuk dan dipupuk dengan baik. Akhlak mulia amat penting dalam kehidupan manusia kerana ia memberi pengaruh dan impak yang besar terhadap kehidupan seseorang Muslim. Pendidikan merupakan satu wadah penting dalam melakukan anjakan paradigma setiap individu dalam aspek pemikiran dan sikap serta memainkan peranan penting dalam melahirkan insan yang berkualiti dalam semua aspek kehidupan. Secara umum, pendidikan selalu dikaitkan dengan proses pengajaran dan pembelajaran sesuatu ilmu serta penerapan nilai. Dalam bentuk yang praktikal, hasil pendidikan tersebut seharusnya dapat melahirkan modal insan yang mampu mengaplikasikan ilmu yang telah dipelajari dan memanfaatkan nilai yang dimiliki dalam kehidupan seharian (Asmawati 2005:171).

Proses menerap dan mendidik adab dalam diri seseorang memainkan peranan penting dalam melahirkan insan yang berakhlak mulia. Pendekatan Islam dalam pendidikan member penekanan yang sangat besar kepada penerapan akidah dan aspek kerohanian. Hal ini kerana akidah merupakan teras Islam yang utama. Dalam kata lain, agama menjadi asas dalam pembentukan akhlak manusia. Pendidikan akhlak memerlukan hubungan yang erat dan ikatan yang kuat dengan agama untuk memastikan ia tidak hanya bersifat sementara atau akhirnya menemui kegagalan. Justeru itu, pendidikan awal kanak-kanak Melayu seharusnya diterapkan dengan pendidikan agama Islam kerana ia dilihat berupaya mempengaruhi cara pemikiran kanak-kanak untuk mengamalkan nilai akhlak Islam dan mengelakkan diri mereka daripada perbuatan yang buruk.

Dalam konteks kanak-kanak Melayu-Islam, pendidikan perlu dilihat sebagai satu proses berterusan yang berkembang seawal usia mereka masih muda dengan tujuan, antara lain, untuk membentuk jati diri. Mastura (t.th) menyatakan bahawa setiap sesuatu yang dilihat dan didengari oleh seorang kanak-kanak daripada persekitarannya adalah satu bentuk pendidikan. Hal ini



kerana pada peringkat awal usia, kanak-kanak tidak dapat membezakan antara perkara yang baik dan buruk. Pendedahan yang luas dalam pendidikan awal seseorang kanak-kanak merupakan asas kepada perkembangan mereka pada masa akan datang. Pernyataan ini adalah selaras dengan pepatah Melayu iaitu, “melentur buluh biarlah dari rebungnya”. Pepatah ini menunjukkan bahawa pendidikan awal merupakan asas perkembangan seseorang kanak-kanak. Bahkan pembesaran anak-anak lazimnya menjadi selari dengan agama dan amalan beragama kedua-dua ibubapanya. Mereka adalah individu yang paling berpengaruh ke atas setiap perkembangan dan pendidikan anak-anak sebagaimana hadis Rasulullah SAW yang bermaksud “Tidak ada seorang anak yang dilahirkan melainkan dalam keadaan fitrah (suci bersih), maka ibu bapanyalah yang menjadikannya sama ada Yahudi, Nasrani atau Majusi” (Siti Norlina t.th: 2).

Anak-anak merupakan amanah yang tidak ternilai. Oleh itu, Islam memerintahkan para ibu bapa agar memikul tanggungjawab mendidik anak-anak kerana mereka akan mewarisi segala didikan yang diberikan oleh orang tua dan persekitarannya. Penerapan acuan yang baik kepada mereka akan melahirkan generasi pewaris yang mampu mendukung nilai-nilai agama yang syumul pada masa hadapan. Pelaksanaan amar ma’ruf dan nahi mungkar serta konsep nasihat-menasihati antara satu sama lain perlu diketengahkan dalam kehidupan bermasyarakat bagi menangani masalah tingkah laku dalam kalangan anak-anak. Konsep nasihat-menasihati adalah selaras dengan saranan Rasulullah SAW yang bermaksud, “Agama itu adalah nasihat” (Sahih Muslim, Jilid 1. Bil. 43). Malah konsep hidup bermasyarakat adalah sejajar dengan ajaran Islam yang menitikberatkan hubungan sesama manusia. Hakikatnya, manusia sebagai makhluk sosial memerlukan orang lain untuk memenuhi tuntutan dan keperluan hidup (Asmawati 2005: 171; Latifah 2012: 52-53).

PERMASALAHAN DAN CADANGAN

Penggunaan metode yang tertentu menunjukkan kepentingan menanam jati diri Melayu melalui pendidikan awal kanak-kanak Melayu Islam. Kanak-kanak adalah golongan yang perlu diberi perhatian dalam usaha memupuk dan mendidik mereka dengan akhlak mulia menerusi pendekatan Islam dengan tujuan untuk melahirkan insan berilmu dan beramal soleh. Setiap ibu bapa perlu mengetahui cara didikan yang betul bagi kanak-kanak di bawah jagaan dan tanggungjawab mereka. Terdapat ibu bapa yang menunjukkan sikap kurang peka terhadap permasalahan dalam pendidikan. Keadaan ini menyebabkan mereka mendidik anak-anak dengan kasar dan telah menimbulkan perasaan takut dalam diri anak-anak. Tindakan ini bukan sahaja merenggangkan hubungan antara anak dan ibu bapa malah ia menyebabkan proses perkembangan anak-anak itu tidak berlangsung dalam dengan baik (Abdullah 2009: 72).

Dalam usaha mencapai matlamat memperkasakan jati diri, terdapat permasalahan dan cabaran yang perlu ditangani untuk memastikan objektif tersebut dapat direalisasikan. Persoalan seperti “mengapakah masih ramai kanak-kanak yang berkelakuan kurang sopan walaupun pada usia yang masih kecil” dan “adakah pengajaran dan pendidikan yang diberikan selama ini hanya berbentuk kognitif iaitu untuk mencapai kecemerlangan dalam peperiksaan sahaja?” memerlukan jawapan dan penyelesaian. Antara solusi kepada persoalan tersebut ialah mengenal pastidan mewujudkan mekanisme yang berkesan untuk menilai tahap pendidikan kanak-kanak, mempelbagaikan aktiviti berbentuk penghayatan Islam di rumah melalui bimbingan dan tunjuk ajar kedua-dua ibu bapa serta menyediakan satu bentuk pengukuhan dan ganjaran kepada mereka yang menunjukkan akhlak dan nilai murni yang cemerlang (Asmawati 2005: 168).

Pernyataan ‘keluarga bahagia tunjang kemakmuran negara’ menunjukkan bahawa keluarga memainkan peranan yang penting dalam membentuk keperibadian mulia kanak-kanak. Pembentukan keperibadian mulia kanak-kanak bermula dari institusi keluarga. Sesebuah keluarga dibentuk dengan peranan ibu bapa masing-masing. Ibu bapa perlu menyediakan pendidikan yang bersesuaian dan secukupnya kepada anak-anak. Pendidikan tersebut merangkumi pendidikan formal dan pendidikan tidak formal. Penyediaan dan penerapan ilmu-ilmu agama, akhlak dan nilai-nilai murni sama ada menerusi pendidikan formal atau tidak formal perlu diberi perhatian besar untuk memastikan keseimbangan antara elemen duniawi dan kerohanian dalam diri anak-anak. Oleh itu, ibu bapa perlu memahami peranan mereka dalam membentuk keperibadian anak-anak dan meletakkan keutamaan terhadap perkembangan mereka. Anak-anak dan keluarga seharusnya menjadi prioriti berbanding kerjaya. Bagaimanapun, ramai ibu bapa mementingkan kerjaya hingga menyebabkan anak-anak merasa tersisih atau terpinggir (Asmawati 2005: 168-169).

Manakala di sekolah, para guru khususnya guru yang beragama Islam merupakan agen pembentuk moral dan menjadi contoh teladan kepada para pelajar. Mereka hendaklah mempamerkan nilai akhlak yang mulia serta memainkan peranan utama sebagai murabbi, muaddib, mu’allim dan mudarris. Aspek kerohanian yang meliputi akidah dan iman hendaklah sentiasa diperkukuhkan dalam diri kanak-kanak. Hal ini kerana pendidikan moral atau akhlak perlu sentiasa dikaitkan dengan faktor iman atau agama untuk menghasilkan amalan akhlak yang konsisten atau istiqamah yang berkesan terutama dalam era globalisasi



yang mencabar ini. Hakikatnya, globalisasi merisaukan banyak pihak terutama sekali apabila dikaitkan dengan kemerosotan nilai akhlak, moral manusia dan sistem agama dalam cara hidup dan kebudayaan yang diamalkan (Asmawati 2005: 169-170).

Usaha mengajak kepada kebaikan dan mencegah daripada kejahatan juga hendaklah dijalankan secara sepadu agar peradaban ummah dapat dipertahankan, modal insan yang luhur dapat dilahirkan dan jati diri mampu diperkasakan. Secara ringkas, sokongan, usaha bersama dan gandingan yang jitu perlu dilaksanakan oleh semua pihak dalam menjayakan pemeraksanaan jati diri melalui pendidikan awal kanak-kanak ini (Asmawati 2005: 170).

KESIMPULAN

Dalam konteks dunia global yang kompetitif, pendekatan Islam yang dilakukan secara holistik dan progresif diharapkan dapat mempertingkatkan peradaban ummah dan melahirkan modal insan yang seimbang. Hal ini adalah selaras dengan firman Allah SWT yang bermaksud, “Jikalau sekiranya penduduk suatu negeri itu beriman dan bertaqwa, pasti Kami akan melimpahkan kepada mereka berkah dari langit dan bumi” (al-A’raf: 96). Pendidikan bersifat sepadu yang berpaksikan tauhid dan berlandaskan falsafah serta nilai Islam perlu dipertingkatkan dalam usaha menerap dan memperkasa amalan, penghayatan jati diri Melayu dan kekuatan rohani menerusi pendidikan awal kanak-kanak.

RUJUKAN

- Abdullah Hassan. 2009. Bahasa Melayu di Persimpangan: Antara Jati Diri dengan Rempuhan Globalisasi. *Jurnal Kemanusiaan*. 16: 59-81.
- Ari Kurniawan, Muhammad Faisal Ashaari dan Azizi Umar. 2013. *Jati Diri Kebangsaan Dalam Falsafah Pendidikan Islam*. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Arifin Mamat. 2008. Pendekatan al-Quran dalam *Pembangunan Modal Insan*. *Prosiding Wacana Pendidikan Islam Peringkat Kebangsaan*. Siri ke-6, hlm. 29-34.
- Asmawati Suhid. 2005. Pengajaran Adab dan Akhlak Islam Dalam Membangunkan Modal Insan. *Jurnal Pengajian Umum*. 8: 167-171.
- Kamarudin Hussin. 1996. *Sekolah dan Perkembangan Kanak-kanak*. Kuala Lumpur: Utusan Publication.
- Kamus Dewan. 2010. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Latifah Abdul Majid, Wan Nasyrudin Wan Abdullah dan Nurul Hidayah Ahmad Zakhi. 2012. Penerapan Nilai Murni dan Pembentukan Jati Diri Kanak-kanak Prasekolah Melalui Penggunaan Multimedia. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia. *Jurnal Hadhari Special Edition*: 51-65.
- Mohd Kamal Hassan. 2012. *Membangun Modal Insan Melayu Dalam Sistem Pendidikan Islam*. Kertas Kerja Perbincangan Meja Bulat Mengarusperdanakan Sistem Pendidikan Islam di Malaysia, Kuala Lumpur, 5 Jun 2012. Anjuran Dewan Amal Islami (DAMAI).
- N. Hartini. 2011. Metodologi Pendidikan Anak Dalam Pandangan Islam (Studi Tentang Cara-Cara Rasulullah SAW Dalam Mendidik Anak). *Jurnal Pendidikan Agama Islam-Ta'lim*. 9(1): 31-42.
- Nelson, G. 2002. *Knowledge Management*. Nelson Buchanan & Oostergard. Pte. Ltd.
- Ammar Fadzil. 2014. Peranan Ibubapa dalam Pendidikan Anak-Anak dari Perspektif Qur'an dan Hadith. https://www.academia.edu/12007120/Peranan_Ibubapa_dalam_Pendidikan_Anak-anak. Diakses pada 28 Julai 2019.
- Sharifah Nor Puteh dan Aliza Ali. 2012. *Persepsi Guru Terhadap Penggunaan Kurikulum Berasaskan Bermain Bagi Aspek Perkembangan Bahasa Dan Literasi Murid Prasekolah*. Mei 2012, 2(1): 141-159.
- Siti Norlina Muhammad dan Mohd Nasir Ripin. *Pemupukan Akhlak Muslim Menurut Pandangan Ibnu Miskawayh*. Universiti Teknolgi Malaysia: Pusat Pengajian Islam dan Pembangunan Sosial.
- Wan Mohd. Nor Wan Daud. 1990. Budaya Ilmu Sebagai Asas Pembangunan Tamadun. *Jurnal Pendidikan Islam*. 3(1): 51-67.
- Zaharani Ahmad, Nor Hashimah Jalaluddin, Fazal Mohamed, Harishon Radzi dan Mohd Shabri Yusof. 2011. Pemeraksanaan Jati Diri Bahasa Melayu: Isu Penyerapaan Kata Asing (Empowerment and Configuration Malay language Identity: Infiltration of Foreign Vocabularies Issue). *Jurnal Melayu*. 6: 13-27.
- Zakaria Stapa, Noranizah Yusof dan Abdul Fatah Shaharudin. 2012. Islam Asas Pembentukan Jati Diri Bangsa Melayu-Muslim. Universiti Kebangsaan Malaysia: Fakulti Pengajian Islam. *Jurnal Hadhari. Special Edition*: 129-141.



Legasi Al-Tarmasiy Dalam Bidang Qiraat

HAYATI BINTI HUSSIN¹, ABDUL RAHIM AHMAD², MUHAMMAD HAFIZ BIN SALEH¹ & MUHAMMAD ARIF MUSA¹

¹Universiti Sains Islam Malaysia

²IKMAS, Universiti Kebangsaan Malaysia

ABSTRAK

Al-Tarmasiy merupakan seorang ulama nusantara yang prolifik. Beliau banyak menghasilkan kitab dalam pelbagai disiplin pengajian Islam. Namun keunggulan beliau dalam bidang qiraat lebih terserlah. Karya beliau dalam bidang qiraat mewakili peratusan yang tertinggi berbanding bidang pengajian Islam yang lain. Justeru kertas kerja ini dihasilkan bagi menyingkap legasi beliau dalam bidang qiraat. Metodologi kajian ini bersifat kualitatif dan berbentuk analisis kandungan dengan berpanduan kepada kitab-kitab qiraat karangan beliau. Hasil kajian mendapati terdapat enam buah kitab yang telah dihasilkan oleh al-Tarmasiy dalam bidang qiraat. Kitab-kitab tersebut iaitu Ta‘mim al-Manafi‘ bi Qira‘at al-Imam Nafi‘, Tanwir al-Sadr bi Qira‘at al-Imam Abi ‘Amr, Ghunyat al-Talabah bi Sharh al-Tayyibah, Al-Badr al-Munir fi Qira‘at al-Imam Ibn Kathir, Al-Risalah al-Tarmasiyyah fi Isnad al-Qira‘at al-‘Ashriyyah dan Inshirah al-Fawa'id fi Qira‘at al-Imam Hamzah Riwayatay Khalaf wa Khallad. Implikasinya kajian ini dapat menyumbang ke arah usaha mentahkik kitab-kitab qiraat al-Tarmasiy serta menterjemahkannya dan mensyarakannya ke dalam bahasa ibunda.

Kata kunci: Al-Tarmasiy, Manuskrip dan Qiraat.

PENDAHULUAN

Kota Mekah sejak berabad-abad yang lampau lagi merupakan pusat kegiatan ulama-ulama besar sedunia termasuk dari Nusantara. Mereka inilah yang telah meletakkan batu asas pengajian Islam yang kukuh di Asia Tenggara. Di sanalah juga mereka menyusun dan mengarang bagi melahirkan karya-karya ilmiah yang besar (Ismail, 1998).

Snouck Hurgronje dalam bukunya tentang Mekah menjelaskan bahawa pada akhir abad ke-19, pendidikan di Hijaz adalah berpusat di al-Masjid al-Haram (Snouck Hurgronje, 2006). Ulama-ulama Nusantara mengajar, mendidik serta berkarya demi melahirkan generasi ulama rumpun melayu dan pelbagai bangsa yang menjadi pemimpin-pemimpin agama yang terkemuka di merata pelosok dunia. Nama-nama yang dominan seperti Muhammad Mahfuz al-Tarmasiy, Shaykh Daud al-Fatani, Nawawi al-Bantani, Ahmad Khatib al-Minangkabawi, Muhsin al-Masawi dan lain-lain merupakan tokoh-tokoh yang terdidik di kota suci Mekah (Ismail, 1998). Suasana ilmu pengajian di Mekah pada ketika itu semakin berkembang. Pengajian di tiang-tiang Masjid al-Haram semakin rancak sehingga program-program halaqah ilmu pada ketika itu mencapai bilangannya sebanyak 120 halaqah (Al-Siba‘iy).

Al-Tarmasiy bermukim serta menuntut ilmu di Mekah dengan tekun di bawah asuhan guru-gurunya sehingga beliau menjadi ulama besar yang mampu menjadikan dirinya diiktiraf sebagai salah seorang pengajar di Masjidil Haram. Terdapat pula syarat-syarat kelayakan yang mesti dipenuhi bagi mereka yang ingin mengajar di Masjid al-Haram. Di antaranya seorang ulama mestilah menduduki ujian terbuka yang di adakan oleh Lembaga Ulama al-Masjid al-Haram. Ujian tersebut bertujuan untuk menilai tahap kelayakan bagi mereka yang ingin mengajar di sana. Sekiranya berjaya, maka perakuan kelayakan akan diberikan untuk mengajar di Masjidil Haram.

Pada waktu mengajar di Masjidil Haram di Bab al-Safa (Al-Mu‘allimiy, 2000), kebanyakan murid-muridnya adalah orang Jawa. Di antara mereka ialah saudara-saudaranya sendiri seperti Dimyathi, Dahlan dan Abdul Rozaq. Terdapat juga tokoh-tokoh lain yang setelah pulang ke Jawa menjadi kiai besar di tempat masing-masing, seperti Hasyim Asy‘ari dari Tebuireng Jombang, Dahlan dari Watucongol Muntlan, Raden Mas Kumambang dari Surabaya dan lain sebagainya (Al-Tarmasiy, 2007).



KAJIAN LEPAS

Berdasarkan maklumat dan bahan-bahan di perpustakaan dan internet, kajian khusus ataupun umum berkenaan kertas kerja yang dicadangkan terdapat beberapa kajian terdahulu yang boleh dijadikan panduan berkaitan tajuk yang sedang dikaji. Kajian-kajian tersebut penting untuk dijadikan bahan rujukan serta asas dalam artikel yang ditulis. Berikut adalah kajian-kajian terdahulu yang disusun berdasarkan perkaitannya dengan tajuk artikel ini.

1. *Is'af al-Mutali' bi Sharh al-Badr al-Lami' Nazam Jam' al-Jawami': Dirasah wa Tahqiq* oleh 'Abd al-Rahman 'Abd al-Qadir 'Abid al-Ansari pada tahun 2006. Tesis ini dijalankan di Universiti Umm al-Qura di Fakulti Syariah dan Pengajian Islam, Bahagian Pengajian Siswazah, Jabatan Usul al-Fiqh, bagi memperolehi ijazah doktor falsafah. Jelas kelihatan daripada namanya ia merupakan kajian tahkik terhadap karya al-Tarmasiy. Namun manuskrip yang ditahkik dan dianalisis adalah berkaitan ilmu Usul al-Fiqh yang dikarang secara panjang lebar. Bab yang ditahkik hanyalah sekitar separuh, iaitu daripada awal perbincangan tentang arahan (*al-Amr*) sehingga perbincangan berkaitan pemansuhan (*al-Naskh*). Tesis beliau telah dibentangkan pada tahun 1427H/2006M. Ia diselia oleh Prof. Dr. Husayn bin Khalaf al-Jaburiy. Tautan yang terdapat pada tesis ini dengan tesis yang dijalankan oleh penulis ialah pada aspek tahkik manuskrip. Walaupun kelihatan ia dari dua bidang yang berbeza, namun tesis ini juga merupakan buah tangan al-Tarmasiy dalam bidang yang lain. Walaubagaimanapun, tesis ini menonjolkan ketokohan al-Tarmasiy di dalam bidang Fiqh dan Usul al-Fiqh berbanding bidang qiraat dan juga bidang pengajian Islam yang lain. Oleh yang demikian, karya beliau dalam pelbagai bidang, terutamanya Qiraat mesti dikaji dan diperluaskan sehingga dapat membuktikan beliau juga seorang tokoh yang prolific dalam bidang pengajian Islam secara amnya dan bidang Qiraat secara khususnya.
2. *Is'af al-Mutali' bi Sharh al-Badr al-Lami' Nazam Jam' al-Jawami': Dirasah wa Tahqiq* oleh 'Abdullah bin 'Ali Muhammad al-Mazam, 2009. Ia merupakan sambungan daripada tesis yang dijalankan oleh 'Abd al-Rahman 'Abd al-Qadir 'Abid al-Ansari di Universiti Umm al-Qura di Fakulti yang sama. Sambungan bab yang ditahkik oleh 'Abdullah pula bermula dari *Kitab al-Qiyas* sehingga akhir. Tesis ini juga diselia oleh Profesor yang sama iaitu Prof. Dr. Husayn bin Khalaf al-Jaburiy. Ia telah diperiksa dan diluluskan tiga tahun selepas bahagian pertama siap, seperti yang dinyatakan di atas. Ketokohan dan keilmuan al-Tarmasiy jelas terpampang apabila sebuah sahaja karya manuskrip beliau berjaya melahirkan dua orang ilmunan di sebuah negara arab di peringkat pengajian tertinggi dalam bidang tertentu.
3. *Sejarah Qira'at al-Quran di Nusantara* oleh Wawan Djunaedi, 2008. Ia juga pada asalnya merupakan sebuah tesis yang dijalankan untuk memenuhi syarat penganugerahan ijazah sarjana di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Namun tahunnya tidak disebutkan. Ia kemudiannya diterbitkan dalam bentuk buku pada 2008. Selain daripada menyingkap latar belakang ilmu qiraat, tesis ini cuba menetapkan teori sebenar tentang pembawa masuk Islam yang pertama ke Nusantara. Kayu ukur yang digunakan adalah dengan melihat kepada bentuk bacaan di rantau ini yang kesemuanya menggunakan riwayat Hafs 'an Asim. Maka secara ringkasnya, pendakwah Islam pertama yang berjaya menambat hati penduduk Nusantara adalah berasal dari Parsi berikutan kedudukannya yang hampir dengan Kufah, tempat lahir serta tempat berkembangnya riwayat tersebut. Kajian ini juga ada menyebut secara terperinci nama dua orang tokoh ulama qiraat Nusantara iaitu Muhammad Moenauwir dan Munawar berserta dengan sanad qiraat mereka secara detil. Malangnya apabila al-Tarmasiy disebutkan oleh beliau, seakan-akan nama al-Tarmasiy tidak langsung meninggalkan kesan dalam bidang ini walaupun tokoh ini mempunyai karya-karya yang pelbagai di dalam disiplin ilmu qiraat di samping zaman kehidupannya adalah mendahului kedua-dua tokoh tadi.

METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini adalah kajian kualitatif yang berbentuk analisis dokumen. Penyelidikan yang dijalankan adalah berdasarkan manuskrip-manuskrip al-Tarmasiy dalam bidang qiraat Terdapat enam manuskrip yang merupakan instrument utama iaitu:

- 1) *Ta'mim al-Manafi' bi Qira'at al-Imam Nafi'.*
- 2) *Tanwir al-Sadr bi Qira'at al-Imam Abi 'Amr.*
- 3) *Ghunya al-Talabah bi Sharh al-Tayyibah.*
- 4) *Al-Badr al-Munir fi Qira'at al-Imam Ibn Kathir.*
- 5) *Al-Risalah al-Tarmasiyyah fi Isnad al-Qira'at al-'Ashriyyah.*
- 6) *Inshirah al-Fawa'id fi Qira'at al-Imam Hamzah Riwayatay Khalaf wa Khallad.*

Pengumpulan data dalam bentuk perkataan dianalisis secara induktif. Penyelidikan kualitatif sebegini menghasilkan dapatan yang bukan melalui prosedur statistik atau lain-lain bentuk pengiraan.



BIODATA AL-TARMASIY

Nama beliau ialah Muhammad Mahfuz bin ‘Abdillah bin ‘Abd al-Mannan al-Tarmasiy. Lahir di Tremas, Pacitan, Jawa Tengah, pada 6 Safar tahun 1280H (22 Julai 1863M) atau 12 Jamadilawal 1285H (31 Ogos 1868M).

Terdapat sedikit percanggahan mengenai tarikh lahir beliau. Cucu beliau, Harir ketika memperkenalkan biodata datuknya pada permulaan kitab *al-Khal‘ah al-Fikriyyah fi Sharh al-Minhah al-Khayriyyah* menyebut: “Tahun kelahiran beliau dipersilishkan orang. Ada yang mengatakan bahawa tahunnya ialah 1285H. Ia merupakan pendapat Shaykh Yasin Padang

¹ di penutup Kitab *Kifayat al-Mustafid*. Ada juga yang mengatakan bahawa tarikh lahir beliau adalah pada hari Isnin, 6 Safar tahun 1280H. Ia merupakan pandangan adik kandung beliau, Shaykh Dahlan bin ‘Abdullah al-Tarmasiy.

Penulis mendapati suatu perkara lumrah tahun kelahiran tokoh-tokoh terdahulu menjadi isu dan perdebatan. Ini kerana ia jarang direkod dan didokumentasikan oleh pihak berkuasa seperti kita di zaman ini. Berbeza halnya dengan tarikh kematian yang kadangkala turut diperdebatkan, tokoh-tokoh tersebut telahpun terkenal dan diikuti perkembangannya oleh para peminat, pengikut, pelajar, penulis mahupun musuh.

Dalam konteks al-Tarmasiy, pandangan adiknya, Shaykh Dahlan, bahawa tahun kelahiran al-Tarmasiy pada 6 Safar 1280H (bersamaan 22 Julai 1863M) sebenarnya lebih tepat. Ini kerana pada kebiasaannya, hubungan kekeluargaan lebih menjamin kesahihan data dalam hal-hal sebegini (Al-Tarmasiy, 2007).

KOMEN PARA ULAMA DAN PENULIS TERHADAP KEWIBAWAAN AL-TARMASIY

Al-Tarmasiy merupakan seorang tokoh yang dikagumi lagi diperakui kebolehannya di persada antarabangsa. Keilmuan beliau terserlah apabila nama beliau disebut di dalam beberapa buah kitab yang terkenal dan muktabar serta dijadikan rujukan dalam bidang pengajian Islam secara amnya dan bidang Qiraat secara khususnya. Di antara penulis-penulis yang menyebut nama beliau di dalam kitab-kitab karangan mereka ialah:

1- Khayr al-Din al-Zirikliy al-Dimashqiy (1893-1976M)

Beliau merupakan pengarang kitab *Al-A‘lam Qamus Tarajum li Ashhar al-Rijal wa al-Nisa' min al-‘Arab wa al-Musta‘ribin wa al-Mustashriqin*. Di dalam kamus biodata tokoh-tokoh ilmuan Islam dan baratnya yang terkenal ini, beliau menceritakan tentang pengarang Manuskrip *Ta‘mim Al-Manafi‘ Bi Qiraat Al-Imam Nafi‘* ini dengan katanya: "Muhammad Mahfuz bin ‘Abdillah bin ‘Abd al-Mannan al-Tarmasiy (wafat selepas 1329H bersamaan 1911M), seorang ulama fiqh mazhab Shafi‘iy dan salah seorang ahli Qiraat. Beliau juga berkecimpung dalam bidang hadith" (Al-Zirikliyy, 1984).

2- ‘Abd al-Fattah al-Sayyid ‘Ajmiy al-Marsafiy (-1931M)

Al-Marsafiy merupakan pengarang kitab *Hidayat al-Qari Ila Tajwid Kalam al-Bari* yang begitu terkenal dalam bidang Qiraat. Ketika menceritakan mengenai al-Tarmasiy, beliau menganggapnya sebagai tuan guru kepada guru-guru beliau. Sanjungan yang diberikan kepada al-Tarmasiy tinggi melangit apabila menggambarkan al-Tarmasiy, ayah dan datuknya sebagai para alim ulama.

Beliau berkata dalam kitabnya: “Al-Tarmasiy merupakan seorang yang sangat alim (*al-‘Allamah*), ahli hadith (*al-Muhaddith*), ahli sanad (*al-Musnid*), ahli Fiqh (*al-Faqih*), ahli Usul Fiqh (*al-Usuliy*) dan ahli Qiraat (*al-Muqri*). Shaykh Muhammad Mahfuz bin al-‘Allamah al-Faqih ‘Abdullah bin al-‘Allamah al-Haj ‘Abd al-Mannan al-Jawiy, kemudiannya al-Makki, al-Shafi‘iy” (al-Marsafiy, 2008).

Bagi al-Marsafiy, kemasyhuran al-Tarmasiy diketahui di semua peringkat. Akhlakunya baik dan perwatakannya lemah lembut.

¹ Abu al-Fayd, Muhammad Yasin bin Muhammad ‘Isa bin Udik al-Fadaniy al-Makkiy al-Shafi‘iy. Gelaran al-Fadaniy adalah nisbah kepada daerah Padang, Indonesia kerana keluarganya berasal dari sana. Beliau dilahirkan di al-Misfalah, Makkah al-Mukarramah pada tahun 1335H bersamaan 1916M. Shaykh Yasin mendapat pendidikan awal di Makkah daripada bapanya Shaykh Muhammad ‘Isa dan bapa saudaranya Shaykh Mahmud yang melaluinya beliau belajar al-Quran. Beliau menyambung pelajarannya di Madrasah al-Sawlatiyyah pada tahun 1346H. Beliau merupakan salah seorang ulama besar di Mekah. Beliau juga pernah mengikuti halaqah-halaqah ilmu di al-Masjid al-Haram yang disampaikan oleh para ulama, termasuklah al-Tarmasiy. Beliau melanjutkan pengajian dan menamatkannya di Madrasah Dar al-‘Ulum al-Diniyyah, Mekah. Beliau meninggal dunia pada Zulhijjah 1410H bersamaan 1990M. lms.kuis.edu.my/.../Hadis_Jurnal_Bil_1_2.pdf, hlm36-37.



Beliau tidak suka masuk campur terhadap perkara yang tiada kaitan dengan dirinya. Rumahnya sering dikunjungi oleh para penuntut yang dahagakan ilmunya yang melimpah ruah”.

PERBINCANGAN DAN HASIL KAJIAN

Karya-karya yang disenaraikan di bawah ini merupakan legasi al-Tarmasiy yang sebahagian besarnya masih kekal sehingga ke hari ini. Daripada hasil karangan beliau ini, dapat dilihat keilmuan serta usaha jerih yang dilakarkan beliau melalui mata pena. Kesungguhan ketika berkarya membuahkan hasil kelahiran ensiklopedia ilmu yang tidak ternilai. Bilangan kitab qiraat sebanyak 6 buah yang mewakili 20 buah keseluruhannya ditulis di dalam bahasa arab membuktikan bahawa al-Tarmasiy merupakan seorang tokoh prolific dalam bidang qiraat. Di antara kitab-kitab qiraat tersebut ialah:

Pertama: *Ta‘mim Al-Manafi‘ Bi Qira’at Al-Imam Nafi‘*

Judul kitab ini bermaksud: ‘Penyebaran Manfaat Dengan Qiraat Imam Nafi‘’. Kitab ini merupakan salah satu karya al-Tarmasiy yang memberi impak besar serta signifikan dalam bidang qiraat. Ia menonjolkan nama beliau sebagai seorang tokoh yang prolific dalam bidang qiraat. Kitab ini berkaitan dengan qiraat Imam Nafi‘ dan dua orang perawinya iaitu Qalun dan Warsh.

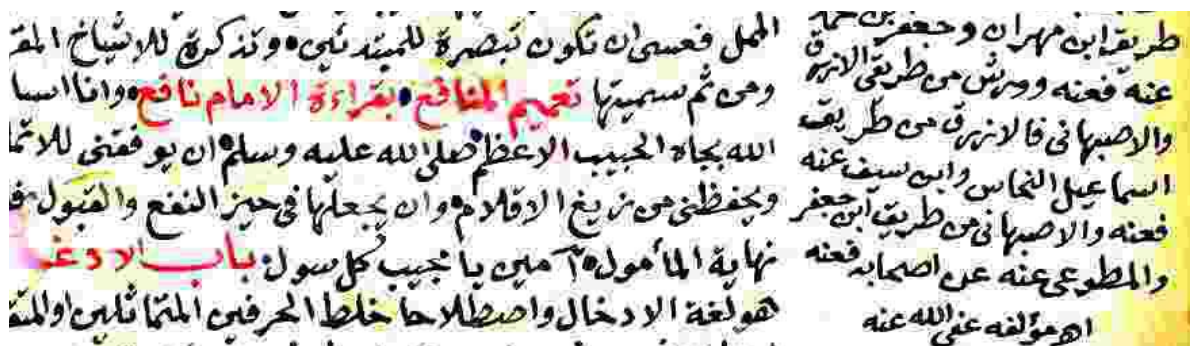
Kandungannya mengandungi qiraat tujuh dalam bab *Usul* dan *Farsh*. Al-Tarmasiy berkata: “Aku (turut) menerangkan di dalam kitab ini apa-apa yang biasa diperselisihkan bacaan daripada baki tujuh Imam Qiraat dari aspek *Usul* dan *Farsh*”.

Metode penulisan al-Tarmasiy diselaraskan dengan majoriti kitab-kitab qiraat beliau yang lain seperti yang akan dapat dilihat nanti. Pendekatan yang digunakan ialah menulis *Bab al-Usul* dahulu kemudian diikuti dengan *Bab al-Farsh*. Cara ini dapat memudahkan para pembaca untuk memahami isi kandungannya (Al-Tarmasiy, 1907).

Sebagai kesimpulan berdasarkan daripada kajian yang telah dilakukan, dapat diperhatikan bahawa al-Tarmasiy menggunakan kitab *al-Ithaf* karangan al-Banna sebagai rujukan utama di dalam menghasilkan manuskrip *Ta‘mim*. Hal ini jelas terlihat apabila beliau didapati merujuk kitab tersebut pada setiap 23 *Bab al-Usul* yang ditahkik ini.

Selain daripada itu, beliau juga banyak merujuk kitab-kitab karangan Ibn al-Jazariy sehingga menempatkan kedudukannya di tangga yang kedua pada 13 bab. Seterusnya kitab karangan al-Shatibiy berada pada tempat ketiga, iaitu pada 11 bab.

Terdapat juga kitab-kitab rujukan lain oleh pelbagai pengarang yang disebutkan di dalam manuskrip *Ta‘mim* ini. Sejumlah 12 bab menempatkan nama karya-karya mereka yang pada kebiasaannya dinakalkan oleh al-Tarmasiy ketika merujuk kitab *Ithaf*.



Jadual 1: Manuskrip *Ta‘mim Al-Manafi‘ Bi Qira’at Al-Imam Nafi‘*



Kedua: *Ghunyat Al-Talabah Bi Sharh Al-Tayyibah*

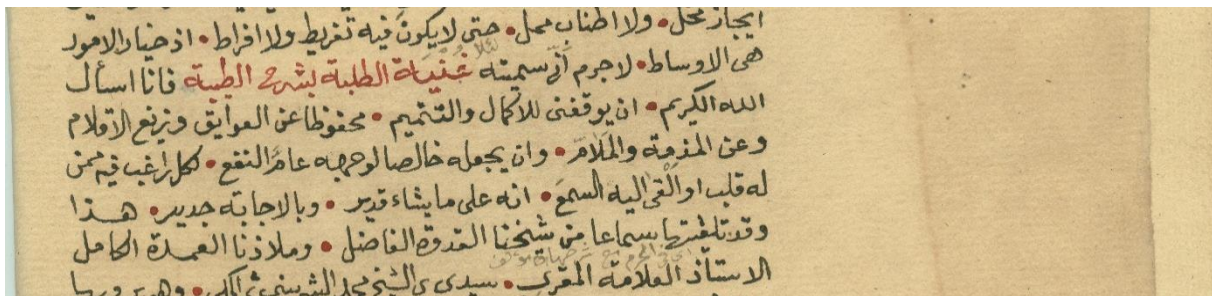
Judul kitab ini bermaksud: ‘Kecukupan Pelajar Dengan Huraian Al-Tayyibah’. *Al-Tayyibah* yang disebutkan pada judul kitab ini merujuk kepada *Tayyibat al-Nashr fi al-Qira’at Al-‘Ashr* karangan Ibn al-Jazariy. Ia merupakan kitab rujukan di dalam ilmu Qiraat yang sangat muktabar. Keahlian Ibn al-Jazariy dalam bidang ini turut diperakui hatta oleh para ulama Mesir. Dalam hal ini, al-Tarmasiy menukilkan pujian mereka dalam dua rangkap bait syair arab yang diungkapkan oleh al-Maqriziy:

أيا شمسَ علمٍ بالقراءات أشرفتَ وحققك قد من الإله على مصر
وها هي بالتقريب منك تضوعت عبيرا وأضحت وهي طيبة النشر

Maksudnya: Wahai mentari ilmu qiraat dikau menyinar sesungguhnya tuhan telah menganugerahkan kamu kepada Mesir, Inilah dia (kitab *Taqribmu*) memancar menyemarakkan haruman dan juga menerangi oleh (kitab *Tayyibah al-Nashr*).

Metode penulisan al-Tarmasiy di dalam *Ghunyat* agak berbeza jika dibandingkan dengan kitab-kitab qiraat beliau yang lain. Jumlah mukasuratnya yang berganda juga menuntut beliau agar lebih detil dalam membicarakan bab-bab ilmu Qiraat mengikut pembentangan oleh Ibn al-Jazariy. Setelah mengarang sedikit mukadimah pada halaman pertama dan sebahagian halaman kedua, beliau menceritakan biodata Ibn al-Jazariy diikuti biodata Imam-imam Sepuluh (Al-Tarmasiy, 1911).

Sebagai kesimpulan, Jika dibandingkan dengan kitab-kitab qiraat beliau yang lain, *Ghunyat* bolehlah dianggap sebagai ensiklopedia al-Tarmasiy dalam bidang qiraat. Ini berikutan isinya mengandungi qiraat Imam Sepuluh berpandukan Manuskrip *Tayyibat al-Nashr fi al-Qira’at Al-‘Ashr* karangan Ibn al-Jazariy berbanding dengan kitab-kitab beliau yang lain dalam bidang ini.

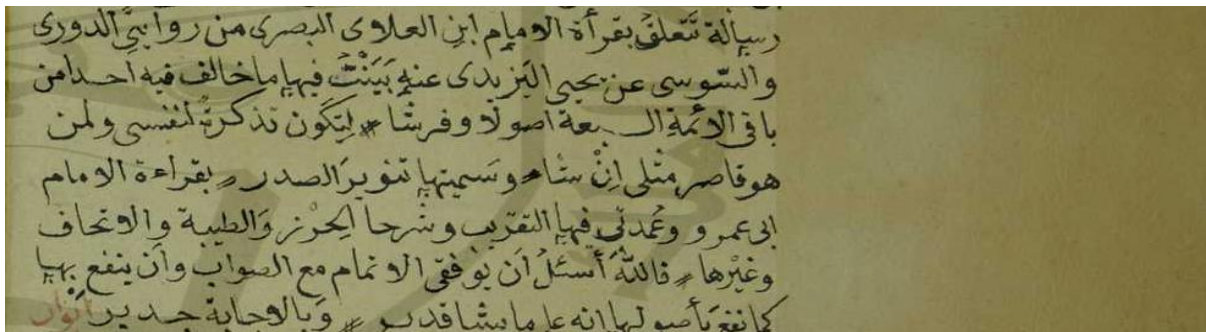


Jadual 2: Manuskrip *Ghunyat Al-Talabah Bi Sharh Al-Tayyibah*

Ketiga: *Tanwir Al-Sadr Bi Qira’at Al-Imam Abi ‘Amr*

Judul kitab ini bermaksud: ‘Menyuluh Dada dengan Bacaan Qiraat Abi ‘Amr’. Kitab ini merupakan salah satu karya al-Tarmasiy yang memberi impak besar serta signifikan dalam bidang qiraat. Ia menonjolkan nama beliau dalam bidang qiraat. Kitab ini berkaitan dengan qiraat Imam Abi ‘Amr dan dua orang perawinya iaitu al-Durriy dan al-Susiy daripada Yahya al-Yazidiy. Al-Tarmasiy berkata: “Aku (turut) menerangkan di dalam kitab ini apa-apa yang biasa diperselisihkan bacaan daripada baki tujuh Imam Qiraat dari aspek *Usul* dan *Farsh*”.

Metode penulisan al-Tarmasiy diselaraskan juga dengan beberapa kitab qiraat beliau yang lain. Pendekatan yang digunakan ialah menulis *Bab al-Usul* dahulu kemudian diikuti dengan *Bab al-Farsh* juga. Cara ini dapat memudahkan para pembaca untuk memahami isi kandungannya seperti mana kitab yang terdahulu (Al-Tarmasiy, T.th)



Jadual 3: Manuskrip *Tanwir al-Sadr* bi *Qira'at al-Imam Abi 'Amr*

Sebagai kesimpulan, al-Tarmasiy telah membahagikan perbincangan di dalam manuskrip *Tanwir Al-Sadr* ini berasaskan kepada dua topik asas di dalam ilmu al-Qiraat iaitu *Bab al-Usul* dan *Bab al-Farsh*. Al-Tarmasiy kemudiannya menyusun sendiri tajuk-tajuk seterusnya tanpa terikat dengan kelaziman penulis-penulis terdahulu. Sebagai contoh al-Shatibiy dan Ibn al-Jazariy memulakan perbahasan di dalam *Bab al-Usul* dan diakhiri dengan *Bab Surah al-Nas*.

Keempat: *Al-Risalah Al-Tarmasiyyah Fi Isnad Al-Qira'at Al-Cashriyyah*

Judul kitab ini bermaksud: 'Risalah al-Tarmasiy dalam Penerimaan Sanad Qiraat Sepuluh'. Kitab ini juga merupakan salah satu karya beliau dalam bidang qiraat yang penting. Ia memberikan keterangan dan bukti perolehan ilmu al-Tarmasiy dalam bidang Qiraat secara bersanad.

Metode penulisan al-Tarmasiy di dalam kitab ini juga agak berbeza dengan beberapa kitab-kitab qiraat beliau yang lain. Di dalam kitab ini perbahasannya tertumpu kepada biodata Imam Sepuluh. Bermula dengan pengenalan terhadap setiap imam, ia kemudian diikuti oleh biodata setiap *rawi*. *Tariq* setiap *rawi* juga dihuraikan di dalam kitab ini. Cara ini dapat memudahkan para pembaca untuk menjejaki susur galur periwayatan setiap Imam (Al-Tarmasiy, 1903).

Sebagai kesimpulan kitab ini membahaskan biodata imam, rawi serta *tariq* setiap perawi qiraat sepuluh.

Kelima: *Inshirah Al-Fawaid Fi Qira'at Al-Imam Hamzah Riwayatay Khalaf Wa Khallad*

Judul kitab ini bermaksud: 'Terangnya Faedah dalam Qiraat Imam Hamzah - Dua Riwayat Khalaf dan Khallad'. Kitab ini hanya disebutkan sebagai hasil nukilan al-Tarmasiy. Walaubagaimanapun, ia belum dapat ditemui di mana-mana perpustakaan awam dan komersial mahupun laman sesawang. Penulis sebenarnya berusaha untuk menjejaki seluruh peninggalan al-Tarmasiy, khususnya dalam bidang Qiraat namun tidak semuanya berhasil.

Keenam: *Al-Badr Al-Munir Fi Qira'at Al-Imam Ibn Kathir*

Judul kitab ini bermaksud: 'Purnama yang Bersinar dengan Qiraat Imam Ibn Kathir'. Nasib kitab ini juga sama dengan kitab *Inshirah al-Fawaid fi Qira'at al-Imam Hamzah Riwayatay Khalaf wa Khallad*. Sebarang ulasan tidak dapat dibuat disebabkan faktor ini.

Ringkasnya al-Tarmasiy bukanlah pendatang baru dalam bidang qiraat ketika mengarang kitab-kitab qiraat yang dinyatakan di atas. Beliau merupakan orang lama yang sangat berpengalaman di dalam berkarya. Faktor inilah yang sampai sekarang menjadi kebanggaan waris-warisan serta institusi-institusi yang ditinggalkan oleh beliau.

KESIMPULAN

Keilmuan al-Tarmasiy terserlah apabila mendapat pengiktirafan menjadi salah seorang pengajar Masjid al-Haram di Bab al-Safa. Komen-komen para ulama dan penulis terhadap ketokohan beliau juga merupakan nilai tambah terhadap ketokohan beliau.

Walaupun kecanggihan dan kemudahan berkarya seperti yang ada pada masa kini tidak wujud pada ketika itu, ia bukanlah halangan yang membantutkan usaha beliau untuk tabah berkarya. Bahkan kekurangan zaman ditukarkannya menjadi pembakar semangat untuk menyumbang kepada umat dan agama. Hasil penulisan beliau membuktikan bahawa kita tidak



ketandusan alim ulama yang besar sumbangannya di persada dunia.

Metodologi penulisan sesebuah karya ilmiah merupakan perkara yang penting. Ia bukanlah dilakukan untuk menghakimi hasil ilmiah tokoh seperti al-Tarmasiy, bahkan ianya dijalankan untuk memahami gaya penulisan beliau serta menonjolkan ketokohan dan kepakarannya. Ia juga dapat menambahkan keyakinan berkaitan keaslian sesuatu karya, terutamanya karya lama yang hanya mempunyai salinan tunggal seperti manuskrip yang dikaji ini.

Perbincangan terhadap al-Tarmasiy telah dilakukan dalam pelbagai bidang pengajian Islam selain bidang Qiraat. Kini masanya telah tiba untuk kita melihat metodologi penulisan beliau dalam bidang Qiraat secara umum dan dalam manuskrip *Taʿmim* secara khusus.

Dari aspek pembahagian bab dan topik, al-Tarmasiy mengaplikasikan pendekatan tematik di dalam kebanyakan kitab-kitab qiraat karangannya. Beliau meletakkan tajuk kepada sesuatu bab yang hendak dibahas. Kemudian tajuk-tajuk yang diletakkan dikaji secara detil dari pelbagai aspek perbahasan.

Sebagai contoh dalam kitab *Tanwir al-Sadr bi Qiraʿat al-Imam Abi ʿAmr*, al-Tarmasiy memulakan dengan *Bab al-Idgham*. Konteks perbahasan dalam bab itu pula ialah berkaitan dengan *al-Idgham* tanpa mencampurkannya dengan bab-bab yang lain.

Cara mengarang al-Tarmasiy pula adalah bervariasi. Adakalanya gaya penulisan beliau bersifat padat. Beliau menerapkan cara ini dengan membahaskan setiap tajuk yang dikupas secara ringkas. Justeru, perbahasan tersebut mencakupi setiap tajuk dan penulisannya pula mudah difahami. Sebagai contoh kitab *Al-Risalah al-Tarmasiyyah fi Isnad al-Qiraʿat al-ʿAshriyyah*. Kitab ini dikarang secara ringkas tetapi isinya adalah mampat. Berbeza dengan gaya padat dalam beberapa buah kitabnya, gaya penulisan terperinci pula merupakan pendekatan berbeza yang digunakan oleh al-Tarmasiy di dalam kitab-kitabnya yang lain. Beliau memaparkan segala aspek yang terkandung dengan perbahasannya yang panjang lebar serta mencakupi segala maklumat secara detil. Metode ini banyak diaplikasikan dalam kitab *Ghunya al-Talabah bi Sharh al-Tayyibah*.

Pada aspek sumber pula, al-Tarmasiy merujuk kepada sumber-sumber utama. Di antara kitab-kitab asas yang digunakan oleh beliau ialah *Ithaf Fudhalaʿ al-Bashar bi al-Qiraʿat al-ʿArbaʿata ʿAshar* karangan al-Banna, *al-Nashr fi al-Qiraʿat al-ʿAshr* karangan Ibn al-Jazariy dan *Taqrib al-Maʿani fi Sharh Hirz al-Amani fi al-Qiraʿat al-Sabʿ* karangan Abu al-Farh dan Khalid Muhammad. Kitab-kitab yang disebutkan tadi merupakan di antara teras rujukan para ulama dan penulis dalam bidang ilmu Qiraat sehingga ke hari ini.

Dari aspek susunan bab qiraat dalam kebanyakan kitab-kitab karangannya pula, al-Tarmasiy mendahulukan *Bab al-Usul* diikuti dengan *Bab al-Farsh* dengan menampilkan gaya susunan yang tersendiri. Pendekatan unik ini agak berbeza berbanding susunan yang dibawa oleh al-Shatibiy dan Ibn al-Jazariy seperti yang akan dijelaskan nanti.

Beliau menggunakan bahasa arab aras ilmiah yang mudah difahami. Kepatuhan pada tata bahasa dan cara ejaan arab jelas membuktikan penguasaan nahu dan sarafnya. Tradisi karangan berirama dengan mencedok nas-nas al-Quran dan Hadith untuk menguatkan makna dan irama diteruskan, terutamanya pada mukadimah kitab-kitab karangannya. Secara umum, latar belakang bukan arabnya tidak terkesan sepanjang penulisan beliau di dalam semua nukilan qiraat yang ditinggalkannya.

Karya-karya yang disenaraikan di atas pula merupakan legasi al-Tarmasiy yang sebahagian besarnya masih kekal sehingga ke hari ini. Daripada hasil karangan beliau ini, dapat dilihat keilmuan serta usaha jerih yang dilakarkan beliau melalui mata pena. Kesungguhan ketika berkarya membuahkan hasil kelahiran ensiklopedia ilmu yang tidak ternilai.

PENGHARGAAN

Jutaan terima kasih diucapkan kepada Kementerian Pengajian Tinggi Malaysia (KPT) kerana telah meluluskan dan membiaya sepenuhnya kajian ini di bawah skim Geran Penyelidikan Fundamental (FRGS) yang bertajuk: Model Pengajaran dan Pembelajaran Qiraat sepuluh Atas Talian (online) Dengan Medium Bahasa Melayu Kod Penyelidikan (Ref: FRGS/1/2017/SSI03/USIM/02/15).



RUJUKAN

Al-Quran.

‘Abd al-Fattah al-Sayyid ‘Ajmiy al-Marsafiy, *Hidayah al-Qariy ila Tajwid Kalam al-Bari*, 2008, Dar al-‘Aqidah, hlm. 302.

Ismail Che Daud, 1418H/1988M, *Tokoh-Tokoh Ulama Semenanjung Melayu (1)*, Majlis Agama Islam dan adat Istiadat Melayu Kelantan, Kuala Lumpur.

Snouck Hurgronje. 1426H/2006M, *Mekka: In the Latter Part of the 19th Century: Daily Life, Customs and Learning of the Moslems of the East-Indian-Archipelago*.

Al-Siba‘iy, Ahmad al-Siba‘iy, 1420H/199M, *Tarikh Makkah*, Matabi‘ al-Safa, Mekah,

Al-Mu‘allimiy, ‘Abdullah bin ‘Abd al-Rahman bin ‘Abd al-Rahim, 1421H/2000M, *A‘lam al-Makkiyyin*. Mekah, Dar al-Furqan, cet.1.

Al-Tarmasiy, 2007, Muhammad Mahfuz, *al-Khil‘ah al-Fikriyyah fi Sharh al-Minhah al-Khayriyyah*, hlm. ب.

lms.kuis.edu.my/.../Hadis_Jurnal_Bil_1_2.pdf, hlm36-37.

Al-Zirikliyy, Khayr al-Din bin Mahmud bin Muhammad bin ‘Aliy bin Faris, 1984, *Al-A‘lam- Qamus Tarajum li Ashhar al-Rijal wa al-Nisa' min al-‘Arab wa al-Musta‘ribin wa al-Mustashriqin*, Beirut: Dar al-‘Ilm li al-Malayin, cet.9.

‘Abd al-Fattah al-Sayyid ‘Ajmiy al-Marsafiy, 2008, *Hidayat al-Qari ila Tajwid Kalam al-Bari*, Dar al-‘Aqidah, Kaherah.

Mahmud Ahmad Sa‘id al-Atrash, 2007, *‘Al-Qira’at wa al-Qurra’ wa Juhduhum Fi al-Qira’at wa al-Ta’lif Fi al-Qira’at wa ‘Uluhiha Mundhu al-‘Ahd al-Nabawiy wa Hatta al-Yawm’*. Dar al-Iman.

‘Umar ‘Abd al-Jabbar, 1982M/1403H, *Siyar Wa Tarajum Bacdh ‘Ulama’ina Fi al-Qarn al-Rabi‘ ‘Ashar Li al-Hijrah*, Jeddah, cet.3, hlm.286.

Al-Tarmasiy, Muhammad Mahfuz Abdullah. 1324H/1907H. *Ta‘mim al-Manafi‘ fi Qiraat al-Imam Nafi‘*. Mekah, hlm.1-2.

Al-Tarmasiy, Muhammad Mahfuz bin ‘Abdullah, 1911M/1328H, *Ghunyat al-Talabah bi Sharh al-Tayyibah*, Mekah.

Al-Tarmasiy, Muhammad Mahfuz, *Tanwir Al-Sadr Bi Qira’at Al-Imam Abi ‘Amr.T.th*.

Al-Tarmasiy, Muhammad Mahfuz. 1320H/1903M. *Kifayat al-Mustafid li ma ‘Ala min al-Asanid*. Matba‘ah al-Mashhad al-Husayni. Mesir.

Al-Zirikliyy, Khayr al-Din bin Mahmud bin Muhammad bin ‘Ali bin Faris, *Al-A‘lam- Qamus Tarajum li Ashhar al-Rijal wa al-Nisa' min al-‘Arab wa al-Musta‘ribin wa al-Mustashriqin*. 1984. Beirut: Dar al-‘Ilm li al-Malayin. Cet.9. Hlm.34.

Hayati Hussin, Abdul Rahim Ahmad, Zainora Daud, Muhammad Lukman Ibrahim. (2016), Justifikasi Qiraat Di Dalam Manuskrip Ta‘mim Al-Manafi‘ Bi Qiraat Al-Imam Nafi‘ Karangan Al-Tarmasi, Jurnal al-Turath, 1(2), 52.

Hayati Hussin, Sabri Bin Mohamad, Wan Nasyrudin Wan Abdullah, Abdul Rahim Ahmad. (2015), Al-Tarmasiy: Tokoh Prolifik Dalam Bidang Pengajian Islam, Jurnal Pengajian Islam Akademi Islam Kuis, 8(2), 75.



Prinsip *Istiṣnāʿ* Dalam Kitab Fiqh Turath Dan Pengaplikasian Semasa: Analisis Perbandingan Dengan Tumpuan Terhadap Kitab *Kanz Al-Rāghibīn* Karangan Jalāl Al-Dīn Al-Maḥallī

MOHD FAISAL BIN MOHAMED¹, SITI ZALEHA BINTI IBRAHIM², MUALIMIN MOCHAMMAD SAHID³, HASNIZAM BIN HASHIM³

^{1,3}Pensyarah Kanan, Fakulti Syariah dan Undang-undang, Universiti Sains Islam Malaysia (USIM)

Email: mohdfaisal@usim.edu.my

²Pensyarah Jabatan Kefahaman dan Pemikiran Islam, Pusat Pengajian Teras, Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS)

ABSTRAK

Istiṣnāʿ merupakan salah satu prinsip muamalah yang telah dikemukakan oleh ulama-ulama berdasarkan sumber-sumber hukum yang diiktiraf dalam Islam. Sebahagian instrumen-instrumen kewangan Islam dewasa ini adalah hasil pengaplikasian prinsip *Istiṣnāʿ*. Ulama-ulama silam seperti Jalāl al-Dīn al-Maḥallī tidak memperkatakan secara khusus mengenai pengaplikasian semasa prinsip-prinsip tersebut kerana ia adalah sesuatu yang baru dan tidak wujud pada zaman silam. Tetapi, secara asasnya, prinsip yang diaplikasikan telah pun dikemukakan oleh Jalāl al-Dīn al-Maḥallī dalam karya beliau khususnya kitab *Kanz al-Rāghibīn*. Namun begitu, terdapat perubahan antara prinsip muamalah yang diaplikasikan dalam instrumen-instrumen kewangan Islam dengan prinsip muamalah yang telah dikemukakan oleh ulama-ulama tradisi seperti Jalāl al-Dīn al-Maḥallī walaupun mempunyai kerangka asas yang sama. Perubahan tersebut adalah disebabkan penambahan beberapa elemen yang baru dan pengubahsuaian struktur prinsip tersebut. Kajian ini bertujuan untuk melihat perbezaan antara prinsip *Istiṣnāʿ* yang telah dikemukakan oleh ulama-ulama silam dengan tumpuan terhadap kitab *Kanz al-Rāghibīn* karangan Jalāl al-Dīn al-Maḥallī dan prinsip-prinsip muamalah dalam pengaplikasian semasa. Metodologi utama yang akan digunakan dalam kajian ini ialah 'Content Analysis'.

Kata Kunci: *Istiṣnāʿ*, Kitab Fiqh Turath dan Pengaplikasian Semasa, *Kanz al-Rāghibīn*

PENGENALAN

Istiṣnāʿ merupakan salah satu prinsip yang digunakan oleh institusi kewangan Islam dalam menyediakan perkhidmatan pembiayaan kepada pelanggan. *Istiṣnāʿ* dita'rifkan sebagai kontrak yang dilakukan terhadap sesuatu aset dan serahannya ditangguh dan ditanggung oleh penjual serta memerlukan kerja untuk menghasilkan aset tersebut (al-Sayyid Ḥāfiẓ Khalīl al-Sakhāwī, 2004). Berdasarkan aplikasi prinsip *Istiṣnāʿ Mawāzī* dalam sistem perbankan Islam, pihak pelanggan membeli aset yang sedang dalam proses pembuatan atau pembinaan dengan harga tertentu dan dijangka siap pada tempoh tertentu. Menurut ulama-ulama semasa pelanggan tersebut boleh menawarkan penjualan aset yang sedang dalam proses pembuatan atau pembinaan tersebut berdasarkan prinsip ini. Pihak pelanggan yang memerlukan pembiayaan dan merujuk kepada pihak bank. Setelah dipersetujui, pihak bank akan membeli aset tersebut dari pelanggan secara bayaran ansuran sehingga proses pembuatan dan pembinaan aset tersebut siap. Setelah siap, aset tersebut menjadi milik bank dan proses tukar milik aset tersebut kepada pelanggan menggunakan pula prinsip *Ijārah thumma Bayʿ* atau *Ijārah Muntahiyah bi Tamlik* (Zaharuddin Abd Rahman, 2008).

BIOGRAFI SYAIKH JALĀL AL-DĪN AL-MAḤALLĪ

Nama beliau ialah Muhammad bin Aḥmad bin Muḥammad bin Ibrāhīm bin Aḥmad bin Hāsyim bin al-Syihāb Abū al-ʿAbbās bin al-Kamāl Jalāl al-Dīn al-Maḥallī (ʿUmar Riḍā, n.d.). Beliau lahir pada bulan Syawal tahun 791 Hijrah bertepatan dengan tahun 1389 Masihi di Mahallah sebelah barat Kaherah. Beliau berasal dari sebuah tempat bernama al-Mahallah al-Kubra yang terletak di sebelah barat kota Kaherah (al-Sakhāwī, n.d.). Beliau telah berusaha untuk mendalami pengetahuannya dalam pelbagai lapangan ilmu seperti ilmu Fiqh, Usul Fiqh, ilmu Kalam, Nahwu, Mantiq dan lain-lain lagi sehingga menjadi seorang yang benar-benar mahir dalam kebanyakan ilmu-ilmu tersebut (al-Suyufī, 1967). Syaikh al-Mahalli sempat berguru dengan ramai tokoh-tokoh ulama yang hebat dalam pelbagai lapangan ilmu, di antaranya:



- 1- Al-Syaikh Syams al-Dīn al-Birmwī
- 2- Al-Hāfiẓ Walī al-Dīn al-Īrāqī
- 3- Al-Hāfiẓ Ibn Hajar al-‘Asqalānī

Beliau telah berjaya mendidik dan melahirkan barisan-barisan ulama yang hebat di kalangan murid-murid beliau, di antaranya:

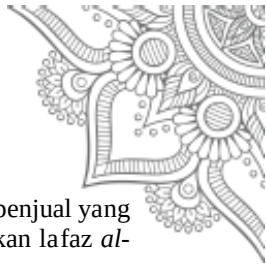
1. Al-Hāfiẓ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī
2. Al-Hāfiẓ Muḥammad bin ‘Abd al-Raḥmān al-Sakhāwī
3. Al-Syaikh Ibn Abū Syarāf al-Maqdisī.

Beliau menghasilkan banyak karya-karya tetapi hanya beberapa kitab karangan Syaikh Al-Maḥallī dianggap sebagai karya-karya beliau yang mahsyur iaitu:

- 1- *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*: Ini adalah karya dalam bidang Tafsir. Ia dikenali sebagai Tafsir *Jalālayn* atau dalam bahasa Melayu *Tafsir Dua Jalal* kerana kitab ini mempunyai dua pengarang yang bernama *al-Jalāl*. Pengarang pertama ialah Syaikh Jalāl al-Dīn al-Maḥallī dan pengarang kedua ialah al-Hāfiẓ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī. Ini merupakan salah sebuah tafsir yang paling ringkas berbanding tafsir-tafsir lain yang kebanyakannya berjilid-jilid. Namun, ia diminati kerana padat dan mempunyai metod penulisan mudah dan menarik. Di antara metod yang digunakan dalam penulisan kitab ini adalah pengarang hanya mengemukakan pendapat-pendapat yang paling shahih sahaja dengan meninggalkan keterangan-keterangan yang panjang mengenainya, menyertakan perbahasan hukum tatabahasa arab pada tempat-tempat yang penting sahaja, menerangkan mengenai masalah perselisihan *qiraat* dan cara-cara bacaan yang mahsyur dan menerangkan hukum-hukum penting mengenai ayat-ayat berbentuk hukum.
- 2- *Syarḥ al-Waraqāt*: Ini adalah karya beliau dalam bidang Usul al-Fiqh. Ia merupakan salah sebuah kitab Syaikh al-Maḥallī yang mahsyur dan banyak diguna pakai sebagai kitab pengajian. Kitab ini membicarakan mengenai ilmu Usul Fiqh. Ia adalah sebuah kitab huraian dan komentar kepada teks asalnya iaitu *al-Waraqāt* karangan al-Imām al-Juwaynī. Bersesuaian dengan maksud ‘*al-Waraqāt*’ iaitu ‘beberapa helaian’, kitab ini merupakan sebuah kitab yang ringkas perbahasannya tetapi padat dan merangkumi perbahasan-perbahasan penting dalam ilmu Usul Fiqh. Justeru, ia dijadikan pilihan penuntut-penuntut ilmu khususnya mereka yang di peringkat permulaan. Metod perbahasan kitab ini adalah dengan hanya mengemukakan pendapat yang dipegangi oleh ulama usul dan tidak memanjangkan perbahasan dengan membawa pendapat-pendapat lain yang diperselisihkan seperti kebanyakan kitab-kitab Usul Fiqh yang lebih tinggi perbahasannya, menggunakan ayat yang ringkas serta padat dan kadangkala membawa contoh-contoh bagi sesetengah masalah untuk menjadikan perbahasan lebih realistik dan praktikal.
- 3- *Kanz al-Rāghibīn*: Ini adalah karya beliau dalam bidang Fiqh. Ia adalah merupakan sebuah karya komentar, syarah ataupun huraian kepada teks *Minḥāj al-Ṭālibīn* karangan al-Imām al-Nawawī. Metod syarah yang digunakan oleh Syaikh al-Maḥallī dalam mensyarahkan teks tersebut ialah dengan menggabungkan syarah dengan lafaz teks. Ini bermakna syarah yang dihasilkan seiring dengan lafaz teks dan lafaz teks turut menjadi sebahagian daripada petikan syarahan tersebut. Tanpa penyertaan lafaz teks tersebut petikan syarahan adalah tidak lengkap. Syarah bentuk ini menjelaskan lagi pengertian teks, meluaskan lagi cakupan perbincangan dan perbahasan.

ANALISIS PERBANDINGAN ANTARA PRINSIP *ISTIṢNĀ’* DALAM KITAB *KANZ AL-RĀGHIBĪN* KARANGAN SYAIKH JALĀL AL-DĪN AL-MAḤALLĪ DAN PRINSIP *ISTIṢNĀ’* SEMASA

Pemikiran ini tidak disebutkan oleh Syaikh al-Maḥallī dalam kitab beliau *Kanz al-Rāghibīn*, namun jika dianalisis prinsip *Istiṣnā’* sebenarnya adalah mirip dengan prinsip *Bay’ al-Salam*. Malah sebahagian ulama mengatakan bahawa *Istiṣnā’* iaitu adalah *Bay’ al-Salam* dan sebahagian ulama mengatakan bahawa *Istiṣnā’* dikhususkan kepada perkara yang melibatkan kerja-kerja pembinaan dan pembuatan (al-Maḥallī, n.d.). Berdasarkan takrif tersebut didapati bahawa perbezaan antara prinsip *Istiṣnā’* dan *Bay’ al-Salam* adalah mengenai persoalan pekerjaan yang dituntut dalam kontrak tersebut. Selain itu, ulama-ulama semasa telah mengemukakan perbezaan yang utama diantara dua akad tersebut dimana berdasarkan prinsip *Istiṣnā’* pembeli tidak diwajibkan untuk membayar harga benda yang diakadkan tersebut ketika memeterai kontrak tersebut manakala *Bay’ al-Salam* adalah sebaliknya (al-Maḥallī, n.d.). Justeru, dari segi asas perlaksanaannya, *Istiṣnā’* adalah sebahagian daripada *Bay’ al-Salam*. Maka konsep asas tersebut telah disebutkan oleh Syaikh al-Maḥallī dengan mengutarakan pemikirannya mengenai *Bay’ al-Salam*:



“*Bay' al-Salam* ialah satu jenis kontrak jual-beli benda yang telah disifatkan keadaannya pada tanggungan penjual yang telah dikhususkan dan telah dipersetujui keadaan benda tersebut. Dan kontrak ini dikhususkan dengan menggunakan lafaz *al-Salam* menurut pendapat yang paling sahih...” (al-Maḥallī, n.d.)

Dalam praktik prinsip ini berdasarkan konteks semasa, terdapat perubahan yang telah dilakukan dan dipersetujui oleh ulama semasa. Konsep asas *Istiṣnā'* telah disesuaikan dengan pelaksanaan semasa menjadi prinsip *Istiṣnā' Mawāzī* (al-Sayyid Ḥāfiẓ Khalīl al-Sakhāwī, 2004). Prinsip ini lebih praktikal dan telah dijadikan asas bagi menyediakan perkhidmatan pembiayaan oleh bank-bank Islam. Pada asasnya prinsip *Bay' al-Salam* yang telah dibahaskan konsepnya oleh Syaikh al-Maḥallī hanyalah melibatkan dua pihak (al-Maḥallī, n.d.). Namun, berdasarkan prinsip *Istiṣnā' Mawāzī*, kontrak tersebut melibatkan tiga pihak iaitu pembuat, pembeli pertama yang juga bertindak sebagai penjual dan pembeli kedua yang berurusan dengan pembeli pertama (al-Sayyid Ḥāfiẓ Khalīl al-Sakhāwī, 2004).

RUMUSAN ANALISIS

Berdasarkan rumusan analisis didapati bahawa pemikiran mengenai prinsip *Bay' al-Salam* yang dikemukakan oleh Syaikh al-Maḥallī pada asasnya hampir menyamai prinsip *Istiṣnā'* yang diaplikasikan dalam sistem perbankan Islam masa kini, namun ia mempunyai beberapa perbezaan penting iaitu:

- 1- Dalam kontrak *Bay' al-Salam*, disyaratkan penerimaan harga tempahan pada majlis akad tersebut. Ini bermakna penempah wajib menyerahkan semua harga barang yang ditempah kepada penjual pada majlis akad tersebut. Berdasarkan prinsip *Istiṣnā'* hal ini tidak menjadi syarat (al-Sayyid Ḥāfiẓ Khalīl al-Sakhāwī, 2004).
- 2- Kontrak *Bay' al-Salam* bersifat lazim dan mengikat manakala kontrak *Istiṣnā'* tidak mengikat dan tidak bersifat lazim (Wahbah al-Zuhaylī, 2006).
- 3- Perbezaan antara prinsip *Istiṣnā'* dan *Bay' al-Salam* adalah mengenai persoalan pekerjaan yang dituntut dalam kontrak tersebut. Justeru dalam kontrak *Istiṣnā'* tuntutan melakukan pekerjaan pembuatan menjadi pokok utama, namun ia tidak menjadi pokok utama dalam *Bay' al-Salam* (al-Sayyid Ḥāfiẓ Khalīl al-Sakhāwī, 2004).
- 4- Berdasarkan konteks semasa, prinsip *Istiṣnā' Mawāzī* yang diamalkan dalam sistem perbankan Islam melibatkan tiga pihak dan berdasarkan pemikiran Syaikh al-Maḥallī *Bay' al-Salam* hanya melibatkan dua pihak (al-Sayyid Ḥāfiẓ Khalīl al-Sakhāwī, 2004).
- 5- Prinsip *Istiṣnā' Mawāzī* yang diamalkan dalam sistem perbankan Islam masa kini menggabungkan prinsip *Ijārah thumma Bay'* atau *Ij'rah Muntahiyah bi Tamlik* bagi menyempurnakan transaksi pembiayaan antara pelanggan dan pihak bank. Penggabungan ini tidak dibahaskan secara spesifik oleh Syaikh al-Maḥallī, sebaliknya dibahaskan secara berasingan dalam bab *Bay' al-Salam*, *Ijārah*, *Bay'* dan *Hibah* (Zaharuddin Abd Rahman, 2008).

KESIMPULAN

Kesimpulannya prinsip *Istiṣnā'* yang diaplikasikan dalam sistem perbankan Islam masa kini mempunyai pengubahsuaian yang ketara dengan prinsip *Bay' al-Salam* menurut pemikiran Syaikh al-Maḥallī. Di samping itu modus operandi instrumen pembiayaan berasaskan prinsip *Istiṣnā'* pada masa kini hanya sempurna dengan kombinasi beberapa prinsip yang lain iaitu *Ijārah*, *Bay'* dan *Hibah*. Jadi, boleh dikategorikan prinsip yang diaplikasikan dalam perkhidmatan pembiayaan *Istiṣnā'* adalah merupakan kombinasi prinsip-prinsip yang telah dikemukakan oleh Syaikh al-Maḥallī dan juga merupakan aplikasi prinsip yang telah dikemukakan oleh Syaikh al-Maḥallī dengan perubahan ketara.

RUJUKAN

- Ab. Mumin Ab. Ghani. 1994. *Sistem Kewangan Islam dan Perlaksanaannya di Malaysia*. Kuala Lumpur: JAKIM.
- Abdul Rahman Abdullah. 2002. *Sejarah Tamadun Islam*. Batu Caves: Pustaka Ilmi.
- Afzal-Ul-Rahman. 1994. *Doktrin Ekonomi Islam*. (trans.) Zaharah Salleh. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Ahmad Hidayat Buang. 2000. *Studies in The Islamic Law of Contract: The Prohibition of Gharar*. Kuala Lumpur: International Law Book Services.
- Al-Bujairimi, Sulayman. 1950. *Hasyiyah al-Bujairimi 'ala al-Manhaj*. Kaherah: Maktabah Mustafa al-Babi al-Halabi.
- Al-Haytami, Muḥammad bin Ahmad Ibn Hajar. 2001. *Tuhfah al-Muhtaj*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Mahalli, Jalal al-Din. n.d. *Kanz al-Raghibin*. Kaherah: Al-Maktabah al-Tawfiqiyyah.
- Al-Maqdisi, Ibn al-Qudamah. 2004. *Al-Mughni*. Lubnan: Bayt al-Afkar al-Dawliyyah.



- Al-Nawawi, Abu Zakariyya Yahya. 2002. *Rawdhah al-Tholibin*. Beirut: Dar Ibn Hazm.
- Al-Ramli, Syams al-Din Muhammad bin Ahmad. 1984. *Nihayah al-Muhtaj ma'a Hasyiyah al-Syubramulusi wa Hasyiyah Rasyidi*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Sakhawi, Muhammad bin Abd al-Rahman . n.d. *al-Ḍaw' al-Lāmi'*. Beirut: Mansyurat Dar Maktabah al-Hayah.
- Al-Suyuti, Jalal al-Din. n.d. *Asybah wa al-Nazhoir fi Qawaid wa Furu' Fiqh al-Syafie'yah*. Kaherah: Dar al-Bayan al-Araba.
- Al-Suyuti, Jalal al-Din. 1967. *Ḥusnu al-Muḥāḍarah*. Kaherah: Dar al-Kutub al-Arabiyyah.
- Al-Syafi'i, Muhammad bin Idris. n.d. *al-Umm*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Syarbini, Syams al-Din Mu'ammad al-Khatib. 2006. *Mughni al-Muhtaj*. Kaherah: Dar al-Hadith.
- Anas Zarqa. 1989. *Islamic Economics: An Approach to Human Welfare*. Petaling Jaya: Pelanduk Publications (M) Sdn. Bhd.
- Asmadi Mohamed Naim. 2003. *Maqasid Syariah dan Pemikiran Pengurusan Islam*. Sintok: Universiti Utara Malaysia.
- Daud bin Abdullah al-Fatani. n.d. *Sullam al-Mubtadi*. Pulau Pinang: Dar al-Ma'arif.
- Hafiz Khalil al-Sakhawi. 2004. *al-Bursah fi al-Fiqh al-Islami al-Mua'sir*. Daqahliyah, Mesir: Al-Jami'ah al-Azhar.
- Khurshid Ahmad. 1989. *Problems of Research in Islamic Economics*. Petaling Jaya: Pelanduk Publications (M) Sdn. Bhd.
- M. Manzoor Alam. 1996. *Perspectives on Islamic Economics*. New Delhi: Qazi Publishers & Distributors.
- Mat Saad Abd. Rahman. 1983. *Penulisan Fiqh al-Shafi'i: Pertumbuhan dan Perkembangannya*. Bangi: Ikatan Studi Islam Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Muhammad Abdul Mannan. 1986. *Islamic Economics: Theory and Practice*. Cambridge: Hodder and Stoughton.
- Muhammad Akram Khan. 1983. *Issues in Islamic Economics*. Lahore: Islamic Publications Limited.
- Muhammad Nur bin Muhammad al-Fatani. n.d. *Kifayah al-Muhtadi Syarh Sullam Mubtadi*. Pulau Pinang: Dar Ma'arif.
- Muhammad Nejatullah Siddiqi. 1981. *Muslim Economic Thinking*. Leicester: The Islamic Foundation.
- _____. 1989. *Pemikiran Ekonomi Islam: Satu Tinjauan Penulisan Semasa*. (trans.) Mohd. Amin bin Abdullah. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Nor Mohamed Yacop. 1996. *Sistem Kewangan Islam di Malaysia: Teori, Amalan dan Prospek*. Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors.
- Ole R. Holsti. 1969. *Content Analysis for The Social Sciences and Humanities*. California: Addison-Wesley Publishing Company.
- Raihanah Abdullah. 2010. "Pendekatan Kualitatif dalam Bidang Pengajian Islam" (Kertas Kerja Bengkel Penyelidikan Pengajian Tinggi di Auditorium Akademi Islam Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor, 28 September 2010).
- Robert Philip Weber. 1990. *Basic Content Analysis*. London: Sage Publications.
- Suruhanjaya Sekuriti. 2006. *Keputusan Majlis Penasihat Syariah Suruhanjaya Sekuriti*. C. 2. Kuala Lumpur: Suruhanjaya Sekuriti.
- Umar Rida. n.d. *Mu'jam al-Muallifin Tarājum Muṣannif al-Kutub al-'Arabiyyah*. Beirut : Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Wahbah al-Zuhayli. 2006. *Al-Mu'amalah Al-Maliyyah al-Mu'asarah*. C. 3. Beirut: Dar al-Fikr.
- Zaharuddin Abd Rahman. 2008. *Wang, Anda dan Islam*. Kelana Jaya: Truwealth Sdn. Bhd.



Elemen Keseimbangan Dalam Tumbuhan Menurut Al-Quran: Satu Tinjauan Awal

SITI NURWANIS MOHAMED¹, MONIKA@MUNIRAH ABD RAZZAK², NAJIHAH MOHD HASHIM³

¹Calon PhD, Jabatan al-Quran dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya (UM), 50603 Kuala Lumpur
Emel: ctnurwanis@gmail.com

²Pensyarah Kanan, Jabatan al-Quran dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya (UM), 50603 Kuala Lumpur
Emel: munirahar@um.edu.my

³Prof. Madya, Fakulti Farmasi, Universiti Malaya (UM), 50603 Kuala Lumpur
Emel: najihahmh@um.edu.my

ABSTRAK

Pelbagai kes pencemaran alam sekitar direkodkan di serata dunia terutamanya di negara-negara maju. Rentetan daripada itu, ia mendatangkan kesan buruk dan menjejaskan keseimbangan ekosistem alam. Oleh yang demikian, tujuan artikel ini adalah untuk mengumpulkan ayat-ayat al-Quran berkaitan elemen keseimbangan dalam tumbuhan. Bagi mendapatkan kesimpulan serta perkaitan antara ayat-ayat tersebut, kajian ini menggunakan metode analisis deduktif. Hasil analisis menemukan 236 perkataan dalam al-Quran yang menyentuh tentang elemen keseimbangan dalam tumbuhan iaitu, ia diwakili dengan istilah azwajun, qadarin dan mawzun. Namun demikian, dengan merujuk kepada kitab-kitab tafsir, didapati hanya lapan ayat sahaja yang menerangkan secara tepat mengenai elemen keseimbangan dalam tumbuhan. Berpandukan kepada huraian para mufasir, dapat disimpulkan terdapat tiga ciri pada elemen keseimbangan dalam tumbuhan menurut al-Quran. Pertama, tumbuhan diciptakan dengan berpasangan-pasangan. Kedua, sukatan air hujan yang turun menyuburkan tumbuhan dengan kadar yang tertentu. Ketiga, setiap tumbuhan di bumi diciptakan dengan timbangan yang seimbang dan adil. Justeru, hasil kajian ini menunjukkan elemen keseimbangan dalam tumbuhan sangat penting bagi kesejahteraan hidup manusia.

Kata Kunci: Elemen, Keseimbangan, Tumbuhan, Manfaat, Al-Quran.

PENDAHULUAN

Isu pencemaran alam sekitar bukan suatu isu yang baru. Pelbagai berita dilaporkan, dan ia semakin meningkat saban tahun. Isu terbaru mengenai kejadian pencemaran alam sekitar di negara kita yang melibatkan pelajar sekolah di Pasir Gudang, Johor menjadi sesak nafas dan disahkan akibat pencemaran toksik (Rohaniza, 2019). Pencemaran udara itu terjadi dipercayai berpunca daripada pembuangan sisa toksik yang ditanam di dalam tanah oleh pihak yang tidak bertanggungjawab (Fitri Nizam & Faris Fuad, 2019).

Selain itu, penerokaan hutan hujan tropika untuk projek perladangan dan pembangunan, projek penambakan laut dan apa sahaja eksploitasi terhadap alam boleh mengganggu keseimbangan alam. Kesan ketidakseimbangan ini menyebabkan terjadinya bencana alam seperti pemanasan global, ribut taufan, gempa bumi, dan sebagainya. Pergondolan gunung-ganang dilakukan secara tidak beretika mengundang kepada kejadian tanah runtuh dan banjir lumpur. Oleh itu, Allah SWT telah menurunkan syariat sama ada dalam bentuk suruhan dan larangan bertujuan untuk menghalang tercetusnya gangguan terhadap keseimbangan tersebut (Kalsom Awang & Mohd Zahirwan, t.t).

Alam sekitar merupakan bahagian yang paling penting untuk kelangsungan hidup manusia. Antara komponen alam sekitar yang perlu ada ialah air, udara, tanah, haiwan dan juga tumbuh-tumbuhan (Ahmad Fauzi, 2004). Keseimbangan akan berlaku jika setiap makhluk menjalankan peranan masing-masing. Misalnya, tumbuh-tumbuhan secara semula jadi membekalkan oksigen, manakala manusia dan haiwan pula mengeluarkan gas karbon dioksida yang diperlukan oleh tumbuhan. Khazanah alam akan terjaga jika keseimbangan ini berjalan dengan berterusan (Ariffin & Nor`aini, 1987). Manusia tidak mampu meneruskan kehidupan jika alam sekitar musnah, sedangkan manusia sangat bergantung kepada komponen-komponen di dalamnya (Mohd Farhan & Khadher Ahmad, 2017).



Oleh yang demikian, pengkaji ingin menghuraikan elemen keseimbangan bagi komponen tumbuhan. Setelah diteliti, terdapat tiga ciri pada elemen keseimbangan dalam tumbuhan menurut al-Quran (Muhammad Fu'ad, 1996). Apakah yang dimaksudkan dengan elemen? Elemen bermaksud unsur-unsur yang terdapat di dalam sesuatu. Manakala seimbang ialah sesuatu yang kadarnya tidak terlebih atau terkurang, sama berat, tidak berat sebelah atau sepadan (Noresah Baharum, 2007). Keseimbangan yang berlangsung di alam ini membentuk *tawazun* iaitu suatu keadaan yang tidak berlebihan atau melampaui batas. Allah SWT menciptakan setiap makhluk-Nya dengan keseimbangan yang tertentu dan sepadan untuk kehidupan mereka (Kalsom Awang & Mohd Zahirwan, t.t). Tujuan artikel ini adalah menunjukkan gambaran awal kepada analisis tafsiran ayat-ayat al-Quran yang menyenaraikan elemen keseimbangan dalam tumbuhan.

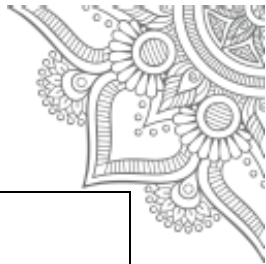
METODOLOGI

Kajian ini adalah kajian kualitatif yang berbentuk deskriptif. Data bagi kajian ini diperoleh dari teks al-Quran serta kitab tafsir yang terpilih. Data-data yang diperoleh akan dikelaskan mengikut kategori berpandukan kaedah induktif dan deduktif. Seterusnya, kesimpulan terhadap elemen keseimbangan dalam tumbuhan menurut al-Quran dapat dilakukan.

Berdasarkan analisis, terdapat 236 perkataan dalam al-Quran yang berkaitan dengan elemen keseimbangan dalam tumbuhan iaitu, ia diwakili dengan istilah *azwajun*, *mawzun* dan *qadarin* seperti yang terdapat pada Jadual 1 (Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi, 1996). Namun demikian, dengan merujuk kepada kitab-kitab tafsir, didapati hanya lapan ayat sahaja yang menerangkan secara tepat mengenai elemen keseimbangan dalam tumbuhan.

Jadual 1: Kepelbagaian Perkataan Elemen Keseimbangan Dalam Tumbuhan Menurut Al-Quran

Bil.	Perkataan	Jumlah Perkataan	Jumlah Ayat	Jumlah Perkataan Berkaitan Elemen Keseimbangan Dalam Tumbuhan Menurut Tafsiran Mufasir
1.	Berpasangan (kata dasar <i>Zaujun</i>)			
	<i>Zawwajnakaha</i>	1	1	0
	<i>Zawwajnahum</i>	2	2	0
	<i>Yuzawwijuhum</i>	1	1	0
	<i>Zuwwijat</i>	1	1	0
	<i>Zaujin</i>	6	6	0
	<i>Zaujan</i>	1	1	0
	<i>Zaujuka</i>	4	4	0
	<i>Zaujihi</i>	2	2	0
	<i>Zaujaha</i>	4	4	0
	<i>Zawjani</i>	1	1	1
	<i>Zawjaini</i>	6	6	1
	<i>Azwajun</i>	10	10	1
	<i>Azwajan</i>	14	14	0
	<i>Azwajika</i>	4	4	0
	<i>Azwajukum</i>	8	8	0
	<i>Azwajina</i>	2	2	0
	<i>Azwajuhu</i>	3	3	0
	<i>Azwajuhum</i>	10	10	0
	<i>azwajahunna</i>	1	1	0
2.	Ukuran (kata dasar <i>Qadara</i>)			
	<i>Qadara</i>	1	1	0
	<i>Qadarna</i>	1	1	0
	<i>Qadaru</i>	3	3	0
	<i>Takdiru</i>	2	2	0
	<i>Nakdira</i>	1	1	0
	<i>Yaqdiru</i>	12	12	0
	<i>Yaqdiruna</i>	3	3	0
	<i>Qudira</i>	2	2	0
	<i>Qaddara</i>	5	5	0
	<i>Qaddarna</i>	3	3	0
	<i>Qaddarnahu</i>	1	1	0

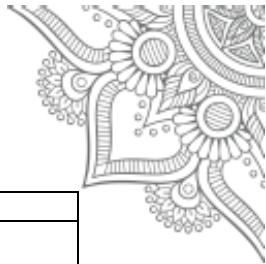


	<i>Qaddarnaha</i>	1	1	0
	<i>Qaddarahu</i>	3	3	0
	<i>Qaddaruha</i>	1	1	0
	<i>Yuqaddiru</i>	1	1	0
	<i>Qaddir</i>	1	1	0
	<i>Al-Qadri</i>	3	3	0
	<i>Qadra</i>	1	1	0
	<i>Qadrihi</i>	3	3	0
	<i>Qadirun</i>	7	7	0
	<i>Qadiruna</i>	5	5	0
	<i>Qadirina</i>	2	2	0
	<i>Qadirun</i>	39	39	0
	<i>Qadira</i>	6	6	0
	<i>Taqdiru</i>	3	3	0
	<i>Taqdira</i>	2	2	0
	<i>Maqdura</i>	1	1	0
	<i>Bimiqdar</i>	1	1	0
	<i>Miqdaruhu</i>	2	2	0
	<i>Muqtadirin</i>	2	2	0
	<i>Muqtadira</i>	1	1	0
	<i>Muqtadiruna</i>	1	1	0
	<i>Qadarin</i>	7	7	3
	<i>Qadara</i>	1	1	0
	<i>Qadaruhu</i>	2	2	0
	<i>Biqadariha</i>	1	1	0
	<i>Qudurin</i>	1	1	0
3.	Seimbang (kata dasar wazana)			
	<i>Wazanuhum</i>	1	1	0
	<i>Wazanu</i>	2	2	0
	<i>Al-Waznu</i>	2	2	0
	<i>Waznan</i>	1	1	0
	<i>Mawzun</i>	1	1	1
	<i>Al-Mizan</i>	9	9	1
	<i>Al-Mawazin</i>	1	1	0
	<i>Mawazinuhu</i>	6	6	0
	Jumlah	236	236	8

Perkataan yang berkaitan dengan elemen keseimbangan dalam tumbuhan menurut al-Quran secara khusus mengikut tafsiran mufasir seperti jadual berikut:

Jadual 2: Perkataan Yang Menunjukkan Elemen Keseimbangan Dalam Tumbuhan Menurut Al-Quran Mengikut Tafsiran Mufasir

Bil.	Perkataan	Nama Surah & Nombor Ayat
1.	مُؤَزُون	Al-Hijr: 19
2.	الْمِيزَان	Ar-Rahman: 7
3.	بِقَدَر	Al-Hijr: 21
4.	بِقَدَر	Al-Mukminun: 18
5.	بِقَدَر	Al-Zukhruf: 11
6.	رَوْحَان	Ar-Rahman: 52



7.	رَوْحَيْنِ	Ar-Ra'd: 3
8.	الْأَزْوَاجِ	Yasin: 36

DAPATAN

Selanjutnya, bagi meneliti lapan perkataan yang berkaitan dengan elemen keseimbangan dalam tumbuhan menurut al-Quran, pengkaji telah mengklasifikasikan perkataan-perkataan tersebut dengan huraian maksud mufasir seperti berikut:

i. Tumbuhan diciptakan dengan berpasang-pasangan.

Pertama: Firman Allah SWT yang bermaksud:

﴿فِيهِمَا مِنْ كُلِّ فَاكِهَةٍ زَوْجَانِ﴾

Ar-Rahman 55:50

Terjemahan: Pada kedua syurga itu terdapat dua macam dari tiap-tiap jenis buah-buahan (yang biasa dan yang luar biasa).

Kedua: Firman Allah SWT yang bermaksud:

﴿وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ﴾

Ar-Ra'd 13:3

Terjemahan: Dan dari tiap-tiap jenis buah-buahan, ia jadikan padanya pasangan; dua-dua.

Ketiga: Firman Allah SWT yang bermaksud:

﴿سُبْحَنَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِثُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ﴾

Yasin 36: 36

Terjemahan: Maha Suci Tuhan yang telah menciptakan makhluk-makhluk semuanya berpasangan; sama ada dari yang ditumbuhkan oleh bumi, atau dari diri mereka, ataupun dari apa yang mereka tidak mereka mengetahuinya.

ii. Sukatan air hujan yang turun menyuburkan tumbuhan dengan kadar yang tertentu.

Pertama: Firman Allah SWT yang bermaksud:

﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾

Al-Hijr 15:21

Dan tidak ada sesuatu pun melainkan pada sisi Kami sahaja perbendaharannya, dan Kami tidak menurunkannya melainkan dengan menurut kadar dan masa yang tertentu.

Kedua: Firman Allah SWT yang bermaksud:

﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَتْهُ فِي الْأَرْضِ﴾

Al-Mukminun 23:18

Terjemahan: Dan Kami turunkan hujan dari langit dengan sukatan yang tertentu, serta Kami tempatkan dia tersimpan di bumi.

Ketiga: Firman Allah SWT yang bermaksud:

﴿وَالَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَنْشَرْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيْتًا﴾

Al-Zukhruf 43:11

Terjemahan: Dan (Dialah) yang menurunkan hujan dari sukatan yang tertentu, lalu Kami hidupakan dengan hujan itu negeri yang kering tandus tanahnya.



iii. Setiap tumbuhan di bumi diciptakan dengan ukuran yang seimbang dan adil.

Pertama: Firman Allah SWT yang bermaksud:

﴿وَأُنَبِّتُهَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مُّوَزُونٍ﴾

Al-Hijr 15:19

Terjemahan: Dan Kami tumbuhkan padanya tiap-tiap sesuatu yang tertentu timbangannya.

Kedua: Firman Allah SWT yang bermaksud:

﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ﴾

Ar-Rahman 55:7

Terjemahan: Dan langit dijadikannya (bumbung) tinggi, serta ia mengadakan undang-undang dan peraturan neraca keadilan.

ANALISIS AYAT DAN PERBINCANGAN

ELEMEN KESEIMBANGAN DALAM TUMBUHAN MENURUT AL-QURAN

Pengkaji mendapati ada tiga ciri pada elemen keseimbangan dalam tumbuhan menurut al-Quran. Pertama, tumbuhan diciptakan dengan berpasangan-pasangan. Kedua, sukatan air hujan yang turun menyuburkan tumbuhan dengan kadar yang tertentu. Ketiga, setiap tumbuhan di bumi diciptakan dengan timbangan yang seimbang dan adil. Pengkaji merumuskan tiga ciri tersebut melalui huraian para mufasir seperti berikut:

Pertama: Tumbuhan diciptakan dengan berpasang-pasangan

Allah SWT menciptakan setiap sesuatu yang wujud di alam semesta secara berpasangan sama ada dari tanam-tanaman, buah-buahan atau tumbuh-tumbuhan (Ibn Kathir, 1999). Begitu juga dengan penciptaan manusia, binatang atau makhluk lain yang dapat dilihat atau tidak, kecuali Allah sahaja yang lebih mengetahuinya (Al-Tabari, 2000). Firman-Nya yang bermaksud:

“Maha Suci Tuhan yang telah menciptakan makhluk-makhluk semuanya berpasangan; sama ada dari yang ditumbuhkan oleh bumi, atau dari diri mereka, ataupun dari apa yang mereka tidak mereka mengetahuinya.” (Yasin 36: 36)

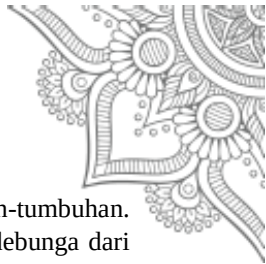
Ucapan tasbeih di awal ayat 36 surah Yasin menggambarkan kekuasaan Allah SWT mewujudkan persamaan asas sesuatu penciptaan. Persamaan tersebut ialah sifat berpasangan bagi setiap makhluk termasuk benda-benda yang tidak bernyawa, yang dapat dilihat atau sebaliknya. Namun demikian, ia tetap mempunyai perbezaan dari sudut bentuk rupa, jenis dan ciri. Contohnya, atom yang ditemui merupakan zarah yang sangat kecil dan halus. Ia terdiri dari pasangan proton yang bersifat positif dan elektron yang bersifat negatif lalu bercantum dan berpadu bersama (Al-Sya'rawi 1997 & Sayyid Qutb, 2003).

Sifat berpasangan ini membawa maksud kewujudan dua entiti yang bertentangan sifatnya (Kalsom & Mohd Zahirwan, t.t). Contoh, pasangan bagi manusia yang berjantina lelaki ialah wanita, pasangan bagi langit ialah bumi, pasangan bagi matahari ialah bulan, dan pasangan bagi malam ialah siang. Begitu juga dengan tumbuhan diciptakan berpasangan daripada jantan dan betina bagi membiak dan mengekalkan perkembangan spesiesnya (Al-Tabari, 2000). Ia dibuktikan dalam ayat ketiga surah Ar-Ra'd yang bermaksud,

“Dan dari tiap-tiap jenis buah-buahan, ia jadikan padanya pasangan; dua-dua.” (Ar-Ra'd 13:3)

Maksud perkataan *رَوْحَيْنِ أَثْنَيْنِ* dalam ayat ini merupakan dua jenis pada setiap bentuk, iaitu setiap tumbuhan terdiri daripada jantan dan betina (Ibn Kathir, 1999; Al-Qurtubi, 1954 ; Al-Tabari, 2000). Sebelum ini, manusia hanya mengetahui tumbuhan ada jenis betina sahaja, sedangkan apabila kajian dilakukan, terdapat juga jenis jantan yang terkumpul dalam satu bunga atau terpisah dalam satu ranting (Sayyid Qutb, 2003).

Berdasarkan ayat di atas juga, mufasir al-Maraghiy menjelaskan bahawa pohon akan berbuah jika ada gabungan antara unsur jantan (serbuk sari) dan betina (putik bunga). Ada pohon yang hanya memiliki unsur jantan saja, sedangkan unsur betinanya ada pada pohon yang lain sehingga perlu dikahwinkan supaya dapat berbuah seperti pohon kurma. Pohon kapas pula sebaliknya mempunyai unsur jantan dan betina dalam satu bunga (Al-Maraghiy, 1946).



Dari sudut saintifik, pendebungaan adalah bahagian yang sangat penting dalam kitaran hidup tumbuh-tumbuhan. Tumbuhan tidak boleh menghasilkan biji benih tanpa proses pendebungaan. Pendebungaan adalah pemindahan debunga dari *stamen* ke *pistil* bunga. Terdapat dua kaedah pendebungaan. Pertama, penyebaran silang di mana debunga dipindahkan antara bunga pada dua tumbuhan yang berlainan. Kedua, pendebungaan berlaku dalam satu bunga atau antara bunga di atas tumbuhan yang sama (Roubik David Ward, 2018).

Di samping itu juga, pakar botani mengatakan kesuburan tumbuh-tumbuhan sama dengan kesuburan manusia, iaitu jika tidak dikahwinkan jantan dan betinanya, ia tidak akan berbuah. Hal tersebut pernah berlaku pada zaman Rasulullah SAW iaitu ada seseorang yang menanam kurma tanpa mengahwinkan kurma tersebut, lalu kurma itu tumbuh tetapi tidak berbuah. Setelah dikahwinkan, barulah ia berbuah dengan subur. Maka Rasulullah SAW menyerahkan hal sedemikian kepada mereka yang ahli dalam bidang tersebut (HAMKA, 2012).

Justeru, sifat berpasangan ini sangat penting bagi mengekalkan perkembangan spesies bagi setiap makhluk sama ada yang dapat dilihat atau tidak serta kehidupan isi alam tidak akan sempurna tanpa berpasangan.

Kedua: Sukatan air hujan yang turun menyuburkan tumbuhan dengan kadar yang tertentu

Selain ciri berpasangan, kadar air hujan juga menentukan keseimbangan dalam tumbuhan. Tumbuhan tidak dapat hidup subur tanpa adanya komponen yang lengkap seperti air, angin, udara dan cahaya matahari. Air sangat penting untuk proses pembesaran tumbuh-tumbuhan. Ini dapat dilihat dari firman-Nya yang bermaksud:

“Dan (Dialah) yang menurunkan hujan dari sukatan yang tertentu, lalu Kami hidupan dengan hujan itu negeri yang kering tandus tanahnya.” (Al-Zukhruf 43:11)

“Dan Kami turunkan hujan dari langit dengan sukatan yang tertentu, serta Kami tempatkan dia tersimpan di bumi.” (Al-Mukminun 23:18)

Mufasir Sya'rawi menjelaskan proses air hujan yang berlaku dalam surah al-Zukhruf, ayat yang ke-11 dan pada surah al-Mukminun, ayat ke-18. Air hujan berasal dari wap air yang berkumpul di ruang angkasa. Wap air yang berkumpul di ruang angkasa itu mengandungi cas-cas elektrik yang aktif kemudian merangsang dan menggugurkan air hujan (Al-Sya'rawi, 1997). Dari sudut saintifik, ia dipanggil kitaran hidrologi, iaitu pertukaran air yang berterusan. Apabila air dari laut tersejat ke dalam atmosfera, ia membentuk wap-wap air. Kemudian, wap tersebut akan berkumpul menjadi awan. Apabila wap air yang terkumpul itu menjadi tepu, dengan semula jadi ia akan turun sebagai titisan air seperti air hujan, salji, embun dan sebagainya. Selepas itu, ia akan meresap masuk ke dalam tanah. Sebahagiannya mengalir sebagai aliran sungai atau air bawah tanah. Akhir sekali, air tersebut akan masuk semula ke dalam laut dan terpeluwap membentuk awan lalu melengkapkan kitaran hidrologi (Thomas Pagano & Soroosh Sorooshian, 2002). Kitaran tersebut dapat dilihat dalam rajah 1 seperti berikut:



Rajah 1: Kitaran Hidrologi Oleh John M. Evans (Chang Wai Ngeng, 2013)

Air hujan yang turun dari langit adalah dengan kadar keperluan. Jika ia terlebih, akan menyebabkan musibah dan tidak terlalu sedikit sehingga tidak mencukupi untuk keperluan tumbuhan dan tanaman. Menurut al-Maraghiy (1946), Al-Tabari (2000) dan Wahbah Zuhaili (1998), "*biqadarin*" bermaksud dengan ukuran tertentu. Kadar air hujan diturunkan secukupnya untuk kebaikan menyuburkan tumbuh-tumbuhan dan pokok-pokok. Ia bersamaan dengan pendapat Ibnu Abbas, kadar ukuran air hujan itu tidak seperti turunnya air hujan kepada kaum Nabi Nuh tanpa ukuran sehingga menyebabkan banjir dan menghancurkan kaumnya. Tetapi tidak pula terlalu sedikit dari keperluan yang diperlukan oleh makhluk hidup (Al-Qurtubi, 1954).

Kadar air hujan itu disukat dengan kadar seimbang, tidak berlebihan sehingga menenggelamkan bumi atau terlalu sedikit sehingga menjadi kemarau yang tandus. Tidak juga melampaui batas ukuran sehingga menjadi sia-sia tiada faedah. Inilah penyesuaian-penyesuaian yang mengagumkan dan ia perlu untuk mengekalkan hayat di bumi seperti yang dikehendaki oleh Pencipta alam. Semua mengikut ukuran yang bijaksana dan tadbir yang rapi (Sayyid Qutb, 2003).

HAMKA menjelaskan lebih terperinci maksud "*biqadarin*" pada ayat ke-11 dari surah al-Zukhruf, iaitu dengan ukuran yang benar-benar seimbang, sehingga cukup untuk hidup manusia, binatang ternak, tanam-tanaman dan buah-buahan serta menyuburkan sawah ladang. Allah SWT tidak mencurahkan air hujan itu sesuka hati sahaja, atau tidak menyukatnya dengan kadar tertentu, sehingga semuanya terendam dalam kegenangan air. Bumi menjadi subur kerana adanya endapan air di dalam tanah. Apabila tanah telah subur, hiduplah tumbuh-tumbuhan dengan subur, sehingga dapat menjadi makanan kepada binatang dan manusia. Oleh yang demikian, perbezaan jenis buah-buahan ini terjadi ia ditentukan oleh kadar ukuran air atau ukuran iklim daerah yang diturunkan oleh Pencipta (HAMKA, 2012).

Ketiga: Setiap tumbuhan di bumi diciptakan dengan timbangan yang seimbang dan adil

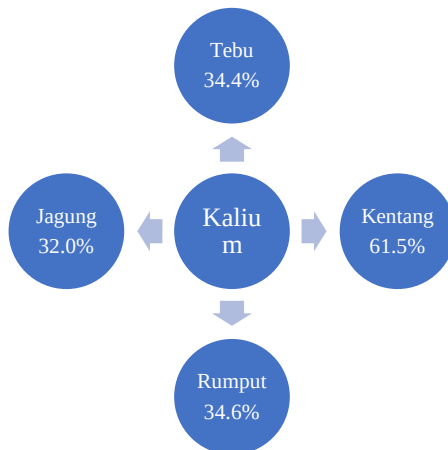
Ciri ketiga yang terdapat pada elemen keseimbangan dalam tumbuhan menurut al-Quran ialah setiap tumbuhan di bumi diciptakan dengan timbangan yang seimbang dan adil. Firman-Nya yang bermaksud,

"Dan Kami tumbuhkan padanya tiap-tiap sesuatu yang tertentuimbangannya." (Al-Hijr: 19)

Ibnu Abbas menghuraikan *mawzun* bermaksud diketahui dan tertentu atau sebagai sesuatu yang mempunyai had dan ukuran timbangan tertentu yang diterima akal (Al-Baidawi, 2000). Begitu juga didefinisikan oleh Sa'id, Ikrimah, Abu Malik, Mujahid, al-Hakam bin 'Uyainah, Abu Solih dan Qatadah iaitu yang ditentukan kadarnya.



Menurut al-Maraghiy (1946), hubung kait yang rapat dengan alam tumbuh-tumbuhan dapat dilihat dari penggunaan perkataan **مُؤَزُون** selepas perkataan **أَنْبَت**. Perkataan **مُؤَزُون** menunjukkan keperluan keseimbangan makanan yang diserap oleh tumbuh-tumbuhan dengan ketetapan tertentu. Contohnya, perbezaan keperluan kalium antara satu sama lain yang terdapat dalam tumbuh-tumbuhan. Keseimbangan tumbesaran tumbuh-tumbuhan dapat diukur dengan keperluan kalium pada kadar yang tertentu (Saipolbarin, 2015). Contoh keperluan kalium tumbuh-tumbuhan seperti dalam rajah 2 berikut:



Rajah 2: Nisbah keperluan kalium untuk tumbuh-tumbuhan menurut al-Maraghiy dalam konteks penggunaan perkataan **مُؤَزُون**

Melalui kajian dalam buku “Panduan Pengambilan Kalium Untuk Orang Dewasa dan Kanak-kanak” yang diterbitkan oleh Pertubuhan Kesihatan Sedunia (WHO), makanan yang berasal dari tumbuh-tumbuhan dan haiwan terdapat banyak kalium. Makanan mentah atau segar, terutama buah-buahan, sayur-sayuran, dan kacang menjadi sumber utama kalium. Kepentingan kalium sangat penting untuk manusia antaranya ialah dalam proses penghantaran impuls saraf serta pembebasan tenaga dari protein, lemak, dan karbohidrat sewaktu metabolisme. Manakala makanan yang diproses segera mengandungi kalium yang sangat rendah dan tidak elok diambil serta memberikan kesan buruk pada jangka masa panjang (t.n, 2012). Oleh itu, nisbah kandungan kalium dalam tumbuhan sangat penting untuk keseimbangan kesihatan manusia.

Selain nisbah kandungan kalium, tempat yang berbeza tanaman juga menjadi faktor keseimbangan dalam tumbuhan. Terdapat pelbagai jenis tumbuhan di atas muka bumi ini dan segala sesuatu dijadikan-NYA dengan timbangan tertentu. Menurut pendapat HAMKA (2012), jumlah hujan yang jatuh setiap tahun ditentukan oleh peletakan gunung dalam sebuah negeri. Begitu juga dengan udara, dari situ menentukan tahap kesuburan tanaman bagi sesuatu daerah. Ini berbeza dengan iklim di tanah Arab dan Eropah kerana perbezaan kawasan khatulistiwa dan ia memberi kesan tahap kesuburan tanaman. Contohnya, yang berlaku di Jepun. Jika jumlah sinaran matahari terhad, maka hasil padi dijangka merosot semasa musim panas dingin. Sebaliknya, hasil padi akan meningkat jika keadaan iklim lebih panas (Iizumi et al., 2011). Manakala kesan perubahan iklim di Panama dan Afrika Selatan memberi hasil positif dengan peningkatan hasil jagung tetapi tanaman jagung di kawasan iklim tropika seperti India dan Mali (Piarra Singh, 2014) serta Timur Afrika (Thornton et al., 2010) menjadi negatif kesan perubahan iklim. Oleh yang demikian, kitaran fenologi tanaman akan menjadi pendek jika iklim semakin panas. Hal tersebut berhubung kait dengan penghamparan bumi, peletakan gunung dan pertumbuhan tanam-tanaman. Ada tempat yang subur, dan ada juga sebaliknya. Segalanya telah ditimbang dan diukur dengan sempurna oleh Allah SWT (HAMKA, 2012).

Selain itu, maksud “Dan Kami tumbuhkan padanya tiap-tiap sesuatu yang tertentu timbangannya” ialah Allah SWT menumbuhkan di bumi ini pelbagai jenis tanaman dan menetapkan waktu penuaian tertentu. Pertumbuhan tumbuhan itu sesuai dengan kuantiti dan keperluan setiap makhluk. Seterusnya, kejadian tumbuh-tumbuhan juga disifatkan dengan ‘ukuran yang rapi’ iaitu setiap tumbuhan di bumi ini diciptakan dengan sukatan atau timbangan yang rapi dan perencanaan yang halus. Semuanya disediakan untuk keperluan dan kegunaan umat manusia, menjadi rezeki dan nikmat yang melimpah ruah dari Maha Pencipta (Sayyid Qutb, 2003).



KESIMPULAN

Terdapat lapan perkataan dan ayat yang berkaitan dengan elemen keseimbangan dalam tumbuhan menurut al-Quran. Antaranya disebut dengan kalimah *mawzun* yang bermaksud timbangan tertentu, kalimah *qadarin* juga mempunyai maksud yang serupa iaitu dengan kadar tertentu serta *azwajun* yang bermaksud berpasang-pasangan iaitu Allah menciptakan tumbuhan juga secara berpasangan.

Daripada kalimah *azwajun*, dapat difahami bahawa Allah SWT sebagai Pencipta dan Pentadbir telah menjadikan tumbuh-tumbuhan berpasang-pasangan seperti hidupan yang lain. Gejala berpasangan ini merupakan gejala lazim pada seluruh makhluk yang hidup. Tumbuh-tumbuhan biasanya membawa sel-sel jantan dan sel-sel betina pada setiap tumbuhan dan berlaku proses pendebungaan. Oleh yang demikian, terlaksanalah kaedah keseimbangan di dalam undang-undang hidup yang berlaku pada segala jenis kejadian.

Selain itu, terdapat ayat al-Quran yang menyebut secara khusus bahawa unsur alam ini telah ditentukan kadarnya berdasarkan kalimah *qadarin*. Sebagai contoh, sukatan air hujan yang tertentu untuk kelangsungan hidup. Kadar air hujan yang diturunkan adalah seimbang dengan keperluan seluruh makhluk sama ada manusia, flora, fauna dan lain-lain. Ini penting untuk menentukan kadar kesuburan sesuatu tanaman di negara yang berbeza tahap kesuburannya. Timbangan ukuran yang adil bagi tumbuhan juga penting agar manusia tidak melampaui batas dan menjaga alam ini dengan sebaiknya.

Semua ini menjadi tanda-tanda bahawa alam ini ada yang mengemudikannya. Teratur dengan begitu rapi sekali kerana ada yang Allah Yang Maha Mengatur setiap makhluk. Tidak ada yang terjadi dengan kebetulan. Setiap suatu bentuk kejadian tumbuhan ini sesuai dengan tugas semula jadi masing-masing. Apabila konsep ini difahami maka mereka tidak akan melampaui *mizan* iaitu had yang ditetapkan dan dengan ini ekosistem akan berjalan dengan baik dan seimbang. Sudah pastinya seluruh kehidupan akan berada dalam keadaan terpelihara dan berkembang mengikut *sunnatullah*. Justeru, hasil kajian ini dapat melihat elemen keseimbangan dalam tumbuhan sangat penting bagi kesejahteraan hidup manusia.

RUJUKAN

- Ab. Halim Tamuri, K. A. (2010). Kaedah Pengajaran dan Pembelajaran Pendidikan Islam . *Kaedah Pengajaran Konvensional dan Inovasi* (p. 69). Kuala Lumpur: Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Ahmad Fauzi. (2004). *Ekonomi Sumber Daya Alam & Lingkungan: Teori Dan Aplikasi*. Jakarta: Gramedia.
- Ahmad, M. Y. (2005). *Konsep Pendidikan Islam dan Kepentinganannya* . Pahang: PTS Professional.
- Ahmad, N. B. (2015). Memperkasakan Darul Quran ke Arah Memartabatkan Tahfiz di Malaysia. *Simposium Pendidikan Tahfiz Nusantara & Multaqa Huffaz KAli ke IV*. Bangi, Selangor.
- Ahmad, P. D. (2018). Ke Arah Pengiktirafan Huffaz di Malaysia. (p. 38). Kuala Lumpur: Universiti Malaya.
- Al-Baidawiy. (2000). *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil*. Beirut, Lubnan: Dar al-Rasyid.
- al-Baqi, M. F. (1996). *al- Mu'jam al-Mufahras li al-Faz al-Quran al-Karim*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Al-Maraghiy, A. M. (1946). *Tafsir al-Maraghiy*. Kaherah, Mesir: Maktabah.
- Al-Qurtubi, M. B. (1954). *Jami' Li Ahkam Al-Quran* . Kaherah: Dar Al-Kutub Al-Misriah.
- Al-Sya'rawi, M. M. (1997). *Tafsir Al-Sya'rawi*. Kaherah: Dar Nahdah.
- Al-Tabari, M. B. (2000). *Jami' Al-Bayan Fi Takwil Al-Quran* (Vol. Cet.1). Beirut: Mua'ssasah Al-Risalah.
- Ariffin & Nor`aini . (1987). *Pendidikan Alam Sekitar: Perspektif Persekitaran*. Selangor: : Fajar Bakti Sdn.Bhd.
- Arniyuzie. (2015). Ulasan Sistematis: Program Ulul Albab dalam Sistem Pendidikan Di Malaysia. *Jurnal Kurikulum & Pengajaran Asia Pasifik*.
- Aziz, W. M. (1995). Ke Arah Penyelarasan Sistem Pengajian Tahfiz al-Quran di Malaysia. *Jurnal Institut Pengajian Tahfiz al-Quran*, 1-8.



- Aziz, W. M. (1997). *Pengurusan Ma'ahad Tahfiz Al-Quran Pengalaman Darul Quran*. *Darul al-Quran*.
- Baharum, N. (2007). *Kamus Dewan Edisi Ketiga*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Balasubramanian & Nagaraju. (2017). *The Hydrologic Cycle*.
- Basmeih, S. A. (2010). *Tafsir Pimpinan al-Rahman Kepada Pengertian al-Quran*. Kuala Lumpur: Darul Fikir.
- Chek, Y. b. (2016). Sumbangan Darul Quran (JAKIM) Terhadap Pengajian al-Quran dalam Kalangan Orang Kurang Upaya Penglihatan. *Jurnak al-Turath*.
- Daud, Z. B. (2015). *Penilaian Pelaksanaan Kurikulum Qiraat di Darul Quran & Maahad Tahfiz Al-Quran di Malaysia*. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam (PhD), Universiti Malaya.
- Dr.Rosma, D. N. (2015). Pelaksanaan Mata pelajaran Hifz Al-Quran Berdasarkan Kurikulum Tahfiz Model Ulul Albab: Kajian di Sekolah Menengah Kebagsaan Agama Kuala Lumpur. *Memperkasa Generasi Penghafaz Al-Quran* (p. 117). Kuala Lumpur : Centre Quranic Research.
- Eshah, S. O. (2016). *Kurikulum Tahfiz Model Ulul Albab (TMUA)*.
- Farhana, N. (2018). *Institusi Tahfiz Tawar Ilmu Kemahiran*. Kuala Lumpur: Sinar Harian Online.
- Fathiyah, A. F. (2018). *Perkembangan & Perspektif Pembelajaran Tahfiz di Malaysia*. Serdang, Selangor: Universiti Putra Malaysia.
- Fitri Nizam & Faris Fuad. (3 Julai, 2019). *Sisa toksik bawah tanah punca pencemaran di Pasir Gudang*. Retrieved 4 Ogos, 2019, from <https://www.bharian.com.my/berita/nasional/2019/07/580404/sisa-toksik-bawah-tanah-punca-pencemaran-di-pasir-gudang>
- Hakim, N. H. (2014). Matlamat Dan Halatujau Sistem Pengajian Tahfiz Di Kelantan; Satu Pengamatan Awal. *International Conference And Exhibition on Islamic Education*.
- HAMKA, A. M. (2012). *Tafsir al-Azhar*. Singapura: Pustaka Nasional Pte. Ltd.
- Hashim, A. D. (2002). *Perbezaan Maahad Tahfiz swasta dan kerajaan : suatu kajian di Institut al-Quran Kuala Lumpur dan Darul Quran, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM)*. Kuala Lumpur: Universiti Malaya.
- Ibn Kathir, A. a.-F.-Q. (1999). *Tafsir Al-Qur'an al-'Azim*. Beirut, Lubnan: Maktabat al-'Asriyya.
- Iizumi, T., Yokozawa, M., & Nishimori, M. (2011). Probabilistic Evaluation of Climate Change Impacts on Paddy Rice Productivity in Japan. *Climatic Change*, 391-415.
- Ismail, S. (2016). Institut Tahfiz Di Malaysia : Prospek dan Cabaran. *Simposium Antarabangsa Tahfiz sempena Sambutan 50 Tahun Jubli Emas Darul Quran*. Bangi, Selangor.
- Jalal ad-Din al-Mahalliy & Jalal al-Suyuti. (1989). *Tafsir Jalalain*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Kalsom Awang & Mohd Zahirwan Halim Zainal Abidin. (t.t). Pengaplikasian Qawa'id Fiqhiyyah Dalam Pengurusan Alam Sekitar. *Jurnal Perspektif*.
- Khalid, O. (2006). *Kamus Besar Arab Melayu Dewan*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- M.Quraish Shihab. (2007). *Tafsir Al-Misbah*. Jakarta: Lentera Hati.
- Mikdar Rusdi, Shah Rul Anuar Nordin, Abd Shakor Borham, Hussain Othman, Halimi Mohd Khalid, Mohd Hisyam Abdul Rahim. (2017). Flora dan Fauna Dalam Al-Quran dan Al-Hadith. In A. d. *Pendayaupayaan Bahasa, Bab 4: Flora dan Fauna dalam Al-Qur'an dan Al-Hadis* (pp. 57-80). Batu Pahat, Johor: Penerbit UTHM.
- Mohd Farhan Md Ariffin & Khadher Ahmad. (2017). Penjagaan Flora Dan Fauna Menurut Hadith: Hubungannya Dengan Kesejahteraan Manusia. In *Sunnah Nabawiyah: Survival Dan Cabaran* (pp. 327-346). University Malaya Press: Kuala Lumpur.
- Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi. (1996). *al- Mu'jam al-Mufahras li al-Faz al-Quran al-Karim*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.



- Muhammad Haron Husaini, A. M. (2018). Kurikulum Bersepadu Dini : Pelaksanaan dan Cabaran. *4th International Conference on Islamiyyat Studies* (p. 1035). Selangor: Kolej Universiti Islam Selangor.
- Muhammad Sayyid Tantawi. (1998). *Tafsir Al-Wasit Al-Quran Al-Karim* (Vol. cet.1). Kaherah: Dar Nahdah.
- Naeimah, Z. M. (2018). Trend Masyarakat Terhadap Pendidikan Tahfiz. *Ke Arah Pengiktirafan Huffaz Di Malaysia* (p. 38). Kuala Lumpur: Centre Of Quranic Research.
- Noh, M. A. (2017). Pelaksanaan Pendidikan Tahfiz di Malaysia. *Seminar Pendidikan Islam Sepanjang Hayat* (p. 55). Nilai, Negeri Sembilan: Universiti Sains Islam Malaysia.
- Noresah Baharum. (2007). *Kamus Dewan Edisi Ketiga*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Piarra-Singh., Nedumaran, S., Traore, P.C.S., Boote, K.J., Rattunde, H.F.W., Prasad, P.V.,. (2014). Quantifying potential benefits of drought and heat tolerance in rainy season sorghum for adapting to climate change. *Agricultural and Forest Meteorology*, 37-48.
- Quran, D. (2016). *Sambutan Jubli Emas Darul Quran*. Selangor: JAKIM.
- Razak, M. T. (n.d.). Perkembangan Tahfiz al-Quran : Suatu Kajian di Darul Quran. Selangor: Darul Quran.
- Rohaniza, I. (22 Jun, 2019). *Gejala sesak nafas di Pasir Gudang sah akibat pencemaran toksik*. Retrieved 4 Ogos, 2019, from <https://www.bharian.com.my/berita/nasional/2019/06/576836/gejala-sesak-nafas-di-pasir-gudang-sah-akibat-pencemaran-toksik>
- Rosman, M. &. (2015). Pendidikan Tahfiz di Malaysia: Satu Sorotan Sejarah.
- Roubik David Ward. (2018). *The Pollution Of Cultivated Plant*. Rome: Food And Agriculture Organization Of The United Nations.
- Saipolbarin, R. (2015). Istilah Tumbuh-tumbuhan Dalam Al-Quran: Kajian Leksikografi dan Analisis Wacana Arab. *Fakulti Bahasa dan Linguistik*. Kuala Lumpur: University Malaya.
- Sayyid Qutb. (2003). *Fi Zilal Al-Quran*. Kaherah: Dar al-Syuruq.
- Syed Ahmad Tarmizi Syed Omar, K. A. (2014). Tahfiz al-Quran: Sejarah dan Perkembangan. *Jurnal Penyelidikan Dedikasi*.
- t.n. (2012). *Potassium Intake For Adults and children*. World Health Organization: Switzerland.
- Thomas Pagano & Soroosh Sorooshian. (2002). *Hydrologic Cycle*. USA: John Wiley & Sons, Ltd, Chichester.
- Thornton, P.K., Jones, P.G., Alagarswamy, G., Andresen, J., & Herrero, M. (2010). Adapting to climate change: Agricultural system and household impacts in East Africa. *Agricultural*, 73-82.
- Weng, C. N. (t.t). Retrieved from <http://ga.water.usgs.gov/edu/watercyclemalayhi.html>.
- Yusoff, S. A. (2015). *Metodologi Hafazan Al-Quran*. Kuala Lumpur: Universiti Malaya.
- Zain, M. T. (2018). *Perkembangan Tahfiz Al-Quran : Suatu Kajian di darul Quran*. Selangor: Darul Quran.



Pemikiran Prof Dato' Dr. Haji Awang Sariyan Terhadap Konsep *Al-Falah* Dalam Akal Budi Melayu

ZAINORA DAUD¹ & MASHITAH SULAIMAN²

¹Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia

Emel: zainora@usim.edu.my

²Pusat Pengajian Teras & Fakulti Kepimpinan dan Pengurusan, Universiti Islam Sains Islam Malaysia

Emel: mashitah@usim.edu.my

ABSTRAK

Pengertian al-falah dalam surah al-Mukminun menggarap ciri-ciri mukmin cemerlang ialah yang memiliki kekhusyukan dalam solat, menjauhkan perkara-perkara yang melalaikan, menunaikan zakat, menjaga maruah serta kehormatan, memelihara solat, menunaikan tanggungjawab dan sebagainya. Ini bermakna al-falah dalam konteks sebenar ialah mukmin yang melaksanakan segala perintah Allah dan menjauhkan segala laranganNya untuk mendapat keseimbangan al-falah di dunia dan akhirat. Begitu juga konsep al-falah juga memainkan peranan yang penting dalam kehidupan setiap individu Muslim. Apakah pemahaman sebenar konsep al-falah dalam akal budi Melayu?. Oleh yang demikian, kertas kerja ini hanya mengupas tentang konsep al-falah dalam akal budi Melayu dari perspektif golongan kelas menengah Melayu Profesional menerusi pemikiran Prof Dato' Dr. Haji Awang Sariyan, sebagai seorang tokoh bahasa Melayu dan Kesusasteraan. Kertas kerja ini memfokuskan dari aspek definisi al-falah, faktor-faktor yang menyumbang kepada al-falah dan cabaran-cabaran yang dihadapi dalam mencapai al-falah. Kajian ini berbentuk kajian kualitatif menerusi analisis tematik dengan penggunaan instrumen temubual. Hasil kajian menunjukkan bahawa definisi al-falah merangkumi kejayaan seimbang, pengorbanan, secara berjemaah, kepuasan diri dan interaksi antara tokoh-tokoh sarjana. Dua elemen penting dalam menghargai konsep al-falah dalam akal budi Melayu ialah kejayaan perlu dikongsi dan istiqamah serta elemen kepuasan diri adalah alat untuk mengukur hasil al-falah. Ibu bapa, guru dan cita-cita, pendidikan jiwa dan program keagamaan merupakan faktor-faktor terpenting al-falah. Manakala cabaran-cabaran dalam mencapai al-falah ialah kemiskinan, motivasi guru, keselesaan hidup, bekerjasama dalam pasukan, lari dari sistem Islam dan kembali kepada ajaran Islam. Kesimpulannya, pendekatan al-falah yang diamalkan terhadap akal budi Melayu ini memberikan satu kesan positif yang sangat baik dalam konteks kehidupan dunia dan akhirat, diharap konsep al-falah ini dapat dikembangkan dan diadaptasi dalam bentuk modul dan pelan tindakan pembangunan sahsiah dan peribadi Melayu Islam.

Keywords: *Pemikiran, al-Falah, Akal budi, Melayu Profesional, Prof Dato' Dr. Haji Awang Sariyan*

PENGENALAN

Akal budi bermaksud intelek, daya berfikir, nalar, fikiran yang sihat, bicara dan muslihat. Akal budi yang baik ialah fikiran yang sihat dan fikiran waras (Zainal Abidin, 2002). Akal budi 'Melayu' merujuk kepada bangsa yang sedang melalui proses pemeraksanaan bangsa seperti yang tercatat dalam karya (sastera moden mahupun karya Melayu klasik). Akal budi Melayu adalah satu konsep yang sentiasa subur dalam ruang lingkup sosiobudaya Melayu. Takrif 'akal' dan 'budi' dalam konteks Melayu merupakan konsep yang terjelma daripada kearifan, iaitu cara bangsa Melayu berfikir. Berdasarkan kajian-kajian sarjana Islam, 'akal' merujuk kepada kemampuan berfikir yang melengkapkan manusia dengan pengetahuan (ilmu); berfikir terhadap segala idea dan perilaku yang diperlukan dalam perhubungan dengan persekitaran serta membolehkan akal melakukan perbezaan antara baik dan buruk untuk dimanfaatkan dalam kehidupan mereka. Sementara perkataan 'budi' bertitik tolak daripada maksud keikhlasan yang lahir daripada hati akibat rasa luluh dan rasa simpati yang terkandung di dalam hati. Sifat daripada rasa kemanusiaan tinggi ini melahirkan budi daripada akal dan kebijaksanaan yang ditanggapi sebagai perbuatan jasa atau berjasa (Shamsudin et. al., 2015).

Prof Dato' Dr. Haji Awang Sariyan merupakan tokoh yang terkenal dalam bidang linguistik di Malaysia. Prof Dato' Dr. Haji Awang Sariyan dilahirkan di Pontian, Johor pada 20 Oktober 1953. Ketokohan beliau terserlah sejak tahun 1992 sehingga kini sehingga diiktiraf sebagai ahli bahasa dalam direktori Persatuan Pengajian Melayu Malaysia dan direktori Penulis Malaysia, Dewan Bahasa dan Pustaka (DBP). Kini beliau memegang jawatan sebagai Profesor Linguistik dan Perancangan Bahasa di Fakulti Bahasa Moden dan Komunikasi, Universiti Putra Malaysia (UPM). Pengalaman dan sumbangan beliau amat luas dalam



bidang Bahasa Melayu dan Kesusasteraan, ini jelas dibuktikan dengan pengalaman dalam kerjaya beliau seperti Guru Bahasa Melayu dan Kertas Am, Editor, Ketua Editor di FEP International, Pegawai Penyelidik Bahasa, Editor Jurnal Dewan Bahasa, Pegawai Penyelidik Kanan Bahasa di Dewan Bahasa dan Pustaka, Pensyarah di Fakulti Pengajian Pendidikan, Universiti Pertanian Malaysia (kini Universiti Putra Malaysia), Pensyarah dan Penolong Profesor di Jabatan Pendidikan, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia (UIAM), Pensyarah Kanan di Universiti Brunei Darussalam, Profesor Madya di Fakulti Bahasa dan Kesusasteraan Universiti Pendidikan Sultan Idris dan Pengarah Jabatan Bahasa Dewan Bahasa dan Pustaka. Beliau pernah menjadi anggota jawatankuasa tetap Bahasa Melayu, iaitu badan tertinggi bahasa yang dilantik oleh Menteri Pendidikan, dilantik sebagai perunding di beberapa Bahagian di Kementerian Pendidikan dan Kementerian lain serta syarikat penerbitan, pemeriksa luar tesis pascasiswazah, editor perunding bagi Jurnal Bahasa DBP, hakim pelbagai pertandingan penulisan dan pengucapan awam dan penatar bahasa dan penulisan di pelbagai jabatan kerajaan, firma swasta dan pertubuhan bukan kerajaan (2019, https://pts.com.my/penulis/awang_sariyan).

Prof Dato' Dr. Haji Awang Sariyan sangat gigih mengembangkan serta memperjuangkan bahasa Melayu dan linguistik dalam semua aspek termasuk penerbitan dan pembentangan seminar di dalam dan di luar negara. Tulisannya meliputi puluhan buku ilmiah, buku umum dan kamus, ratusan makalah ilmiah dan umum dalam pelbagai jurnal, majalah dan akhbar dan lebih 100 kertas kerja seminar di dalam dan di luar negara seperti Australia, Belanda, Jerman, Perancis, Republik Rakyat China, Indonesia, Thailand, Brunei Darussalam, Singapura dan Kemboja. Malahan beliau juga mendapat banyak pengiktirafan dan anugerah seperti Hadiah Persuratan 10 Tahun Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM), Hadiah Penghargaan Dua Dekad UPM, Hadiah Bahasa PLM-Public Bank, Hadiah Tinta Kencana (Kategori Makalah Ilmiah), DBP, Anugerah Khidmat Cemerlang DBP dan Kesatria Mangku Negara. Ensiklopedia Sejarah dan Kebudayaan Melayu (DBP) dan Ensiklopedia Malaysiana memasukkan biografi ringkasnya sebagai ahli bahasa (2019, https://pts.com.my/penulis/awang_sariyan).

Beliau juga aktif dalam aktiviti-aktiviti Bahasa Melayu dan linguistik di peringkat dalam negara, serantau dan antarabangsa, sehingga dilantik sebagai Presiden Persatuan Linguistik Malaysia dan aktif dalam gerakan perjuangan bahasa, menjadi wakil negara dalam Majlis Bahasa Brunei Darussalam, Indonesia, Malaysia (MABBIM), Majlis Antarabangsa Bahasa Melayu (MABM), anggota Jawatankuasa Eksekutif, Majlis Antarabangsa Bahasa Melayu (MABM) dan Pengerusi Jawatankuasa Kerja Kegiatan majlis tersebut. Sejak tahun 1992 ia dilantik menjadi Perunding Seberang Laut Kementerian Pendidikan Singapura dalam bidang pengajaran bahasa Melayu dan penyediaan bahan pengajaran subjek Bahasa Melayu. (2019, https://pts.com.my/penulis/awang_sariyan). Lantaran itu, kertas kerja ini membincangkan pemikiran beliau melalui konsep *al-falah* dalam akal budi Melayu.

KAJIAN LITERATUR

Perbincangan mengenai konsep *al-falah* banyak dibahaskan oleh para sarjana Islam samaada melalui media massa bercetak dan elektronik. Dari sudut pandang Islam, konsep kejayaan yang ditekankan ialah mendapat keuntungan, kebahagiaan, kejayaan bukan sahaja di alam dunia tetapi kejayaan tersebut berkesinambungan untuk dikongsi di alam akhirat. Dalam ketentuan ini, *al-falah* ditakrifkan sebagai mencapai kebaikan atau *hasanah* di dunia dan akhirat. Meskipun begitu, klimaks kepada pencapaian tersebut adalah untuk mendapat *mardhatillah* (Keredhaan Allah SWT), keampunan Allah SWT, rahmat dan perlindungan dari Allah SWT. Golongan manusia yang mendapat nikmat tersebut adalah kelompok manusia yang memperoleh kejayaan yang hakiki atau distilahkan sebagai *al-Falah* (<http://upimkmpk>).

Saranan yang terdapat dalam al-Quran terhadap manusia untuk mencapai jalan kejayaan didapati telah meletakkan mekanisme-mekanisme yang tertentu. Secara tipikalnya, mekanisme yang dikenal pasti sebagai formula untuk mencapai kejayaan adalah dengan cara penghayatan terhadap unsur-unsur nilai seperti keimanan yang tinggi, amal soleh, taqwa, *al-amr bi al-ma'ruf wa al-nahy 'an al-munkar*, akhlak yang terpuji dan nilai-nilai luhur murni lain yang diiktiraf dalam setiap perlakuan manusia. Dari aspek psikologikal pula, kejayaan dan kesejahteraan yang diperolehi tersebut akan memberi impak yang positif dalam kehidupan insan seperti mententeramkan jiwa dan pemikiran serta bebas dari perasaan keluh kesah yang boleh memberi pengaruh negatif kepada ruh dan jasad. Justeru itu apabila unsur-unsur nilai yang dinyatakan tersebut diaplikasikan secara konsisten dalam kehidupan manusia, golongan yang demikian disebutkan oleh Allah sebagai golongan yang berhak memperoleh kejayaan dan mendapat rahmat di hari akhirat kelak. Gambaran ini dirakamkan oleh al-Quran melalui firman Allah S.W.T dalam surah al-Mukminun 1-6 (<http://upimkmpk>)

Kesejahteraan menjadi satu prinsip asas yang mendasari konsep pembangunan modal insan (PMI) 1 berteraskan Islam. Dalam konteks PMI, kesejahteraan dan kedamaian dalam maksud *alfalah* merupakan matlamat kedua selepas pencapaian *mardhatillah*. Seseorang individu yang tidak berpegang kepada prinsip kesejahteraan dan kedamaian bukan sahaja gagal



membangunkan akal, jiwa dan dirinya di dunia tetapi turut gagal menempatkan dirinya dalam golongan orang yang mendapat hasanah di alam akhirat (Shohana, 2010).

METODOLOGI KAJIAN

Metodologi yang digunakan dalam kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif menerusi kaedah analisis tematik. Teknik pengumpulan data menerusi temubual sebagai data utama kajian. Menurut Creswell, (1994) menyatakan penyelidikan kualitatif didefinisikan sebagai proses inkuiri untuk memahami masalah social atau masalah manusiaberdasarkan gambaran yang menyeluruh dan kompleks, melalui pandangan informan yang mendalam serta dijalankan dalam keadaan yang sebenar dan semulajadi. Asas penyelidikan kualitatif terletak pada pendekatan interpretif terhadap reality social dan dalam deskripsi tentang pengalaman manusia (Othman Lebar, 2009).

SAMPLE DAN KAEDAH PERSAMPELAN

Kajian ini menggunakan persampelan bertujuan untuk memahami dan mendalami berkaitan akal budi Melayu dalam konsep al-falah dalam akal budi Melayu. Menurut Mok Soon Sang (2009), penyelidik memilih sampel berdasarkan ciri khusus di dalam sesuatu aspek penyelidikan kualitatif yang menggunakan persampelan bertujuan untuk memperolehi kefahaman yang lebih mendalam daripada kepakaran peserta dalam bidang khusus kajian. Pemilihan informan dibuat berdasarkan kriteria tertentu iaitu golongan kelas menengah professional dan ahli korporat. Pengkaji tidak dapat menentukan saiz sampel pada awal kajian dan pemilihan sampel dan analisis data adalah berterusan hingga sampai ke satu tahap di mana tidak lagi ditemui maklumat baru atau maklumat yang diterima sudah bertindan dengan maklumat yang sedia ada. Ini dinamakan sebagai titik ketepuan sesuatu data (Othman Lebar, 2009). Namun dalam artikel ini pengkaji akan hanya memberi tumpuan kepada aspek pemikiran, akal budi seorang tokoh sahaja dalam mengolah maksud, faktor dan cabaran mencapai *al-Falah*.

INSTRUMEN TEMUBUAL

Kaedah temu bual (pengenalan, bentuk-bentuk temubual), dalam kajian ini penyelidik menggunakan kaedah temubual di mana penyelidik dan informan akan hadir ketika proses temu bual untuk mengumpulkan maklumat. Temubual dengan reponden merupakan data utama dalam kajian ini bagi menjawab objektif kajian. Menurut Mok Soon Sang, (2009) temubual merupakan sesuatu cara yang berupaya memindahkan maklumat yang tulen. Bentuk temu duga yang digunakan oleh pengkaji ialah temu duga semi struktur. Temu duga semi struktur ialah soalan yang dikemukakan kepada responden disusun dan dijadualkan tetapi responden diberi kelonggaran semasa memberi jawapan. Soalan mungkin diubahsuai dari segi susunan dan cara menyoal yang lebih fleksible (Sidek, 2002).

PROSEDUR PENGUMPULAN DATA

Penyelidikan kualitatif mempunyai kepelbagaian bentuk instrumen dalam mengumpulkan data seperti temubual, pemerhatian, rakaman video, dokumen, lukisan, diari, surat khabar, biografi, dokumen sejarah, auto bografi dan sebagainya. Penyelidik boleh menggunakan satu bentuk atau beberapa bentuk atau menggabungkan semua bentuk mengikut isu yang dikaji (Juliet, 2008).

Kesukaran untuk melaksanakan temubual merupakan jangkaan awal bagi para pengkaji samaada dari aspek masa yang sesuai, keadaan serta kerjasama dengan pihak informan. Juliet, (2008) menyatakan bahawa temubual dan pemerhatian merupakan satu kemahiran yang memerlukan latihan dan praktikal. Pengumpulan data melalui temubual semi struktur dijalankan. Informan dipilih secara persampelan bertujuan (*puporsive sampling*), iaitu informan golongan kelas menengah professional dan ahli korporat serta bersedia untuk memberikan kerjasama yang baik dalam melaksanakan proses temubual ini.

Penyelidik telah menemubual informan berdasarkan soalan yang telah dibina secara semi-struktur. Temu bual ini dilakukan selepas membuat temu janji yang telah dipersetujui bersama. Semua informan yang ditemubual telah membenarkan temu bual ini direkodkan dan pengkaji memilih untuk merekodkan temubual. Rakaman temubual dalam kajian ini menggunakan alat perakam suara bertujuan membolehkan rekod yang kekal dan membenarkan pengkaji menumpukan perhatian kepada temu bual tersebut. Data temubual dikumpul dan ditranskripiikan dengan menggunakan Microsoft Word. Pengkaji hanya perlu mengenal pasti isi-isi penting dan kandungan utama temubual secara analisis kandungan dan deskriptif. Seterusnya data-data dianalisis dengan menggunakan kaedah analisis tematik (Juliet, 2008).



HASIL DATAPAN DAN PERBINCANGAN

Definisi *al-Falah*

Hasil kajian menunjukkan bahawa terdapat lima tema terbitan dalam definisi konsep *Al-Falah* terhadap akal budi Melayu merangkumi:

1) Kejayaan Seimbang

Prof Dato' meletakkan kejayaan seimbang antara jasmani dan rohani, material dan spritual sebagai perkara utama dalam konsep *al-Falah*. Ini bermakna dalam mencapai konsep *al-Falah* sebenar, setiap insan perlu mengimbangi dalam perkara-perkara yang berkaitan dengan kehidupan di dunia dan di akhirat. Sebagaimana dalam petikan tema terbitannya iaitu:

"...Jadi, aa tapi kemudian aa menjelang yelah apabila kita mula mendalami soal-soal agama, kehidupan lebih hakiki tu, kita mula faham lah bahawa kejayaan atau al-Falah itu bukan hanya soal material, bukan soal kekayaan, bukan soal kemudahan hidup ye tapi soal sakinah, soal kebahagiaan..aa itu dan menyebabkan roh kita mencari kejayaan itu dalam konteks yang kita kata seimbang lah walaupun mungkin tak mencapai keseimbangan yang sepatutnya tapi yang kita kejar-kejar tu sekarang tu yang lebih seimbang lah..Itu, universiti sana, aa kita sudah mula.

Penyataan beliau berkaitan konsep *al-Falah* yang mengkehendaki wujudnya keseimbangan kehidupan dunia dan akhirat ini bertepatan dengan pandangan Nidzamuddin, (2008), bahawa gabungan antara pendidikan rohani atau hati dan fizikal atau jasmani perlu ditarbiah, disuburkan dan disemai dan kedua-dua potensi diri ini akan berkembang dengan sempurna dan menjadi bertambah baik. Dalam proses pembinaan individu Islam, keluarga Islam, masyarakat Islam, negara Islam, dunia Islam dan khalifah Islam perlu mengandungi aspek yang seimbang, bukan didasari dengan landasan kebendaan sahaja, tetapi perlu kepada aspek tauhid, keilmuan dan akhlak juga. Pembinaan peribadi Muslim merujuk kepada tiga elemen penting iaitu intelektual akal, rohani dan jasmani yang baik (Mustafa Kamil Ayub, 1991). Ini bermaksud bahawa tiada pemisahan antara nilai-nilai rohani dan jasmani, antara moral dan material kerana kedua-duanya merupakan unsur yang bersepadu dan kewujudannya merupakan kewujudan mutlak yang tidak dapat dipisahkan antara satu sama lain (Dasuki Ahmad, 1983).

2) Pengorbanan

Prof. Dato' melihat kejayaan dicapai apabila seseorang sanggup berkorban dalam semua segi, iaitu masa untuk aktif terlibat dalam aktiviti berpersatuan dan kemasyarakatan. Ini dizahirkan dalam bentuk penglibatan aktif yang berperanan menggerakkan aktiviti dan program di sekelilingnya. Orang yang berjaya sanggup berkorban masa, dan melibatkan diri dalam aktiviti yang memberi manfaat kepada diri, keluarga dan masyarakat, seperti kata-kata Prof. Dato' bahawa:

"Oleh sebab itu, aa pengorbanan waktu yang diberikan sewaktu universiti dengan aktif dalam persatuan aa jugak dalam apa ni, menggerakkan kursus-kursus kewartawanan, penulisan dan aa apa tu menerbitkan akhbar Prof Dato' Dr. Haji Awang Sariyan, majalah mahasiswa..Itu semua pengorbanan itu yang dibuat kerana kalau kita apa tu, meneruskan pemahaman kejayaan tu sebagai yang tadi lah, kejayaan zahir, kita tak akan buat itu semua lah..kegiatan-kegiatan ini..memang..memang biasa habis hampir tiap-tiap malam, pukul 11, 12 baru saya habis aktiviti persatuan..Lepas itu baru boleh nak study..

Saranan dan pandangan Prof. Dato' Awang ini selari dengan pandangan pakar psikologi moden. Pakar psikologi mendapati bahawa salah satu ciri personaliti orang-orang kelas bawahan yang berbeza dengan personaliti orang-orang kelas menengah ialah kesanggupan menangguhkan kepuasan. Kebanyakan golongan kelas bawahan tidak sanggup menangguhkan kepuasan kerana mereka hendak memuaskan keinginan mereka dengan segera. Mereka tidak mahu menunggu lama sehingga satu masa nanti untuk menikmati kepuasan yang lebih besar lagi, kerana hanya memikirkan kepuasan untuk matlamat jangka pendek (Ainon Mohd, 2002). Ini bermakna nilai pengorbanan dalam semua aspek juga mempengaruhi faktor *al-falah* kerana mereka sentiasa menangguhkan kepuasan dengan berkorban dalam semua aspek untuk mencapai *al-falah* sebenar di dunia dan akhirat. Berbanding dengan golongan kelas menengah, yang lebih melihat matlamat masa hadapan yang lebih besar, sanggup berkorban untuk kepuasan diri, keluarga dan masyarakat serta untuk mencapai kejayaan hidup di dunia dan di akhirat.

3) Secara berjemaah atau amalan kerjasama

Sikap kerjasama menghasilkan kesan yang lebih baik daripada sikap persaingan. Proses perbincangan dalam kumpulan mendorong ahli-ahli kumpulan menemui strategi-strategi lebih berkesan untuk belajar jika dibandingkan dengan proses belajar dengan akal sendiri (Ainon Mohd, 2002). Ini jelas menunjukkan bahawa belajar secara berkumpulan jua menjadi salah satu kosop *al-falah* dalam akal budi Melayu sebagaimana penyataan Prof. Dato' bahawa:



“Setakat saya study tapi seperti saya katakan tadi, berkat kita belajar secara berjemaah tadi, ada, ada kumpulan belajar kita bentuk, itu ternyata lebih berkesan aa berbanding dengan orang yang menjadi ulat buku, belum tentu mencapai kecemerlangan lah..Kerana secara berjemaah itu kita lebih cepat ingat dan dengan bersoal jawab, membuat kuiz sesama sendiri itu, kesan nya sangat besar lah....”

4) Kepuasan diri

Ciri personaliti yang tidak sanggup menanggukkan kepuasan menyebabkan timbulnya tabiat-tabiati dan sifat-sifat peribadi yang akhirnya mencipta bermacam-macam kegagalan. Tidak hairanlah apabila orang-orang yang tidak sanggup menanggukkan kepuasan akhirnya berada dalam kelas bawahan (Ainon Mohd, 2002). Kepuasan diri di sini bermaksud, mereka sentiasa berusaha dan berazam membuat sesuatu untuk diri sendiri dan kemaslahatan ummah tanpa mengenal erti penat dan lelah walaupun banyak memiliki kejayaan tetapi mereka menanggukkan kepuasan diri untuk kepuasan diri yang lebih besar dalam konteks ummah. Motivasi diri dan dorongan untuk melakukan sesuatu yang baru demi kepuasan semata-mata, bukan disebabkan adanya ganjaran daripada luar seperti hadiah dan arahan (Ainon Mohd, 2012), sebagaimana kata-kata Pro. Dato’ bahawa:

“Ye..kepuasan diri kita..Kepuasan kita dapat membuat sesuatu, berbakti aa dalam masyarakat kampus..Dalam masyarakat kampus pulak, berbakti kepada masyarakat di luar kampus jugak aa..Masyarakat di luar, misalnya waktu zaman belajar dulu saya sudah mula hampir tiap-tiap hujung minggu tu naik bas ekspress lah ke Kota Bharu, ke Johor Bahru, ke Pulau Pinang, Terengganu, Kota Bharu sebagainya untuk mengadakan kursus, ceramah, ceramah motivasi dan bimbingan peperiksaan.

5) Interaksi antara tokoh-tokoh sarjana

Sejarah menyaksikan bahawa intelektualisme Islam adalah merupakan satu tradisi pengkajian ilmu yang luas merangkumi pelbagai disiplin dan juga mendalam pengkajiannya terhadap sesuatu disiplin tertentu (Mohd Farid Mohd Shahrin, 2001). Dengan sebab itu kita perlu berinteraksi dengan tokoh-tokoh sarjana bagi memahami dan menghayati maksud dan konsep *al-falah* sebenar. Malahan setiap individu juga mesti prihatin dan peka dengan orang-orang cemerlang dalam kepakaran masing-masing supaya boleh dijadikan contoh ikutan dalam segala aspek kehidupan. Islam menyeru dan menggalakkan kita supaya menuntut ilmu dan memberi peringatan kepada kita untuk mengelakkan kejahilan, bahkan menjadi kebanyakan manusia takut dan bimbang melanggar perintah Allah dan yang paling mengetahuinya ialah dalam kalangan ulama yang faqih tentang rahsia-rahsia alam semesta ini serta undang-undang Allah (al-Khatib, 1989). Ini jelas menunjukkan bahawa sifat utama ulama ialah takut kepada Allah SWT, maksud ulama di sini ialah orang-orang yang mengetahui keagungan dan kebesaran Allah SWT. Sebab itulah Rasulullah bersabda bahawa baginda adalah orang yang paling takut antara kepada Allah SWT, itu adalah kerana baginda mempunyai makrifat dan pengetahuan yang tinggi kepada Allah SWT. Sebagai ulama mereka sangat arif berkenaan kekurangan diri manusia dan kebesaran Allah SWT serta sifat-sifatnya (Abd Rahman, 2003).

Ini jelas dengan pernyataan informan bahawa:

“Interaksi kita dengan tokoh-tokoh sarjana waktu itu banyak jugak membantu aa menjelaskan makna kehidupan bagi kita lah ye..Juga melihat kehidupan pada ketika itu sendiri..Profesor Kamal Hassan walaupun masih agak muda, tapi sudah mula menjadi pangkat abang pada kami lah dalam gerakan pelajar dalam sebagai tutor masa tu..Tutor di IBKKN, Insitut Bahasa Kesusasteraan Kebudayaan Melayu di bawah Syed Naquib..Sekarang ATMA lah, IBKKN ye aa..Pada tahun 93 jadi ATMA jugak.. Itu, pangkat abang-abang kami lah yang memberikan motivasi lah..Memberi erti, menjelaskan jugak erti kehidupan yang sebenar lah

Elemen Penting Menghargai *al-Falah*

Informan juga membahaskan dua elemen penting dalam menghargai *al-falah* iaitu pertama, kejayaan perlu dikongsi. Menurut Rabiatul Adawiyah et. al, (2008) bahawa integriti individu yang berilmu juga pengukur kepada kejayaan kerana dia sentiasa bersedia menyumbang ilmu kepakarannya kepada orang Islam yang lain dengan ikhlas tanpa membebankan mereka.

“Jangan selfish lah, makna jangan mementingkan diri untuk kejayaan peribadi..Kejayaan itu hendaklah diperkongsikan..Jadi, cara berkongsi kejayaan itu termasuklah dengan memberikan, mengorbankan tenaga, fikiran aa..Itu maksud kalau kadang-kadang orang kita dalam gerakan-gerakan kemasyarakatan)..Itu bagi saya nilai kejayaan yang sangat manis lah dan sebab itu saya, saya berani mengatakan saya masih istiqamah dalam soal gerakan ini walaupun setengah-setengah orang barangkali aa “sekali air bah, sekali pasir bergelombang” ye”.



Elemen yang kedua ialah istiqamah. Iltizam dengan mengerjakan amalan atau perbuatan sepanjang masa dituntut dalam Islam (Abd Rahman, 2008). Sebagaimana hadis nabi yang bermaksud “Kedua kaki seorang hamba tidaklah beranjak pada hari kiamat sehingga ia ditanya mengenai:

- (1) umurnya di manakah ia habiskan,
- (2) ilmunya di manakah ia amalkan,
- (3) hartanya bagaimana ia peroleh
- (4) di mana ia infakkan dan
- (5) mengenai tubuhnya di manakah usangnya.” (HR. Tirmidzi Hadis No. 2417).

Lantaran itu istiqamah merupakan kunci utama sebagai kayu ukur kepada kejayaan seseorang. Ini bertepatan dengan pandangan Prof Dato’ bahawa:

“Kejayaan kita bertahan..(Berani, berani kerana benar lah..) ye serta mempertahankan prinsip dasar..Kalau ikut kepentingan, mungkin kita jadi yes man, kita angguk aa tapi kita telah menipu diri sendiri lah..”

Iltizam dengan mengerjakan amalan atau perbuatan sepanjang masa dituntut dalam Islam, sebagaimana hadis nabi yang bermaksud “Kedua kaki seorang hamba tidaklah beranjak pada hari kiamat sehingga ia ditanya mengenai: (1) umurnya di manakah ia habiskan, (2) ilmunya di manakah ia amalkan, (3) hartanya bagaimana ia peroleh dan (4) di mana ia infakkan dan (5) mengenai tubuhnya di manakah usangnya.” (HR. Tirmidzi Hadis No. 2417)

Bahkan dalam mengukur konsep *al-falah* dalam akal budi Melayu ialah bergantung kepada kepuasan diri yang dikecapi hasil daripada segala usaha dan pengorbanan yang telah dilakukan serta terhasil konsep kejayaan atau *al-falah* terhadap kehidupan seseorang Muslim. Sebagaimana yang telah dititipkan oleh beliau:

“Ye..kepuasan diri kita..Kepuasan kita dapat membuat sesuatu, berbakti aa dalam masyarakat kampus..Dalam masyarakat kampus pulak, berbakti kepada masyarakat di luar kampus jugak aa..Masyarakat di luar, misalnya waktu zaman belajar dulu saya sudah mula hampir tiap-tiap hujung minggu tu naik bas ekspress lah ke Kota Bharu, ke Johor Bahru, ke Pulau Pinang, Terengganu, Kota Bahru sebagainya untuk mengadakan kursus, ceramah, ceramah motivasi dan bimbingan peperiksaan”.

Faktor *al-Falah*

Faktor-faktor *al-Falah* atau kejayaan di dunia dan di akhirat dalam akal budi Melayu dari perspektif pengalaman Pro. Dato’ Awang adalah seperti di bawah.

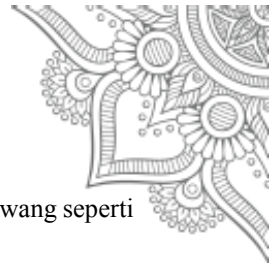
1) Ibu bapa

Cara seseorang diasuh dan dibesarkan mempengaruhi keperluan-keperluannya (Ainon Mohd, 2002). Cara didikan ibu bapa dan suasana di dalam rumah tangga merupakan faktor paling berpengaruh membina kejayaan individu berbanding faktor genetik. Ibubapa memberi dorongan yang kuat pada bakat kreatif dan kejayaan mereka. (Ainon Mohd, 2002). Ini bertepatan dengan kata-kata Prof. Dato’ bahawa:

“Saya, saya masih aa menganggap satu, bakat ibu bapa tu..walaupun ibu bapa kita susah, miskin, tak dapat memberikan kemudahan yang asas pun..aa tak menyumbangkan wang ringgit yang banyak, tapi saya beranggapan doa mereka dan bimbingan mereka itu sangat aa..sangat tinggi nilai keberkatannya lah..Tapi kalau dari segi usaha untuk membantu..(Mak ayah Datuk ada lagi?) Mak saya ada lagi..92 tak silap..(92 ye..) Ayah saya meninggal umur 95 waktu saya di Beijing aa..Saya..saya ditakdir Allah, saya tak..tak dapat nak aa apa tu, pulang lah”.

2) Guru

Allah SWT mengangkat manusia dengan ilmu, ini jelas dengan ayat pertama yang diturunkan membuktikan tentang rahmat pertama Allah SWT dan nikmat pertama Allah SWT yang dikurniakan kepada hambaNya dengan dimulai penciptaan manusia dan diikuti dengan dimuliakan manusia menerusi ilmu iaitu Allah SWT mengajar kepada manusia dengan apa yang tidak diketahui. Inilah yang membezakan manusia dengan malaikat. Allah SWT juga mengangkat orang-orang yang beriman dan golongan berilmu beberapa darajat dalam surah al-Mujadalah, ayat 11 (Sa’id ibn Silan, 1987). Perintah membaca dan hakikat bahawa berfikir dan mengkaji tentang alam ini adalah konsep ilmu yang menjadi asas ajaran Islam (Zaini Ujang, 2009). Ini jelas menunjukkan guru memainkan peranan penting dalam membentuk *al-falah* kerana mereka bertindak sebagai agen menyebarkan maklumat, mengajar serta mendidik individu menjadi insan yang berjaya.



Peranan guru sebagai faktor pemangkin dan pencetus kejayaan atau *al-Falah* dinyatakan oleh Pro. Dato' Awang seperti berikut:

"Aa guru..guru..faktor (Aa guru lah..) Guru ni sangat, bagi saya selain ibu bapak tu, guru lah..Apa dia, di Tingkatan Tiga, saya..kami bertiga, saya dan dua orang kawan disyorkan oleh asrama..cikgu saya aa Tuan Haji Jabir Kamil ye..sekarang di Shah Alam ye..duduk dengan anak dia..Dia walaupun guru yang garang, tapi memberikan motivasi lah aa..Dan contoh di kelas ye..di kelas, dia guru Bahasa Melayu..Jadi, entah bagaimana lah, saya pun tak tahu nilai karangan saya macam mana, dia selalu membaca, beliau selalu membacakan karangan saya depan kelas sebagai contoh karangan yang baik lah..Kita sebagai murid kampung dan yelah, baru Tingkatan Satu, Dua, Tiga, Empat, tak tahu apa nilai karangan kita..Tak tahu pun..Tapi bila dibaca depan kelas sebagai contoh karangan yang baik itu, motivasi cukup tinggi..Rupa-rupanya ini dibincangkan dalam common room, bilik guru jugak..Arwah baru dalam setahun, tahun lepas, berapa bulan ye..guru matematik saya, arwah Cikgu Ibrahim Kassim, aa hantar whatsapp tau masa saya di Beijing, hantar pada Cikgu Jabir, beliau selalu puji-puji saya lah, membaca karangan..Jadi, maknanya bila kita tau cerita begitu, memang jadi motivasi kuat lah..penghargaan guru..dorongan guru."

3) Cita-cita

Skrif komitmen merupakan salah satu faktor kejayaan iaitu individu yang mengikat dirinya dengan suatu jadual untuk menghasilkan ganjaran yang sangat positif. Dengan sebab itu, setiap individu mempunyai cita-cita hendak menggapai suatu kehidupan yang ideal dalam kehidupannya. Apabila seseorang itu mempunyai skrif komitmen, dia memiliki matlamat dan objektif yang jelas sehingga seseorang akan bekerja kuat, tabah dan gigih kerana mahu mencapai cita-citanya (Ainon Mohd, 2002), sebagaimana kata-kata Prof. Dato' bahawa:

"kalau kita tidak bermula dengan cita-cita untuk menjelmakan satu kejayaan atau sesuatu yang hebat, kita tak akan aa apa..tak akan mungkin menyusun semula struktur ataupun menyemak semula betul tak? (Haa..) Mengambil contoh lagi waktu saya masuk sahaja Dewan Bahasa, usaha pertama saya buat adalah mengadakan siri muzakarah dengan, waktu itu masih enam kelompok besar lah..Katakan media, kumpulan ilmunan, semua bidang ilmu, bahasawan, agamawan, (Agamawan..) dan khusus ahli-ahli agama..tak boleh diketepikan..Jadi, ada enam, saya ingat, enam kelompok besar..Kita buat dalam hampir-hampir seminggu juga lah..secara bergilir-gilir lah..aa..Tujuannya apa? Tujuannya untuk kita muhasabah apa yang dibuat selama ini, berada di landasan betul..Kalau dah betul maka agak lengkap, kita nak nak tambah baik. .penambahbaikan, kita dapat input daripada pakar-pakar dalam"

4) Pendidikan Jiwa

Pra syarat kejayaan di tahap individu Islam ialah perlu ada pemahaman Islam yang jelas, keimanan yang kukuh serta peribadi Islam yang baik. Manakala di peringkat organisasi pula perlu ada sifat berbaik sangka, berkorban, mesyuarat, kritikan membina dan adab yang baik. Kelayakan pelengkapnyalah adalah hubungan baik dengan Allah, mendekati hari kiamat, peribadi teguh dan mulia, sabra, tegas dan bijaksana. Oleh itu, generasi kini perlu dibina dengan dengan penjiwaan dan penghayatan faham agama dan tidak tenggelam di dalam arus kebendaan (Muhammad Kamil Ayub, 1994). Lantaran itu, pendidikan jiwa berteraskan kefahaman Islam yang kukuh akan melahirkan tindakan yang positif dan amalan yang baik sehingga mampu menjadi pemangkin *al-falah*.

Prof Dato' juga menekankan kepentingan pendidikan jiwa dalam pembinaan *al-falah* iaitu:

"dengan diri yang rohani..Itulah yang menjadi penggerak lingkaran yang di luar tu..aa..ekonominya, pendidikannya, politiknya, undang-undang nya..Itu digerakkan oleh jiwa di dalamnya, di tengah-tengah sebagai..sebagai pemangkin ye..Aa maka dalam soal organisasi, kita pun mesti bermula dengan jiwa lah..nak mendidik jiwa..Jiwa, terutama orang-orang dipimpin..Orang-orang dipimpin ni pulak ada berbagai-bagai aras..Ada, orang yang dipimpin bertaraf pemimpin jugak"

5) Program Keagamaan

Pembinaan peribadi Muslim dapat dilakukan dengan kuliah-kuliah, usrah-usrah, kursus-kursus, memperbanyakkan pembacaan bahan bacaan serius, menjadikannya tabiat yang berterusan, dialog dan sebagainya (Mustafa Kamil Ayub, 1991). Ini jelas menunjukkan bahawa pelaksanaan program-program keagamaan memengaruhi kejayaan (*al-falah*) yang hakiki, sebagaimana kata-kata Prof. Dato' bahawa:

"Kemudian tu, untuk staf pulak, kita isi lah..Maknanya pengisian kerohanian tak cukup dengan khutbah mingguan dan khutbah jumaat bagi yang lelaki..tak cukup ceramah ugama oleh Badan Budaya ataupun oleh pengurusan sekali-sekali kan..Makna dari rutin tu mesti disepadukan dengan soal-soal agama lah..Tiap-tiap hari, macam disiplin..disiplin memang"



Cabaran Mencapai al-Falah

Cabaran-cabaran yang dihadapi dalam mencapai *al-falah* sepertimana digariskan oleh Prof. Dato' Dr Awang Sariyan:

1) Kemiskinan

Allah SWT menyuruh umatNya sentiasa mempunyai nilai-nilai positif dalam kehidupan, hendaklah dia sentiasa berusaha, beramal dan tidak berputus asa. Dan ini merupakan amanah yang telah dipertanggungjawabkan kepada manusia sebagai khalifah di muka bumi dengan sentiasa memelihara urusan berkaitan kehidupan, dan menyeru sesama mereka ke jalan kebaikan dan kejayaan dan tidak menimbulkan kerosakan di muka bumi Allah SWT sebagaimana dalam ayat 251 dalam surah al-Baqarah (al-Khatib,1989). Sehubungan dengan itu, kemiskinan bukanlah satu cabaran yang menyekat kepada kejayaan, namun ramai kalangan golongan Melayu meletakkannya sebagai batu penghalang. Ini jelas sebagaimana pendapat Prof. Dato' bahawa:

“Yelah, sebab bagi saya kemiskinan itu juga menjadi cabaranlah..Jadi satu asas motivasi untuk kita melakukan mobiliti ye..mobiliti social, sosial lah..Senario ini timbul lah di peringkat awal kita..Kalau kita tidak mengubah, yelah..mungkin sesuai dalam ayat ar-R'ad tu kan..Kalau kita tak mengubah nasib sendiri, nasib satu kaum ni, memang kita tak akan berubah lah”.

2) Motivasi guru

Guru-guru perlu dengan sengaja merancang bagi membangunkan konsep-konsep diri positif individu dengan memberi sebanyak-banyak maklum balas positif berkenaan bakat-bakat dan kebolehan mereka. Sebagai teknik mendorong perubahan tingkah laku nasihat tidak berkesan tetapi nasihat yang berkesan sebagai pendorong ialah nasihat-nasihat yang selaras dengan konsep diri orang dinasihati (Ainon Mohd, 2002).

Prof Dato' juga menyentuh isu motivasi guru merupakan salah satu cabaran untuk mncapai kosep al-falah dalam akal budi Melayu iaitu:

“Satu lagi, motivasi guru jugak..Waktu itu, yelah saya suka mencoret-coret lah..Tingkatan Satu saya mula buat cerpen, jadi tak ada lah, tak tahu nak hantar ke mana pun kan..Jadi, waktu saya Tingkatan Empat tu, pertama kali tulisan saya tu keluar..bukanlah dalam majalah besar sangat pun..Utusan Pelajar masa tu kan..satu-satunya media ataupun aa surat khabar untuk pelajar kan..Berita Utusan tapi tak ada masa tu, tak ada lagi Dewan Pelajar, tak ada Dewan Siswa, tak ada..Bila keluar artikel saya dengan gambar pulak dalam Utusan Pelajar tu..Itu, dan Penolong Kanan waktu tu saya ingat lagi, Allahyarham Cikgu Ahmad Parman dalam, dalam assembly ni, perhimpunan..dia buat, buat pengumuman kan..dia tunjuklah..Inilah kita contoh macam mana murid sekolah kita sudah berjaya menulis, seluruh Negara membaca tulisan dia..dengan gambar..Jadi, itu pun motivasi, kerana guru ye..dia ambik berat..Kejayaan murid tu di, apa, diberikan apa..satu dorongan lah”.

3) Keselesaan Hidup

Generasi yang sedar mereka tidak punya masa untuk dibuang dengan sia-sia tetapi perlu dipenuhi dengan persiapan diri dalam meneruskan misi kewujudan manusia di atas muka bumi ini sebagai khalifah Allah, sekaligus mempunyai misi menggilap perjuangan (Mustafa Kamil Ayub,1994). Ini sejajar dengan tema terbitan bahawa keselesaan hidup menyebabkan manusia lalai dan hanyut dalam mengerjakan amanah yang dipertanggungjawabkan, sebagaimana kata-kata Prof. Dato':

“Jadi, sebab itu walaupun..walaupun kita sedang membina kehidupan yang agak, bukan nak kata mewah, tapi yang agak aa (Selesa..haa..) stabil..Tapi kita boleh aa, kita tak boleh memberikan aa kesenangan hidup yang berlebihan dengan anak-anak..Saya sendiri menghadkan belanja anak sekolah berapa, saya pun tak ingatlah tapi memang sangat terhad lah”.

4) Bekerjasama dalam pasukan

Oleh kerana bilangan umat Islam di negara ini standing dengan bilangan yang bukan Islam dan kedudukan meeka dalam bidang – bidang ekonomi dan pelajaran lemah maka umat Islam perlu berada dalam satu jemaah atau organisasi yang kukuh yang dapat menyatupadukan sesama mereka untuk memastikan hasrat mereka tercapai. Organisasi ini adalah merupakan suatu alat atau lambang untuk digunakan bagi mengumpul suatu kumpulan manusia yang bernama Melayu yang serba serbi lemah bagi mencapai cita-cita mulia, besar dan abadi (Dasuki Ahmad, 1983).

Lantaran itu bekerjasam dalam pasukan memainkan peranan yang penting dalam pembinaan al-falah, tetapi menjadi salah satu cabaran di kalangan orang Melayu, sepertimana ulasan Prof.Dato':



“Aa memanglah letih..aa letih kita untuk aa cuba terlibat dengan semua program yang kita rancang, kita atur..aa memang mudah lah..kita ada idea, kita arahkan saja..Tapi, nak memastikan keberkesanan..pelaksanaan idea tu tak akan berlaku kalau kita tak turun padang..Bagi saya ketua, yelah ni Alhamdulillah juga sebagai budaya hidup yang dari awal sudah saya amalkan”.

5) Lari daripada Sistem Islam

Islam memberi pertunjuk dan ajaran serta memberi panduan kepada manusia bagaimana mengasuh dan mendidik jiwa, emosi dan nalurinya supaya menjadi sihat dan aman tenteram dan dapat digunakan untuk kesejahteraan umat manusia. Islam mengasaskan sistem sosial, budaya, politik, ekonomi dan lain-lain di atas asas perpaduan jasmani dan rohani untuk melahirkan kesejahteraan manusia. Kaedah-kaedah yang ditetapkan oleh Allah SWT di dalam menunaikan ibadat terhadapNya memang bertujuan untuk manusia mencuba mengasuh jiwanya seberapa daya yang mungkin berusaha mengubah unsur-unsur psikologinya dari buruk kepada baik an dari baik kepada yang lebih baik sehingga sampai martabat yang tertinggi (Dasuki Ahmad, 1983).

Dengan sebab itu, apabila kita lari dengan sistem yang telah ditetapkan Islam, banyak perkara dalam kehidupan kita tersasar daripada landasan yang benar. Prof Dato juga bersetuju bahawa ini merupakan salah satu cabaran untuk mencapai *al-falah* sebagaimana kata-katanya:

“mengabaikan aa landasan yang lari daripada..daripada kitab Allah sendirilah..daripada agama kita sendiri..Kita mengaku Islam itu agama kita tapi dalam beberapa hal, beberapa aspek, kita sebenarnya lari daripada sistem Islam..Bukan kita tak sedar..kita nak katakan darurat sampai bila darurat tu kan..haa..Haa itu bagi saya, kalau kita, kita terimalah bala tu berlaku kerana kita tak mengamalkan aa sistem kita berdasarkan syariat..Jadi, Allah turunkan ujian lah..turunkan bala dan sebagainya”.

Dari perspektif Prof Dato’ Dr Awang Sariyan, penyelesaian dan strategi bagi mencapai *al-Falah* adalah melalui:

i) Kembali Ajaran Islam

Manusia sebagai makhluk dan hamba Allah SWT mestinyalah menunaikan ibadat kepada Allah SWT tanpa sebarang alasan dan tanpa soal jawab. Dengan menunaikan ibadat, manusia akan mencapai martabat yang tinggi dalam kehidupan rohani yang memberikan sikap positif dan melatih kekuatan jiwa dan fizikal bagi orang-orang yang menunaikannya. Berdasarkan surah al-Ahzab, ayat 72 bahawa Allah SWT telah memberi kepercayaan kepada manusia untuk memikul amanah sebagai khalifah di muka bumi ini, lantaran itu terdapat garis panduan yang telah ditetapkan oleh Allah SWT untuk manusia turut segala perintah dan tinggalkan segala laranganNya berdasarkan prinsip ketauhidan. Manusia adalah makhluk Allah yang paling sempurna dan lengkap yang baik dan bersih pada asal kejadiannya tetapi manusia boleh jadi haiwan yang paling hina dan rendah martabatnya jika tidak beriman kepada Allah, mengikut hawa nafsu, terkeluar menyimpang dari ajaran Islam dan peraturan yang telah ditetapkan oleh Islam sebagaimana firman Allah SWT dalam ayat 4-6, surah al-Tin.

Justeru itu Prof. Dato’ menegaskan bahawa:

“Kita kena kembali ke pangkal jalan lah..Jadi, kalau nak kata nasihat umum, itulah maknanya..Apa hal pun, buruk baiknya, kita istiqamah tak istiqamah, warak tak warak, kita ni religious tak religious, mesti berusaha kembali pada ajaran agama kita lah dalam semua aspek kehidupan terutama pendidikan”.

KESIMPULAN

Konsep *al-Falah* menuntut kefahaman individu Muslim untuk menghayati pengertiannya dalam erti kata sebenar dan menyeluruh. Menurut kaca mata Prof Dato’ Dr Awang Sariyan, *al-falah* merupakan kejayaan yang dicapai secara seimbang bagi kehidupan di dunia dan di akhirat. Untuk mencapai Al-Falah dalam erti kata sebenarnya, ia menuntut pengorbanan daripada seseorang yang boleh berkerjasama dengan orang lain, bagi mencapai kepuasan diri dalam mencapai matlamat masa panjang. Al-Falah perlu dicapai dengan ilmu pengetahuan daripada golongan yang berpengetahuan.

Penghargaan sebuah kejayaan boleh dizahirkan apabila seseorang boleh berkongsi dengan orang lain dan melakukan sesuatu kerja secara konsisten dan beristiqamah. Informan juga berkongsi factor yang menyumbang kepada kejayaan beliau iaitu, ibubapa, guru, cita-cita, pendidikan agama dan pendidikan. Beberapa cabran hidup terpaksa diharungi oleh informan sepanjang perjalanan mencapai *al-Falah* iaitu kemiskinan, keselesaan hidup, motivasi guru, mewujudkan kerjasama berpasukan, dan lari dari sistem.



RUJUKAN

- Abd Rahman Abdullah. (2003). *Menjadi Intelektual*. PTS Publication & Distributors Sdn Bhd: Pahang.
- Abd Rahman Obeid Husin. (2010). المحددات النظرية والسلوكية لأخلاق المهنة في الإسلام dalam Pendidikan dari Perspektif Quran dan Sunnah. FPQS, USIM: Negeri Sembilan.
- Ainon Mohd. (2002). *Psikologi Kejayaan*. PTS Publications & Distributions Sdn Bhd: Pahang.
- Al-Hikmah. (2000). No.18, bil.1, Tahun 7. Forum ISTAC: Kuala Lumpur.
- Al-Khatib, Abdullah. (1989). *Mafahim Tarbawiyyah*. Juz.1. Dar al-Manar: Syubra, Mesir.
- Al-Tirmizi, Muhammad bin Isa. (t.thn.). *Al-Jami' Al-Shahih Sunan Tirmizi*. Tahqiq: Ahmad Syakir. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, No.hadis 2417, jil.4, m.s 612.
- Azhar Md Sabil & Ghazali Lateh. (2015). "Pemikiran Akal Budi dan Sosiobudaya Melayu dalam Pendidikan Kesusasteraan Melayu". Shamsudin Othman, *International Journal of Education and Training (InjET)* 1(2), November: 1-10.
- Biodata Awang Sariyan. (2019). Maklumat diperolehi secara atas talian dalam laman sesawang https://pts.com.my/penulis/awang_sariyan.
- Creswell, J. W. (1994). *Research Design: Qualitative and Quantitative Approaches*. Thousand Oaks. CA: Sage.
- Dasuki Ahmad et. al. (1983). *Islam Dari Kaca Mata Intelek*. Cet.1.Yayasan Dakwah Islamiah Malaysia (YADIM): Kuala Lumpur.
- Juliet Corbin & Anselm Strauss. (2008). *Basics of Qualitative Research 3E*. Sage Publication Inc: California
- Konsep al-Falah dalam talian http://upimkmpk.weebly.com/uploads/2/5/4/9/25498484/tamadun_islam_1.pdf.
- Mohd Farid Mohd Shahrn. (2001). "Satu Pemerhatian Terhadap Beberapa Ciri Intektualisme Islam". Majalah
- Mok Soon Sang. 2009. *Literatur dan Kaedah Penyelidikan*. Penerbitan Multimedia: Selangor.
- Mustafa Kamil Ayub. (1991). *Gerakan Pelajar Mahasiswa Misi dan Visi*. Petaling Jaya, Selangor: Budaya Ilmu Sdn Bhd.
- Mustafa Kamil Ayub. (1994). *Menangani Cabaran Membina Kecemerlangan Tamadun Ummah*. Petaling Jaya, Selangor: Budaya Ilmu Sdn Bhd.
- Nidzamuddin Zakaria. (2008). *Ibn Qayyim al-Jawziyyah: Satu Tinjauan dan Analisa Pandangannya tentang Konsep Pendidikan Islam dalam Pendidikan dari Perspektif Quran dan Sunnah*. Nilai Negeri Sembilan : Fakulti Pengajian al-Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam.
- Othman Lebar. (2009). *Penyelidikan Kualitatif Pengenalan kepada Teori dan Metod*. UPSI: Tanjung Malim.
- Rabiatul Adawiyah Mohd @ Amat, Norzulaili Mohd Ghazali & Mohd Zohdi Mohd Amin. 2008. *Pengurusan Ilmu Menurut Perspektif Al-Quran dalam Pendidikan dari Perspektif Quran dan Sunnah*. Nilai Negeri Sembilan : Fakulti Pengajian al-Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam.
- Said ibn Silan, Abi Abdullah Muhammad. (1982). *Fadhl al-Ilm wa Adab Talabatihi wa Turuq Tahsilihi wa jam' ihi*. Dar al-Ulum al-Islamiyyah: al-Qaherah.
- Sidek Mohd Noah. (2002). *Reka Bentuk dan Penyelidikan, Falsafah, Teori dan Praktis*. Serdang: Penerbitan Universiti Putra Malaysia.
- Sohana. (2010). Pembangunan modal insan dicapai dalam talian http://eprints.um.edu.my/3122/1/S2_Shohana.pdf.
- Temubual bersama Prof Dato' Dr. Haji Awang Sariyan bersama pasukan penyelidik USIM pada 1 Jun 2018 (Jumaat, 9.00am), di International Institute of Islamic Civilization & Malay World (ISTAC), Universiti Islam Antarabangsa Malaysia, No. 24, Persiaran Tuanku Syed Sirajuddin, Taman Duta, 50480 Kuala Lumpur.
- Zainal Abidin Safarwan. (2002). *Kamus Besar Bahasa Melayu*. Utusan Publication & Distributors Sdn Bhd: Kuala Lumpur.
- Zaini Ujang. (2009). *Menghayati Budaya Ilmu*. Skudai, Johor: Penerbit Universiti Teknologi Malaysia.



The Islamic Influences In Malay Manuscripts Writing: An Overview of Some Selected Manuscripts

NORHASNIRA IBRAHIM¹ & FAISAL AHMAD SHAH²

¹Emel: norhasnira@usim.edu.my

²Department of Quranic and Hadith Studies, Academy of Islamic Studies,
Universiti Malaya
Emel: faisalas@usim.edu.my

ABSTRACT

Malay manuscripts that have been produced in Malay Archipelago since 15th century had experienced some improvements due to Hinduism-Buddhism and Islamic transnational religious movements. Main aims of this paperwork are (i) to study a brief history of Malay manuscripts writing and (ii) to identify the contribution of Islam in Malay Manuscript literature. This paper will try to shed Islamic influences on a few works that have been wrote by Malay scholars in old Malay manuscripts. Within the context of this study, qualitative methodology has been applied to reveal a diverse array of topics by gathering data from Malay manuscripts, books, paper works and website. As a result, Islam play a huge role and contribute a lot of changes in Malay manuscript's writing by introducing a script and persuading intellectual development especially in producing various genres of Malay literature such as religion, hikayat (legends) history, law and Malay traditional medicine.

Keywords: Islamic, influence, Malay manuscript

INTRODUCTION

The Malay world located in Southeast Asia, is a world-famous region for centuries. The glorious of Malay civilization have been recorded in the writings of foreign scholars like Ibn Battutah, I-Ching, Tom Pires, John Crawford and many more. Malays own a high cultural standard, systematic management in economic, social and political systems. Malay world attributes are unique, and history shows that the Malays whether they are from Melayu, Javanese, Bugis, Minang, Sumatrans and others are strongly united in developing Malay countries. William Marsden (1812) and Gorys Kerat (1984) mentioned that Malays had their own language and writing. Some ancient scripts have been created by the Malays based on their ethnics for example, Rencong script in Sumatera, Kawi script in Java, Lontara in Sulawesi, Lampung and Batak (Gang Geong Suk, 1993; Amat Juhari Moain, 1996; Wan Ali Wan Mamat, 1998). Their capability of producing writing system proves that Malays are civilized, knowledgeable and educated community before the advent of other culture from India, China, the Arabs and Europeans to Malay Archipelago. This overview study will discuss on a short description of distinct cultural stages from Hinduism-Buddhism to Islamic period, particularly in the local literature and Malay manuscript writing.

LITERATURE REVIEW

A literature review is a survey of scholarly sources that provides an overview of a research topic. Some of studies conducted by our local researchers related to the topic have been reviewed, among them are Islam in "The History of Malay Literature: A Preliminary Discussion" by Mohd Zariat Abdul Rani. The author divided his discussion into two sections which are a brief observation of the Western and local scholars' perspectives of Malay culture and literature. Bernard H.M. Vlekke, N.J. Krom, J.C. Van Leur and R.J. Wilkinson assumed that Hinduism is more responsible for the development of Malay literature than Islam. While Syed Naquib al-Attas, V.I. Braginsky and Mohd Affandi Hassan illustrates important conceptualisations Islam contribution in changing the Malay literature orientation. The achievement of high intellectual development in Malay manuscript writing can be entirely attributed to Islam (Mohd Zariat Abdul Rani, 2007). Besides, Mohd Noh Abdul Jalil with article titled "The Roles of Malays in the Process of Islamization of The Malay World: A Preliminary Study" deal with problem concerning issues and theories of Islamization of the Malay world. The author focuses on the role and contribution of the Malay towards the process of Islamization in this region. His finding shows the ability of the early Malays to adopt and adapt foreign practices proved that they had also contributed to the entire process of Islamization of the Malay world one way or another (Mohd Noh Abdul Jalil, 2015).



Besides, some works related to Islamic source in Malay manuscripts has been discussed by Abdur Rahman Mohamed Amin titled “Sabda Nabi Muhammad SAW Dalam *Sulalatus Salatin*”. His study shows that Islam has strongly influenced Malay writing traditions even where historical literature is concerned (Abdur Rahman Mohamed Amin, 2015). A study “Kajian Naskhah Undang-Undang Adat Melayu di London” conducted by Jelani Harun described specific features of the concept of the Malay adat law and evaluated the forms of interaction between the Malay tradition and Islamic thought concerning the concepts of justice (Jelani Harun, 2008). Ahmad Misbah et.al. with an article “Manuskrip Kehakiman Islam: Analisis Keupayaan dan Kearifan Melayu” identified the contributions of Malay manuscripts scholars of Islamic judicial system to developments in Islamic law and application of Islamic law in the Islamic kingdoms in the archipelago (Ahmad Misbah Muhammad Hilmi et.al., 2016).

METHODOLOGY

This paperwork is a brief discussion on the Islamic influences in Malay manuscripts writing by focusing on some selected Malay manuscripts in various genres. In general, the methodology used for this study can be described fundamentally as a qualitative study in the manner of a library research. Sources for this analysis will be gathered from studies on texts, including old Malay manuscripts, books, journal articles, paper works, and websites related to the study.

RESULTS AND DISCUSSION

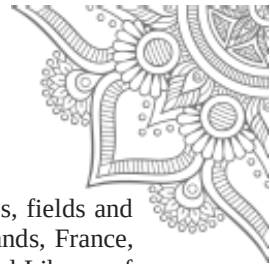
According to historical records, Hinduism-Buddhism belief has reached the Malay Archipelago and influenced many aspects of Malay life including beliefs, arts, customs and culture as well as local social systems. Along with their arrival to Malay world, the Hindus brought Indian literary culture and treasures especially *Mahabharata* and *Ramayana* epics. Both were read in the palace to entertain Malay kings and later used as a guideline to teach their sons to be a brave and mighty warrior. The epic stories were widely spread among locals through storytelling in a form of shadow play and shadow puppetry outside the palace (Ismail Hamid, 1985).

In the pre-Islamic era especially in the Hinduism-Buddhism period, lesser book was produced, and a written text only can be found in stone inscriptions. During this time, educational activities were restricted only among royal families. Meanwhile the reading and writing skills using specific equipment were limited to certain groups like Hindu monks and palace writers and was not passed and distributed among local citizen. Hindu preachers used writing as a medium to reinforce their position and ideologist by producing fantasy and delusional tales in their literature. Syed Naquib al-Attas (1967) argues that although the Hinduism-Buddhism belief came to the Malay world around the 5th century with their Hindu philosophy, Pallava writings and even their epic literature, however it has failed to totally influence the Malay mind.

The spread of Islam in Malay Archipelago in the 12th century ends the age of Hinduism and Buddhism. It had changed the socio-cultural and lifestyle of the Malays. The practice of animism and Hinduism-Buddhism beliefs was replaced by obeying the one and the only God, Allah The Almighty. Islam encourages them to gain knowledge and everyone was given the opportunity to read, write and learn without any restriction. Intellectual development was no longer monopolized by royal palaces but was spreaded among locals. Islam was responsible for transforming the illiterate Malays into a literacy and well-informed community. Besides, Islam had fulfilled the Malay’s necessity by providing Jawi script and since then, the tradition of writing began to flourish among Malay community. As a result of the wisdom and creativity of Malay scholars, they had successfully adapted the Arabic script to the Malay writing system by combining 28 Arabic letters with five non-Arabic letters created by them like *ca*, *pa*, *ga*, *nga* and *nya* (William Marsden, 1812; Gang Geong Suk, 1995). Hence, many Malay scholars began to write, translate and produce hundreds of masterpieces in old manuscripts that have been preserved until today. According to Kratz, E.U, the writing activity of Malay manuscripts had increased tremendously in Islamic era compared to previous period as stated in his discussion:

“The Malay manuscripts we possess today span a period of approximately four thousand years. This period is marked by conspicuous linguistic changes and we are obliged to admit that our knowledge of the language and literature only begins at a time when Islam appears to have already exerted an influence on the cultural traditions, as a result of which very little of what has been passed down is immediately identifiable as of pre-Islamic origin, even if we know that the nucleus of a given text must considerably antedate the copies preserved...” (E.U. Kratz, 1979).

Historians hold the view that Malay literature had developed as early as 13th century (Wan Mohd Shaghir, 2000) until the beginning of the 20th century in Malay Archipelago. They are handwritten pieces of writing that are unprinted, written in



Jawi script by using Malay language. Today, there are about 22,000 copies of Malay manuscripts in various titles, fields and genres (Harun Mat Piah, 2016) and kept in various world collection located at England, Australia, The Netherlands, France, Belgium, Portugal, Spain and others (Faridah Abdul Rashid, 2017). Datuk Nafisah Ahmad, Director of The National Library of Malaysia stated that there are almost 15,000 old Malay manuscripts placed in Russia, Germany, Algeria and other foreign countries (malaysiakini.com, accessed August 30, 2019).

Malay manuscripts generally classified by genres or field of study consist of *Sastera Kitab* (religious literature), history, *hikayat* (local legend), *kanun* (law) and Malay traditional medicine or known as *Kitab Tib* (Siti Mariani, 2012). As stated earlier, Islam plays a significant role in Malay literature writing and a lot of Islamic influences can be found in Malay manuscripts. To explain this statement, examples taken from some selected Malay manuscripts will be gathered in the following section:

ISLAMIC INFLUENCES IN KITAB (RELIGIOUS) MANUSCRIPTS

This category of Malay manuscript is written entirely based on Islamic studies. It covers several types of Islamic knowledge for instance, *aqidah* or theology, *tasawuf* or sufism, *fiqh* or Islamic jurisprudence, *tafsir* or known as Quranic Interpretation, *hadith* (Prophetic Tradition) and *tajwid*, the art of reciting the Quran correctly and beautifully. In the 15th century, the manuscripts of *Bahr al-Lahut*, *Dur al-Manzum* and *Umm al-Barahin* related to *aqidah* knowledge were brought by Arab scholars (ulama) to Malay world. These manuscripts were translated to Malay language and studied in the palace during the reign of Islamic-Malay Sultanate in Malacca (Wan Muhammad Shaghir, 2000; Hashim Hj. Musa, 2005). Meanwhile in Aceh Indonesia, another book of theology titled '*Aqa'id al-Nasafi*' wrote by Abu Haf's 'Umar Najm al-Din al-Nasafi was translated to Malay language in year 1590 (Syed Muhammad Naquib, 1988).

The translation of Islamic books from Arab countries had encouraged the production of hundreds of Malay manuscripts especially in the genre of *sastera kitab* or religion literature. Among the basic examples of popular manuscripts in the 17th century are *al-Sirat al-Mustaqim* in theology by Nuruddin al-Raniri, *Asrar al-'Arifin* in sufism by Hamzah Fansuri, *Tarjuman al-Mustafid* in Quranic Interpretation by Sheikh Abdul Rauf al-Sinkili and *al-Fawa'id al-Bahiyyah* in the field of hadith or Prophetic Tradition by Nuruddin al-Raniri. Later, Sheikh Ibn Mu'ti al-Jawi al-Kelantani wrote a book titled *Mir'ah al-Quran fi Tashil Ma'rifah Ahkam al-Tajwid* in tajwid produced in the 18th century, Sheikh Daud al-Fatani with his *fiqh* book titled *Nahj al-Raghibin* written in year 1811 and many more. Due to overwhelming response from local citizens, the writing effort of religious manuscripts was highly regarded and well respected among Malay community. This fact was acknowledged by Western scholar, Henk Maier:

"Within the mainly oral culture of the nineteenth century, Malay religious studies had acquired a special position. Islamic knowledge was inspired and confirmed in written texts, by the Koran above all, rather than by memorized tradition...religious works were copied with considerably more precision than other works."

HIKAYAT (LEGEND) MANUSCRIPTS

In addition to religious literature, Malay scholars produced writings in folk literature known as hikayat, epic, tales or local legends. Some of the early works in Malay hikayat manuscripts were *Hikayat Sri Rama*, *Hikayat Panca Kelima* and *Hikayat Pandawa Lima*. Hindu tales written in these hikayat were originated from Indian epics, *Ramayana* and *Mahabharata*. Some of the stories became part of Malay literary work through ancient Javanese poetry and wayang or shadow play. Hikayat also related to history of Malay kings and journeys experienced by them. For example, *Hikayat Raja Pasai* described ancient beliefs about Pasai King that was born from a large bamboo or buluh betung. He also has been chosen by a wise elephant such as found in Hindu legend (Mohd Taib Osman, 2012).

During the pre-Islamic period and Hindu influence began to decline, Malay writers began to change Hindu characters with Islamic elements by replacing the word 'Dewa Vishnu' to prophets' name and Allah instead of 'Dewata Mulia Raya'. Hindu stories or culture that were against Islam were also removed from their writings. *Hikayat Inderaputera*, one of the most popular hikayat manuscript in Malay world was produced in year 1700. In the same time, Hindu influence was still practiced among Malay society. However, the author wisely adapted Islamic elements by stating 'Tuhan Yang Maha Besar' (Allah) in the manuscript. It can be found in the chapter of "Bab Mencari Ubat Beranak" on page 17 of *Hikayat Inderaputera*:

"Hatta maka Inderaputera pun sampailah ke rumah nenek kebyan. "Hai cucuku, dari mana tuan hamba beroleh pakaian yang indah-indah?" Maka sahut Inderaputera itu, "Disuruhkan oleh Raja Syahian pergi kepada Berma Sakti hendak minta



ubat beranak". Maka kata nenek kebayan, "Wahai cucuku, sahaja hendak dibunuhnya. Di mana akan sampai ke sana kerana tempatnya itu terlalulah amat sukar." Maka ujarnya oleh Inderaputera, "Hai nenekku, serahkan hamba kepada Tuhan Yang Maha Besar".

In *Sulalatus Salatin* or *The Malay Annals* authored by Tun Sri Lanang in 17th century mentions that *Hikayat Muhammad Hanafiah* and *Hikayat Amir Hamzah* were kept at Sultan of Melaka's palace in 1511 (Tun Sri Lanang, 2008). After a while, Malay *hikayat* with Islamic elements began to spread and well accepted by the Malays. According to Siti Hawa Salleh (2012), the birth of this *hikayat* genre came about in the period after the arrival of Islam. A large number of works of the *hikayat* literature were translated between the 16th and 19th centuries and most of Malay *hikayat* manuscripts were translated from Arabic and Persian works (Arba'iyah Mohd Noor, 2011), written in Jawi script along with some Arabic sentences. Malay *hikayat* with Islamic influences had been produced based on the stories of prophets, Prophet Muhammad P.B.U.H, his family members, the great companions, Islamic warriors and Muslim pious scholars in Islamic history.

The earliest Malay *hikayat* about Prophet Muhammad P.B.U.H were *Hikayat Nur Muhammad*, *Hikayat Nabi Bercukur*, *Hikayat Mukjizat Nabi* and *Hikayat Nabi Wafat*. Then followed by stories about Prophet Muhammad's family members (*Hikayat Nabi Mengajar Anaknya Siti Fatimah*, *Hikayat Nabi Mengajar Ali* and *Hikayat Hasan dan Husin*) and stories about the prophets (*Hikayat Raja Sulaiman*, *Hikayat Nabi Yusuf*, *Hikayat Nabi Musa Munajat* and *Qasas al-Anbiya'*). Meanwhile the collection of *hikayat* about Islamic warriors are *Hikayat Iskandar Zulkarnain*, *Hikayat Amir Hamzah*, *Hikayat Muhammad Hanafiyah* and many more. Stories of great companions of Prophet Muhammad P.B.U.H can be read in *Hikayat Abu Bakar*, *Hikayat al-Mu'minin Umar* and *Hikayat Abu Syahmah*. Other narrated stories of sufi, religious and pious persons produced were *Hikayat Luqman al-Hakim*, *Hikayat Rabi'ah*, *Hikayat Abu Yazid al-Bistami* and many more (Siti Hawa Salleh, 2012). The introduction of Malay Islamic *hikayat* writing generally begins with praise be to Allah and enriched with Islamic elements in Malay customs like recitation of al-Quran activities (khatam al-Quran), the importance of performing solat as an obligatory religious duty for every Muslim and many more. Various elements and influences of Islamic teachings also contained in these *hikayat*. The objectives of these *hikayat* were to spread and convey the message of Islam to the Malays by highlighting the examples of good manners from the prophets, companions and Muslim figures as a role models for Malay community.

HISTORY MANUSCRIPTS

The Malay historical manuscripts generally documented the history of the glorious Malay sultanates, the socio-politics of the Sultanate policy, the Malay royal genealogy and stories of prominent Malay figures' life journey. The main references of history manuscript in Malay world were *Hikayat Pasai*, *Hikayat Acheh*, *Hikayat Patani*, *Tuhfah al-Nafis* wrote by Raja Ali Haji, *Sulalatus Salatin* by Tun Sri Lanang and *Misa Melayu* by Raja Chulan. Two historical literature that influenced by Islamic elements are *Sulalatus Salatin* and *Misa Melayu*. *Sulalatus Salatin*, is known as a magnum opus for Malay people. It was produced between year 1614 to 1615 and is the most important document about historical work on the rise, glory and fall of Malay Sultanate in Malacca. The writing of this manuscript is similar to other Arabic books. It begins with words *bismillahirrahmanirrahim* and ends with words *wallahu a'lam*. Some of Quranic verses were included as noted on page 159 of the manuscript:

"...Maka kata Sultan Pasai pada Makhdum Mua. Tuan, raja besar menitahkan Tun Bija Wangsa ke mari, bertanyakan masalah segala isi syurga dan isi neraka itu; kekallah isi syurga itu, dan kekallah isi neraka itu, atau tiadakah? Hendaklah tuan beri kehendaknya, supaya jangan kemaluan kita. Maka kata Makhdum Mua, adapun segala isi syurga kekal dalamnya, sabit dengan Quran, yang tersebut: Innal lazina amanu wa 'amilus-salihah ula ikahum khairul-bariyah; jaza uhum 'inda rabbihim jannatu 'adnin tajri min tahtihal anhar khalidina fiha abada...

...Demikian lagi dalam neraka, isinya kekal juga ia dalamnya, seperti firman Allah Taala: Innal-lazina kafaru min ahli-kitabi wal-musyrikina fi nari jahannama khalidina fiha ula ikahum syarrul-bariyyah, maka sahut Tun Bija Wangsa, tiadakah lain daripada itu? Maka kata Makhdum Mua, tiadalah lain lagi daripada itu, kerana: Khalidina fiha abada..." (Tun Sri Lanang, 1979).

Sultan Mansur Syah quoted a *sahih* hadith (authentic hadith) narrated from Imam al-Bukhari and Imam Muslim in his conversation with his son, Raja Ahmad. It shows the importance of Islamic implementation during his administration of the Malacca government as noted on this manuscript:



“...adapun peninggalan aku ini, hei anakku, hendaklah engkau berbuat adil sangat-sangat, dan jangan engkau mengambil hak orang tiada sebenarnya. Makan haq al-Adam terlalu besar dosanya, tiada diampuni Allah SWT; melainkan dengan izin empunya hak juga; kerana sabda Nabi sallallahu ‘alaihi wa sallam: Kullukum ra’in wa kullukum mas’ulun ‘an ra’iyyatihi, yakni segala kamu yang menggembala dunia lagi akan ditanyai daripada kebelaan kamu; ertinya segala raja-raja di akhirat lagi akan ditanyai Allah SWT daripada segala rakyat...” (Tun Sri Lanang, 1979).

Makhдум Sadar Jahan, one of Islam preacher came to Malacca during the reign of Sultan Mahmud Syah. He greeted one of Malacca’s ruler who attend religious class in palace under influence of alcohol by quoting *sahih* hadith narrated from Imam al-Nasa’i, al-Tabarani and al-Baihaqi: ‘...maka dilihat oleh Makhдум Sadar Jahan Seri Rama itu mabuk, dan mulutnya pun bau arak. Maka kata Makhдум Sadar Jahan, “al-khamru ummul khaba’is” ertinya yang arak itu ibu segala najis. Maka sahut Seri Rama, “al-khamru ummul khaba’is” yang hamak itu ibu segala najis.’”(Tun Sri Lanang, 1979). Another historical manuscript, *Misa Melayu* is a documentation of the Perak state government that was produced during the era of 15th Perak Sultanate kingdom around year 1754 to 1764. The author, Raja Chulan ibn Raja Hamid recorded that Sultan Muzaffar Syah was a religious, pious and obedient person. Besides, he was famously known as a generous king and his posture of generosity affects all areas of Perak citizen’s life. His good virtues were recorded by the author:

“...maka beberapa pula sedekah kepada segala fakir miskin daripada emas dan perak dan kain-kain beribu-ribu dikurniakan Baginda hendak pohonkan rahmat ke hadrat Khaliq al-Abad...” (Raja Chulan, 1991).

“...maka kepada suatu hari, baginda pun taulah ia akan dirinya telah datang kehendak Allah Taala kepadanya tambahan baginda itu raja alim ulama, tambahan pula sangat kuat amal ibadatny...” (Raja Chulan, 1991).

MALAY LAW MANUSCRIPTS

Malay society have their own customary law since long ago. It constitutes the rules of disciplines and etiquette in a society that was shaped from the unwritten practices and cultural lifestyle (Jelani Harun, 2012) and has been passed down from generation to generation orally. The arrival of Islam gradually changed the pattern of the reign of Malay kingdoms that previously influenced from Hindu to Islam law and jurisprudence. According to Jelani Harun (2008), During the spread of Islam, there were many Islamic law books brought to Malay world through Arab preachers and scholars. Among the most important references in Malay Islamic law are *Mir’at al-Tullab* by Sheikh Abdul Ra’uf al-Fansuri and *Safinat al-Hukkam* by Jalaluddin al-Tursani of Aceh, Indonesia. In Malay Peninsular, one the earliest law manuscript is *Undang-Undang Sembilan Puluh Sembilan Perak* existed since around year 1577 to 1584. In addition, examples of manuscripts in this area include *Hukum Kanun Melaka*, *Hukum Kanun Pahang*, *Undang-Undang Kedah*, *Undang-Undang Melaka*, *Undang-Undang Johor*, *Undang-Undang Minangkabau Dari Perak*, *Undang-Undang Sungai Ujong*, *Undang-Undang Laut Melaka* and *Undang-Undang Hamba Lari Negeri Selangor* (Jelani Harun, 2008). The Malay law have a very close resemblance to Islamic law practice by Malay. Al-Quran and hadith are main sources in establishing the laws and customs practiced by Malay community in their daily life. Thomas Stamford Raffles in his article “On the Malay Nation, with a Translation of its Maritime Institutions” wrote a statement based on his research:

“Independent of the laws of the Koran, which are most or less observed in the various Malay states, according to the influence of their Arabian and Muhammedan teachers, but seldom, further than they affect matters of religion, marriage and inheritance; the Malay states possess several codes of laws denominated Undang-Undang, or Institutions, of different antiquity and authority, compiled by their respective sovereigns: and every state of any extent possesses its own Undang-Undang.” (Jelani Harun, 2008).

The practice of Islamic law can be traced in the manuscript titled *Hukum Kanun Melaka* produced during the reign of Sultan Mahmud Syah in year 1489 to 1511. Islamic law had changed local belief, religion and the system of Malacca Sultanate at that time by implementing retaliation (*qisas*) or revenge against the accused to the victim or victims’s heir, *hudud* for zina or adultery, *qazaf* for offence of making an accusation of zina, stealing, gambling, drinking of alcohol, apostasy and discretionary (*ta’zir*) punishments according to the type of the crime committed. Besides, it also includes the rules of selling and buying transaction (usury, rental and loans), Islamic marital jurisprudence (marriage, divorcy, *wali* or guardian) etc. This manuscript was absorbed directly from several fiqh texts like *Fath al-Qarib* authored by Ibn al-Qasim al-Ghazi, *al-Taqrir* by Imam Abu Syuja’ and *Hasyiyah ‘ala Fath al-Qarib* by Ibrahim al-Bajuri (Abd. Jalil Borham, 2002).

In the state of Kedah, *Undang-Undang Kedah* dated in year 1893 reflects the greatness of the Kingdom of Kedah. It contains references to various matters including port laws, duties of state officials, court customary practices and determining the punishment for an offence. A copy of the said manuscript is currently kept at the Library of the School Oriental and African Studies, London (Jelani Harun 2012). The implementation of Islamic law practiced by Kedah citizens can be read in this manuscript:



“...maka pada ketika itu keluar titah kepada Dato’ Bendahara suruh muafakat dengan segala Menteri, pegawai himpunan segala ulama dan hukama perbuat undang-undang peraturan segala adat negeri ... ikut bersabit pada hukum Allah Taala” (Siti Fairus, 2015)

“Bahawakan segala zakat fitrah itu apakala sudah habis terhimpun hendaklah pegawai bahagikan pada segala fakir miskin menurut hukum Allah Taala beri masing-masing bahagian jangan khilaf dalam kerja itu menanggung taksir besar....” (Siti Fairus, 2015)

“Adapun berniaga beli jual mengambil faedah kelabaannya itu dibenarkan Allah Taala melainkan mengambil riba dan memberi riba juga ditegaskan seperti tersebut didalam Quranul ‘azim وأحل الله البيع وحرم الربا ertinya dihalalkan Allah perniagaan dan haramkan riba.” (Siti Fairus, 2015)

MALAY TRADITIONAL MEDICINE MANUSCRIPTS

Malay community has their own medical knowledge that have been practiced over a long period of time. It was documented in Malay traditional medicine manuscripts known as *Kitab Tib*. *Kitab Tib* means ‘Book of Medicine’ which relates to medicine, medicine man, doctor, medical prescription and the discipline of medicine (Harun Mat Piah, 2015). All text concerning Malay traditional medicine covers all kinds of illnesses along with their treatment and remedies. This genre also comprises literary works on agricultural science, carpentry knowledge and sexology. It also covers incredible prediction and beliefs among Malays for example horoscope, prophesy, interpretation of dreams, divination, physiognomy, advice and amulets (Harun Mat Piah, 2006; Haron Daud, 2012; Arba’iyah Mohd Noor, 2014). Malay traditional medicine manuscripts were written in various size, forms and physical conditions. Some of them were neatly bound in a complete book, documented in a large sized paper folded like an accordion, written on goatskin leather and inscribed on bamboo pieces of wood (Harun Mat Piah, 2017). As for the title of this kind of manuscript, some have given exclusive title such as *Bustan al-Salatin* and the rest of them do not have a specific title except *Ilmu Tabib*, *Ilmu Hubat-Hubatan* (Harun Mat Piah, 2006; Harun Mat Piah & Zawiyah Baba, 2014) or simply named as *Kitab Tib* followed by code numbers like *Kitab Tib MSS758* and *Kitab Tib MSS1653*.

Among the most well-known *kitab tib* produced in Malay Archipelago especially from Aceh, Indonesia are *Bustan al-Salatin* produced in year 1636 to 1641 by Syeikh Nuruddin al-Raniri, *Tajul Muluk* (1828) and *al-Rahmah fi al-Tib wa al-Hikmah* (1849) by Syeikh Abbas Kuta Karang. Malay Pattani’s scholars, Syeikh Ahmad bin Muhammad Zain al-Fatani completed his writing, *Tayyib al-Ihsan fi Tibb al-Insan* while staying in Mecca in year 1894. Meanwhile manuscript without title traced by our researchers are *Kitab Tib MSS2515* was produced in Kg. Pujut Pattani, *Kitab Tib MSS489* (Pattani), *Kitab Tib MSS1292* (Terengganu), *Kitab Tib MSS2219* (Pontianak, Indonesia), *Kitab Tib MSS758*, *Kitab Tib MSS33*, *Kitab Tib MSS2999*, *Kitab Tib MSS1078*, *Kitab Tib MSS300*, *Kitab Tib MSS1653* and many more. As discussed earlier, many aspects of Malay manuscripts were influenced by Hinduism belief. Same goes to this genre, Malay practitioners used to practice recitation of spells, incantations and amulets in healing ritual activities. However, there are many Islamic influences founded in Malay traditional manuscripts. For example, the words *bismillahirrahmanirrahim* and *salawat* (prayer for Prophet Muhammad P.B.U.H) were always recited in the beginning of treatment. The spells were replaced by the prayers derived from recitation of Quranic verses and hadith of the Prophet Muhammad P.B.U.H. Some of examples are given as below:

Memelihara daripada racun.

Sebelum minum atau makan suatu benda mahulah selalu dibaca ayat ini in sya Allah Tuhan pelihara taubat kita daripada khianat manusia. Ayat ini بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا (Kitab Tib MSS1653, p.9-10)

Habbat al-Sawda’ yakni jira hitam. Sabda Nabi sallallahu alaihi wa sallam

عليكم بالحبة السوداء فإن فيها شفاء من كل داء إلا السام ولو كان شئ يذهب السام عن بني آدم لاهبته الحبة السوداء والسام هو الموت

Ertinya: Lazim oleh kamu dengan ambil jira hitam maka bahawasanya padanya ubat daripada tipa-tiap penyakit melainkan sam jua, dan jikalau adalah suatu yang menghilang akan sam daripada anak Adam nescaya menghilang akan sam oleh jira hitam, dan makna sam itu mati. (al-Rahmah fi al-Tib wa al-Hikmah, p.32)

Sebagai lagi doa yang maha besar tatkala berbuat air tawar sebarang penyakit atau menawar segala bisa-bisa atau racun sekalipun tawar juga olehnya. Adalah asal doa ini dibawa oleh Jibril alaihissalam kepada Rasulullah SAW tatkala hendak diracun oleh Abu Lahab dan Abu Jahal, penghulu segala kafir, inilah doanya yang dibaca itu:



بسم الله الرحمن الرحيم، بسم الله الشافي بسم الله الكافي بسم الله المعافي، بسم الله الذي لا يضر مع اسمه شيء في الأرض ولا في السماء وهو السميع العليم (Kitab Tib MSS2515, p.34)

Ertinya bermula syaitan itu bagi kamu seteru maka ambil oleh kamu ia akan seteru. Barang kala marah seseorang daripada kamu maka padamkan oleh kamu dengan air, yakni mandi dan mengambil air sembahyang dan sembahyang dua rakaat satu salam. Setelah sudah maka membaca doa ini nescaya hilang marahnya

اللهم اغفر ذنوبي واذهب غيظ قلبي وأعذني من الشيطان الرجيم (Kitab Tib MSS1292, p.45)

Beside of Quranic verses, hadith and prayers, there are a lot of Arabic words used by authors in their writing. *Kitab Tib MSS2219* contains medical terms or medical triminology such as *halib* (milk), *qalam* (pen), *mustajab* (efficacious), *dikabiri* (enlarge) and others (Faisal@Ahmad Faisal Abdul Hamid & Nurul Wahidah Fauzi, 2012). Other samples taken from a chapter of *Tayyib al-Ihsan fi Tibb al-Insan* concerning about treatment for sinus infection are words *isti'mal* (consumption), *babunj* (chamomile plant), *basbasah* (celery), *qahwah* (coffee beans), *intaha* (the end) and *mur* (bitter cucumber). Below is an example from page 37:

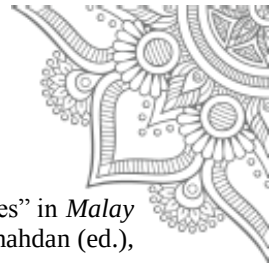
Bermula penyakit tawazil iaitu basah-basahan yang turun daripada otak kepada setengah-setengah anggota. Maka hasil daripadanya penyakit seperti bengkak keng dan tupaat hidung dan berhingus. Maka memberi manfaat pada isti'mal babunj dan demikian basbasah iaitu bunga pala dan demikian dilumur dengan minyak yang digorengkan padanya qahwah yang ditumbuk hingga hangus. Intaha. Dan apabila dilumurkan dua lubang hidung pada pihak dalamnya dengan mur ... (Tayyib al-Ihsan, 2015)

CONCLUSION

The arrival of Islam to Malay Archipelago was the most momentous event in the history of the Malay world. It has brought many changes and advancements in Malay's entire life especially in beliefs, culture, social, law enforcement as well as literature and writing aspects. There are a lot of Islamic elements and influences adapted into Malay manuscripts in the genres of religion, *hikayat* (legend), history, law and Malay traditional medicine. Almost all of Malay manuscripts in religious (*kitab*) genre discussed about Islam knowledge such as *aqidah*, *tasawuf*, *fiqh*, *tafsir*, *hadith* and *tajwid*. *Hikayat* manuscripts with Islamic elements begin by replacing Hindu characters with Islamic figures to upholding the eminence of Islam. Meanwhile in historical literatures of the Malay world include Quranic verses, *hadith* of Prophet Muhammad P.B.U.H and introduce Islamic government system to be applied by Malay kings. Literature on Malay law and customary were written based on Quran, *hadith* and Islamic jurisprudence as a guideline in implementation of Islamic law in Malay countries. And the last one is Malay traditional medicine manuscripts or *Kitab Tib*, contain Islamic features such as word *bismillahirrahmanirrahim*, *salawat*, Quranic verses, *hadith*, prayers and Arabic terms in medical triminology.

REFERENCES

- Abbas Kuta Karang, Syeikh. (2017). *Al-Rahmah fi al-Tib wa al-Hikmah*, Mohd Affendi Mohd Shafri & Hermansyah Muhammad Yahya (ed.), Kuala Lumpur: Akademi Jawi Malaysia.
- Abd. Jalil Borham (2002). *Pengantar Perundangan Islam*. Johor Bahru: Universiti Teknologi Malaysia.
- Abdur Rahman Mohamed Amin (2015) "Sabda Nabi Muhammad SAW Dalam Sulalatus Salatin" in *Jurnal Antarabangsa Dunia Melayu*, vol.8, no.1-2015, pp: 45-62.
- Ahmad Misbah Muhamad Hilmi, Lukman Abd. Motalib, Muhamad Yusof Niteh. (2016). "Manuskrip Kehakiman Islam: Analisis Keupayaan dan Kearifan Melayu" dalam *Jurnal Sultan Alauddin Sulaiman Shah* vol.3, no.2. pp: 251-267.
- Amat Juhari Moain. (1996). *Perancangan Bahasa: Sejarah Aksara Jawi*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Arba'iyah Mohd Noor. (2011). "Perkembangan Pensejarahan Islam di Alam Melayu" dalam *Jurnal al-Tamaddun*, no.6. pp: 29-50.
- Arba'iyah Mohd Noor. (2014). "Menyingkap Ilmu Perubatan Melayu Tradisional Menerusi Beberapa Manuskrip Terpilih" in *Jurnal Sejarah*, vol. 23, no.1-2014, p: 22-44.
- E.U. Kratz (1979) "The Editing of Malay Manuscripts and Textual Critism" in *The Second European Colloquium on Indonesian Studies, London*, 2-6 April 1979.



- Faridah Abdul Rashid. (2017). "Research Methodology and Challenges in Obtaining Historical Medical Biographies" in *Malay Medical Manuscripts Heritage from The Garden of Healing* (Mohd Affendi Mohd Shafri & Intan Azura Shahdan (ed.)), Kuala Lumpur: Akademi Jawi Malaysia.
- Gang Geong Suk. (1995). *Gayabahasa Sejarah Melayu*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Gang Geong Suk. (1993). *Perkembangan Tulisan Jawi Dalam Masyarakat Melayu*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Haron Daud. (2012). "Manuskrip Melayu Mengenai Ubatan dan Pengubatan" in *Jurnal Filologi Melayu*, vol.19, pp:101-115.
- Harun Mat Piah & Zawiyah Baba. (2014). *Kitab Tib MSS 2515 Perpustakaan Negara Malaysia Kajian Teks dan Suntingan*. Bangi: Penerbit UKM.
- Harun Mat Piah. (2015). "Ilmu Perubatan Melayu Tradisional dari Naskhah-Naskhah Lama" in *International Journal of the Malay World and Civilisation*. vol.3, no.3-2015, pp: 3-17
- Harun Mat Piah. (2016). "Kebangkitan Intelektual Alam Melayu Nusantara-Kesannya Kepada Pemantapan Epistemologi Melayu Tradisional" in *Prosiding Seminar Asal-Usul dan Intelektual Melayu Nusantara*. Kuala Lumpur: Perpustakaan Negara Malaysia.
- Hashim Hj. Musa. (2005). "Peranan Tulisan Jawi Dalam Perkembangan Islam di Malaysia" in *Jurnal Pengajian Melayu*, vol.16, pp: 86-115.
- Ismail Hamid. (1985). *Peradaban Melayu dan Islam*. Petaling Jaya: Penerbit Fajar Bakti.
- Jelani Harun (2012) "Literature on Customary Laws and Governmental Systems: A Guide to the Malay Government" in *The Legacy of Malay Manuscripts*. Kuala Lumpur: Perpustakaan Negara Malaysia.
- Jelani Harun. (2008). "Kajian Naskhah Undang-Undang Adat Melayu di London" in *Jurnal Alam dan Tamadun Melayu*. vol. 26, pp: 127-148.
- Mohd Noh Abdul Jalil (2015) "The Roles of Malays in the Process of Islamization of The Malay World: A Preliminary Study" in *International Journal of Nusantara Islam*, vol. 2, no.02-2014, pp: 11-20.
- Mohd Taib Osman. (2012). "Historical Literature of The Malay World" in *The Legacy of Malay Manuscripts*. Kuala Lumpur: Perpustakaan Negara Malaysia.
- Mohd Zariat Abdul Rani (2007). "The History of Malay Literature: A Preliminary Discussion" in *Malay Literature Journal*, vol. 20, no.1 (2007), pp: 34-52.
- Raja Ali Haji. (2000). *Hikayat Inderaputera*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Raja Chulan Raja Hamid. (1991). *Misa Melayu*. Kuala Lumpur: Pustaka Antara.
- Siti Fairus Kamarudin. (2015). "Manuskrip Undang-Undang Kedah: Kajian Unsur-Unsur Etnografi Islam". Master of Usuluddin Dissertation, Kuala Lumpur: Universiti Malaya.
- Siti Hawa Haji Salleh. (2012) "Hikayat with Islamic Elements and Malay Hikayat" in *The Legacy of Malay Manuscripts*. Kuala Lumpur: Perpustakaan Negara Malaysia.
- Siti Mariani S.M. Omar. (2012). "Malay Manuscripts: An Introduction" in *The Legacy of Malay Manuscripts*. Kuala Lumpur: Perpustakaan Negara Malaysia.
- Syed Muhammad Naquib al-Attas. (1988). *The Oldest Known Malay Manuscript: A 16th Century Malay Translation of The Aqaid al-Nasafi*, Kuala Lumpur: Universiti Malaya.
- Syed Naquib al-Attas. (1967). "Islam dan Kebudayaan Melayu" in *Seminar Peradaban Sa-Malaysia*, Petaling Jaya: Kolej Islam.
- Tun Sri Lanang. (1979). *Sulalatus Salatin Sejarah Melayu*. A. Samad Ahmad (ed.), Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Wan Ahmad bin Muhammad Zain al-Fatani (2015). *Kitab Perubatan Melayu Tayyib al-Ihsan fi Tibb al-Insan*. Mohd Affendi bin Mohd Shafri (ed.). Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyyah dan Klasika Media.
- Wan Ali Wan Mamat. (1988). *Pemuliharaan Buku dan Manuskrip*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Wan Mohd Shaghir Abdullah. (2000). *Penyebaran Islam & Silsilah Ulama Sejagat Dunia Melayu*, Kuala Lumpur: Pengkajian Khazanah Klasik Nusantara & Khazanah Fathaniyyah.
- William Marsden (1812), *A Grammar of The Malayan Language with An Introduction*. London: Crosby Lockwood & Son.
- Kitab Tib MSS1292 Manuscript
- Kitab Tib MSS1653 Manuscript
- malaysiakini.com, Diakses pada 30 Ogos 2019.



Pengaruh Kitab Fiqh Jawi di Alam Melayu: Pengenalan Terhadap Manuskrip *Arkān al-Ṣolāt*

MUHAMMAD FARID WAJDI BIN ABDUL RAHIM¹, MOHD ANUAR MAMAT²

Calon Ijazah Sarjana¹, Fakulti Syariah dan Undang-Undang, Universiti Sains Islam Malaysia, 71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia

Emel: mfaridw24@gmail.com

Pensyarah Kanan²

Fakulti Pengajian al-Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia, 71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia

Emel: anuarmamat@usim.edu.my

ABSTRAK

Kedatangan agama Islam ke tanah Melayu telah berjaya mencorak dan mempengaruhi segala aspek dalam kehidupan masyarakat Melayu terutamanya terhadap pandangan alam, amalan keagamaan, budaya dan juga bahasa. Kesan daripada proses Islamisasi ini, pemikiran dan daya intelek orang Melayu telah diangkat pada satu tahap yang tinggi dan hal ini terbukti apabila golongan intelektual dan ulama mereka berjaya menghasilkan ratusan penulisan yang merentasi pelbagai disiplin ilmu khususnya bidang agama. Karya keagamaan tersebut telah menjadi sukatan pembelajaran dan rujukan utama bagi masyarakat Melayu untuk mempelajari agama Islam terutamanya hal-hal berkenaan akidah, fiqh dan tasawuf. Justeru, makalah ini bertujuan untuk mendedahkan pengaruh kitab jawi khasnya yang ditulis dalam bidang fiqh serta memperkenalkan manuskrip fiqh jawi yang berjudul *Arkān al-Ṣolāt* dengan menggunakan kaedah kualitatif yang melibatkan kajian perpustakaan. Naskhah asal manuskrip ini diperolehi daripada Pusat Kebangsaan Manuskrip Melayu (PNM). Dapatan kajian menunjukkan bahawa masyarakat Melayu mempunyai hubungan keilmuan yang intim dengan kitab fiqh jawi. Kajian juga mendapati bahawa manuskrip ini berjaya menonjolkan keunikan dan kearifan ilmu Melayu dalam menghasilkan karya dalam bidang fiqh yang berkeupayaan untuk meningkatkan ilmu serta kualiti amal ibadah bagi masyarakat Melayu.

Kata Kunci: Kitab Fiqh Jawi, *Arkān al-Ṣolāt*, Alam Melayu, Kajian Manuskrip.

PENDAHULUAN

Masyarakat Melayu telah berjaya membentuk sebuah tamadun yang tersendiri sejak lebih daripada seribu tahun yang lampau. Ini dapat dibuktikan dengan melihat fakta sejarah yang mencatatkan bahawa telah wujud beberapa kerajaan Melayu purba seperti kerajaan Sriwijaya yang berpusat di Palembang pada abad ke-6 masihi hingga 13 masihi dan kerajaan Campa di Vietnam pada abad ke-2 hingga 15 masihi (Shaharir Mohd Zain, 2016). Agama yang dianuti oleh masyarakat Melayu ketika itu adalah dikatakan agama Hindu-Buddha namun menurut Muhammad Naquib al-Attas (2016) bahawa agama-agama tersebut tidak berjaya membekasi dasar-dasar pemikiran masyarakat Melayu ketika itu melainkan ianya hanya diamalkan pada peringkat luaran sahaja.

Walaupun ahli sejarah tidak bersepakat dalam menentukan tarikh sebenar kedatangan Islam ke tanah Melayu, namun Muhammad Naquib al-Attas (2011) mempercayai bahawa proses Islamisasi di sesetengah tempat dalam alam Melayu telahpun berjalan seawal kurun ke-9 dan ke-10 Masihi. Ini dibuktikan dengan pertemuan batu bersurat Terengganu yang dipercayai ditulis pada tahun 1303 Masihi lalu berjaya membuktikan bahawa agama Islam telah tersebar secara meluas ketika itu. Ini kerana batu bersurat tersebut mengandungi hal ehwal perundangan agama Islam yang sudah pastinya ia menunjukkan bahawa agama Islam telah datang lebih awal daripada kurun tersebut (al-Attas, 2015).

Setelah kedatangan agama Islam ke alam Melayu, ia telah berjaya membentuk pandangan alam Islam masyarakat Melayu sehingga kesan dan implikasi daripadanya dapat dilihat dan dibuktikan melalui amalan, penulisan, bahasa, budaya dan pemikiran orang Melayu. Tanpa dinafikan bahawa masih wujud bekas-bekas pengaruh agama Hindu-Buddha dalam masyarakat Melayu, namun hampir kesemuanya telah dicorak kembali oleh agama Islam yang dibawa oleh para ulama' tempatan. Ini kerana



agama Islam telah memainkan peranannya yang paling utama iaitu meninggikan ketinggian akal-budi seseorang insan sehingga ia dapat mendasari serta mencirikan sebuah tamadun bagi sesuatu bangsa atau masyarakat yang menganutnya dengan cara yang benar (Aliza, 2012).

Hasil daripada proses Islamisasi ini, masyarakat Melayu telah berjaya membentuk sebuah tamadun yang diakari oleh agama Islam dan mereka turut menghasilkan pelbagai penulisan ilmiah yang bermutu tinggi dalam pelbagai disiplin ilmu. Menurut Shaharir Mohd Zain (2018), masyarakat Melayu telah menghasilkan berbagai-bagai karya dalam bidang agama, teologi, perundangan, matematik, sains dan metafizik. Kesemua hasil kreativiti dan intelektual ini hanya dapat dilihat dan dibaca melalui buku dan manuskrip Melayu yang telah ditinggalkan oleh para leluhur terdahulu. Bahkan, terdapat juga tokoh ilmuan Melayu yang berpotensi dan berjaya menguasai puluhan disiplin ilmu yang berbeza sepertimana Syeikh Ahmad al-Fathani iaitu seorang tokoh agama yang berbangsa Melayu. Beliau telah menghasilkan puluhan kitab yang ditulis dalam bahasa Melayu dan juga Arab dalam pelbagai bidang. Awang Sariyan (2016) telah menyenaraikan beberapa pemikiran beliau yang merentas pelbagai disiplin ilmu seperti agama, bahasa, politik, perubatan, sejarah, sains dan falak.

Penulisan dalam bidang agama Islam adalah antara yang paling banyak ditulis dan tersebar di tanah Melayu. Ini kerana masyarakat Melayu memiliki begitu ramai tokoh ilmuan tempatan yang mempelajari ilmu agama di semenanjung tanah Arab lalu pulang untuk menyebarkan dan mengembangkan agama Islam di tanah air masing-masing. Nama-nama seperti Nuruddin al-Raniri, Hamzah al-Fansuri, Abdul Rauf Singkel, Syamsudin al-Sumaterani, Daud al-Fathani ialah merupakan tokoh-tokoh awal ilmuan Melayu yang meninggalkan hampir ratusan kitab yang berkualiti tinggi. Pengaruh mereka yang tersimpan dalam karya-karya agama telah melahirkan pula generasi terkemudian yang turut mengembelikan tenaga dan pemikiran untuk meneruskan usaha dakwah dan keilmuan ini.

Hasilnya dapat dilihat melalui penubuhan madrasah dan sekolah pondok yang dibina di serata tempat dalam tanah Melayu. Bahkan silibus dan juga kitab-kitab yang dijadikan sebagai rujukan dan bahan pengajian mereka adalah hasil daripada karya-karya ulama tempatan yang terdahulu. Ini menunjukkan bahawa karya penulisan mereka amat mempengaruhi masyarakat Melayu sehingga ianya menjadi rujukan utama bagi mereka dalam mempelajari agama Islam. Justeru, kajian ini akan menumpukan terhadap pengaruh kitab Fiqh jawi di alam Melayu serta memperkenalkan sebuah manuskrip jawi yang membincangkan tentang permasalahan fiqh secara khusus dalam bab solat.

PENGARUH DAN CIRI-CIRI KITAB FIQH JAWI DI ALAM MELAYU

Semenjak kedatangan Islam, jiwa masyarakat Melayu telah dirangkul dan disebatikan dengan ilmu dan amalan Islam melalui kemunculan dan penghasilan kitab-kitab agama yang membicarakan hal-hal asasi dalam Islam seterusnya menanamkan adab dan tatasusila yang tinggi dalam pemikiran serta amalan masyarakat Melayu (Wan Mohd Nor, 2019). Secara terperinci, pengaruh dan kesan kitab Fiqh jawi di alam Melayu khasnya terhadap masyarakat Melayu Islam dapat dilihat dan diukur melalui empat perkara:

- 1) Penggunaan kitab Fiqh jawi sebagai bahan pembelajaran, rujukan dan juga kajian dalam masyarakat Melayu klasik dan moden.
- 2) Kitab Fiqh jawi sebagai perantara dalam memindahkan ilmu agama daripada kitab Arab ke alam Melayu.
- 3) Pemilihan bahan pembelajaran fiqh mengikut tahap ketinggian perbincangan kitab.
- 4) Perbincangan hukum-hakam setempat yang hanya dibahas dan dibicarakan dalam kitab Fiqh jawi.

Di peringkat pengajian madrasah atau pondok, kitab Fiqh jawi sudah menjadi bahan utama dalam pembelajaran bagi pelajar-pelajar disana. Disamping kitab arab, para pelajar akan didedahkan dengan kitab fiqh jawi terlebih dahulu sebelum mempelajari kitab arab. Ini kerana kitab-kitab tersebut lebih mudah difahami dan dipelajari memandangkan bahasa yang digunakan adalah bahasa Melayu klasik. Perkara ini sudah menjadi suatu tradisi dalam sistem pembelajaran pondok di alam Melayu semenjak kemunculannya dahulu. Penggunaan kitab Fiqh jawi sebagai bahan pembelajaran dan pengajian masih tetap diamalkan sehingga hari ini dalam masyarakat Melayu (Mohd Puaad, 2018). Bahkan institusi pengajian tinggi seperti kolej dan universiti tempatan turut mendedahkan kepada para mahasiswa dengan pengajian talaqqi yang menggunakan kitab Fiqh jawi (Syed Salim, 2018).

Kitab Fiqh jawi bukan sahaja dipelajari akan tetapi ianya turut menjadi bahan kajian oleh para penyelidik di institusi pengajian tinggi. Terdapat beberapa pengkaji yang menjadikan kitab Fiqh jawi sebagai bahan analisis dalam pengajian mereka di peringkat sarjana dan juga doktor falsafah. Sebagai contoh, Marwazi telah mengkaji kitab fiqh yang bernama *Munyatul Musolli* bagi mendapatkan ijazah sarjana Syariah di Universiti Malaya pada tahun 2015. Manakala, Jamalludin bin Hashim pula



mengkaji kitab Fiqh yang dihasilkan pada kurun ke-17 iaitu *al-Sirat al-Mustaqim* dengan tajuk tesisnya *Kitab Al-Sirat al-Mustaqim* karangan *Shaykh Nur al-Din al-Raniri (Kitab al-Taharah dan al-Salah):Teks dan Analisis*. Kajian ini adalah sebagai disertasinya bagi mendapatkan ijazah doktor falsafah di Universiti Malaya pada tahun 2011.

Ahmad Misbah (2016) pula menumpukan kajian analisis terhadap teks kitab *Hujjatul Balighah* yang menyaksikan bahawa pengarangnya iaitu Syeikh Jalaluddin al-Asy telah menerangkan dengan secara terperinci berkenaan hukum yang berkaitan kehakiman Islam berdasarkan mazhab Syaf'ie. Karya ini membuktikan bahawa masyarakat Melayu ketika abad ke-18 Masihi bukan hanya menumpukan pelajaran tentang ibadat dan akidah sahaja namun mereka sudahpun mendalami dan membahaskan tentang fiqh pada peringkat yang lebih tinggi iaitu kehakiman. Kajian-kajian keatas kitab fiqh jawi diatas menunjukkan bahawa kitab-kitab tersebut mempunyai isi kandungan yang berkualiti dan juga pengaruh yang mendalam kepada para penyelidik tempatan dan luar sehingga ianya mencapai kelayakan untuk dianalisis mengikut kaedah saintifik moden.

Kitab fiqh jawi yang telah dikarang ratusan tahun sebelum ini bukan sahaja masih dipelajari namun terdapat beberapa ahli ilmunan semasa yang mensyarahkan dan menghuraikan kitab-kitab tersebut dalam bentuk yang baharu. Sebagai contoh, Rasyidi Abdul Rahman (2014) telah menghuraikan kitab *Munyatul Musolli* yang dikarang oleh Syeikh Daud al-Fathani dengan menampilkan dalil-dalil serta rujukan bagi setiap hukum yang termaktub dalam kitab tersebut. Beliau menamakan kitab tersebut sebagai *al-Tahqiq al-Wafi 'ala Munyatul Musolli* dan kitab tersebut telah dicetak dan digunapakai sebagai rujukan di peringkat pengajian pondok dan juga institusi tinggi. Pejabat Mufti Wilayah Persekutuan (2017) juga telah menyusun kembali teks kitab *Matla' al-Badrain* dalam tulisan Melayu moden bagi memudahkan masyarakat Islam setempat untuk membaca dan memahami isi kandungan kitab tersebut. Pada hakikatnya, kitab fiqh jawi masih lagi relevan dan bermanfaat untuk dijadikan sebagai bahan pengajian, rujukan serta kajian kerana ianya mempunyai pengaruh yang mendalam kepada segenap lapisan masyarakat Melayu.

Pengaruh kedua yang dapat dilihat adalah kitab fiqh jawi sebagai perantara dalam memindahkan ilmu agama daripada kitab Arab ke dunia Melayu. Menurut Syed Salim (2018), secara umumnya kitab jawi telah menjadi perantara antara dunia Melayu dan timur tengah yang mana pemikiran, pendapat dan pandangan ulama Islam yang tinggal di timur tengah telah dipindahkan melalui penulisan kitab-kitab jawi samada dalam bidang akidah, fiqh dan tasawuf. Perkara ini telah dinyatakan secara terang-terangan oleh para ulama Melayu di dalam kitab mereka terutamanya kitab fiqh jawi. Kebiasaannya mereka akan menjelaskan sumber dan rujukan bagi penulisan mereka pada awal permulaan kitab. Contoh yang jelas dapat dilihat dalam kitab *Bughyah al-Tullab* yang dikarang oleh Syeikh Daud al-Fathani. Beliau mengatakan seperti berikut:

“(Maka) bergerak lintas pada khatir yang dhaif yang haqir lagi fatir serta sedikit makrifat dan pengetahuan tetapi atas Allah iktimad bahawa diberi taufik bagi sowab iaitu faqir yang muhtaj ila Allah Ta’ala al-Ghaniy (Daud bin Abdullah bin Idris al-Fathani) bahawa menghimpunkan beberapa masalah yang sedikit daripada abwab al-fiqh daripada kitab al-Thoharah hingga akhir kitab al-Ummuhat daripada kitab yang muktamad pada mazhab yang difatwakan seperti Minhaj dan segala syarahnya yang masyhur seperti Tuhfat bagi Syeikh Ahmad bin Hajar dan Nihayat bagi Syams al-Ramli dan Mughni bagi Allamah Khatib Syarbini dan syarah Dumairi dan Fathul Wahhab serta syarahnya dan syarah Tahrir keduanya bagi Syeikhul Islam ialah pohon kitab ini kebanyakannya dan tertibnya serta beberapa hasyiahnya seperti Mudabighi dan Khidr dan Syarqawi dan lainnya pada mazhab Imam al-A’immah wa Sultanul Ummah al-Syafi’e radiyallahu ‘anhu”. (Daud al-Fathani, t.th).

Berdasarkan pemerhatian terhadap perkara diatas, maka jelaslah bahawa kitab fiqh jawi memainkan peranan penting dalam menghimpunkan hukum-hukum fiqh yang terkandung dalam puluhan kitab muktamad mazhab Syafie sehingga ianya berjaya menjadi kompilasi bagi segala kitab-kitab fiqh yang menjadi tempat rujukan. Pada masa yang sama, para ulama Melayu turut berjaya memasyarakatkan kitab-kitab arab yang menjadi sumber rujukan bagi memahami agama Islam menerusi usaha mereka dalam menterjemahkan dan menghuraikan teks arab dengan menggunakan bahasa Melayu. Hal ini akan memudahkan masyarakat Melayu untuk mempelajari agama Islam dengan menggunakan bahasa ibunda seterusnya membentuk corak pemikiran dan gaya amalan dalam kehidupan mereka.

Di samping itu, penghasilan karya-karya fiqh jawi juga dapat diklasifikasikan mengikut tahap ketinggian perbahasan fiqh yang dibincangkan dalam sesuatu kitab. Terdapat beberapa kitab fiqh jawi yang hanya membahaskan perkara asas dalam fiqh tanpa disertai dengan perbincangan khilaf dan pemerincian sesuatu hukum seperti kitab *Hidayat al-Subyan*, *Munyatul Musolli*, *Sulam al-Mubtadi*, *Minhaj al-Salam* dan sebagainya. Kitab-kitab ini biasanya menjadi bahan pengajian bagi pelajar yang baru memulakan pengajian mereka di institusi pondok. Manakala terdapat pula kitab fiqh jawi yang memperincikan permasalahan hukum-hukum dengan secara mendalam seperti kitab *Bughyah al-Tullab*, *Sabil al-Muhtadin*, *Bahr al-Wafiy* dan lain-lain. Bagi kitab seperti *Furu' al-Masa'il* dan *Kasyf al-Litham* pula, pengarang hanya memuatkan permasalahan fiqh berdasarkan soal jawab yang ditanya dan ditimbulkan oleh seseorang tanpa membahaskan hukum fiqh mengikut susunan kitab-kitab yang lain. Dua kategori terakhir bagi kitab fiqh jawi yang disebut biasanya dipelajari oleh golongan pelajar yang sudah



mempelajari kitab-kitab asas fiqh dan juga golongan ustaz sahaja. Ini kerana faktor kandungan hukum fiqh yang dibahaskan adalah terlalu mendalam dan mendasar serta turut menyentuh perbincangan khilaf yang berlaku antara para ulama.

Klasifikasi kitab fiqh jawi mengikut kandungan perbahasan seperti diatas turut mempengaruhi sistem pembelajaran dan silibus dalam masyarakat Melayu khususnya di institusi pondok dan pengajian di masjid atau surau. Ini kerana pemilihan kitab fiqh untuk dijadikan sebagai bahan pembelajaran adalah mengikut kesesuaian isi kandungan dan juga tahap daya pemahaman pelajar dan masyarakat yang ingin mempelajarinya. Sebagai contoh, pemilihan kitab asas seperti *Hidayat al-Subyan* adalah amat sesuai bagi golongan yang baru ingin mempelajari hukum-hakam fiqh yang bersifat fardu ‘ain. Ini kerana perbincangan di dalam kitab tersebut hanya menumpukan terhadap perkara asas bagi sesuatu ibadah seperti solat, puasa, zakat dan lainnya (al-Banjari, t.th). Manakala kitab yang terperinci seperti *Bughyah al-Tullab* pula biasanya hanya diajarkan kepada golongan yang ingin mendalami lagi kefahaman mereka terhadap perbahasan fiqh disisi mazhab Syafie. Kitab tersebut telah memuatkan perincian bagi sesuatu hukum dengan disertai oleh khilaf yang biasanya berlaku antara Imam Nawawi dengan Imam Rafi’e, Imam Ibnu Hajar dengan Imam Ramli dan lainnya. Penggunaan bahasa yang tinggi dan rumit dalam kitab tersebut turut menjadi cabaran bagi seseorang untuk mempelajarinya. Justeru, perkara ini telah mempengaruhi masyarakat Melayu dalam memilih teks pembelajaran mereka bagi memahami hukum-hakam fiqh.

Seterusnya kitab fiqh jawi telah menanamkan pengaruhnya yang tersendiri melalui perbahasan hukum fiqh tempatan iaitu sejumlah hukum yang menumpukan permasalahan masyarakat Melayu setempat. Usaha ini turut menonjolkan ijtihad para ulama Melayu dalam menyelesaikan masalah fiqh yang timbul melalui adat dan budaya orang Melayu ketika itu. Hal ini telah meninggalkan pengaruh yang mendalam terhadap amalan dan pandangan alam masyarakat Melayu kerana fatwa dan hukum yang diberikan oleh ulama ketika itu berjaya mengikis sedikit demi sedikit kebudayaan yang salah dan amalan yang bersifat mistik dan khurafat. Syeikh Nuruddin al-Raniri merupakan salah seorang tokoh ilmuwan silam yang banyak mengeluarkan fatwa dan ijtihad terhadap permasalahan fiqh yang berlegar dalam masyarakat Melayu pada ketika itu. Melalui kitab *Sirat al-Mustaqim*, beliau mengaitkan perbahasan fiqh dengan amalan dan nilai tempatan Melayu melalui kaedah *qias* seperti permasalahan fiqh yang berikut (Jamalludin Hashim, 2014):

- 1) Hukum penggunaan rantai, halkah dan kepala perkapuran tembaga daripada perak.
- 2) Hukum memakai pontoh, dokoh sesari dan dewangga.
- 3) Hukum arak tempatan seperti tuak dan kilang (air sebelum menjadi tuak).
- 4) Hukum beristinja dengan kitab yang tidak berguna pada syarak.
- 5) Hukum sembahyang sunat di atas rengga (tempat duduk berkanopi yang dipasang di atas belakang gajah, kerbau dan unta).

Pengenalan Manuskrip Arkān al-Ṣolāt (MSS 4601): ASAL-USUL DAN KEPENGARANGAN

Teks manuskrip yang dibahaskan dalam makalah ini adalah merujuk kepada sebuah manuskrip yang terdapat di Pusat Manuskrip Melayu, Perpustakaan Negara Malaysia. Manuskrip ini mengandungi perbincangan tentang hukum-hakam solat secara khusus tanpa menyentuh bab ibadah yang lain seperti hukum bersuci, puasa, zakat dan lainnya. Walaupun perbincangannya hanya sekitar bab solat, namun pengarangnya membahaskan dengan secara terperinci dan mendalam sehingga menyentuh syarat-syarat bagi setiap rukun solat. Yang lebih menarik adalah apabila pengarang turut menyelitkan perbincangan tasawuf dan ihsan dalam beberapa tempat perbincangan.

Berdasarkan dapatan awal kajian, manuskrip ini tidak pernah dicetak bahkan kewujudannya agak tidak dikenali dan tidak terkenal dalam masyarakat Melayu dan juga dalam kajian-kajian lepas. Hampir tidak ada pengkaji yang pernah menyebut tentang manuskrip ini. Hal ini terbukti apabila dilihat kepada koleksi manuskrip *Arkān al-Ṣolāt* yang hanya boleh didapati di Pusat Manuskrip Melayu, PNM sahaja. Jumlah manuskrip *Arkān al-Ṣolāt* yang berada dalam simpanan PNM adalah sebanyak 12 manuskrip. Sebanyak 10 manuskrip masih berada dalam keadaan lengkap manakala 2 daripadanya tidak lengkap. Taburan naskhah manuskrip *Arkān al-Ṣolāt* di PNM adalah seperti berikut:

Koleksi	Judul dan Nombor Manuskrip
Pusat Manuskrip Melayu, Perpustakaan Negara Malaysia	MSS4601, MSS4466, MSS4425, MSS4393, MSS4351, MSS4341, MSS4314, MSS4121, MSS4029, MSS3864, MSS3826, MSS3631.



Dalam kajian ini, pengkaji menjadikan manuskrip *Arkān al-Ṣolāt* yang bernombor MSS4601 untuk dijadikan sebagai bahan kajian yang utama. Ini kerana keadaan fizikal manuskrip ini lebih baik dan tulisan teksnya lebih jelas dan tersusun berbanding manuskrip yang lain. Keadaannya ini memungkinkan pengkaji menggunakannya sebagai teks utama dalam kajian ini disamping membandingkannya dengan beberapa manuskrip lain untuk melihat perbezaan dari segi isi kandungan dan juga penggunaan istilah. Manuskrip yang turut diambil sebagai teks perbandingan adalah manuskrip yang bernombor MSS4314 dan MSS4341. Salah satu daripada manuskrip ini iaitu MSS4341 tidak mempunyai mukadimah ataupun khutbah kitab sepertimana yang terdapat dalam dua manuskrip diatas.

Dalam aspek fizikal bagi manuskrip utama MSS4601, naskhah ini terdiri daripada 3 kuras berjait yang tidak stabil namun berjilid dengan menggunakan kain berwarna ungu dan bercorak batik kekuningan. Kuras pertama mempunyai 10 folio, kuras kedua mempunyai 14 folio dan kuras ketiga mempunyai 9 folio. Ketebalan manuskrip ini adalah 33 + 2 folio yang bersaiz 22.2 cm x 16.3 cm. Teks manuskrip ini ditulis diatas kertas laid eropah yang berwarna putih kekuningan, terdapat warna kehitaman pada tepi kertas, ada beberapa folio yang mempunyai kesan lubang tanpa menjejaskan perkataan. Tera air yang terdapat pada kertas ini ialah bulan sabit berprofil manusia dalam perisai. Folio 1 telah dilekapkan pada kulit jilid hadapan dan hanya menampakkan permukaan verso sahaja serta terdapat kesan koyakan pada bahagian tepi kertas sehingga menghilangkan satu perkataan daripada teks pada bahagian bawah.

Teks ini mempunyai 17 baris yang konsisten. Tulisan jawi yang digunakan adalah cantik dan jelas untuk dibaca. Dakwat tulisan yang digunakan adalah berwarna hitam dengan rubrikasi pada beberapa perkataan Melayu yang tertentu dan ayat berbahasa Arab seperti petikan ayat al-Quran, Hadith, petikan kata-kata ulama, doa-doa, penomboran dan sebagainya. Tanda penyuaan bagi ayat berbahasa Arab turut ditandakan dan penggunaan kata penarik adalah konsisten dalam manuskrip ini pada bahagian penjuru kiri bawah halaman *verso*. Secara umumnya, terdapat beberapa lembaran yang mempunyai catatan sampingan yang menghuraikan makna bagi beberapa perkataan yang terdapat dalam teks.

MSS4601 mempunyai tiga buah kitab yang berbeza namun berada dalam satu jilid yang sama. Kitab pertama ialah *Arkān al-Ṣolāt*, kedua ialah *Qawa'id al-Islam* dan yang ketiga ialah *Kitab Tauhid*. Kitab *Arkān al-Ṣolāt* berada pada folio 1 sehingga 21R. *Arkān al-Ṣolāt* mempunyai folio yang paling banyak berbanding dua kitab yang lain yang hanya ditulis dalam 12 folio sahaja. Dari aspek isi kandungan, maklumat umum bagi ketiga-tiga kitab dalam MSS4601 dapat dijelaskan seperti yang berikut:

- (A) *Arkān al-Ṣolāt*: [ff. 1v.-21r.]; 17 baris. Kitab ini mengupas tentang sembahyang dengan secara terperinci meliputi rukun, syarat, hukum dan sebagainya. Antara tajuk-tajuk yang dibicarakan seperti bab wuduk, rukun sembahyang, waktu bersolat, perkara membatalkan sembahyang dan sebagainya. Turut diperhalusi tentang sembahyang ini daripada pandangan tasawuf (kesufian) meliputi khusyuk dalam solat, taat dan nyawa sembahyang itu sendiri.
- (B) *Qawaid al-Islam*: [ff.21v.-24r.]; 17 baris. Kitab ini membincangkan mengenai ketauhidan dan keimanan kepada Allah swt yang mengupas tentang sifat-sifat dan zat Allah serta bahagian sifat-sifatNya.
- (C) *Kitab Tauhid*: [ff.24v.-31r.]; 17 baris. Kitab ini mengandungi kupasan mengenai ketauhidan dan keimanan kepada Allah swt dan topik-topik perbincangannya meliputi Islam, iman, tauhid dan makrifat. Setiap topik diperincikan kepada rukun syahadah, sifat-sifat Allah beserta firmanNya. Turut mengupas mengenai fasal sembahyang dan di halaman akhir dinyatakan sepuluh jenis golongan yang Allah swt tidak menerima solatnya.

Berdasarkan ketiga-tiga kitab yang berada dalam koleksi manuskrip MSS 4601, pengkaji tidak mendapati nama pengarang dan penyalin bagi kitab-kitab tersebut. Namun pengkaji begitu yakin bahawa kitab tersebut telah disalin oleh seorang penyalin sahaja kerana gaya khat tulisan yang digunakan adalah sama sahaja bagi ketiga-tiga kitab. Kitab tersebut juga dijilidkan secara bersama dengan begitu kemas.

Daripada aspek kepengarangan, hanya manuskrip MSS4314 dan MSS4341 sahaja yang menyatakan pemilik bagi manuskrip tersebut dalam kolofon manuskrip. Manakala MSS4314 ada menyatakan nama pengarang dan juga tempat kedudukannya. Namun berdasarkan pencarian awal, pengkaji mendapati bahawa pengarang yang disebut dalam manuskrip tersebut tidak dikenali dan ditulis dalam mana-mana kajian serta penulisan akademik sebelum ini. Hal ini dapat disimpulkan bahawa pengarang kitab ini masih lagi tidak dapat dikenalpasti dan dikenali.

PERBINCANGAN FIQH SOLAT DI DALAM MANUSKRIP ARKĀN AL-ṢOLĀT

Ibadah solat adalah merupakan ibadah zahir yang paling mulia berbanding ibadah zahir yang lain seperti puasa, haji dan zakat. Bahkan solat yang fardu adalah sebaik-baik ibadah fardu dan solat yang sunat adalah sebaik-baik ibadah sunat (al-Bantani, 2001).



Oleh itu, para ulama secara turun temurun telah mendahulukan perbincangan mengenai ibadah solat pada awal kitab fiqh sebelum ibadah yang lain. Ini kerana solat merupakan tiang agama sepertimana di dalam hadith Rasulullah saw yang diriwayatkan oleh al-Dailami. Manakala Syeikh Daud al-Fathani pula mengumpamakan solat seakan kepala bagi suatu jasad dan sesiapa yang tiada memiliki kepala maka tiadalah dirinya memiliki hayat (Abu Qutaibah, 2014).

Manuskrip MSS4601 ini mengandungi beberapa pembahagian topik perbincangan yang dimulakan dengan mukadimah tentang ibadah solat. Isi kandungan bagi manuskrip ini dapat dibahagikan mengikut tema seperti yang berikut:

- Mukadimah (ff 1v-3r)
Penulis memulakan kitabnya dengan lafaz basmalah, memohon pertolongan daripada Allah swt, berselawat dan salam kepada Rasulullah saw serta para sahabat dan ahli keluarganya. Kemudian penulis menerangkan tentang kepentingan dan kebesaran ibadah solat keatas setiap mukalaf dengan mendatangkan beberapa hadith dan juga petikan ayat suci al-Quranul Karim. Selepas itu penulis menjelaskan pula mengenai beberapa faedah yang boleh didapati daripada pelaksanaan ibadah solat.
- Syarat Solat (ff 3r-6v)
Dalam perbincangan tentang syarat solat, penulis telah menerangkan bahawa syarat solat yang dibicarakan disini adalah beberapa perkara yang mesti didatangkan terlebih dahulu sebelum seseorang itu masuk ke dalam solat. Syarat sah tersebut ada sebanyak enam syarat. Penulis turut memasukkan aspek tasawuf dalam membicarakan mengenai syarat-syarat ini dan beliau juga mensyarahkan dengan agak lebar mengenai perkara tersebut.
Syarat pertama adalah suci pakaian, tempat dan badan daripada najis dan hadas. Syarat batin pula adalah suci hati daripada sifat-sifat mazmumah. Kedua, menutup aurat zahir dan menutup keaiban hati. Ketiga, menghadap kiblat dengan dada dan menghadapkan hati kepada suruhan Allah swt. Keempat, berdiri betul beserta dengan hati yang khusyuk kerana ia sedang berdiri dihadapan Allah swt. Kelima, mengetahui waktu masuk solat dan penulis menerangkan had waktu bagi setiap solat. Keenam, niat. Penulis membahaskan dengan mendalam mengenai niat sehingga turut memuatkan perbincangan *muqorona*h dan lafaz yang diperbolehkan untuk digunakan dalam takbiratul ihram.
- Fasal perbincangan rukun solat (ff 6v-20r)
Penulis memulakan perbincangan ini dengan memberikan definisi solat dan membahagikan rukun solat kepada rukun *qowli* dan *fi'li*. Khilaf ulama mengenai jumlah rukun solat samada 12 atau 13 turut dinyatakan dalam fasal ini. Rukun solat yang dinyatakan oleh penulis dalam manuskrip ini adalah sebanyak 13 rukun iaitu bermula dengan niat, berdiri betul, takbiratul ihram, bacaan fatihah, rukuk, iktidal, sujud, duduk antara dua sujud, duduk tahiyat akhir, bacaan tahiyat akhir, selawat kepada Rasulullah saw dalam tahiyat akhir, memberi salam dan tertib.
Setiap daripada rukun solat tersebut, penulis akan mendatangkan syarat-syarat wajib baginya beserta dengan syarat sempurna, perkara sunat dan perkara yang membatalkan rukun solat tersebut. Berdasarkan pemerhatian pengkaji, penulis amat memperincikan setiap perbincangan mengenai rukun solat yang dibincangkan dan beliau bukan sekadar menyebut dan membilang rukun solat seperti kitab-kitab ringkas yang lain. Disamping itu penulis turut membicarakan mengenai perbincangan tasawuf dalam fasal ini seperti:
 - Perbincangan mengenai ihsan, khusyuk, ketaatan dan kemaksiatan dalam ibadah (Dalam rukun kedua).
 - Makna takbiratul ihram serta beberapa perkara yang mesti difahami oleh hati mengenainya dan tafsiran terhadap doa iftitah dengan disertai perbincangan tasawuf (Dalam rukun ketiga).
 - Mengaitkan rukun sujud dengan beberapa aspek tasawuf seperti *fana'*, *khudu'* dan ihsan (Dalam rukun ketujuh).
 - Hakikat sujud dan kaitannya dengan hakikat kehambaan (Dalam rukun kelapan).

Manuskrip ini diakhiri dengan perbincangan mengenai doa qunut dan penulis turut menyertakan teks bagi doa tersebut beserta dengan terjemahannya.

KESIMPULAN

Keagungan dan ketinggian pemikiran dan budaya tamadun Melayu haruslah dilihat dan dikenalpasti melalui pemerhatian terhadap karya-karya yang ditulis oleh para ulama terdahulu (Aliza Elias, 2012). Penulisan mereka dapat mencerminkan dengan sejelas mungkin akan pencapaian akal dan ilmu orang Melayu ketika itu. Manuskrip *Arkān al-Ṣolāt* ini berjaya membayangkan bagaimana penghayatan dan pengamalan orang Melayu terhadap ibadat solat yang secara umumnya ia membuktikan bahawa mereka memiliki ilmu yang mendalam dan mendasar tentang solat. Bahkan mereka turut menghayati ibadat solat melalui perspektif tasawuf yang merupakan ruh bagi kehidupan seseorang muslim. Tambahan pula, tasawuf itu sendiri adalah pengamalan syariat pada peringkat ihsan sepertimana yang dinyatakan oleh Syed Muhammad Naquib al-Attas (Wan Suhaimi, 2012).



Pengkaji berasa yakin bahawa isi kandungan kitab *Arkān al-Ṣolāt* ini mampu menjadi kayu ukur bagi mengesahkan kualiti ibadat solat dan menghidupkan ruh penghayatan bagi seseorang muslim dalam ketika mereka mengerjakannya. Ini kerana kitab *Arkān al-Ṣolāt* mengandungi hukum-hakam fiqh yang komprehensif mengenai ibadat solat dan turut memuatkan nilai-nilai tasawuf yang mendasar yang mana ianya boleh menuntun seseorang untuk mencapai kualiti yang tertinggi dalam ibadat tersebut. Perkara ini perlu dititikberatkan kerana solat adalah merupakan pintu bagi mendapatkan cahaya ketuhanan dan ianya merupakan tonggak agama dalam diri seseorang muslim.

Pengkaji juga mengenalpasti beberapa aspek yang menonjolkan kaedah integrasi antara ilmu fiqh dan tasawuf yang tersirat dalam kandungan manuskrip ini. Elemen ini telah membayangkan kepada kita terhadap cara gaya para ulama Melayu dalam mengajar ilmu fiqh tanpa berlaku unsur dualisme dengan ilmu tasawuf sepertimana yang berlaku dalam sistem pengajian shariah sekarang yang hanya menumpukan disiplin fiqh sahaja. Justeru, manuskrip *Arkān al-Ṣolāt* ini mestilah dikaji dan ditelusuri agar kita dapat mencungkil ketinggian ilmu dan hikmah yang dimiliki oleh ulama Melayu. Seterusnya kita harus berusaha untuk mengembalikan manuskrip ini dalam bentuk yang baru dan relevan agar masyarakat moden sekarang boleh mengambil manfaat daripada khazanah yang ditinggalkan oleh para leluhur terdahulu.

RUJUKAN

- Abu Qutaibah, Rasyidi Abdul Rahman. 2014. *Al-Tahqiq al-Wafi 'ala Munyatil Musolli*. Fathani: Matba'ah Bin Halabi.
- Ahmad Misbah. 2016. Analisis Teks Manuskrip Hujjat al-Balighah: Tumpuan Dalam Kesaksian. *Seminar Antarabangsa Akidah, Dakwah dan Syariah (IRSYAD 2016)*. (pp. 693-721).
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. 2016. *Islam Dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- _____. 2011. *Historical Fact and Fiction*. Johor Bahru: Universiti Teknologi Malaysia Press.
- _____. 2015. *Tarikh Sebenar Batu Bersurat Terengganu*. Kuala Lumpur: Center for Advanced Studies on Islam, Science and Civilisation (CASIS).
- Al-Banjari, Husein Nasir. t.tt. *Hidayah al-Subyan*. Fathani: Matba'ah Bin Halabi.
- Al-Bantani, Muhammad Nawawi. 2001. *Kasyifatul Saja fi Syarhi Safinah al-Naja*. Indonesia: al-Haramain.
- Al-Fathani, Daud bin Abdullah. t.tt. *Bughyah al-Tullab li Muridi al-Ahkam al-Sowwab*. Pulau Penang: Matba'ah Dar al-Ma'arif.
- Aliza Elias. 2012. Kecenderungan "Paksi India": Implikasinya Terhadap Pensejarahan Islam di Alam Melayu. *Adab dan Peradaban: Karya Pengiktirafan untuk Syed Muhammad Naquib al-Attas*. Selangor: MPH Publishing.
- Awang Sariyan. 2016. *Asas Falsafah dan Pemikiran Melayu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Jamalludin Hashim, Abdul Karim Ali & Hasanulddin Mohd. 2014. Analisis Pengaruh Unsur Fiqh Tempatan dalam Kitab al-Sirat al-Mustaqim Karya Syaykh Nur al-Din al-Raniri. *Jurnal Antarabangsa Dunia Melayu*. Jilid 1. Bil. 1. (pp. 1-24).
- Mohd Puaad, Rahimin Affandi, Ahmad Farid & Huzaimah. 2018. Kitab Jawi dan Pengilmuan Masyarakat Melayu. *Jurnal Ulwan*. Jilid 1. (pp. 34-57).
- Pejabat Mufti Wilayah Persekutuan. 2017. *Matla' Al-Badrain*. Selangor: Karya Bestari.
- Shaharir Mohammad Zain. 2018. *Falsafah Ilmu Daripada Karya-Karya Besar Sains & Matematik Islam Malayonesia*. Selangor: Kolej Dar al-Hikmah.
- _____. 2016. *Sains Matematik dalam Acuan Bahasa Melayu dan Islam*. Selangor: PTS Akademia.
- Syed Salim. 2018. Pemantapan Pelajar Aliran Syariah di Institusi Pengajian Tinggi Melalui Pengajian Kitab Turath Jawi: Tinjauan Terhadap Perlaksanaan Pengajian Talaqqi di Universiti Sains Islam Malaysia. *Jurnal Sains Insani*. Jilid 3. No. 01 (pp. 27-37).
- Wan Mohd Nor. 2019. *Budaya Ilmu: Makna dan Manifestasi dalam Sejarah dan Masa Kini*. Kuala Lumpur: Pusat Pengajian Tinggi Islam, Sains dan Peradaban (CASIS).
- Wan Suhaimi Wan Abdullah. 2012. Beberapa Wajah dan Faham Dasar Tasawuf Menurut al-Attas Berdasarkan Karyanya The Positive Aspects of Tasawuf. *Adab dan Peradaban: Karya Pengiktirafan untuk Syed Muhammad Naquib al-Attas*. Selangor: MPH Publishing.



Ciri-ciri Wahhabi Menurut Pandangan Muḥammad Abū Zahrah dalam *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*

RUSHDA AMIRAH BINTI ISHAK, WAN MOHD FAZRUL AZDI BIN WAN RAZALI

Universiti Sains Islam Malaysia

ABSTRAK

Makalah ini membincangkan mengenai Wahhabiyyah berdasarkan pandangan Muḥammad Abū Zahrah dalam bukunya, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah Fī al-Siyāsah Wa al-‘Aqā’id Wa Tārīkh al-Madhāhib Al-Fiqhiyyah*. Muḥammad Abū Zahrah merupakan seorang ulama muktabar di Mesir yang memiliki kepakaran dalam bidang perundangan. Karya beliau yang menjadi rujukan utama makalah ini terbahagi kepada tiga bahagian iaitu politik, akidah dan fiqh. Beliau juga mengkhususkan satu topik membincangkan mengenai kemunculan gerakan baharu iaitu Wahhabiyyah, Bahā’iyyah dan Qādiyaniyyah. Makalah ini memfokuskan analisis pandangan Muḥammad Abū Zahrah terhadap Wahhabiyyah bagi mendapatkan gambaran yang jelas mengenai kumpulan ini. Beliau menggariskan lapan ciri perilaku Wahhabi yang mana kesemua ciri ini saling berkait antara satu sama lain. Analisis ini turut mengemukakan pandangan Hersi Mohamad Hilole dalam bukunya yang bertajuk *al-Salafiyyah al-Wahhābiyyah Bayna Mu‘ayyidihihā Wa Muntaqidihā dan Naṣir ‘Abd al-Karīm al-‘Aql* melalui penulisanannya, *Islāmiyyah Lā Wahhābiyyah*. Makalah ini juga menghuraikan hujah sokongan dan penolakan berdasarkan ciri-ciri yang dinyatakan oleh Muḥammad Abū Zahrah. Oleh itu, makalah ini menggunakan kaedah kualitatif iaitu kajian teks, yang secara khususnya tertumpu kepada kaedah analisis kandungan kepada skop Wahhabiyyah menurut pandangan Muḥammad Abū Zahrah. Hasil daripada kajian ini, terdapat tiga tema utama dapat dibentuk mengenai ciri-ciri Wahhabi seperti yang telah dibincangkan oleh Muḥammad Abū Zahrah. Ciri-ciri ini adalah pertama, tauhid dan ibadah. Kedua, sikap Wahhabi mengenai bidaah. Dan ketiga, sikap radikal golongan Wahhabiyyah dalam perkara agama sehingga mengkafirkan dan membunuh.

Kata kunci: Ciri-ciri, Wahhabi, Wahhabisme, Muḥammad Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*.

PENGENALAN

Kehidupan masa kini menjadi semakin mencabar dengan kepesatan teknologi melalui akses media massa yang meluas. Hal ini memberikan peluang bagi setiap individu mengakses maklumat atau data secara bebas dan terdedah kepada pengetahuan yang bersifat benar atau pun palsu. Justeru perkara ini merupakan suatu bentuk kesukaran dalam menyampaikan berita dan pengetahuan yang benar kepada masyarakat awam. Terutamanya bagi individu Muslim mendapatkan gambaran yang jelas mengenai sesuatu isu agama. Hal ini berikutan sikap individu yang lebih gemar mendapatkan pemahaman yang jelas mengenai sesuatu isu melalui enjin carian Google berbanding mendapatkan nasihat daripada badan atau individu bertaualiah.

Dalam pada masa yang sama, pihak kerajaan merangka pelbagai modus operandi dalam melahirkan ilmuwan dan cendekiawan yang berwibawa bagi mendidik masyarakat untuk kehidupan yang lebih baik demi kemajuan dan kesejahteraan negara. Hal ini juga turut dititik beratkan oleh institusi keagamaan di Malaysia. Para cendekiawan Islam turut menggunakan medium media massa dalam menyampaikan kebenaran agama Islam sebagai agama wahyu dengan hikmah berikutan demografi multi-etnik dan agama di Malaysia.

Namun, dalam manusia berlumba-lumba mencari hakikat kebenaran, ada beberapa pihak mengambil kesempatan untuk menyebarkan ajaran sesat. Natijahnya, kemunculan ajaran baru ini tumbuh dengan pesat dan kebanyakannya menghasilkan keuntungan atas nama agama. Selain itu, reformasi baru dan pemikiran politik Islam turut mendefinisikan gerakan aliran pemikiran baru seperti Wahhabiyyah. Membahas tentang gerakan ini, hal ini agak unik kerana masyarakat Malaysia lebih gemar berdebat dengan pemikiran sendiri sehingga menimbulkan sedikit perselisihan pendapat antara komuniti Muslim. Barangkali aliran ini menunjukkan beberapa perbezaan dalam persoalan ibadah daripada ritual keagamaan yang biasa dipraktikkan di Malaysia.

Masalahnya adalah apabila kita memiliki pengetahuan yang kurang mengenai isu ini tetapi kita masih terus berdebat tanpa mengetahui akarnya. Kita lebih selesa menatal media sosial untuk mendapatkan informasi tentang politik, agama, nasihat,



dan berita sehinggakan kita tidak pernah benar-benar melakukan penelitian yang tepat atau membaca makalah ilmiah yang ditulis oleh ahli akademik yang berwibawa. Jadi, apakah definisi Wahhabiyyah yang sebenar? Siapa mereka? Bagaimana untuk mengenali mereka? Apakah ada perbezaan antara Ahli al-Sunnah Wal Jamā'ah dan mereka? Makalah ini akan mengulas hal ini berdasarkan pemikiran Muḥammad Abū Zahrah yang ditulis dalam bukunya sebagai rujukan utama penulisan makalah ini.

TINJAUAN LITERATUR

Siapakah Muḥammad Abū Zahrah?

Beliau adalah Muḥammad bin Aḥmad bin Muṣṭafā bin Aḥmad yang dilahirkan pada 19 Mac 1898/1316 H di al-Mahallah, Mesir¹ dan dibesarkan oleh sebuah keluarga agamawan yang dihormati dan terkemuka di Mesir.² Beliau meninggal dunia pada hari Jumaat bersamaan 12 April 1974 di rumahnya yang terletak di Zaitun dan dikatakan pada ketika itu beliau sedang menulis jilid terakhir tafsir al-Qurān beliau.³ Sepanjang hayatnya, beliau merupakan seorang yang sangat berdedikasi dan prihatin dengan kerjaya akademik beliau terutamanya dalam bidang perundangan. Salah sebuah karya beliau iaitu *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah Fī al-Siyāsah Wa al-'Aqā'id Wa Tārīkh al-Madhāhib al-Fiqhiyyah* telah dianggap sebagai karya agung beliau ataupun *magnum opus* yang menjadi rujukan pelbagai kelompok sarjana termasuk Barat. Kemuncak kerjaya beliau ialah apabila beliau dilantik sebagai ahli Akademi Penyelidikan Islam⁴ yang berprestij di Universiti al-Azhar pada 1962 sehingga ke akhir hayat beliau pada 1974.⁵

Apakah itu Wahhabiyyah?

Terdapat banyak pandangan tentang definisi dan sejarah Wahhabiyyah atau Wahhabisme dan pendirian mereka tentang beberapa isu yang membuat mereka kelihatan berbeza dan bercanggah dengan kumpulan aliran pemikiran Islam yang lain. Menurut Muḥammad Abū Zahrah, Wahhabiyyah muncul di gurun Arab sebagai reaksi kepada sikap pengkultusan dalam bentuk mencari keberkatan daripada orang tertentu serta mendekatkan diri kepada Allah melalui ziarah ke kubur mereka, di samping terhadap bidaah yang telah mendominasi pelbagai tempat keagamaan dan aktiviti duniawi. Wahhabiyyah muncul untuk melawan semua penyimpangan ini dan menghidupkan kembali mazhab Ibnu Taymiyyah.⁶

Menurut *Oxford Bibliographies*, Wahhabisme dengan tepat merujuk pada gerakan kebangkitan dan reformasi abad ke-18 yang dimulai di wilayah Najd, yang sekarang ini dikenali sebagai Arab Saudi oleh Muḥammad Abdul Wahhab, seorang sarjana agama dan perundangan Islam. Ciri-ciri ajaran Muḥammad Abdul Wahhab adalah melalui penekanannya pada tauhid (tauhid mutlak), penentangan terhadap syirik (mempersekutukan orang atau apa sahaja dengan Tuhan), dan setiap individu harus merujuk kembali secara langsung kepada al-Qurān dan Sunnah (sunnah nabi) untuk tafsiran (*ijtihad*).⁷

Dalam konteks kontemporari, Wahhabisme digunakan secara meluas untuk merujuk kepada pelbagai fenomena, termasuk Salafisme, Jihadisme, kepercayaan dan amalan keagamaan di Arab Saudi, tafsiran secara harfiah mengenai al-Qurān dan Sunnah, tafsiran Islam yang menumpukan kepada kebenaran amalan ibadah berbanding makna, dan umumnya sebarang bentuk penentangan atau berlawanan di seluruh dunia yang menggunakan istilah Islam atau Islam sebagai rujukannya. Mereka cenderung dikaitkan dengan ideologi *takfir* (mendakwa orang sebagai kafir), di mana sesiapa yang tidak bersetuju dengan tafsiran agama seseorang itu diisytiharkan sebagai kafir (orang yang tidak beriman) yang harus diperangi dalam jihad (perang suci atau *holy war*), dengan demikian mewakili penafsiran Islam yang sangat tidak bertoleransi. Perlu dicatat bahawa istilah Wahhabisme dan Wahhabi dianggap merendahkan atau memburukkan oleh Saudi di mana mereka menggelarkan diri mereka hanya sebagai seorang Islam.⁸

¹ Mohammad Hashim Kamali. 2015. "Muhammad Abu Zahrah". *Academia.edu*. Diakses daripada <https://hashimkamali.academia.edu/MohammadHashimKamali>. hlm. 1.

² Brodeur, P.C. 1989. *Contemporary Muslim Approaches to The Study of Religion: A Comparative Analysis of Three Egyptian Authors*. (Tesis Master). McGill University. hlm.19.

³ Mohammad Hashim Kamali. 2015. "Muhammad Abu Zahrah". *Academia.edu*. Diakses daripada <https://hashimkamali.academia.edu/MohammadHashimKamali>. hlm. 2.

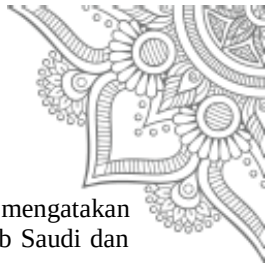
⁴ Majma' al-Buḥūth al-Islāmiyyah di Universiti al-Azhar.

⁵ Mohammad Hashim Kamali. 2015. "Muhammad Abu Zahrah". *Academia.edu*. Diakses daripada <https://hashimkamali.academia.edu/MohammadHashimKamali>. hlm. 2.

⁶ Muḥammad Abū Zahrah. t.t. *Tārīkh Al-Madhāhib Al-Islāmiyyah Fī Al-Siyāsah Wa Al-'Aqā'id Wa Tārīkh Al-Madhāhib Al-Fiqhiyyah*. Cairo: Dār al-Fikr al-'arabī. hlm. 199.; Muḥammad Abū Zahrah. 1996. *Aliran Politik Dan 'Aqidah Dalam Islam*. (terj.) Abd. Rahman Dahlan & Ahmad Qarib. Selangor: Penerbit Edaran kalam. hlm. 251.

⁷ Delong-Bas, N. (2009, December 14). Wahhabism. Diakses daripada <http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195390155/obo-9780195390155-0091.xml>.

⁸ *ibid*.



Manakala, Blanchard melalui pandangannya dalam *The Islamic Traditions of Wahhabism and Salafiyya* mengatakan bahawa Wahhabisme adalah bentuk Sunni Islam yang berpegang teguh pada norma moral dan diamalkan di Arab Saudi dan Qatar walaupun ia kurang dilaksanakan secara tegas pada kemudiannya. Perkataan “Wahhabi” berasal daripada nama seorang sarjana Islam iaitu Muḥammad bin Abdul Wahhab yang tinggal di Semenanjung Arab pada abad ke-18 (1703-1791). Hari ini, istilah “Wahhabisme” digunakan secara meluas di luar Semenanjung Arab untuk merujuk kepada gerakan Sunni Islam yang berusaha untuk mensucikan agama Islam daripada sebarang bidaah atau amalan yang menyimpang daripada ajaran Nabi Muḥammad SAW dan para sahabat pada abad ke-7. Walau bagaimanapun, di sebahagian besar negara yang penduduknya Muslim, mereka yang percaya dengan kepercayaan ini atau memiliki perspektif yang sama lebih suka menggelar diri mereka sebagai “Unitarians” (*muwaḥḥidūn*) atau “Salafiyyun”. Istilah *Salafiyyun* berasal daripada perkataan salaf yang bermaksud mengikuti atau mendahului merujuk kepada pengikut dan sahabat Nabi Muḥammad SAW.⁹

Isi Kandungan *Tārīkh al-Maḍhāhib al-Islāmiyyah Fī al-Siyāsah Wa al-‘Aqā’id Wa Tārīkh al-Maḍhāhib al-Fiqhiyyah*

Muḥammad Abū Zahrah menulis bukunya, *Tārīkh al-Maḍhāhib al-Islāmiyyah Fī al-Siyāsah Wa al-‘Aqā’id Wa Tārīkh al-Maḍhāhib Al-Fiqhiyyah* yang mengandungi lebih daripada 700 halaman. Beliau membahagikan isi kandungan buku tersebut kepada tiga bahagian iaitu politik, akidah dan fiqh. Beliau mendedikasikan sebuah bab yang khusus mengenai mazhab yang baru muncul (beberapa aliran moden) di mana beliau membincangkan mengenai Wahhabiyyah, Bahā’iyyah, dan Qāḍiāniyyah. Beliau mengkritik secara tegas mengenai Bahā’iyyah dan Qāḍiāniyyah yang menurutnya beberapa kepercayaan mereka telah terkeluar daripada Islam. Mohammad Hashim Kamali dalam artikelnya tidak membahas mengenai hal ini tetapi beliau mengulas mengenai Wahhabiyyah berdasarkan penulisan Muḥammad Abū Zahrah.

KAEDAH KAJIAN

Makalah ini secara asasnya menggunakan kaedah kajian teks secara kualitatif iaitu analisis penyelidikan perpustakaan. Ia melibatkan penggunaan sumber pertama dan sumber kedua. Sumber pertama bagi makalah ini ialah al-Qurān al-Karīm, al-Hadith al-Sharīf dan karya penulisan Muḥammad Abū Zahrah iaitu *Tārīkh al-Maḍhāhib al-Islāmiyyah Fī al-Siyāsah Wa al-‘Aqā’id Wa Tārīkh al-Maḍhāhib Al-Fiqhiyyah*. Manakala sumber kedua merupakan buku, jurnal akademik, artikel dan kajian tesis lepas yang berkaitan dengan Wahhabiyyah. Kedua-dua sumber ini merupakan sumber yang penting bagi mengumpulkan maklumat dan pemahaman mengenai isu Wahhabiyyah. Makalah ini juga akan menggunakan kaedah analisis dan deskriptif untuk menganalisis perspektif Wahhabiyyah antara sarjana Wahhabi dan bukan Wahhabi berdasarkan pandangan Muḥammad Abū Zahrah. Kaedah ini digunakan bagi mendapatkan penjelasan dan pemahaman yang lebih mendalam mengenai Wahhabiyyah.

HASIL KAJIAN DAN PERBINCANGAN

Ciri-ciri Wahhabiyyah Menurut Pandangan Muḥammad Abū Zahrah

Muḥammad Abū Zahrah mengemukakan lapan karakteristik yang menunjukkan perilaku Wahhabiyyah di dalam bukunya. Lapan karakteristik ini saling berkait antara satu sama lain dalam menjelaskan tindakan dan perilaku Wahhabi terhadap orang lain dan diri mereka sendiri. Dengan demikian, perbincangan mengenai ciri-ciri ini adalah bahagian yang sangat penting dalam makalah ini.

1. Mereka tidak cukup dengan menetapkan ibadah sebagaimana yang ditetapkan oleh Islam dalam al-Qurān dan Sunnah menurut pandangan Ibnu Taymiyyah. Mereka menghendaki supaya tradisi juga tidak boleh keluar daripada lingkup Islam.¹⁰

Melalui ciri ini, terdapat tiga isu yang dijelaskan oleh Muḥammad Abū Zahrah. Pertama, boleh dikatakan bahawa Wahhabi telah melampaui batas dalam melakukan ibadah seperti yang dianjurkan oleh al-Qurān dan Sunnah dan juga sebagaimana yang dinyatakan oleh Ibnu Taymiyyah sendiri. Tetapi mereka tidak membawa pemikiran baru mengenai akidah sebaliknya mengamalkan pandangan Ibnu Taymiyyah dalam bentuk yang lebih keras berbanding dengan apa yang dipraktikkan oleh Ibnu

⁹ Blanchard, C. M. 2008. “The Islamic Traditions of Wahhabism and Salafiyya”. *CRS Report for Congress*. n.pl: n.pb. (RS21695): January. hlm. 1-2.

¹⁰ Muḥammad Abū Zahrah. t.t.. *Tārīkh Al-Maḍhāhib Al-Islāmiyyah Fī Al-Siyāsah Wa Al-‘Aqā’id Wa Tārīkh Al-Maḍhāhib Al-Fiqhiyyah*. Cairo: Dār al-Fikr al-‘arabī. hlm. 199.; Mohammad Hashim Kamali. 2015. “Muhammad Abu Zahrah”. *Academia.edu*. Diakses daripada <https://hashimkamali.academia.edu/MohammadHashimKamali>. hlm. 5.; Muḥammad Abū Zahrah. 1996. *Aliran Politik Dan ‘Aqidah Dalam Islam*. (terj.) Abd. Rahman Dahlan & Ahmad Qarib. Selangor: Penerbit Edaran kalam. hlm. 251.



Taymiyyah sendiri.¹¹ Hal ini berikutan mereka menjadikan hal adat dan tradisi juga dinilai dalam rangka ibadah. Tetapi, Muhammad Abdul Wahhab dan pengikutnya mengisytiharkan kesetiaan mereka terhadap *al-Firqah al-Nājiyyah* (orang yang selamat) yang merujuk kepada Ahli Sunnah Wa al-Jama'ah¹² dalam kepercayaan, kata-kata dan perbuatan. Jadi, sekiranya mereka benar-benar mengikut manhaj tersebut, adalah mustahil untuk mengatakan mereka berlebihan dalam perkara ibadah kerana bertentangan dengan ajaran manhaj tersebut.¹³

Kedua, ketegasan mereka dalam pengharaman rokok telah menyebabkan orang awam dalam kalangan mereka menganggap perokok sebagai orang musyrik. Hal ini membawa kepada isu yang ketiga iaitu perbuatan mereka telah menyerupai golongan Khawarij. Muhammad Abū Zahrah menyatakan bahawa Wahhabi menggesa orang Islam mematuhi setiap perkara yang telah termaktub dalam Islam termasuk dalam hal yang berkaitan dengan adat dan tradisi. Justeru, mereka mengharamkan rokok secara keras sehingga membuatkan orang awam daripada golongan mereka menganggap perokok sebagai orang musyrik. Natijahnya, mereka menyerupai Khawarij yang mengkafirkan pelaku dosa besar.¹⁴

Muhammad Abdul Wahhab menyangkal dakwaan ini dengan mengatakan bahawa, “siapa yang mendakwa ia dikatakan oleh aku, dia ialah pendusta. Selain itu, mereka harus dihukum dengan berat sebagai pencegahan atas perbuatan mereka kerana hal itu bertentangan dengan al-Qurān dan Sunnah. Menuduh seseorang sebagai orang kafir kerana mereka melakukan dosa adalah manhaj Khawarij yang tidak termasuk dalam Islam. Mereka menganggap darah Muslim diizinkan (harus dibunuh) kerana dosa-dosa mereka.¹⁵ Berdasarkan pernyataan di atas, boleh dikatakan bahawa ciri ini merupakan tuduhan terhadap Muhammad Abdul Wahhab dan pengikutnya. Tetapi berkemungkinan besar sebahagian daripada tuduhan tersebut benar-benar berlaku pada zaman tersebut dan dinukilkan oleh Muhammad Abū Zahrah berdasarkan pemerhatian beliau terhadap gerakan ini pada zaman beliau dan sebelumnya.

2. Pada mulanya, mereka mengharamkan kopi dan apa sahaja yang menyerupainya ke atas diri mereka sendiri. Tetapi kelihatannya sesudah itu mereka menghalalkannya.¹⁶

Muhammad Abū Zahrah tidak memberikan penjelasan yang terperinci mengenai punca dan sebab mereka tidak berkeras dalam pengharaman kopi dan apa sahaja yang menyerupainya seiring dengan waktu yang berlalu. Dan mengapa mereka mengisytiharkan kopi sebagai haram? Sepanjang melakukan kajian mengenai isu ini, penulis mendapati bahawa terdapat kisah dan sejarah yang unik mengenai kopi. Tetapi, amat sukar untuk mendapatkan sumber yang sahih mengenai kisah tersebut dan bagaimana untuk mengaitkannya dengan isu ini.

Tetapi, terdapat sebuah artikel yang bertajuk *Ethiopia: The Origin of Coffee* yang dipetik daripada *Selamta*, sebuah majalah yang disediakan di dalam pesawat penerbangan Ethiopia telah membincangkan mengenai sejarah kopi ini. Petikan daripada artikel yang telah disunting oleh Nkiru Nzegwu¹⁷ ini menyebutkan:

“Istilah Bahasa Arab untuk kopi ialah, *kahwah* merupakan antara perkataan yang merujuk kepada wain. Dalam proses pengupasan kulit ceri, ampas biji ceri itu ditapai untuk menghasilkan minuman keras yang kuat. Ada yang berpendapat bahawa al-Qurān melarang penggunaan wain atau minuman yang memabukkan, tetapi orang Islam lain yang meminati kopi berpendapat bahawa ia bukan minuman keras tetapi merupakan perangsang. Perselisihan tentang kopi ini muncul pada tahun 1511 di Mekah. Gabenor Mekah, Khayr Beg melihat beberapa orang meminum kopi di sebuah masjid ketika

¹¹ Muhammad Abū Zahrah. t.t.. *Tārīkh Al-Madhāhib Al-Islāmiyyah Fī Al-Siyāsah Wa Al-'Aqā'id Wa Tārīkh Al-Madhāhib Al-Fiqhiyyah*. Cairo: Dār al-Fikr al-'arabī. hlm. 199.; Mohammad Hashim Kamali. 2015. “Muhammad Abu Zahrah”. *Academia.edu*. Diakses daripada <https://hashimkamali.academia.edu/MohammadHashimKamali>. hlm. 5.; Muhammad Abū Zahrah. 1996. *Aliran Politik Dan 'Aqidah Dalam Islam*. (terj.) Abd. Rahman Dahlan & Ahmad Qarib. Selangor: Penerbit Edaran kalam. hlm. 251.

¹² Muhammad Abdul Wahhab berkata, “Aku bersaksi kepada Allah, para malaikat di sekelilingku dan terhadap kalian semua bahawa aku percaya dengan apa yang dipercayai oleh al-Firqah an-Najiyah Ahli Sunnah Wa al-Jamaah.”

¹³ Nashir 'Abd al-Karīm al-Aql. 2004. *Islāmiyyah Lā Wahhābiyyah*. Riyadh: Dār Kunuz Ishbīly lil-Nashr wal-Tawzi'. hlm. 105.; Nashir Abdul Karim al-Aql. 2006. *Hanya Islam Bukan Wahhabi*. (terj.) Abdur Rosyad Siddiq. Jakarta: Darul Falah. hlm. 91.

¹⁴ *ibid*.

¹⁵ Nashir 'Abd al-Karīm al-Aql. 2004. *Islāmiyyah Lā Wahhābiyyah*. Riyadh: Dār Kunuz Ishbīly lil-Nashr wal-Tawzi'. hlm. 262.; Nashir Abdul Karim al-Aql. 2006. *Hanya Islam Bukan Wahhabi*. (terj.) Abdur Rosyad Siddiq. Jakarta: Darul Falah. hlm. 302.

¹⁶ Muhammad Abū Zahrah. t.t. *Tārīkh Al-Madhāhib Al-Islāmiyyah Fī Al-Siyāsah Wa Al-'Aqā'id Wa Tārīkh Al-Madhāhib Al-Fiqhiyyah*. Cairo: Dār al-Fikr al-'arabī. hlm. 199.; Mohammad Hashim Kamali. 2015. “Muhammad Abu Zahrah”. *Academia.edu*. Diakses daripada <https://hashimkamali.academia.edu/MohammadHashimKamali>. hlm. 6.; Muhammad Abū Zahrah. 1996. *Aliran Politik Dan 'Aqidah Dalam Islam*. (terj.) Abd. Rahman Dahlan & Ahmad Qarib. Selangor: Penerbit Edaran kalam. hlm. 251.

¹⁷ Nkiru Nzegwu merupakan seorang Professor tetap di Jabatan Pengajian Afrika, Universiti Binghamton.



mereka membuat persediaan untuk solat pada waktu malam (*qiyām al-layl*). Dengan marah beliau mengusir mereka dari masjid tersebut dan memerintahkan semua kedai kopi ditutup.”¹⁸

Mungkin disebabkan oleh hal ini Wahhabi mengharamkan kopi dan yang semisal dengannya ke atas diri mereka pada waktu tersebut. Dan seiringan dengan zaman, mereka mula berlembut dengan fatwa yang dikeluarkan sekali gus membenarkan semula kopi ke atas diri mereka dan masyarakat umum.

3. Mereka tidak berasa cukup dengan berdakwah. Mereka mempergunakan senjata untuk memerangi para penentang dengan anggapan bahawa mereka memerangi bidaah yang merupakan kemungkaran yang wajib diperangi.¹⁹

Muhammad Abū Zahrah juga menjelaskan bahawa mereka berpegang kepada ‘menyeru kepada kebaikan dan mencegah daripada kemungkaran’ adalah wajib sebagai rangka mengamalkan firman Allah:²⁰

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آهَلَ أَلْكُتُبِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِّنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿١١٠﴾²¹

Maksudnya: *Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang makruf, dan mencegah dari yang mungkar, dan beriman kepada Allah. Sekiranya Ahli Kitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka, di antara mereka ada yang beriman, dan kebanyakan mereka adalah orang-orang yang fasik.* (110)

Berdasarkan dalil ini, Wahhabi mengatakan konsep ini perlu diterapkan dalam pemerintahan dan merupakan kewajipan dalam Islam sebagaimana yang terkandung di dalam al-Qurān. Muhammad Abdul Wahhab berkata, “Menurutku, adalah merupakan suatu kewajipan untuk melakukan kebaikan dan mencegah kemungkaran berdasarkan ajaran Nabi Muhammad SAW. Hal ini juga dipersetujui oleh Muhammad ibnu Abdul Lathif berdasarkan hadis daripada Rasulullah SAW:²²

فَالأَوَّلُ: عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: مَنْ رَأَى مُنْكَرًا فَلْيَعِزَّهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فِقْلِهِ، وَذَلِكَ أَوْضَعُ الْإِيمَانِ.²³

Maksudnya: “*Barangsiapa di antara kamu yang melihat kemungkaran, hendaklah dia mengubahnya dengan tangannya. Apabila dia tidak mampu, maka dengan lisannya. Dan apabila dia tidak mampu lagi, maka dengan hatinya. Sesungguhnya itu adalah selemah-lemah iman.*”

Kemudian, Muhammad Abdul Wahhab menubuhkan sebuah kumpulan yang dikenali sebagai *al-Muthāwī‘ah* bagi melaksanakan prinsip menyeru kepada kebaikan dan mencegah daripada kemungkaran. *Al-Muthāwī‘ah* terdiri daripada imam dan beberapa orang yang dihormati dan mereka mendatangi golongan yang tidak hadir solat berjemaah. Dan sekiranya selepas itu golongan tersebut masih meninggalkan solat berjemaah dalam tempoh yang berpanjangan, mereka akan diberikan peringatan dan teguran.²⁴

Wahhabi menolak tuduhan bahawa mereka telah menggunakan senjata atau melancarkan perang ke atas musuh atau pihak lawan mereka bagi menentang bidaah yang merosakkan. Naṣir ‘Abd al-Karīm al-‘Aql berpendapat bahawa ini merupakan kaedah Wahhabi dalam melaksanakan perintah ‘menyeru kepada kebaikan dan mencegah daripada kemungkaran’ serta menegakkan undang-undang Islam untuk kebaikan ummah sebagaimana yang telah disyariatkan. Dan perlu dipatuhi bahawa

¹⁸ Nkiru Nzegwu. t.t.. “Ethiopia: The Origin of Coffee.” *Africa House*. <https://www.africaresource.com/house/news/our-announcements/21-the-history-of-coffee>.

¹⁹ Muhammad Abū Zahrah. t.t.. *Tārīkh Al-Madhāhib Al-Islāmiyyah Fī Al-Siyāsah Wa Al-‘Aqā’id Wa Tārīkh Al-Madhāhib Al-Fiqhiyyah*. Cairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī. hlm. 199-200.; Mohammad Hashim Kamali. 2015. “Muhammad Abu Zahrah”. *Academia.edu*. Diakses daripada <https://hashimkamali.academia.edu/MohammadHashimKamali>. hlm. 6.; Muhammad Abū Zahrah. 1996. *Aliran Politik Dan ‘Aqidah Dalam Islam*. (terj.) Abd. Rahman Dahlan & Ahmad Qarib. Selangor: Penerbit Edaran kalam. hlm. 251-252.

²⁰ ibid.

²¹ Al-Qur’ān. Al-‘Imrān. 3:110.

²² Naṣir ‘Abd al-Karīm al-‘Aql. 2004. *Islāmiyyah Lā Wahnābiyyah*. Riyadh: Dār Kunuz Ishbīlyā lil-Nashr wal-Tawzi’. hlm. 141-142.; Nashir Abdul Karīm al-‘Aql. 2006. *Hanya Islam Bukan Wahhabi*. (terj.) Abdur Rosyad Siddiq. Jakarta: Darul Falah. hlm. 144.

²³ Al-Nawawiy, Abī Zakariyya Yahya ibn Sharaf. 2007. *Riyād al-Ṣālihīn*. (comp.) Māhir Yāsīn al-Fahl. Beirut: Dār Ibn Kaṣīr. Bāb al-‘Amar Bi al-Ma’rūf Wa al-Nahī ‘An al-Munkar. hlm. 82. #184.

²⁴ Hersī Muhammad Hīlūli. 1996. *Al-Salāfiyyah al-Wahhābiyyah Baina Mu‘ayyidihā Wa Muntaqidihā*. Madewa, Brunei: Borneo Printers & Trading Sdn. Bhd. hlm. 83.; Hersi Mohamad Hilole. 2012. *Wahabi Sesatkah Mereka?*. (terj.) Muhammad Yusuf Khalid. Selangor: PTS Millenia Sdn. Bhd. hlm. 38.



membunuh pihak yang menentang merupakan salah satu jalan jihad yang boleh digunakan dengan bersyarat sekiranya tidak terdapat cara yang lebih baik untuk mengatasinya.²⁵

Menurut Muḥammad Abū Zahrah, dalam kancan peperangan dan pertempuran pemikiran Wahhabiyyah diketuai oleh Ibnu Sa'ud²⁶ yang mendukung gerakan dakwah ini dan giat menyerukan pemikirannya dengan kekuatan pedang. Ibnu Sa'ud mengisytiharkan perbuatannya itu sebagai rangka menegakkan Sunnah dan memusnahkan bidaah. Berkemungkinan dakwah keagamaan yang menggunakan kekerasan ini merupakan suatu bentuk sikap pelecehan terhadap pemerintahan kerajaan Uthmaniyyah. Dakwah yang berpusat di Riyadh ini berlangsung secara berterusan dengan sokongan kekuatan senjata. Natiujahnya, kerajaan Uthmaniyyah mengerahkan kekuatannya berhadapan dengan Wahhabi tetapi tidak berjaya mengalahkan mereka sehingga gabenor Mesir, Muhammad 'Ali turut campur tangan. Ekoran daripada itu, mereka berjaya mengalahkan golongan Wahhabi dan tenteranya yang kuat setelah beberapa siri pertempuran. Pada ketika itulah kekuatan senjata mereka surut dan tinggal beberapa kabilah sahaja.²⁷

Boleh juga dikatakan bahawa gambaran terhadap gerakan ini tidak begitu jelas kerana pada zaman tersebut keadaan situasi politik Najd tidak memihak kepada mereka. Menurut Hersi Mohamad Hilole, ia sangat jelas bahawa penduduk Najd berhadapan dengan kesukaran sebelum kemunculan Wahhabiyyah. Mereka berhadapan dengan banyak penindasan daripada pemerintah dan penjajahan kuasa oleh Hijaz. Keadaan bertambah dahsyat apabila kerajaan Uthmaniyyah tidak mepedulikan mereka dan hanya sekali-sekala memberikan perhatian samada secara langsung ataupun tidak langsung.²⁸

Manakala Naṣir 'Abd al-Karim al-'Aql di dalam bukunya memetik kata-kata Ajil Jasim an-Nasymi berkata, "selepas membuat analisis ke atas isu ini secara teliti, kami dengan tegas menyimpulkan bahawa tiada sebarang bentuk penentangan terhadap pemerintahan khalifah di dalam gerakan dakwah Muḥammad Abdul Wahhab melainkan kritikan dan pandangan konstruktif beliau terhadap pemerintahan mereka."²⁹

4. Setiap kali menduduki suatu desa atau kota, golongan ini menghancurkan dan memusnahkan perkuburan. Mereka juga menghancurkan masjid yang berada dalam kawasan perkuburan.³⁰

Ciri ini membincangkan mengenai tindakan mereka yang memusnahkan perkuburan dan apa sahaja binaan yang terdapat padanya termasuk masjid. Akibat daripada perbuatan inilah sebahagian penulis Eropah menyebut mereka sebagai penghancur tempat-tempat ibadat. Barangkali pernyataan tuduhan tersebut agak berlebihan kerana perkuburan bukan tempat ibadat. Tetapi perlu diingati bahawa mereka juga menghancurkan masjid yang berada di samping perkuburan. Mereka menjadikan hadis nabi sebagai dalil tindakan mereka berdasarkan hadis yang menyebut Rasulullah mengingkari tindakan Bani Israel yang telah menjadikan sebahagian perkuburan nabi mereka sebagai masjid.³¹

Naṣir 'Abd al-Karim al-'Aql tidak menolak dakwaan daripada penentang Wahhabi dan mengakui kesahihannya dengan menyebut bahawa usaha tersebut seharusnya dipuji dan tidak sepatutnya dikecam. Tetapi para penentang Wahhabi mencuba untuk mengelirukan kepercayaan orang awam dengan mengadakan pernyataan yang kuat untuk menimbulkan salah faham bahawa gerakan ini menentang bidaah atas dasar untuk menghina para nabi dan wali Allah.³²

²⁵ Naṣir 'Abd al-Karim al-'Aql. 2004. *Islāmiyyah Lā Wahhābiyyah*. Riyadh: Dār Kunuz Ishbīlyā lil-Nashr wal-Tawzi'. hlm. 244.; Nashir Abdul Karim al-'Aql. 2006. *Hanya Islam Bukan Wahhabi*. (terj.) Abdur Rosyad Siddiq. Jakarta: Darul Falah. hlm. 281.

²⁶ Beliau merupakan nenek moyang keluarga Saudi yang berkuasa di kawasan Arab. Beliau juga merupakan besan kepada Muḥammad Abdul Wahhab dan pendukung mazhabnya.

²⁷ Muḥammad Abū Zahrah. t.t.. *Tārīkh Al-Madhāhib Al-Islāmiyyah Fī Al-Siyāsah Wa Al-'Aqā'id Wa Tārīkh Al-Madhāhib Al-Fiqhiyyah*. Cairo: Dār al-Fikr al-'arabī. hlm. 199-200.; Mohammad Hashim Kamali. 2015. "Muhammad Abu Zahrah". *Academia.edu*. Diakses daripada <https://hashimkamali.academia.edu/MohammadHashimKamali>. hlm. 6.; Muḥammad Abū Zahrah. 1996. *Aliran Politik Dan 'Aqidah Dalam Islam*. (terj.) Abd. Rahman Dahlan & Ahmad Qarib. Selangor: Penerbit Edaran kalam. hlm. 251-252.

²⁸ Hersi Mohamad Hilole. 1996. *Al-Salafiyyah al-Wahhabiyyah Baina Mu'ayyidihā Wa Muntaqidihā*. Madewa, Brunei: Borneo Printers & Trading Sdn. Bhd. hlm. 51.; Hersi Mohamad Hilole. 2012. *Wahabi Sesatkah Mereka?*. (terj.) Muhammad Yusuf Khalid. Selangor: PTS Millenia Sdn. Bhd. hlm. 12.

²⁹ Naṣir 'Abd al-Karim al-'Aql. 2004. *Islāmiyyah Lā Wahhābiyyah*. Riyadh: Dār Kunuz Ishbīlyā lil-Nashr wal-Tawzi'. hlm. 304.; Nashir Abdul Karim al-'Aql. 2006. *Hanya Islam Bukan Wahhabi*. (terj.) Abdur Rosyad Siddiq. Jakarta: Darul Falah. hlm. 360.

³⁰ Muḥammad Abū Zahrah. t.t.. *Tārīkh Al-Madhāhib Al-Islāmiyyah Fī Al-Siyāsah Wa Al-'Aqā'id Wa Tārīkh Al-Madhāhib Al-Fiqhiyyah*. Cairo: Dār al-Fikr al-'arabī. hlm. 200.; Mohammad Hashim Kamali. 2015. "Muhammad Abu Zahrah". *Academia.edu*. Diakses daripada <https://hashimkamali.academia.edu/MohammadHashimKamali>. hlm. 6.; Muḥammad Abū Zahrah. 1996. *Aliran Politik Dan 'Aqidah Dalam Islam*. (terj.) Abd. Rahman Dahlan & Ahmad Qarib. Selangor: Penerbit Edaran kalam. hlm. 252.

³¹ *ibid*.

³² Naṣir 'Abd al-Karim al-'Aql. 2004. *Islāmiyyah Lā Wahhābiyyah*. Riyadh: Dār Kunuz Ishbīlyā lil-Nashr wal-Tawzi'. hlm. 231-232.; Nashir Abdul Karim al-'Aql. 2006. *Hanya Islam Bukan Wahhabi*. (terj.) Abdur Rosyad Siddiq. Jakarta: Darul Falah. hlm. 260.



Hakikatnya, gerakan ini mengikuti Sunnah nabi Muḥammad SAW dan dalam masa yang sama tidak mempercayai sebarang bentuk bidaah, kejahatan, dan syirik berdasarkan dalil-dalil daripada al-Qurān dan Sunnah. Antara hadis sahih daripada ‘Ali ibnu Abī Thālib RA yang telah diriwayatkan oleh Aḥmad dalam Sunan Imam Aḥmad dan Muslim dalam Ṣaḥīḥ Muslim,³³ dan yang lain; diriwayatkan oleh Abī Hayyāj al-Asadiyyi berkata, berkata ‘Ali RA:³⁴

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ، أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ، حَدَّثَنَا حَبِيبُ بْنُ أَبِي ثَابِتٍ، عَنْ أَبِي وَائِلٍ، عَنْ أَبِي هَيَّاجٍ الْأَسَدِيِّ، قَالَ بَعَثَنِي عَلِيٌّ قَالَ لِي أَبْعَثْكَ عَلَى مَا بَعَثَنِي عَلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ لَا أَدَعُ قَبْرًا مُشْرِقًا إِلَّا سَوَّيْتُهُ وَلَا تَمَثَّلًا إِلَّا طَمَسْتُهُ.³⁵

Maksudnya: Diriwayatkan oleh Abī Hayyāj al-Asadiyyi: berkata ‘Ali kepadaku: “Aku menyampaikan pesanan Rasulullah SAW kepadaku bahawa jangan ditinggalkan patung-patung kecuali setelah engkau hancurkannya, begitu juga dengan kubur yang binaannya tinggi kecuali setelah engkau ratakannya.”

Justeru, hadis ini dengan jelas menunjukkan bahawa tindakan tersebut dilarang sama sekali dalam Islam melainkan sekiranya mereka bertujuan untuk menunjukkan rasa hormat terhadap para wali dan penghuni kubur sebagaimana yang telah dianjurkan oleh Sunnah. Dan ia merupakan pendirian dan perilaku Ahli Sunnah Wa al-Jama’ah termasuk Muḥammad Abdul Wahhab dan pengikutnya.³⁶ Jelaslah bahawa mereka melakukan tindakan tersebut berdasarkan pemahaman mereka terhadap hadith nabi atas dasar mengikut Sunnah dan memerangi bidaah dalam bentuk yang sangat keras.

5. Kekerasan mereka tidak berhenti sampai di situ sahaja kerana mereka datang dan menghancurkan perkuburan yang dijumpai mereka. Mereka memperbolehkan untuk menziarahinya dan ziarah itu cukup dengan mengucapkan “Assalāmu ‘Alaykum” kepada penghuni kubur itu.³⁷

Melalui ciri ini, terdapat dua isu yang disentuh oleh Muḥammad Abū Zahrah. Pertama, ketika pemerintahan Hijaz kembali ke tangan mereka, mereka menghancurkan semua perkuburan para sahabat dan meratakannya dengan tanah. Sehingga tiada perkuburan sahabat yang tampak jelas melainkan beberapa tanda yang menunjukkan terdapatnya perkuburan di situ.³⁸

Hakikatnya, memang benar mereka menghancurkan hampir semua perkuburan para sahabat dan wali Allah yang diketemui oleh mereka sebagaimana yang dinyatakan oleh Muḥammad Abdul Wahhab sendiri. Beliau berkata, “tindakan kami menghancurkan kubur Aishah dan sahabat yang lain sebanyak mana yang kami boleh kerana untuk membanteras perbuatan syirik kepada Allah dan ini bukan perkara kecil kerana pelaku dosa tersebut tidak akan diampunkan. Hakikatnya, perbuatan ini adalah lebih dahsyat daripada mempercayai bahawa Allah mempunyai anak. Kerana anak merupakan simbol kesempurnaan dalam diri manusia sedangkan syirik terhadap Allah adalah mengurangkan kebenaran-Nya dan seperti halnya bagi manusia juga. Allah berfirman di dalam al-Qurān:³⁹

ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ هَلْ لَّكُمْ مِّنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنَّفُسَكُمْ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ⁴⁰(٢٨)

³³ Al-Azdiyyi, Abī Daud Sulaimān ibn al-Ash’as. 2009. *Sunan Abī Dāwud*. Beirut: Dār al-Risālah al-‘Ālamiyyah. Bāb Taswiyyah al-Qubr. Juz’ 5: hlm. 124-125. #3218. Ṣaḥīḥ.

³⁴ Naṣir ‘Abd al-Karīm al-Aql. 2004. *Islāmiyyah Lā Wahnābiyyah*. Riyadh: Dār Kunuz Ishbīlyā lil-Nashr wal-Tawzi’. hlm. 231-232.; Nashir Abdul Karim al-Aql. 2006. *Hanya Islam Bukan Wahhabi*. (terj.) Abdur Rosyad Siddiq. Jakarta: Darul Falah. hlm. 260-261.

³⁵ Abī al-Husayn Muslim ibn al-Hujjāj. 2006. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Riyadh: Dār Thayyibah. Bāb al-Amr Bi Taswiyyah al-Qubr. Juz’ 1: hlm. 429. #969.

³⁶ Naṣir ‘Abd al-Karīm al-Aql. 2004. *Islāmiyyah Lā Wahnābiyyah*. Riyadh: Dār Kunuz Ishbīlyā lil-Nashr wal-Tawzi’. hlm. 232.; Nashir Abdul Karim al-Aql. 2006. *Hanya Islam Bukan Wahhabi*. (terj.) Abdur Rosyad Siddiq. Jakarta: Darul Falah. hlm. 261.

³⁷ Muḥammad Abū Zahrah. t.t. *Tārīkh Al-Madhāhib Al-Islāmiyyah Fi Al-Siyāsah Wa Al-‘Aqā’id Wa Tārīkh Al-Madhāhib Al-Fiqhiyyah*. Cairo: Dār al-Fikr al-‘arabī. hlm. 200.; Mohammad Hashim Kamali. 2015. “Muhammad Abu Zahrah”. *Academia.edu*. Diakses daripada <https://hashimkamali.academia.edu/MohammadHashimKamali>. hlm. 6-7.; Muḥammad Abū Zahrah. 1996. *Aliran Politik Dan ‘Aqidah Dalam Islam*. (terj.) Abd. Rahman Dahlan & Ahmad Qarib. Selangor: Penerbit Edaran kalam. hlm. 252.

³⁸ ibid.

³⁹ Naṣir ‘Abd al-Karīm al-Aql. 2004. *Islāmiyyah Lā Wahnābiyyah*. Riyadh: Dār Kunuz Ishbīlyā lil-Nashr wal-Tawzi’. hlm. 87.; Nashir Abdul Karim al-Aql. 2006. *Hanya Islam Bukan Wahhabi*. (terj.) Abdur Rosyad Siddiq. Jakarta: Darul Falah. hlm. 69-70.

⁴⁰ Al-Qurān. Al-Rūm 30:28.



Maksudnya: *Dia membuat perumpamaan untuk kamu dari dirimu sendiri. Apakah ada diantara hamba-sahaya yang dimiliki oleh tangan kananmu, sekutu bagimu dalam (memiliki) rezeki yang telah Kami berikan kepadamu; maka kamu sama dengan mereka dalam (hak mempergunakan) rezeki itu, kamu takut kepada mereka sebagaimana kamu takut kepada dirimu sendiri? Demikianlah Kami jelaskan ayat-ayat bagi kaum yang berakal.* (28)

Berkenaan isu ini, penulis berpendapat bahawa perbuatan tersebut agak keterlaluan. Sewajarnya untuk menghalang perbuatan bidaah, dakwah perlu disampaikan kepada para pelaku bidaah secara langsung. Dengan kaedah tersebut, pelaku tersebut mendapat pengajaran dan insaf sekali gus memelihara peninggalan sejarah yang ada seperti makam para sahabat. Justeru, menghancurkan perkuburan para sahabat dan tokoh-tokoh Islam yang lain bukanlah penyelesaian terbaik kepada permasalahan tersebut malahan berkemungkinan menambahkan bilangan pelaku bidaah.

Kedua, mereka membenarkan orang menziarahi perkuburan tetapi cukup dengan sekadar mengucapkan “*Assalāmu ‘Alaykūn*”.⁴¹ Mungkin mereka bertindak begini kerana terdapatnya amalan meminta pertolongan daripada orang yang dah mati atau perkuburan orang soleh yang boleh menyebabkan syirik kepada Allah. Tetapi Wahhabi tidak melarang amalan tawassul secara keseluruhannya sebaliknya menegaskan supaya mesti melakukannya berdasarkan dalil al-Qurān dan Sunnah. Mereka mempercayainya samada daripada segi ideologi ataupun amalan. Sungguhpun begitu, mereka masih menentang perbuatan ini dalam rangka untuk membanteras perbuatan bidaah dan syirik.⁴²

6. Wahhabiyyah memperhatikan dan melarang hal-hal kecil yang mengandungi unsur keberhalaan mahupun sesuatu yang membawa kepada keberhalaan seperti fotografi.⁴³

Menurut Muḥammad Abū Zahrah, oleh yang demikian dapat ditemui mengenai hal-hal ini dalam pelbagai fatwa dan risalah yang ditulis oleh ulama mereka. Tetapi pemerintah atau pemimpin Wahhabiyyah tidak mengambil peduli dengan pendapat mereka mengenai hal ini. Malahan, mereka dengan secara terang-terangan menggantungkan gambar dan lukisan pada dinding rumah mereka.⁴⁴

Pernyataan ini juga boleh disokong dengan kata-kata Ayman al-Yassini⁴⁵ yang mengatakan bahawa ulama Wahhabi telah mengeluarkan fatwa untuk menolak bahasa asing, geografi dan seni lukis dimasukkan di dalam silibus akademik. Kerana mereka berpandangan bahawa subjek-subjek tersebut mendedahkan atau membuka peluang untuk orang Islam mempelajari serta mengetahui agama orang kafir. Terutamanya, subjek geografi yang mengajarkan bahawa bumi ini berbentuk bulat atau sfera sedangkan di dalam al-Qurān, Allah berfirman:

وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَّوْزُونٍ ﴿١٩﴾⁴⁶

Maksudnya: *Dan Kami telah menghamparkan bumi dan menjadikan padanya gunung-gunung dan Kami tumbuhkan padanya segala sesuatu menurut ukuran.* (19)

Manakala, lukisan atau potret telah dituduh sebagai menyerupai makhluk Allah.⁴⁷

Barangkali fatwa tersebut dikeluarkan pada asalnya bertujuan untuk membanteras amalan penyembahan berhala. Tambahan pula, terdapat beberapa agama seperti Budhha dan Hindu telah melazimi perbuatan menggantung gambar atau lukisan dewa dan Tuhan mereka. Sedangkan di dalam Islam, terdapat sebuah hadith yang secara terang-terangan melarang keras

⁴¹ Muḥammad Abū Zahrah. t.t.. *Tārīkh Al-Maḍhāhib Al-Islāmiyyah Fī Al-Siyāsah Wa Al-‘Aqā’id Wa Tārīkh Al-Maḍhāhib Al-Fiqhiyyah*. Cairo: Dār al-Fikr al-‘arabī. hlm. 200.; Mohammad Hashim Kamali. 2015. “Muhammad Abu Zahrah”. *Academia.edu*. Diakses daripada <https://hashimkamali.academia.edu/MohammadHashimKamali>. hlm. 6-7.; Muḥammad Abū Zahrah. 1996. *Aliran Politik Dan ‘Aqidah Dalam Islam*. (terj.) Abd. Rahman Dahlan & Ahmad Qarib. Selangor: Penerbit Edaran kalam. hlm. 252.

⁴² Naṣīr ‘Abd al-Karīm al-Aql. 2004. *Islāmiyyah Lā Wahhābiyyah*. Riyadh: Dār Kunuz Ishbīlīya lil-Nashr wal-Tawzi’. hlm. 158.; Nashir Abdul Karīm al-Aql. 2006. *Hanya Islam Bukan Wahhabi*. (terj.) Abdur Rosyad Siddiq. Jakarta: Darul Falah. hlm. 165.

⁴³ Muḥammad Abū Zahrah. t.t.. *Tārīkh Al-Maḍhāhib Al-Islāmiyyah Fī Al-Siyāsah Wa Al-‘Aqā’id Wa Tārīkh Al-Maḍhāhib Al-Fiqhiyyah*. Cairo: Dār al-Fikr al-‘arabī. hlm. 200.; Mohammad Hashim Kamali. 2015. “Muhammad Abu Zahrah”. *Academia.edu*. Diakses daripada <https://hashimkamali.academia.edu/MohammadHashimKamali>. hlm. 7.; Muḥammad Abū Zahrah. 1996. *Aliran Politik Dan ‘Aqidah Dalam Islam*. (terj.) Abd. Rahman Dahlan & Ahmad Qarib. Selangor: Penerbit Edaran kalam. hlm. 252.

⁴⁴ *ibid*.

⁴⁵ Ayman al-Yassini. 1990. *Al-Dīn wa al-Dawlah fī al-Mamlakah al-‘Arabiyyah al-Sa‘ūdiyyah*. London: Dār al-Sāqiy. hlm. 57-58.

⁴⁶ Al-Qurān. Al-Hijr 15:19.

⁴⁷ Hersi Muhammad Hilūlih. 1996. *Al-Salafiyyah al-Wahhabiyyah Baina Mu‘ayyidihā Wa Muntaqidihā*. Madewa, Brunei: Borneo Printers & Trading Sdn. Bhd. hlm. 87.; Hersi Mohamad Hilole. 2012. *Wahabi Sesatkah Mereka?*. (terj.) Muhammad Yusuf Khalid. Selangor: PTS Millenia Sdn. Bhd. hlm. 41.



perbuatan tersebut. Jadi, berkemungkinan Wahhabi menjadikan hadis ini sebagai rujukan utama dalam mengeluarkan fatwa mereka berkenaan isu ini. Antara hadis tersebut yang diriwayatkan oleh Ummu al-Mukminin, Aishah RA:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ، أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ . رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا . أَنَّهَا أَخْبَرَتْهُ أَنَّهَا اشْتَرَتْ ثَمْرَةً فِيهَا تَصَاوِيرُ، فَلَمَّا رَأَاهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَامَ عَلَى الْبَابِ، فَلَمْ يَدْخُلْهُ، فَعَرَفْتُ فِي وَجْهِهِ الْكَرَاهِيَةَ، فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَتُوبُ إِلَى اللَّهِ وَإِلَى رَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَاذَا أَذْنَبْتُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " مَا بَالُ هَذِهِ الثَّمَرَةِ " . قُلْتُ اشْتَرَيْتُهَا لَكَ لِتَقْعَدَ عَلَيْهَا وَتَوَسَّدَهَا . فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " إِنَّ أَصْحَابَ هَذِهِ الصُّورِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُعَذَّبُونَ، فَيُقَالُ لَهُمْ أَخْيُوا مَا خَلَقْتُمْ " . وَقَالَ " إِنَّ الْبَيْتَ الَّذِي فِيهِ الصُّورُ لَا تَدْخُلُهُ الْمَلَائِكَةُ " .⁴⁸

Maksudnya: Diriwayatkan daripada Aishah, “Aku membeli sebuah bantal bergambar. Apabila Rasulullah melihat ia, dia berdiri di pintu dan tidak terus masuk ke rumah. Aku menyedari air mukanya berubah kelihatan seperti ada sesuatu yang tidak disukainya. Aku berkata, “Wahai Rasulullah, aku bertaubat kepada Allah dan Rasul-Nya, (tolong beritahu aku) apakah dosa ku?” Rasulullah berkata, “Ada apa dengan bantal ini?” Aku menjawab, “Aku membelinya untuk engkau agar dapat duduk dan bersandar padanya”. Rasulullah berkata, “Pembuat gambar ini akan diazab pada hari kiamat.” Rasulullah menambah, “Malaikat (pembawa rahmat) tidak akan masuk ke dalam rumah yang di dalamnya terdapat gambar.”

Namun demikian, berdasarkan soalan Hukum Gantung Gambar yang dijawab oleh Felo Hukum JAKIM berpendapat menggantung gambar manusia atau binatang di tempat yang dipandang mulia untuk dijadikan perhiasan seperti digantung di dinding atau dijadikan kain langsir, maka hukumnya adalah haram. Manakala jika sesuatu yang terdiri daripada gambar manusia atau binatang dijadikan hamparan atau alas, iaitu bukan tempat yang dimuliakan maka hukumnya tidak dilarang. Namun sekiranya gambar foto yang ditampal di dinding untuk tujuan makluman maka ia tidak dilarang kerana bukan bertujuan untuk perhiasan.⁴⁹

7. Mereka memperluas pengertian bidaah secara ganjil sehingga mereka berpendapat bahawa memasang kain penutup pada Raudhah al-Sharifah merupakan bidaah.⁵⁰

Disebabkan oleh inilah, mereka melarang menggantikan kain penutup tersebut dengan kain yang baru. Sehingga kain tersebut menyerupai kain buruk yang usang dan kotor pada pandangan mata. Sekiranya tiada *nūr* (cahaya) yang memancar pada diri orang yang berada di sisi nabi atau merasakan bahawa dia berada di tempat turunnya wahyu kepada pemimpin para rasul, nescaya dia akan memandang Raudhah dengan pandangan yang jijik.⁵¹

Menjawab kepada ciri ini, Wahhabi cuba untuk menjelaskan mengenai sifat bidaah berdasarkan Syariah. Muḥammad Abdul Wahhab berkata: “pada pandangan kami, bidaah adalah perbuatan yang telah muncul selepas abad ke-3 dan benar-benar tercela. Hal ini berbeza dengan sebahagian yang berpendapat bahawa terdapat bidaah yang baik dan tercela, atau membahagikannya kepada lima kategori. Melainkan sekiranya terdapat kemungkinan untuk menggabungkannya. Bidaah yang baik adalah sesuatu yang telah dilakukan oleh *Salaf al-Ṣālih* termasuk *al-Wājibah* (wajib), *al-Mandūbah* (makruh) dan *al-Mubāḥah* (sunat) yang secara kiasannya disebut bidaah. Sedangkan, bidaah tercela merupakan yang sebaliknya meliputi perkara yang dilarang dan yang tidak menyenangkan serta tiada larangan dalam menggabungkannya.”⁵²

⁴⁸ Al-Bukhāriyy, Muḥammad ibn Ismā‘īl. 1980. *Ṣaḥīḥ al-Bukhāriyy*. Cairo: al-Matba‘ah al-Salafiyyah. Bāb al-Buyū‘. Juz’ 2: hlm. 90. #2105.

⁴⁹ Soal Jawab Felo Hukum. t.t.. “Hukum Gantung Gambar”. *Sumber Maklumat al-Aḥkam al-Fiqhiyyah (e-SMAF)*. Diakses daripada http://e-smaf.islam.gov.my/e-smaf/index.php/main/mainv1/soal_jawab_felo_hukum/6.

⁵⁰ Muḥammad Abū Zahrah. t.t.. *Tārīkh Al-Madhāhib Al-Islāmiyyah Ft Al-Siyāsah Wa Al-‘Aqā’id Wa Tārīkh Al-Madhāhib Al-Fiqhiyyah*. Cairo: Dār al-Fikr al-‘arabī. hlm. 200-201.; Mohammad Hashim Kamali. 2015. “Muhammad Abu Zahrah”. *Academia.edu*. Diakses daripada <https://hashimkamali.academia.edu/MohammadHashimKamali>. hlm. 7.; Muḥammad Abū Zahrah. 1996. *Aliran Politik Dan ‘Aqidah Dalam Islam*. (terj.) Abd. Rahman Dahlan & Ahmad Qarib. Selangor: Penerbit Edaran kalam. hlm. 252-253.

⁵¹ *ibid*.

⁵² Naṣīr ‘Abd al-Karīm al-Aql. 2004. *Islāmiyyah Lā Wahhābiyyah*. Riyadh: Dār Kunuz Ishbīly lil-Nashr wal-Tawzi‘. hlm. 91.; Nashir Abdul Karim al-Aql. 2006. *Hanya Islam Bukan Wahhabi*. (terj.) Abdur Rosyad Siddiq. Jakarta: Darul Falah. hlm. 75.



Mereka juga menyatakan bahawa bidaah merupakan perbuatan mencipta perkara baru dalam hal keagamaan yang dikenali sebagai bidaah dan semua bentuk bidaah adalah sesat seperti mana yang tercatat dalam hadith nabi SAW. Maka, menjadi suatu kewajiban untuk menolak bidaah dan pelakunya termasuk mereka yang sudah terbiasa dengan bidaah tersebut.⁵³ Mungkin juga hal dilakukan atas sebab semangat dan tujuan mereka untuk membanteras bidaah bagi melindungi agama Islam sehinggakan mereka telah melampaui batas dalam mendefinisikan bidaah itu sendiri. Akibatnya, masyarakat mengelakkan diri dan menolak dakwah yang disampaikan oleh mereka.

Selain itu, ditemui bahawa ada di antara mereka beranggapan lafaz *sayyidina Muḥammad* oleh seorang muslim merupakan perbuatan bidaah yang dilarang. Mereka benar-benar telah melampaui batas dalam hal ini. Dalam gerakan dakwah mereka, mereka keras dalam perkataan sehingga ramai orang menjauhkan diri daripada mereka.⁵⁴ Dalam hal ini, mereka telah menolak pernyataan ini dengan mengatakan bahawa mereka hanya melarang pujian ke atas Rasulullah SAW dan bacaan zikir yang dianggap mengandungi bidaah oleh mereka sahaja. Oleh itu, mereka mendakwa itu hanya tuduhan ke atas mereka tetapi walau bagaimanapun, sekiranya terdapat unsur bidaah mereka akan menolaknya.⁵⁵

8. Wahhabiyyah telah merealisasikan pandangan Ibnu Taymiyyah serta bersikap keras dalam memperjuangkannya dan menyebut diri mereka sebagai golongan Salaf. Kemudian, mereka memperluas pengertian bidaah dan memandangkan beberapa hal yang tidak berhubungan dengan ibadah sebagai bidaah.⁵⁶

Bagi mengulas mengenai isu ini, boleh dikatakan bahawa Wahhabi benar-benar merealisasikan pandangan Ibnu Taymiyyah seperti yang disebut oleh Muḥammad Abū Zahrah di dalam ciri ini dan mereka menjadi terlalu ekstrem dalam melaksanakan pandangan tersebut. Mereka mengambil pendapat Ibnu Taymiyyah yang membicarakan mazhab orang-orang yang menyebut diri mereka sebagai kaum Salaf. Kemudian mereka memperluaskan pengertian bidaah sehinggakan hal yang tidak berkaitan dengan ibadah juga dianggap bidaah. Sedangkan bidaah ialah hal-hal yang dilakukan oleh seseorang sebagai sebahagian daripada ibadah dan menggunakannya untuk mendekatkan diri kepada Allah, walhal hal itu tidak ada sumber keagamaannya yang sah.⁵⁷

Sebagai contoh, memasang kain penutup pada Raudhah. Tidak seorang pun mengatakan bahawa tindakan itu merupakan ibadah dalam segala bentuk. Mereka melakukan itu hanyalah untuk menghiasinya supaya orang yang memandang tertarik untuk melihatnya sebagaimana hiasan pada masjid Nabawi. Adalah sesuatu yang aneh apabila mereka ingkar dan menolak kain penutup itu, namun tidak menolak hiasan-hiasan pada masjid Nabawi padahal ini merupakan kotradiksi antara dua hal yang sama.⁵⁸

Tetapi, Muḥammad Abdul Wahhab memiliki prinsip dan pandangannya yang tersendiri terhadap Ibnu Taymiyyah dan muridnya. Beliau berkata, “pada pandangan kami, Ibn Qayyim al-Jauzi dan gurunya merupakan ulamak Ahli Sunnah Wa al-Jamaah yang sejati dan hasil karya mereka sangat bagus. Tetapi, kami tidak selalu merujuk kepada pandangan mereka dalam semua aspek kerana tidak semua pendapat patut diterima dan ditolak melainkan yang berkenaan dengan nabi Muḥammad SAW. Dan kebanyakannya maklum bahawa kami juga berbeza pendapat dengan mereka dalam beberapa perkara. Antaranya dalam perbincangan talak tiga dengan sekali lafaz di mahkamah, kami memilih untuk mengikuti pandangan pengasas kepada empat mazhab fiqh. Dan kami juga menganggap amalan wakaf itu benar serta nazar diperbolehkan,”⁵⁹ Justeru, pemerhatian Muḥammad Abū Zahrah terhadap kumpulan ini adalah benar bahawa mereka mengambil pendapat Ibnu Taymiyyah yang tertentu sahaja.

Tambahan pula, Muḥammad Abdul Wahhab memiliki pendapat yang sedikit berbeza dengan Ibnu Taymiyyah dan ulama sebelumnya dalam beberapa aspek mengenai tauhid. Ibnu Taymiyyah membahagikan tauhid kepada tiga bahagian iaitu

⁵³ Naṣir ‘Abd al-Karīm al-Aql. 2004. *Islāmiyyah Lā Wahnābiyyah*. Riyadh: Dār Kunuz Ishbīlyā lil-Nashr wal-Tawzi’. hlm. 143-144.; Nashir Abdul Karim al-Aql. 2006. *Hanya Islam Bukan Wahhabi*. (terj.) Abdur Rosyad Siddiq. Jakarta: Darul Falah. hlm. 146-147.

⁵⁴ Muḥammad Abū Zahrah. t.t.. *Tārīkh Al-Madhāhib Al-Islāmiyyah Ft Al-Siyāsah Wa Al-‘Aqā’id Wa Tārīkh Al-Madhāhib Al-Fiqhiyyah*. Cairo: Dār al-Fikr al-‘arabī. hlm. 200-201.; Mohammad Hashim Kamali. 2015. “Muhammad Abu Zahrah”. *Academia.edu*. Diakses daripada <https://hashimkamali.academia.edu/MohammadHashimKamali>. hlm. 7.; Muḥammad Abū Zahrah. 1996. *Aliran Politik Dan ‘Aqidah Dalam Islam*. (terj.) Abd. Rahman Dahlan & Ahmad Qarib. Selangor: Penerbit Edaran kalam. hlm. 252-253.

⁵⁵ Naṣir ‘Abd al-Karīm al-Aql. 2004. *Islāmiyyah Lā Wahnābiyyah*. Riyadh: Dār Kunuz Ishbīlyā lil-Nashr wal-Tawzi’. hlm. 91.; Nashir Abdul Karim al-Aql. 2006. *Hanya Islam Bukan Wahhabi*. (terj.) Abdur Rosyad Siddiq. Jakarta: Darul Falah. hlm. 75.

⁵⁶ Muḥammad Abū Zahrah. t.t.. *Tārīkh Al-Madhāhib Al-Islāmiyyah Ft Al-Siyāsah Wa Al-‘Aqā’id Wa Tārīkh Al-Madhāhib Al-Fiqhiyyah*. Cairo: Dār al-Fikr al-‘arabī. hlm. 201.; Mohammad Hashim Kamali. 2015. “Muhammad Abu Zahrah”. *Academia.edu*. Diakses daripada <https://hashimkamali.academia.edu/MohammadHashimKamali>. hlm. 7.; Muḥammad Abū Zahrah. 1996. *Aliran Politik Dan ‘Aqidah Dalam Islam*. (terj.) Abd. Rahman Dahlan & Ahmad Qarib. Selangor: Penerbit Edaran kalam. hlm. 253.

⁵⁷ *ibid*.

⁵⁸ *ibid*.

⁵⁹ Naṣir ‘Abd al-Karīm al-Aql. 2004. *Islāmiyyah Lā Wahnābiyyah*. Riyadh: Dār Kunuz Ishbīlyā lil-Nashr wal-Tawzi’. hlm. 93.; Nashir Abdul Karim al-Aql. 2006. *Hanya Islam Bukan Wahhabi*. (terj.) Abdur Rosyad Siddiq. Jakarta: Darul Falah. hlm. 78-79.



Tauhid Rububiyah (mengesakan Allah dalam hal penciptaan, kepemilikan, dan pengurusan), Tauhid Uluhiyyah (mengesakan Allah dan beribadat hanya kepada Allah) dan Tauhid Asma Wa Sifat (beriman dengan nama dan sifat Allah). Tetapi, Muḥammad Abdul Wahhab menjadikan perbincangan tauhid ini dengan lebih terperinci.⁶⁰

Jadi, secara hakikatnya mereka tidak sepenuhnya merealisasikan pandangan Ibnu Taymiyyah dalam segenap aspek dan berlebihan dalam beberapa perkara. Sebagai contoh, mereka masih membuat tafsiran sendiri dan mempunyai prinsip yang tersendiri. Mereka mungkin telah merealisasikan pandangan Ibnu Taymiyyah tetapi tidak benar-benar mematuhi pandangan tersebut dan berkeras dengan pendapat mereka sendiri. Contohnya, Ibnu Taymiyyah tidak pernah mendakwa orang sebagai kafir, fasik dan pengkhianat melainkan terdapatnya bukti yang kukuh bagi mensabitkan tuduhan kafir ke atas individu tersebut. Walhal, Wahhabi kelihatannya agak mudah mengkafirkan orang apabila mereka berselisih pendapat. Bagaimanapun, isu ini memerlukan penelitian yang lebih mendalam kerana terdapat beberapa kontradiksi dalam perbincangan antara ilmuwan Wahhabi dan bukan Wahhabi.

Ciri-ciri Kontroversi yang melibatkan Wahhabiyyah

Perbincangan ini merupakan rumusan daripada ciri-ciri Wahhabiyyah oleh Muḥammad Abū Zahrah. Berdasarkan ciri-ciri tersebut terdapat tiga tema yang menjadi perbincangan utama mengenai Wahhabi. Ciri tersebut ialah pertama, tauhid dan ibadah. Kedua, sikap Wahhabi mengenai bidaah. Ketiga, sikap radikal golongan Wahhabiyyah dalam perkara agama sehingga mengkafirkan dan membunuh. Makalah ini akan mengulas tiga tema ini menurut pandangan sarjana Wahhabi (memiliki dan cenderung terhadap fahaman Wahhabi) dan sarjana bukan Wahhabi (menentang Wahhabi atau bersikap neutral; tidak menolak dan menerima fahaman tersebut). Topik ini sangat penting untuk dibincangkan kerana terdapatnya kontradiksi di antara kenyataan Wahhabi dan yang menolak fahaman tersebut.

Ciri Pertama: Tauhid dan ibadah.

Tauhid merupakan aspek yang sangat penting dalam kehidupan individu Muslim kerana ia merupakan asas kepercayaan dan akidah dalam Islam. Maka, tauhid dan ibadah merupakan dua aspek yang sangat penting dan tidak boleh diasingkan dalam melaksanakan ibadah kepada Allah. Oleh itu, perbincangan mengenai tauhid sangat meluas dan memiliki banyak tafsiran definisi serta pembahagian yang dilakukan oleh pelbagai ulamak.

Manhaj Muḥammad Abdul Wahhab mengenai tauhid ini seiring dengan manhaj yang diperkenalkan oleh *al-Salaf al-Ṣāliḥ* sebagaimana yang terkandung di dalam al-Qurān dan Sunnah.⁶¹ Maka, beliau mendefinisikan tauhid sebagai mengesakan Allah sepenuhnya dalam semua perbuatan dan ibadah di mana semua Muslim wajib beriman hanya kepada Allah tidak akan menyekutukan-Nya. Kemudian beliau membahagikan tauhid kepada tiga bahagian; Tauhid Rububiyah, Tauhid Uluhiyyah dan Tauhid Asma Wa Sifat.⁶²

Di dalam pembahagian tauhid ini, Tauhid Uluhiyyah membawa maksud bahawa beribadah hanya kepada Allah semata-mata tanpa menyekutukan-Nya dengan yang lain. Jenis tauhid inilah yang membezakan keyakinan seorang Muslim dengan bukan Muslim di mana mereka meyakini bahawa terdapat Tuhan yang menciptakan alam semesta dan Dia lah yang menciptakan alam semesta dan semua makhluk-Nya (merujuk kepada Tauhid Rububiyah) tetapi mereka mengingkari akan keesaan Allah. Manakala Tauhid Asma Wa Sifat meliputi keyakinan terhadap semua sifat, zat dan nama-nama Allah sepertimana yang terkandung di dalam al-Qurān dan Sunnah serta yang digambarkan oleh Allah.⁶³

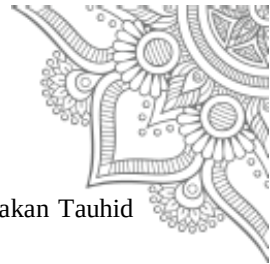
Tetapi Asyairah tidak melihat terdapatnya manfaat dalam pembahagian Tauhid Uluhiyyah dan Tauhid Rububiyah sebagaimana mereka berpendapat bahawa pembahagian tauhid ini tidak terdapat di dalam ajaran Islam. Abū Ḥamīd Marzūq mendefinisikan ibadah sebagai melakukannya dengan sepenuh hati dan kerendahan diri, dan kerendahan diri di sini merujuk kepada kepercayaan terhadap Tauhid Rububiyah. Justeru, sekiranya seorang individu melakukan ibadah tetapi tidak meyakini

⁶⁰ Hersi Muhammad Hilūli. 1996. *Al-Salafiyyah al-Wahhabiyyah Bainā Mu'ayyidihā Wa Muntaqidihā*. Madewa, Brunei: Borneo Printers & Trading Sdn. Bhd. hlm. 57-60.; Hersi Mohamad Hilole. 2012. *Wahabi Sesatkah Mereka?*. (terj.) Muhammad Yusuf Khalid. Selangor: PTS Millenia Sdn. Bhd. hlm. 18-19.

⁶¹ 'Abd Allah Muḥammad 'Abd al-Muhsin al-Muthawwi'. 2011. *Al-Da'wah al-Islāhiyyah: fī Bilād Najd 'alā Yarā al-Imām al-Mujaddid al-Sheikh Muḥammad 'Abd Wahhāb wa-A'lāmuhā min Ba'dihi*. Saudi: Dār al-Tadmuriyyah. hlm. 97.

⁶² Muhammad Abdul Wahab. 2006. *Kasyfus Syubhat: mengikis segala keraguan dan kesamaran*. (terj.) Abdul Wahab Bustami. Johor Bahru: Pustaka Azhar. hlm. 24.

⁶³ ibid. hlm. 24-26.



dengan hati maka itu tidak dinilai sebagai ibadah di dalam undang-undang Islam. Jadi, individu yang meyakini akan Tauhid Rububiyah layak untuk diterima ibadahnya.⁶⁴

Oleh itu, Tauhid Rububiyah dan penerimaan ibadah seseorang sangat berkait rapat dan mempunyai perkaitan. Tambahan pula, siapa yang mengakui bahawa tiada Tuhan melainkan Allah, dia mengakui tiada apa-apa yang layak disembah dan siapa yang mengakui tidak ada yang lain yang layak untuk disembah membawa maksud dia taat kepada tauhid ini; bahawa tiada Tuhan melainkan Allah. Konsep kedua ini merupakan realisasi kepada maksud perkataan لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ (tidak ada Tuhan melainkan Allah) di dalam hati setiap individu Muslim. Berdasarkan maksud ini, pembahagian tauhid kepada Tauhid Rububiyah dan Tauhid Uluhiyyah oleh Ibnu Taymiyyah dan Muḥammad Abdul Wahhab tidak membawa sebarang makna.⁶⁵

Ciri Kedua: Sikap Wahhabi mengenai bidaah.

Berdasarkan perbincangan ciri-ciri Wahhabi oleh Muḥammad Abū Zahrah, beliau menyatakan bahawa Wahhabi telah memperluaskan maksud bidaah (merujuk kepada bidaah yang merosakkan) dalam bentuk yang sangat aneh. Tetapi, sekiranya golongan Wahhabi tersebut merujuk kepada manhaj atau ajaran Muḥammad Abdul Wahhab, ia merupakan pernyataan yang sedikit bertentangan dengan pendapat beliau mengenai bidaah. Meskipun terdapatnya kontradiksi dengan pandangan Muḥammad Abdul Wahhab, pasti adanya sumber mengenai fenomena dan isu ini dalam kalangan Wahhabi dan kelompoknya pada masa itu sehinggakan Muḥammad Abū Zahrah menukikan ciri ini di dalam penulisan beliau.

Manakala Muhammad Faqih Maskumambang⁶⁶ di dalam bukunya mengatakan bahawa propaganda atau kesesatan dan bidaah yang dibawa oleh Muḥammad Abdul Wahhab telah menyebabkan kemunculan agama baru dalam dunia umat Islam. Propaganda agama baru ini sangat jelas melalui kata-kata, perbuatan dan kenyataan Muḥammad Abdul Wahhab mengenai beberapa isu atau permasalahan. Tokoh ini juga menyatakan ciri lain bagi Wahhabi terutamanya berkenaan Muḥammad Abdul Wahhab sehinggakan beliau mendakwa Wahhabi dan pengasasnya telah terkeluar daripada Islam (kafir).⁶⁷

Pendapat ini juga bertentangan dengan dakwah Muḥammad Abdul Wahhab sebagaimana Muḥammad Abū Zahrah tidak mendakwa Wahhabiyyah sebagai agama yang baru seperti mana beliau mendakwa al-Bahā'iyah dan al-Qādiāniyyah telah terkeluar daripada Islam. Tetapi Muhammad Faqih Maskumambang menegaskan pendapat beliau terhadap Wahhabi dan beliau menukikan sandaran kenyataannya terhadap kesesatan Wahhabi berdasarkan dua hadith yang telah diriwayatkan oleh al-Bukhārī dan Ahmad di dalam bukunya.⁶⁸

Alawi al-Hadad juga merekodkan Muḥammad Abdul Wahhab turut menghalang umat Islam daripada membaca buku *Dala'il al-Khairat*, *rātib*, zikir, kisah mengenai kelahiran Rasulullah SAW dan bacaan selawat ke atas nabi di atas mimbar selepas azan. Kemudian beliau akan membunuh siapa sahaja yang melakukan perbuatan-perbuatan tersebut. Naṣir 'Abd al-Karīm al-'Aql bersetuju dengan pernyataan ini kerana perbuatan-perbuatan tersebut merupakan perkara bidaah dan ia merupakan tanggungjawab seorang ulamak, pemerintah dan siapa sahaja yang berani menegakkan kebenaran untuk menghalang kemungkaran dengan hikmah. Tetapi beliau menolak dakwaan bahawa Muḥammad Abdul Wahhab membunuh pelaku perbuatan tersebut.⁶⁹

Muḥammad Abdul Wahhab menolak dakwaan ke atas dirinya bahawa beliau menganggap bacaan selawat kepada nabi sebagai bidaah dan menghalang bacaan zikir yang terdapat di dalam Sunnah. Beliau menjelaskan bahawa tuduhan tersebut merupakan fitnah ke atas dirinya dan pengikutnya tetapi beliau akan menghalang sekiranya membacakan al-Qurān; atau bacaan selawat kepada nabi; atau bacaan zikir; atau sebarang bacaan selepas mengumandangkan azan terutamanya pada malam Jumaat;

⁶⁴ Hersi Muhammad Hilūlih. 1996. *Al-Salafiyyah al-Wahhabiyyah Baina Mu'ayyidihā Wa Muntaqidihā*. Madewa, Brunei: Borneo Printers & Trading Sdn. Bhd. hlm. 110-112.; Hersi Mohamad Hilole. 2012. *Wahabi Sesatkah Mereka?*. (terj.) Muhammad Yusuf Khalid. Selangor: PTS Millenia Sdn. Bhd. hlm. 64-65.

⁶⁵ Hersi Muhammad Hilūlih. 1996. *Al-Salafiyyah al-Wahhabiyyah Baina Mu'ayyidihā Wa Muntaqidihā*. Madewa, Brunei: Borneo Printers & Trading Sdn. Bhd. hlm. 112-113.; Hersi Mohamad Hilole. 2012. *Wahabi Sesatkah Mereka?*. (terj.) Muhammad Yusuf Khalid. Selangor: PTS Millenia Sdn. Bhd. hlm. 65-66.

⁶⁶ Muhammad Faqih Maskumambang Gresik merupakan pengasas kepada Nahdlatul Ulama di Indonesia.

⁶⁷ Muhammad Faqih Maskumambang. 2015. *Menolak Wahabi: Membongkar Penyimpangan Sekte Wahabi; Dari Ibnu Taimiyah Hingga Abdul Qadir At-Tilimsani*. Surabaya: Sahifa. hlm. 87.

⁶⁸ *ibid*.

⁶⁹ Naṣir 'Abd al-Karīm al-'Aql. 2004. *Islāmiyyah Lā Wahhābiyyah*. Riyadh: Dār Kunuz Ishbīly lil-Nashr wal-Tawzi'. hlm. 192-193.; Nashir Abdul Karim al-'Aql. 2006. *Hanya Islam Bukan Wahhabi*. (terj.) Abdur Rosyad Siddiq. Jakarta: Darul Falah. hlm. 207.



atau pada bulan Ramadhan; atau pada hari raya Aidil Fitri dan Aidil Adha. Kesemua perbuatan tersebut merupakan perbuatan bidaah yang mungkar.⁷⁰

Maka, bidaah menurut Muḥammad Abdul Wahhab ialah perbuatan yang telah berlaku selepas abad ke-3 dan sangat tercela. Pandangan ini sangat berbeza dengan beberapa pendapat yang mengatakan terdapatnya bidaah yang baik dan tercela, atau mengkategorikannya kepada lima bahagian. Melainkan terdapatnya kemungkinan untuk menggabungkannya. Bidaah yang baik adalah sesuatu yang telah dilakukan oleh *Salaf al-Ṣālih* termasuk *al-Wājibah* (wajib), *al-Mandūbah* (makruh) and *al-Mubāḥah* (sunat) yang secara kiasannya disebut bidaah. Sedangkan, bidaah tercela merupakan yang sebaliknya meliputi perkara yang dilarang dan yang tidak menyenangkan serta tiada larangan dalam menggabungkannya.⁷¹

Tetapi menurut al-Shafi'iy, bidaah terbahagi kepada dua iaitu bidaah yang baik (*maḥmūdah* atau *al-Ḥasanah*) dan bidaah yang jahat (*mazmūmah* or *al-Ḍalāl*). Bidaah yang baik adalah melakukan sesuatu yang baik dan tidak bertentangan dengan apa yang ditetapkan dalam al-Qurān dan Sunnah atau ijmak. Manakala, bidaah yang jahat adalah melakukan sesuatu yang bertentangan dengan bidaah yang baik.⁷²

Kesimpulannya, skop bidaah dan perbahasannya perlu difahami dengan sepenuhnya oleh setiap individu Muslim termasuk para ilmuwan sebagai langkah berjaga-jaga daripada berlakunya pertelingkahan hal agama dan kebudayaan bidaah dalam kalangan masyarakat Islam. Tambahan pula, Islam telah memberikan peluang dan pilihan kepada fuqaha dalam melakukan ijtihad bagi menjaga kesucian agama Islam berdasarkan peredaran zaman.⁷³

Ciri Ketiga: Sikap radikal golongan Wahhabiyyah dalam perkara agama sehingga mengkafirkan dan membunuh.

Bagi membincangkan isu ini pada konteks masa kini, Wahhabi merupakan antara topik utama yang diperdebatkan di seluruh dunia. Ada yang berpendapat bahawa gerakan ini merupakan gerakan ISIS atau IS dan disebut sebagai dalang di sebalik peristiwa 11 September yang berlaku di US. Hakikatnya, terlalu sukar untuk kita mencari sumber yang sahih di sebalik punca peristiwa ini berlaku akibat daripada terlalu banyak propaganda dan penipuan yang diwujudkan bagi mendiskriminasikan agama Islam.

Fakta yang dibawakan oleh para penentang gerakan Wahhabi kebanyakannya berkongsi isu yang sama. Oleh itu, hal ini membuatkan ramai orang tertanya-tanya dengan gerakan ini seperti mengapa mereka sanggup melakukan perbuatan tersebut. Sekiranya mereka benar-benar mahu menjaga dan menyampaikan ajaran *al-Salaf al-Ṣālih* melalui gerakan dakwah mereka, ini merupakan suatu fitnah yang sangat besar buat gerakan ini. Tetapi berikutan kenyataan yang direkodkan mengenai mereka memiliki ciri yang sama, kebarangkalian untuk hal tersebut benar-benar terjadi adalah tinggi dan terdapatnya beberapa bukti yang mensahihkannya.

Muḥammad Abdul Wahhab telah disebut sebagai seorang yang suka mengkafirkan orang dan mempercayai bahawa membunuh mereka, seorang Muslim adalah dibenarkan di dalam Islam. Maka, tuduhan ini telah menjadikan beliau menyerupai kumpulan Khawarij yang bersikap radikal.⁷⁴ Sulaiman Abdul Wahhab⁷⁵ juga menyebut saudaranya ini dan pengikutnya mendakwa individu yang tidak mengikuti ajaran mereka adalah kafir. Hersi Mohammad Hilole berkata, Muḥammad Abdul Wahhab tidak menolak tuduhan ini ketika menjawab tuduhan Sulaiman Abdul Wahhab ke atas dirinya. Akibatnya, peristiwa ini telah menjadi permulaan tersebar fitnah ke atas mereka sebagai suka mengkafirkan orang Islam.⁷⁶

Walau bagaimanapun, Muḥammad Abdul Wahhab menegaskan bahawa terdapat dua perkara yang perlu diberi perhatian sebelum menuduh orang sebagai kafir. Pertama, terdapat dalil di dalam al-Qurān dan Sunnah yang menunjukkan perbuatan itu adalah kafir pada hakikatnya. Kedua, hukum mesti bersesuaian dengan individu tersebut selepas perbuatannya memenuhi syarat yang menjadikannya kafir dan tidak ada sebarang sebab untuk menghalang tuduhan kafir ke atasnya maka

⁷⁰ Nashir 'Abd al-Karīm al-Aql. 2004. *Islāmiyyah Lā Wahhābiyyah*. Riyadh: Dār Kunuz Ishbīlyā lil-Nashr wal-Tawzi'. hlm. 91.; Nashir Abdul Karim al-Aql. 2006. *Hanya Islam Bukan Wahhabi*. (terj.) Abdur Rosyad Siddiq. Jakarta: Darul Falah. hlm. 75.

⁷¹ *ibid*.

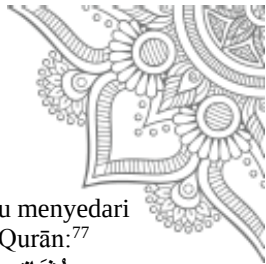
⁷² Al-Baihaqī, Abū Bakr Aḥmad ibn al-Husayn. *Manāqibu al-Shāfi'īyy*. Egypt: Dār al-Turāth. Vol. 1. p. 469.

⁷³ Mohd Hapiz Mahaiyadin. 2017. *Ini Mazhabku: Bagaimana Saya Beriltizam Dengan Mazhab*. Selangor: Inspirasi Media. hlm. 170.

⁷⁴ Nashir 'Abd al-Karīm al-Aql. 2004. *Islāmiyyah Lā Wahhābiyyah*. Riyadh: Dār Kunuz Ishbīlyā lil-Nashr wal-Tawzi'. hlm. 241.; Nashir Abdul Karim al-Aql. 2006. *Hanya Islam Bukan Wahhabi*. (terj.) Abdur Rosyad Siddiq. Jakarta: Darul Falah. hlm. 276.

⁷⁵ Sulaiman Abdul Wahhab merupakan abang kepada Muḥammad Abdul Wahhab dan menentang ajaran yang dibawakan oleh adiknya.

⁷⁶ Hersi Muhammad Hilūli. 1996. *Al-Salafiyyah al-Wahhabiyyah Baina Mu'ayyidihā Wa Muntaqidihā*. Madewa, Brunei: Borneo Printers & Trading Sdn. Bhd. hlm. 141.; Hersi Mohamad Hilole. 2012. *Wahabi Sesatkah Mereka?*. (terj.) Muhammad Yusuf Khalid. Selangor: PTS Millenia Sdn. Bhd. hlm. 91.



individu tersebut dianggap kafir. Syarat utama dan yang paling penting dalam menentukan masalah ini adalah pelaku menyedari bahawa dosanya atau tindakannya telah menjadikannya kafir. Hal ini bersesuaian dengan firman Allah di dalam al-Qurān:⁷⁷

وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾⁷⁸

Maksudnya: Dan barangsiapa yang menentang Rasul sesudah jelas kebenaran baginya, dan mengikuti jalan yang bukan jalan orang-orang mukmin, Kami biarkan ia berleluasa terhadap kesesatan yang telah dikuasainya itu dan Kami masukkan ia ke dalam Jahannam, dan Jahannam itu seburuk-buruk tempat kembali. (115)

Mungkin beliau mengkafirkan orang berdasarkan karakteristik ini dan sebab mengapa beliau tidak menolak tuduhan Sulaiman Abdul Wahhab ke atasnya kerana beliau sememangnya melakukan perbuatan tersebut tetapi mungkin bukan dengan cara yang disebutkan oleh Sulaiman Abdul Wahhab. Tambahan pula, beliau turut membahagikan kafir kepada dua keadaan iaitu kafir di dalam perbuatan dan kafir di dalam kepercayaan. Maka, pertuduhan kafir ini merujuk kepada tindakan individu tersebut yang bermaksud dia tidak kafir daripada segi kepercayaannya kepada Allah dan masih dianggap sebagai Muslim.

Manakala, Ahli Sunnah Wa al-Jamaah menetapkan dua kaedah bagi menentukan individu tersebut sebagai kafir. Pertama, *Takfir Mutlak* yang bermaksud hanya menyatakan bahawa sesiapa sahaja yang melakukan sesuatu yang boleh menjadikannya kafir, maka hal itu akan menjadikannya kafir tanpa merujuk pada pelaku atau orang tertentu. Pernyataan ini difokuskan pada perbuatan atau ajaran bukan pada pelaku atau orang tertentu. Kedua, *Takfir Mu'ayyan*, kaedah ini menyebut nama orang tertentu yang telah kafir dan menyatakan secara langsung perbuatan individu tersebut yang telah menjadikannya kafir.⁷⁹ Justeru, kaedah dalam menentukan seseorang itu kafir perlu difahami dengan jelas agar kita terkeluar daripada melakukan dosa mengkafirkan orang yang tidak sepatutnya. Adalah lebih baik berpegang teguh kepada manhaj Ahli Sunnah Wa al-Jamaah daripada sudut pandang akidah daripada mengikuti gerakan yang kita tidak pasti kebenarannya.

KESIMPULAN

Makalah ini membincangkan kesemua lapan ciri Wahhabi yang disebut oleh Muḥammad Abū Zahrah dalam bukunya, *Tārīkh Al-Madhāhib Al-Islāmiyyah Fī Al-Siyāsah Wa Al-'Aqā'id Wa Tārīkh Al-Madhāhib Al-Fiqhiyyah*. Namun demikian, makalah ini tidak membincangkan ciri-ciri tersebut secara keseluruhan, terutamanya di dalam bab mazhab yang baru muncul (beberapa aliran moden). Makalah ini bermula dengan pengenalan diikuti tinjauan literatur yang menceritakan sedikit latar belakang Muḥammad Abū Zahrah, definisi Wahhabiyyah dan isi kandungan buku *Tārīkh Al-Madhāhib Al-Islāmiyyah Fī Al-Siyāsah Wa Al-'Aqā'id Wa Tārīkh Al-Madhāhib Al-Fiqhiyyah*. Kemudian makalah ini mengemukakan kaedah kajian yang digunakan. Seterusnya kepada bahagian utama makalah ini iaitu hasil kajian dan perbincangan.

Berdasarkan lapan ciri Wahhabi tersebut, terdapat tiga tema yang menjadi perbincangan utama mengenai Wahhabi. Ciri tersebut ialah pertama, tauhid dan ibadah. Kedua, sikap Wahhabi mengenai bidaah. Ketiga, sikap radikal golongan Wahhabiyyah dalam perkara agama sehingga mengkafirkan dan membunuh. Wahhabiyyah menyatakan pendirian gerakan mereka yang mendukung ajaran *al-Salaf al-Ṣālih* tetapi ada sebahagian ulama tidak bersetuju dengan gerakan mereka yang melampaui batas dalam perkara bukan ibadat dan menjadikan kekerasan sebagai medium penyampaian dakwah. Walau bagaimanapun, Muḥammad Abū Zahrah tidak menolak ajaran gerakan ini tetapi beliau mengatakan bahawa mereka telah melampaui batas dalam gerakan dakwah mereka.

RUJUKAN

Sumber Pertama

Al-Qurān al-Karīm.

Al-Hadith al-Sharīf.

Muḥammad Abū Zahrah. t.t.. *Tārīkh Al-Madhāhib Al-Islāmiyyah Fī Al-Siyāsah Wa Al-'Aqā'id Wa Tārīkh Al-Madhāhib Al-Fiqhiyyah*. Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī.

⁷⁷ Muhammad Abdul Wahab. 2006. *Kasyfus Syubhat: mengikis segala keraguan dan kesamaran*. (trans.) Abdul Wahab Bustami. Johor Bahru: Pustaka Azhar. hlm. 84-85.

⁷⁸ Al-Qur'ān. An-Nisā' 4:115.

⁷⁹ Mohd Aizam Mas'od. 2013. *Diskusi Isu Aqidah & Pemikiran Semasa di Malaysia*. Putrajaya: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM). hlm. 59.



Sumber Kedua

- ‘Abd Allah Muḥammad ‘Abd al-Muhsin al-Muthawwi’. 2011. *Al-Da‘wah al-Iṣlāhiyyah: fī Bilād Najd ‘alā Yarā al-Imām al-Mujaddid al-Sheikh Muḥammad ‘Abd Wahhāb wa-A‘lāmuhā min Ba‘dihī*. Saudi: Dār al-Tadmuriyyah.
- Abī al-Husayn Muslim ibn al-Hujjāj. 2006. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Juz’ 1. Riyadh: Dār Thayyibah. Bāb al-Amr Bi Taswīyyah al-Qubr.
- Al-Azdiyyi, Abī Daud Sulaimān ibn al-Ash‘as. 2009. *Sunan Abī Dāwūd*. Juz’ 5. Beirut: Dār al-Risālah al-‘Ālamiyyah. Bāb Taswīyyah al-Qubr.
- Al-Baihaqī, Abū Bakr Aḥmad ibn al-Husayn. *Manāqibu al-Shāfi‘īyy*. Vol. 1. Egypt: Dār al-Turāth.
- Al-Bukhārīyy, Muḥammad ibn Ismā‘īl. 1980. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārīyy*. Juz’ 2. Cairo: al-Matba‘ah al-Salafiyyah. Bāb al-Buyū‘.
- Al-Nawawīy, Abī Zakariyya Yahya ibn Sharaf. 2007. *Riyād al-Ṣālihīn*. (comp.) Māhir Yāsīn al-Fahl. Beirut: Dār Ibn Kasīr. Bāb al-Amar Bi al-Ma‘rūf Wa al-Nahī ‘An al-Munkar.
- Ayman al-Yassini. 1990. *Al-Dīn wa al-Dawlah fī al-Mamlakah al-‘Arabiyyah al-Sa‘ūdiyyah*. London: Dār al-Sāqiyy.
- Blanchard, C. M. 2008. “The Islamic Traditions of Wahhabism and Salafiyya”. *CRS Report for Congress*. n.pl: n.pb. (RS21695): January.
- Brodeur, P.C. 1989. *Contemporary Muslim Approaches to The Study of Religion: A Comparative Analysis of Three Egyptian Authors*. (Tesis Master). McGill University.
- Delong-Bas, N. (2009, December 14). Wahhabism. Diakses daripada <http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195390155/obo-9780195390155-0091.xml>.
- Hersi Mohamad Hilole. 2012. *Wahabi Sesatkah Mereka?*. (terj.) Muhammad Yusuf Khalid. Selangor: PTS Millenia Sdn. Bhd.
- Hersī Muhammad Hīlūlih. 1996. *Al-Salafiyyah al-Wahhabiyyah Baina Mu‘ayyidihā Wa Muntaqidihā*. Madewa, Brunei: Borneo Printers & Trading Sdn. Bhd.
- Mohd Aizam Mas’od. 2013. *Diskusi Isu Aqidah & Pemikiran Semasa di Malaysia*. Putrajaya: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM).
- Mohd Hapiz Mahaiyadin. 2017. *Ini Mazhabku: Bagaimana Saya Beriltizam Dengan Mazhab*. Selangor: Inspirasi Media.
- Mohammad Hashim Kamali. 2015. “Muhammad Abu Zahrah”. *Academia.edu*. Diakses daripada <https://hashimkamali.academia.edu/MohammadHashimKamali>.
- Muhammad Abdul Wahab. 2006. *Kasyfus Syubhat: mengikis segala keraguan dan kesamaran*. (terj.) Abdul Wahab Bustami. Johor Bahru: Pustaka Azhar.
- Muḥammad Abū Zahrah. 1996. *Aliran Politik Dan ‘Aqidah Dalam Islam*. (terj.) Abd. Rahman Dahlan & Ahmad Qarib. Selangor: Penerbit Edaran kalam.
- Muhammad Faqih Maskumambang. 2015. *Menolak Wahabi: Membongkar Penyimpangan Sekte Wahabi; Dari Ibnu Taimiyah Hingga Abdul Qadir At-Tilimsani*. Surabaya: Sahifa.
- Nashir Abdul Karim al-Aql. 2006. *Hanya Islam Bukan Wahhabi*. (terj.) Abdur Rosyad Siddiq. Jakarta: Darul Falah.
- Naṣīr ‘Abd al-Karīm al-Aql. 2004. *Islāmiyyah Lā Wahhābiyyah*. Riyadh: Dār Kunuz Ishbīlya lil-Nashr wal-Tawzi‘.
- Soal Jawab Felo Hukum. t.t.. “Hukum Gantung Gambar”. *Sumber Maklumat al-Ahkam al-Fiqhiyyah (e-SMAF)*. Diakses daripada http://e-smaf.islam.gov.my/e-smaf/index.php/main/mainv1/soal_jawab_felo_hukum/6.



Kaedah Ulama Ahl al-Sunnah memahami Ayat-ayat *Mutashābihāt* dalam Risalah *Manhaj Ahl al-Sunnah*: Suatu Analisis Perbandingan

NOR ZUHAIRAH BINTI ZULKIFLEE, WAN MOHD FAZRUL BIN WAN RAZALI

Universiti Sains Islam Malaysia

ABSTRAK

Makalah ini membicarakan mengenai Risalah *Manhaj Ahl al-Sunnah*, sebuah kitab akidah tulisan Abdul Qadir bin Hj. Wangah. Beliau adalah ulama dari Fatani dan lebih dikenali sebagai Baba Dir atau Ayah Dir Sekam dalam kalangan penuntut ilmu dan anak-anak murid beliau. Dalam Risalah *Manhaj Ahl al-Sunnah*, Baba Dir mengetengahkan pegangan ulama salaf dan khalaf apabila berdiskusi dan memahami ayat-ayat *mutashābihāt* terutamanya yang berkaitan dengan zat dan sifat Allah. Beliau membangkitkan kekeliruan yang timbul dalam kalangan masyarakat mengenai pentafsiran ayat-ayat *mutashābihāt* dalam risalah beliau ini. Oleh itu, makalah ini membincangkan mengenai kaedah-kaedah yang digunakan oleh ulama pada zaman Nabi Muhammad SAW dan selepasnya dalam mentafsir dan memahami ayat *mutashābihāt*. Selepas Islam mula berkembang di serata dunia, percampuran budaya mula berlaku dan ramai manusia yang bukan Arab mula memeluk Islam. Disebabkan itu, munculnya fahaman-fahaman, pentafsiran yang meragukan dan bertentangan dengan sifat Allah yang suci, yang menyamakan sifat Allah dengan sifat makhluk. Kelompok yang ekstrem seperti mujassimah, mushabbihah dan mu'atilah mempunyai fahaman yang jauh tersasar daripada landasan yang sepatutnya. Oleh itu, masyarakat awam memerlukan bimbingan dan pentafsiran daripada ulama Ahl al-Sunnah untuk menangkis tafsiran mereka yang salah ini. Sekali gus, ini dilakukan untuk membetulkan fahaman masyarakat awam tentang ayat yang selalu dikelirukan maknanya ini. Makalah ini menggunakan kaedah kualitatif, yang secara spesifiknya menggunakan kaedah analisis kandungan, ke atas kitab Risalah *Manhaj Ahl al-Sunnah*. Hasil dapatan daripada kajian ini mendapati ulama Ahl al-Sunnah wa Jama'ah menggunakan kaedah *ta'wīl* dan *tafwīd* sebagai cara untuk memahami ayat-ayat *mutashābihāt*. Kaedah ulama Salaf dan Khalaf ini adalah kaedah yang sederhana berbanding pelbagai kaedah yang wujud dalam membincangkan ayat-ayat sifat yang terdapat dalam al-Quran dan al-Sunnah.

Kata kunci: *muḥkamāt*, *mutashābihāt*, *Salaf*, *Khalaf*, kitab Jawi

PENGENALAN

Al-Qur'ān adalah suatu risalah wahyu yang sering dibincangkan kerana fenomenanya menjangkau satu alam semesta dan boleh disesuaikan dengan pelbagai keadaan, tradisi atau teori sains. Meskipun begitu, penjelasan yang ada dalam kitab suci ini tidak dapat difahami sepenuhnya oleh akal manusia biasa. Hanya mereka yang sempurna terlatih dan terpilih sahaja yang mampu untuk memahami maksudnya. Oleh kerana itu, banyak pihak cuba untuk memahami maksud di sebalik ayat-ayat yang terkandung dalam al-Qur'ān ini berdasarkan akal dan fahaman mereka sendiri, tanpa merujuk kepada tafsiran oleh kelompok yang diakui kesahihannya. Keyakinan yang berkaitan dengan tauhid dan pegangan seseorang menurut Ahl al-Sunnah wa Jama'ah mestilah berlandaskan kepada dalil-dalil dan huraian yang bersifat pasti (*qat'ī*) dari al-Qur'ān, hadith, ijmak ulama serta berdasarkan akal yang sihat.

Penularan fahaman yang ekstrem di tengah-tengah masyarakat Islam memungkinkan perbahasan dan penjelasan yang lanjut daripada ulama Ahl al-Sunnah untuk menjernihkan kembali ajaran yang salah dan pentafsiran batil yang lebih cenderung terhadap penyerupaan Allah swt kepada makhluk. Kasih dan cintanya seorang ulama akan ilmu, memungkinkan Baba Dir Sekam untuk mengambil satu inisiatif untuk menulis dan menjelaskan kembali perbahasan-perbahasan ulama dunia Arab agar mudah difahami oleh masyarakat Nusantara.

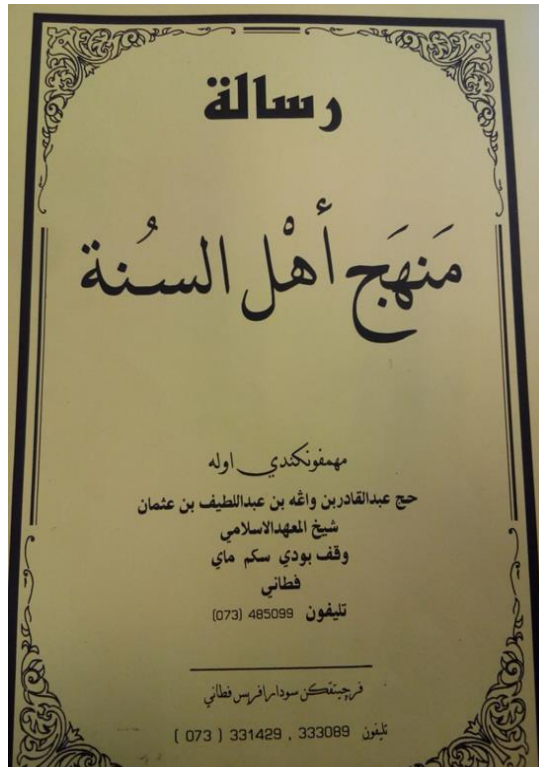
TINJAUAN LITERATUR

Ulama-ulama Islam berusaha sedaya upaya untuk mempertahankan kesucian agama Islam dan ajarannya supaya tidak terpesong akibat daripada penularan ajaran dan fahaman yang sesat. Disebabkan itu para ulama mula mengambil langkah untuk membukukan dan menjelaskan kepada masyarakat awam ajaran-ajaran agama yang sebenarnya untuk mengelakkan masyarakat awam daripada terpengaruh dengan gejala ajaran sesat dan fahaman yang menyeleweng. Salah seorang ulama besar di Fatani iaitu Syeikh Abdul Qadir bin Hj. Wangah juga turut mengambil inisiatif untuk membukukan perbahasan-perbahasan yang

berkaitan dengan akidah, usuluddin, fiqh dan sebagainya, namun beliau lebih menumpukan berkenaan isu akidah berbanding dengan ilmu-ilmu yang lain.

¹ Inisiatif pembukuan tulisan-tulisan ini dianggap sebagai satu cara untuk beliau menjaga khazanah ilmu daripada hilang ditelan zaman.

Syeikh Abdul Qadir adalah penulis *Risalah Manhaj Ahl al-Sunnah*, dengan nama penuh Haji Abdul Qadir bin Abdul Latif bin Othman. Terkenal dengan gelaran Baba Dir Sekam. Gelaran Sekam diambil bersempena tempat kelahiran beliau iaitu Kg. Sekam, Palas, Patani. Lahir pada tahun 1921 Masihi dan meninggal dunia pada 1991 Masihi. Antara murid beliau adalah Baba Ismail Sepanjang dan Baba Ghazali (Baba Li) yang kini menjadi *mudir* (pengetua) pondok Maahad Islami yang diasaskan oleh Baba Dir Sekam. Kedua-duanya banyak membuat kuliah-kuliah agama di Thailand dan Malaysia.



Antara kitab karangan Baba Dir ialah *Taqrīb al-Ikhwān Fi Ta'lim 'Aqā'id al-Imān*², *Mabhath al-Kalām fī 'Ilm al-Kalām*³, *Risalah Manhaj Ahl al-Sunnah* dan sebagainya. Kitab-kitab ini merupakan antara kitab warisan karangan beliau sendiri yang meliputi bab akidah yang menjadi khazanah penting dalam dunia ilmu Islam yang berlandaskan fahaman Ahl al-Sunnah wa Jama'ah. Kitab ini kebanyakannya diajarkan di pusat-pusat pengajian pondok, masjid-masjid dan surau-surau.

Risalah Manhaj Ahl al-Sunnah adalah sebuah kitab akidah bertulisan Jawi karangan Haji Abdul Qadir bin Hj. Wangah. Kitab ini diterbitkan di Fatani sebanyak 37 muka surat. Beliau menulis kitab ini dengan huraian yang ringkas namun dengan mesej akidah yang jelas dan tanpa menggunakan istilah-istilah yang sukar difahami oleh masyarakat tempatan. Risalah ini menggunakan sudut pandang ulama Ahli al-Sunnah muktabar seperti al-Shafi'yy, Maliki, Ibn Shihab dan lain-lain dalam mengutarakan penjelasan berkenaan isu ayat-ayat *mutashābihāt* ini.

Biarpun kitab *Risalah Manhaj Ahl al-Sunnah* ini mempunyai bilangan muka surat dan perbahasannya yang sederhana, namun kandungan kitab *turāth* ini mencakupi perbincangan yang berkaitan dengan ayat *mutashābihāt* yang berkaitan dengan sifat-sifat Allah. Perbincangan yang dibuat oleh Baba Dir dalam kitab beliau ini sangat ringkas namun penulisannya mudah difahami dan padat dengan input-input yang penting agar menjadi benteng kepada masyarakat awam daripada terpengaruh dengan fahaman yang menyeleweng, terutamanya terhadap masyarakat di Nusantara ini.

METODOLOGI

Rujukan atau sumber untuk membina suatu metodologi adalah asas yang paling penting untuk mengukur dan menilai metodologi tersebut. Sehubungan dengan itu makalah ini menggunakan kaedah kualitatif dan kajian teks di mana kajian perpustakaan dan analisis teks asal digunakan. Ini melibatkan penggunaan sumber rujukan primer iaitu: Al-Quran dan kitab *Risalah Manhaj Ahl al-Sunnah*, serta beberapa sumber sekunder sebagai bahan kajian. Antara bahan sekunder yang menjadi rujukan ialah buku-buku, jurnal akademik, artikel dan kajian akademik yang lepas yang berkaitan dengan isu *mutashābihāt* mengikut perspektif Ahl al-Sunnah. Dua bentuk sumber kajian ini sangat penting untuk mendapatkan maklumat dan seterusnya memahami perbincangan yang dibuat oleh ulama-ulama berkenaan isu ayat *muḥkamāt* dan *mutashābihāt*.

¹ Ahmad Fathy al-Fathoni. 25 Januari 2012. "Sheikh Abd Qadir Hj Wangah (Baba Dir Sekam) Tokoh Ulama Usuluddin Dari Fathoni". *Ibadurrahman* <https://ibadurrahman99.wordpress.com/2012/01/25/sheikh-abd-al-qadir-hj-wangah-ayah-dir-sekam-tokoh-ulama-usuluddin-dari-fathoni/>.

² Kitab yang berkaitan dengan teologi. Membincangkan dan menjelaskan perihal sifat-sifat Tuhan yang berkaitan dengan sifat *al-ma'ani* seperti *al-Kalam*, *al-Qudrat* dan lain-lain.

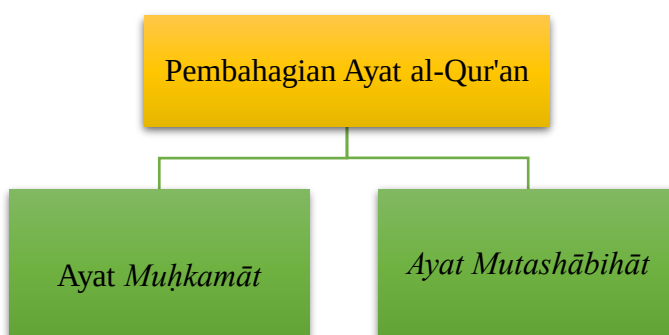
³ Berkaitan dengan Teologi Islam yang meliputi aspek ketuhanan dan kenabian. Kitab ini juga menjelaskan secara mendalam tentang maksud *al-Nafsiyyah*, *al-Salbiyyah*, *al-Ma'aniy* dan *al-Ma'nawiyah*.

RISALAH MANHAJ AHL AL-SUNNAH DALAM MEMAHAMI AYAT-AYAT MUḤKAMĀT DAN MUTASHĀBIHĀT

Kitab Al-Qur'ān yang mempunyai 30 juz dan terbahagi kepada dua bentuk ayat iaitu ayat *muḥkamāt* dan *mutashābihāt*. Pengkelasan ini berdasarkan kepada ayat 7 di dalam surah al-Imran yang bermaksud,

"Dialah yang menurunkan Al Kitab (Al Qur'an) kepada kamu. Di antara (isi)nya ada ayat-ayat yang muḥkamāt, itulah pokok-pokok isi al-Qur'an dan yang lain (ayat-ayat) mutashābihāt. Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong kepada kesesatan, maka mereka mengikuti sebahagian ayat-ayat yang mutashābihāt daripadanya untuk menimbulkan fitnah untuk mencari-cari ta'wilnya, padahal tidak ada yang mengetahui ta'wilnya melainkan Allah. Dan orang-orang yang mendalam ilmunya berkata: "Kami beriman kepada ayat-ayat yang mutashābihāt, semuanya itu dari sisi Tuhan kami". Dan tidak dapat mengambil pelajaran (daripadanya) melainkan orang-orang yang berakal."

Ayat di atas menjadi petunjuk bahawa al-Qur'ān terkandung padanya ayat *mutashābihāt* dan *muḥkamāt*. Perkataan *muḥkamāt* didefinisikan sebagai ayat yang mempunyai satu maksud sahaja⁴ dan ianya terang, tegas dan dapat difahami dengan mudah⁵. Manakala ayat *mutashābihāt* ialah ayat yang tidak jelas maksudnya serta boleh difahami dengan pelbagai cara.



Erti sebenar ayat al-Qur'ān yang ingin disampaikan oleh Allah tidak dapat dijelaskan berdasarkan akal manusia semata-mata. Bahkan kaedah pembacaan bagi ayat ini juga turut diperselisihkan oleh ulama-ulama muktabar. Persoalan yang turut menjadi perbincangan sesetengah ulama ialah berkenaan tempat berhenti bagi ayat di atas. Yang pertama adakah tempat berhenti bagi ayat di atas terletak selepas kalimah Allah (*illa Allah*) ataupun yang kedua selepas perkataan golongan yang mendalam pengetahuannya (*wa al-Rāsikhūna fī al-ʿIlm*)?

Menurut Ibn Khaldun dalam *Muqaddimah*nya, sesetengah ulama pada 500 tahun selepas zaman kenabian Rasulullah saw, mereka membaca ayat ini dengan cara membaca perkataan 'dan' pada ayat di atas sebagai ayat yang baru, iaitu berhenti selepas kalimah Allah. Ini kerana menurut mereka kaedah pembacaan ini lebih kuat berbanding kaedah bacaan yang lain⁶ iaitu kaedah bacaan ulama yang terkemudian seperti al-Ghazali dan Ibn Fawrak. Dan ulama yang terkemudian pula melihat cara pembacaan ayat ini dengan meneruskan bacaan dengan menganggap perkataan 'dan' itu sebagai kata hubung iaitu *'... tidak ada yang mengetahui ta'wilnya melainkan Allah dan orang-orang yang mendalam ilmunya'*. Namun begitu, perbincangan ini hanyalah sebahagian daripada ijtihad ulama untuk memahami ayat-ayat Allah dan ianya hanyalah salah satu daripada cabang akidah yang mana boleh membenarkannya jika bersetuju ataupun meninggalkannya jika terdapat keraguan pada ijtihad mereka itu.

Wahyu ini tidak hanya terdiri daripada ayat *muḥkamāt* sahaja seperti mana yang difahami oleh sesetengah orang yang merujuk kepada surah Hud ayat 1 yang bermaksud *"... kitab yang tersusun ayat-ayatnya dengan rapi..."* sebagai satu petunjuk bahawa al-Qur'ān hanya terkandung satu bentuk ayat sahaja. Menurut Yusuf al-Qardhawi, konteks ayat ini bukanlah membawa makna al-Qur'ān terbina daripada ayat *muḥkamāt* sahaja kerana menurut beliau konteks ayat ini membawa kepada maksud tersusun dan teguh serta tiada bentuk-bentuk percanggahan pada lafaz dan makna pada ayat *muḥkamāt* ini.⁷ Penjelasan beliau ini turut disokong oleh Baba Dir di dalam risalahnya bahawa ayat tersebut membawa makna yang meneguhkan segala ayat di

⁴ Wan Mohd Fazrul Azdi Wan Razali et al. 2012. *Akidah Ahl al-Sunnah Wa al-Jamaah di Malaysia: Cabaran dan Isu Kontemporari*. Negeri Sembilan: Fakulti Kepimpinan dan Pengurusan. hlmn. 30

⁵ Muhammad Idrus Ramli. 2009. *Madzhab al-Asy'ari: Benarkah Ahlussunnah Wal Jama'ah? Jawapan Terhadap Aliran Salafi*. Surabaya: Khalista. hlmn. 206.

⁶ Abdullah bin Hamid Ali. 2011. What Ibn Khaldun Says About The Mutashabihat?. *LAMPPPOST: Education Initiative*. <https://www.lamppostproductions.com/what-ibn-khaldun-says-about-the-mutashabihat/>. 2.

⁷ Dr. Yusuf al-Qaradhawi. 2014. *Isu Akidah antara Salaf dan Khalaf*. (trans.). Selangor: PTS Islamika Sdn. Bhd. hlmn.35.



dalam kitab al-Qur'ān malah menunjukkan ketiadaan keaiban dan kecacatan pada al-Qur'ān. Demikianlah ayat *muhkamāt* dianggap sebagai ibu kepada hukum-hukum kerana ayatnya yang tetap dan jelas maksudnya. Para ulama juga tidak berselisih pendapat dalam hal *muhkamāt* ini kerana ayat-ayatnya telah jelas dan jauh daripada kecacatan pada lafaz dan maknanya serta tidak memerlukan takwilan lain untuk difahami.

Baba Dir turut membangkitkan isu ini di dalam risalah beliau bahawa ada yang mengatakan al-Quran itu terbina daripada ayat *mutashābihāt* kesemuanya kerana berdasarkan kepada surah al-Zumar ayat 23 “..كِتَابًا مُتَشَبِّهًا..”. Sesungguhnya pengertian *mutashābihāt* pada ayat di atas bermaksud ayat al-Qur'ān itu serupa pada ketinggian balaghah dan mukjizatnyanya. Ayat-ayat yang ada dalam wahyu ini sama pada kehebatannya dalam memberi kesan kepada pembaca. Penjelasan-penjelasan yang diutarakan oleh Yusuf al-Qardhawi ini telah menutup pintu sangkaan bahawa al-Qur'ān itu terbina daripada ayat *muhkamāt* sahaja atau pun ayat *mutashābihāt* sahaja. Dan telah diteguhkan lagi kenyataan ini dalam ayat 7 surah al-Imran bahawa al-Qur'ān ini terbina daripada dua jenis ayat.

Adapun ayat *mutashābihāt* tidak boleh dipegang secara zahir kerana asal perbuatan kufur berasal daripada pemahaman seseorang akan ayat yang samar-samar maknanya. Baba Dir berpegang kepada kata-kata ulama yang bermaksud setengah daripada asal kufur ialah yang mengambil dan berpegang dengan al-Qur'ān dan hadith Nabi Muhammad saw secara zahir. Pegangan seperti ini boleh dilihat melalui puak-puak Nasrani Najran dan puak-puak Zahiriyah yang beri'tiqad bahawa Allah mempunyai mata, tangan, telinga, muka dan sebagainya.⁸

Orang yang cenderung hatinya kepada kesesatan seperti di dalam ayat 7 surah al-Imran merujuk kepada pengikut-pengikut kelompok ahli bid'ah seperti Muktazilah dan yang seumpama dengannya.⁹ Ayat ini memberi peringatan dan mengecam orang-orang yang mengikuti ayat *mutashābihāt* ini dengan tujuan untuk mencari fitnah, seperti kelompok *mushabbihah*, *mujassimah* dengan tujuan mereka dapat mengelirukan masyarakat awam yang tidak mempunyai pengetahuan dalam perkara tersebut.¹⁰ Mereka akan mereka-reka penjelasan dan memberi pentafsiran mengikut fahaman dan akidah mereka tanpa membuat kajian terlebih dahulu.

Menurut Muhammad Idrus Ramli, ayat *mutashābihāt* boleh dikategorikan kepada dua bahagian. Pertama, ayat *mutashābihāt* yang pengertiannya hanya Allah sahaja yang tahu seperti ayat-ayat yang menunjukkan kepada hal-hal alam ghaib, hari kiamat, syurga, neraka dan lain-lain. Manakala yang kedua pula ialah ayat *mutashābihāt* yang pengertiannya dapat diketahui oleh orang-orang yang mendalam ilmunya¹¹ seperti yang terdapat di dalam ayat di atas. Pengetahuan tersebut dapat diketahui setelah berusaha dan membuat kajian secara mendalam akan ayat-ayat tersebut.

Namun timbul pula satu persoalan lain yang dipersoalkan oleh orang ramai, dan turut dinyatakan oleh Baba Dir iaitu mengapakah Allah turut mewujudkan ayat *mutashābihāt* dan tidak mengadakan semuanya *muhkamāt* belaka? Persoalan ini kadang-kadang terbit juga di benak manusia bahawa kewujudan ayat-ayat yang tidak jelas ini memberi peluang kepada kelompok lain untuk mentafsirkannya tanpa ilmu pengetahuan dan mengelirukan orang awam. Akan tetapi setiap yang wujud di dunia ini tidak lain dan tidak bukan adalah untuk menguji manusia supaya menggunakan akal yang dikurniakan oleh Allah untuk belajar dan mencari sesuatu hukum. Penurunan ayat al-Qur'ān dengan beberapa jalan gaya bahasa Arab membuatkan kitab ini istimewa dan tidak mampu untuk ditandingi dan ditiru oleh akal manusia.¹²

Pemikiran seseorang juga tidak sama dan mempunyai pelbagai jenis. Ada yang berfikir dan melihat sesuatu ayat secara zahir. Ada yang melihat secara tersirat dan merasa tidak cukup jika hanya memahami secara zahir sahaja. Dan ada juga golongan yang menyerahkan maksudnya terus kepada Allah tanpa mentakwilkannya. Serta ada juga yang mentakwil makna sesuatu ayat itu mengikut kesesuaian. Disebabkan itu, al-Qur'ān ini ditujukan kepada semua umat manusia, maka, semua yang diadakan oleh Allah itu ada hikmah dan pengajarannya bagi sesiapa yang berfikir dan bertaqwa kepada Allah.

⁸ Abdul Qadir bin Wan Ngah. t.th. *Risalah Manhaj Ahl Sunnah*. Fatani: Saudara Press. hlmn. 4.

⁹ Muhammad Idrus Ramli. 2009. *Madzhab al-Asy'ari: Benarkah Ahlussunnah Wal Jama'ah? Jawapan Terhadap Aliran Salafi*. Surabaya: Khalista. hlmn. 207.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid.

¹² Abdul Qadir bin Wan Ngah. t.th. *Risalah Manhaj Ahl Sunnah*. Fatani: Saudara Press. hlmn. 3.



PERBEZAAN ANTARA AHL AL-SUNNAH WA JAMA'AH DENGAN FAHAMAN LAIN

Polemik dan perbahasan tentang ayat *mutashābihāt* semakin meluas di kalangan para ilmuwan sama ada daripada ulama Ahl al-Sunnah mahupun ulama dengan aliran yang berlainan. Ahl al-Sunnah boleh didefinisikan sebagai jalan yang ditempuhi oleh Nabi saw dan para sahabatnya yang selamat daripada syubhah dan hawa nafsu.¹³ Menurut majoriti, para ulama bersepakat mengatakan bahawa mazhab al-Ash'ari dan mazhab al-Maturidi sebagai pengikut Ahl al-Sunnah. Pernyataan ini disokong oleh al-Zabidi yang mengatakan apabila disebut Ahl al-Sunnah maka fahamlah bahawa yang dimaksudkan itu adalah al-Asha'irah dan al-Maturidiyyah.¹⁴

Majoriti kaum Muslimin mengikuti prinsip Ahl al-Sunnah ini sebagaimana yang ditegaskan seperti berikut:

"ليعلم أن أهل السنة هم جمهور الأمة الحمديّة وهم الصّحبة ومن تبعهم في المعتقد أي في أصول الاعتقاد ... والجماعة هم السواد الأعظم."

"hendaklah diketahui bahawa Ahl al-Sunnah adalah majoriti umat Muhammad saw. Mereka adalah para sahabat dan golongan yang mengikuti mereka dalam prinsip-prinsip akidah... sedangkan al-jama'ah adalah majoriti terbesar kaum Muslimin."¹⁵

Dalam al-Qur'ān dan hadith Nabi Muhammad terdapat ayat-ayat atau hadith-hadith yang berkaitan dengan ayat-ayat sifat yang boleh disangka menyerupai kepada makhluk jika dilihat pada maksudnya yang zahir. Antara ayat-ayat al-Qur'ān yang menjadi perhatian dan perbahasan ialah

Ayat yang menggunakan lafaz <i>al-wajh</i> dan disandarkan kepada Allah. Dalam Surah al-Rahman ayat 27: "... dan akan kekal wajah Tuhanmu yang mempunyai kebesaran dan kemuliaan"
Ayat yang menggunakan lafaz <i>al-Yad</i> dan disandarkan kepada Allah. Dalam Surah al-Fath ayat 10: "... tangan Allah di atas tangan mereka.." Surah Yaasin ayat 71: "...tidakkah mereka melihat, bahawa kami menciptakan untuk mereka binatang, antara jenis-jenis makhluk yang Kami ciptakan dengan tangan-tangan Kami lalu mereka memilikinya"
Ayat yang menggunakan lafaz <i>al-Istawa</i> dan disandarkan kepada Allah. Surah Taha ayat 5: "Iaitu al-Rahman yang bersemayam di atas Arasy"
Ayat yang menggunakan lafaz yang membawa erti arah. Surah al-Fajr ayat 22: "dan (perintah) Tuhanmu pun datang , sedang malaikat berbaris-baris(siap sedia menjalankan perintah)
Ayat yang menggunakan lafaz al-'ain dan disandarkan kepada Allah. Surah Hud ayat 37: "...dan buatlah bahtera dengan mata-mata kami.. "

Manakala contoh hadith yang mempunyai lafaz yang sama maknanya dengan ayat sifat dalam al-Qur'ān adalah seperti berikut: Abu Hurairah melaporkan, Rasulullah saw bersabda "Allah menciptakan Nabi Adam seperti rupanya dan panjangnya 60 hasta...."¹⁶

¹³ Ibid. hlmn. 175.

¹⁴ Muhammad Murtadha al-Zabidi. t.th. *Ithaf al-Sadat al-Muttaqin*. Vol.2. Beirut: Dar al-Fikr. hlmn. 6.

¹⁵ Muhammad Idrus Ramli. 2009. *Madzhab al-Asy'ari: Benarkah AhlulSunnah Wal Jama'ah? Jawapan Terhadap Aliran Salafi*. Surabaya: Khalista. hlmn. 176.

¹⁶ Dr. Yusuf al-Qardhawi. 2014. *Isu Akidah antara Salaf dan Khalaf*. Terj. Selangor: PTS Islamika Sdn. Bhd. hlmn. 48.



Di atas adalah antara ayat-ayat dan hadith sifat yang disandarkan kepada Allah dengan sifat-sifat yang sekiranya disalah tafsir, akan kelihatan menyerupai makhluk. Pemahaman ayat ini secara literal boleh menyebabkan seseorang itu kufur kepada Allah kerana Allah adalah Maha Suci daripada sesuatu apa pun yang baharu dan tiada sesuatu pun yang serupa dengan-Nya. Ulama Ahl al-Sunnah turut meyakini bahawa Allah itu wujud tanpa arah dan tempat. I'tiqad inilah yang membezakan kelompok Ahl al-Sunnah dengan kelompok yang lain dalam memahami ayat sifat.

Di dalam kitab *Mawaqifil Marjan* oleh Syeikh Muhammad Abdul Azim al-Zurqani, beliau mentafsirkan *mutashābihāt* ini sebagai suatu ayat yang mempunyai syubhah. Syubhah dari segi kiasan dan tidak diterima pada akal; sebagai contoh sesuatu yang ada itu tidak bertempat. Jika menurut pandangan yang zahir, mereka berpegang bahawa semua yang ada mesti bertempat. Namun adanya Allah yang tidak berkehendak kepada tempat dan tiada yang sama seperti dengannya¹⁷. Pandangan mereka itu sangat meragukan dan mereka terlalu taasub dengan kaedah yang mereka pegang, sehingga setiap yang ada itu mesti bertempat. Allah itu ada, maka Allah juga mesti bertempat.¹⁸ *Na'udhubillah min dhālik* daripada berfahaman sedemikian.

Apabila pegangannya adalah sesuatu yang wujud itu mesti bertempat maka kumpulan yang batil ini seperti kelompok *Mujassimah* mahupun *Mushabbihah* akan berpegang dengan beberapa dalil naqli yang boleh menguatkan lagi pegangan mereka sebagai contoh bahawa Allah al-Rahman itu duduk di atas Arasy. Ayat ini jika difahami akan zahirnya bahawa Allah mempunyai tempat iaitu Arasy sebagai tempatnya. Kemudian datang lagi ayat lain yang bermaksud “sesungguhnya kami akan menurunkan kitab al-Qur’ān”. Perkataan turun itu membawa maksud bahawa Allah berada di atas. Ayat-ayat ini secara zahirnya menunjukkan bahawa Allah itu bertempat. Dan hasilnya mereka tetap berpegang dengan fahaman tersebut bahawa setiap yang ada itu mesti bertempat.

Satu pertikaian lain bagi mereka yang masih meragui akan keberadaan Allah akan merujuk kepada perbuatan umat Islam yang mengangkat tangan dan mendongak ke langit ketika berdoa. Baba Dir menjelaskan bahawa perbuatan umat Islam ini hanyalah mengikut ajaran Rasulullah saw yang mengangkat tangan ketika berdoa. Perbuatan ini diriwayatkan oleh Saidina Umar al-Khattab yang bermaksud bahawa apabila Rasulullah saw mengangkat tangannya ketika berdoa, beliau tidak akan menurunkannya sehingga menyapu muka dengan kedua tangannya.¹⁹ Situasi ini sama juga dengan amalan solat yang menghadap ke arah Baitullah di Mekah. Adakah kita ingin mengatakan bahawa Allah juga berada di dalam Ka’bah? Jauhilah daripada beranggapan bahawa Allah itu berada di langit mahupun di dalam Ka’bah.²⁰

Bagi golongan *Mujassimah* dan *Mushabbihah*, mereka berpegang dengan sangkaan mereka sahaja. Golongan *Mujassimah* telah melakukan perbuatan bid’ah yang boleh membawa kepada kekufuran sehinggalah mereka membayangkan bahawa Tuhan itu tidak sempurna. Pegangan mereka itu sesat lagi menyesatkan. Sebahagian ulama menyatakan bahawa golongan ini melakukan bid’ah dan mereka kafir kepada Allah swt. Manakala sebahagian yang lain pula membahagi-bahagikan kelompok ini. Sesiapa yang mengatakan Allah mempunyai jisim, seperti jisim-jisim yang lain, mereka kafir. Namun bagi sesiapa yang mengatakan bahawa Allah mempunyai jisim tetapi tidak seperti yang lain, mereka dikategorikan golongan yang melakukan bid’ah.²¹

Fahaman golongan ini boleh membawa kepada penyerupaan Allah SWT dengan makhluk-Nya. Al-Marhum bekas Mufti Sabah, Tuan Haji Said Ibrahim turut menyenaraikan beberapa keadaan yang boleh menyebabkan seseorang itu menjadi kufur dan membatalkan keislamannya dalam bab ketuhanan sebagaimana berikut:

1. Menyabitkan apa-apa sifat bagi Allah SWT yang Allah SWT sendiri nafikan sifat-sifat itu pada dirinya atau Rasulullah SAW nafikan sifat-sifat itu kepada Allah SWT. Sifat-sifat ini adalah seperti menyabitkan Allah SWT beranak, atau diperanakan, atau berkawan dan bersahabat, atau mengantuk, tidur, lalai, lupa, mati atau apa sahaja kekurangan yang ada pada manusia.
2. Mengaitkan sesuatu sifat daripada sifat-sifat Allah pada diri seseorang, atau pada makhluk, atau membenarkan dakwaan mereka yang berkata, “pengetahuan aku adalah sama seperti pengetahuan Allah.” Kekufuran ini dalam akidah Islam

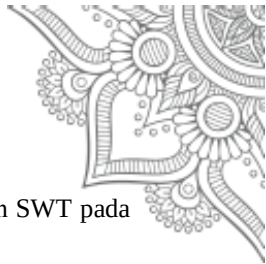
¹⁷ Al-Quran. Ash-shura, 42:11.

¹⁸ Baba Ismail Sepanjang. 12 Disember 2017. *Daurah Kitab Mawaqifil Marjan: Ayat Muḥkamāt & Mutashābihāt*. (Video). Kuala Terengganu: Youtube.

¹⁹ Abdul Qadir bin Wan Ngah. t.th. *Risalah Manhaj Ahl Sunnah*. Fatani: Saudara Press. hlmn. 34-35.

²⁰ Ibid.

²¹ Dr. Yusuf al-Qaradhawi. 2014. *Isu Akidah antara Salaf dan Khalaf*. Terj. Selangor: PTS Islamika Sdn. Bhd. hlmn. 115.



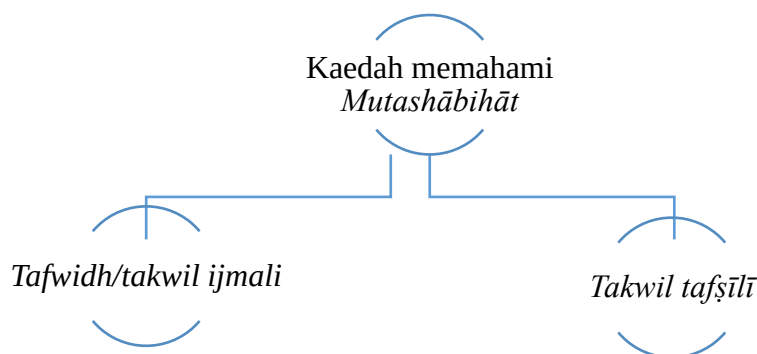
dan ilmu tauhid dinamakan, “*kufur al-Ithbāt*”, iaitu kafir dengan sebab menyabitkan bersekutu bagi Allah SWT pada sifat kekurangan yang ada pada diri seseorang manusia.²²

Sayidina Ali bin Abi Talib juga turut mengulas akan keberadaan Allah tanpa tempat dan arah yang bermaksud Allah itu ada sebelum adanya tempat. Dan keberadaan Allah sekarang seperti keberadaan-Nya sebelum adanya tempat.²³

كان الله ولا مكان وهو الآن على ما عليه كان

Justeru, apabila timbulnya pentafsiran dan fahaman yang sebegini, ulama-ulama Ahl al-Sunnah memiliki dua pandangan dalam menghadapi ayat-ayat *mutashābihāt*. Pegangan ulama Ahl al-Sunnah terbahagi kepada dua iaitu kaedah *tafwidh* yang kebanyakannya diikuti oleh kelompok salaf dan yang kedua ialah kaedah *takwil* yang banyak dipelopori oleh kelompok khalaf.

Salaf dan khalaf mempunyai kaedah dan pandangan yang berbeza dalam memahami maksud di sebalik ayat *mutashābihāt*. Ulama salaf lebih cenderung kepada pemahaman secara *tafwidh* ataupun menggunakan kaedah *takwil ijmālī*²⁴. Manakala berbeza pula dengan ulama khalaf yang lebih kontemporari dan menggunakan kaedah *takwil tafṣīlī*, memberi penjelasan secara terperinci dalam memahami nas-nas yang tidak jelas maknanya. Namun begitu, tidaklah menjadi permasalahan kerana masing-masing menyucikan Allah daripada sebarang penyerupaan kepada makhluk. Perbezaan pandangan ini diketengahkan supaya masyarakat awam dapat menilai dan memahami permasalahan dan pegangan puak-puak *mushabbihah*, *muktazilah* dan *mujassimah* serta menerima penjelasan yang dibuat oleh ulama-ulama muktabar.



Menurut pandangan Hasan al-Banna, ulama Salaf beriman dengan ayat-ayat *mutashābihāt* ini sebagaimana yang terdapat di dalam al-Qur’an. Tetapi menurut beliau kaum salaf ini akan menyerahkan maksud ayat-ayat tersebut kepada Allah swt seperti perkataan tangan, mata, bersemayam dan lain-lain sebagaimana ianya datang tanpa mencari maksudnya yang lain. Mereka menerima perkara ini dengan hati yang lapang tanpa mempersoalkannya. Dan lebih baik bagi seseorang itu untuk tidak mereka-reka ataupun menyebut sifat-sifat yang tidak ada bagi Tuhan kerana kemuliaan dan kehormatan orang Islam muncul apabila mereka tidak menyebut sesuatu yang tidak terkandung di dalam Qur’an mahupun Hadith. Perbuatan ini sama seperti menolak sifat ke atas Allah dan amat dibenci oleh Allah.

Berpandukan kepada kaedah *tafwidh/takwil ijmali*, para ulama salaf dan sesetengah ulama khalaf tidak memberi maksud akan ayat *mutashābihāt* sebagaimana berikut:

1. Surah Taha: 5: “Tuhan al-Rahman beristiwa di atas Arasy”
2. Surah al-Fajr: 22: “dan datanglah Tuhanmu”
3. Begitu juga di dalam hadis daripada Abu Hurairah R.A bahawa Rasulullah SAW bersabda, “Pada setiap malam Tuhan akan selalu turun ke langit dunia ketika waktu tinggal sepertiga malam yang terakhir...”

Majoriti ulama yang menggunakan metode *takwil ijmālī* ini tidak memberikan maksud kepada perkataan “*istawa*” ataupun mentafsirkan maksud datang dan turunnya Tuhan. Keadaan ini hanya merujuk kepada makhluk sahaja dan Allah suci daripada sesuatu yang bergerak, berpindah-pindah, naik mahupun turun. Ayat-ayat tersebut jika difahami secara literal boleh

²² Muhammad Razif Mohammad Fuad. 2018. Al-Afkar 11: Implikasi Ucapan “Kalau Saya Tuhan. Saya Tak Jadikan Kamu. Dah Lama Saya Hapuskan.”. *Mufti Wilayah Persekutuan*. <https://muftiwp.gov.my/ms/artikel/al-afkar/2361-al-afkar-11-implikasi-ucapan-kalau-saya-tuhan-saya-tak-jadikan-kamu-dah-lama-saya-hapuskan>

²³ Abu Manshur Abdul Qahir bin Thahir al-Baghdadi. t.th. *Al-Farq baina al-Firaq*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. hlmn. 256.

²⁴ Takwil yang bersifat umum. Metodologi seperti ini bermaksud mengalihkan teks-teks *mutashābihāt* daripada makna literalnya tanpa memberikan maksud yang pasti terhadapnya dan menyerahkan maksud yang sebenarnya terus kepada Allah swt.



menimbulkan kefahaman yang menyimpang daripada fahaman asal. Kerana ianya mempunyai maksud yang tersendiri dan hanya Allah sahaja yang mengetahuinya.

Pemahaman secara terus akan ayat-ayat yang samar ini juga boleh menyebabkan perselisihan dengan ayat al-Qur'an yang lain. Sebagai contoh surah al-Baqarah ayat 115 yang bermaksud "*dan kepunyaan Allah-lah timur dan barat, maka ke mana pun kamu menghadap di situlah wajah Allah..*" ataupun daripada surah al-Şaffāt ayat 99 yang bermaksud "*sesungguhnya aku pergi menuju kepada Tuhanku dan dia memberi petunjuk kepadaku*". Dua ayat ini sudah menunjukkan perselisihan akan keberadaan Allah jika kita melihat maksudnya secara literal. Ayat pertama jika difahami bahawa Tuhan berada di segenap arah muka Bumi, di timur, barat, utara, selatan. Dan ayat yang kedua pula menunjukkan Tuhan berada di Palestin pula. Bagaimana mungkin Allah berada di pelbagai tempat yang berbeza. Pentafsiran secara zahir ini memungkinkan bahawa Tuhan berbilang dan bertempat. Sekiranya dibiarkan, boleh membawa kepada perselisihan dan kefahaman kepada manusia bahawa al-Qur'an itu tidak sempurna dan tidak tetap. Perselisihan ini tidak seharusnya terjadi terhadap al-Qur'an kerana ianya suci daripada segala kecacatan pada lafaz mahupun makna.

Allah berfirman di dalam surah al-Nisa ayat 82 yang bermaksud "*maka apakah mereka tidak memperhatikan al-Qur'an? Kalau kiranya al-Qur'an itu bukan dari sisi Allah, tentulah mereka mendapat banyak pertentangan di dalamnya*" Oleh itu merujuk kepada kaedah yang diaplikasikan oleh salaf ini, mereka akan mengembalikan maksud yang sebetulnya kepada Allah tanpa memahaminya secara literal. Seterusnya menyandarkan pemahaman ini kepada ayat *muḥkamāt* bahawa tiada sesuatu pun yang serupa dengan Tuhan sekalian alam.

Kaedah yang kedua pula ialah kaedah takwil yang diguna pakai oleh ulama khalaf seperti al-Ghazali, Fakhruddin al-Razi dan sebahagian ulama Salaf seperti Ibn Jauzi, al-Haramayn. Tidak ramai ulama salaf yang menggunakan kaedah ini namun penglibatan mereka tetap ada. Mereka yakin akan makna ayat-ayat itu bukan seperti yang dikehendaki oleh Allah swt. Ulama yang terkemudian ini menganggap tidak salah untuk mereka mentakwil perkataan-perkataan seperti *al-wajh*, *al-yad* kerana mereka berpendapat bahawa ayat-ayat tersebut berada dalam bentuk *majaz*²⁵. Ulama-ulama ini mengalihkan pengertian yang literal kepada suatu makna yang memastikan kesucian sifat Tuhan tetap terpelihara dan suci dari arah, tempat dan lain-lain makna yang boleh menyerupai makhluk. Oleh itu, ulama khalaf mentakwil perkataan *istawa* itu dengan maksud kekuatan, *al-yad* dengan maksud kuasa, *al-wajh*; zat Allah.

Tujuan ijtihad kelompok khalaf ini adalah untuk memberi pemahaman yang jelas kepada umat Islam yang bukan berbangsa Arab, yang kurang memahami gaya bahasa dalam al-Qur'an dan untuk menjauhkan manusia daripada salah faham terhadap penggunaan perkataan tersebut. Penyebaran agama Islam secara meluas dan seiring dengan peredaran masa memungkinkan ulama-ulama silam mengambil tindakan untuk mengalihkan maksud yang zahir kepada suatu maksud yang seimbang dan sesuai dengan sifat Allah yang Maha Agung. Dan jika dilihat dalam konteks zaman sekarang, masyarakat lebih cenderung kepada penjelasan yang jelas dan tidak berada dalam mode berdiam diri akan perkara yang melibatkan agama.

Menurut al-Razi dalam hal ini, beliau lebih memilih untuk menggunakan akal dalam menjelaskan nas-nas Qur'an²⁶. Penggunaan akal dalam hal ini menurut beliau dikira suatu kaedah yang paling penting untuk mengelakkan sebarang salah faham dan pentafsiran yang salah. Tidak mudah untuk mentafsir nas-nas ini kerana para ulama perlu mahir dalam gaya bahasa Arab dan pemilihan maksud yang sesuai mengikut struktur ayat Qur'an. Pemilihan makna yang sesuai yang berkemungkinan untuk disandarkan kepada perkataan asal itu memerlukan penelitian yang sangat terperinci dan menjaga. al-Razi mengatakan dalam kitab *Asas Taqdis*, "ketahuilah, sesungguhnya nas-nas al-Qur'an tidak mungkin difahami secara zahir²⁷ kerana maksud perkataan yang zahir itu tidak masuk akal dan perlu kepada takwilan dengan perkataan yang baru dan sesuai dengan maksud yang dapat diterima akal manusia.

Namun begitu, antara kedua-dua golongan ini ada yang mempersoal dan memperselisihkan yang mana satu lebih utama. Adakah kaedah salaf atau khalaf yang lebih utama dalam hal ini? Bagi mereka yang taasub dengan pegangan sendiri, tentulah mereka menyokong aliran masing-masing dan tidak membenarkan kaedah yang tidak sama seperti mereka. Malah ramai daripada golongan salaf menyatakan bahawa terdapat jurang yang besar di antara dua puak ini dalam isu ayat-ayat sifat. Seumpama perbezaan antara hak dan batil, kebaikan dan keburukan. Bahkan ada yang lebih ekstrem menyatakan bahawa perbezaan mereka

²⁵ Majaz merupakan seni bertutur yang memungkinkan terjadinya perluasan makna dan berfungsi untuk mengalihkan makna dasar yang sebenarnya. Maksud *majaz* ini berlawanan dengan kata *haqiqah* yang bermaksud tetap dan nyata.

²⁶ Mustafa bin Abdullah & Ahmad Nazri bin Zainol. 01 December 2011. "Ayat Sifat Menurut Tafsiran Fakhr Al-Dīn Al-Rāzī Dalam Karyanya Tafsīr al-Kabīr. *QURANICA: International Journal of Quranic Research*. Bil. 1. <http://mjs.um.edu.my/index.php/quranica/issue/view/793>. hlmn.12.

²⁷ Dr. Yusuf al-Qaradhawi. 2014. *Isu Akidah antara Salaf dan Khalaf*. (trans.). Selangor: PTS Islamika Sdn. Bhd. hlmn. 57.



seperti antara iman dan kufur. Perbandingan yang melibatkan kekufuran ini adalah sesuatu hal yang besar. Tidak dapat dinafikan bahawa usaha ulama yang mentakwilkan ini adalah daripada kalangan tokoh besar umat Islam. Antaranya ialah al-Haramayn, Ibn Hazm, Ibn Arabi, dan Ibn Hajar.

Hasan al-Banna yang juga salah seorang tokoh salaf mengatakan bahawa pentakwilan daripada tokoh-tokoh khalaf ini tidak membawa kepada tahap kufur atau fasik.²⁸ Usaha golongan khalaf ini selagi tidak menyimpang daripada agama dan usul, seseorang itu tidak boleh menuduh mereka sebagai kufur kerana masih berada dalam landasan agama.

Pegangan salaf dan khalaf jika diperhati dan diteliti mempunyai banyak persamaan. Meskipun terdapat banyak perselisihan antara kedua golongan ini yang berpunca daripada ketaasuban dengan kaedah masing-masing, namun, dua golongan ini berpegang dengan kaedah yang pada akhirnya menyucikan Allah dari apa-apa sifat yang tidak harus bagi Allah. Kedua-dua golongan ini meyakini bahawa maksud sebenar ayat-ayat sifat bukanlah yang difahami secara zahir kerana mereka percaya dengan teguh bahawa sifat Allah itu jauh daripada sesuatu yang boleh menyamakan-Nya dengan makhluk.

Sebetulnya ruang pertentangan antara keduanya tidaklah terlalu besar dan hanya bersifat luaran sahaja. Bahkan menurut Hasan al-Banna perselisihan antara ulama dua zaman ini tidak perlu diperbesar dan dirumitkan kerana keduanya juga berpegang pada pentakwilan. Tetapi yang membezakannya adalah pada keperluan dalam memberi makna pada pentakwilan tersebut.²⁹ Makna-makna yang dibuat oleh ulama khalaf khususnya adalah untuk memberi kefahaman yang teguh kepada masyarakat awam bagi menjaga akidah mereka dan mendorong minat orang bukan Islam untuk kembali kepada fitrah beragama.

PENUTUP

Ilmu warisan ulama silam karangan Abdul Qadir bin Hj. Wangah ini dalam kitabnya *Risalah Manhaj Ahl al-Sunnah* tidak terkira nilai sumbangannya kerana telah menghasilkan satu rujukan yang penting dalam bab akidah umat Islam dalam berhadapan dengan isu ayat sifat ini. Demi memahami isi kandungan ayat-ayat Allah ini, tokoh ulama silam dan kontemporari berusaha untuk memberikan penjelasan yang seadilnya dan pada masa yang sama berusaha untuk menjaga kesucian Tuhan yang Esa. Namun begitu, ramai manusia mempersoalkan isi kandungan wahyu ini yang terbina daripada dua jenis ayat; *muḥkamāt* dan *mutashābihāt*. Sedangkan jika diteliti dengan hati yang tenang dan akal yang sihat, Allah menurunkan ayat *mustashābihāt* ini adalah untuk menunjukkan kekuasaan-Nya kepada manusia agar manusia berfikir dan mengungkapkan rahsianya menggunakan akal yang rasional dan dibantu oleh sumber-sumber yang qat'i.

Ada segelintir pihak cuba mengambil kesempatan untuk mentafsirkan ayat-ayat yang tidak jelas maksudnya walaupun mereka tidak mempunyai ilmu tentangnya. Kumpulan-kumpulan yang sesat seperti *Mujassimah*, *Mushabbihah* berusaha untuk mempersoalkan isu ayat yang samar ini dengan tujuan untuk mengelirukan orang yang tidak arif tentang hal ini dan menyesatkan mereka. Kerana kesamarannya, para ulama berbeza pendapat dalam mendefinisikannya secara pasti. Namun golongan salaf dan khalaf ini keduanya mempunyai tujuan yang sama iaitu menyucikan Allah daripada sesuatu yang tidak layak bagi-Nya.

RUJUKAN

Al-Qur'ān

Abdul Qadir Bin Wan Ngah. t.th. *Risālah Manhaj Ahl al-Sunnah*. Fatani: Saudara Press.

Ahmad Fathy al-Fatani. 2002. *Ulama Besar Dari Patani*. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.

Ahmad Fathy al-Fathoni. 25 Januari 2012. "Sheikh Abd Qadir Hj Wangah (Baba Dir Sekam) Tokoh Ulama Usuluddin Dari Fathoni". *Ibadurrahman* <https://ibadurrahman99.wordpress.com/2012/01/25/sheikh-abd-al-qadir-hj-wangah-ayah-dir-sekam-tokoh-ulama-usuluddin-dari-fathoni/>. 14 Oktober 2017.

Al-Baghdadi, Abu Manshur Abdul Qahir bin Thahir. t.th. *Al-Farq baina al-Firaq*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Baba Ismail Sepanjang. 12 Disember 2017. *Daurah Kitab Mawaqifil Marjan: Ayat Muhkamat & Mutashabihat*. (Video). Kuala Terengganu: Youtube.

Ibn Khaldun. 2011. Abdullah bin Hamid Ali What Ibn Khaldun Says About the Mutashabihat? Terj. <https://www.lamppostproductions.com/what-ibn-khaldun-says-about-the-mutashabihat/>.

Muhammad Idrus Ramli. 2009. *Madzhab al-Asy'ari: Benarkah Ahlussunnah Wal Jama'ah? Jawapan Terhadap Aliran Salafi*. Surabaya: Khalista.

²⁸ Ibid. hlmn. 284.

²⁹ Ibid. hlmn. 60.



- Muhammad Murtadha al-Zabidi. t.th. *Ithaf al-Sadat al-Muttaqin*. Bil. 2. Beirut: Dar al-Fikr.
- Muhammad Razif Mohammad Fuad. 2018. "Al-Afkar 11: Implikasi Ucapan "Kalau Saya Tuhan. Saya Tak Jadikan Kamu. Dah Lama Saya Hapuskan."". *Mufti Wilayah Persekutuan*. <https://muftiwp.gov.my/ms/artikel/al-afkar/2361-al-afkar-11-implikasi-ucapan-kalau-saya-tuhan-saya-tak-jadikan-kamu-dah-lama-saya-hapuskan>. 21 Ogos 2019.
- Mustafa bin Abdullah & Ahmad Nazri bin Zainol. 01 Disember 2011. "Ayat Sifat Menurut Tafsiran Fakhr Al-Dīn Al-Rāzī Dalam Karyanya Tafsīr al-Kabīr. *QURANICA: International Journal of Quranic Research*. Bil. 1. <http://mjs.um.edu.my/index.php/quranica/issue/view/793>.
- Wan Mohd Fazrul Azdi Wan Razali et al. 2012. *Akidah Ahl al-Sunnah Wa al-Jamaah di Malaysia: Cabaran dan Isu Kontemporari*. Negeri Sembilan: Fakulti Kepimpinan dan Pengurusan.
- Yusuf al-Qaradhawi. 2014. *Isu Akidah antara Salaf dan Khalaf*. Terj. Selangor: PTS Islamika Sdn. Bhd.



Perkembangan Penulisan Kitab Fiqh Jawi: Suatu Pengenalan Terhadap Kitab *Talkhīs al-Falāh fī Bayān 'Ahkām al-Ṭalāq wa al-Nikāh*

ABDUL KARIM BIN PARDON¹, MOHD ANUAR MAMAT²

Calon Ijazah Sarjana¹, Fakulti Syariah dan Undang-Undang, Universiti Sains Islam Malaysia, 71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia

Emel: abdkarimpardon88@gmail.com

Pensyarah Kanan², Fakulti Pengajian al-Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia, 71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia

Emel: anuarmamat@usim.edu.my

ABSTRAK

Perkembangan keilmuan Islam di Alam Melayu telah berlaku dengan sangat pesat terutama pada kurun ke 18M. Hal ini telah membawa kepada lahirnya tokoh-tokoh ulama dan penulisan-penulisan ilmiah yang menjadi sandaran bagi masyarakat Melayu dalam mengamalkan agama Islam. Ini dapat dilihat dengan kewujudan sekitar 22,000 manuskrip Melayu dalam pelbagai bidang ilmu. Justeru artikel ini akan mengetengahkan perbincangan tentang perkembangan penulisan kitab fiqh jawi serta pengenalan terhadap kitab *Talkhīs al-Falāh fī Bayān 'Ahkām al-Ṭalāq wa al-Nikāh* karangan Syeikh Muhammad Zain Acheh. Pemilihan kitab ini sebagai fokus utama dalam kajian adalah disebabkan ia belum pernah diperkenalkan dalam penulisan dan ditonjolkan kepada pengetahuan umum, sedangkan ketokohan dan sumbangan pengarangnya adalah sangat besar. Selain itu, kajian-kajian lepas belum lagi menyentuh berkenaan kitab ini secara spesifik. Pengumpulan data dilakukan dengan meneliti kajian-kajian dan penulisan-penulisan terdahulu berkenaan penulisan kitab fiqh jawi dan latarbelakang pengarang kitab ini, selain melakukan tinjauan terhadap naskhah-naskhah yang ada dalam simpanan Pusat Kebangsaan Manuskrip Melayu, PNM. Kajian awal mendapati bahawa kitab *Talkhīs al-Falāh* adalah penulisan yang dihasilkan pada kurun ke 18M, terkhusus dalam bab munakahat, bersandarkan mazhab Syafie, dan merupakan kesinambungan bagi penulisan-penulisan fiqh jawi yang sebelumnya. Oleh yang demikian, diharapkan melalui dapatan ini akan membuka asas pengenalan umum terhadap kitab ini dan kajian-kajian lanjutan akan dapat dilakukan terhadapnya sekaligus memelihara manfaatnya agar tidak luput ditelan zaman.

Kata kunci: Kitab Fiqh Jawi; *Talkhīs al-Falāh*, Syeikh Muhammad Zain Acheh, Alam Melayu, Kajian Manuskrip.

PENGENALAN

Islam adalah merupakan suatu cara hidup lengkap yang mendahulukan pemahaman dan penghayatan dalam mengaplikasikannya supaya seiring dengan perintah Allah SWT. Usaha memahami umat manusia dengan syariat Muhammadiyah ini telah bermula sejak zaman Baginda Nabi Muhammad saw oleh Baginda sendiri, dan telah diteruskan oleh para Sahabat, golongan Tabi'in dan yang mengikuti mereka sehingga ke hari ini. Usaha yang telah melalui pelbagai proses, fasa dan peringkat ini telah didisiplinkan kepada tiga bentuk ilmu yang menjadi rukun dalam agama ini, iaitu ilmu tauhid (ketuhanan), tasawwuf (penyucian jiwa) dan fiqh (hukum hakam) (Abdul Aziz Ismail, T.t).

Membicarakan berkenaan ilmu fiqh secara khusus, ianya merupakan suatu disiplin ilmu yang unik, berikutan sifatnya yang dinamik dan sesuai diamalkan oleh sekalian manusia tanpa mengambilkira perbezaan warna kulit dan sempadan geografi. Ini kerana ilmu Fiqh tidak lain adalah merupakan pemahaman dan huraian yang terhasil dari interaksi ahli ijtihad dengan nas-nas syarak lalu dipraktikkan sesuai dengan tuntutan realiti semasa bagi suatu tempat, zaman dan kemaslahatan manusia. Dalam masa yang sama sifat dinamik ini tidaklah suatu yang mutlak, sebaliknya ia diukur dengan kaedah-kaedah khusus tanpa menafikan asas-asas syarak yang bersifat *'thabat'*, yakni tetap dan tidak berubah (Abdul Karim Zaidan, 2005).

Seiring dengan peredaran masa dan perkembangan keilmuan Islam, Manna' al-Qattan (1996) menjelaskan bahawa ilmu Fiqh telah melalui lima fasa iaitu fasa pensyariatan, fasa formatif, fasa perkembangan dan pembentukan mazhab, fasa taqlid dan penutupan pintu ijtihad, serta fasa kesedaran dan gerakan pengislahan. Dari kelima-lima fasa ini, pembentukan tradisi keilmuan Fiqh secara asasnya telah berlaku di fasa kedua, yang diertikan sebagai zaman selepas daripada pemerintahan Khulafa al-Rasyidin sehingga zaman terbentuknya mazhab-mazhab Fiqh, di mana pada ketika itu wujudnya dua aliran pemahaman iaitu



Madrasah al-Hijaz dan Madrasah al-‘Iraq. Tradisi ini terus berkembang sehingga wujudnya mazhab-mazhab fiqh dan berlakunya proses-proses pembukuan dalam ilmu ini (Rahimin Affandi, 2016).

Rentetan daripada itu, Alam Melayu secara khususnya turut menerima kesan dan pengaruh kemajuan intelektual Islam ini secara langsung dengan kedatangan Islam pada abad ke 7-12 Masihi (Muhammad Mustaqim Mohd Zarif, 2011). Ini dapat dilihat dengan lahirnya tulisan jawi bagi menggantikan tulisan Pallava yang digunakan sebelumnya oleh masyarakat Melayu, memandangkan ianya tidak lagi sesuai untuk dijadikan medium penyebaran keilmuan Islam. Perkembangan tulisan ini sejajar dengan penyebaran Islam yang sangat pesat di Nusantara dan digunapakai secara meluas samaada bagi tujuan rasmi seperti titah diraja, surat menyurat antara pedagang, serta penulisan dan penyalinan manuskrip-manuskrip dalam pelbagai bidang ilmu termasuk Fiqh (Makmur Harun, 2016).

Dalam konteks penulisan manuskrip di Alam Melayu, W. M. Soghir Abdullah (2000) menyatakan bahawa karya pertama berjudul Bahr al-Lahūt (bidang tasawwuf) telah dihasilkan seawal abad ke 12 Masihi. Meskipun demikian, hampir kesemua penulisan-penulisan di peringkat awal hanya berkisarkan tentang ilmu tauhid, tasawwuf, perubatan, sejarah dan lain-lain. Sedang penulisan kitab Fiqh jawi bermula agak lewat iaitu pada abad ke 17 Masihi setelah lahirnya kitab yang berjudul Al-Sirāt al-Mustaqīm karangan syeikh Nuruddin al-Raniri (Jamalluddin Hashim, 2014). Secara umumnya kepelbagaian genre penulisan manuskrip di Alam Melayu ini dapat dilihat dengan kewujudan sejumlah 2,489 manuskrip yang berada dalam simpanan Pusat Kebangsaan Manuskrip Melayu PNM, yang terpecah kepada 3,865 tajuk merangkumi pelbagai bidang keilmuan. Manakala 420 daripada jumlah tajuk-tajuk ini adalah berkaitan dengan ilmu Fiqh (Hasanulddin Mohd, 2018).

Daripada 420 tajuk berkaitan Fiqh tersebut, sebahagiannya telahpun dikaji samaada dalam bentuk disertasi, penulisan buku mahupun makalah. Namun di sana masih terdapat sebahagian besar yang belum melalui proses kajian dan penelitian, termasuklah kitab *Talkhīs al-Falāh fī Bayān ‘Ahkām al-Ṭalāk wa al-Nikāh*. Justeru penulisan ini akan membentangkan perkembangan penulisan kitab Fiqh jawi secara ringkas, serta pengenalan terhadap manuskrip *Talkhīs al-Falāh fī Bayān ‘Ahkām al-Ṭalāk wa al-Nikāh* yang boleh didapati di Perpustakaan Negara Malaysia. Kajian ini penting bagi melihat perkembangan intelektual Islam di Alam Melayu khususnya dalam bidang Fiqh yang telah berlaku ratusan tahun dahulu, agar manfaatnya dapat terus digali dan dijadikan sandaran bagi kajian-kajian dan penulisan-penulisan yang akan datang.

SEJARAH RINGKAS PERKEMBANGAN PENULISAN KITAB FIQH JAWI

Sepertimana kedatangan Islam telah memaju dan mentamadunkan masyarakat Arab dari segenap aspek termasuk pembangunan rohani dan fizikal, hal yang sama telah berlaku kepada masyarakat Alam Melayu. Masyarakat ini yang pada asalnya mundur dan tidak mementingkan ilmu pengetahuan telah berubah maju sehingga menjadi masyarakat yang berbudayakan ilmu dan iman yang kukuh (Makmur Harun, 2016, Zakaria Stapa, 2012). Hal ini terbukti apabila berlakunya penjajahan Barat terhadap Alam Melayu selama ratusan tahun, namun ianya tidak berjaya mengubah akidah dan amalan masyarakat Melayu yang berteraskan Islam secara total.

Dalam mengamalkan ajaran Islam, Alyasak Berhan (T.t) menyatakan bahawa masyarakat Melayu pada awalnya tidak mempunyai rujukan kitab Fiqh berbahasa Melayu yang khusus, sebaliknya amalan mereka hanya berpandukan ajaran yang disampaikan oleh golongan ulama dan muballigh. Dalam tempoh ini, penulisan-penulisan yang ada hanyalah dalam bentuk manuskrip berbahasa Arab yang dibawa dari timur tengah. Disebabkan itu, sebarang bentuk urusan-urusan yang melibatkan hukum hakam seperti pernikahan misalnya, akan diketuai oleh golongan agmawan yang memahami selok belok agama.

Hal ini berlanjutan sehingga abad ke 17 Masihi seperti yang dinyatakan di atas, apabila terbitnya kitab Fiqh jawi yang pertama berjudul al-Sirāt al-Mustaqīm karangan syeikh Nuruddin al-Raniri, seorang tokoh ulama yang berasal dari India. Meskipun demikian, penulisan-penulisan Fiqh jawi yang dihasilkan pada abad ke 17 dan 18 Masihi belum lagi lengkap susunan bab dan perbahasannya. Sebaliknya karangan-karangan pada ketika itu cakupannya terhad hanya pada rubu’-rubu’ tertentu dalam ilmu Fiqh (W. M. Soghir Abdullah, 2010). Ini dapat dilihat dari kitab-kitab muktabar yang dikarang dalam period ini seperti berikut:

1. Al-Sirāt al-Mustaqīm karangan syeikh Nuruddin al-Raniri (1644 M): Terhad pada bab ibadat.
2. Mirāt al-Ṭullāb fī Tashīl Ma’rifah Ahkām al-Syar’iyyah li al-Malik al-Wahhāb karangan syeikh Abdul Rauf al-Fansuri (1672 M) : Terhad pada bab Muamalat, Munakahat dan Jinayat.
3. Safinah al-Hukkām fī Talkhīs al-Khiṣām karangan syeikh Faqih Jalaluddin al-Asyi (1740 M): Terhad pada bab Muamalat, Munakahat dan Jinayat.



Namun jika diteliti, kitab-kitab ini sekalipun setiap satunya tidak lengkap, akan tetapi jika disekalikan maka keempat-empat rubu' perbahasan fiqh akan diperoleh. Dengan kata lain, sekalipun dalam period ini belum lagi wujud karangan fiqh jawi yang lengkap, namun masyarakat melayu telah pun mempunyai rujukan fiqh berbahasa melayu jawi yang lengkap pada pertengahan abad ke 17 Masihi. Ini berikutan terhasilnya kitab *Mirāt al-Ṭullāb* yang melengkapkan kitab *Al-Sirāt al-Mustaqīm* hanya selepas 28 tahun selesainya penulisan kitab tersebut. Begitu juga dengan kitab *Safinah al-Hukkām* yang dilihat berperanan seperti *Mirāt al-Ṭullāb* dalam melengkapkan kitab *Al-Sirāt al-Mustaqīm*. Barangkali syeikh Abdul Rauf al-Fansuri dan syeikh Faqih Jalaluddin al-Asyi tidak melihat wujudnya tuntutan yang kuat untuk mengarang dalam bab ibadat, berikutan bab tersebut telah dibahaskan dengan panjang lebar oleh syeikh Nuruddin al-Raniri. Ini dapat dilihat melalui kandungan kitab *Al-Sirāt al-Mustaqīm* yang mengandungi 7 kitab (bahagian), 21 bab dan 90 fasal berkaitan rubu' ibadat semata-mata.

Perkembangan terus berlaku dalam penulisan kitab Fiqh jawi di Alam Melayu, yang akhirnya membawa kepada lahirnya kitab Fiqh yang lengkap (mengandungi empat rubu' fiqhiyyah) pada awal abad ke 19 Masihi. Ini adalah hasil sumbangan syeikh Daud bin Abdullah al-fatani, yang telah menyelesaikan karangan beliau berjudul *Hidāyah al-Muta'allim wa 'Umdah al-Mu'allim* pada tahun 1828 Masihi. 13 tahun kemudiannya, Beliau yang juga merupakan tokoh ulama Alam Melayu terulung, menyiapkan sebuah lagi penulisan Fiqh yang lengkap, berjudul *Furu' al-Masā'il* pada 1841 Masihi. Berbeza dengan *Hidāyah al-Muta'allim*, karya ini berbentuk soal jawab yang merangkumi permasalahan-permasalahan *furū'* (cabang) dalam mazhab Syafie. Seterusnya pada penghujung abad ke 19 Masihi, terbit sebuah lagi kitab Fiqh Jawi lengkap yang muktabar, berjudul *Kasyf al-Lithām 'an As'ilah al-'Anām*, karangan syeikh Muhammad Zain bin Muhammad al-Fatani pada tahun 1889 Masihi (W. M. Soghri Abdullah, 2000).

Menyusuli kitab *Kasyf al-Lithām*, hadir pula kitab *al-Bahjah al-Muhtadīn* (1893 Masihi) karangan syeikh Ahmad bin Muhammad Zain al-Fatani, diikuti kitab *'Unwān al-Falāh* yang selesai ditulis pada tahun 1902 Masihi oleh pengarang yang sama. Manakala kitab Fiqh Jawi lengkap yang terakhir, telah dikarang oleh syeikh Muhammad Nur bin syeikh Muhammad bin Ismail al-Fatani, berjudul *Kifāyah al-Muhtadī* (W. M. Soghri Abdullah, 2000). Kitab ini tidak dinyatakan tahun ianya selesai dikarang secara spesifik, namun ianya dianggap paling terkemudian kerana mengambil kira pengarangnya adalah merupakan anak kepada cucu saudara bagi syeikh Daud al-Fatani (W. M. Soghri Abdullah, 2002). Kitab terakhir ini adalah merupakan karangan yang berbentuk syarah, ditulis bagi menghuraikan kitab *Sullam al-Muhtadī* karangan syeikh Daud al-Fatani yang ditulis pada tahun 1836 Masihi.

Dalam menyoroti perkembangan penulisan kitab Fiqh Jawi secara ringkas ini, dapat disimpulkan bahawa perkembangan intelektual di Alam Melayu khususnya dalam bidang keilmuan Fiqh telah berlaku dengan sangat pesat sekitar abad ke 17-19 Masihi. Bermula dengan penulisan-penulisan perintis yang hanya terkhusus dalam rubu'-rubu' Fiqh tertentu, masyarakat Alam Melayu akhirnya dihidangkan dengan karya-karya Fiqh yang lengkap. Meskipun demikian, menarik untuk diperhatikan bahawa penulisan-penulisan Fiqh abad ke 17 dan 18 Masihi sekalipun belum lengkap dari sudut cakupan bab-babnya, namun setiap bab yang dibahaskan akan dihurai dengan sangat terperinci sehingga turut mencapai perkara-perkara yang berbentuk ijtihadi. Hal ini dapat dilihat dengan wujudnya elemen-elemen tempatan dalam karya *Al-Sirāt al-Mustaqīm* (Jamalluddin Hashim. 2014). Dengan kata lain, karya-karya awal ini dari sudut perbahasannya telahpun mencapai tahap yang sangat tinggi sepertimana dijelaskan oleh Syed Ali Tawfik al-Attas (2018).

Syeikh Daud al-Fatani selaku pelopor dalam menghasilkan penulisan Fiqh yang lengkap, sesungguhnya telah meneruskan usaha ulama-ulama Alam Melayu terdahulu. Ketokohan dan keilmuan syeikh Daud adalah suatu yang tidak dapat disangkal lagi. Begitu banyak kajian dan penulisan berkenaan latarbelakang, pemikiran dan karya-karya beliau telah dilakukan. Namun disebalik itu, agak jarang diketengahkan berkenaan seorang tokoh ulama yang merupakan guru beliau ketika menuntut ilmu di Aceh, iaitu syeikh Muhammad Zain al-Asyi (Nawi Mamat, 2002) dan karangannya yang berjudul *Talkhīs al-Falāh fi Bayān 'ahkām al-Ṭalāk wa al-Nikāh*. Oleh yang demikian, dalam bahagian ini penulis akan mengetengahkan maklumat tentang manuskrip kitab berkenaan, yang diperolehi hasil tinjauan di Pusat Kebangsaan Manuskrip Melayu, Perpustakaan Negara Malaysia (PNM).

Pengenalan Manuskrip Kitab *Talkhīs al-Falāh fi Bayān 'ahkām al-Ṭalāk wa al-Nikāh* (MSS2308 (A))

Kitab *Talkhīs al-Falāh fi Bayān 'ahkām al-Ṭalāk wa al-Nikāh* yang ingin diketengahkan oleh penulis di sini adalah merupakan suatu karangan bertulisan jawi yang mengkhususkan perbincangan satu bab dalam ilmu Fiqh, iaitu hukum-hukum berkaitan munakahat. Karya ini adalah hasil penulisan syeikh Muhammad Zain al-Asyi, seorang tokoh ulama yang masyhur di negeri



Acheh pada abad ke 18 Masihi. Beliau adalah seorang qadhi yang merupakan jawatan kedua tertinggi di Acheh selepas Sultan, selain guru yang banyak melahirkan generasi ulama pelapis seperti syeikh Daud al-Fatani (Syahwaluddin, Noordin Abdullah Dagorha. 2017).

Dilahirkan dari keturunan para ulama, syeikh Muhammad Zain adalah merupakan anak kepada syeikh Faqih Jalaluddin, cucu kepada syeikh Kamaluddin dan cicit kepada Qadhi Baginda Khatib at-Tarun Pasir. Kesemua mereka ini adalah merupakan tokoh yang sangat berpengaruh di Acheh pada zaman mereka (W. M. Soghir Abdullah, 2007). Meskipun demikian, penulis mendapati bahawa kebanyakan penyelidik belum menemui tarikh kelahiran dan kewafatan beliau secara spesifik. Maklumat terhampir yang diperoleh adalah apa yang dinyatakan oleh Nurman Kholis (2015), bahawa kewafatan beliau adalah sekitar tahun 1770 Masihi, tanpa menyebutkan tarikh kelahirannya. Syeikh Muhammad Zain menerima pendidikan awal dari bapanya sendiri, serta ulama Acheh yang lain seperti Baba Daud bin Ismail al-Jawi bin Agha Mustafa al-Rumi, yang merupakan murid kepercayaan bagi syeikh Abdul Rauf bin Ali al-Fansuri (W. M. Soghir Abdullah, 1999).

Beliau selanjutnya meneruskan pengajian di Makkah, di mana beliau berkesempatan berguru dengan para ulama seperti syeikh Abdul Ghani bin al-Alim Muhammad Hilal, syeikh Ahmad al-Farisi, syeikh Ahmad Durrah al-Misri dan lain-lain lagi (W. M. Soghir Abdullah, 1999). Selesai pengajian di Makkah, beliau sempat menjadi tenaga pengajar di Masjid al-Haram sebelum pulang ke Acheh dan meneruskan usaha mendidik dan mengajar masyarakat. Sumbangan beliau dalam membentuk generasi ulama amat ketara dengan lahirnya dari kalangan para murid beliau tokoh-tokoh seperti syeikh Muhammad Nafis al-Banjari, syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari (Muslich Shabir, 2009), syeikh Daud bin Abdullah al-Fatani (W. M. Soghir Abdullah, 2008) dan ramai lagi. Hal yang sedemikian menjadikan karya-karya beliau terutamanya kitab *Talkhīs al-Falāh* ini mempunyai pengaruhnya yang tersendiri.

Pengaruh kitab ini dapat dilihat dengan kewujudan sejumlah manuskrip yang masih tersimpan di dalam koleksi Pusat Kebangsaan Manuskrip Melayu, Perpustakaan Negara Malaysia (PNM) dan perpustakaan Universiti Leiden, Belanda. Selain itu, karya ini turut tersimpan di Perpustakaan British dalam bentuk imej digital. Dalam penelitian penulis, karya ini hanya pernah dicetak oleh dua penerbit iaitu al-Halabiy (tahun 1925) dan Dar al-Taba'ah al-Misriyyah (Tanpa dinyatakan tahun cetakan). Walaubagaimanapun, kedua-dua penerbit ini tidak mengeluarkan cetakan kitab ini secara khusus, sebaliknya ia dicetak beserta dengan kitab-kitab lain dan diberikan judul Jam'ū Jawāmi' al-Muṣannafāt, iaitu sebuah himpunan karya yang ditulis oleh ulama Acheh.

Melihat kepada naskhah-naskhah kitab ini yang disimpan di Pusat Kebangsaan Manuskrip Melayu, terdapat 16 naskhah yang boleh diperolehi. Namun kebanyakannya adalah tidak lengkap, dan hanya 5 naskhah sahaja yang boleh dikategorikan sebagai lengkap. Semua naskhah-naskhah ini dijudulkan dengan tajuk yang sama, iaitu *Talkhīs al-Falāh fī Bayān Ahkām al-Ṭalāk wa al-Nikāh*. Nombor-nombor manuskrip adalah seperti berikut: MSS2308 (A), MSS4486, MSS4098, MSS3839, MSS3819, MSS3816, MSS3532, MSS2824, MSS2707, MSS2537, MSS2308, MSS2086, MSS2066, MSS1914, MSS1692, dan MSS1518. Namun dalam kertas ini, penulis hanya akan memfokuskan kajian terhadap manuskrip bernombor MSS2308 (A), kerana mengambilkira keadaan fizikalnya yang baik, selain isi kandungan yang lengkap serta tulisan yang masih jelas dan mudah dibaca.

Dari sudut fizikal, naskhah MSS2308 terdiri daripada 6 kuras tidak berjahit, setiap satunya mewakili kitab-kitab yang berbeza, manakala naskhah Talkhis al-Falah berada di kedudukan pertama dan diberikan tanda (A), menjadikan nombor manuskrip naskhah ini MSS2308 (A). Naskhah tanpa kulit jilid ini berada dalam satu kuras tidak berjahit, dengan ketebalan 10 + 1r folio yang bersaiz 21.4 x 17 cm. Ianya ditulis di atas kertas laid Eropah berwarna putih kekuningan, dengan dakwat yang agak mengembang di setiap mukasurat kesan peninggalan lama, namun masih dalam keadaan yang baik dan boleh dibaca. Tera air dapat dikesan pada kertas yang digunakan berupa dua huruf roman "IA". Isi kandungan kitab hanya bermula di folio 2v, manakala folio 1 dan 2r kosong tanpa sebarang tulisan.

Dakwat tulisan yang digunakan adalah berwarna hitam, dengan rubrikasi berwarna merah pada kalimah-kalimah dan ayat-ayat berbahasa Arab. Selain itu terdapat juga rubrikasi merah pada sebahagian kalimah bahasa Melayu yang menunjukkan permulaan ayat, fasal dan pernyataan hukum syarak. Dalam manuskrip ini, tidak tercatat tanda penyuaraan ayat bahasa Arab, akan tetapi catatan kata penarik wujud secara konsisten di bahagian bawah sebelah kiri halaman verso. Tanpa tanda kolasi, manuskrip ini juga bersih dari sebarang glos dan catatan sampingan di kesemua jidar lembarannya.

Dari sudut kandungan pula, naskhah MSS2308 ini terdiri dari enam teks manuskrip yang berbeza seperti berikut: (A) *Talkhīs al-Falāh fī Bayān 'Ahkām al-Ṭalāk wa al-Nikāh* karangan syeikh Muhammad Zain al-Asyi. [ff. 1v.10r]. Naskhah ini membicarakan hukum nikah dan talak serta perkara-perkara yang berkaitan dengannya di dalam 5 fasal.



(B) Luqṭat al-‘Ajlān fī Bayān Haiḍ wa Istihāḍah wa al-Nifās al-Niswān karangan syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari. [ff.10v.23v.]. Karya ini memperkatakan mengenai haidh, istihadah dan nifas secara terperinci di dalam 15 fasal.

(C) Risalah Mengenai Iktikad. [ff.23v.-28r.]. Risalah ini membicarakan perbezaan iktikad antara Ahli Sunnah wa al-Jamaah, Qadariah dan Jabariah.

(D) Risalah Mengenai Hukum Syarak [ff.28v.-35v.]. Risalah ini menyatakan tentang makna hukum syarak serta hukum orang yang melanggarnya sama ada di dalam iktikad, hukuman atau amalan.

(E) Amalan Syeikh Muhammad Samman [ff.35v.-39v.]. Penulisan ini menerangkan berkenaan amalan syeikh Muhammad al-Samman. Antara lain mengenai malam-malam pada bulan-bulan yang tertentu yang paling baik untuk melakukan amal ibadat seperti sembahyang, kenduri, dan membaca doa tolak bala. Risalah ini diakhiri dengan beberapa catatan antaranya mengenai pahala orang yang berpuasa, doa dan balasan Allah kepada mereka yang mengabaikan gurunya.

(F) Kitab Fikah [ff.40r.-45v.]. Kitab ini membicarakan ilmu Fiqh. Antara lain mengenai faedah dan rukun puasa, mandi junub, kaifiyat muqaranah takbiratul ihram dan sedekah pada hari Jumaat.

Hasil pengamatan penulis mendapati bahawa kesemua teks-teks ini disalin oleh individu yang sama berikutan gaya tulisan, bilangan baris dan rubrikasi dalam setiap halaman wujud secara konsisten. Hal ini menunjukkan bahawa naskhah kitab Talkhīs al-Falāh MSS 2308 (A) bukanlah tulisan asal syeikh Muhammad Zain, sebaliknya ia adalah naskhah salinan. Sehingga makalah ini ditulis, tarikh sebenar penghasilan karya ini masih dalam penelitian. Meskipun terdapat catitan yang jelas tarikh tamat kitab ini iaitu pada hari isnin bersamaan 6 Januari 1806, seperti dinyatakan pada kolofon, namun pernyataan tersebut masih mengandungi kebarangkalian bahawa ianya merujuk kepada tarikh tamat salinan semata-mata. Berikut adalah catatan pada kolofon (MSS2308(A)):

دان تمت كتاب اين فد هاري اثنين فد وقت عصر فد بولن شوال ليم بلس هاريث فد هجرة صلي الله عليه وسلم سريب دو
راتس دو فوله

Dan tamat kitab ini pada hari Isnin waktu Asar pada bulan Syawal lima belas hari nya pada hijrah sallallāhu ‘alaihi wa sallām seribu dua ratus dua puluh

Dari sudut pengarang kitab ini pula, pengarang asalnya dapat dikenalpasti melalui pernyataan dalam muqaddimah kitab yang menyebut:

وبعد فيقول الفقير الحقير الي الله الغني محمد زين ابن الفقيه جلال الدين الاشبي الشافعي عفي الله عنه وعن والديه قد سالي بعض
الاصدقاء وفقه الله للصواب ان اترجم مسائل النكاح والطلاق وما يتعلق بهم وسميته تلخيص الفلاح بيان احكام الطلاق
والنكاح.....

Wa ba ‘du fa yaqūlu al-faqīru al-haqīru ‘ila Allāhi al-ghaniy Muhammad Zain ‘ibnu al-Faqīh Jalāluddīn al-Āsyī al-Syāfi ‘i ‘afā Allāhu ‘anhu wa ‘an wālidaihi qad sa ‘alani ba ‘du al-aṣḍiqā ‘i waffaqahu Allāhu li al-ṣawab ‘an ‘utarjima masā ‘ila al-nikāh wa al-ṭalāq wa mā yata ‘allaqu bihimā wa sammaituhu talkhīs al-falāh fī bayāni ‘ahkām al-ṭalāq wa al-nikāh.....

Difahami dengan jelas daripada kenyataan ini bahawa pengarang kitab *Talkhīs al-Falāh* ini adalah merupakan syeikh Muhammad Zain bin syeikh Faqīh Jalāluddīn yang merupakan orang Aceh. Selain itu, karangan ini juga adalah merupakan terjemahan yang diolah dari beberapa buah kitab Fiqh yang muktabar seperti Tuhfah al-Muhtāj karangan imam Ibnu Hajar, Nihāyah al-Muhtāj karangan imam Ramli dan Rauḍah al-Tālibīn karangan imam Nawawi, yang telah diringkaskan. Ini dapat diketahui melalui kenyataan-kenyataan pengarang yang secara langsung merujuk kepada kitab-kitab berkenaan di beberapa tempat di dalam kitab ini.

PERBINCANGAN HUKUM MUNAKAHAT DALAM KITAB TALKHĪS AL-FALĀH

Secara umumnya perbincangan dalam kitab ini berkisarkan tentang hukum-hukum yang asas dalam bab Munakahat. Ini berikutan penjelasan hukum bagi setiap permasalahan dinyatakan tanpa huraian yang panjang lebar, sebaliknya dimuatkan di dalam karya ini perkara-perkara yang bersifat fardhu ain, yang wajib diketahui bagi setiap individu muslim yang ingin atau sudah melangkah



ke alam perkahwinan. Kitab ini dimulakan dengan mukaddimah (pendahuluan), disusuli dengan lima fasal berkaitan hukum munakahat dan disudahi dengan khatimah (penutup).

Penulis memulakan kitab dengan pendahuluan yang mengandungi pujian kepada Allah swt, berselawat ke atas junjungan nabi Muhammad saw, bersaksi dengan dua kalimah syahadah serta menzahirkan diri beliau sebagai penulis dan asbab yang memanggil beliau untuk menghasilkan karya ini. Beliau seterusnya menyatakan judul bagi karya ini dan mendoakan dirinya, kedua ibubapanya dan para pembaca kitab ini agar diberikan keampunan, dipelihara dari gangguan syaitan serta beroleh manfaat dari hasil penulisan beliau ini.

Fasal pertama pada menyatakan hukum nikah dan segala bahagiannya: Dalam fasal ini, pengarang menghuraikan tentang hukum bernikah, di mana ianya boleh berlaku dalam keadaan wajib, sunat, harus, makruh dan haram. Selain itu, dinyatakan pula cara-cara memilih calon istieri, sifat-sifat yang seharusnya dititikberatkan dalam soal pemilihan jodoh serta hukum melihat wanita yang ingin dinikahi. Pengarang seterusnya membicarakan tentang hukum lelaki melihat wanita serta batas-batasnya, dan hukum wanita melihat kaum lelaki serta batas-batasnya. Perbincangan dalam fasal ini dilanjutkan dengan perbincangan mengenai bahagian nikah yang dipecahkan kepada tiga jenis, iaitu nikah yang batal, nikah yang makruh dan nikah yang sunat beserta huraian.

Fasal kedua pada menyatakan wali nikah, saksi dan sighth: Dalam fasal ini, pengarang memulakan perbincangan berkenaan wali nikah dan syarat-syaratnya. Menarik untuk diperhatikan dalam hal ini, permasalahan yang dibawa oleh pengarang berkenaan wali yang fasiq, dan perbezaan pendapat ulama mazhab syafie dalam hal ini. Pengarang seterusnya mengharmonikan antara pendapat-pendapat ini dengan menjelaskan keadaan yang mengharuskan untuk kita beramal dengan pendapat yang dhaif dalam mazhab. Seterusnya perbincangan dilanjutkan dengan masalah tartib dan susunan wali, diikuti pula dengan masalah kufu. Mengiringi perbincangan-perbincangan ini ialah pernyataan tentang dua belas syarat menjadi saksi nikah dan tatacara ijab dan qabul (sighth) dalam aqad nikah.

Fasal ketiga pada menyatakan talak dan khulu': Dalam fasal ketiga ini, pengarang membahaskan tentang talak sorih dan kinayah, diikuti dengan penjelasan bagi beberapa masalah fiqh yang furu' berkenaan hal tersebut. Seterusnya diterangkan pula tiga jenis talak iaitu sunni, bid'i dan yang lain dari kedua-duanya itu, beserta keadaan-keadaannya. Di akhir fasal ini dinyatakan tentang masalah khulu' secara ringkas.

Fasal keempat pada menyatakan ruju': dalam fasal keempat ini pula, pengarang berbicara tentang permasalahan ruju' dengan membahaskan tentang lima jenis lafaz yang diambil kira sebagai lafaz ruju' yang sorih, perkara-perkara yang tidak disyaratkan dalam ruju', serta syarat-syarat ruju' yang enam.

Fasal kelima pada menyatakan 'iddah: Fasal kelima dan yang terakhir dalam kitab ini, digunakan oleh pengarang untuk membicarakan tentang hukum berkaitan 'iddah secara ringkas. Beliau menjelaskan tentang jenis-jenis 'iddah dan tempoh-tempohnya. Walaubagaimanapun, tidak disentuh dalam fasal ini berkaitan perkara-perkara yang dituntut dalam tempoh 'iddah samaada bagi pihak suami mahupun isteri, serta kewajipan ihdad bagi wanita yang berada dalam 'iddah kematian suami.

Khatimah (penutup): Sebagai penutup perbincangan, pengarang membawakan sebahagian perkara-perkara yang disunatkan dalam perkahwinan, doa-doa, serta adab yang sayugia dipraktikkan dalam hubungan suami isteri. Terakhir, pengarang mendoakan agar dirinya dan para pembaca dikurniakan taufiq oleh Allah untuk melakukan amalan-amalan yang soleh.

Menarik untuk diperhatikan, cakupan perbincangan yang diketengahkan dalam fasal-fasal bagi karya ini agak berbeza. Pengarang lebih cenderung untuk membahaskan dengan agak teliti permasalahan-permasalahan dalam fasal pertama, kedua dan ketiga. Dalam masa yang sama, beliau meringkaskan perbincangan dalam fasal keempat dan kelima. Ini dipercayai bertujuan untuk meraikan maslahat dan keperluan pihak yang meminta pengarang untuk menulis kitab ini, dan supaya karya ini relevan untuk tatapan kebanyakan masyarakat awam. Selain itu, dapat diperhatikan bahawa pengarang menggunakan kaedah penulisan yang ringkas (dalam bentuk matan), bagi tujuan memudahkan golongan awam untuk mengingat perkara-perkara asas berkaitan munakahat.

KESIMPULAN

Berdasarkan perbincangan sebelum ini, dapat disimpulkan bahawa penulisan ilmu Fiqh di Alam Melayu pernah melalui suatu tempoh yang sangat gemilang. Usaha dan kegigihan para ulama terdahulu dalam membangunkan keilmuan Fiqh masyarakat Melayu melalui penulisan adalah suatu sumbangan yang tidak ternilai. Penulisan kitab Talkhīs al-Falāh adalah merupakan suatu contoh jelas di mana ianya merupakan karya yang mengkhususkan pengetahuan fardhu 'ain berkenaan munakahat, terhasil hanya



dengan permintaan seorang kawan. Keistimewaan karya ini dapat dilihat dari beberapa sudut; merangkumi gaya penulisan yang ringkas dan jelas, serta perbincangan yang bersesuaian dengan keperluan masyarakat awam Alam Melayu. Selain itu, penulisan-penulisan Fiqh terdahulu khususnya kitab Talkhīs al-Falāh ini juga dilihat berpaksikan kepada manhaj yang jelas di mana hanya kitab-kitab muktabar sahaja yang menjadi rujukan, selain pegangan yang jelas dalam mazhab Syafi'i tanpa sebarang unsur campur aduk yang mengelirukan. Oleh yang demikian, adalah menjadi suatu keperluan untuk asas-asas ini dikaji dan dikembalikan semula agar keilmuan ini dapat dijaga dan dipelihara.

RUJUKAN

- Abdul Aziz Ismail. T.t. *Risalah al-Misbah al-Munir fi Ma'rifah al-Qadir*. Fatani: Matba'ah Bin Halabiy.
- Abdul Karim Zaidan. 2005. *Al-Madkhal li Dirasah al-Syariah al-Islamiyyah*. Beirut: Muassasah al-Risalah al-Nasyirun.
- Manna' Khalil al-Qattan. 1996. *Tarikh al-Tasyri' al-Islamiy*. Riyadh: Maktabah al-Ma'arif li al-Nasyri wa al-Tauzi'.
- Makmur Harun, Firman, Muhammad Yafri Yahya. 2016. *Jawi Dan Kajian Manuskrip Melayu*. Kuala Lumpur: Open University Malaysia.
- W. M. Soghir Abdullah. 2000. *Wawasan Pemikiran Islam Ulama Asia Tenggara*. Jil.3. Kuala Lumpur: Khazanah Fataniyah.
- W. M. Soghir Abdullah. 2002. *Penutup Perdebatan Islam Alaf Kedua di Dunia Melayu*. Kuala Lumpur: Khazanah Fataniyah.
- Nawi bin Mamat. 2002. *Tahqiq Kitab Ghayat al-Maram Mengenai Haji Dan Umrah Karangan Syeikh Daud Abdullah al-Fatani*. (Master Thesis). Universiti Malaya.
- Muhammad Mustaqim. 2011. "Satu Milenium Islam di Nusantara: Tinjauan Sosio-Sejarah". (Paper). Konvensyen Wasatiyyah Sempena 1 Milenium Islam di Nusantara. Putrajaya. 9-11 Jun.
- Affandi Abdul Rahim, Siti Maimunah Kahal, Muhammad Yusri Yusof @ Salleh. 2016. *Fiqh Versi Alam Melayu: Satu Analisis Sejarah*. Jurnal Fiqh. n.pl: n.pb. No. 13. p. 139-162.
- Zakaria Stapa, Noranizah Yusuf, Abdul Fatah Shaharudin. 2012. "Islam Asas Pembentukan Jati diri Bangsa Melayu-Muslim". *Jurnal Hadhari Special Edition*. n.pl: n.pb. Vol. 8. No. 2. (ISSN 1985-496X /eISSN 2462-2435): p. 129.
- Syahwaluddin, Noordin Abdullah Dagorha. 2017. "Peran Syeikh Muhammad Zain Al-Asyi Dalam Perkembangan Islam Di Nusantara Abad 18 Masihi". *Jurnal AL-HIKMAH*. n.pl: n.pb. Vol. 7. No. 13. January. p. 114-121.
- Jamalluddin Hashim, Abdul Karim Ali, Hasanulddin Mohd. 2014. Analisis pengaruh Unsur Fiqh Tempatan Dalam Kitab al-Sirat al-Mustaqim Karya Shaykh Nur al-Din al-Raniri. *Jurnal Antarabangsa Dunia Melayu*. jil. 7. Bil. 1.
- Nurman Kholis. 2015. "Pengajaran Aqidah Ahl Al-Sunnah Wa Al-Jama'ah Di Tatar Sunda Pada Abad XIX: Tinjauan Buku *Teologi Dalam Naskhah Sunda Islami*". *Jurnal Lektur Keagamaan*. n.pl: n.pb. Vol. 13. No. 2. p. 577.
- Wan Mohd. Shaghbir Abdullah. 1999. *Penyebaran Islam Dan Silsilah Ulama Sejagat Dunia Melayu*. Kuala lumpur: Khazanah Fathaniyah. Vol. 6.
- Muslich Shabir. 2009. "Pemikiran Syeikh Muhammad Arsyad Al-Banjari Tentang Zakat Dalam Kitab Sabil Al-Muhtadin: Analisis Intertekstual". *Jurnal Analisa*. n.pl: n.pb. Vol. XVI. No. 1. Januari-Jun. p. 5.
- Hasanulddin Mohd, Zurita Mohd Yusoff, Jamalluddin Hashim, Engku Ibrahim Engku Wok Zin, Syed Mohd Hafiz Syed Omar. 2018. "The Malay Fiqh Manuscripts at the National Centre for Malay Manuscripts: A Pilot Survey". *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*. Vol. 8. No. 4. April. p. 685-696.
- Alyasak Berhan. T.t. *Pentahqiqan Bab Munakahat (Sistem Perkahwinan) Mir'at al-Tullab, Karya Shaykh Abdul Rauf Ali al-Fansuri al-Singkili*. (Master Proposal). Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Dr Syed Ali Tawfik al-Attas. 28 Julai 2018. *A New Narravive for Malaysia*. Kuala Lumpur: IKIM.FM.
- Wan Mohd. Shaghbir Abdullah. 2007. "Syeikh Muhammad Zain al-Asyi Generasi Ulama Aceh". *Bicara Agama*. http://ww1.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2007&dt=0129&pub=utusan_malaysia&sec=Bicara_Agama&pg=ba_01.htm&arc=hive. Utusan Online.
- Wan Mohd. Shaghbir Abdullah. 2008. "Salsilah Syeikh Daud Abdullah Fathani". *Bicara Agama*. http://ww1.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2008&dt=0128&pub=Utusan_Malaysia&sec=Bicara_Agama&pg=ba_02.htm. Utusan Online.



Pengajian Tafsir Al-Quran: Sorotan Aliran Klasik dan Moden

**AHMAD BAZLI BIN AHMAD HILMI¹, MOHD YAKUB @ ZULKIFLI BIN MOHD YUSOFF²,
SELAMAT BIN AMIR³**

Kolej GENIUS Insan, Universiti Sains Islam Malaysia, Nilai, Negeri Sembilan¹

Jabatan Al-Quran dan Al-Hadith, Universiti Malaya, Kuala Lumpur²

Jabatan Al-Quran dan Al-Hadith, Universiti Malaya, Kuala Lumpur³

ABSTRAK

Para Sahabat dan generasi seterusnya mengambil tanggungjawab menerangkan makna al-Quran kepada masyarakat dan mentafsirkannya selepas kewafatan Rasulullah SAW. Perkembangan tafsir al-Quran terus subur dalam lipatan sejarah selama berabad dan generasi hingga perpustakaan tafsir dipenuhi dengan pelbagai jenis tafsir mengikut madrasah dan aliran. Objektif artikel ialah menyoroti aliran klasik dan moden yang terdapat dalam pengajian tafsir menggunakan pendekatan kajian perpustakaan. Hasil kajian mendapati aliran yang wujud dalam pengajian tafsir ialah; lughawi, fiqhi, 'ilmi, 'aqdi/kalami, falsafi, adabi ijtimai' dan al-da'awi al-haraki.

PENDAHULUAN

Penurunan Al-Quran dalam Bahasa Arab membolehkan para Sahabat memahami sebahagian besar makna al-Quran dan sebarang persoalan yang timbul terus diajukan kepada Rasulullah SAW. Selepas kewafatan baginda, para Sahabat dan Tabi'in mengambil tanggungjawab menerangkan makna al-Quran kepada masyarakat dan mentafsirkannya. Begitulah berterusan perkembangan tafsir dalam lipatan sejarah selama berabad dan bergenerasi hingga perpustakaan tafsir dipenuhi dengan pelbagai jenis tafsir mengikut madrasah dan aliran (Al-Khalidi, 2008). Evolusi dalam bidang tafsir dapat dilihat bertitik tolak daripada pengkodifikasian ilmu-ilmu bahasa, falsafah dan sains pada era kegemilangan peradaban Islam, begitu juga dengan mazhab-mazhab *fiqh* dan aliran *kalam*. Perkembangan pesat juga berlaku dalam bidang penterjemahan karya-karya klasik dari peradaban pra-Islam seperti Yunani, Persia dan India. Pada fasa peradaban inilah muncul pelbagai metode dan corak aliran dalam tafsir al-Qur'an (Fahmi, 2012). Artikel ini akan mengupas secara tuntas aliran klasik dan moden yang terdapat dalam pengajian tafsir.

METODOLOGI

Metodologi kajian perpustakaan telah digunakan dalam kajian ini. Pengkaji mengumpul data perkembangan pengajian tafsir dan aliran-aliran yang wujud dalam tempoh tersebut. Aliran-aliran tersebut dikupas dari sudut sejarah perkembangan dan ciri-ciri masing-masing.

KEPUTUSAN & PERBINCANGAN

Pengertian Al-Ittihad

Umumnya tafsir boleh dikategorikan kepada 4 bahagian berdasarkan aspek mana tafsir tersebut dilihat (Al-Tayyar, 1993) iaitu; 1. berdasarkan pengetahuan manusia terhadap tafsir; 2. berdasarkan sumber pentafsiran; 3. berdasarkan *al-Uslub* (Gaya Persembahan); dan 4. berdasarkan *al-Ittihad* (Corak/Aliran). Terdapat pelbagai takrifan kepada *al-Ittihad*, antaranya ialah:

1. Objektif yang ingin dicapai oleh mufassir dalam penulisan tafsir mereka (Al-Rumi, 1955).
2. Himpunan dasar dan pemikiran tertentu yang dikaitkan dengan satu kerangka teori dan bertujuan mencapai satu matlamat tertentu (Sharif, 1982).
3. Pengaruh pegangan keagamaan, ilmu kalam, aliran-aliran semasa, dan gaya penulisan tafsir, yang terbina atas asas akidah, keperluan, pandangan dan pengkhususan mufassir (Al-Rada'i, 2011).
4. Pengaruh keterujaan mufassir dan latar belakangnya sama ada dari aspek akidah, keadaan semasa, pengkhususan, atau sebagainya dalam pemahaman mufassir tersebut terhadap makna dan prinsip al-Qur'an (Markaz, 2017).
5. Hala tuju yang disasarkan dan menjadi kebiasaan oleh mufassir dalam tafsirnya, atau hala tuju tersebut dominan dalam pentafsirannya sehingga membezakannya daripada tafsiran yang lain (Al-Tayyar, 1993).



Dapat disimpulkan *al-ittijah* ialah hala tuju yang disasarkan atau dominan dalam sesuatu tafsir yang dapat dilihat melalui himpunan dasar dan pemikiran tertentu berkait dengan satu kerangka teori yang dipengaruhi oleh latar belakang mufassir sama ada dari aspek akidah, keperluan, keadaan semasa, pengkhususan, atau sebagainya dalam pemahaman mufassir tersebut terhadap makna dan prinsip al-Qur'an.

Aliran Tafsir Klasik Dan Moden

Istilah klasik dan moden adalah berkait dengan faktor masa, malah ulama berbeza pandangan dalam penetapan permulaan era moden tafsir; ada yang mengatakan permulaannya ialah akhir abad ke-19 dan sebahagian yang lain berpendapat bermula pada awal abad ke-20. Justeru penentuan sesuatu aliran tafsir sebagai klasik atau moden perlu dilihat kepada tarikh kemunculan aliran tersebut. Hal ini kerana terdapat mufassir yang masih menggunakan corak klasik dalam penulisan walaupun beliau berada di era moden.

Aliran Tafsir Klasik

1.0 Aliran al-Lughawi

Al-Tafsir al-Lughawi ialah tafsir yang menjelaskan makna-makna al-Quran (termasuk setiap sumber dalam tafsir iaitu al-Qur'an, al-Sunnah, sebab nuzul dll) berdasarkan apa yang terdapat dalam Bahasa Arab (Al-Tayyar, 2001).

1.1 Sejarah Perkembangan

Kemunculan pentafsiran lughawi kepada al-Quran bermula seiring dengan gerakan penulisan tafsir pada kurun kedua hijrah ('Abbas, 2005) atau pada zaman *atba' al-tabi'in*. Terdapat dua golongan yang turut sama dalam pentafsiran al-Quran (Al-Tayyar, 2001);

- i) Sekumpulan ahli bahasa yang terlibat dalam pentafsiran al-Quran dan mereka menulis dalam bidang tersebut seperti al-Kisa'i (w. 183) dan anak murid beliau al-Farra' (w. 207). Sebahagian ahli bahasa ini merupakan golongan Mu'tazilah seperti Muhammad Bin al-Mustanir (Qatrab) dan Abi al-Hasan Sa'id Bin Mas'adah (al-Akhfash)
- ii) Sebahagian ahli kalam Mu'tazilah yang terlibat dalam ilmu tafsir, seperti Abu Bakr Abdul Rahman Bin Kisan al-'Asam dan selainnya.

1.2 Jenis-jenis al-Tafsir al-Lughawi

Terdapat pelbagai jenis tafsir lughawi yang dapat disenaraikan seperti berikut (Khotib, 2017):

- a. Tafsir nahw atau i'rab al-Qur'an iaitu tafsir yang membahaskan i'rab (kedudukan) setiap lafaz al-Qur'an, seperti kitab al-Tibyan fi I'rab al-Qur'an karya Abdullah bin Husain al-'Akbari (w. 616 H)
- b. Tafsir Saraf atau morfologi: Tafsir lughawi yang membahaskan aspek makna kata, isyitiqاق dan korelasi antara perkataan seperti Tafsir al-Qur'an Karim karya Quraish Shihab, Konsep Kufr dalam al-Qur'an karya Harifuddin Cawidu.
- c. Tafsir Munasabah: Tafsir lughawi yang menekankan aspek korelasi antara ayat atau surah, seperti Nazhm al-Durar fi Tanasub al-Ayat wa al-Suwar karya Burhanuddin al-Buqa'y (w. 885) dan Mafatih al-Ghaib karya Fakhruddin al-Razy (w. 606).
- d. Tafsir al-Amthal: Tafsir yang cenderung menentengahkan perumpamaan- perumpamaan dan majaz dalam al-Qur'an seperti kitab al-Amtsal min al-Kitab wa al-Sunnah karya Abdullah Muhammad bin Ali al-Hakim al-Turmudzi (w. 585 H), Amtsal al-Qur'an karya al-Mawardi (w. 450 H) dan Majaz al-Qur'an karya Izzuddin Abd Salam (w. 660 H)

Sementara dari aspek balaghah al-Tafsir al-Lughawi merangkumi tiga aspek iaitu:

- a. Tafsir Ma'ani al-Qur'an: Tafsir yang mengkaji makna-makna kosa kata al-Qur'an atau seperti kitab Ma'ani al-Qur'an karya Abd Rahim Fu'dah.
- b. Tafsir Bayan al-Qur'an: Tafsir yang memfokuskan penjelasan lafaz dari akar kata kemudian dikaitkan antara satu makna dengan makna yang lain seperti kitab Tafsir al-Bayani al-Qur'an karya Aisyah Abd Rahman bint al-Shathi'.

c. Tafsir Badi' al-Qur'an: Tafsir yang mengkaji al-Qur'an dari aspek keindahan susunan dan gaya bahasanya, seperti Badi' al-Qur'an karya Ibn Abi al-Ishba' al-Mishry (w. 654 H).45

2.0 Aliran Fiqhi

2.1 Sejarah Perkembangan

Salah satu objektif Allah SWT menurunkan Al-Quran ialah untuk memperbaiki tingkah laku. Justeru terdapat ayat-ayat hukum di dalam al-Quran yang mesti dipatuhi oleh manusia. Rasulullah SAW pula berperanan sebagai penjelas kepada ayat-ayat tersebut pada setiap masa dan ketika tanpa menunggu berlaku sesuatu peristiwa atau pertanyaan terlebih dahulu. Kadangkala penjelasan tersebut datang daripada baginda sendiri dan kadangkala diturunkan al-Quran (Al-Rumi, 1955).

Selepas kewafatan Nabi, para Sahabat mengistinbatkan hukum yang perlu dalam urusan kehidupan. Bertitik tolak daripada perkara tersebut perselisihan mereka dalam tafsir banyak berlaku dalam perbincangan ayat-ayat hukum. Pentafsiran ayat hukum tidak dipisahkan secara berasingan sehingga zaman Imam al-Syafie yang dikatakan individu pertama yang menulis kitab dalam pentafsiran ayat hukum secara berasingan. Sesudah beliau, para ulama mula menulis pentafsiran ayat hukum berdasarkan kepada mazhab masing-masing, sama ada ayat hukum secara berasingan atau bagi yang mentafsir keseluruhan al-Quran (Fadl, 2005).

Pada zaman Syekh Muhammad 'Abduh, hukum-hukum ini dikaji jauh daripada pengaruh mazhab, ditonjolkan hikmah pensyariatannya, dijelaskan al-I'jaz al-Tashri'i bagi al-Quran, dan dijawab keraguan yang ditimbulkan musuh-musuh Islam berkaitan hukum hakam dan pensyariatannya. Perkara ini dapat dilihat dengan jelas dalam tafsir beliau iaitu Tafsir al-Manar (Fadl, 2005).

2.1 Kitab-kitab Tafsir Fiqhi

Terdapat banyak kitab tafsir aliran yang telah ditulis dari dulu hingga kini, antara yang masyhur ialah:

- a) Tafsir Ahkam al-Quran karangan al-Jassas
- b) *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an* karangan al-Qurtubi.
- c) Tafsir Ahkam al-Quran karangan Abu Bakr Ibn al-'Arabi
- d) Ahkam al-Quran yang dihipunkan oleh Abu Bakr al-Bayhaqi

3.0 Aliran 'Ilmi

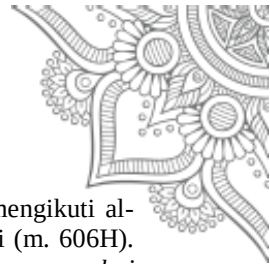
Tafsir 'ilmi merupakan satu istilah moden yang terbentuk daripada dua perkataan iaitu *tafsir* dan *'ilmi* (Al-Shiddi). *Tafsir 'ilmi* adalah satu ijtihad dalam pentafsiran al-Qur'an berorientasikan sains dalam usaha menjelaskan makna saintifik terhadap ayat-ayat al-Qur'an terutama yang berkisar pada persoalan ciptaan atau ayat-ayat *kawaniyyat* yang menepati kaedah-kaedah dan analisis sains moden (Al-Khalidi, 2008; Al-Rumi, 1955).

3.1 Sejarah Perkembangan

Tafsir 'ilmi mempunyai perkaitan secara langsung dengan pentafsiran *ayat kawaniyyat*. Pada zaman Rasulullah SAW, baginda tidak memberi perhatian serius dalam pentafsiran *ayat kawaniyyat*. Pentafsiran baginda terhadap *ayat kawaniyyat* adalah bersifat umum, sebagai contoh baginda pernah ditanya maksud firman Allah SWT “والشمس تجري لمستقر لها”, baginda kemudiannya menjawab: “Tempat penetapannya di bawah langit.” Hikmah Rasulullah SAW tidak mentafsirkan *ayat kawaniyyat* kerana hal tersebut akan menyebabkan pemahaman *ayat kawaniyyat* terhenti walaupun terdapat penemuan-penemuan terbaru ('Awd, 1992).

Selepas kewafatan baginda, para Sahabat bertungkus-lumus menyebarkan dakwah ke seluruh pelosok alam. Kemasukan ramai bangsa bukan Arab ke dalam Islam menuntut mereka mengajarkan al-Quran secara bacaan dan tafsiran, justeru bermula pertanyaan terhadap sebahagian ayat al-Qur'an khususnya *ayat kawaniyyat* ('Awd, 1992). Kemunculan *tafsir 'ilmi* adalah berkait rapat dengan percampuran ilmu *kawaniyyat* dengan tafsir melalui aktiviti penterjemahan ilmu tersebut ke dalam bahasa Arab pada zaman keemasan pemerintahan 'Abbasiyyah. Perkembangan dan penyebaran ilmu tersebut lebih pesat setelah kemasukan bangsa ajnabi ke dalam Islam (Mazlan, 1998).

Individu pertama memperkatakan perkara ini ialah al-Imam al-Ghazzali (m.505H) dalam kitab beliau *Ihya' 'Ulum al-Din dan Jawahir al-Qur'an* (Mazlan, 1998). Beliau telah memperkenalkan banyak perkara dalam kedua-dua karya tersebut, antaranya; al-Qur'an merangkumi ilmu keseluruhannya yang merupakan salah satu bentuk *i'jaz al-Qur'an* dan setiap ilmu bercabang keluar



daripada al-Qur'an hatta ilmu falak, astronomi, perubatan dan lain-lain (Al-Najjar, 2007). Begitu ramai yang mengikuti al-Ghazzali dalam perkara tersebut, yang paling masyhur dalam kalangan *mutaqaddimin* ialah Fakhr al-Din al-Razi (m. 606H). Sementara dalam kalangan *muta'akhirin* pula ialah Tantawi Jawhari (m. 1359H) yang telah membawa kepada zahirnya *manhaj 'ilmi* dalam al-Qur'an al-Karim (Al-Najjar, 2007).

3.2 Hukum *Tafsir 'Ilmi*

Kedudukan *tafsir 'ilmi* sebagai *al-tafsir bi al-ra'y* menjadi faktor utama ilmuwan Islam klasik dan kontemporari berbeza pandangan berkenaan hukum mentafsirkan al-Qur'an berorientasikan sains. Hal ini kerana terdapat dua kategori *al-tafsir bi al-ra'y* iaitu *al-mahmud* (terpuji) dan *al-madhmum* (tercela). Secara umum mereka boleh dikategorikan kepada tiga kelompok;

Kelompok Pertama:

Merupakan kelompok yang membolehkan *tafsir 'ilmi* secara mutlak dan mengaplikasikannya secara melampau. Anggota dalam kelompok ini mengatakan dalam al-Qur'an terdapat segala sesuatu berkenaan penciptaan dan setiap penemuan sains merupakan pekhidmat kepada nas-nas *kawniyyat*. Mereka menghimpunkan antara semua teori dan hakikat sains dengan satu ayat daripada ayat-ayat al-Qur'an seperti mana juga mereka memalingkan lafaz ayat daripada petunjuknya dari segi bahasa. Usaha kelompok ini lebih hampir kepada penulisan ensiklopedia berbanding tafsir ('Awd, 1992). Sebahagian daripada anggota kelompok ini ialah Shaykh al-Tantawi Jawhari, 'Abd al-Rahman al-Kawakibi, 'Abd al-Razzaq Nawfal, 'Ali 'Abd al-'Azim, Muhammad Rashad Khalifah dan ramai lagi.

Kelompok kedua:

Merupakan kelompok yang menentang tafsiran al-Qur'an secara sains yang diketuai oleh salah seorang tokoh pemikir Islam yang ulung iaitu Imam Abu Ishaq al-Shatibi Ibrahim bin Musa al-Lakhmi al-Gharnati (m. 790H). Sementara ulama masa kini yang sependapat dengan kumpulan ini ialah al-Shaykh Amin al-Khuli. Demikian juga al-Shaykh Mahmud Shaltut yang merupakan mantan Shaykh al-Azhar (Abdul Rashid, 2009). Mereka mengatakan al-Qur'an matlamatnya ialah hidayah dan *i'jaz* sementara *i'jaz* al-Qur'an tidak berlaku kecuali daripada jenis yang dikenali dengannya pada zaman penurunan dan memadai bahawa al-Qur'an tidak bertentangan dengan sains, malah al-Qur'an telah meletakkan metodologi kepada sesiapa yang berminat dengan perkara tersebut dan menyeru kepadanya ('Awd, 1992). Mereka juga berpandangan mukjizat al-Qur'an adalah tetap, sedangkan sains sentiasa berubah-ubah mengikut keadaan, masa dan pengkaji.

Kelompok Ketiga:

Merupakan kelompok yang bersifat sederhana. Ahli kelompok ini tidak pernah mengatakan setiap sesuatu dalam al-Qur'an adalah daripada apa yang dibawa oleh sains dan mereka juga tidak menafikan yang setiap penemuan menjadi pekhidmat kepada nas. Mereka melihat pentafsiran sebahagian *ayat kawniyyat* al-Qur'an dengan beberapa syarat dan piawai yang mereka gariskan walaupun tidak memadai berdasarkan terdapat tambahan sebahagian daripada syarat dan piawai tersebut terhadap individu tertentu. Antara yang tergolong dalam kelompok ini ialah 'Abd al-'Aziz Isma'il, Hanafi Ahmad, Muhammad Ahmad al-Ghamrawi dan ramai lagi ('Awd, 1992).

Dalam hal ini pengkaji sepakat dengan golongan yang ketiga. Hal ini kerana alasan yang diberikan oleh golongan yang menentang *tafsir 'ilmi* adalah bersifat umum dan alasan tersebut dapat diharmonikan dengan meletakkan beberapa syarat dan piawaian tertentu seperti hanya fakta sains yang digunakan dalam pentafsiran ayat al-Qur'an, bukan sekadar teori atau hipotesis. Realitinya *tafsir 'ilmi* menjadi satu keperluan dalam mentafsirkan al-Qur'an seiring dengan perkembangan teknologi dan pengetahuan dewasa ini.

3.3 Manhaj *Tafsir 'Ilmi*

Para ulama telah bersepakat dalam meletakkan kaedah umum yang mesti diberi perhatian bagi sesiapa yang ingin mentafsirkan al-Qur'an tidak kira apa jua jenis dan aliran tafsir termasuklah juga *tafsir 'ilmi*. Kaedah umum tersebut ialah *mufasssir* mestilah mentafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an itu sendiri terlebih dahulu. Jika tidak didapati hendaklah mentafsirkan al-Qur'an dengan al-Sunnah kerana ia merupakan penerang kepada al-Qur'an. Jika tidak didapati hendaklah merujuk kepada kata-kata para Sahabat RA kerana mereka lebih mengetahui tentang peristiwa dan keadaan semasa penurunan al-Qur'an. Namun yang diambil hanyalah perkara yang *sahih* daripada mereka. Jika masih tidak didapati hendaklah mentafsirkan dengan kata-kata Tabi'in (Al-'Ak, 1986). Pentafsiran berdasarkan sumber-sumber ini dinamakan sebagai *al-tafsir bi al-ma'thur* atau *al-naqli* (Al-'Ak, 1986).

Sekiranya masih tidak didapati dalam sumber-sumber utama tersebut maka tiada cara lain bagi *mufasssir* selepas daripada itu kecuali untuk menggunakan fikiran, mencari idea dan menggandakan usaha dalam mencari pendedahan tentang apa yang dimaksudkan oleh Allah SWT (Al-Dhababi, 2000). Dalam erti kata *mufasssir* hendaklah berjihad apabila dia memenuhi syarat-



syarat ijtihad. Oleh kerana *tafsir 'ilmi* tidak terkeluar daripada konsep pentafsiran berdasarkan ijtihad dalam menjelaskan al-Qur'an, menerangkan maknanya dan mendedahkan apa yang dikehendaki nas al-Qur'an, isyarat atau isi kandungannya, maka *tafsir 'ilmi* tidak dianggap diterima selagi tidak menepati kaedah *tafsir bi al-ra'y* secara umum dan piawaian *tafsir 'ilmi* secara khusus. Antara piawaian tersebut tafsir 'ilmi secara khusus ialah ('Abbas, 2005):

1. Menepati bahasa Arab dengan sempurna di mana makna yang ditafsirkan sepadan dengan makna dari sudut bahasa.
2. Tidak bercanggah dengan *ma'thur* yang sahih daripada Rasulullah SAW atau sesuatu yang hukumnya adalah *marfu'*.
3. Menepati konteks ayat al-Qur'an agar pentafsiran tidak lari daripada konteks tersebut.
4. Berwaspada daripada mendedahkan *tafsir 'ilmi* kepada perkhabaran dan keadaan mukjizat-mukjizat atau hari akhirat.
5. Mentafsirkan al-Qur'an berdasarkan fakta saintifik yang terbukti dan mengelak daripada melibatkan teori palsu lagi kuno.

3.4 Kitab-kitab *Tafsir 'Ilmi*

Terdapat banyak kitab *tafsir 'ilmi* yang telah ditulis dari dulu hingga kini, antara yang masyhur ialah:

- a) Al-Tafsir al-Kabir karangan al-Imam Fakhr al-Razi.
- b) Al-Jawahir fi Tafsir al-Qur'an al-Karim karangan Shaykh Tantawi al-Jawhari.
- c) Tafsir al-Ayat al-Kawniyyah fi al-Qur'an al-Karim karangan Zaghlul al-Najjar.
- d) Kashf al-Asrar al-Nawraniyyat al-Qur'aniyyat oleh Muhammad bin Ahmad al-Iskandarani.
- e) Al-Tafsir al-'Ilmi li al-Ayat al-Kawniyyat fi al-Qur'an oleh Hanafi Ahmad.

4.0 Aliran Al-Kalamiy/Al-'Aqdi

4.1 Sejarah Perkembangan

Al-Kalam dalam konteks ini merujuk kepada ilmu akidah. Perbezaan dalam permasalahan akidah tidak pernah berlaku pada zaman Rasulullah SAW namun ia berlaku pasca kewafatan baginda terutama dalam masalah al-Imamah. Perbezaan ini makin meluas secara berperingkat mencakupi masalah sifat Allah SWT dan Nabi Muhammad SAW (Al-Rada'i, 2011).

Apabila dibentuk ilmu Kalam antara akhir kurun pertama dan permulaan kurun kedua, muncul madrasah Mu'tazilah yang dibawa oleh Wasil Bin 'Ata', selepas itu muncul al-'Asha'irah daripada jalur Abu Hasan al-'Ash'ari pada akhir kurun ke-3 dan awal kurun ke-4, kemudiannya muncul kumpulan al-Maturidiyah. Madrasah kalamiah bagi Syi'ah pula terbentuk daripada jalur Ahl al-Bayt ketika permulaan kemunculan Islam, mempunyai akidah khas dalam persoalan al-Imamah dan al-'Ismat yang kemudiannya menjadi lebih jelas dan tersusun di tangan sebahagian ulama seperti al-Syaikh al-mufid. Madrasah ini juga melakukan pentafsiran al-Quran, mereka mengambil ayat-ayat yang selari dengan pandangan mereka, mentakwilkan ayat-ayat yang bercanggah, atau mentafsir dengan bimbingan mereka sama ada dengan betul atau sebaliknya. Bertitik tolak daripada perkara ini, muncul aliran-aliran al-kalamiyyah dalam tafsir dengan bentuk yang pelbagai (Al-Rada'i, 2011).

4.2 Jenis-jenis Aliran Al-Kalamiyyah

4.2.1. Al-I'tizaliyy

Golongan Mu'tazilah ialah pengikut Wasil Bin 'Ata' dan individu yang terkenal dalam madrasah ini antaranya 'Amru Bin 'Ubayd, al-Jahiz dan al-Zamakhshari. Al-Mu'tazilah berpegang bahawa manusia adalah bebas dan berhak memilih, al-Quran boleh ditafsirkan dengan akal, dan akal mampu mencapai hakikat sesuatu. Malah mereka juga mengatakan Kalam Allah adalah makhluk. Akidah Mu'tazilah ini berterusan secara makmur hingga zaman al-Mutawakkil, di mana beliau menyeksa mereka dengan teruk pada zaman beliau. Selepas itu, tersebar mazhab al-'Ash'ari semenjak zaman tersebut (Al-Rada'i, 2011).

Antara kitab dalam aliran ini ialah:

1. Mutashabih al-Quran karangan al-Qadi 'Abd al-Jabbar
2. Tanzih al-Qur'an 'an al-Mata'in karangan al-Qadi 'Abd al-Jabbar
3. Al-Kashshaf karangan Mahmud Bin 'Umar al-Zamakhshari



4.2.2. Al-Ash'ariy

Al-Asha'irah merupakan pengikut Abu al-Hasan al-Ash'ariy, individu terkenal dalam kalangan mereka ialah al-Qadi Abu Bakr al-Baqillani, Abu Ishaq al-Asfirani, Imam al-Haramayn al-Juwayni, Muhammad al-Ghazzali dan Imam al-Fakhr al-Razi. Al-Asha'irah tidak beriktikad dengan kebebasan manusia dan hak memilihnya, mereka mengatakan amalan manusia dicipta di sisi Allah SWT dan Kalam Allah SWT bersifat qadim. Manhaj golongan ini dalam pentafsiran al-Qur'an ialah menitikberatkan makna zahir ayat dan menjauhi penggunaan akal (Al-Rada'i, 2011).

Antara kitab dalam aliran ini ialah:

1. Ta'wilat al-Qur'an karangan Abu Mansur Mahmud al-Maturidi
2. Madarik al-Tanzil wa Haqa'iq al-Ta'wil (Tafsir al-Nasafi) karangan Abdullah Ibn Ahmad al-Nasafi
3. Mafatih al-Ghayb karangan al-Imam al-Fakhr al-Razi

4.2.3. Syi'ah

Syi'ah pada asalnya merupakan kelompok individu yang menyokong Saidina Ali RA, ahl al-bayt dan penjaga mereka. Mazhab ini adalah yang terawal daripada mazhab-mazhab dalam Islam, permulaan kemunculannya pada akhir zaman Saidina 'Uthman RA, kemudian berkembang dan meluas pada zaman 'Ali RA. Orang ramai sangat terpegun dengan kekuatan agama, kemampuan ilmu dan bakat beliau, maka diambil kesempatan ini untuk menyebarkan mazhab Syi'ah. Apabila datang zaman Bani Umayyah, berlaku kezaliman dan kesukaran yang teruk kepada ahli keluarga 'Ali telah membangkitkan kasih sayang terhadap mereka dan orang ramai melihat bahawa 'Ali dan keturunannya adalah saksi kezaliman Umawi. Maka semakin luas skop mazhab ini dan bertambah ramai penyokongnya (Al-Dhahabi, 2000).

Kecintaan kepada 'Ali dan keturunan bukanlah sesuatu yang baharu pada zaman Sahabat, namun kecintaan tersebut tidaklah menghalang mereka daripada memberi bai'ah kepada khilafah sebelum beliau kerana syura adalah lambang kesepaduan. Begitu juga kecintaan tersebut tidak membawa para Sahabat RA untuk bersetuju dengan prinsip yang hampir menjadi persepakatan Syi'ah, dimana mereka melihat Saidina 'Ali sebagai tonggak mazhab dan akidah Syi'ah iaitu "Al-Imamah bukan daripada kepentingan umum yang perlukan perhatian, bahkan merupakan rukun agama dan peraturan Islam dan tidak harus bagi Nabi SAW melupakan dan tidak wakikan kepada umat malah wajib menentukan al-Imam kepada mereka yang bersifat ma'sum daripada dosa besar dan dosa kecil. Saidina 'Ali RA adalah individu yang ditentukan oleh baginda SAW (Al-Dhahabi, 2000). Mazhab Syi'ah berpegang dengan tauhid al-Sifati dan al-Af'ali, beriktikad bahawa manusia bebas dalam tindakan (bukan secara mutlak, tetapi dalam satu atau dua perkara) dan Allah SWT tidak akan dapat dilihat dengan mata di dunia dan juga akhirat. Dalam pentafsiran al-Quran pula, mazhab ini menekankan kepada zahir dan batin al-Quran (Al-Rada'i, 2011).

Namun tidak semua Syi'ah bersepakat dalam mazhab dan akidah, hawa nafsu telah memisahkan mereka lalu berpecah menjadi beberapa cabang atas dua faktor utama; 1. Perbezaan dalam prinsip dan ajaran; 2. Perbezaan dalam penentuan al-Imam (Al-Dhahabi, 2000).

Antara kitab dalam aliran ini ialah:

1. Ghurar al-Fawa'id wa durar al-Qala'id karangan al-Syarif al-Murtada
 2. Tafsir al-Tibyan karangan Abu Ja'far al-Tusi
 3. Tafsir Majma' al-Bayan karangan Abu 'Ali al-Tabrasi
 4. Tafsir Kalami Qur'an Majid, karangan Muhammad Husayn al-Ruhani
- 5.0 Aliran al-Falsafi

Pengaruh keterujaan mufassir dan latar belakang falsafahnya dalam proses mentafsir, memahami makna dan menjelaskan prinsip al-Quran (Markaz, 2017).

5.1 Sejarah Perkembangan

Aliran ini mula terbentuk dan muncul pada zaman pemerintahan Khilafah 'Abbasiyyah rentetan daripada penterjemahan tinggalan falsafah Greek, India, dan Parsi ke dalam Bahasa Arab. Kemasukan ideologi falsafah dalam persekitaran ilmu Islam membawa kepada kemunculan orientasi yang berbeza dalam kalangan umat Islam iaitu menolak atau menyokong ideologi tersebut berpandukan Al-Quran, ditambah pula hubungan kognitif yang menghubungkan ilmu falsafah dengan ilmu Kalam dan



permasalahan ilmu Kalam yang timbul pada waktu tersebut memerlukan proses pemikiran falsafah. Aliran ini telah terbentuk pada kurun seterusnya, maka muncul banyak tafsiran bercorak falsafah yang memberi manfaat dalam pemahaman dan tafsiran Al-Quran pada zaman pembukuan dan masih menjadi praktikal dalam pentafsiran dewasa ini (Markaz, 2017).

5.2 Ciri-ciri Tafsir Aliran al-Falsafi

Permasalahan yang biasa disentuh dalam aliran ini ialah:

1. Penumpuan kepada ayat-ayat berkaitan kewujudan Allah SWT dan sifat-Nya
2. Penumpuan kepada ayat-ayat mutashabihat
3. Pentakwilan zahir al-Quran, pengharmonian antara makna zahir dan pemikiran falsafah, dan penggunaan ayat al-Qur'an sebagai penyokong pemikiran tersebut.
4. Pemanfaatan akal dan bukti dan berpegang kepada manhaj ijthad dan akal dalam tafsir
5. Mempertahankan pemikiran dan teori falasah secara khusus

Aliran Tafsir Moden

1.0 Aliran Al-Adabi al-Ijtima'i

Corak atau aliran dalam tafsir al-Qur'an yang memberi penekanan kepada pendedahan aspek-aspek resolusi dalam ungkapan al-Qur'an terlebih dahulu, kemudian dirumuskan maksud yang dimatlamatkan oleh al-Quran dalam uslub yang menarik seterusnya mengunapakai nas al-Qur'an tersebut dalam bentuk aturan kemasyarakatan dan sistem peradaban (Al-Dhahabi, 2000).

Metode ini merupakan pemahaman ayat al-Qur'an dalam pelbagai pendekatan yang berobjektifkan kepentingan masyarakat dan setiap pentafsiran yang dilakukan meliputi tema-tema tertentu bermatlamat sebagai solusi dalam penyelesaian masalah umat dan juga jalan kebenaran (Amir, 2016).

1.1 Sejarah Kemunculan

Tafsir al-Adabi al-Ijtima'i merupakan satu inovasi dalam dunia tafsir yang dipelopori oleh madrasah Al-Imam al-Syeikh Muhammad 'Abduh. Pemimpin dan pengikut madrasah ini berusaha keras dalam mentafsirkan Kitabullah dan memberi panduan kepada manusia terhadap kebaikan dunia dan akhirat. Kebaikan madrasah ini antaranya ialah ia bebas daripada pengaruh sebarang mazhab dan antara kelemahannya ialah ia memberikan kebebasan yang sangat luas kepada akal sehingga dita'wilkan sebahagian hakikat pensyariatkan yang dibawa oleh al-Qur'an dan diubah daripada hakikat kepada majaz atau perumpamaan (Al-Dhahabi, 2000).

Antara kitab dalam aliran ini ialah:

1. Tafsir al-Manar karangan Muhammd 'Abduh
2. Tafsir al-Maraghi karangan Ahmad Mustafa al-Maraghi.

2.0 Al-Tafsir al-Da'awi al-Haraki

Tafsiran yang memfokuskan dakwah dan harakah, tarbiah dan *tazkiyah*, jihad dan mujahadah, dakwah kaum Muslimin kepada pergerakan dengan al-Quran, penentangan terhadap kuffar atas asasnya, dan mendahulukan pengajian dalam dakwah, jihad dan *muwajahah* (Al-Khalidi, 2008). Contoh kitab dalam corak ini ialah *Fi Zilal al-Qur'an* karangan Sayyid Qutub dan al-Asas fi al-Tafsir karangan Sa'id Hawwa. Tafsir *Fi Zilal al-Qur'an* ditulis pada zaman ketiadaan negara Islam dan undang-undang Islam begitu asing dalam kalangan masyarakat. Justeru beliau lebih cenderung untuk mengajak masyarakat kembali kepada syariat Islam ('Ali et.al, 1980) dalam tafsir beliau yang kemudiannya dikategorikan bercorak *al-da'awi al-haraki*.

RUJUKAN

- 'Abbas, Fadl Hasan (2005). *Al-Tafsir Asasiyyatuh wa Ittijahatuh*. Amman: Maktabah Dandis.
- 'Ali Ja'far, Muhammad Muslim & al-Sarhan, Muhy Hilal (1980). *Manahij al-Mufasssir*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- 'Awd, Bakr Zakiy (1992). "Al-Tafsir al-'Ilmi li al-Ayat al-Kawniyyat Tarikhuh Mawaqif al-'Ulama' Minh", *Jurnal Fakulti Syariah, Undang-undang & Pengajian Islam*, no. 10.



- Abdul Rashid Ahmad (2009). “Aspek-Aspek Kemukjizatan al-Qur’an”, *Jurnal al-Bayan*, j.7.
- Al-‘Ak, Khalid ‘Abd al-Rahman (1986). *Usul al-Tafsir wa Qawa'iduh*. Cet. ke-2; Beirut: Dar al-Nafa'is.
- Al-Dhahabi, Muhammad Husayn (2000). *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun*. Cet. ke-7, Kaherah: Maktabah Wahbah.
- Al-Najjar, Zaghlul (2007). *Tafsir al-Ayat al-Kawaniyyat fi al-Qur'an al-Karim*. Kaherah: Maktabah al-Shuruq al-Dawliyyat.
- Al-Rada'i, Muhammad ‘Ali (2018). *Manahij al-Tafsir wa Ittijahatuha: Dirasah Muqaranah fi Manahij Tafsir al-Qur'an* (cet.3, Beirut: Center of Civilization for The Development of Islamic Thought.
- Al-Rumi, Fahd ‘Abd al-Rahman (1995). *Buhuth fi Usul al-Tafsir wa Manahijuhu*. Cet.4, Riyadh: Muassasah al-Tawbah.
- Al-Shiddi, ‘Adil ‘Ali (2010). *Al-Tafsir al-‘Ilmi al-Tajribi li al-Qur'an al-Karim Judhuruhu wa Tatbiqatuhu wa al-Mawqif Minh*. Riyadh: Dar al-Watan li al-Nashr wa al-Tawzi‘.
- Al-Tayyar, Musa‘id, Sulayman (1993), *Fusul fi Usul al-Tafsir*. Riyadh: Dar al-Nashr al-Nazuli.
- Al-Tayyar, Musa‘id, Sulayman (2001). *Al-Tafsir al-Lughawi li al-Qur'an al-Karim*. Riyadh: Dar Ibn al-Jawzi.
- Amir, Selamat (2016). “Elemen Saintifik dalam Al-Qur’an: Analisis Terhadap Tafsir Al-Sha’rawi Karangan Muhammad Mutawalli Al-Sha’rawi/Selamat Bin Amir.” Tesis Kedoktoran, Universiti Malaya.
- Khotib, Ahmad Baijuri (2017). “Corak Penafsiran Al-Qur’an (Periode Klasik–Modern).” *Hikamuna: Jurnal Pengkajian Hukum Islam*, v. 1, no. 1.
- Markaz al-Ma’arif li al-Ta’lif wa al-Tahqiq (2017). *Asasiyyat ‘Ilm al-Tafsir*. Beirut: Dar al-Ma’arif al-Islamiyyah al-Thaqafiyyah.
- Mazlan Ibrahim (1998). “Tafsir ‘Ilmiy: Sejarah Perkembangan Serta Pandangan Ahli Tafsir dan Ulama Terhadapnya” (disertasi Master, Fakulti Pengajian Islam Universiti Kebangsaan Malaysia)
- Sharif, Muhammad Ibrahim (1982). *Ittijahat al-Tajdid fi al-Tafsir fi al-Misr fi al-Qarn al-‘Ishrin*. Kaherah: Dar al-Turath.
- Fahmi Salim, “Tafsir Saintifik Isyarat-isyarat Ilmiah dalam Al-Qur’an”, dicapai pada 17 Februari 2012, <http://quran.al-shia.org/id/lib/60.htm>



Sistem Pendidikan dan Pemartabatan Bahasa Melayu sebagai Bahasa Kebangsaan di Malaysia

SITI NOR AZHANI MOHD TOHAR, SITI NOR BAYA MAT YACOB

Pusat Pengajian Teras, Fakulti Kepimpinan dan Pengurusan, Universiti Sains Islam Malaysia

ABSTRAK

Pemartabatan bahasa Melayu sebagai bahasa kebangsaan dalam sistem pendidikan di Malaysia masih dilihat agak ampuh walaupun dasar bahasa kebangsaan ini telah wujud dan diperjuangkan seawal kemerdekaan dalam usaha menyatupadukan kepelbagaian kaum. Justeru, makalah ini akan menelusuri sejarah perkembangan bahasa Melayu dalam sistem pendidikan sebelum dan selepas merdeka. Selain itu, cabaran dan masa depan bahasa Melayu sebagai bahasa kebangsaan di Malaysia turut dibahaskan dalam konteks realiti masa kini. Bahasa Melayu sebagai bahasa kebangsaan tidak boleh diterjemahkan secara berbeza mengikut perbezaan lensa kaum. Dasar bahasa ini perlu seiring pelaksanaan dan pengukuhanannya di semua jenis aliran pendidikan di Malaysia agar agenda penting penyatuan kaum dapat tercapai secara alami. Malahan peranan bahasa ini harus dihayati bersama dan bukan dijadikan agenda penghalang kemajuan negara.

Kata kunci: Bahasa Melayu, bahasa kebangsaan, sistem pendidikan, perpaduan, multi etnik, identiti, kewarganegaraan

PENGENALAN

Bahasa Melayu sebagai bahasa kebangsaan telah dimaktubkan di dalam Perkara 152 Perlembagaan Malaysia sebagai satu simbol sepunya setiap warganegara dalam memupuk nilai patriotisme. Bahasa Melayu selaku bahasa yang awal di tanah Melayu telah mengalami senario turun naik perkembangannya melalui faktor sejarah sosial masyarakat di Malaysia. Justeru, sejarah perkembangan bahasa Melayu sebelum kemerdekaan dibincangkan bagi menyedarkan masyarakat mengenai kekuatan bahasa ini yang pernah menjadi paksi keunggulan Kesultanan Melayu Melaka. Selain itu, makalah ini turut menelusuri jatuh bangunnya perkembangan bahasa ini ketika zaman pemerintahan British seterusnya diperkukuhkan kembali di ambang kemerdekaan sebagai penerapan identiti sebuah negara merdeka. Walau bagaimanapun, dengan arus globalisasi yang semakin rencam, negara mulai mengambil kira kemodenan yang berasaskan bahasa Inggeris untuk tidak ketinggalan dalam arus kemajuan sains dan teknologi. Justeru, cabaran dan masa depan bahasa Melayu ini turut dibincangkan dalam konteks realiti semasa yang berlaku di Malaysia. Perbincangan ini bagi menyedarkan masyarakat bahawa isu bahasa kebangsaan seringkali menjadi perdebatan dan percaturan sama ada dalam konteks etnisiti dan globalisasi walaupun negara telah mencapai 62 tahun usia kemerdekaan.

PERKEMBANGAN BAHASA MELAYU DALAM SISTEM PENDIDIKAN SEBELUM MERDEKA

Sejarah pemartabatan bahasa Melayu telah bermula sejak abad pertama Masihi lagi sebagai bahasa kerajaan di kepulauan Melayu (Awang Sariyan, 2006). Semenanjung Tanah Melayu sejak zaman-berzaman menggunakan bahasa Melayu sebagai bahasa perantara, dan mempunyai komuniti asal bahasa Melayu serta merupakan kawasan teras bahasa Melayu sejak dahulu lagi (Asmah Hj. Omar, 2008). Kemunculan Empayar Sri Wijaya sehingga tiba di kemuncaknya pada zaman Kerajaan Melaka pada abad ke-15, bahasa Melayu pernah wujud sebagai bahasa yang mempunyai pelbagai fungsi di Alam Melayu, iaitu sebagai bahasa istana, bahasa penyampaian ilmu termasuk dakwah Islamiah, bahasa diplomasi, bahasa persuratan dan terutama sekali sebagai bahasa perantaraan atau lingua franca yang digunakan secara meluas dalam urusan perdagangan (Juriah Long, 2008). Kehadiran kuasa kolonial selama lebih 400 tahun hingga awal abad ke-20 di bumi Melayu tidak mampu meminggirkan bahasa Melayu (Wan Hashim Wan Teh, 1996). Malahan, bahasa ini juga menyebarkan pengaruh nasionalisme dalam kalangan pejuang Melayu melalui media tempatan.

Namun, pemartabatan bahasa Melayu di persada kepulauan Melayu ini berlaku sehingga awal abad ke-20, manakala peminggiran bahasa Melayu sebagai bahasa ilmu dan bahasa pentadbiran telah berlaku pada suku pertama abad ke-20. Pada suku pertama abad ke-20 ini, kolonial Inggeris telah memperkenalkan sistem pentadbiran birokrasi moden yang mengangkat bahasa Inggeris sebagai bahasa utama dalam pendidikan peringkat menengah dan tinggi. Kemudahan dan bantuan kerajaan termasuk penerbitan buku-buku teks hanya diberi kepada aliran Inggeris di peringkat sekolah menengah dan universiti. Manakala sekolah Melayu hanya setakat sekolah rendah dengan sekadar bermatlamatkan pelajarnya menjadi petani yang lebih baik daripada ibu



bapa mereka. Kerajaan British pada awalnya boleh dikatakan tidak berhasrat memajukan bidang pendidikan kerana berpendapat bahawa pendidikan, khususnya untuk kaum Melayu, tidak mendatangkan faedah sebaliknya akan menimbulkan kesedaran kepada golongan yang terdidik untuk menentang British (Sufean Hussin, 2004). Selain daripada sekolah rendah Melayu yang berbentuk formal, turut wujud sekolah pondok atau pengajian agama atas inisiatif masyarakat Melayu sendiri untuk menerapkan ilmu agama dalam kalangan anak-anak mereka dengan menggunakan bahasa tempatan, iaitu bahasa Melayu.

Pada masa yang sama, kehadiran sekolah-sekolah vernakular Cina dan Tamil yang pengajarannya berpaksikan kepada negara masing-masing telah muncul selari kemunculan imigran dari Cina dan India yang dibawa masuk oleh British dengan tujuan manfaat ekonomi mereka. Sekolah vernakular Cina diwujudkan secara orang perseorangan dan persatuan atas hasrat untuk mengekalkan warisan budaya dan bahasa mereka di tempat asing. Berbeza dengan kaum Cina, masyarakat India kurang berminat menubuhkan sendiri sekolah vernakular Tamil sebaliknya penubuhan sekolah ini diusahakan oleh pemilik ladang berbangsa Inggeris sebagai cara memujuk kaum India untuk tinggal lama di ladang. Maka, sudah semestinya bahasa pengantar di sekolah-sekolah vernakular ini menggunakan bahasa ibunda masing-masing, iaitu bahasa Mandarin dan Tamil. Ini menjadikan Semenanjung Tanah Melayu mempunyai tiga sistem pendidikan yang berbeza dari segi matlamatnya, iaitu sekolah Melayu, sekolah vernakular (Cina dan Tamil) dan sekolah Inggeris di samping sekolah agama atau pondok.

Justeru, usaha British dalam sistem pendidikan tanah Melayu hanya tertumpu kepada pendidikan aliran Inggeris dengan penerapan bahasa Inggeris, manakala sekolah yang berasaskan etnik menggunakan bahasa ibunda masing-masing sebagai bahasa pengantar. Ini menunjukkan bahawa perubahan dasar bahasa yang dilakukan oleh British ini lebih menonjol di institusi pendidikan kerana mempercayai bahawa medium pendidikan berperanan besar dalam mempengaruhi masyarakat untuk menerima budaya mereka melalui alat asas, iaitu bahasa.

Selepas Perang Dunia Kedua, British telah memperkenalkan Malayan Union pada tahun 1946 bagi memperkukuhkan lagi kedudukan mereka di Tanah Melayu. Namun, telah timbul kesedaran para nasionalis Melayu untuk memerdekakan tanah Melayu dan menentang gagasan Malayan Union. Impaknya, gagasan ini gagal dilaksanakan oleh British dan pada masa yang sama wujud kesedaran yang tinggi dalam kalangan nasionalis Melayu dan elit pentadbir British untuk membawa modenisasi secara besar-besaran dan memodenkan sistem pendidikan di Tanah Melayu.

Terbentuk Laporan Barnes (1951) untuk mewujudkan satu sistem pendidikan Kebangsaan di Tanah Melayu melalui penutupan sekolah-sekolah vernakular Cina dan Tamil. Bahasa pengantar bagi sekolah rendah kebangsaan ialah bahasa Melayu dan Inggeris manakala bagi sekolah menengah kebangsaan ialah bahasa Inggeris sahaja. Elit Melayu melihat laporan ini cuba untuk meminggirkan bahasa Melayu sebagai bahasa pengantar ilmu di peringkat yang lebih tinggi sebaliknya memperkukuhkan kedudukan bahasa Inggeris sekali gus memanjangkan dasar penjajahan (Juriah Long, 2008). Bagi masyarakat bukan Melayu pula, laporan ini dilihat sebagai usaha untuk menghapuskan bahasa Cina dan Tamil sebagai bahasa pendidikan serta simbol jati diri mereka (Mohd Hilmi, 1982). Penyata Fenn-Wu dikemukakan pada tahun 1951 bagi membantah laporan Barnes yang ingin menutup sekolah vernakular Cina.

Pada tahun 1955, selepas pilihanraya umum dan tertubuhnya pemerintahan sendiri, usaha lebih serius dilakukan bagi menggubal sistem pendidikan kebangsaan yang sesuai sebagai sebuah negara merdeka. Justeru, terhasilnya Penyata Razak pada tahun 1956, setelah satu Jawatankuasa Pelajaran yang dipengerusikan oleh Dato' Abdul Razak, selaku Menteri Pelajaran. Penyata ini mencadangkan bahawa bahasa Melayu sebagai mata pelajaran wajib di semua aliran dan peringkat pendidikan, penubuhan sekolah menengah aliran kebangsaan, penubuhan institut bahasa dan menjadikan bahasa Melayu sebagai kursus wajib dalam latihan perguruan dan penubuhan Dewan Bahasa & Pustaka.

PERKEMBANGAN BAHASA MELAYU DALAM SISTEM PENDIDIKAN SELEPAS MERDEKA

Pada awal kemerdekaan, iaitu pada tahun 1958, Kementerian Pelajaran telah menubuhkan kelas menengah aliran Melayu yang ditempatkan di sekolah menengah Inggeris sedia ada, terutama sekolah menengah di beberapa bandar besar. Penyata Rahman Talib (1960) yang dipengerusikan oleh Dato' Abdul Rahman Talib diwujudkan bagi menyemak semula perakuan yang terkandung di dalam Penyata Razak dan menambah syor-syor baru bagi tujuan penambahbaikan kerana Penyata Razak dianggap masih belum kemas dan tuntas untuk dijadikan sebagai satu Dasar Pendidikan Kebangsaan bagi sebuah negara merdeka yang mempunyai pelbagai etnik. Terdapat satu perubahan besar di dalam Penyata Rahman Talib yang bertujuan untuk meningkatkan taraf bahasa Melayu serta meneruskan usaha menjadikan bahasa ini sebagai bahasa pengantar utama pendidikan. Perubahan besar ini mengenai cadangan agar semua Sekolah Jenis Kebangsaan Inggeris menggunakan bahasa Melayu sebagai bahasa pengantar. Selain itu penyata ini juga mencadangkan bahasa Melayu sebagai bahasa pengantar utama di semua sekolah rendah dan menengah kebangsaan.



Syor-syor Penyata Razak (1956) dan Penyata Rahman Talib (1960) telah diperuntukkan dalam Akta Pelajaran 1961. Peruntukan akta ini yang berkaitan dengan bahasa kebangsaan ialah penggunaan bahasa kebangsaan sebagai bahasa pengantar utama di sekolah, bahasa kebangsaan sebagai mata pelajaran wajib di semua Sekolah Rendah Jenis Kebangsaan (SRJK) dan Sekolah Menengah Jenis Kebangsaan (SMJK), serta bahasa kebangsaan sebagai bahasa pengantar utama di semua sekolah menengah kebangsaan. Akta Pelajaran 1961 ini telah digantikan dengan Akta Pendidikan 1996 dan masih mengekalkan peruntukan akta yang berkaitan dengan bahasa kebangsaan.

Seterusnya, peristiwa 13 Mei 1969 telah menyedarkan kerajaan tentang kepentingan bahasa Melayu sebagai bahasa pemersatuan dan terus mengekalkan bahasa Melayu sebagai bahasa kebangsaan. Dasar Pendidikan Kebangsaan yang menggunakan bahasa Melayu sebagai bahasa pengantar ditegaskan pelaksanaannya serta kempen-kempen penggunaan bahasa kebangsaan ini dipertingkatkan supaya rakyat lebih memahami peranan bahasa ini sebagai simbol jati diri kebangsaan seterusnya sebagai pemersatuan hubungan kaum juga bahasa kemajuan (A. Aziz Deraman, 2010). Juriah Long (2008) melihat bahawa peristiwa berdarah 13 Mei ini membawa kepada kesan positif terhadap pelaksanaan bahasa Melayu sebagai bahasa pengantar di sekolah.

Kemuncak kepada pelaksanaan Dasar Pendidikan Kebangsaan adalah pada tahun 1970 yang mana pada tahun tersebut juga, Universiti Kebangsaan Malaysia yang menggunakan bahasa Melayu sepenuhnya sebagai bahasa pengantar ditubuhkan. Pada tahun 1979, Jawatankuasa Kabinet telah bersetuju untuk menjadikan kelulusan dalam mata pelajaran Bahasa Melayu sebagai syarat untuk mendapat kelulusan dalam peperiksaan awam (Kementerian Pelajaran Malaysia 1979). Jawatankuasa ini turut mencadangkan supaya guru-guru bahasa Melayu, termasuk guru-guru siswazah pengkhususan Pengajian Melayu diberi latihan ikhtisas yang khusus. Pada tahun 1983 pula, bahasa Melayu dijadikan bahasa pengantar kepada semua kursus tahun pertama.

Walau bagaimanapun, setelah dua dasawarsa bahasa kebangsaan dimartabatkan, Malaysia berdepan pula dengan cabaran globalisasi yang menuntut negara untuk berdepan dengan arus kebangkitan kemajuan Barat yang membawa produk bahasa Inggeris.

CABARAN DAN MASA DEPAN BAHASA MELAYU DALAM PENDIDIKAN MALAYSIA

Pada akhir abad ke-20, Malaysia telah banyak mengalami perubahan pesat dalam hampir semua aspek kehidupan seperti sosial, politik, ekonomi dan budaya, hasil ledakan kemajuan sains dan teknologi. Ledakan kemajuan ini antaranya melalui media dan jaringan pengangkutan yang lebih mudah, menyebabkan Malaysia lebih terdedah dengan arus globalisasi yang mengangkat bahasa Inggeris sebagai bahasa global.

Oleh itu, masyarakat Malaysia mulai beranggapan bahawa untuk memudahkan proses kemajuan sains dan teknologi serta pengadaptasian kepada era globalisasi ini, pemeraksanaan bahasa Inggeris dianggap penting. Lantaran, mereka memahami bahasa sekadar sebagai alat perhubungan dan tidak mengaitkan bahasa dengan jati diri, maka beranggapan bahawa yang penting ialah kemajuan yang diperoleh meskipun tidak berasaskan bahasanya sendiri (Awang Sariyan, 2006).

Justeru, bermula tahun 1990-an, kerajaan Malaysia telah mengambil beberapa langkah bagi mempertingkatkan penguasaan bahasa Inggeris dalam kalangan rakyat sebagai respons kepada globalisasi. Langkah-langkah kerajaan antaranya membenarkan bahasa Inggeris digunakan sebagai bahasa pengantar bagi kursus sains dan teknologi di IPTA pada tahun 1993. Manakala Akta Pendidikan 1996 (Akta 550) Seksyen 17(1) telah memberi kuasa kepada Menteri Pendidikan Malaysia untuk mengecualikan penggunaan bahasa kebangsaan sebagai pengantar pendidikan, turut memudah proses perubahan dasar bahasa kebangsaan ini (Hashim Musa, 2005). Akta Pendidikan Tinggi Swasta 1996 juga memberi kuasa kepada Menteri Pendidikan untuk memberi pengecualian kepada Institusi Pendidikan Tinggi Swasta tertentu untuk tidak menggunakan bahasa kebangsaan sebagai bahasa pengantar utama universiti. Terdapat sesetengah pengusaha pendidikan swasta yang menjadikan institusi pendidikan swasta ini sebagai satu perniagaan yang menyebabkan institusi ini membelakangi dasar bahasa kebangsaan, khususnya dari aspek pengguna bahasa Melayu sebagai bahasa pengantar utama dan mata pelajaran wajib (Juriah Long, 2008). Jabatan Pendidikan Swasta di dalam surat edarannya KP(JPS)5181/01/02(73) bertarikh 19 Disember 2000 telah memberi pengecualian kepada pengajaran Bahasa Kebangsaan kepada pelajar warganegara Malaysia yang mengikuti kursus peringkat sijil, Diploma dan Ijazah di IPTS sekiranya pelajar-pelajar ini mempunyai kelulusan kepujian atau lulus dalam bahasa Melayu pada peringkat Sijil Pelajaran Malaysia (SPM) dan principal bahasa Melayu pada peringkat Sijil Tinggi Persekolahan Malaysia (STPM).



Bahkan, kini bukan hanya soal pemertabatan bahasa kebangsaan di sektor pendidikan tinggi swasta sahaja malahan lebih membimbangkan budaya pengajaran dan pembelajaran dalam bahasa Inggeris telah mendorong sesetengah pelaksana Dasar Pendidikan Kebangsaan di institusi pendidikan awam mengetepikan Dasar Pendidikan Kebangsaan dengan menjadikan bahasa Inggeris sebagai bahasa pengantar ilmu di institusi mereka dengan alasan untuk mencapai kecemerlangan pendidikan dan menghasilkan pendidikan bertaraf dunia (UiTM TNC (Akad) 2/1, 9/2000).

Walaupun perubahan dasar bahasa ini ditentang oleh golongan nasionalis Melayu, namun ia dipertahankan oleh golongan Melayu kelas menengah dan atasan termasuk elit politik UMNO (Tan Yao Sua, 2010). Mereka lebih mementingkan nilai utilitarian dan ekonomi bahasa Inggeris daripada nilai historikal-psikologikal bahasa Melayu (Lee, 1997 dalam Tan Yao Sua, 2010).

Seterusnya perubahan yang lebih besar kepada dasar pendidikan negara berlaku pada tahun 2003 apabila kerajaan telah melaksanakan dasar Pengajaran dan Pembelajaran Sains dan Matematik dalam bahasa Inggeris (PPSMI) di sekolah-sekolah kebangsaan. Namun, dengan desakan daripada pelbagai pihak, dasar PPSMI ini telah dimansuhkan. Namun, malangnya pemansuhan ini akan dilaksanakan sepenuhnya di peringkat sekolah rendah pada tahun 2016 dan sekolah menengah pada tahun 2021. Kemudian, dasar ini telah digantikan dengan Dasar Memartabatkan Bahasa Melayu dan Memperkukuhkan Bahasa Inggeris (MBMMBI) (Utusan Online, 5 November 2011).

Bukan itu sahaja, bahkan peranan bahasa kebangsaan dilihat semakin terpinggir di institusi pengajian tinggi. Sesetengah kumpulan pendidik dan pelajar menganggap penguasaan bahasa Melayu standard (tinggi) tidak penting (Juriah Long, 2008). Manakala Institusi Pengajian Tinggi terutamanya swasta (IPTS) lebih memartabatkan bahasa Inggeris berbanding bahasa Melayu dan Institusi Pengajian Tinggi Awam (IPTA) pula cenderung ke arah mendaulatkan bahasa Inggeris apabila proses Pengajaran & Pembelajaran (P&P) menggunakan bahasa Inggeris sepenuhnya tambahan pula ia dapat memudahkan graduan mencari peluang pekerjaan (Ku Hasnita Ku Samsu et al. 2011; Saadah Jaffar & Noor Aina Dani, 2011). Ini menjadikan bahasa Inggeris sebagai bahasa pengantar ilmu akan menjatuhkan martabat bahasa kebangsaan itu sendiri dan dikhuatiri akan menyebabkan status bahasa Melayu sebagai bahasa negara rendah dan hilang keupayaannya sebagai bahasa ilmu tinggi dan moden yang sudah dibuktikan selama ini (A. Aziz Deraman, 2010).

Perubahan demi perubahan dasar kerajaan ini memperlihatkan ketirisan semangat memartabatkan bahasa kebangsaan dalam kalangan pemimpin negara. Semakin ramai masyarakat daripada kalangan pemimpin dan golongan kelas menengah serta atasan termasuk elit Melayu sendiri yang ghairah dan kagum dengan keupayaan bahasa Inggeris sehingga mengabaikan tanggungjawab dalam menjaga maruah bahasa Melayu dan menghakis kedudukan bahasa Melayu sehingga menimbulkan krisis keyakinan serta meneguhkan lagi sikap negatif masyarakat terhadap bahasa Melayu (Ismail Hussein, 1996; Jeniri Amir, 2009; Juriah Long, 2008; Nik Safiah, 2004 & 2013, 19 September; Tan Yoa Sua, 2010).

Senario ini masih berlarutan apabila kerajaan telah melaksanakan Pelan Pembangunan Pendidikan Malaysia (PPPM) 2013-2025 yang dilihat pelaksanaannya lebih menjurus kepada usaha-usaha pemerksaan bahasa Inggeris berbanding usaha-usaha memartabatkan bahasa kebangsaan. Oleh yang demikian, tidak mustahil pelaksanaan gelombang pertama PPPM 2013-2015 ini telah menampakkan usaha ke arah pemerksaan bahasa Inggeris yang lebih menonjol daripada usaha memartabatkan bahasa kebangsaan apabila Kementerian Pendidikan telah melaksanakan program Literasi Bahasa Inggeris di bawah LINUS 2.0, 'Oral Proficiency for Secondary Schools (OPS English)' dan Program Peningkatan Penguasaan Bahasa Inggeris Sekolah Menengah (PPPISM), berbanding hanya satu sahaja usaha bagi Program Penutur Jati. Kementerian juga telah melaksanakan inisiatif meningkatkan profesion guru Bahasa Inggeris selaras dengan 'Common European Framework of References for Languages (CEFR)' bagi memastikan kualiti Bahasa Inggeris setaraf dengan peringkat antarabangsa (Utusan Online, 29 Oktober 2015).

Gelombang kedua PPPM 2013-2025 pula melaksanakan Program Imersif Tinggi (HIP) dan Program Dwibahasa (DLP) kepada 300 sekolah perintis seluruh negara. HIP ialah satu program bagi meningkatkan kemahiran Bahasa Inggeris murid melalui peningkatan penggunaan dan penguasaan bahasa itu dalam komuniti sekolah dengan menanamkan sikap positif kepada murid terhadap pembelajaran dan penggunaan Bahasa Inggeris. manakala DLP pula ialah program pengukuhan Bahasa Inggeris di mana sekolah diberi peluang menawarkan pengajaran dan pembelajaran subjek Sains, Matematik, Teknologi Maklumat dan Komunikasi serta Reka Bentuk dan Teknologi dalam dua bahasa, sama ada Bahasa Malaysia atau Bahasa Inggeris (Utusan Online, 29 Oktober 2015). Gelombang kedua ini juga dilihat hanya tertumpu kepada usaha-usaha pemerksaan bahasa Inggeris dan tidak menampakkan usaha-usaha kerajaan untuk memartabatkan bahasa Melayu.



PENUTUP

Tuntas, mempertingkatkan martabat bahasa kebangsaan merupakan agenda penting dalam memperkasakan tamadun Malaysia di abad ke-21. Ini kerana peranan bahasa sebagai satu simbol sepunya dapat membentuk satu identiti bangsa dari sudut bahasa yang dapat digunakan dan difahami bersama. Justeru, memartabatkan bahasa Melayu sebagai bahasa kebangsaan adalah selari dengan keazaman untuk membina perpaduan antara etnik.

Selain itu, bahasa yang dimartabatkan bersama turut berperanan merapatkan jurang strata sosial dan wilayah. Satu bahasa yang dikongsi bersama dapat menggalakkan interaksi antara kelas atasan, menengah dan rendah serta penduduk bandar dan luar bandar. Interaksi ini dapat mengelakkan rasa terpinggir dek kemajuan yang mengangkat bahasa yang hanya dikuasai oleh golongan elit. Kemajuan seharusnya secara menyeluruh dengan mengambil kira ciri-ciri sepunya kerana kemajuan yang hanya mementingkan golongan elit dan meminggirkan golongan bawahan hanya bersifat sementara dan tidak kekal lama (Hashim Musa, 2012, 16 Ogos). Seharusnya, masyarakat perlu mengambil iktibar mengenai faktor kebangkitan negara Barat, China, Korea dan Jepun yang memartabatkan bahasa ibunda mereka sendiri bagi memastikan kemajuan secara menyeluruh kepada seluruh rakyatnya seterusnya memberi impak ketekalan kemajuan tamadun mereka.

RUJUKAN

- A. Aziz Deraman (2010). Wacana Peradaban Malaysia. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Awang Sariyan (2006). Warna dan Suasana: Perancangan Bahasa Melayu di Malaysia. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Asmah Haji Omar (2008). Ensiklopedia Bahasa Melayu. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa & Pustaka.
- Hashim Musa (2005). Pemerkaaan Tamadun Melayu Malaysia: Menghadapi Globalisasi Barat. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya.
- Hashim Musa (2012, 16 Ogos). Bahasa dan Tamadun (Temu bual).
- Ismail Hussein (1996). Bahasa Melayu di Dunia Melayu. Dalam Asraf (Ed.), Manifesto Budaya: Pupus Bahasa, Pupuslah Bangsa (ms. 56-83). Kuala Lumpur: Persatuan Linguistik Malaysia.
- Jeniri Amir (2009). Bahasa, Negara dan Bangsa. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Juriah Long (2008). Pendidikan Bahasa Melayu: Antara Hasrat dengan Perlaksanaan. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Kementerian Pelajaran Malaysia (1979). Laporan Jawatankuasa Kabinet Mengkaji Pelaksanaan Dasar Pelajaran. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa & Pustaka.
- Ku Hasnita Ku Samsu, Adlina Ab Halim, Lee Yok Fee, Sarvinder Kaur Sandhu & Mohd Hafiz Sulaiman (2011). Bahasa Melayu di Persada Antarabangsa: Realiti atau Fantasi. Kertas Prosiding Seminar Antarabangsa Linguistik dan Pembudayaan Bahasa Melayu VII (SALPBM VII). Serdang: UPM.
- Mohd Hilmi Hj. Ismail (1982). Pengajaran dan Pembejajaran Bahasa Melayu di Sekolah-sekolah Rendah. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa & Pustaka.
- Nik Safiah Karim (2004). Bahasa Melayu Sedekad Lalu. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Nik Safiah Abdul Karim (2013, 19 September). Bahasa Kebangsaan sebagai Identiti Warga Malaysia (Temu bual).
- Saadah Jaafar & Noor Aina Dani (2011). Memperkasa Bahasa Melayu dalam Penerbitan ilmiah di Universiti Tempatan. Kertas Prosiding Seminar Antarabangsa Linguistik dan Pembudayaan Bahasa Melayu VII (SALPBM VII) (ms. 418-423). Serdang: UPM.
- Sufean Hussin (2004). Pendidikan di Malaysia: Sejarah, Sistem dan Falsafah (Edisi kedua). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Tan Yao Sua (2010). Isu Bahasa, Etnik dan Pembinaan Negara Bangsa dalam Sistem Pendidikan Malaysia. Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia.
- UiTM (2000). TNC(Akad.)2/1.2000. Pekeliling Timbalan Naib Canselor (Akademik) Bil 9/2000. 14 Julai 2000.
- Utusan Online (5 November 2011). Pemansuhan PPSMI Kekal. Diakses di http://ww1.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2011&dt=1105&pub=Utusan_Malaysia&sec=Muka_Hadapan&pg=mh_02.htm.
- Utusan Online (29 Oktober 2015). 2 Program Baharu Tingkat B. Inggeris. Diakses di <http://m.utusan.com.my/berita/nasional/2-program-baharu-tingkat-b-inggeris-1.151914>.
- Wan Hashim Wan Teh (1996). Penggunaan Bahasa Melayu di Institusi Pengajian Tinggi: Kemajuan dan Harapan. Dalam Asraf (Ed.), Manifesto Budaya: Pupus Bahasa, Pupuslah Bangsa (ms 18-39). Kuala Lumpur: Persatuan Linguistik Malaysia.



Undi 18: Belia dan Politik Konvensional

MOHD AZMIR MOHD NIZAH¹ & SABRI MOHAMAD SHARIF²

¹Pusat Pengajian Teras & Fakulti Kepimpinan dan Pengurusan, Universiti Sains Islam Malaysia

²Fakulti Pengurusan Teknologi dan Teknousahawan, Universiti Teknikal Malaysia Melaka

ABSTRAK

Usaha ke arah pendemokrasian dan pilihan raya yang matang, adil serta saksama merupakan perkara yang perlu diberi tumpuan bagi memacu kemajuan pembangunan sosial dan politik seseuai dengan perubahan zaman. Di Malaysia, pilihan raya boleh dianggap sebagai kemuncak pendemokrasian. Maka Rang Undang-Undang (RUU) Perkara 119 Pindaan 2019 menjadi manifestasi misi besar proses pendemokrasian dengan menurunkan had umur kelayakan mengundi dan bertanding daripada 21 ke 18 tahun. Namun begitu, persoalan berkaitan maklumat dan data empirikal berkaitan perkara ini masih belum ditemukan. Artikel ini bertujuan melihat literatur-literatur berkaitan pengetahuan belia yang berumur 13 hingga 17 tahun terhadap konstruk-konstruk demokrasi. Ini bagi membolehkan pihak yang berwajib mengambil cakna agar demokrasi dan pilihan raya dapat dimanfaatkan oleh kumpulan yang terkesan ini. Analisa dokumen sekunder melalui kajian kepustakaan dan sorotan literatur bersistematik digunakan bagi mendapatkan maklumat. Hasil artikel diharap dapat memberi input terhadap program dan dasar pihak berkepentingan dan kerajaan terhadap Undi 18.

Kata kunci: undi; demokrasi baharu; parti politik; belia

PENGENALAN

Usaha ke arah pendemokrasian dan pilihanraya yang matang, adil serta saksama merupakan perkara yang perlu diberikan tumpuan bagi memacu kemajuan pembangunan sosial dan politik sesuai dengan perubahan zaman masa kini. Ia boleh dibuktikan dengan merujuk kepada pelbagai kajian lepas yang telah dilakukan berkaitan pilihanraya sebagai kemuncak pendemokrasian di Malaysia (Morgenbesser & Pepinsky, 2019). Namun, dengan kemajuan teknologi serta perubahan demografi yang ketara, perubahan berkaitan proses pendemokrasian yang melibatkan aktiviti konvensional menjadi lebih mencabar, terutama yang melibatkan partisipasi orang muda (Hamid & Rahman, 2018; Mohd Azmir Mohd Nizah & Afi Roshezry Abu Bakar, 2019; Norhafiza Mohd Hed & Maria T Grasso, 2019; Sloam & Henn, 2019).

16 Julai 2019 menjadi detik bersejarah dalam proses pendemokrasian warga Malaysia dengan Parlimen melalui Rang Undang-Undang (RUU) Undi 18 telah meluluskan cadangan agar warga yang berumur 18 tahun dan ke atas dibolehkan mengundi dan menjadi calon dalam pilihan raya. Ia juga merakamkan detik bersejarah apabila cadangan tersebut diluluskan sebulat suara, tanpa ada yang berkecuali. Ia kemudian diluluskan oleh Dewan Negara pada 25 Julai 2019. Tetapi masalah utama yang wujud ialah, kebanyakan kajian mendapati partisipasi orang muda dan belia dalam politik konvensional berkurangan sejak sedekad lalu (Norhafiza Mohd Hed & Maria T Grasso, 2019; Sloam, 2016; Sloam & Henn, 2019). Bukan setakat itu sahaja, banyak kajian yang dibuat di Malaysia sebenarnya hanya tertumpu kepada peringkat umur tertentu sahaja, iaitu mereka yang telah berumur 21 tahun (Norhafiza Mohd Hed & Maria T Grasso, 2019). Kajian oleh Ming, Azhar, Hazri, & Mulakala (2012) contohnya, walaupun merekodkan responden berumur 17-19 tahun, tetapi peratus mereka yang terlibat dalam kaji selidik tersebut adalah sangat sedikit berbanding jumlah responden secara total. Ini mungkin kerana, umur di bawah 18 tahun, secara logiknya tidak terlibat dalam proses pengundian pilihan raya sebelum. Ini membuktikan bahawa proses pendemokrasian juga tidak terlibat dalam had umur yang dinyatakan.

Oleh yang demikian, Rang Undang-undang (RUU) Perkara 119 Pindaan 2019 yang bertujuan menurunkan had umur kelayakan mengundi dan menjadi wakil rakyat daripada 21 tahun ke 18 tahun membawa misi besar Malaysia dalam proses pendemokrasian. Ia merupakan langkah secara konstruktif dan berinstitusi dalam melancarkan proses pendemokrasian dan pengundian di Malaysia. Namun, ketiadaan data secara empirik berkaitan kumpulan yang terkesan boleh menyebabkan langkah tersebut tidak efektif. Ini terbukti, apabila selepas kelulusan oleh Dewan Rakyat, maka timbul persoalan-persoalan berkaitan dengan pengetahuan, minat, sikap, sumber informasi serta kesedaran kumpulan yang terkesan, iaitu dalam hal ini, mereka yang



berumur 15-17 tahun. Sebagai contoh, Suruhanjaya Pilihan Raya (SPR), iaitu badan yang bertanggungjawab dalam pengurusan pilihanraya di Malaysia tidak mempunyai akses kepada data empirik berkaitan dengan kumpulan terkesan, dan hanya merujuk kepada program atau inisiatif oleh Australian Electoral Commission (Sinar Harian, 19 Julai 2019).

Begitu juga di peringkat Kementerian Pendidikan Malaysia, sebagai pihak yang bertanggungjawab terhadap kurikulum dan data pelajar, tidak mempunyai data empirik berkaitan tahap pengetahuan, minat, sikap, sumber informasi dan kesedaran pelajar. Tambahan pula, persoalan ekosistem pendidikan di Malaysia menjadi cabaran lain dalam mewujudkan kurikulum sedemikian. Hal ini dapat dibuktikan dengan cadangan SPR untuk berbincang bersama Kementerian Pendidikan Malaysia dalam pembinaan modul pendidikan mengundi (MalaysiaDateLine, 8 Ogos 2019). Ini bermakna, fokus modul tersebut adalah berkaitan dengan proses pilihanraya dan pengundian. Tetapi pembinaan modul bakal tidak efektif, kerana data berkaitan pengetahuan, minat, sikap, sumber informasi dan kesedaran tidak dapat dikenal pasti terlebih dahulu. Begitu juga dengan telahan Majlis Belia Malaysia, sebuah badan rasmi belia yang menjadi antara pihak terkesan, tentang ancaman materialisme kerana parti politik boleh memberi tawaran bersifat material demi mendapatkan undi (MalaysiaDateLine, 7 Ogos 2019) walaupun bersetuju pada dasarnya memberi kuasa mengundi kepada belia yang berumur 18 tahun.

Selain daripada itu, dengan keputusan umur undi diturunkan ke 18, pengundi baharu akan bertambah sekurang-kurangnya sebanyak 1.2 juta orang setahun. Sekiranya tiada data empirik dapat ditemukan dalam masa terdekat, dan modul yang dibina tidak memenuhi hasrat awal pindaan tersebut, maka ia bakal mengundang pelbagai situasi yang tidak diinginkan berlaku. Antara perkara yang boleh diantisipasi ialah berkenaan dengan tahap pengetahuan politik kenegaraan, yang mana antara lain topik berkaitan pilihan raya sebagai wadah demokrasi dan pemilihan bakal pemimpin negara. Selain daripada itu, soal kelayakan pengundi dikira melalui umur semata-mata atau terdapat kriteria lain yang perlu diperhalusi.

Oleh kerana itu, artikel ini akan menumpukan kepada beberapa objektif yang secara umumnya tertumpu ke arah perbincangan politik konvensional termasuklah pilihan raya, penglibatan belia dan undi 18. Artikel ini akan melihat secara literatur berkenaan politik konvensional, penglibatan belia dan undi 18. Ianya penting agar polisi undi 18 dapat diisi dengan kajian yang empirik dan tidak tetakluk kepada kepentingan parti politik semata-mata. Artikel di harap dapat membantu kerajaan dapat merangkakan strategi bersesuaian agar ianya dapat mendatangkan impak positif kepada semua pihak.

SOSIALISASI POLITIK KONVENSIONAL DAN KETERLIBATAN BELIA

Sosialisasi politik konvensional dan keterlibatan belia antara bidang kajian yang semakin menarik perhatian ahli sains politik dan pengkaji polisi sosial. Ini adalah kerana belia menjadi kumpulan besar dalam sesebuah masyarakat, dan belia menjadi ukuran demokrasi sesebuah masyarakat atau negara. Belia dilihat sebagai kumpulan dalam masyarakat yang terpenting sehingga ia dapat mencerminkan masa hadapan sesebuah masyarakat (Sharif, 2009). Politik konvensional boleh ditakrifkan sebagai sebarang aktiviti yang berbentuk norma dalam politik termasuklah berkempen, menyertai parti politik dan bertindak sebagai pengundi. Manakala politik bukan konvensional termasuklah protes, demonstrasi, kempen secara maya dan revolusi yang menjurus kepada menggugat status quo pemerintah mahupun keganasan atas nama politik. Walau bagaimanapun, definisi ini masih lagi boleh bincangkan kerana ia bergantung dengan norma sesebuah negara. Sebagai contoh, berdemonstrasi dianggap biasa di negara yang mengamalkan demokrasi terbuka dan stabil, tetapi ia bukan norma di negara yang baru terhadap sistem demokrasi dan pasca komunisme.

Oleh kerana politik konvensional berkait rapat dengan menyertai parti, berkempen serta mengundi, maka pengukuran tentang keterlibatan rakyat menjadi salah satu petunjuk terhadap sosialisasi politik. Maka, di kebanyakan negara maju, persoalan umur, kelayakan dan penglibatan rakyat mula menjadi persoalan kajian oleh penyelidik, ahli politik dan juga pembuat polisi. Secara harfiahnya, survival parti politik adalah berdasarkan keterlibatan rakyat untuk membolehkan parti mendapat mandat untuk menjadi pemerintah. Tambahan pula, golongan belia mula dilihat penting kerana komposisi dan bilangan yang besar dan banyak menjadi antara faktor keterlibatan golongan belia dianggap penting dalam kanvas politik.

Oleh kerana itu, banyak negara yang telah membuat kajian semula tentang had umur kategori belia, termasuklah Malaysia. Apabila had umur dikaji semula, maka ia secara tidak langsung juga merubah had umur bagi seseorang individu atau belia mendaftar dan layak sebagai pengundi. Maka sejak awal tahun 1990 banyak kajian berkaitan sosialisasi politik belia mula rancang di beberapa buah negara yang sistem demokrasinya stabil dan maju. Tetapi perkembangan tersebut membuktikan bahawa penglibatan remaja di dalam aktiviti politik secara terus semakin menurun, termasuklah dalam pengundian (Chang, 2012; Sloam, 2016). Ini dapat dibuktikan dengan perkembangan di beberapa buah negara yang menurunkan had umur dan bercadang



menurunkan had umur sebagai pengundi ke 16 tahun, sebagai contohnya di Austria, Australia, Scotland, Norway, German, Jepun, Nicaragua, Brazil, Malta, Amerika Syarikat, The Isle of Man, Bosnia dan United Kingdom (Azelton, Barrowman, & Reppell, 2019; Briggs, 2017a, 2017b; McAllister, 2014; Wagner, Johann, & Kritzinger, 2012) yang dilihat ke arah yang berbeza daripada yang diharapkan, yang dilakukan di peringkat nasional, negeri, daerah mahupun kawasan. Namun begitu, majoriti (90 peratus) negara didunia telah menjadikan had umur mengundi ke 18 tahun. Dalam konteks ASEAN, hanya Singapura sahaja negara yang masih mengamalkan had umur sebagai pengundi pada 21 tahun.

Dalam konteks ini, terdapat dua pandangan yang diberikan oleh sarjana dalam memperhalusi keperluan umur yang membolehkan seseorang rakyat menjadi pengundi. Dua perspektif tersebut ialah perspektif hak dan perspektif utiliti (Briggs, 2017b). Perspektif hak menilai keperluan seseorang individu dan warganegara sebagai pengundi mahupun seorang calon dalam pilihan raya kerana ia adalah hak sebagai seorang warga. Namun begitu, jika dilihat di Barat, wujud beberapa kajian yang signifikan dalam menentusahkan pendapat-pendapat yang melihat dari perspektif hak (Azelton et al., 2019; Briggs, 2017a; Kaletsky, 2011; Peter Levine, 2016). Antara isu besar ialah, adakah remaja 18 tahun atau 17 atau 16 tahun ini menggunakan hak yang diberikan sebaik mungkin? Atau adakah remaja hanya menjadi salah satu kumpulan pemberi undi partisan dalam mencorak kemenangan parti? Atau hak yang diberi hanya sebagai salah satu indeks hak asasi manusia semata-mata?. Satu lagi perspektif yang sering menjadi kerangka dalam hujah-hujah undi remaja ialah perspektif utiliti. Perspektif utiliti ialah kerangka hujah yang melihat kepada pengukuran kebaikan masyarakat berdasarkan keterlibatan dan jumlah pengundi, demokrasi dan kewarganegaraan serta pilihan raya serta keberhasilan polisi negara. Ia merupakan jalan kepada penglibatan aktif dalam demokrasi yang memerlukan penglibatan warganegara dalam membantu menentukan destini sesebuah negara, kerana soal pengurangan undi belia yang semakin merundum di seluruh dunia (Sloam & Henn, 2019). Ia juga adalah sebagai medan membolehkan jurang generasi dalam keterlibatan aktiviti politik dirapatkan. Ini adalah kerana, keterlibatan dalam aktiviti politik merupakan proksi kepada perkembangan demokrasi dan kewarganegaraan. Kerangka utiliti juga memberi faedah terhadap perkembangan polisi sosial sesebuah negara, walaupun bukan semua negara mempunyai komposisi demografi yang sama. Ini adalah antara hakikat yang boleh dilihat dalam memahami kepada Undi 18.

Selaras dengan perkembangan zaman dan teknologi semasa, banyak kajian yang dibuat mengambil kira faktor selain daripada pengundian semata-mata, dengan kempen secara maya dan keterlibatan dalam menyatakan pendirian melalui media sosial mula menjadi skop kajian pengkaji (Allcott & Gentzkow, 2017; Larsson & Moe, 2012; McMenamin, Flynn, O'Malley, & Rafter, 2013; Rishi Iyengar, 2019; Wolfsfeld, Yarchi, & Samuel-Azran, 2015). Namun, isu dasar dalam keterlibatan politik masih lagi berpaksi kepada pengundian, kerana pengundian merupakan antara asas sistem demokrasi selain daripada konsep liberal, egalitarian, deliberatif, penyertaan dan kumpulan majoriti memerintah (Coppedge et al., 2011).

Dua perkara ini, iaitu kerangka perspektif hak atau pun utiliti, serta perkembangan media baharu, ia sebenarnya merubah keseluruhan spektrum politik konvensional dan belia menjadi pemegang taruh dan pihak yang paling terkesan. Oleh yang demikian, subbidang ini sangat dinamik untuk dilihat dan diperhalusi.

SOSIALISASI POLITIK KONVENSIONAL DAN KETERLIBATAN BELIA MALAYSIA

Sosialisasi politik belia di Malaysia pula, tumpuan mula banyak diberi selepas pilihanraya ke 12 pada tahun 2008 yang lalu (Azri, 2008; Badaruddin, Othman, & Zaharim, 2008; Gill, Talib, Harun, & Rosnon, 2012; Junaidi Awang Besar et al., 2012; Mohamad Roslan Mohd Nor & Mahmud Ahmad, 2013; Muhammad Nadzri, 2009; Rashid Moten, 2009; Suhaimee Saahar, Ismail Sualman, & Mohd Adnan Hashim, 2017). Antara aspek kajian yang diujahkan ialah sentimen Melayu, sentimen ethno-nasionalisme, pengaruh media massa, keterlibatan pengundi minoriti serta peranan dan partisipatori belia.

Berdasarkan laporan Jabatan Statistik Negara pada 2018, empat puluh peratus rakyat Malaysia boleh dikategorikan sebagai belia dengan 27 peratus adalah mereka yang berumur 15 hingga 30 tahun. Namun, laporan pada 2018 mendapati 3.6 juta pengundi muda belum mendaftar sebagai pengundi. Ini sebenarnya mewakili 20 peratus daripada 14 juta orang pengundi (Nur Lela Zulkipli, 2018). Maka, kajian berkaitan keterlibatan belia semakin dinamik, termasuklah penghujahan tentang tahap penglibatan belia yang dilihat tidak konsisten (Chang, 2012; Grasso, Farrall, Gray, Hay, & Jennings, 2019; Norhafiza Mohd Hed. & Maria T Grasso, 2019). Ada juga laporan oleh pengkaji yang melihat penglibatan belia mempunyai kaitan dengan tahap patriotisme (Ahmad Sabri, Abdul Aziz, Shafie, & Nordin, 2014), tetapi ia adalah secara persepsi atau pandangan. Begitu juga kajian lepas yang menyatakan bahawa patriotisme belia di tahap yang baik, kecuali di kawasan tengah (Hamidi Ismail, Tuan Pah Rokiah Syed Hussain, Shamsul Anuar Nasarah, Wasitah Mohd Yusoff, & Zaharuddin Othman, 2017) yang dikategorikan sederhana berbanding kawasan lain. Dapatan ini sebenarnya memberi indikasi bahawa keterlibatan belia adalah sangat

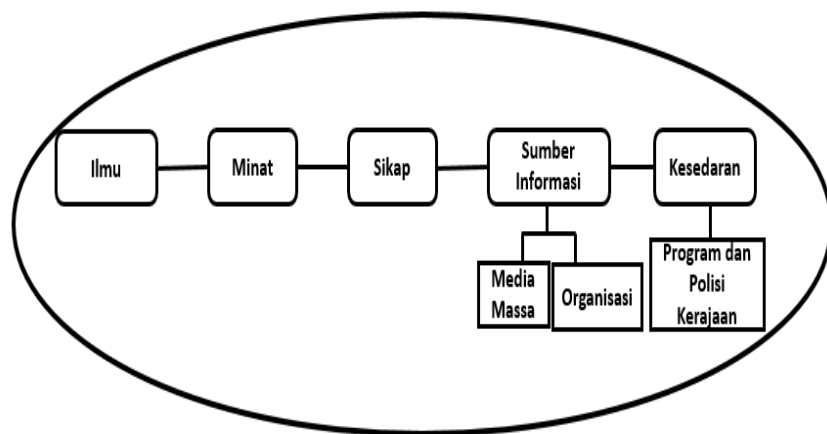


membimbangkan kerana patriotisme belia di kawasan tengah, iaitu kawasan yang mempunyai populasi terbesar serta paling heterogen. Begitu juga dapatan yang menyaksikan aspek kefahaman, kebanggaan, sayang, kekitaan, kesetiaan dan produktiviti patriotisme adalah rendah berbanding aspek disiplin (Pah, Syed, Nasarah, & Othman, 2016).

Terdapat dua pandangan berkaitan dengan penghujahan keterlibatan belia ini. Pertama, ialah pandangan ‘apati belia’ iaitu belia secara sengaja tidak mahu melibatkan diri dalam aktiviti politik termasuklah kehidupan sivik, pengundian dan keahlian organisasi. Satu pandangan lagi ialah ‘anti-apati’, iaitu pandangan bahawa belia bukan tidak terlibat, tetapi penglibatan mereka telah berubah ke bentuk bukan konvensional (Ali Salman, Mohd Azul Mohamad Salleh, Mohammad Agus Yusoff, & Mohd Yusof Hj Abdullah, 2018; Mohd Azmir Mohd Nizah & Afi Roshezry Abu Bakar, 2019; Shan & Ahmad, 2015; Shiratuddin et al., 2016; Welsh, 2018). Tetapi, dapatan terkini memperlihatkan bahawa belia agak kurang terlibat dengan aktiviti politik konvensional serta berdaftar jika dibandingkan dengan pengundi yang lebih tua (Norhafiza Mohd Hed & Maria T Grasso, 2019). Antara dapatan menarik kajian yang dilakukan oleh Norhafiza Mohd Hed & Maria T Grasso (2019) ialah taraf pendidikan menjadi antara faktor belia tidak melibatkan diri dalam pilihan raya, menjadi ahli mahupun menyertai mana-mana NGO, tetapi belia berpendidikan universiti lebih terlibat dengan aktiviti bukan konvensional walaupun perbezaan yang tidak ketara jika dibandingkan dengan pengundi yang lebih umur daripada pengundi muda. Maka dapat disimpulkan, pengundi muda kurang terlibat dengan aktiviti politik konvensional, malah dalam konteks bukan konvensional juga memperlihatkan mereka juga tidak mempunyai perbezaan yang ketara dengan pengundi yang lebih umur. Persoalannya, dengan Undi 18, apakah arah tuju yang dinukilkan dalam memperkasa belia agar terus terlibat dengan aktiviti politik konvensional?

Berdasarkan literatur di atas, dapat difahami bahawa wujud kebimbangan berkaitan penglibatan belia terhadap aktiviti politik konvensional mahupun bukan konvensional. Kajian oleh penulis sebelum ini merujuk kepada trend, isu serta medium yang digunakan oleh pengundi belia dalam beberapa pilihan raya sebelum ini (Faizal Kasmani, Sabran, & Adzrah Ramle, 2014; Gomez, 2014; Mohd Azmir Mohd Nizah & Afi Roshezry Abu Bakar, 2019; Shan & Ahmad, 2015; Willnat, Wong, Tamam, & Aw, 2013) yang sebenarnya hanya melihat kepada alat atau sumber terhadap informasi politik. Namun, tiada kajian yang dibuat berkenaan ilmu, minat, sikap, dan kesedaran belia tentang politik konvensional dan demokrasi secara keseluruhannya. Oleh yang demikian, berdasarkan kesimpulan tersebut, penulis berpendapat wujud keperluan yang mendesak agar perkara yang diketengahkan ini mesti diberi keutamaan. Hipotesis penulis ialah ilmu berkaitan politik menyumbang kepada proses pendemokrasian, dan proses pendemokrasian menyumbang kepada pengukuhan sikap dan nilai patriotisme belia. Undi 18 memerlukan belia untuk turut serta dalam aktiviti berkempen dan membuan undi, tetapi aktiviti tersebut perlu diisi dengan ilmu mengapa dan kepentingan pengundian, bukan sekadar alat parti untuk mendapat kuasa melalui keputusan majoriti yang ‘terpedaya’.

Artikel ini mencadangkan agar satu kajian yang holistik perlu dilakukan dengan segera, agar polisi Undi 18 dapat dipenuhi hasratnya. Maka, perkara utama yang perlu dilaksanakan ialah mengetahui sejauh manakah ilmu, minat, sikap, sumber informasi dan kesedaran belia terhadap politik konvensional secara khusus dan demokrasi secara amnya. Berdasarkan kerangka cadangan oleh Besley (2014) dan diselaraskan dengan kerangka oleh Kaid, McKinney, & Tedesco, (2007), artikel ini melihat kepada keperluan cadangan kajian berdasarkan kerangka, sebagaimana Rajah 1 Kerangka Pengukuran Pendemokrasian.

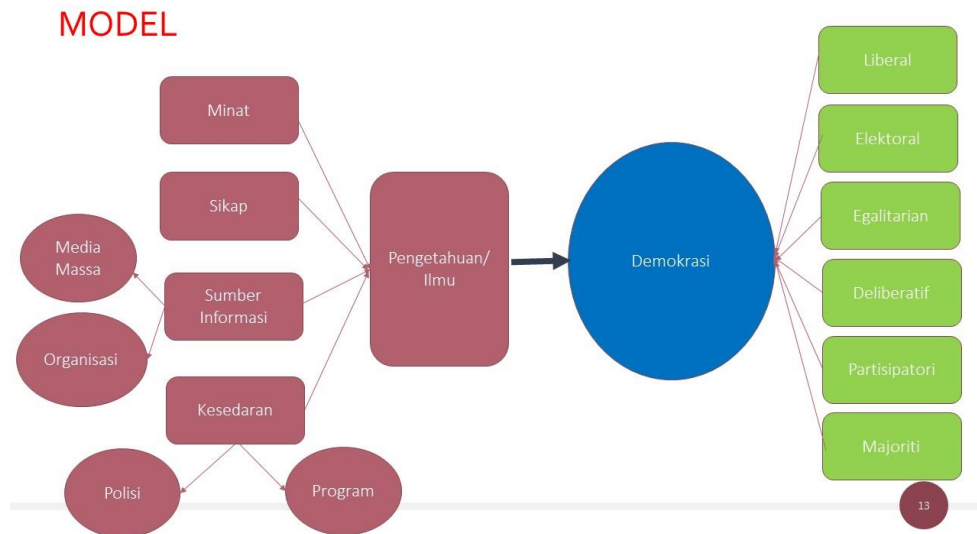


Rajah 1 Kerangka Pengukuran Pendemokrasian

MODEL KAJIAN DAN METODOLOGI

Penulis telah merangka model baharu dalam memahami, mengenalpasti serta menentusahkan ilmu, minat, sikap, sumber informasi dan kesedaran belia terhadap politik konvensional. Dengan menggunakan kerangka yang diubahsuai daripada dua kajian terdahulu iaitu kerangka oleh Kaid et al., (2007) dan Besley (2014) dalam konteks ilmu, minat, sikap, sumber informasi serta kesedaran belia terhadap politik konvensional serta set soalan daripada World Value Survey Gelombang 7 yang mengandungi 36 item dalam konteks budaya dan keterlibatan politik.

Selain daripada itu, kerangka kajian juga akan menggunakan pendekatan baharu dalam mengukur demokrasi sebagaimana yang dicadangkan oleh Coppedge et al., (2011). Ini adalah penting kerana semua indeks yang wujud terdapat kekurangan dalam satu sama lain, terutamanya dalam mengukur perubahan kecil dalam kualiti demokrasi, analisa yang empirik terhadap hubungan elemen demokrasi yang pelbagai, serta penilaian keberkesanan demokrasi itu sendiri. Maka berdasarkan literatur yang ada, serta bukti sitasi yang banyak di dalam Web of Science, maka sumber daripada Freedom House Indices serta Polity2 boleh dijadikan sandaran dalam pendekatan baharu dalam mengukur demokrasi. Justeru, enam elemen, iaitu liberal, elektoral, egalitarian, deliberatif, partisipatori serta majoriti menjadi indikator penting dalam pendekatan baharu demokrasi. Model sebagaimana dalam Rajah 2 Model Baharu Demokrasi Ilm-Dem adalah cadangan oleh penulis dalam mengukur pengetahuan belia terhadap demokrasi, sekaligus mengukur keterlibatan politik konvensional belia serta bagaimana ia boleh menyumbang kepada Undi 18.



Rajah 2 Model Baharu Demokrasi Ilm-Dem

World Value Survey Gelombang 7 juga menggariskan data harus diambil secara bersemuka, dengan jawapan diambil melalui set soalan atau penggunaan aplikasi atau melalui bantuan computer. Minimum jumlah responden yang dianggap sesuai dan diterima ialah seramai 1,200 orang. Ia juga perlu mengambil kira tentang faktor demografi, seperti etnik, umur serta tahap pendidikan, maklumat geografi termasuklah saiz urban dan kawasan bukan urban juga menjadi sebahagian kriteria persampelan. Berdasarkan kehendak minimum sampel oleh Krejcie & Morgan (1970), serta penggunaan aplikasi G*Power, maka jumlah keseluruhan sampel kajian ialah 5,500 orang.

KESIMPULAN

Undi 18 telah membawa Malaysia ke satu lagi lonjakan demokrasi. Penurunan had umur sebagai pengundi dan juga calon ini mesti diisi dengan sumber demokrasi dan melalui proses pendemokrasian yang terancang, baik dan bermanfaat. Walaupun diluluskan sebulat suara tanpa bantahan di Parlimen, secara tersiratnya, terlalu banyak perkara yang perlu diberi perhatian. Antara perkara tersebut ialah sosialisasi dan keterlibatan belia dalam aktiviti politik konvensional. Banyak kajian dan laporan yang dibuat melihatkan belia tidak terlibat secara aktif secara konvensional, dan perbandingan yang dibuat terhadap pengundi yang lebih tua juga memperlihatkan belia tidak setara dalam aktiviti bukan konvensional. Masalah ini perlu diperhalusi dengan



perlunya kajian terhadap ilmu, minat, sikap, sumber informasi dan kesedaran belia terhadap politik konvensional secara khusus dan demokrasi secara amnya. Adanya maklumat yang empirikal terhadap indikator-indikator ini, dapat membantu pihak berkepentingan merangka program dan pengisian terhadap Undi 18. Cadangan penulis sebagaimana yang dinyatakan adalah sangat signifikan dan merupakan keperluan yang mendesak agar niat Undi 18 dapat membawa Malaysia ke satu tahap perkembangan demokrasi yang baik dan sejahtera.

RUJUKAN

- Ahmad Sabri, A. Z. S., Abdul Aziz, A. R., Shafie, S., & Nordin, M. N. A. (2014). *Kajian Terhadap Tahap Patriotisme dalam kalangan Belia Perak*. Universiti Utara Malaysia.
- Ali Salman, ., Mohd Azul Mohamad Salleh, ., Mohammad Agus Yusoff, ., & Mohd Yusof Hj Abdullah, . (2018). Political Engagement on Social Media as Antecedent for Political Support among Voters in Malaysia. *Jurnal Komunikasi, Malaysian Journal*, 34(2), 152–165.
- Allcott, H., & Gentzkow, M. (2017). Social Media and Fake News in the 2016 Election. *Journal of Economic Perspectives*, 31(2), 211–236. <https://doi.org/10.1257/jep.31.2.211>
- Azelton, A., Barrowman, B., & Reppell, L. (2019). *Raising Their Voices : How effective are pro-youth laws and policies ?* Washington DC. Retrieved from <https://www.ndi.org/publications/raising-their-voices-how-effective-are-pro-youth-laws-and-policies>
- Azri, M. (2008). Pilihan raya dan tingkah laku pengundi dalam pru 2008: kajian kes di wilayah persekutuan labuan, malaysia.
- Badaruddin, S., Othman, M. R., & Zaharim, A. (2008). Educating the Masses for the Middle Path Strategy and the Political Action of the Islamic base Political Parties Post Malaysia 12 th General Election , 2008. *Recent Researches in Educational Technologies*, 15–21.
- Besley, J. C. (2014). Science and technology: Public attitudes and understanding (Chapter 7). In *Science and engineering indicators* (pp. 1–7).
- Briggs, J. (2017a). Should 16- and 17-Year Olds Be Given the Right to Vote? In *Young People and Political Participation* (pp. 109–157). London: Palgrave Macmillan UK. https://doi.org/10.1057/978-1-137-31385-0_5
- Briggs, J. (2017b). *Young People and Political Participation*. *Young People and Political Participation*. London: Palgrave Macmillan UK. <https://doi.org/10.1057/978-1-137-31385-0>
- Chang, A. C.-H. (2012). *Youth Participation in East Asia* (No. 73). Taiwan.
- Coppedge, M., Gerring, J., Altman, D., Bernhard, M., Fish, S., Hicken, A., ... Teorell, J. (2011). Conceptualizing and measuring democracy: A new approach. *Perspectives on Politics*, 9(2), 247–267. <https://doi.org/10.1017/S1537592711000880>
- Faizal Kasmani, M., Sabran, R., & Adzrah Ramle, N. (2014). Who Is Tweeting on #PRU13? *Asian Social Science*, 10(18). <https://doi.org/10.5539/ass.v10n18p144>
- Gill, S. S., Talib, A. T., Harun, M. R., & Rosnon, M. R. (2012). Penglibatan dan Pemilihan Pemimpin Politik dalam kalangan Belia Minoriti di Semenanjung Malaysia. *Malaysia Journal of Youth Studies*.
- Gomez, J. (2014). Social Media Impact on Malaysia's 13th General Election. *Asia Pacific Media Educator*, 24(1), 95–105. <https://doi.org/10.1177/1326365X14539213>
- Grasso, M. T., Farrall, S., Gray, E., Hay, C., & Jennings, W. (2019). Socialization and generational political trajectories: an age, period and cohort analysis of political participation in Britain. *Journal of Elections, Public Opinion and Parties*, 29(2), 199–221. <https://doi.org/10.1080/17457289.2018.1476359>
- Hamid, N. N. B. A., & Rahman, S. A. (2018). Impact of Social Media on Malaysia's Election Landscape. *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, 8(9), 275–284. <https://doi.org/10.6007/IJARBS/v8-i9/4590>
- Hamidi Ismail, ., Tuan Pah Rokiah Syed Hussain, ., Shamsul Anuar Nasarah, ., Wasitah Mohd Yusoff, ., & Zaheruddin Othman, . (2017). Nilai Patriotisme Belia Malaysia. *Malaysian Journal of Youth Studies*, 16(June), 87–100.
- Junaidi Awang Besar, ., Mohd Fuad Mat Jali, ., Yahaya Ibrahim, ., Abdul Halim Sidek, ., Jeniri Amir, ., Rosmadi Fauzi, ., & Novel Lyndon, . (2012). Persepsi Politik Pengundi Belia Melayu Pasca Pilihan Raya Umum (PRU) 2008 di Malaysia. *Jurnal Melayu*, (9), 191–214.
- Kaid, L. L., McKinney, M. S., & Tedesco, J. C. (2007). Introduction: Political information efficacy and young voters. *American Behavioral Scientist*, 50(9), 1093–1111. <https://doi.org/10.1177/0002764207300040>
- Kaletsky, A. (2011, April). Pensioners' Votes Should be Given to Children. *The Times*.
- Krejcie, R. V., & Morgan, D. W. (1970). Determining Sample Size For Research Activities. *Educational and Psychological Measurement*, 38, 607–610.
- Larsson, A. O., & Moe, H. (2012). Studying political microblogging: Twitter users in the 2010 Swedish election campaign.



- New Media and Society*, 14(5), 729–747. <https://doi.org/10.1177/1461444811422894>
- McAllister, I. (2014). The politics of lowering the voting age in Australia: Evaluating the evidence. *Australian Journal of Political Science*, 49(1), 68–83. <https://doi.org/10.1080/10361146.2013.868402>
- McMenamin, I., Flynn, R., O'Malley, E., & Rafter, K. (2013). Commercialism and Election Framing: A Content Analysis of Twelve Newspapers in the 2011 Irish General Election. *The International Journal of Press/Politics*, 18(2), 167–187. <https://doi.org/10.1177/1940161212468031>
- Ming, L. L., Azhar, N. A., Hazri, H., & Mulakala, A. (2012). *The Youth Factor: 2012 Survey of Malaysian Youth Opinion*. Kuala Lumpur.
- Mohamad Roslan Mohd Nor, ., & Mahmud Ahmad, . (2013). The Malay Muslim Dilemma in Malaysia after the 12th General Election. *Malaysian Journal of Democracy and Election Studies*, 1(1), 10–23.
- Mohd Azmir Mohd Nizah, ., & Afi Roshezry Abu Bakar, . (2019). WhatsApp Election in Malaysia : Assessing the Impact of Instant Messaging on Malaysia's 14 th General Election. *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, 9(3), 132–146. <https://doi.org/10.6007/IJARBS/v9-i3/5643>
- Morgenbesser, L., & Pepinsky, T. B. (2019). Elections as Causes of Democratization: Southeast Asia in Comparative Perspective. *Comparative Political Studies*, 52(1), 3–35. <https://doi.org/10.1177/0010414018758763>
- Muhammad Nadzri, M. N. (2009). *Politik Malaysia di Persimpangan: Praktik Politik dalam PRU 2008 dan Kontemporari*. Petaling Jaya, Selangor: Strategic Information and Research Development Centre (SIRD).
- Norhafiza Mohd Hed., & Maria T Grasso, . (2019). Age group differences in political activism in Malaysia. *Journal of Youth Studies*, 1–15. <https://doi.org/10.1080/13676261.2019.1636948>
- Nur Lela Zulkiply, .. (2018). 3.6 juta orang muda belum daftar pengundi | Nasional | Berita Harian. Retrieved October 3, 2019, from <https://www.bharian.com.my/berita/nasional/2018/02/387877/36-juta-orang-muda-belum-daftar-pengundi>
- Pah, T., Syed, R., Nasarah, S. A., & Othman, Z. (2016). Pembinaan bangsa Malaysia [1]: Kajian empirikal tahap patriotisme belia. *Geografia - Malaysian Journal of Society and Space*, 12(10), 159–170.
- Peter Levine. (2016). The Commission on Youth Voting and Civic Knowledge Youth Post-Election Survey 2012 (ICPSR 35012). Retrieved October 2, 2019, from <https://www.icpsr.umich.edu/icpsrweb/civicleads/studies/35012>
- Rashid Moten, A. (2009). 2004 and 2008 General Elections in Malaysia: Towards a Multicultural, Bi-party Political System? *Asian Journal of Political Science*, 17(2), 173–194. <https://doi.org/10.1080/02185370903077469>
- Rishi Iyengar. (2019). WhatsApp prepares for India's election, the world's biggest - CNN. Retrieved February 12, 2019, from <https://edition.cnn.com/2019/02/06/tech/whatsapp-abuse-india-elections/index.html>
- Shan, G. P., & Ahmad, N. S. Y. (2015). Pengaruh Media massa ke atas Penglibatan Politik Belia Cina. *Malaysia Journal of Youth Studies*, 163–189.
- Sharif, S. M. (2009). *Generasi Ulul Albab: Segunung Harapan Seteguh Gagasan*. Karisma.
- Shiratuiddin, N., Mohd Sani, M. A., Hassan, S., Ahmad, M. K., Aboo Talib @ Khalid, K., & Ahmad, N. S. Y. (2016). Generation Y's Political Participation and Social Media in Malaysia. *Jurnal Komunikasi, Malaysian Journal of Communication*, 32(1), 246–262. <https://doi.org/10.17576/JKMJC-2016-3201-12>
- Sloam, J. (2016). Diversity and voice: The political participation of young people in the European Union. *British Journal of Politics and International Relations*, 18(3), 521–537. <https://doi.org/10.1177/1369148116647176>
- Sloam, J., & Henn, M. (2019). Rejuvenating Politics: Young Political Participation in a Changing World. In *Youthquake 2017, Palgrave Studies in Young People and Politics* (pp. 17–42). Cham: Palgrave Pivot. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-97469-9>
- Suhaimee Saahar, Ismail Sualman, & Mohd Adnan Hashim. (2017). An Analysis of Communication Process and Malaysian Its Role in Political Electoral. *SHS Web of Conferences*, 00054(33), 1–6. <https://doi.org/10.1051>
- Wagner, M., Johann, D., & Kritzing, S. (2012). Voting at 16: Turnout and the quality of vote choice. *Electoral Studies*. <https://doi.org/10.1016/j.electstud.2012.01.007>
- Welsh, B. (2018). “Saviour” Politics and Malaysia's 2018 Electoral Democratic Breakthrough: Rethinking Explanatory Narratives and Implications. *Journal of Current Southeast Asian Affairs*, 37(3), 85–108. <https://doi.org/10.1177/186810341803700305>
- Willnat, L., Wong, W. J., Tamam, E., & Aw, A. (2013). Online Media and Political Participation: The Case of Malaysia. *Mass Communication and Society*, 16(May 2015), 557–585. <https://doi.org/10.1080/15205436.2012.734891>
- Wolfsfeld, G., Yarchi, M., & Samuel-Azran, T. (2015). Political information repertoires and political participation. *New Media & Society*, 18(9), 2096–2115. <https://doi.org/10.1177/1461444815580413>



Saudi Women Participation in Sports: Critical Analysis of Presupposition Strategies in Arabic Online News Discourse

FARAH NADIA HARUN¹, MUHAMMAD MARWAN ISMAIL²

¹PhD Candidate, School of Modern Languages, University of Birmingham.
Email: farahnadia_84@yahoo.com

²Lecturer, Faculty of Major Languages, Universiti Sains Islam Malaysia.
Email: marwanismail@usim.edu.my

ABSTRACT

Saudi women face many restrictions compared to other Arab or Muslim women as they have been barred (legally and or culturally) from doing many things by themselves or can only do some activities with the presence of a male guardian. Over the last two decades, there are many struggles recorded by the mass media, particularly the newspapers and the satellite channels. The media has been reported on the debates between groups demanding more rights for Saudi women and the conservative groups preserving the fundamental of Saudi's culture heavily based on the Islamic teaching and values. Hence, this paper examines the way modern standard Arabic online news of Al-Jazirah (AJ) of Saudi Arabia and BBC Arabic (BBCA) of United Kingdom portrayed the challenges faced by Saudi women in their involvement in international sporting events. This paper aims to analyse the ways that language is exploited in BBCA and AJ to report on struggles around the participation of Saudi women in sports, particularly in the used of presupposition strategies as one of discourse construction strategy utilised by the selected news outlets. Therefore, the paper critically examines news articles published by BBCA and AJ between 2010 and 2014 using a qualitative approach based on the textual-oriented Critical Discourse Analysis (CDA) of Fairclough, media discourse of Ruth Wodak and Discourse and ideology of Van Dijk. The preliminary result shows that the two news outlets have a different way of portraying the restriction of Saudi women' participation in international sporting events according to their ideologies. Thus, at the end of the study, the researchers reveal the outlets' stand on this issue. Hence, highlight the hidden ideologies at the back of the struggles in the construction of Arabic online news discourses around Saudi women in general.

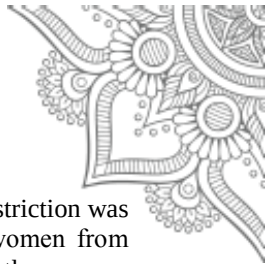
Keywords: *Saudi women, Sports, Arabic Online news, CDA, Corpus.*

INTRODUCTION

Saudi Arabia has been widely considered as the most practising Islamic teaching country in the world. Hence, Saudi women typically portrayed in mass media as totally adhering to Islamic values and local culture rules by wearing a hijab (veil), being mother, wife and being put under a male guardian either a father, brother or husband (once she gets married). Their daily activities and social involvement are limited to family matters, women affairs and house cores. In contrast, Saudi men actively participated in various economic and social activities without many restrictions compared to women. Thus, all these bring negative stereotypes in labelling Saudi women by the 'Western' media. Hence, this study focuses on the representation of Saudi women in the media with attention to the Arabic online news coverage around Saudi women participation in sports activities. The two well established Modern Standard Arabic online news outlets have been selected for this study namely al-Jazirah based in Riyadh, the capital of Saudi Arabia (AJ) and BBC Arabic, an international branch of BBC London, United Kingdom (BBCA).

The people of Saudi love sport and their men participated in various international sporting events. Football is the most favourite game in Saudi. The Saudi national team (nickname as The Green Falcon) has won the Asian Cup three times, participated in the FIFA World Cup five times and currently (25th July 2019) hold the 68th in the FIFA rank. Despite these significant achievements, Saudi women have been restricted from participating in sporting events locally and internationally. More recently, the Saudi authority has started to open more room for the women to practice sport more seriously. The authority also has started an effort to allow women to come to the stadium watching their favourite game of football. All these come as a result of long struggles in urging Saudi authority to lift the restriction on women and providing them with their rights.

Thus, it is essential to examine the way modern standard Arabic online news of BBC Arabic (BBCA) of United Kingdom and Al-Jazirah (AJ) of Saudi Arabia represents Saudi women around the issue of women participation in sport. This



topic has been chosen as it has resulted in many issues among the local society and caused lengthy debates. The restriction was furthermore backed by the 'fatwa' issued by Saudi Islamic scholars to support the decision, which prevents women from practising sport and participating in sporting tournaments. This fatwa then has been exploited by the supporter and the opposer of the issue to back their argument. Hence, resulting in the issue to become more complicated. All this has gained huge attention by the mass media, particularly by the two online news outlets AJ and BBCA. Thus, the aim of this study is to discover how Saudi women and the restriction in sport been reported by the two Arabic online news outlets from 2010 to 2014. This paper analyses the ways that language is exploited in both news of AJ and BBCA to portray Saudi women being banned from sporting activities.

LITERATURE REVIEW

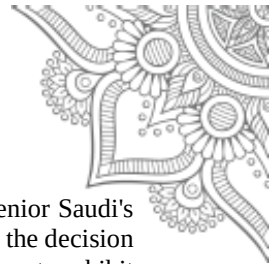
Studies investigating linguistic representations of women have tended to be contrastive. Most of them comparing women's representations against men. One significant finding in these studies is that MAN (*man, men, he, him*) far outnumbers WOMAN (*woman, women, she, her*) in spoken and written language corpora data (Biber et al., 1999; Kjellmer, 1986; Romaine, 2001). Sadiqi's (2003: 128-146) in his analysis of lexical, structural and discursive sexism in Moroccan Arabic also highlighted that Arabic has a specific gender grammar use separating between masculine and feminine. Focusing on collocation with *man* and *woman* in the British National Corpus (BNC), Pearce (2008) revealed that adjectives characterised women according to their physical appearance, while their physical strength characterised men.

Shameer (2016) mentioned that the media had played the most significant role in raising women's issues by highlighting their representation in society. It does show that media is the best medium to convey the message to the audience about women's achievement, contribution, participation and representation. Looking specificity into Arab women, Rubin (2007) made an argument regarding the 2005 Freedom Home report. He argued that Arab women progress is developing slowly compared to the other women in the rest of the world. According to the report, "16 Arab nations on a scale between one and five in several categories related to women's right and non-discrimination" making overall the highest score was Tunisia receiving an average rating of 3.24, while 1.26 which is considered the lowest was Saudi Arabia.

It is noticeable that Saudi Arabia represents a unique, though significant, the case among Arab countries. Housing the two most holy sites for Muslims (Mecca and Medina), Saudi Arabia is symbolically the global centre of attention when it comes to Islamic issues. However, the case of women in Saudi Arabia is genuinely distinctive as this area has been the most impenetrable to outside influences (Ahmed, 1992). While the roles of women in other Arab countries have witnessed significant strides toward more participation, women's development in Saudi Arabia has been relatively slower. Thus, the typical stereotypes of Saudi women are they cannot drive cars, disallowed from practising sports, are required to wear the headscarf covering their hair and, even are expected to cover their faces. While they have gained increased access to education and few genders segregated job opportunities, their representation in the labour force participation rate was barely over 10 per cent in 2002 (Arab Human Development Report, 2002). However, the lack of female involvement in the work arena cannot be solely attributed to the role of traditional ulama'. The prevailing cultural norms, which are sometimes of tribal, have put pressures on women's ability to involve themselves in the economic activities in Saudi Arabia. Sometimes the traditionalist Islamic scholar's strict understanding could be perceived as merely putting a religious impression on various long-standing traditions and practices.

In the study of women and media in Saudi Arabia on changes and contradictions, Naomi Sakr (2009) found in her observation that both men and women in Saudi Arabia, especially outside the ruling elites and patronage networks, are worked hard to raise the concern about their need. In another study, Soraya Altorki wrote in her book "Women in Saudi Arabia: Ideology and Behaviour Among the Elite" Highlight the exchange between ideology, behaviour, and religious doctrines in changing the role of women in Saudi Arabia. Altorki emphasises that none of these three elements happens independently of each other and therefore limit and complement each other at the same time. The agent of change, according to her, is the individual, who acts in this own self-interest, can change certain norms but not others.

More specifically, on the topic of this article, it is found that Saudi Arabia is among the few countries in the world, which prohibited women from participating in sporting events. Previously, Qatar and Brunei have not sent their female athletes to the international tournaments in sport, particularly the Olympic games, but the restriction has been lifted in 2008 Olympic. In London Olympic 2012, the participation of first-ever Saudi female athletes has caused a serious debate between the supporters and the haters on this sensitive issue among the Saudis. Although the restriction was fundamentally based on the local custom of Saudi Arabia, it was strongly backed by the fatwas from the Saudi prominent Islamic scholars. On top of these fatwas is the fatwa by the former Grand Mufti of Saudi Arabia Sheikh Abdullah Ibn Baz. In Ibn Baz's fatwa, women are not allowed to participate in a sporting tournament because it can lead to sinful acts such as free interactions between man and woman (Ibn



Baz: 1991). The Ibn Baz's fatwa on the restriction of driving on women received massive support from another senior Saudi's Islamic scholar. Among them Sheikh Abdullah al-Jufny (2011) and Sheikh Abdullah al-Mutlaq (2012) who support the decision to ban women from their involvement in sports tournaments. However, both scholars agree that Islamic teaching does not prohibit women from doing sports activities in a secured and proper environment, such as in a particular room or hall separated them from men.

Despite the controversial ban on Saudi private schoolgirls from practising sport activities in 2010 and 2012, and the issues surrounding the participation of three Saudi female athletes in the London 2012 Olympic game, the government has started to erase some restriction which limits the Saudi women from actively participated in sports. Ultimately, in September 2017, women for the first time have been allowed to enter the King Fahd Stadium in Riyadh to celebrate the 87th anniversary of Kingdom of Saudi Arabia. Hence, open an opportunity for the new guidelines regarding the right for women to practise sport more actively to be created and implemented in the following years.

In term of the background of the two modern standard Arabic online news outlets which were selected for this study, each of AJ and BBKA has its unique feature which differentiates from each other. Hence ideally suited with the aims of this study. First and foremost, both online news outlets are providing modern standard Arabic online news which operated from two different countries. BBKA based in London and has an operational office in Cairo, Egypt is known as 'pro-West'. It was created in 1936 under the arm of British Broadcast Cooperation (BBC) World Service to broadcast British views to the Arab world in the Middle East and North Africa region (MENA Region). While, AJ (literally this Arabic word means peninsular) is daily broadsheet news published in Riyadh, Saudi Arabia and it very well-known as conservative and pro-Islamic, as well as the pro-Saudi government. Since its foundation in 1960, the circulation of AJ has reached many Arab and European countries.

Al Jazirah (AJ) is known as one of Saudi Arabia's essential news providers, particularly regarding the local Saudi's content to be broadcasted not only for the local readers but also to the international crowds. Hence, AJ news reports cover all aspects of Saudi's economic, politic, social as well as culture and belief both locally and internationally. Despite preserving the conservative Saudi's values, AJ was the first Saudi daily news outlet offered an online news service in 1996. Furthermore, AJ was also the first to launch online women's daily to cover the news regarding Saudi Women achievements and the latest development around them in 2011. Meanwhile, BBKA is known as British news as it wanted to distribute the 'British/Western' view to the readers internationally. Hence, BBKA provides more news reports on controversies issues around Saudi women which may not have been reported by AJ. Among these issues; Saudi women are wearing the hijab (including fully covered their faces), the 'over' control of male guardian, driving ban, preventing women from travelling alone and so on. Thus, BBKA provides more critical news reports around Saudi women compared to AJ to suit their target readers. With the benefit from the rapid development of communication technology, the access for online news from both news outlets has reached millions of readers every day through open access of the respective official online news portal

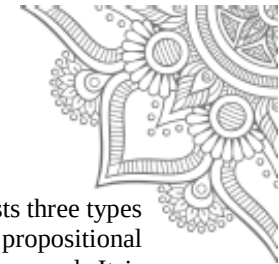
¹.

METHODOLOGY

This study employs quantitative methods of Critical Discourse Analysis (CDA) to critically examine the online news discourse around the restrictions of participation in sports tournaments among Saudi women. In Critical Discourse Analysis, the study applies two approaches of Discourse Textual Oriented (DTO) (Fairclough, 1989, 1992, 1995) and Discourse-Historical Approach (DHA) (Wodak, 1996). Critical Discourse Analysis (CDA) is a type of discourse analytical research which studies the way social power abuse, dominance, and inequality are enacted, reproduced and resisted by text and talk in the social context of inequality (van Dijk, 2006). Fairclough's framework connects micro-analysis of texts with the macro-level of discourses through the three dimensions textual analysis. These three dimensions are: text, discursive practice and social practice. This three-dimensional analysis furthermore is being accomplished with the concepts of intertextuality and interdiscursivity which link between text and discourse. The integration of available knowledge about the historical sources and background of the social and political fields in which discursive 'events' are embedded minimises the risk of critical bias. Wodak suggests several discursive strategies, which among others, include presupposition strategies aimed to make the content of spoken words is taken for granted (Wodak, 2001: 35).

Thus, presuppositions can be defined as what encoders treat as common ground and are known by decoders. In making presuppositions, a speaker/writer asserts the content of the utterance and considers it unchallenged and taken for granted Wodak (2007: 214). Van Dijk furthermore added that an analysis of presuppositions reveals encoders' beliefs as well as what they want

¹ AJ official news portal can be accessed at www.al-jazirah.com, while BBKA online news is found at www.bbc.com/arabic



their recipients to take as a given (van Dijk 1998). Fairclough (2003) names presuppositions as assumptions and lists three types of assumptions, namely: existential, propositional, and value-laden. Existential assumptions are about what exists; propositional assumptions are about what will happen; while, value-laden assumptions are about what is considered right or good. It is important to note that ideological presuppositions are considered as value-laden as they make judgments and express values.

Furthermore, Reah (2002) and Richardson (2007: 63) provide linguistics elements which help to analysis presuppositions linguistically. Reah (2002) lists three linguistic structures which indicate to presupposed meaning. The first linguistic structure which cues to presupposed meaning is words such as change of state verbs (stop, begin, continue) or implicative verbs such as (manage, forget). For example, the sentence 'The government continued to ban the schoolgirl from sports activities'. The second linguistic structure is the definite article ('the ----'), and possessive articles ('his/her ----') indicate presuppositions. For example, 'the issue of obesity among Saudi women...' presupposes that the issue exists and acknowledges it. Third, 'wh-questions' also indicate presuppositions; for example, a question like 'Which group is responsible for the destruction of our country development?' presupposes that there is destruction. Finally, Richardson (2007: 63) adds the fourth linguistic structure, which is adjectives or nouns that are used to quantify nouns also indicate presuppositions. For example, in the sentence: 'the old way of preventing women from enjoying their rights' employing the adjective 'old' presupposes that the women used to be restricted from thoroughly enjoying their freedom.

In addition to these four linguistic structures, Levinson (1983) provides another three presupposition cues, namely referential expressions, factives, and cleft sentences. As to referential expressions, the use of the expression *extremists* in 'The extremists of the Islamic teaching and the Saudi culture has rejected the idea' presupposes that there were extremists. An example of factives is 'Nawwal regrets the ban on the innocent female footballers from wearing their head scarfs' which presupposes that female footballers have been disallowed from wearing their scarfs, and also involves sympathy with those footballers as they are described as innocent. Finally, cleft sentences are employed to trigger presuppositions by focusing on the agent and taking action for granted. For example, 'It was the extremists of Islamic teaching who started the lengthy debate on women and sport' presupposes that there was a lengthy debate.

Thus, the study utilises Fairclough's CDA framework to analyse the corpus data of online news articles on the restriction of Saudi women participation in sports. There is a lot of linguistics element involved in conveying the discourses around the issue of driving restriction. However, this study only focuses on the strategic use of presuppositions strategies which can be seen as evidence to reveal the hidden ideology around the discourses of restriction on Saudi women from participate in sport. The qualitative analysis involves of a total of 60 online news articles (30 articles from each AJ and BBKA) collected from the online news archive of the respective news outlets for the years of 2010 until 2014. The qualitative data analysis pays a lot of attention to the linguistics elements which triggered the presupposition as listed by Levinson (1983) Reah (2002) Fairclough (2003) and Richardson (2007), before critically links the results with the Van Dijk (1998) ideas to uncover the ideologies at the back of discourse construction strategies practiced by the two online news outlets.

RESULT ANALYSIS AND DISCUSSION

A total of 60 Arabic online news articles related to the participation of Saudi women in sports have been selected for this study. The number of articles is 30 for each of AJ and BBKA to avoid any bias in the analysis. It is important to note that, as the Saudi women have been restricted from actively involved in sporting events and participate in a sports tournament, the topic only appear in the online news report occasionally. Hence, limit the number of articles related to this topic in the archive of AJ and BBKA from 2010 until 2014. The number of online news articles related to Saudi women and sport reached its peak at least on three occasions from 2010 to 2014, namely:

- 1) The year 2010 and 2012. The ban on Saudi Private Schoolgirl from practising sports activities in their school.
- 2) The first-ever participation of three female Saudi athletes in the 2012 London Olympic.
- 3) The year 2014. The intensive campaign in Saudi to encourage women involving in sports for their health.

It is found that both AJ and BBKA provide ample coverage on the first occasion when the Saudi authority pronounce the decision to prevent Saudi Girl from practising sport in their school. While BBKA includes many online news reports on the participation of Saudi female athletes in the London Olympic game, this event has been marginalised in AJ's online news report. Similarly, when AJ focuses on the intensive campaign calling for Saudi women to look after their health in 2014 by practising sports, this topic does not attract much attention to BBKA online news.



Looking into the detail in the utilisation of presupposition strategies by AJ and BBCA, it revealed that both outlets have strategically used presupposition strategies in the construction of discourses around the participation of Saudi women in sports. However, each news outlets have used the presupposition strategies in a slightly different approach to serving their different stands of the issue. Hence, it indicated that each AJ and BBCA has a different ideology towards the participation of Saudi women in sports. Thus, the analysis will discuss in detail the use of presupposition strategies for each online news outlet and making a comparison between them.

Presupposition Strategies in Al-Jazirah

The analysis of 30 online news articles of Al-Jazirah around the topic of Saudi women participation in sports shows that the outlets have strategically utilised the presupposition strategies to presuppose these four main ideas, namely:

- 1) Saudi women participation in sports is limited.
- 2) The struggle between two groups, the supporters of women participation in sport and the other who against it.
- 3) The existence of special law which limits women from actively involved in sports.
- 4) The efforts to encourage Saudi women to practice sports.

First Theme: Limited

- In the first theme, Al-Jazirah carefully used presupposition strategies to highlight the limitation of Saudi women taking part in sports, for example, the outlets mentioned in the online news:

5/5/2012

وكشف الصالح على أنه في حال فتح المجال للنساء لممارسة الرياضة فإن المبارزة ستحظى بقبول النساء، بل سيكون لها شعبية أكبر

Al-Saleh revealed that if women are allowed to play sports, fencing will be accepted by women and will be even more popular. (Previously, Saudi women were not allow participated in sports, until recently Saudi government has considered their participation.)

8/5/2014

مشيراً إلى أن الشعب السعودي متابع لكرة القدم إضافة إلى الفتيات بدأن في الآونة الأخيرة بمتابعة وتشجيع كرة القدم ولكن ليست بالمشاهدة الفعلية، مبيناً أن الوقت الحالي توجد مطالبات بالسماح للرياضة النسائية على الأقل في المدارس وهي تحت الدراسة وأنه يوجد فعليا أندية رياضية نسائية في الأحياء .

He pointed out that the Saudi people follow the football, as well as girls, have recently started to follow and encourage football but not the actual viewing, noting that currently there are demands to allow women's sports at least in schools while understudying and that there are sports clubs women in neighbourhoods.

(There is still some restriction facing by Saudi women in joining sport even though merely as spectators, for instance in a football match.)

7/6/2014

لم يعد يخلو شارع رئيسي أو فرعي من نادٍ رجالي لمزاولة الرياضة، بينما من النادر جدًا أن نجد مثل هذه المحلات للنساء، ما أدى إلى رفع أسعار هذه الخدمات المخصصة للنساء في محلات معينة ونادرة،

There is no longer a main street or a branch of a men's club to practice sports, while it is scarce to find such shops for women, which led to raising the prices of these services reserved for women in individual shops and rare,

(It is difficult for Saudi women looking for their sport needs as the price is much higher compare to the men.)

31/3/2010

البنات أصبحن يمارسن الرياضة في الكلية ومتى توفرت الإمكانيات في المدارس وتحققت الأولويات والبنية الأساسية التحتية بالإمكان مناقشة

Girls are now playing sports in college, and when the possibilities are available in schools, priorities and infrastructure are achieved.

Second Theme: Struggle

- In the second theme, Al-Jazirah strategically used presupposition strategies to show two different groups of supporters and against participating Saudi women in sports, for example, the outlets mentioned in the online news:

Supporters argument

– إذن لماذا اللغط الدائر على الرياضة النسائية بين فئة ترى أنها ضرورة من ضروريات الحياة ولا بد من فرضها في مدارس البنات وفئة ترى خطورة ذلك على أخلاق البنات وحياتهن؟!

- So why the ado on the women's sports between the category of view that it is a necessity of life and must be imposed in the schools of girls and a class sees the seriousness of this on the morals of girls and their lives?

أن الرياضة ذاتها ليست هدفاً لدى كثيرٍ من المنادين بما كحق مشروع للنساء إنما هي وسيلة لتنفيذ أجندة تغريبية واضحة. إنما الخلاف في كيفية هذه الممارسة وما قد يترتب عليها فيما بعد،

The sport itself is not a goal of many advocates as a legitimate right for women but a means of implementing a clear alienation agenda. But the disagreement about how this practice and what it might entail later,

بعض الكتاب الذين يمارسون الشتم والقذف ضد المتدينين بأبشع الصفات يهتمهم إلى درجة كبيرة أن يبقى هذا الصراع المحتدم بينهم من جهة وبين المحافظين من جهة أخرى مستمراً لنصب الحبال

Some writers practising insults and slander against religious people in the ugliest qualities are interested in a large extent that this conflict between them on the one hand and the conservatives, on the other hand, continues to erect

Non-supporters' argument

31/3/2010

– أيا أيها المتشددون الظلاميون يا من تعاونون الكبت الجنسي حسب وصف بعض الكتاب انتظروا ولا تستعجلوا فإن بقيت منافسات الأولمبياد النسائي داخل القاعات المغلقة بعيداً عن أعين الرجال فليس لكم (الإنكار) أما ان رأيتم الكاميرات تقتحم

- Whoa, the dark extremists, who suffer sexual repression, according to some writers. Whatever you militants obscurantists O suffer sexual repression described by some writers and waited for the Rush Women's Olympic competitions remained in closed halls away from the eyes of men is not you (denial), but you have seen that the cameras intrude

(These news reports show examples of arguments that against the participating of Saudi women in sports.)

9/4/2014

ورأى نصر الله أن مشاركة المرأة في الرياضة تعد من القضايا التي ينبغي أن تُحسم..

Nasrallah considered that the participation of women in sports is one of the issues that should be resolved.

(Saudi women participating in sports should not be an issue.)

8/5/2012

أن يعيد الرافضون قراءة وتحليل معطيات الواقع برؤية أشمل ويفهم أعماق للواقع وبعد اطلاع موسع على ما قاله أهل الاختصاص من الأطباء والنفسيين والاجتماعيين والتربويين بل وحتى الشرعيين ليكون منهم حسم الأمر

The rejectionists re-read and analyse the facts of the reality with a more comprehensive vision and a deeper understanding of reality and after an extensive review of what the specialists said of the doctors, psychologists, socialists, educators and even the legitimate ones to resolve them.

(Some professionals like doctors, educators are also involved in sports and strongly urge women to involve in sports activities.)

ما زالت الرياضة النسائية في أوساطنا الثقافية والعلمية بل وحتى الشعبية والشبابية بين أخذ ورد،

Women's sports in our cultural, scientific and even popular and youth circles are still taking place,

8/5/2012

هل بالفعل الرياضة النسائية في مدارسنا وكتلياتنا ومعاهدنا التربوية والتعليمية والفنية التقنية باب شر أم أنه على العكس مفتاح خير وسبب أكيد لاستقرارنا الأسري ولسعادتنا الزوجية ولصحة فتياتنا ونسائنا النفسية والجسدية؟

Is it women's sports in our schools and colleges and institutes of education, education and the technical door of evil or is it, on the contrary, the key to a good and a sure reason for our family stability and marital happiness and the health of our girls and women psychological and physical?

8/5/2012

وقال الدكتور الفيفي إن الرياضة للمرأة من السنة النبوية.. فلماذا منع ذلك منعاً مطلقاً وعدم تنظيمه؟! وكل ما يثار من تحفظات على هذه التوصية.. لا يعدو تشدداً وسيعاً لفرض أعراف اجتماعية.. على الناس اعتسافاً..

Dr. al-Fifi said that the sport for women from the Sunnah of the Prophet. Why prevented it absolutely and not regulated? All reservations raised on this recommendation are strict and broad to impose social norms on people.

9/4/2014



(A scholar, Dr Al-Fifi, said that the restriction of Saudi women could not participating in sports is a norm, nothing related to the religion.)

فهؤلاء المحتجون لهم تاريخ طويل في إعاقه برامج الدولة.. في التطور والتنمية

These protesters have a long history of obstructing state programs in development

9/4/2014

(Saudi women could not take part in sports as there is a group of protestors against the issue.)

Third Theme: Laws

- In the third theme, Al-Jazirah strategically used presupposition strategies to show that there is a specific law in preventing Saudi women participated in sports, for example, the outlets mentioned in the online news:

إن أجهزة السير الرياضية صارت جزءاً من مكونات الأثاث في البيت السعودي والسبب المنع من الرياضة سواء نظامياً أو عرفياً. أن قوانين العيب الاجتماعي لا تمكن بنت حواء أن تمارس رياضة المشي في المشي المخصص

The sports walking devices have become part of the furniture components in the Saudi home and the reason for the ban from sports, whether regular or customary. The laws of social disadvantage do not enable Bint Eve to practice walking in the designated walkway

8/5/2012

وكل ما يثار من تحفظات على هذه التوصية.. لا يعدو تشدداً وسيعاً لفرض أعراف اجتماعية.. على الناس اعتسافاً..

All reservations raised on this recommendation are strict and broad to impose social norms on people.

9/4/2014

(The group that against Saudi women taking part in sports just because of the norm.)

أن هذه الأنشطة ستكون بعيداً عن أعين الرجال وفي صالات مغلقة مخصصة لمن داخل سكن الطالبات في جامعة الملك عبدالعزيز. وما دام أن الأمر كذلك فلا إشكال في إقامة مثل هذه المنافسات بين الطالبات لأنها داخلية في اللهو المباح.

These activities will be away from the eyes of men and in closed halls dedicated to them inside the dormitories of students at King Abdulaziz University. As long as this is so, there is no problem in the establishment of such competitions among students because they are involved in permissible fun.

31/3/2010

Fourth theme: Efforts

- In the fourth theme, Al-Jazirah strategically used presupposition strategies to highlight the efforts in encouraging Saudi women to actively involved in sports, for example, the outlets mentioned in the online news:

فالرياضة النسائية في نظري صارت اليوم ضرورة ملحة وليست مجرد ترفيه وتسليه

In my opinion, women's sport has become an urgent necessity, not just entertainment

8/5/2012

أن السمنة أصبحت منتشرة بين الطالبات في مختلف المراحل. فهؤلاء المحتجون لهم تاريخ طويل في إعاقه برامج الدولة.. في التطور والتنمية

Obesity has become widespread among female students at various stages. These protesters have a long history of obstructing state programs in development

9/4/2014

(A group of protestors that against Saudi women cannot actively involved in sports is among the reason contributing to this obesity issue.)

12/4/2012

يتسبب عدم ممارسة النساء للرياضة في إصابة 50% من النساء في المملكة العربية السعودية بمرض هشاشة العظام.

The lack of exercise in women causes osteoporosis in 50% of women in Saudi Arabia.

إن إقرار الرياضة النسائية في مدارسنا ومن وجهة نظر شخصية صرفة حل لكثير من المشاكل الصحية والنفسية

The adoption of women's sports in our schools and from a purely personal solution to many health and psychological problems

18/11/2014

وقد جاءت حملة المشي التي هدفت إلى دعم مريضات سرطان الثدي والمتعافيات منه تأكيداً لأهمية دور الرياضة في تعزيز صحة المرأة، ونشر الوعي الصحي للحفاظ عليها.

The walking campaign, aimed at supporting breast cancer patients and their recovery, underlined the importance of the role of sport in promoting women's health and raising health awareness to preserve it.



Presupposition Strategies in BBC Arabic

On the other hand, BBKA has strategically utilised presupposition strategies to presuppose four main ideas, namely:

- 1) Saudi women participation in sports is limited.
- 2) The struggle between two groups, the supporters of women participation in sport and the other who against it.
- 3) Issues around the participation of Saudi female athletes in the 2012 London Olympic.
- 4) The international protests against Saudi's decision to prevent women from participating in sports tournaments.

Compared to Al-Jazirah, shows that both AJ and BBKA have utilised presupposition strategies to presuppose to main themes regarding the Saudi women and their participation in sports namely: the involvement of Saudi women in sport is limited and the struggle between the supporter and opposer of women involvement in sports. However, AJ differs from BBKA as the outlet used presupposition strategies to presuppose another two essential themes of the issue namely the existence of special law to limit women from involvement in sports and the efforts to encourage Saudi women to practise sports for their health. BBKA, on the other hand, strategically utilised presupposition strategies to presuppose the issues caused by the first-ever participation of female athletes in the 2012 London Olympic game. Furthermore, unlike AJ, BBKA used presupposition strategies to presuppose the international pressures against Saudi's practise in gender bias by preventing their women from participate in sporting events.

First Theme: Limited

- In the first theme, BBKA strategically utilised presupposition strategies to highlight the limitation and restriction faced by Saudi women to participate in sports games as follow:

وقالت الصحيفة أن السعودية تحظر لعب المرأة الرياضة بشكل عام، باعتبارها دولة "تحكم وفق رؤية متشددة للإسلام".
وأضافت الصحيفة أنه لا يمكن للمرأة المشاركة في الفريق السعودي الأولمبي، ولا يسمح لها بحضور مباريات كرة القدم.

The newspaper said Saudi Arabia bans women from playing sports in general, as a country "governed by a strict view of Islam." Women cannot participate in the Saudi Olympic team and are not allowed to attend football matches.

(In this report it shows clearly that Saudi women are strictly banned from taking part in any sports activities.)

21/12/2010

وقالت الصحيفة بينما هناك عدد قليل من النوادي الخاصة للنساء فقط، وبعض النوادي في الجامعات الخاصة، فإن الرياضة محظورة في المدارس الابتدائية والثانوية للبنات.

While there are few private clubs for women only and some clubs in private universities, sports are banned in girls' primary and secondary schools, the paper said.

(This news extract furthermore suggests that sports clubs for women in the Kingdom are very limited, hence, limit the opportunities for women to practice sports.)

21/12/2010

فالسعودية كما جرت العادة لن تمثل بنساء في أي رياضة اولمبية ، ورغم الحملات التي شهدتها المملكة مؤخرا للدفاع عن حقوق المرأة فوضع المرأة السعودية في مجال الرياضة لم يشهد تغيرا.

Saudi Arabia is, as usual, will not represent women in any Olympic sport, and despite campaigns in the Kingdom recently to defend the rights of women. The development of Saudi women in the field of sport has not seen a change.

23/2/2012

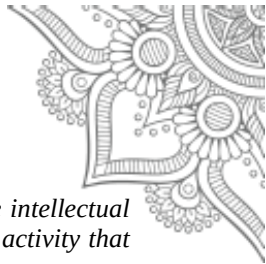
(This news extract presupposed that previously Saudi had not sent their female athlete. Even though many campaigns have been carried out by various parties, the women involved in sports is minimal.)

27/3/2012

-اجرت الغارديان مقابلة مع رما العبد الله، أول سعودية تشارك في حمل الشعلة الاولمبية بعد ان اختارتها اللجنة المنظمة لأولمبياد لندن 2012 مع غيرها من الرياضيين. وتتناول رما في المقابلة التي أجرتها معها إيمان النفجان التحديات التي تواجه المرأة التي تحاول ممارسة الرياضة في السعودية .

- The Guardian interviewed Rima Al Abdullah, the first Saudi to take part in the Olympic torch relay after being selected by the London 2012 Organizing Committee with other athletes. In an interview with Iman al-Naffjan, Rima discusses the challenges facing women trying to exercise in Saudi Arabia.

وتقول رما إن السياسات ليست فقط ما يحول بين الفتيات وممارسة الألعاب الرياضية في المدرسة، بل أن هناك نسقا فكريا كاملا يصعب تغييره يحول بين المرأة وممارسة الرياضة. وهذا النسق الفكري يتمثل في أن الرياضة نشاط ذكوري يغير من طبيعة الانثى.



Rima says that politics is not only what prevents girls from playing sports in school, but that there is a complete intellectual system that is difficult to change between women and exercise. This pattern of thought is that sport is a vigorous activity that changes the nature of the female.

27/3/2012

وطالبت المنظمة المملكة بالسماح بفتح صالات رياضية للنساء وترك الحرية الكاملة لهن بممارسة جميع انواع الرياضة.

The organization called on the Kingdom to allow the opening of sports halls for women and leave them full freedom to exercise all kinds of sports.

(This news example, on the other hand, indicates that the main challenge which prevents Saudi women from actively involved in sport is the mindset with most of the Saudis. Many still believed that sports only suitable for men.)

12/4/2014

Second Theme: Struggle

- In the second theme, BBKA strategically utilised presupposition strategies by two different groups of supporters and against participating women in sports.

وأضافت بأنها تلقت "عددا كبيرا من الرسائل والمكالمات الهاتفية من الرجال السعوديين المحافظين والمشايخ، ينصحونها بعدم إجراء مثل هذه المنافسات في المستقبل".

She added that she had received "a large number of letters and phone calls from conservative Saudi men and sheikhs, advising her not to hold such competitions in the future."

21/12/2010

(Saudi women received lots of warning from the society regarding their participation of sports.)

وتقول الغارديان إن اللجنة الاولمبية الدولية وجهت انتقادات للسعودية لأنها واحدة من آخر ثلاث دول تسمح لرياضيات نساء بالمشاركة في الالعاب الاولمبية. إثر ذلك شن كبار رجال الدين السعوديين حملة انتقادات ضد اللجنة الاولمبية الدولية ومن بينهم الشيخ محمد النجيمي الذي قال إن السعودية لن تراجع امام اللجنة الاولمبية ومطالبها. كما قال الشيخ المنجد إن مشاركة المرأة في الرياضة تعني كشف جسدها، وهو الرأي السائد في المجتمع السعودي.

The IOC has criticized Saudi Arabia for being one of the last three countries to allow female athletes to participate in the Olympics, the Guardian says. Leading Saudi clerics launched a campaign of criticism against the IOC, including Sheikh Mohammed al-Najimi, who said Saudi Arabia would not back down before the IOC and its demands. Al-Munajjid also said that women's participation in sport means exposing her body, which is the prevailing view in Saudi society.

27/3/2012

Third theme: Olympic games issue

- In the third theme, BBKA strategically utilised presupposition strategies surrounding all issues about Saudi women in the London Olympic Games 2012.

وتستمر المحادثات بين مسؤولين أولمبيين وآخرين سعوديين من اجل التوصل الى حل لمشكلة حجاب وجدان وإن كان سيسمح لها بإرتدائه خلال المباريات ام لا.

Talks are continuing between Olympic and Saudi officials to find a solution to the problem of the veil and conscience, although it will be allowed to wear during the matches or not.

30/7/2012

(The issue of Saudi women wearing veil has been a hot debate among Saudi officials and Olympics.)

24/6/2012

لندن 2012: السعودية تسمح للمرأة بالتنافس في الاولمبياد. ويقول مسؤولون إن اللجنة الاولمبية "ستشرف على مشاركة اللاعبات اللاتي يتاهلن". ويضع القرار حدا للتكهنات بمنع مشاركة الفريق السعودي بأكمله بسبب التمييز ضد المرأة. ويعارض الكثير من رجال الدين السعوديين المحافظين مشاركة المرأة في الرياضة. وتكاد تكون مشاركة المرأة في المنافسات الرياضية الرسمية في السعودية منعدمة.

London 2012: Saudi Arabia allows women to compete in the Olympics. Officials say the IOC will "oversee the participation of qualified players". The resolution puts an end to speculation that the entire Saudi team will be banned because of discrimination against women. Many conservative Saudi clerics oppose women's participation in sports. Women's participation in official sports competitions in Saudi Arabia is almost non-existent. In the third theme, BBKA strategically utilised presupposition strategies.

Fourth theme: International Criticism

- In this fourth theme shows international protest against participating Saudi women in the sports arena.

ويلقي ذلك الضوء على اتهامات منظمات حقوقية للسلطات هناك بممارسة التمييز ضد المرأة حتى في مجال الرياضة.



This highlights accusations by human rights organizations that the authorities there are discriminating against women, even in sports.

23/2/2012

(There is a gender discrimination particularly in Saudi society in allowing women participated on sports.)

وتقول الغارديان إن اللجنة الاولمبية الدولية وجهت انتقادات للسعودية لأنها واحدة من آخر ثلاث دول تسمح لرياضيات نساء بالمشاركة في الالعاب الاولمبية. إثر ذلك شن كبار رجال الدين السعوديين حملة انتقادات ضد اللجنة الاولمبية الدولية ومن بينهم الشيخ محمد النجيمي الذي قال إن السعودية لن تتراجع امام اللجنة الاولمبية ومطالبها. كما قال الشيخ المنجد إن مشاركة المرأة في الرياضة تعني كشف جسدها، وهو الرأي السائد في المجتمع السعودي.

The IOC has criticized Saudi Arabia for being one of the last three countries to allow female athletes to participate in the Olympics, the Guardian says. Leading Saudi clerics launched a campaign of criticism against the IOC, including Sheikh Mohammed al-Najimi, who said Saudi Arabia would not back down before the IOC and its demands. Al-Munajjid also said that women's participation in sport means exposing her body, which is the prevailing view in Saudi society.

27/3/2012

12/4/2014

وقالت ساره لي من المنظمة الدولية إن التمييز ضد المرأة في السعودية خطير وعميق لكن السماح للفتيات بممارسة الرياضة في المدارس الحكومية يعد خطوة جيدة تسمح بالمزيد من التقدم في المستقبل.

Sara Lee of the United Nations said discrimination against women in Saudi Arabia was severe and profound but allowing girls to play sports in public schools was a significant step to allow for more progress in the future.

رحبت منظمة هيومان رايتس ووتش المختصة بحقوق الانسان بالتوصية التي أصدرها مجلس الشوري السعودي برفع حظر الرياضة في مدارس الفتيات في المملكة.

Human Rights Watch (HRW) has welcomed a recommendation by the Saudi Shura Council to lift the ban on sports in girls' schools in the kingdom.

(Currently, there is a positive change in Saudi society in allowing women participated in sports as they have been banned previously.)

CONCLUSION

Compared to Al-Jazirah, shows that both AJ and BBCA have utilised presupposition strategies to presuppose to main themes regarding the Saudi women and their participation in sports namely: the involvement of Saudi women in sport is limited and the struggle between the supporter and opposer of women involvement in sports. However, AJ differs from BBCA as the outlet used presupposition strategies to presuppose another two critical themes of the issue namely the existence of special law to limit women from involvement in sports and the efforts to encourage Saudi women to practise sports for their health. BBCA, on the other hand, strategically utilised presupposition strategies to presuppose the issues caused by the first-ever participation of female athletes in the 2012 London Olympic game. Furthermore, unlike AJ, BBCA used presupposition strategies to presuppose the international pressures against Saudi's practise in gender bias by preventing their women from participate in sporting events.

To summarise, the critical analysis of Arabic online news articles from AJ and BBCA has revealed the ideological stand of the respective news institution regarding the issue of Saudi Women participation in sports. BBCA critically report on the restriction, while AJ provides hope for a change in Saudi's policy toward the restriction. Hence, the analysis shows that BBCA strongly opposes the restriction by providing international criticisms on the decision of Saudi authorities for preventing women from actively involved in sports, including participating in sporting events and tournaments. It can be seen as providing international pressures to the Saudi authority on their policy. Thus, challenging the hegemonized practised in the Kingdom.

Meanwhile, AJ opted to use sorter approach towards the issue by acknowledging the restriction and open for hope for better opportunities to be given to the local women shortly. Hence, the outlet promoted Saudi women to take care of their health by practising sports activities which suit the local costume and culture. Thus, revealed the outlet's stand of the issue, use a more diplomatic approach to deal with the restriction. Although the outlet not totally agrees nor disagree with the Saudi authority's decision, the outlet understands the local interest based on the local custom and culture. However, in several occasion, AJ also provides reports calling for a review of the restriction in soft tone based on the current needs and changes without making any serious challenge to the hegemony discourses which support the different practices between men and women in Saudi Arabia. In this regard, critical discourse analysis through the textual analytical tools can provide a formulation of effective counter-discourse and the persuasive development of counter-ideologies for better understanding of online news discourse.



ACKNOWLEDGMENT

The completion of this study could not have been possible without significant contribution and support from the University of Birmingham, UK, The Ministry of Higher Education Malaysia, The Islamic Science University Malaysia (USIM), our parents, families and friends: without them, any of this would indeed be possible.

REFERENCES

- Baker, P. (2006). *Using Corpora in Discourse Analysis*. London: Continuum.
- Baker, P. (2008). *Sexed texts: Language, gender and sexuality*. London: Equinox.
- Baker, P. (2010b). Representations of Islam in British broadsheet and tabloid newspapers
- Baker, P., & McEnery, T. (2005). A corpus-based approach to discourses of refugees and asylum seekers in UN and newspaper texts. *Language and Politics*, 4(2), 197-226.
- Baker, P., Gabrielatos, C., & McEnery, T. (2013 forthcoming). *Discourse Analysis and Media Bias: The Representation of Islam in the British Press*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Baker, P., Gabrielatos, C., Majid Khosravi, Nik, Krzyzanowski, M., McEnery, T., & Wodak, R. (2008). *A useful methodological synergy? Combining critical discourse analysis and corpus linguistics to examine discourses of refugees and asylum seekers in the UK press*. *Discourse & Society*, 19(3), 273-306.
- Baker, P., Hardie, A., & McEnery, T. (2006). *A Glossary of Corpus Linguistics*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Bednarek, M. (2006) *Evaluation in Media Discourse: Analysis of a Newspaper Corpus*. London: Continuum.
- Bell, A. and Garrett, P. (eds.) (1998) *Approaches to Media Discourse*. Oxford: Blackwell.
- Breen, J. M. (2007) "Mass media and new media technologies". In E. Devereux (ed.) *Media Studies: Key Issues and Debates*. London: Sage.
- Brekke, H. (1989) "War with words". In R. Wodak (ed.) *Language, Power and Ideology: Studies in Political Discourse*. Amsterdam: Benjamins.
- Carter, C., & Steiner, L. (2004b). Introduction to *Critical Readings: Media and Gender*. In C.
- Chilton, P. (2005). Missing Links in Mainstream CDA: Modules, Blends and the Critical.
- Chilton, P., & Schaffner, C. (2002). Introduction: Themes and principles in the analysis of political discourse In P. Chilton & C. Schaffner (Eds.), *Politics as Text and Talk: Analytic Approaches to Political Discourse* (pp. 1-41). Amsterdam: J. Benjamins.
- Chouliaraki, L., & Fairclough, N. (1999). *Discourse in Late Modernity*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Edward Arnold. (1985). Introduction to Functional Grammar, London.
- Fairclough, N. (1988). Discourse representation in media discourse. *Sociolinguistics*, 17, 125-139.
- Fairclough, N. (1989/2001). *Language and Power* (2nd ed.). London: Longman.
- Fairclough, N. (1992) *Discourse and Social Change*. Cambridge: Polity Press.
- Fairclough, N. (1995a) *Critical Discourse Analysis*. London: Longman.
- Fairclough, N. (1995b) *Media Discourse*. London: Arnold.
- Fairclough, N. (2001) *Language and Power*. Second Edition. London: Longman.
- Fairclough, N. (2003) *Analysing Discourse: Textual Analysis of Social Research*. London: Routledge.
- Fairclough, N. and Wodak, R. (1997) "Critical discourse analysis". In T. van Dijk (ed.) *Discourse as Social Interaction Discourse Studies: A Multidisciplinary Introduction. Volume 2*. London: Sage.
- Fowler, R. (1991) *Language in the News: Discourse and Ideology in the Press*. London: Routledge.
- Fowler, R. (1996b) "On critical linguistics". In C.R. Caldas-Coulthard and M. Coulthard (eds.) *Texts and Practices. Reading in Critical Discourse Analysis*. London: Routledge.
- Halliday, M. A. K. and Hasan, R. (1986) *Language, Context and Text: Aspects of Language in a Social-Semiotic Perspective*. Victoria: Deakin University Press.
- Halliday, M.A.K. (1970). Functional Diversity in Language, as seen from a Consideration of Modality and Mood in English. In: *Foundations of Language* 6, 322-361.
- Ibn Baz, Abdullah. (1991). *Hukm al-Mar'ah wa al-Riyadhah (Fatwa on Women and Sports)*. <https://binbaz.org.sa/old/31231>. 15th August 2018.
- Instinct In P. Chilton & R. Wodak. (Eds.), *A New Agenda in (Critical) Discourse Analysis: Theory, Methodology and Interdisciplinarity* Amsterdam: John Benjamins.
- Palmer, F.R. (1986). *Mood and Modality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Perkins, M.R. (1983). *Modal Expressions in English*. London: Ablex Publishing Corporation.
- Reisigl, M and Wodak, R. (2001). *Discourse and Discrimination: Rhetoric of Racism and Antisemitism*. London: Routledge.
- Richardson, J. (2007). *Analysing Newspapers: An Approach from Critical Discourse Analysis*. New York: Palgrave Macmillan



- Talmon, R. (1999). The Syntactic Category maf'u:l mutlaq. In: Suleiman, Y. (ed): *Arabic Grammar and Linguistics*. UK: Curzon Press.
- Wodak, R and Chilton, P. (eds.) (2005) *A New Agenda in (Critical) Discourse Analysis*. Amsterdam: Benjamins.
- Wodak, R. (2001) "What CDA is about - a summary of its history, important concepts and its developments". In R. Wodak and M. Meyer (eds.) *Methods of Critical Discourse Analysis: Introducing Qualitative Methods*. London: Sage.
- Wodak, R. (ed.) (1989) *Language, Power and Ideology. Studies in Political Discourse*. Amsterdam: Benjamins.
- Wodak, R. and Meyer, M. (eds.) (2001) *Methods of Critical Discourse Analysis: Introducing Qualitative Methods*. London: Sage.



Kreativiti, Inovasi dan Kepatuhan Shariah dalam Fesyen Busana Muslim dalam Kalangan Usahawan Wanita Melayu di Selangor

MASHITAH SULAIMAN¹, MOHD NAZIR AHMAD², ZAINORA DAUD³ ROS AIZA MOHD MOKHTAR⁴, & ABD HAKIM MOHAD⁵

^{1,4,5}Pusat Pengajian Teras & Fakulti Kepimpinan dan Pengurusan, Universiti Sains Islam Malaysia, Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia.

Emel: mashitah@usim.edu.my

² Fakulti Pengurusan Maklumat, Universiti Teknologi MARA, Shah Alam Selangor

³ Fakulti Pengajian al-Quran dan As-Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia, Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia

ABSTRAK

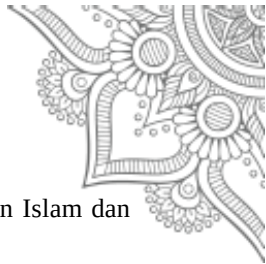
Elemen kreativiti merupakan asas penting dan saling berkait dengan inovasi sesuatu produk khususnya dalam konteks keusahawanan dan perniagaan. Hal ini juga disebutkan oleh ramai sarjana Islam dan Barat dalam pembinaan tamadun yang cemerlang. Justeru itu, kertas kerja ini membincangkan kepentingan kreativiti dan inovasi dalam penciptaan fesyen busana Muslimah dalam kalangan usahawan wanita Melayu dalam kelompok kelas menengah di Selangor. Selain itu, kajian ini turut menganalisis elemen kreativiti dan kepatuhan Shariah dalam melakukan inovasi terhadap fesyen busana Muslimah dalam kalangan usahawan wanita Melayu Selangor. Kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan menggunakan teknik temubual atau sejarah lisan secara persampelan bertujuan. Sampel dipilih berdasarkan persampelan berkriteria dan seramai sepuluh (10) orang informan yang terdiri daripada pengusaha wanita Melayu kelas menengah yang terlibat dalam industri fesyen hijab dan busana Muslimah di Selangor. Data daripada transkripsi temubual dianalisis secara deskriptif menggunakan analisis kandungan dan tematik. Selain itu, kaedah pemerhatian turut digunakan bagi mengukuhkan data kajian. Dapatan kajian menunjukkan kepentingan elemen kreativiti dan inovasi dalam penghasilan produk busana Muslimah yang bercirikan Islam. Elemen kepatuhan Shariah sentiasa dititikberatkan selari dengan prinsip Shariah dalam mereka bentuk fesyen Muslimah bersesuaian dengan kehendak pelanggan. Hasil kajian dapat menjadi satu motivasi kepada pengusaha produk Islam bagi menunjukkan bahawa aspek kepatuhan Shariah dan kreativiti sangat penting dalam pembinaan budaya inovasi dan penentuan kebolehan pasaran hasil produk dalam perniagaan dan keusahawanan.

Kata kunci: kreativiti, inovasi, Shariah, usahawan, tamadun.

PENDAHULUAN

Kreativiti dan inovasi merupakan elemen penting dalam menaikkan imej dan prestasi industri busana Muslimah dan fesyen hijab yang semakin meningkat maju dan berkembang tidak hanya di Dunia Islam seperti Malaysia, malah kini industri busana Muslim menjadi salah satu industri yang semakin berkembang maju, memberi keuntungan lumayan kepada industri fesyen kontemporari dan semakin mendapat tempat di peringkat antarabangsa (Siti Hasnah and Harmimi, 2016). Perkembangan pesat industri fesyen Muslimah mempunyai kaitan dengan perkembangan Kebangkitan Semula Islam sejak 1970-an rentetan kesedaran terhadap cara hidup Islam dan kepatuhan terhadap Syariah Islam atau syarak di kebanyakan negara-negara Islam, dan bukan disebabkan oleh faktor kebangkitan sistem kapitalisme sebagaimana dinyatakan oleh Farhad (n.d.). Di sebalik kepesatan industri fesyen Muslimah, industri fesyen global juga kini turut mengiktiraf kredibiliti pereka fesyen busana Muslimah dan usahawan wanita Melayu yang mempamerkan imej Islam dalam rekaan yang dinamik, unik, sopan, bersifat kontemporari dan semakin mendapat tempat dalam kalangan penggemar fesyen tempatan dan luar negara.

Kepesatan industri fesyen Muslimah dapat dilihat tidak hanya di negara-negara Islam seperti Malaysia, bahkan juga di Eropah seperti Amerika Syarikat. Identiti dan imej fesyen Muslimah yang sederhana - “modest” semakin berkembang maju menjadi industri yang utama dan besar di negara tersebut dengan hasil pendapatan tahunan mencecah ratusan bilion dollar USD. Buat pertama kali dalam sejarah, Muzium Amerika Syarikat mempamerkan budaya Islam dalam konteks fesyen busana dan budaya pemakaian yang sebelum ini kurang mendapat perhatian umum, tetapi kini berjaya mencuit tumpuan pengunjung (Jeffrey Brown, 2019). Pameran busana Muslimah diadakan di Muzium de Young, San Francisco pada tahun 2018. Menurut Jeffrey Brown (2019), pertunjukan fesyen Muslimah yang diadakan di muzium tersebut mempamerkan fesyen busana Islam kontemporari yang pertama kali seumpamanya diadakan di Amerika Syarikat, dan kali ini ia diadakan di Muzium de Young,



San Francisco. Pameran dan pertunjukan fesyen Muslimah yang diadakan ini memperlihatkan keindahan ksenian Islam dan keunikan fesyen Islam yang kian mendapat perhatian masyarakat global.

Industri hijab dan busana Muslim merupakan segmen produk pengguna yang begitu pesat membangun di peringkat global dan dilihat menjadi suatu bidang yang semakin signifikan dan berkembang maju oleh pereka dan usahawan di Malaysia. Oleh yang demikian, kertas kerja ini bertujuan membincangkan kepentingan kreativiti dan inovasi dalam perkembangan industri busana Muslimah dalam kalangan usahawan wanita Melayu dari segmen kelas menengah di Selangor. Selain itu, kajian ini juga menganalisis elemen kreativiti, inovasi dan kepatuhan Syariah dalam rekaan fesyen busana dan hijab Muslimah dalam kalangan usahawan wanita Melayu di Selangor, yang merupakan sebuah negeri maju di Malaysia.

KAJIAN LITERATUR

Hubungan antara Kreativiti, Inovasi dan Bidang Keusahawanan

Kreatif, inovasi dan keusahawanan adalah konsep yang saling berkaitan yang boleh disimpulkan dalam satu hubungan yang boleh didefinisikan secara jelas. Kreativiti boleh ditakrifkan dalam pelbagai aspek dan cara. Seseengah penyelidik mendefinisikannya sebagai pemikiran, dan seseengah penyelidik menganggapnya sebagai satu proses. Oleh itu, kreativiti ditakrifkan sebagai mencipta idea baru dan berkesan. Mencipta idea baru merujuk kepada kesucian dan keaslian idea sebagaimana dinyatakan oleh Gholami and Karimi, (2014: 74):

“creativity is defined as creating new and effective ideas. Being new refers to the purity and originality of an idea (Gholami and Karimi, 2014: 74).

Menurut Oxford Dictionaries (2012), kreativiti adalah penggunaan imaginasi atau idea asal untuk mencipta sesuatu. Kedua, kreativiti memerlukan dua unsur asas, iaitu keaslian (*originality*) dan keberkesanan (*effectiveness*) (Runco & Jaeger, 2012). Keaslian (*originality*) merupakan elemen penting untuk menghasilkan kreativiti; Walau bagaimanapun, keaslian semata-mata tidak memadai, kerana kreativiti juga memerlukan beberapa elemen tambahan yang lain. Idea dan barangan yang walau pada dasarnya asli mungkin tidak berguna tanpa wujudnya elemen keaslian dalam kreativiti. Oleh yang demikian, keaslian yang memberi manfaat (*advantage*) dalam melakukan kreativiti penting dalam menghasilkan idea dan produk kreatif. Seperti juga keaslian, keberkesanan dapat dilihat dalam pelbagai bentuk. Keberkesanan juga boleh dilihat dari struktur nilai. Keadaan ini boleh dilihat secara jelas dalam konteks penyelidikan ekonomi mengenai kreativiti. Elemen kreativiti sangat penting pada peringkat awal pemasaran sesuatu produk di mana barangan tersebut perlu memberi faedah atau manfaat (*originality and advantage or original advantage*) kepada pengguna berbanding produk sedia ada atau sebelumnya dan keberkesanan idea atau pemikiran dalam penghasilan produk perlu mengambilkira aspek pasaran semasa, dan khususnya dari segi persaingan harga dan aset (Runco & Jaeger, 2012).

Dalam bukunya berjudul ‘*Human Motivation*’, oleh Professor Robert E. Franken, (2007) dari University of Calgary, beliau mengulas maksud kreativiti sebagai kecenderungan untuk menghasilkan atau mengiktiraf idea-idea, atau ain-lain pilihan, atau kemungkinan-kemungkinan yang berguna untuk menyelesaikan masalah, berkomunikasi dan menghiburkan diri kita dan orang lain (Franken, 2007: 396). Kebiasaannya, “idea” difahami sebagai sesuatu yang berpotensi atau sebenarnya wujud di dalam pemikiran kita hasil dari aktiviti mental, seperti pemikiran, konsep, pendapat, keyakinan, dan anggapan. Akan tetapi dalam dunia kreativiti dan inovasi, idea adalah suatu pemikiran hasil dari **cara pemerhatian yang berbeza, cara pemikiran yang segar dan cara baru** dilakukan untuk menghasilkan sesuatu produk. Idea yang ‘berbeza’, ‘segar’, ‘baru’ adalah tiga perkataan (kata sifat) yang digunakan untuk menerangkan ‘idea’ dalam dunia kreativiti (Innovation Malaysia Sdn Bhd, n. d).

Selain itu, kreativiti adalah sesuatu yang berlaku apabila seseorang individu mencipta atau menghasilkan sesuatu yang unik, serta boleh diaplikasikan, yang relevan, berimaginasi, inovatif, atau persuasif (Gerlovina, 2011). Menurut George dan Zhou (2007), kreativiti boleh ditakrifkan sebagai pembentukan atau penciptaan idea, penjelasan atau penyelesaian yang relevan dan praktikal (dalam To, Ashkanasy, & Rowe, 2008).

Kreativiti juga adalah keupayaan untuk membuat atau mewujudkan sesuatu yang baru, sama ada penyelesaian baru kepada masalah, kaedah atau peranti baru, atau objek atau bentuk seni yang baru (Safra dan Yeshua, 2002: 721). Oleh itu, kreativiti juga boleh dirumuskan sebagai kecenderungan untuk menghasilkan atau mengenali pelbagai idea, pilihan lain, atau pelbagai kemungkinan untuk menyelesaikan masalah, berkomunikasi dan menghiburkan diri dan orang lain. Oleh itu, untuk menghasilkan sesuatu yang kreatif, ia mesti memenuhi kriteria utama, iaitu sesuatu yang baru (*new*) dan kemudian terbukti sesuai



(suitable, relevant), generatif atau berpengaruh (*influential* atau berkesan) untuk mencapai status kreativiti yang lebih tinggi (Gerlovina, 2011: 3).

Hubungan antara kreativiti, inovasi dan keusahawanan telah dijelaskan oleh Goh (n.d). Kreativiti adalah keupayaan untuk membangunkan idea-idea baru dan untuk mencari cara baru untuk melihat masalah dan peluang. Walau bagaimanapun, inovasi adalah keupayaan untuk menerapkan penyelesaian kreatif dalam menyelesaikan masalah dan peluang untuk meningkatkan kehidupan rakyat atau memperkayakan masyarakat. Inovasi adalah isu utama dalam kemakmuran ekonomi (Michael Porter, dalam Ceserani, Jonne, dan Greatwood, Peter 1996: 12). Hubungan antara ketiga-tiga elemen ini dijelaskan sebagai:

“Creativity is the ability to develop new ideas and to discover new ways of looking at problems and opportunities. While, innovation is the ability to apply creative solutions to those problems and opportunities in order to enhance people’s lives or to enrich society. Innovation is the central issue in economic prosperity (Michael Porter, Harvard Business School in Ceserani, Jonne., and Greatwood, Peter. 1996: 12).

Kreativiti juga dilihat sebagai pembinaan idea-idea atau produk yang baru dan berpotensi serta berguna (Amabile, 1988), khususnya dalam bidang keusahawanan dan perniagaan, hubungan antara kreativiti dan inovasi harus juga dilihat mempunyai kaitan yang signifikan dengan keuntungan dalam segi kewangan dan aspek pembangunan mobiliti sosial (Fillis dan Rentschler, 2010: 50).

Sementara itu Azizi (2011) melihat kreativiti dan inovasi merujuk kepada melakukan sesuatu yang berada di luar kebiasaan. Kreativiti dan inovasi juga boleh dikaitkan dengan pembaharuan, penambahbaikan, penciptaan dan penemuan. Konsep kreativiti dan inovasi ini adalah luas dan boleh diguna pakai di dalam pelbagai bidang dan keadaan, tidak terkecuali dalam bidang perniagaan (Azizi, 2011).

Dunia perniagaan dan keusahawanan berkait rapat dengan kreativiti dan inovasi. Tanpa kreativiti dan inovasi, dunia perniagaan akan kekal statik tanpa sebarang pembaharuan dan perubahan. Justeru, usahawan yang membudayakan kreativiti dan inovasi di dalam model dan produk perniagaan mereka, akan lebih bergerak maju dan berjaya berbanding usahawan yang kekal dengan model perniagaan tradisional, yang hanya mementingkan jualan semata-mata (Azizi, 2011).

Kreativiti dan inovasi di dalam dunia keusahawanan dan perniagaan boleh dilakukan dalam pelbagai cara. Antaranya melalui produk, perkhidmatan, jenama, model perniagaan dan pemasaran. Dengan kreativiti dan inovasi, sebarang produk atau perkhidmatan yang ditawarkan, akan membentuk keunikan dan berbeza dengan produk atau perkhidmatan yang sama yang telah sedia ada di pasaran. Azizi (2011) memberi contoh dalam konteks di Malaysia, antaranya dalam pasaran produk kicap tempatan. Misalnya, katakan di Malaysia terdapat lebih 100 pengeluar kicap. Namun, apa yang membezakan 100 pengeluar kicap sehingga pengguna dapat membezakan di antara kicap milik pengusaha A dan kicap milik pengusaha B adalah sejauh mana kreativiti dan inovasi digunakan bagi menonjolkan kelainan dan keunikan produk masing-masing.

Oleh yang demikian, dapat dirumuskan bahawa keusahawanan adalah hasil (pemboleh ubah bersandar – *independent variable*) daripada proses yang menggunakan kedua-dua elemen pemboleh ubah tidak bersandar (*independent variable*), iaitu kreativiti dan inovasi untuk memanfaatkan peluang pasaran (Goh, n.d.). Keusahawanan juga boleh ditakrifkan sebagai proses mewujudkan nilai untuk perniagaan dan masyarakat sosial dengan menyatukan kombinasi unik sumber awam dan swasta bagi mengeksploitasi ekonomi, sosial atau dua peluang kebudayaan dalam persekitaran yang berubah (Fillis dan Rentschler, 2010).

“Entrepreneurship can be also defined as the process of creating value for business and social communities by bringing together unique combinations of public and private resources to exploit economic, social or two cultural opportunities in an environment of change (Fillis and Rentschler, 2010).

Kepentingan Kreativiti dan Inovasi dalam Keusahawanan, Perniagaan dan Pasaran Global

Kepentingan dan peranan kreativiti dan inovasi dalam keusahawanan dan perniagaan telah dibincangkan secara kritis oleh kebanyakan penyelidik dalam kajian sebelumnya (Petrowski, 2000; Bilton, 2007; Fillis dan Rentschler, 2010; Gholami dan Karimi, 2014). Dalam kepesatan ekonomi global kini, sektor perniagaan berkembang dan berubah dari berasaskan pengetahuan kepada berasaskan ekonomi elektronik atau aktiviti e-ekonomi yang bercirikan kreativiti, inovasi, keusahawanan dan imaginasi (van den Broeck et al., 2008) dan Fillis Rentschler, 2010). Hal ini dapat meningkatkan daya saing dan lebih banyak peluang perniagaan impak daripada peningkatan kesan globalisasi dan teknologi moden (McMullan dan Shepherd, 2006).



Kreativiti membolehkan usahawan mengambil peluang perniagaan ini dengan cara yang boleh menggalakkan daya saing dalam sesebuah organisasi. Kreativiti menyediakan asas untuk berinovasi dan menggalakkan pertumbuhan perniagaan, serta memberi kesan positif kepada masyarakat secara umumnya (Bilton, 2007; Fillis dan Rentschler, 2010: 49-50).

Pada tahun 1993, misalnya syarikat Syntetics menjalankan beberapa penyelidikan mengenai inovasi dalam perniagaan utama di Amerika Syarikat (AS). Penemuan yang sama juga dikeluarkan oleh Jabatan Perdagangan dan Industri di United Kingdom (Ceserani dan Greatwood, 1996: 16-17). Dapatan menunjukkan bahawa terdapatnya jurang antara syarikat terkemuka mengenai inovasi dan apa yang mereka hasilkan. Jurang ini agak besar, iaitu 80 peratus syarikat di AS mengatakan bahawa inovasi sangat penting untuk perniagaan mereka, namun begitu, hanya 4 peratus mengatakan bahawa mereka berjaya melakukannya. Ini adalah petunjuk jelas tentang hubungan yang konsisten antara komitmen dan kesungguhan syarikat terhadap inovasi dan kejayaannya di pasaran perniagaan. Dapatan yang menyokong hubungan antara kepentingan inovasi dan amalannya ini boleh dikategorikan kepada jualan (*sales*), keuntungan (*profits*), bahagian pasaran (*market share*) dan bajet inovasi (*innovation budget*). Laporan kajian ini mencadangkan lima strategi asas bagi meningkatkan peluang sesebuah syarikat menjadi organisasi berprestasi tinggi dan berjaya: pertama, membuat mesyuarat lebih produktif. Kedua, menginstitusikan program inovasi secara formal atau memperluaskan inovasi sedia ada. Ketiga, dapatkan idea dari sumber luar. Keempat, memupuk kerja berpasukan dan komunikasi. Kelima, memahami keperluan pengguna dan pelanggan pada masa hadapan (Ceserani dan Greatwood, 1996: 17).

Kepatuhan Syariah dalam Pemakaian Busana Muslim

Menurut Ismail Raji 'al-Faruqi, (1986: 36-37), al-Shari'ah bermaksud kumpulan nama bagi kesemua undang-undang Islam, termasuk Islam sebagai sistem dalam agama dan liturgi, etika dan perundangan. Syariah adalah istilah bahasa Arab yang bermaksud laluan yang harus diikuti oleh orang Islam (Doi, 1984). Selain itu, Syariah juga bermaksud keseluruhan perintah Allah SWT yang mengatur kehidupan bagi setiap Muslim dalam semua aspek kehidupan (Hayes dan Ninemeir, 2007).

Pematuhan Syariah pula merupakan satu sistem yang merujuk kepada mematuhi peraturan yang terdapat dari sumber-sumber rujukan dalam Islam, iaitu Al-Qur'an, Sunnah Nabi Muhammad SAW, Ijma' ulama', *qias* atau analogi, dan lain-lain sumber yang diterima dan dibenarkan dari ke semua sumber asal ini. Pakar undang-undang bergantung kepada sumber-sumber ini untuk membuat ketetapan syara' yang paling mungkin sepertimana dimaksudkan oleh pemberi undang-undang (Oz, Ali, Zahid, Khokher, & Rosman, 2016). Mengenai garis panduan umum dalam fesyen Islam bagi wanita Muslim, Hanisa et al., (2015) menerangkan bahawa terdapat kira-kira 500 ayat dalam al-Quran dan lebih banyak lagi dalam hadis berkenaan garis panduan dan tata cara berpakaian bagi wanita yang harus diikuti oleh wanita Islam. Allah SWT disebut dalam ayat-ayat ini seperti di bawah.

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ
مِّنْ جَلْبَابٍهُنَّ ذَلِكُ أَدْنَىٰ أَن يَعْرِفْنَ فَلَا يُؤْذِينَ ۚ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا
رَّحِيمًا ﴿٥٩﴾

“Wahai Nabi, suruhlah isteri-isterimu dan anak-anak perempuanmu serta perempuan-perempuan yang beriman, supaya melabuhkan pakaiannya bagi menutup seluruh tubuhnya (semasa mereka keluar); cara yang demikian lebih sesuai untuk mereka dikenal (sebagai perempuan yang baik-baik) maka dengan itu mereka tidak diganggu. Dan (ingatlah) Allah adalah Maha Pengampun, lagi Maha Mengasihani.” (Al-Quran, Al-Ahzaab, 33: 59)

Secara umum, peraturan yang ditulis di dalam al-Quran dan Hadis, bertujuan untuk melindungi wanita dari bahaya (Hanisa et al., 2015). Beberapa garis panduan utama dapat dirumuskan dalam Jadual 1 seperti berikut:



Jadual 1: Garis Panduan Umum dalam Fesyen Busana Muslim bagi Wanita Islam

Garis Panduan Asas	Rasional Prinsip
Pakaian mesti menutupi seluruh tubuh badan dari lelaki bukan mahram. ¹	Semua peraturan pada dasarnya memberitahu wanita Islam supaya tidak mendedahkan bentuk badan mereka dengan apa jua cara yang dapat menarik perhatian lelaki. Sekalipun tidak semua lelaki mempunyai hasrat jahat terhadap wanita, namun pedoman itu dibuat untuk pencegahan.
Pakaian tidak boleh jarang atau separa jarang.	
Pakaian yang dikenakan tidak boleh ketat yang akan mengikut bentuk badan.	
Tidak menggunakan minyak wangi yang kuat sehingga ia akan menarik perhatian orang lain.	
Tidak memaparkan perhiasan atau barang kemas berlebihan atau bahkan menunjukkan wujudnya perhiasan tersebut (seperti bunyi dari loceng) kerana ia boleh menyebabkan kecurian atau ragut.	
Tidak berpakaian seperti orang yang tidak beriman (dengan tidak menutup aurat mereka). Mereka tidak boleh memaparkan perbuatan untuk menarik perhatian kaum lelaki.	Seorang wanita Muslim mesti membezakan diri dari orang yang tidak beriman dengan berpakaian mengikut garis panduan syara'; tetapi masih tidak kehilangan martabat mereka sebagai wanita.
Pakaian tidak boleh menyerupai lelaki.	
Pakaian mesti tidak berbentuk dan menunjukkan kedudukan atau harta.	Lelaki dan wanita harus merendah diri dengan tidak mempamerkan keselesaan material mereka atau mempamerkan kesombongan.

Sumber: Hanisa et al., (2015: 455).

Walaupun garis panduan yang dinyatakan di dalam al-Quran dan beberapa contoh penerangan seperti dinyatakan melalui Hadis, Islam tidak pernah meletakkan bentuk dan ketetapan secara khusus untuk dipatuhi oleh umat Islam. Walaupun garis panduan ini agak umum, namun mempunyai arahan khusus untuk umat Islam patuhi. Oleh itu, terdapat ruang bagi wanita Islam untuk mentafsirkan garis panduan mengikut budaya, iklim persekitaran atau aktiviti mereka, selagi ia masih dalam ruang lingkup perintah Allah SWT seperti yang dinyatakan (Hanisa et al., 2015).

Keusahawanan dalam kerangka kepatuhan Shariah menunjukkan wujudnya impak ketetapan yang diletakkan oleh agama Islam dalam bidang operasi dan pelaksanaan, pembiayaan kewangan, bentuk perniagaan, inovasi, kepenggunaan, keusahawanan wanita, dan kepentingan sosial (Ghoul, Wafica Ali, 2015). Dalam kes keusahawanan industri fesyen hijab dan busana Muslimah, elemen kreativiti dan inovasi dalam setiap karya seni dan reka bentuk kreatif mesti mematuhi prinsip Shariah.

Definisi Kelas Menengah Melayu

Sebagai agen perubah masyarakat yang berpengaruh dan berpendidikan, golongan kelas menengah mempunyai kelebihan dari segi pendapatan isi rumah, dan menjadi kumpulan pendesak dalam memperjuangkan isu-isu berkaitan perubahan sosial dalam pembangunan ekonomi negara (Mashitah, 2016; Mohd Nazir et al., 2016: 131). Berdasarkan kepada ukuran status kelas sosial yang terkini dari perspektif Malaysia, kertas kerja ini menggunakan kombinasi kategori pekerjaan dan pendapatan isi rumah untuk mentakrifkan golongan kelas menengah. Menurut Rancangan Malaysia Kesepuluh 2011-2015, julat pendapatan isi rumah mengikut kelas sosial masyarakat pada tahun 2009, bagi golongan berpendapatan sederhana, iaitu 40 peratus isi rumah (*Middle 40 per cent* - M40) ialah antara RM 2,300 ke RM 5,599, manakala 20 peratus isi rumah dari golongan berpendapatan tinggi (*Upper 20 per cent* - U20), merupakan golongan yang berpendapatan sebanyak RM 5,600 dan ke atas (Rancangan Malaysia Ke

¹ Bukan Mahram atau Ghayr Mahrams merujuk kepada semua lelaki yang wanita itu dibenarkan untuk berkahwin (contohnya sepupu atau hanya lelaki Islam rawak) atau lelaki yang dilarang berkahwin pada masa itu dalam masa tetapi mungkin dibenarkan untuk berkahwin dalam masa depan disebabkan perubahan keadaan. Dalam perkataan lain lelaki yang dilarang sementara (contohnya seorang wanita Islam yang telah menikah dilarang sementara untuk berkahwin dengan seorang lelaki Islam yang lain selama dia menikah. Tetapi apabila dia menceraikan suaminya yang sekarang dan melewatinya "Iddah" (menunggu tempoh selepas perceraian), dia kini boleh berkahwin dengan lelaki Muslim lain dan dia tidak lagi dilarang untuknya). Sumber: <http://www.islamicinformation.net/2008/07/mahram-in-islam-explained.html> (29.10.13)



Sepuluh 2011-2015, 2010). Kajian yang dijalankan oleh Wan Nor Azriyati, Noor Rosly and Kuppusamy (2011) menunjukkan bahawa kategori golongan berpendapatan rendah pula adalah mereka yang berada dalam julat pendapatan isi rumah bulanan antara RM 1,501 ke RM 2,000; golongan menengah-sederhana adalah mereka yang berpendapatan antara RM 2,001 and RM 4,000; dan berpendapatan sederhana-tinggi adalah mereka yang berpendapatan antara RM 4,001 dan RM 6,000; dan golongan berpendapatan tinggi ialah mereka yang mempunyai pendapatan sekitar RM 6001 hingga RM 8000 (Wan Nor Azriyati et al., 2011).

Model pekerjaan yang diperkenalkan oleh Abdul Rahman Embong (2002), dan julat pendapatan isi rumah dalam dokumen Pelan Transformasi Kerajaan 2011-2015 dan julat ukuran pendapatan oleh Wan Nor Azriyati et al. (2011), diadaptasi sebagai panduan dalam menjalankan kajian ini (Mashitah, 2016). Selain itu, Standard Pengkelasan Pekerjaan 2008 (*Malaysian Standard Classification of Occupations 2008* - MASCO 2008) telah mengklasifikasikan 10 pekerjaan utama sebagai berikut: Kumpulan 1: Pengurus (*Managers*), Kumpulan 2: Profesional (*Professionals*), Kumpulan 3: Teknikal, dan Pembantu Profesional (*Technicians and Associate Professionals*), Kumpulan 4: Pekerja Sokongan Pengkeranian (*Clerical Support Workers*), Kumpulan 5: Pekerja Perkhidmatan dan Jualan (*Service And Sales Workers*), Kumpulan 6: pekerja mahir sektor Pertanian, Perhutanan, Perladangan dan Perikanan (*Skilled Agricultural, Forestry, Livestock And Fishery Workers*), Kumpulan 7: Pekerja Kraftangan, dan Berkaitan Perdagangan (*Craft and Related Trades Workers*), Kumpulan 8: Pengumpul dan Hasil Pertanian dan Operator mesin (*Plant and Machine Operators and Assemblers*), Kumpulan 9: pekerjaan Asas, Kumpulan 0: Anggota Bersenjata (*Armed Forces*) (Malaysia Standard Classification Of Occupations 2008, 2019, <https://www.jobsmalaysia.gov.my/emasco/pengenalan-emasco#home>).

Daripada model pekerjaan dan pendapatan isi rumah di atas, golongan kelas berpendapatan sederhana (M40) dikategorikan kepada mereka yang berpendapatan antara RM 2,301 to RM 5,599, dan golongan kelas menengah dengan pendapatan tinggi atau pendapatan sederhana-tinggi adalah mereka yang berpendapatan antara RM 5,600 dan RM 10,000 ke atas. Berasaskan pengkategorian di atas, golongan kelas menengah merujuk kepada golongan profesional, teknikal, pentadbiran, pekerja pengurusan, pengkeranian dan sektor perkhidmatan yang memperoleh pendapatan minimum isi rumah bulanan antara RM 2,300 hingga RM 10,000 ke atas (Mashitah, 2016; Mashitah 2018). Dalam konteks kajian ini, usahawan wanita Melayu Islam dikategorikan dalam kerangka profesyen pekerjaan dan julat pendapatan isi rumah tersebut.

METODOLOGI

Kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan menggunakan teknik temubual atau kaedah sejarah lisan melalui persampelan bertujuan. Sampel dipilih berdasarkan persampelan kriteria (*the criterion sampling*). Sebanyak sepuluh (10) orang informan yang bermastautin di Selangor terlibat dalam kajian ini. Data dianalisis secara deskriptif menggunakan analisis kandungan dan tematik. Selain itu, kaedah pemerhatian juga digunakan untuk mengukuhkan pengumpulan data kajian.

Rekabentuk Kajian

Kajian ini dijalankan berasaskan metodologi kualitatif secara eksploratori dalam kajian bersifat multi-disiplin sosiologi dan sosio-agama. Dokumentasi pengalaman dan pengetahuan melalui kaedah temubual semi-berstruktur atau sejarah lisan secara mendalam bersama sepuluh orang informan golongan kelas menengah usahawan wanita Melayu Islam. Pemberi maklumat dipilih dari kalangan individu yang menjadi perintis, yang memulakan penglibatan aktif mereka dalam kegiatan Islam, khususnya dalam industri fesyen hijab dan busana Muslimah di Selangor. Sebagai perintis dalam industri fesyen Muslimah, mereka berkongsi pemikiran dan pengalaman yang sama berkaitan kebangkitan semula industri fesyen hijab dan busana Muslim di Malaysia.

Sesi temubual dilakukan dengan wakil terpilih dari kalangan usahawan wanita Melayu dalam kumpulan kelas menengah atas dan menengah pertengahan untuk mendapatkan pandangan dan pengalaman mereka tentang kreativiti dan inovasi serta hubungannya dengan pematuhan syariah. Data kajian akan ditranskrip dan transkrip data mentah dianalisis secara tematik atau dimensi dari sesi temuramah. Tema dan dimensi yang dihasilkan dianalisis secara deskriptif dan analisis kandungan.

Pemilihan Informan Kajian

Sampel dalam kajian kualitatif ini dipilih secara persampelan bertujuan dipandu oleh satu set kriteria. Dengan menggunakan pensampelan bertujuan (*purposeful sampling*) akan dapat memahami fenomena industri fesyen hijab dan busana Muslimah dan bagaimana pengaruhnya terhadap usahawan wanita Melayu Muslim di Selangor untuk menceburi dan mengambil bahagian



secara serius dalam industri ini. Strategi dalam pemilihan persampelan bertujuan dalam kes-kes yang kaya dengan maklumat (*information-rich cases*) adalah berdasarkan sejenis persampelan bertujuan yang khusus (*a specific type of purposeful sampling*), iaitu persampelan berkriteria (*criterion sampling*) (Patton, 1990). Menurut Patton, tujuan pensampelan berkriteria adalah memilih semua kes yang memenuhi beberapa kriteria. Dalam konteks kajian semasa, sampel yang dipilih sesuai dengan kriteria yang ditetapkan.

Justifikasi untuk pilihan pensampelan bertujuan dalam kajian ini adalah berdasarkan tiga kriteria. Pertama, pensampelan dipilih melalui pemilihan kategori yang diwakili, iaitu individu wanita Melayu dari kalangan usahawan kelas menengah. Kedua, sampel dipilih dari kalangan usahawan wanita Melayu yang tinggal dan bekerja di Selangor. Ketiga, usahawan wanita Melayu sebagai individu yang dipilih dalam kajian ini adalah mereka yang menyertai industri fesyen hijab dan busana Muslim dan Muslimah di Selangor.

Analisis Data

Melalui sesi temubual, data yang bermakna dikumpulkan. Setiap sesi temubual mengambil masa secara purata sekitar dua ke tiga jam untuk diselesaikan dan sesi tersebut direkodkan berdasarkan kebenaran daripada informan atau pemberi maklumat. Seterusnya, kandungan temubual ditranskrip dalam format dokumen *Microsoft Word*. Data dianalisis secara manual mengikut prinsip analisis tematik di mana corak dan paten makna dikenal pasti dalam keseluruhan transkrip data mentah. Ini melibatkan proses yang sangat berulang (*a highly iterative process*) dengan analisis perbandingan corak yang muncul dari data sebelum pengkategorian dibangunkan dan diletakkan nama.

DAPATAN KAJIAN DAN ANALISIS

Demografi Informan

Kajian ini melibatkan sepuluh informan usahawan wanita Melayu sebagai pemberi maklumat atau informan. Latar belakang ringkas informan adalah sebagai berikut:

Jadual 2 Latar Belakang Informan Golongan Kelas Menengah Usahawan Wanita Melayu di Selangor

Identiti	Kedudukan dan Syarikat Industri Fesyen Muslim	Tahap Pendidikan	Umur	Lokasi
Informan 1 – I1	Pengurus	Sarjana Muda (BA)	41	Shah Alam
Informan 2 – I2	Penyelia (Supervisor)	Diploma	28	Kajang
Informan 3 – I3	Pengasas	Sarjana Muda (BA)	30	Shah Alam
Informan 4 – I4	Pengasas	Sarjana Muda (BA)	27	Shah Alam
Informan 5 – I5	Pengasas Bersama	Diploma	20	Puchong, Petaling Jaya
Informan 6 – I6	Pengasas dan Pengurus	Diploma	22	Selayang
Informan 7 – I7	Pengasas Bersama	UPSR	30	Klang
Informan 8 – I8	Penyelia (Supervisor)	SPM	45	Shah Alam
Informan 9 – I9	Pengasas	Sarjana Muda (BA)	29	Bangi
Informan 10 – I10	Pengasas	Sarjana Muda (BA)	29	Bangi

Seperti yang dinyatakan di dalam Jadual 1, informan terdiri daripada golongan wanita Melayu kelas menengah atas dan pertengahan yang terlibat dalam industri fesyen Muslim dan merupakan kelompok orang dewasa yang berumur antara 20 hingga 45 tahun. Ini bermakna tahun kelahiran informan adalah antara tahun 1973 dan 1998. Informan juga tinggal di bandar utama di Selangor iaitu Shah Alam, Bangi, Klang, Kajang, Selayang dan Puchong, Petaling Jaya.

Usahawan wanita Melayu kelas menengah yang terpilih terdiri daripada pelbagai latar belakang pendidikan. Walaupun mempunyai kelayakan akademik yang baik dalam pelbagai disiplin, namun usahawan wanita Melayu ini telah menunjukkan keyakinan dan komitmen yang hampir sama terhadap agama dalam pelaksanaan prinsip Syariah dalam reka bentuk fesyen hijab dan busana Muslimah mereka. Malah, latar belakang pendidikan tidak menghalang dan membatasi usaha mereka untuk mempamerkan manifestasi kepercayaan agama dalam bentuk pemikiran dan amalan serta menunjukkan tanggungjawab keagamaan mereka melalui pengenalan produk patuh Syariah. Kebanyakan informan menunjukkan kepatuhan kepada agama



Islam dan hal demikian menjurus kepada komitmen tinggi terhadap kewajiban dan tanggung jawab beragama. Mereka menyediakan lebih banyak pilihan kepada umat Islam dalam mereka bentuk fesyen berpakaian secara Islam sama ada di pasaran dalam negara mahupun di peringkat global.

Perbincangan berikut dibahagikan kepada beberapa sub-tema, untuk membuktikan unsur kreativiti, inovasi dan pematuhan Syariah dalam industri fesyen hijab dan busana Muslimah dan impak Islam yang memberi kesan kepada kehidupan usahawan wanita Melayu Malaysia dalam profesion mereka sebagai pemain utama (*key player*) industri fesyen Muslim di Malaysia.

Kepentingan Kreativiti dan Inovasi dalam Industri Fesyen Muslim oleh Usahawan Wanita Kelas Menengah Melayu di Selangor

Kebanyakan informan melihat bahawa kreativiti dan inovasi adalah aspek penting dalam menghasilkan sebarang reka bentuk fesyen Hijab dan Busana Muslim. Kedua-dua unsur ini saling berkaitan dan penting untuk menarik pelanggan dan mempromosikan produk mereka sama ada di pasaran dalam negara mahupun pasaran global.

“Kreativiti dan inovasi [dalam Islam] dalam fesyen adalah faktor yang dapat menarik pelanggan untuk membeli produk kami. Sekiranya tidak ada kreativiti dan inovasi, koleksi tersebut tidak mendapat sambutan dan menyaingi fesyen bergaya yang diusahakan oleh pesaing lain dalam industri ini. Kedua-duanya adalah penting dalam fesyen busana Muslim kerana permintaan pelanggan yang selalu meminta reka bentuk yang berbeza dan unik untuk pakaian harian dan acara tertentu”. (I1)

“Kreativiti dan inovasi adalah unsur saling berkait. Kreativiti boleh digambarkan sebagai satu perkara yang mudah menarik orang lain untuk membeli. Kreativiti juga harus digunakan oleh pereka fesyen atau orang yang terlibat dalam industri fesyen Muslim. Mereka sentiasa mempunyai idea dalam menghasilkan produk baru.” (I2)

“Oleh itu, dari idea-idea penciptaan dan unik ini, ia dapat meningkatkan inovasi produk yang akan diterima di pasaran. Unsur kreativiti dan inovasi adalah penting dalam penciptaan reka bentuk bercirikan pakaian Muslim dan hijab”. (I2)

“Kedua-dua elemen kreativiti dan inovasi adalah unsur yang paling penting dalam pengeluaran reka bentuk fesyen. Kreativiti dalam koleksi itu dapat membantu meningkatkan penjualan dan runcit di mana ini sangat bergantung pada reka bentuk yang dihasilkan”. (I3)

“Kreativiti adalah perkara penting dalam fesyen. Inovasi adalah proses melaksanakan kreativiti dengan cara yang berbeza selaras dengan reka bentuk dan trend terkini. Dengan reka bentuk yang kreatif, ia boleh menarik pelanggan untuk membeli produk yang dihasilkan”. (I4)

“Kreativiti adalah bakat semula jadi yang telah diberikan oleh Allah SWT. Ia juga boleh dipelajari. Saya sebenarnya tidak mempunyai pengetahuan asas tentang fesyen ni dan tidak pernah belajar di universiti atau mana-mana institusi pendidikan yang lain. Namun, saya telah belajar tentang fesyen Muslim ini daripada pengalaman peribadi. Elemen ini sangat penting dalam koleksi pakaian Muslim dan ini boleh dijadikan sebab mengapa kami mempromosikan produk kami”. (I5)

Pelaksanaan Kepatuhan Syariah dalam Reka Bentuk Fesyen Hijab dan Muslimah

Hampir kesemua informan memahami kewajiban mereka untuk menerapkan aspek pematuhan Syariah dalam mereka bentuk dan menghasilkan produk kreatif dan inovatif untuk pelanggan Muslim. Ini menunjukkan bahawa mereka menyedari tanggungjawab intrinsik agama mereka untuk menyediakan dan mempromosikan reka bentuk yang patuh Syariah sesuai dengan industri fesyen Muslim seperti pakaian lelaki, pakaian wanita dan tudung serta selendang. Terdapat hubungan yang signifikan antara kreativiti, inovasi dan pematuhan Syariah dalam mereka bentuk fesyen dan busana Muslim yang dapat dibuktikan melalui keyakinan dan pengakuan informan.

“Pematuhan Syariah adalah prinsip hukum Islam. Hukum Islam pula merujuk kepada Al-Quran dan As-Sunnah. Produk yang dipasarkan dan dihasilkan mestilah bertepatan dengan prinsip Islam. Bagi saya, produk fesyen Muslimah mesti mematuhi prinsip Syariah itu sendiri untuk mengelakkan fitnah dan kemurkaan Allah”. (I1)

“Sebagai pereka fesyen dan usahawan Muslimah, elemen kreativiti dan inovasi harus diselaraskan dengan kepatuhan Syariah. Ini adalah prasyarat yang sangat penting untuk produk kami untuk mengelakkan sebarang persepsi bahawa produk itu bercanggah



dengan prinsip Islam dan merupakan reka bentuk yang ketinggalan zaman. Kami cuba meyakinkan para pelanggan kami bahawa kami akan sentiasa menghasilkan yang terbaik untuk penggemar dan peminat fesyen Muslimah yang sentiasa menaruh kepercayaan mereka terhadap koleksi kami”. (I2)

“Menutup aura adalah perkara terpenting dalam pematuhan Syariah dalam reka bentuk fesyen Muslimah. Iaitu design yang tidak terlalu berlebihan [dari segi perhiasan] seperti yang terdapat dalam prinsip Syariah”. (I3)

“Pematuhan Syariah dalam fesyen Muslimah adalah mengenai reka bentuk yang menutupi aurah, termasuk [menutupi] bahagian tubuh wanita, melabuhkan hijab atau tudung kepala sehingga menutup dada. Pematuhan Syariah adalah aspek penting dalam fesyen Muslimah”. (I4)

“Reka bentuk patuh Syariah dicirikan dengan menutupi aurah lelaki dan wanita, kain mesti menutupi bahagian tubuh dan tidak terlalu ketat atau melekat pada tubuh sehingga ia akan menampakkan kulit seseorang, dan pakaian itu mestilah sesuai untuk dipakai oleh semua golongan”. (I5)

“Ketiga-tiga elemen ini [iaitu, kreativiti, inovasi dan Pematuhan Syariah perlu sentiasa kait-mengait antar satu sama lain. Sebagai contoh, bagaimanakah idea reka bentuk produk yang dihasilkan dapat menarik perhatian [pelanggan]? Adakah ia selaras dengan ajaran Islam? Ini bermakna apabila kita menghasilkan sesuatu produk, bahan atau material dan reka bentuk mestilah selari dengan ajaran Islam”. (I6)

“Dengan menggunakan pemikiran kreatif, ia dapat memupuk dan menanamkan nilai-nilai Islam dalam fesyen busana Muslim dan Muslimah”. (I7)

“Dari apa yang saya faham, ia [kreativiti, inovasi] sangat saling berkaitan antara satu sama lain. Sebenarnya kebanyakan koleksi kami mematuhi prinsip Islam. Produk-produk ini boleh dipakai dan sesuai untuk semua lapisan masyarakat, memperlihatkan ciri yang elegan dengan trend dan gaya terkini dan reka bentuk kreatif busana Muslim yang lebih canggih”. (I8)

“Reka bentuk kami dihasilkan berdasarkan cadangan design dari pelanggan. Biasanya pelanggan mencadangkan rekaan mereka secara eksklusif dan kami menawarkan khidmat nasihat kepada reka bentuk yang masih memelihara prinsip Syariah, terutamanya aspek menutupi *aurah* pelanggan”. (I9)

“Kami menggabungkan elemen kreativiti, inovasi dan pematuhan Syariah dalam koleksi dan reka bentuk kami. Sebagai contoh, kami berjaya menggunakan reka bentuk terkini, mencadangkan trend terbaru dan dalam masa yang sama kami juga menekankan unsur-unsur mematuhi Syariah”. (I10)

Informan bukan sekadar mengetahui tanggungjawab mereka untuk menghasilkan produk hijab dan busana Muslim yang mematuhi Syariah, bahkan mengetahui ciri-ciri khusus kepatuhan Syariah yang ditetapkan oleh Islam. Daripada pernyataan di atas, dapat dilihat bahawa ciri-ciri kepatuhan Syariah dalam berpakaian seperti dinyatakan oleh Hanisa et al., (2015: 455) dalam Jadual 1 turut dijelaskan oleh sebahagian besar informan.

PERBINCANGAN

Kajian ini menganalisis unsur kreativiti, inovasi dan pematuhan Syariah dalam industri fesyen hijab dan busana Muslimah dalam kalangan usahawan wanita Melayu di Selangor, sebuah negeri di Malaysia. Dapatan kajian ini dikategorikan oleh dua tema yang terbit (*emerge*) semasa sesi temuramah. Kajian ini membincangkan kepentingan kreativiti dan inovasi dalam industri fesyen hijab dan busana Muslim; dan pelaksanaan pematuhan Syariah dalam inovasi fesyen Muslim dalam kalangan usahawan Melayu di Selangor.

Kesemua pemberi maklumat atau informan usahawan wanita Melayu memahami konsep kreativiti, inovasi dan cuba menerapkan aspek kepatuhan Syariah dalam reka bentuk dan koleksi pakaian mereka. Kepentingan aspek kreativiti dan inovasi tidak boleh dinafikan kerana dunia perniagaan dan keusahawanan berkait rapat dengan kreativiti dan inovasi. Dapatan kajian ini selari dengan Azizi (2011) yang menegaskan bahawa tanpa kreativiti dan inovasi, dunia perniagaan akan kekal statik tanpa sebarang pembaharuan dan perubahan. Justeru, usahawan yang membudayakan kreativiti dan inovasi di dalam model dan produk perniagaan mereka, akan lebih bergerak maju dan berjaya berbanding usahawan yang kekal dengan model perniagaan tradisional, yang hanya mementingkan jualan semata-mata (Azizi, 2011).



Azizi (2011) juga menjelaskan bahawa kreativiti dan inovasi di dalam dunia keusahawanan dan perniagaan boleh dilakukan dalam pelbagai cara. Antaranya melalui produk, perkhidmatan, jenama, model perniagaan dan pemasaran. Dengan kreativiti dan inovasi, sebarang produk atau perkhidmatan yang ditawarkan, akan membentuk keunikan dan berbeza dengan produk atau perkhidmatan yang sama yang telah sedia ada di pasaran.

Usahawan wanita Melayu di Selangor juga menganggap dan mengambil kira aspek kepatuhan Syariah sebagai satu keutamaan dalam reka bentuk produk yang dihasilkan bagi menandakan dan mencerminkan kewajipan dan komitmen mereka terhadap agama. Keyakinan terhadap Islam telah menjadi faktor penggerak dalam apa juga usaha berkaitan keputusan dalam kerjaya mereka. Sesetengah usahawan wanita Melayu meletakkan keutamaan terhadap agama terlebih dahulu sebelum membuat apa-apa keputusan berhubung profesion yang diceburi khususnya dalam konteks perniagaan dan keusahawanan.

Kini, kreativiti dan inovasi dilihat sangat penting daripada dekad sebelumnya, dan kedua-dua elemen ini dilihat menjadi faktor kejayaan penting bagi sesebuah organisasi dan syarikat (Basadur dan Hausorf, 1996). Kefahaman tentang sikap terhadap kreativiti dan inovasi dan usaha bagi mempromosikan pemikiran kreatif dalam organisasi merupakan prasyarat penting bagi membantu pemikiran dan aktiviti kreativiti dalam kalangan pekerja di semua sektor pekerjaan (Agor, 1991, Mason, 2017).

Industri fesyen Muslim, khususnya hijab dan busana Muslimah semakin berkembang pesat di seluruh dunia. Jumlah penjualan dalam industri ini semakin meningkat dan syarikat-syarikat fesyen Muslim kini giat memperluas empayar perniagaan dan pasaran mereka ke Asia Tenggara, Amerika Syarikat, Timur Tengah dan Afrika Utara. Pada hari ini, pengguna Islam sanggup memperuntukkan banyak wang untuk berpakaian sebagai simbol agama dan keimanan mereka. Menurut Laporan Ekonomi Islam Global 2015-2016 (*the 2015-2016 State of the Global Islamic Economy Report*), pengguna produk Muslim dan masyarakat Islam menghabiskan sekitar kira-kira USD \$230bn untuk pakaian, iaitu sejumlah hasil yang diunjurkan bakal meningkat kepada kira-kira USD \$ 327bn pada tahun 2019 – jumlah ini yang lebih besar daripada gabungan pasaran pakaian kini di United Kingdom (USD \$ 107bn), Jerman (USD \$ 99bn) dan India (USD \$ 96bn) (Mucci, 2016).

KESIMPULAN

Usahawan kelas menengah wanita Melayu di bandar Metropolitan Selangor dalam kajian ini menunjukkan komitmen yang tinggi terhadap usaha memartabatkan fesyen pakaian Muslim khususnya hijab dan busana Muslimah. Mereka menunjukkan dedikasi yang tinggi melalui penjenamaan produk pakaian Islam yang mematuhi prinsip Syariah. Seperti yang dijelaskan oleh Nurzihan (2015: 428) bahawa peranan wanita Melayu-Islam dalam mewujudkan persepsi dan dimensi baru terhadap pemakaian tudung atau hijab dan busana Muslimah dalam masyarakat Malaysia amat membanggakan. Peranan usahawan wanita Melayu tidak hanya mempamerkan keindahan dan keunikan identiti Islam yang lebih dinamik, bahkan turut menawarkan pembinaan imej sosial masyarakat Melayu yang diberi nafas baru. Pembinaan imej sosial yang baharu ini boleh dilihat dari perspektif media melalui evolusi komunikasi massa seperti dalam saluran media cetak, medium penyiaran dan rangkaian media sosial aats talian.

PENGHARGAAN

Penulis ingin merakamkan ucapan terima kasih kepada Kementerian Pengajian Tinggi, Universiti Sains Islam Malaysia di atas bantuan kewangan yang disediakan untuk kajian ini atas Geran USIM/UKM/RCRP/FKP/052005/7117.

BIBLIOGRAFI

- Abdul Rahman Embong. (2002). *State-led Modernization and the New Middle Class in Malaysia*. New York: Palgrave.
- Abbas Alias, Norwani Nawawi. (2006). *Pakaian Melayu Sepanjang Zaman*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Adilah Hj. Jusoh dan Fazilah Husin. (2016). Makna Dan Fungsi Busana Dalam Naskhah Melayu Syair Agung (The Meaning And Function Of Apparels In Syair Agung Malay Manuscript). *Journal of Business and Social Development*. 4(2), September 2016, hlm. 58-75. ISSN: 2289-2915.
- Azizi Zulkefli. (Jun 28, 2011). Kepentingan Kreativiti dan Inovasi Dalam Dunia Perniagaan. *Majalah Niaga*. Diakses pada 28 September 2019 melalui <https://www.majalahniaga.com/kepentingan-kreativiti-dan-inovasi-dalam-dunia-perniagaan.html>.
- Agor, W. H. (1991). "How intuition can be used to enhance creativity in organizations", *Journal of Creative Behaviour*. 25(1), 11-19.



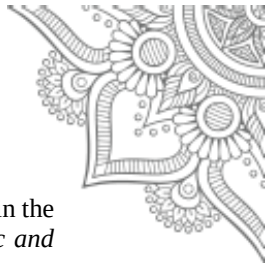
- Alam, S., Jani, M. & Omar, N. (2011). An empirical study of success factors of women entrepreneurs in Southern region in Malaysia. *International Journal of Economics and Finance*, 3(2), 166-175.
- Amabile, T. (1988), "A model of creativity and innovation in organisations", In: Research in Organisational Behaviour, (Eds.) Staw, B.M. and Cummings, L.L., USA, Greenwich, CT, JAI Press, pp.123-167.
- Arifin, S. and Sabaruddin, A. S. (2002). *Keusahawanan: Rahsia ke Puncak Kejayaan*. Kuala Lumpur: Prentice Hall and Pearson Malaysia Sd. Bhd.
- Bardai, B. (2000). *Keusahawanan dan Perniagaan*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Basadur, M. And Hausdorf, P. A. (1996). "Measuring divergent thinking attitudes related to creative problem solving and innovation management", *Creativity Research Journal*. 9(1), pp. 21-32.
- Ben K. Goh. (n.d.). Creativity, Innovation And Entrepreneurs. Strategy and Innovation Management in *Tourism and Hospitality Industry*. <http://www.trm.chu.edu.tw/ezfiles/74/1074/img/868/LEC5-INNOVATIONANDENTREPRENEURS.pdf>.
- Bilton, C. (2007). *Management and Creativity: From Creative Industries to Creative Management*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Blommaert, J. and Varis, P. (2015). "Culture as accent: the cultural logic of Hijabistas", *Semiotica*, Vol. 203, pp. 153-177.
- Brush, C.G. (1992). Research on women business owners: past trends, a new perspective and future directions. *Entrepreneurship Theory and Practice*, 16(4), 5-30.
- "Busana". *Kamus Pelajar Edisi Kedua*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Ceserani, J. and Greatwood, P. (1996). *Innovation & Creativity: Getting Ideas – Developing Solutions – Winning Commitment*. London: Kogan Puge Limited.
- Chandra Muzaffar. (1987). *Islamic Resurgence in Malaysia*. Petaling Jaya: Fajar Bakti.
- Coleman, R. & Rainwater, L. (1978). *Social Standing in America: New Dimensions of Class*. New York: Basic Books, Inc.
- Dessouki, A. E. H. (1982). *Islamic Resurgence in the Arab World*. New York: Praeger.
- Esposito, J. L. (ed.) (1983). *Voices of Resurgent Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Farhad, Danybell. (n.d.). Hijab Fashion Industries 'Unveiled', DOI: 10.1108/JIMA-10-2014-0064. <https://www.ia-forum.org/Files/JISVAJ.pdf>. <https://www.ia-forum.org>.
- Fillis, I. and Rentschler, R. (2010). The Role of Creativity In Entrepreneurship. *Journal of Enterprising Culture*, 18(01):49-81.
- Franken, Robert E. (2007). *Human Motivation*. United Kingdom: Cengage Learning.
- Galadari, Abdullah. (2012). "Behind the veil: inner meanings of women's Islamic dress code". *International Journal of Interdisciplinary Social Sciences*, 6 (11), pp. 115-125.
- Gerlovina, Z. (2011). Eureka! Unraveling The Mystery Behind Creativity. B.A. Thesis, Columbia University. <https://academiccommons.columbia.edu/doi/10.7916/D8ZP4D3F>.
- Ghani, A.A. (2011), "Asian Muslim Women's fashion history", *Aquila*, May/June.
- Ghoul, Wafica Ali. (2015). Entrepreneurship within the framework of Shari'ah. *International Journal of Business and Globalisation*. 15 (3), pp. DOI: 10.1504/IJBG.2015.071904.
- Hamayotsu, K. (2002). "Islam and Nation Building in Southeast Asia: Malaysia and Indonesia in Comparative Perspective". *Pacific Affairs*, 75 (3), 353-375.
- Hanisa Hassan, Biranul Anas Zaman, and Imam Santosa. (2015). "Tolerance of Islam: A Study on Fashion among Modern and Professional Malay Women in Malaysia". *International Journal of Social Science and Humanity*, 5(5), May 2015, 454-460.
- Hayes, D. K., and Ninemeir, J. D. (2007). *Hotel Operation Management* (2nd ed). New Jersey: Pearson Prentice Hall.
- Hisrich, R. D., Peter, M. P. and Shephard, D. A. (2008). *Entrepreneurship* (International Edition). Singapore: The McGraw-Hill Education Asia.
- <https://bucar.hcommons.org/pious-fashion/>.
- Huntington, S. P. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.
- Hussin Mutalib. (1990). *Islam and Ethnicity in Malay Politics*. Oxford: Oxford University Press.
- Hussin Mutalib. (1990). *Islamic Revivalism in ASEAN States: Political Implications*. Asian Survey, 30 (9), 877891.
- Hussin Mutalib. (1993). *Islam in Malaysia: from Revivalism to Islamic State?* Singapore: Singapore University Press.
- Khurshid Ahmad. (1983). The Nature of Islamic Resurgence. In: John L. Esposito (ed.). *Voices of Resurgent Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Ismail Raji' al-Faruqi. (1986). *Toward Islamic English*. Virginia, USA: The International Institute of Islamic Thought.
- Javadi, M., & Zarea, K. (2016). Understanding Thematic Analysis and its Pitfall. *Journal of Client Care*, 1(1). <https://doi.org/10.15412/JJCC.02010107>.



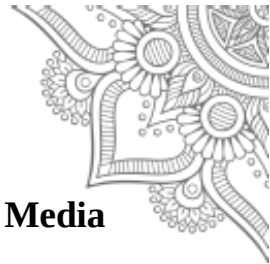
- (Jan 3, 2019). PBS New Hour, <https://www.pbs.org/newshour/show/how-muslim-womens-fashion-is-shaping-conversation-around-creativity-and-power>
- Jeffrey Brown. (Jan 3, 2019). How Muslim women's fashion is shaping conversation around creativity and power.
- Kamus Dewan Edisi Keempat. (2010). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Kamus Melayu Nusantara. (2003). Brunei: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Keyvan Gholami, Arman Karimi. (2014). The role of creativity, innovation and entrepreneurship in the organization". *Bulletin of Environment, Pharmacology and Life Sciences*, Vol 3 (Spl issue II) 2014: 73-77.
- Lewis, Reina. (2015). *Muslim Fashion: Contemporary Style Cultures*. Durham, NC, USA: Duke University Press Books.
- Liow, J. C. (2009). *Piety and Politics: Islamism in Contemporary Malaysia*. New York: Oxford University Press.
- Makhbul, Z. M., & Hasun, F. M. (2011). Entrepreneurial success: an exploratory study among entrepreneurs. *International Journal of Business and Management*, 6(1), 116.
- Malaysia. Jabatan Perdana Menteri. Unit Perancangan Ekonomi. (2010). The Tenth Malaysia Plan 2011-2015. (2010). Putrajaya: Unit Perancangan Ekonomi, JPM.
- Mashitah Sulaiman. (2016). Islamic Resurgence and Religiosity Among The Malay Middle and Low Income Classes in Selangor and Kuala Lumpur, 1977-2014. PhD. Thesis, Faculty of Arts and Social Sciences, University of Malaya.
- Mason, R. B. (2017). "The External environment's effect on management and strategy: A complexity theory approach." *Management Decision*, 45(1), 10-28.
- McMullan, J.S. and Shepherd, D.A. (2006). "Entrepreneurial action and the role of uncertainty in the theory of the entrepreneur". *Academy of Management Review*, 31(1), pp.132-152.
- McWayne C., Melzi G. (2014). Family engagement in children's preschool experiences among low-income Latino caregivers: The validation of a culture-contextualized measure. *Journal of Family Psychology*, 28, 260-266. doi:10.1037/a0036167.
- Melendez, M. C., & Melendez, N. B. (2010). The influence of parental attachment on the college adjustment of White, Black, and Latina/Hispanic women: A cross-cultural study. *Journal of College Student Development*, 51(4), 419-435.
- Modul 1.2: Definisi Kreativiti & Inovasi. Innovation (Malaysia) Sdn Bhd. https://www.audit.gov.my/docs/BM/7Aktiviti%20Jabatan/2Aktiviti%20Tahunan/3Inovasi/pbkik_jan_m1.2.pdf
- Mohamad Abu Bakar. (1981). Islamic Revivalism and the Political Process in Malaysia. *Asian Survey*, 21 (10), 1040-1059.
- Mohamad Abu Bakar. (2005). *Without Locke or Lenin: the Impact of Resurgent Islam on International Politics*. Kuala Lumpur: Bahagian Komunikasi Korporat, Universiti Malaya.
- Mohammad Redzuan Othman. (2015). Merentas Sempadan yang Melewati Zaman: Timur Tengah, Islam dan Masyarakat Melayu. Syarahan Perdana. Kuala Lumpur: Dewan Kuliah A, Fakulti Sastera dan Sains Sosial, Universiti Malaya.
- Mohamed Idris, S. H. (2009). Kecenderungan Keusahawanan di Kalangan Pelajar Bidang Kejuruteraan di Institut Pengajian Tinggi Awam di Kawasan Utara Semenanjung Malaysia. M. A. Thesis, Universiti Utara Malaysia.
- Mohd Nazir Ahmad, Mashitah Sulaiman, Sohaimi Zakaria, Marina Munira Abdul Mutalib, Ahmad Zam Hariro Samsudin. (2016). "Documenting Knowledge through Oral History: Islamic Awareness among the Malaysian Malays." BE-ci 2016 : 3rd International Conference on Business and Economics, UiTM, Shah Alam Selangor, Malaysia, 21 - 23 September, 2016, pp. 131-146.
- Mohd Osman, M. H. (2007). Faktor-faktor yang telah Mendorong Graduan Alumni UTM Menceburi Bidang Keusahawanan. B. A Thesis. Universiti Teknologi Malaysia.
- Mohd. Rosli Saludin. (2004). Citra Busana dalam Teromba. Seminar Busana Melayu Serumpun, Melaka, 13 April 2004.
- Moore, D.P., & Buttner, E.H. (1997). *Women Entrepreneurs: Moving Beyond the Glass Ceiling*. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Moore, E. K. (1990). Increasing parental involvement as a means of improving our nation's schools. Washington, D.C.: National Black Child Development Institute. Retrieved from <http://files.eric.ed.gov/fulltext/ED325232.pdf>.
- Moon, U. J., & Hofferth, S. L. (2016). Parental involvement, child effort, and the development of immigrant boys' and girls' reading and mathematics skills: A latent difference score growth model. *Learning and Individual Differences*, 47, 136-144.
- Mucci, Alberto. (30 Jan 2016). Inside the booming Muslim fashion industry: Muslim fashion designers reflect on a rapidly growing industry. Can access in <https://www.aljazeera.com/indepth/features/2016/01/booming-muslim-fashion-industry-160124132747636.html>.
- Nagata, J. (1980). Religious Ideology and Social Change: the Islamic Revival in Malaysia. *Pacific Affairs*, 53 (3), 405-439.
- Nagata, J. (1984). *The Reflowering of Malaysian Islam: Modern Religious Radicals and Their Roots*. Vancouver: The University of British Columbia Press.
- Nagata, J. (1994). How to be Islamic without being an Islamic State. In: Akbar S. Ahmed, Donnan Hastings (eds.). *Islam, Globalization and Postmodernity*. London: Routledge.



- Newchurch, Audric,. (2017). “The Impact Of Parental Involvement on Student Success: School And Family Partnership from The Perspective of Parents and Teachers”. Doctor of Education in Teacher Leadership Dissertations. The Bagwell College of Education, Kennesaw State University.
- Nurzihan Hassim. (2015). Hijab and the Malay-Muslim Woman in Media. The International Conference on Communication and Media 2014 (i-COME’14), 18-20 October 2014, Langkawi, Malaysia. *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 155 (2014) 428 – 433.
- Nurzihan Hassim. (2017). Glocalizing the Hijab: A Malaysian Perspective. SHS Web of Conferences 33, International Conference on Communication and Media: An International Communication Association Regional Conference (i-COME’16), Department of Media Studies, Faculty of Arts and Social Sciences, Universiti Malaya, Malaysia.
- Oz, E., Ali, M. M., Zahid, I., Khokher, Z. ur R., & Rosman, R. (2016). Shari’ah Non-Compliance Risk in the Banking Sector: Impact on Capital Adequacy Framework of Islamic Banks. Retrieved from [https://www.ifsb.org/docs/2016-03-30 SNCR Paper \(WP-05\) \(Final\).pdf](https://www.ifsb.org/docs/2016-03-30 SNCR Paper (WP-05) (Final).pdf).
- Patton, M. Q. (1990). *Qualitative Evaluation and Research Methods*. London: Sage.
- Petrowski, M.J. (2000). “Creativity Research: Implications for Teaching, Learning and Thinking”, *Reference Services Review*, Vol. 28, No. 4, pp. 304-312.
- Piper, T. (2012). Using school website to support parent engagement. *Leadership*, 42(2), 36-38.
- P. N. Alagappar, Vaithilingam, K., Faridah Che Hussain, Tien, W. Y. M. and Xavier, Jesrina Ann., (2017). A Research Overview of Women Entrepreneur’s in Malaysia: How Far Have They Come?, *Journal of Holistic Student Development*, pp. 1-10.
- Rafiq, H. M, W., Fatima, T., Sohail, M. M., Saleem, M., & Khan, M. A. (2013). Parental involvement and academic achievement: A study on secondary school students of Lahore, Pakistan. *International Journal of Humanities and Social Science*, 3(8), 209-223.
- Rajennd, A., Muniady, L., Al Mamun, A., Permarupan, P. Y., Zainol, N. R. B., & Mohamad, M. R. (2016). Social Capital: Cross-industry and Cross-state Comparison among Malaysian Women Micro-entrepreneurs. *Mediterranean Journal of Social Sciences*, 7(1), 350-360.
- Redding, S., Langdon, J., Meyer, J., & Sheley, P. (2004). The effects of comprehensive parent engagement on student learning outcomes. Presented at the American Educational Research Association Convention, San Diego, California.
- Safra, Jacob E. Yeshua, Ilan. (2002). *The New Encyclopaedia Britannica*. Volume 3, London: Encyclopaedia Britannica Inc.
- Saidi, N. (2014). Fahami konsep fesyen muslimah. Retrieved October 15, 2018, from http://ww1.utusan.com.my/utusan/Feminin/20140430/fe_02/Fahami-konsep-fesyen-muslimah.
- Shamsul Hana Abd Rani and Norashidah Hashim. (2017). “Factors that Influence Women Entrepreneurial Success in Malaysia: A Conceptual Framework”. *International Journal of Research in Business Studies and Management*, 4(1), 16-23.
- Siti Hasnah Hassan and Harmimi Harun. (2016). Factors influencing fashion consciousness in hijab fashion consumption among hijabistas”. *Journal of Islamic Marketing* 7(4):476-494.
- Siti Zainon Ismail. (1991). Konsep Pakaian Cara Melayu: Satu Kajian Analisis Budaya Benda. Tesis Ph.D. Universiti Malaya.
- Siti Zainon Ismail. (2004). Seni Hias dalam Upacara Istiadat ‘Kerajaan Melayu’ Melaka Sorotan Tatarias Busana. Seminar Busana Melayu Serumpun, Melaka, 13 April 2004.
- Siti Zainon Ismail. (2009). *Pakaian Cara Melayu*. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Siti Zainon Ismail. (2007). Pameran Keindahan Busana Melayu dan Maknanya Melalui Teks Melayu Klasik dan Moden. Dlm. Ahmad Kamal Abdullah, Mohd Jusoh Majid, & Muhammad Ikram Fadhly Hussin (Ed.). Seminar Kesusasteraan Bandingan Antarabangsa. Kuala Lumpur: Persatuan Kesusasteraan Bandingan Malaysia.
- Stacey, A. (2009), “Why Muslim women wear the veil”, available at: www.islamreligion.com/articles/2770/why-muslim-women-wear-veil/ (accessed 1 July 2015).
- Tahir Jan, M., & Abdullah, K. (2015). Fashion : Malaysian Muslim Women Perspective, 7881(November), 438–454.
- To, M. L., Ashkanasy, N. M., & Rowe, P. A. (2008). *Dual-Moods and Creativity in the Organisation: A Bidirectional Mood Regulation Perspective*. Retrieved from <https://pdfs.semanticscholar.org/5a6a/6ab8c2af75582d50c11104609df4f406a4ac.pdf>.
- U.S. Department of Education, Office for Civil Rights. (2007). “Keys To Success: Attitude, Self-Advocacy and Preparation”, *Transition of Students With Disabilities to Postsecondary Education: A Guide for High School Educators*. Washington, D.C.: U.S. Department of Education, Office for Civil Rights.
- Wan Kamal Mujani & Noor Inayah Ya’akub. (2012). Kelas Menengah Melayu di Malaysia di Aspek Arena Politik dan Sosial. In: Wan Kamal Mujani (ed.). *Kelas Menengah Muslim di Malaysia, Merintis Sebuah Penerokaan* (pp. 95-123). Bangi: Institut Kajian Rantau Asia Barat (IKRAB), Universiti Kebangsaan Malaysia.



- Wan Nor Azriyati Wan Abd Aziz, Noor Rosly Hanif & Kuppusamy Singaravello. (2011). Affordable Housing within the Middle Income Households in Malaysia: Challenge to Enter Homeownership. *Australian Journal of Basic and Applied Sciences*, 5 (8), 263-264.
- Wan Sahida, Rahman, S. A., Awang, K., & Che Man, Y. (n.d.). *The Implementation of Shariah Compliance Concept Hotel: De Palma Hotel Ampang, Malaysia*. Retrieved from [http://www.ipedr.com/vol17/25-CHHSS 2011-H10005.pdf](http://www.ipedr.com/vol17/25-CHHSS%2011-H10005.pdf).
- Wilson, J.A. (2015), "Ramadan reflections", *The Marketeers*, pp. 115-118.
- Xavier, S. R., Ahmad, S. Z., Nor, L. M., & Yusof, M. (2012). Women entrepreneurs: Making a change from employment to small and medium business ownership. *Procedia Economics and Finance*, 4, 321-334.



Khunsa dan Mukhannath Menurut Perspektif Hadith dan Pengaruhnya di Media Sosial

PHAYILAH YAMA, SITI AZWANIE CHE OMAR, NUR HAJAR DEHIS

Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor

ABSTRAK

Khunsa dan mukhannath adalah dua maksud yang berbeza dari segi definisi mahupun pengkelasan jantina. Ditambah pula dengan kemajuan teknologi yang semakin canggih kini, golongan mukhannath semakin berani untuk kehadapan bagi menyuarakan hak dan suara mereka terutamanya di media sosial. Tujuannya, bagi meraih simpati ramai pihak untuk kesamarataan sebagai rakyat Malaysia. Namun begitu, matlamat atau naluri tidak menghalalkan cara bagi membolehkan undang-undang untuk terus menerus menepati janji yang ingin mereka kecapai. Kajian ini berbentuk kualitatif yang mengumpul maklumat melalui metode keperustakaan dan dokumentasi. Setelah dianalisis secara kritis, hasil kajian menunjukkan perbezaan yang jelas antara golongan khunsa dan mukhannath, hal ini kerana khunsa merupakan tanda kebesaran Allah yang tidak ternilai dan boleh diselesaikan dengan cara ubatan daripada doktor-doktor pakar dan juga persetujuan daripada persepakatan para ulama. Hal ini berbeza dengan golongan mukhannath yang jelas hukumnya haram kerana mengubah ciptaan Allah semata-mata kerana nafsu. Pada masa yang sama, penulis juga mengemukakan cadangan kajian mengenai kesan perkembangan golongan mukhannath yang terdapat di Malaysia. Konklusinya, semua pihak perlu memainkan peranan penting terutamanya ibu bapa bagi memastikan keadaan anak-anak terkawal bermula daripada tumbesaran mereka lagi.

Kata kunci: Khunsa, Mukhannath, Islam, Media Sosial

PENDAHULUAN

Kemajuan teknologi yang semakin canggih masa kini, membolehkan masyarakat berhubung tanpa sempadan. Umpama maklumat di hujung jari, masyarakat boleh mengakses pelbagai info dengan hanya satu “klik”. Antaranya dengan menggunakan aplikasi *facebook*, *twitter*, *instagram* dan *whatsapp*. Namun begitu, aplikasi ini sering disalahgunakan oleh individu yang tidak bertanggungjawab untuk menyebarkan maklumat palsu dan info yang tidak benar. Jika ditinjau, masalah moral masyarakat pada hari ini semakin membimbangkan apabila golongan lelaki lembut ini berani tampil dengan identiti tersendiri di khalayak ramai. Apabila dikecam atau dinasihati, ada di antara mereka yang sangat mudah untuk melabelkan diri mereka sebagai khunsa. Golongan ini seolah-olah tidak takut untuk mempersendakan agama Allah s.w.t. (Marziana. Mimi Sofiah, 2014).

Isu yang melibatkan gender ini menjadi semakin popular apabila mereka muncul di laman sosial *youtube*, *facebook* dan *instagram* untuk mempromosi produk kecantikan mereka. Golongan-golongan lelaki lembut sering mengambil kesempatan dalam isu khunsa ini supaya pertukaran jantina mereka ini dapat diterima ramai untuk melariskan barangan jualan mereka di media sosial. Sedangkan khunsa adalah merupakan ciptaan Allah secara semula jadi. Buktinya, dalam al-Quran jelas menunjukkan kejadian manusia hanya terbahagi kepada dua jenis iaitu golongan lelaki dan golongan wanita (Wan Azmi, 1991). Hal ini jelas firman Allah s.w.t dalam surah al-Nisa’ ayat 1 yang bermaksud:

Hai sekalian manusia! Bertaqwalah kepada Tuhanmu yang telah menjadikan kamu daripada seorang diri (Adam), dan daripadanya dijadikan isterinya (Hawa), dan yang membiakkan daripada keduanya lelaki dan perempuan yang ramai. Dan bertawakallah kepada Allah yang kamu selalu meminta dengan nama-Nya, serta peliharalah hubungan kaum kerabat; kerana sesungguhnya Allah sentiasa memerhati kamu.

Oleh itu, dalam tafsir al-Qurtubi, beliau menjelaskan ayat ini merupakan hujah yang kuat menunjukkan manusia normal hanya mempunyai dua golongan iaitu lelaki dan wanita. Manakala, golongan yang mempunyai dua jantina adalah disifatkan sebagai golongan cacat atau bermasalah yang memerlukan bantuan perubatan. (Izhar Arif. Mardina, 2006).



METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini bertujuan untuk melihat perbandingan antara golongan khunsa dan mukhannath dalam perspektif al-Quran mahupun al-Hadith dan seterusnya melihat pengaruh mereka di media sosial. Reka bentuk kajian ini ialah kualitatif. Penulis telah menggunakan dua kaedah dalam pengumpulan data iaitu penyelidikan perpustakaan, penyelidikan dokumentasi dan penyelidikan historis bagi mendapatkan maklumat kejadian khunsa dan mukhannath serta perkembangannya sehingga menjadi suatu isu yang perlu dibincangkan. Setelah data dikumpul penulis menganalisis data dengan menggunakan metode induktif dimana penulis akan membuat kesimpulan yang menyeluruh terhadap kajian ini secara umum. Analisis yang kedua pula, metode deduktif. Proses ini akan memperlihatkan kepada penulis terhadap analisis data melalui pola berfikir berasaskan dalil-dalil yang umum kepada hal-hal yang khusus serta mengambil teori atau gagasan pemikiran yang sedia ada dalam mengenalpasti fenomena sebenar yang berlaku. (Ghazali Darussalam, 2016).

PENGERTIAN KHUNSA DAN MUKHANNATH DALAM PERSPEKTIF ISLAM

Dalam bahasa Inggeris khunsa disebut sebagai hermaphrodite. Maksud yang lain, khunsa didefinisikan sebagai orang yang mempunyai dua alat kelamin lelaki dan perempuan, atau orang yang tiada langsung yang mempunyai kedua-duanya, dan hanya mempunyai lubang untuk membuang air kencing. Golongan ini Allah ciptakan sebagai bukti tanda kebesaran Allah (Hafifi. Farok, 2018). Dari segi fiqh Islam, golongan khunsa terbahagi kepada dua iaitu khunsa musykil iaitu khunsa yang diragui dan khunsa ghair musykil atau khunsa yang tidak diragui. Khunsa musykil adalah khunsa yang tidak langsung dapat dipastikan jantannya kerana mereka dilahirkan tanpa sebarang alat kelamin dan hanya mempunyai alat untuk membuang air kecil. Khunsa ghair musykil pula, dapat dipastikan keterampilan mereka sama ada menjerus kepada perempuan atau lelaki melalui tanda-tanda fizikal atau dipastikan jantina secara klinikal. Golongan khunsa ada disebut di dalam surah Yusuf ayat 12, Allah berfirman yang bermaksud:

Dan berapa banyak tanda-tanda kekuasaan Allah di langit dan di bumi yang mereka menyaksikannya berulang-ulang semasa mereka pergi dan datang, sedang mereka tidak juga menghiraukan dan memikirkannya. Dan (orang-orang yang beriman kepada Allah), kebanyakan mereka tidak beriman kepada Allah melainkan mereka mempersekutukannya juga dengan yang lain”.

Oleh hal yang demikian, masyarakat sepatutnya tidak menunding jari atau memberikan tanggapan buruk terhadap golongan khunsa ini sebagai golongan pondan atau Mak nyah. Hal ini kerana, menurut hukum Islam mereka berhak keatas bahagian harta dalam faraid iaitu pembahagian harta dalam Islam. Sesungguhnya setiap kejadian Allah s.w.t ke atas manusia itu mempunyai keistimewaannya yang tersendiri. (Zulkifli, 2010).

Berbeza dengan mukhannath. Mukhannath itu berasal daripada bahasa Arab yang bermaksud seorang lelaki tulen yang nalurnya kearah perempuan. Dalam erti kata yang lain, disebut sebagai transgender iaitu perbuatan menyerupai wanita sama ada dari segi tingkah laku, perbualan, berbusana termasuklah dalam aktiviti seksual. Di Malaysia, golongan mukhannath disebut sebagai pondan, Mak nyah atau lelaki yang menyerupai wanita. Asal Mak nyah itu sendiri merupakan istilah bahasa Melayu yang berasal daripada perkataan “Mak” (singkatan bagi emak) yang diciptakan oleh golongan transgender Malaysia untuk menggelarkan wanita transgender (Javad Tizmaghz, 2014). Statistik daripada laporan negara menunjukkan 80 peratus daripada bilangan Mak nyah di Malaysia beragama Islam dan berketurunan Melayu terbabit dalam industri seks. (Luqman Arif, 2016) Ternyata di media sosial juga, golongan mukhannath ini sering mendapat sokongan daripada sebilangan *netizen* yang masih cetek ilmunya dalam bidang keagamaan. Tambahan pula, golongan mukhannath sering mendapat sambutan terutamanya dalam bidang perniagaan yang diusahakan.

KHUNSA DAN MUKHANNATH DI MALAYSIA

Menurut kajian, statistik khunsa di Malaysia adalah satu perkara yang sukar di jumpai. Menurut Berita Harian Online menjelaskan Malaysia belum memiliki statistik atau pengkalan data lengkap mengenai khunsa, hal ini disebabkan kesedaran masyarakat mengenai perkembangan maklumat mengenai punca, rawatan dan kesan kehidupan golongan ini. Apabila hal ini berlaku, golongan ini atau ahli keluarga mereka tidak mendapat bantuan, nasihat dan rujukan pakar. Lebih-lebih lagi, jika sebahagian mereka mengambil jalan yang salah dengan menyertai pertubuhan tertentu yang berkiblatkan barat yang paling dasyat ianya akan menjadi bertentangan dengan ajaran Islam.



Selain itu, terdapat diantara mereka yang malu untuk bertanya permasalahan berkaitan khunsa ini. Mereka lebih cenderung untuk membuat keputusan sendiri dan berdiam diri. Kebiasaanya hanya keluarga mereka yang terdekat sahaja dapat mengetahui masalah-masalah yang mereka hadapi (Wan Noor Hayati Wan Alias, 2015). Sebagai contoh, di Malaysia masalah berkaitan khunsa ini dapat diketahui dengan penemuan kes saudara Hafizal bin Hussain iaitu seorang khunsa di Malaysia. Beliau merupakan seorang khunsa yang sangat cantik. Beliau berumur 30 tahun dan dilahirkan di Perak. Pada tahun 2015, salinan kad pengenalan dan foto Hafizal Bin Hussain telah tersebar luas dalam laman sosial. Di dalam kad pengenalan Hafizal, tentera jantina khunsa (mempunyai alat kelamin perempuan dan lelaki). Pada ketika itu juga, Hafizal memuat naik satu video yang berdurasi selama 1 minit 9 saat, memohon agar rakyat Malaysia supaya berhenti mengecam beliau. Hal ini disebabkan, beliau berwatakan seperti perempuan. Hafizal memberitahu bahawa beliau sangat tertekan dengan rakyat Malaysia yang sering mengeluarkan kata-kata nista tanpa memikirkan akan perasaannya. Walaupun, beliau tidak meminta untuk menjadi sebegitu tetapi beliau mengatakan bahawa beliau redha akan ketentuan Allah s.w.t serta menganggap setiap perkara yang berlaku itu mempunyai hikmah yang Allah s.w.t akan berikan nanti.

Berbeza dengan golongan Mak nyah, golongan Mak nyah atau masalah golongan lelaki yang ingin menjadi perempuan ini sudah menjadi trend dalam kalangan masyarakat di Malaysia. Umumnya masyarakat Melayu Islam di Malaysia. Mengikut Kementerian Kesihatan Malaysia (KKM) berkenaan kes-kes baru berkaitan mak nyah dan isu HIV. Pada tahun 2010 menunjukkan 301 orang dalam kalangan pelaku homoseksual iaitu menyamai 8.2 peratus daripada jumlah keseluruhan meghidap jangkitan HIV. Pada tahun 2013, statistik menunjukkan peningkatan mendadak jumlah jangkitan baru dalam kalangan pelaku homoseksual iaitu berjumlah 755 orang iaitu menyamai 22.3 peratus dari jumlah keseluruhan kes. Dalam tempoh tiga tahun berturut-turut iaitu dari tahun 2010 hingga 2013 peningkatan kes baru dalam kalangan homoseksual meningkat sebanyak 250 peratus. Berdasarkan populasi hubungan homoseksual yang sangat sedikit di Malaysia, iaitu dipercayai kurang satu peratus daripada jumlah keseluruhan rakyat Malaysia, maka jumlah 22.3 peratus jumlah jangkitan HIV dalam kalangan homoseksual di Malaysia menunjukkan golongan homoseksual adalah antara golongan yang paling berisiko dijangkiti virus HIV. (Khairul Anwar, 2015).

KHUNSA DAN MUKHANNATH MENURUT PERSPEKTIF HADITH

Dalam isu khunsa, tiada dalil yang khusus yang disebutkan di dalam al-Quran mahupun hadith namun, ada diceritakan perihail mengenai khunsa ketika pemerintahan khalifah Ali Bin Abi Talib. Peristiwa yang menggemparkan masyarakat ketika itu apabila seorang lelaki berkahwin dengan seorang khunsa. Selepas berkahwin, si suami menghadiahkan khunsa itu seorang jariah yakni pembantu. Hasil perkahwinan itu, Khunsa itu melahirkan zuriat. Namun, Khunsa itu timbul pula berahi kepada jariahnya lalu menyetyubuhnya sehingga jariah itu melahirkan anak. Masyarakat amat terkejut dengan kejadian itu dan menyampaikan berita kepada Saidina Ali. Baginda menghantar pakar bagi mengesahkan jantina Khunsa itu. Pengesahan itu membuktikan kedua-dua alat kelamin Khunsa berkenaan berfungsi. Dia mengalami haid seperti perempuan dan keluar mani dari zakarnya. Hal ini bermakna Khunsa ini boleh dijimak suaminya dan dia dapat menjimak jariahnya. Namun, Saidina Ali tidak berputus asa bagi mengenal pasti jantina Khunsa itu kerana mahu menyelesaikan masalah yang menimpa pasangan terbabit dan menjadi pengajaran kepada umat Islam. Lalu, baginda menghantar pakar menghitung tulang rusuk khunsa itu. Hal ini amat tepat sesuai kepada ketentuan Allah yang menjadikan Hawa dengan mengambil satu tulang rusuk sebelah kiri Nabi Adam a.s. Hasilnya, Saidina Ali membuat keputusan khunsa itu adalah lelaki lalu memisahkan perkahwinan dengan suaminya kerana dianggap tidak sah.

Menurut hadis terhadap golongan mukhannath, Berdasarkan kesepakatan ulama' juga lelaki memakai pakaian wanita atau sebaliknya wanita memakai pakaian lelaki hukumnya adalah haram berdasarkan beberapa mafhum hadith dari Ibnu Abbas r.a. yang telah berkata:

Hadith lain dari Abu Hurairah r.a. beliau berkata :

“Rasulullah s.a.w. mengutuk seorang lelaki yang memakai pakaian perempuan dan wanita yang memakai pakaian lelaki.”

(Riwayat Abu Dawud, al-Nasa'i dan Ibnu Hibban, no. hadis 5885)

Daripada hadith yang diriwayatkan oleh Imam Abu Dawud, di dalam Kitab al-Libas, Bab 61, Hadis nombor 5885, daripada Imam at-Thabari dalam Fathul Bari, beliau berkata bahawa adalah menyalahi undang-undang atau haram bagi seorang jantina untuk menyerupai jantina yang berlawanan. Ianya sama ada dari segi pakaian, berjalan atau bercakap. Menurut Imam Al-Shaukani, hadith berkaitan menunjukkan bahawa Islam benar-benar melarang isu transgender. Selain pakaian menutup aurat terdapat juga perhiasan yang khusus untuk wanita termasuk anting-anting, rantai leher manakala untuk lelaki seperti janggut atau misai dan lain-lain lagi. Tujuan kepada pengharaman ini adalah kerana illah kekeliruan atau kekaburan identiti yang sukar membezakan antara lelaki dan wanita dan boleh menimbulkan fitnah.



Selain itu, diriwayatkan oleh Imam Ahmad dan al-Tabrani, Abdullah Bin Amru' al-ash r.a. telah melihat Ummu Sa'id binti Abu Jahal berjalan seperti seperti seorang lelaki dengan pedang tersisip di pinggangnya lalu Abdullah berkata : “Aku mendengar Rasulullah SAW bersabda,”:

Maksudnya: Bukan dalam kalangan umatku perempuan meniru lelaki dan lelaki meniru perempuan.

Laknat yang terdapat dalam hadis diatas merupakan celaan yang sangat berat kepada pelaku. Ianya menunjukkan betapa kerasnya larangan Rasulullah terhadap perbuatan tersebut. Dalam Kitab Fath al-Bari, al-Tabari menjelaskan laknat bermakna tidak harus iaitu haram. Manakala, al-Syeikh Abu Muhammad bin Abi Hamzah berkata : Laknat itu menunjukkan bahawa perbuatan tersebut adalah sebahagian daripada dosa-dosa besar.

Hal ini jelas golongan-golongan mukhannath ini wujud sejak daripada zaman Rasulullah s.w.t lagi. Mereka tidak segan silu untuk menunjukkan diri mereka sedangkan perkara itu amat ditentang oleh Islam. Jika di Malaysia, masalah pondan dan Mak nyah ini bukan lah satu perkara yang asing lagi. Ada di antara mereka yang sudah menjadi selebriti dan terkenal di antaranya di media sosial.

PENGARUH GOLONGAN KHUNSA DAN MUKHANNATH DI MEDIA SOSIAL

Media sosial digunakan sebagai wadah untuk mengulirkan sesuatu pendapat sama ada seseorang itu bersetuju atau tidak berasaskan status yang dimuatnaik. Dalam isu kebebasan bersuara dalam kalangan golongan mukhannath. Masing-masing pengikut di laman sosial menyatakan kerisauan mereka apabila golongan ini diberi hak kesamarataan dengan golongan wanita. Walaubagaimanapun, golongan mukhannath ini tidak berputus asa untuk terus berusaha kerana mereka merasakan kehidupan mereka sentiasa dipulaukan oleh orang lain termasuklah dalam bidang pendidikan, pekerjaan dan juga layanan. Contohnya kes yang berlaku di negeri Sembilan.

Isunya terjadi apabila tiga orang transgender mendakwa bahawa Undang-Undang Syariah mendiskriminasi hak bersuara, hak bergerak dan hak mereka untuk hidup tanpa diganggu. Apabila berlaku perkara tersebut, Mahkamah Persekutuan membenarkan permohonan kerajaan negeri Sembilan untuk merayu keputusan Mahkamah Rayuan berhubung kes tiga orang lelaki Muslim berpakaian wanita khususnya di tempat awam (Astro Awani, 2015). Perkara ini sangat membimbangkan apabila golongan-golongan mukhannath ini khususnya yang beragama Islam tanpa segan silu berani untuk tampil dengan identiti tersebut di khalayak ramai. Mereka bukan sahaja menjalani kehidupan seperti masyarakat normal yang lain, tetapi mereka semakin popular akibat daripada kemajuan teknologi yang sangat pesat dan canggih seperti aplikasi *facebook*, *Instagram* dan media sosial yang lain.

Media sosial sangat memainkan peranan penting dalam menyebarkan atau mempromosikan sesuatu gaya hidup seseorang. Filem, drama dan dokumentari yang kerap menyiarkan tentang golongan ini telah menjadikan gaya hidup mereka semakin biasa pada pandangan masyarakat Malaysia. Kemudahan yang mudah diekses tanpa sekatan daripada mana-mana pihak dikhuatiri budaya ini akan menjadi ikutan para remaja untuk cenderung kearah transeksual sebagai jalan hidup mereka. Sebuah artikel milik Suriati Ghazali, Azilah dan Jabil. Kajian ini dibuat pada tahun 2006 yang membuktikan bahawa media adalah tempat dimana golongan mukhannath merealisasikan naluri dan membina personaliti sebagai transgender. Buktinya seramai 77 peratus dalam kalangan mukhannath ini bersetuju mereka mendapatkan info berkaitan gaya dan kecantikan melalui media cetak dan media elektronik. (Suriati, M.Nor, Mapjabil, 1985). Antara lain, terdapat laman sesawang yang mudah untuk dilayari tanpa sekatan seperti laman web www.excest.com, www.fridae.asia dan www.onelovenet.com.

Senario kehidupan Mak nyah pada hari ini yang merekrut ahli-ahli baru dalam kalangan belia membina jaringan dan mempengaruhi minda anak muda tentang perjuangan menuntut hak kumpulan Mak nyah. Menurut kajian yang dibuat oleh Kamal Azmi (2015), sebanyak 19 peratus daripada total populasi adalah profil masyarakat Melayu yang mengikuti laman sesawang diatas bagi mendapatkan pengetahuan mereka berkaitan kehidupan LGBT termasuklah berkaitan dengan transgender. Peratusan ini semakin membimbangkan kerana profil yang berstatus Melayu ini adalah beragama Islam. “Melentur buluh biarlah dari rebungnya” merupakan langkah terbaik yang perlu diterapkan ibu bapa di rumah dan guru-guru di sekolah supaya mereka terdidik dari bahawa budaya ini tidak boleh diikut.

Selain itu, seorang penerima Anugerah Wanita Berani Antarabangsa 2016, Nisya Ayub. Anugerah ini diberikan oleh kerajaan Amerika Syarikat sebagai bukti pengiktirafan terhadap mana-mana individu yang tegar memperjuangkan isu golongan seks songsang di serata dunia. Nisya Ayub, sering menjadikan media sebagai gerakan untuk menyebarkan ideologi dan juga



fahaman mereka supaya mereka ini benar-benar dapat diterima oleh masyarakat. Terbaru, sebuah rancangan yang diberi nama “Chit Chat Bersama Jelita”. Rancangan ini menemu bual Mak nyah kepada Mak nyah. Sebuah rancangan bualbicara mengenai isu-isu pembelaan terhadap golongan transgender. (Menara.My, 2017). Secara tidak langsung, rancangan ini sama sekali tidak sesuai dipertontonkan kepada khalayak umum kerana mereka menafikan dan tidak sama sekali menerima setiap kejadian dan ciptaan Allah s.w.t.

“Sesungguhnya Rasulullah s.a.w sangat melaknat lelaki yang menyerupai wanita dan perempuan yang meniru gaya lelaki”.

(Shahih Bukhari Bab al-Libas wa al-Zinah, no. 1682)

Perbualan mereka ini, seolah-olah mereka menolak yang hak dan menerima yang batil. Perjuangan mereka ini perlu diberhentikan kerana akan mempengaruhi generasi *digital native* pada masa sekarang.

Di Malaysia golongan mukhannath yang paling terpengaruh adalah seperti Nur Sajat, Safiey Ilyas dan Riz Ulala. Pengikut mereka di media sosial begitu ramai. Walaupun ramai masyarakat yang mencemuh, tidak kurang juga yang memuji tentang kecantikan dan bentuk badan mereka yang sangat diidamkan oleh setiap wanita. Pelbagai produk yang mereka keluarkan sering mendapat sambutan daripada masyarakat terutamanya wanita. Hal ini fitrah kerana setiap wanita inginkan kecantikan sehingga terpengaruh untuk membeli produk yang mereka keluarkan. Dalam hal ini, perlu diingatkan bahawa setiap produktiviti yang dibeli ianya sedikit sebanyak membantu mereka untuk terus hanyut dalam dunia mereka dan secara tidak langsung, golongan mukhannath ini akan merasakan kelak masyarakat akan dapat menerima dan memperakui diri mereka sebagai transgender.

Manakala golongan khunsa pula, jarang diperkatakan atau menjadi topik utama dalam perbualan dalam masyarakat terutamanya di media sosial. Hal ini kerana pertamanya mereka merupakan ciptaan Allah yang menunjukkan segala yang berlaku adalah bukti kekuasaan Allah. Antara kes yang tular di media sosial berkaitan khunsa adalah kes Hafizal Hussain. Perkara ini diketahui apabila kad pengenalan milik beliau telah dimuatnaik di media sosial oleh individu yang tidak bertanggungjawab. Selain Hafizal, Caster Semanya juga seorang khunsa. Beliau merupakan juara dunia olahraga di Berlin pada tahun 2009.

KESIMPULAN

Konklusinya, khunsa dan mukhannath adalah satu bentuk kejadian yang berbeza. Walaupun isu golongan khunsa ini merupakan isu yang terpencil. Namun, Islam sebagai agama yang syumul tidak pernah meninggalkan perbincangan mengenainya. Agama Islam tidak pernah mendiskriminasikan golongan ini. Malah Islam menggalakkan agar melayan mereka dengan cara yang baik. Namun berbeza dengan rencah kehidupan golongan mukhannath. Walaupun tidak semua diantara golongan ini terlibat dengan aktiviti yang tidak bermoral tetapi Islam sangat memandang serius isu ini kerana ia melibatkan hukum dan syariat Islam dan perlu diberi perhatian oleh semua pihak. Perkara yang lebih membimbangkan ialah dari segi peningkatan jumlah individu yang terlibat dalam gejala ini. Dikatakan semakin bertambah dan lebih mendukacitakan kebanyakan mereka terdiri daripada lelaki Melayu Islam. Semua pihak perlu mengikis budaya sikap “jangan jaga tepi kain orang” atau “mind your own business” untuk membuat sebarang tindakan dan menunding jari antara satu sama lain apabila fenomena ini tidak lagi terkawal. Seharusnya masyarakat hari ini perlu bersikap terbuka dan tidak berterusan memandang rendah kepada golongan Mak nyah kerana mereka manusia biasa yang memerlukan bimbingan untuk kembali ke pangkal jalan. Hinaan dan cacian yang dilemparkan hanya akan memburukkan lagi keadaan tanpa ada penyelesaian.

RUJUKAN

Al-Quran Al-Karim

Astro Awani, (2015), “Isu Mak Nyah: Kerajaan Negeri Sembilan dibenar Merayu Keputusan”, www.astri.awani.com/berita-malayisa-isu-mak-nyah-kerajaan-negeri-sembrilan-dibenar-merayu-keputusan-.

Ghazali Darusalam. Sufean Hussin, (2016), *Metodologi Penyelidik Dalam Pendidikan Amalan Dan Analisis Kajian*, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.

Hadith

Javad Tizmaghz, (2014), *Glosari Identiti Gender, Human Rights Watch*, <https://www.hrw.org/ms/report/2014/09/24/307635#page>.



- Kamal Azmi Abd. Rahman. Mastura Md. Nizam. Ain Balqis Mohd Azam, (2015), *Profil Masyarakat Melayu Malaysia Di Media Sosial Yang Mempromosikan LGBT*, Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS).
- Luqman Arif Abdul karim, (2016), “Kerajaan Nak Selamatkan Mak nyah”, My metro, <http://www.hmetro.com.my/mutakhir/2018/07/360772/kerajaan-nak-selamatkan-Mak-nyah>
- M.menara, (2017), “Jantina Bukan Di Kelangkang- Jelita”, <http://www.menara.my/jantina-bukan-di-kelanggang-jelita/>.
- Marziana Abd. Malib, Mimi Sofiah Ahmad Mustafa (2014), *Gejala Transeksual: Implikasi Yang Membimbangkan Bagaimana Keprihatinan Kita?*, Penerbitan Universiti Malaysia Terengganu, Universiti Teknologi Mara Melaka, 49.
- Mohamad Hafifi Hassim. Mohd Farok Mad Nor, (2018), *Mukhannath Dan Khunsa: Kedudukan Mereka Dalam Ruang Lingkup Undang-Undang Di Malaysia*, Fakulti Syariah Dan Undang-Undang Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor, Muzakarah Fiqh & International Fiqh Conference (MFIFC 2018).
- Mohd Izhar Ariff Mohd Kashim, Diani Mardina Mat Zin (2006), *Transeksual menurut Perspektif Islam dan Sains*, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, 68.
- Mohd Khairul Anwar Ismail, (2015), *Suami Gay Isteri Mak Nyah Nafsu Songsang Terlaknat*, Publication PTS, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM).
- Suriati Ghazali, M.Nor Jabi, Mapjabil, (1985), *Suatu Analisis Mengenai Peranan Media Dalam Penyebaran Gaya Hidup Transeksual di Malaysia*, Jurnal perspektif jil.5 Bil.1 (66-82) ISSN 1985-496X.
- Wan Azmi Ramli, (1991), *Dilema Mak nyah: Suatu Ilusi*, Utusan Publication & Distributors, 35.
- Wan Noor Hayati Wan Alias, (2015), “Malaysia Tiada Data Lengkap Khunsa”, BH Online, <http://www.bharian.com.my/node/39371>.
- Zulkifli Mohamad al-Bakri, (2010), *Sistem Kekeluargaan Islam: Panduan Lengkap Ke arah Pembentukan Keluarga Bahagia*, Bangi, Darul Syakir Interprise.



Definisi, Konsep dan Teori Toleransi Beragama

KHADIJAH MUDA, SITI NOR AZHANI MOHD TOHAR

Universiti Sains Islam Malaysia

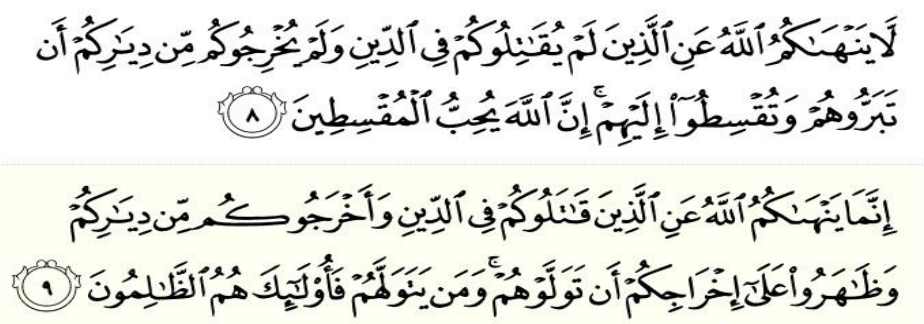
ABSTRAK

Tujuan artikel ini adalah untuk menghuraikan definisi, konsep dan teori toleransi beragama. Artikel ini menggunakan pendekatan kajian kepustakaan. Toleransi adalah sikap atau tingkahlaku individu dari segi dalaman atau luaran. Toleransi dari segi dalaman seperti persepsi, prejudis dan stereotaip tidak dapat dilihat dengan mata kasar, namun ia boleh berubah dan ditunjukkan melalui tingkah laku. Toleransi beragama pula boleh diertikan sebagai sikap atau tingkahlaku yang bersedia untuk menghormati dan membenarkan penganut agama lain mengamalkan agama masing-masing tanpa sebarang halangan selagi mana tidak menyentuh sensitiviti agama lain dan tidak melanggar batas syariat yang ditetapkan agama. Dari segi teori pula, artikel ini mengupas teori toleransi beragama menurut sarjana Islam dan Barat.

Kata kunci: Toleransi beragama; definisi; konsep; teori;

TOLERANSI BERAGAMA

Allah SWT melarang kita menjadikan orang yang memerangi agama kita sebagai teman rapat, namun Allah SWT tidak melarang kita daripada berbuat baik dan berlaku adil kepada orang-orang yang tidak memerangi kita kerana agama yang kita anuti, serta tidak mengeluarkan kita dari kampung halaman sendiri. Allah SWT mengasihi orang yang berlaku adil sebagaimana firman Allah SWT di dalam surah al-Mumtahanah ayat 8-9 iaitu:



Maksudnya:

Allah tidak melarang kamu daripada berbuat baik dan berlaku adil kepada orang-orang yang tidak memerangi kamu kerana agama (kamu) dan tidak mengeluarkan kamu dari kampung halaman kamu; sesungguhnya Allah mengasihi orang-orang yang berlaku adil. Sesungguhnya Allah hanyalah melarang kamu daripada menjadikan teman rapat orang-orang yang memerangi kamu kerana agama (kamu,) dan mengeluarkan kamu dari kampung halaman kamu, serta membantu (orang lain) untuk mengusir kamu. Dan (ingatlah), sesiapa yang menjadikan mereka teman rapat, maka mereka itulah orang-orang yang zalim.

¹

Ayat ini jelas menunjukkan bahawa dalam Islam sikap bertoleransi dalam beragama perlu bagi menjamin keharmonian dalam kehidupan bermasyarakat. Berbuat baik dan berlaku adil dalam ayat ini jelas menggambarkan sikap bertoleransi terhadap penganut agama lain. Namun, dalam bertoleransi ayat ini turut menegaskan bahawa kita dilarang daripada menjadikan mereka yang memerangi agama kita sebagai teman rapat. Sesiapa yang bersikap sedemikian adalah orang-orang yang zalim.

¹ Semua terjemahan ayat al-Qur'an dalam tulisan ini berdasarkan Tafsir Pimpinan Ar-Rahman kepada Pengertian al-Qur'an, Cetakan ke-13 (Kuala Lumpur, Terbitan Darulfikir. Dengan izin dan di bawah kawalan JAKIM, 2002).



DEFINISI DAN KONSEP TOLERANSI BERAGAMA

Menurut sejarah, konsep toleransi bermula daripada usaha-usaha dalam menangani kesan-kesan ganas dan bahaya konflik keagamaan (Sullivan & Transue 1999). Perkataan toleransi merupakan perkataan yang berasal daripada bahasa Latin iaitu *tolerantia* atau dalam bahasa Inggeris disebut *tolerance*. Dalam bahasa Arab toleransi bermaksud *al-tasamuh*, yang bererti sikap membiarkan dan berlapang dada (Umar Hasyim, 1979). Toleransi boleh dikonsepskan dengan pelbagai cara, sebagai contoh menghargai dan meraikan perbezaan, tidak prejudis, menolak sebarang unsur prejudis dan sterotaip (Robinson et al. 2001). Adeney (1926) mendefinisikan toleransi sebagai suatu tindakan yang dilakukan secara sukarela iaitu tiada tindakan terhadap sesuatu yang tidak dibenarkan, serta kebebasan adalah terhad dan bersyarat. Toleransi juga ditunjukkan melalui pandangan, sikap, tingkahlaku dan kepercayaan (Ferrari 1976) serta suatu polisi atau sikap terhadap sesuatu yang tidak diterima namun tidak ditolak secara aktif (Laursen, 2005). Toleransi merupakan suatu formula dalam mewujudkan kebersamaan antara dua pihak yang berbeza kepercayaan, iman dan pandangan dengan cara yang bertamadun (Agius & Ambrosewicz 2003). Setiap individu atau masyarakat juga mempunyai hak yang sama dan mempunyai hak untuk berbeza pendapat, keinginan dan tingkahlaku. Ahmad Tarmizi Talib (2010) mendefinisikan toleransi beragama sebagai sikap atau tingkahlaku yang bersedia untuk membenarkan perbezaan agama untuk diamalkan dalam masyarakat yang pelbagai tanpa prejudis atau diskriminasi, walaupun ada yang mempunyai kuasa untuk menolak atau mengabaikannya. Menurut beliau lagi, semua orang bebas untuk mempercayai dan mengamalkan ajaran masing-masing. Beliau turut menegaskan bahawa, toleransi beragama bukan bermakna semua agama adalah sama benarnya, tetapi ia berpegang kepada hak masing-masing untuk mengamalkan kepercayaan masing-masing.

Semangat toleransi dapat dilihat dalam masyarakat Islam seperti bercampur dengan baik, pergaulan yang lemah lembut, menjaga hak-hak jiran dan berperikemanusiaan dalam soal kebajikan, belas kasihan dan kasih sayang (Yusuf Al-Qardawi 1989). Menurut Nur Farhana Abdul Rahman dan Khadijah Mohd Khambali @ Hambali (2013), berdasarkan kepada persidangan UNESCO yang berlangsung pada 25 Oktober hingga Disember 1995, prinsip toleransi didefinisikan sebagai mengiktiraf dan menghormati kepercayaan dan amalan orang lain dan diri sendiri. Setiap individu juga perlu menghormati diri mereka sebagai salah seorang daripada sesebuah kumpulan sosial atau kumpulan etnik tertentu. Ini kerana apabila terjadi sesuatu hal yang tidak diinginkan yang berpunca dari diri seseorang individu tersebut, bukan hanya diri individu itu sahaja dipersalahkan, malah kumpulan sosial atau etnik yang diwakili juga turut dikaitkan. Bertoleransi memerlukan kesediaan individu untuk belajar sesuatu yang baru berkenaan cara pemikiran dan tingkahlaku (Nur Farhana Abdul Rahman & Khadijah Mohd Khambali @ Hambali 2013). Toleransi penting bagi mengelakkan sikap berat sebelah, prejudis, sterotaip dan mengelakkan sikap serta kepercayaan negatif berubah menjadi tindakan negatif (Vogt, 1997).

Toleransi beragama pula merupakan suatu sikap atau tingkahlaku yang membenarkan dan menerima perbezaan agama untuk diamalkan dalam sebuah masyarakat majmuk tanpa diskriminasi dan prejudis (Ahmad Tarmizi Talib et al. 2013). Toleransi beragama dalam perspektif Islam mestilah berprinsip iaitu tidak melanggar garis panduan yang telah ditetapkan syariat (Nur Farhana Abdul Rahman & Khadijah Mohd Khambali @ Hambali 2013). Islam bukan saja membenarkan, malah menggalakkan agar penganutnya bersikap toleransi dalam beragama. Namun, ia bukanlah bermaksud membenarkan penganutnya mengakui kebenaran agama lain. Bertoleransi dalam beragama adalah menghormati penganut agama lain dalam melakukan aktiviti-aktiviti keagamaan mereka tanpa gangguan dan halangan. Umat Islam bebas menunaikan solat Jumaat di Masjid dan bebas untuk menutup aurat tanpa sebarang gangguan secara fizikal atau mental. Masyarakat Hindu bebas untuk melakukan amalan ritualnya apabila tiba waktu sembahyang atau perayaan-perayaan keagamaannya. Begitu juga penganut agama lain seperti Buddha dan Kristian. Dalam surah Al-Kafirun ayat 6, Allah SWT turut berfirman

﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾

Maksudnya:

Bagi kamu agama kamu, dan bagiku agamaku.

Khadijah Mohd Khambali @ Hambali dan Mohd Herzali Mohd Haled (2008) menjelaskan bahawa ayat ini bererti

Setiap penganut agama boleh mengamalkan keyakinan ajaran masing-masing dan dalam pada masa yang sama mereka tidak boleh mengganggu hak pegangan, kepercayaan dan cara hidup penganut agama lain. Kenyataan ini bukanlah bermaksud Islam mengakui kebenaran doktrin dan falsafah ajaran yang terkandung di dalam agama lain. Sebaliknya Islam sekadar mengiktiraf kewujudan agama-agama lain di dunia ini sebagai suatu sunnatullah. (hlm 84)

Yusuf Al-Qaradhawi (2015) turut menyenaraikan asas-asas pemikiran dalam toleransi beragama bagi masyarakat Muslim. Pertama, setiap Muslim perlu yakin tentang kemuliaan diri manusia tanpa mengira agama, bangsa dan warna kulit. Kedua, setiap Muslim harus yakin bahawa perbezaan manusia dalam menganuti sesuatu agama itu adalah dengan kehendak



Allah SWT yang telah memberikan kebebasan kepada makhluknya dalam memilih setiap apa yang dilakukan dan ditinggalkannya. Ketiga, seorang Muslim tidak pernah diperintahkan untuk mengadili orang kafir atas kekafirannya atau menjatuhkan pembalasan ke atas orang-orang yang sesat kerana kesesatannya. Ini kerana hal ini bukan urusannya, dan masanya bukan di dunia. Tetapi pengadilan buat mereka adalah urusan Allah SWT di hari pembalasan kelak. Keempat, seorang Muslim harus percaya bahawa Allah SWT menyuruh hamba-hambanya bersikap adil, mencintai keadilan, menyeru kepada nilai-nilai akhlak yang mulia walaupun ia bersama dengan orang-orang musyrikin dan bencikan kezaliman. Pembalasan harus dilaksanakan ke atas orang yang zalim walaupun kezaliman itu datang dari seorang Muslim.

Daripada huraian tentang definisi-definisi yang dijelaskan ini penyelidik dapat menyimpulkan bahawa toleransi adalah sikap atau tingkahlaku individu dari segi dalaman atau luaran. Toleransi dari segi dalaman seperti persepsi, prejudis dan sterotaip tidak dapat dilihat dengan mata kasar, namun ia boleh berubah dan ditunjukkan melalui tingkahlaku. Toleransi beragama pula boleh diertikan sebagai sikap atau tingkahlaku yang bersedia untuk menghormati dan membenarkan penganut agama lain mengamalkan agama masing-masing tanpa sebarang halangan selagi mana tidak menyentuh sensitiviti agama lain dan tidak melanggar batas syariat yang ditetapkan agama.

TEORI TOLERANSI BERAGAMA

Toleransi beragama menurut Yusuf Al-Qaradhawi (2015) mempunyai tiga peringkat. Peringkat pertama adalah peringkat toleransi yang paling rendah iaitu membiarkan penganut agama lain bebas beragama dan memilih kepercayaannya sendiri. Kita tidak memaksanya menganuti agama ataupun mazhab kita dengan pelbagai balasan dan penekanan seperti ugutan bunuh, menyeksa, merampas harta benda, membuang daerah dan sebagainya jika ia enggan. Namun begitu, kita tidak membenarkannya bebas melaksanakan kewajipan yang telah ditetapkan oleh akidahnya sendiri dan tidak membenarkannya meninggalkan apa sahaja yang dipercayainya haram jika ia melakukannya. Peringkat kedua pula adalah peringkat toleransi pada tahap sederhana. Pada peringkat ini penganut agama lain diberikan hak untuk menganut apa saja agama dan mazhab yang disukainya dan kita tidak memaksanya untuk meninggalkan sesuatu yang dipercayainya wajib atau melakukan sesuatu yang dipercayainya haram. Peringkat ketiga adalah peringkat toleransi yang tertinggi iaitu kita tidak melarang orang yang berlainan agama dengan kita melakukan apa saja yang dipercayainya halal di sisi agama dan mazhab mereka, walaupun kita percaya bahawa perkara itu adalah haram menurut agama dan mazhab kita.

Ammar Fadzil (2011) melihat toleransi beragama dalam Islam melalui dua perspektif, iaitu teori toleransi beragama yang terdapat dalam Al-Quran dan pengamalan toleransi beragama yang ditonjolkan oleh Nabi Muhammad SAW dan para pengikutnya. Antara ayat-ayat Al-Quran yang disebutkan oleh Ammar Fadzil (2011) adalah tentang tiada paksaan dalam memeluk agama Islam dan kita tidak berhak untuk memaksa orang-orang kafir untuk beriman kepada Allah kerana jika Allah SWT menghendaki nescaya berimanlah sekalian makhluk di muka bumi ini sebagaimana ayat berikut:

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ الْمَنَ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ
الْمَنَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴿٩٩﴾

Maksudnya:

Dan (bukanlah tanggungjawabmu wahai Muhammad menjadikan seluruh umat manusia beriman), jika Tuhanmu menghendaki nescaya berimanlah sekalian manusia yang ada di bumi. (Janganlah engkau bersedih hati tentang kedegilan orang-orang yang ingkar itu; kalau Tuhan tidak menghendaki) maka patutkah engkau pula hendak memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang yang beriman?

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَن يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ
وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا
وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٥١﴾

² Al-Quran, Yunus 10:99

³ Al-Quran, Al-Baqarah 2: 256



Maksudnya:

Tidak ada paksaan dalam agama (Islam), kerana sesungguhnya telah nyata kebenaran (Islam) dari kesesatan (kufur). Oleh itu, sesiapa yang tidak percayakan Thaghut, dan ia pula beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada simpulan (tali agama) yang teguh, yang tidak akan putus. Dan (ingatlah), Allah Maha Mendengar, lagi Maha Mengetahui.

Ayat-ayat Al-Quran ini menunjukkan bahawa masyarakat Muslim disuruh untuk bertoleransi dengan masyarakat bukan Islam kerana mereka telah diberi kesedaran bahawa perbezaan agama terjadi adalah disebabkan oleh kehendak Allah SWT yang memberi kebebasan kepada manusia untuk memilih kepercayaan masing-masing.

Seterusnya, Ammar Fadzil (2011) menonjolkan ayat-ayat AL-Quran yang berkait dengan seorang anak perlu menghormati ibu bapa mereka selagi mana kedua ibu bapanya tidak menyuruh kepada kemungkaran sebagaimana Firman Allah SWT seperti ayat-ayat berikut:

وَإِنْ جَاهِدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا
وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا ۖ وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ ۚ إِلَيَّ تُمْ إِلَيَّ
مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿١٥﴾

4

Maksudnya:

Dan jika mereka berdua mendesakmu supaya engkau mempersekutukan denganKu sesuatu yang engkau dengan fikiran sihatmu tidak mengetahui sungguh adanya, maka janganlah engkau taat kepada mereka; dan bergaullah dengan mereka di dunia dengan cara yang baik. Dan turutlah jalan orang-orang yang rujuk kembali kepadaKu (dengan tauhid dan amal-amal yang soleh). Kemudian kepada Akulah tempat kembali kamu semuanya, maka Aku akan menerangkan kepada kamu segala yang kamu telah kerjakan.

Masyarakat Muslim juga dibenarkan untuk membelanjakan harta mereka ke arah kebaikan walaupun kepada orang bukan Islam dan memberi makan kepada tawanan termasuk tawanan bukan Islam seperti ayat berikut:

لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ۖ وَمَا
تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَا نَنْفُسُكُمْ ۖ وَمَا تَنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ
وَجْهِ اللَّهِ ۖ وَمَا تَنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا
تُظْلَمُونَ ﴿٢٧٢﴾

5

Maksudnya:

Tidaklah engkau diwajibkan (wahai Muhammad) menjadikan mereka (yang kafir) mendapat petunjuk, (kerana kewajipanmu hanya menyampaikan petunjuk), akan tetapi Allah jualah yang memberi petunjuk (dengan memberi taufik) kepada sesiapa yang dikehendaki-Nya (menurut undang-undang peraturannya). Dan apa jua harta yang halal yang kamu belanjakan (pada jalan Allah), maka (faedahnya dan pahalanya) adalah untuk diri kamu sendiri. Dan kamu pula tidaklah mendermakan sesuatu melainkan kerana menuntut keredhaan Allah. Dan apa jua yang kamu dermakan dari harta yang halal, akan disempurnakan (balasan pahalanya) kepada kamu, dan (balasan baik) kamu (itu pula) tidak dikurangkan.

⁴ Al-Quran, Luqman 31: 15

⁵ Al-Quran, Al-Baqarah 2: 272

Maksudnya:

Mereka juga memberi makan benda-benda makanan yang dihajati dan disukainya, kepada orang miskin dan anak yatim serta orang tawanan,

Selain melihat dari perspektif Al-Quran, Ammar Fadzil (2011) turut mengambil contoh-contoh tingkahlaku Nabi Muhammad SAW dan para pengikut dalam bertoleransi dengan penganut agama lain. Nabi Muhammad SAW telah menubuhkan perlembagaan Madinah yang menggalakkan kerjasama dan perpaduan dalam masyarakat majmuk yang terdiri daripada penganut Islam, Yahudi, Kristian dan bangsa-bangsa lain. Semua penganut berhak mendapat hak masing-masing dalam beragama dan kesucian agama masing-masing akan dijaga serta setiap penganut perlu menghormati penganut agama lain. Nabi Muhammad SAW juga menyuruh Asma' binti Abu Bakar supaya mengekalkan hubungan yang baik dengan ibunya yang bukan beragama Islam. Nabi Muhamad SAW turut menjaga hubungan baik dengan ahli-ahli kitab seperti melawat mereka, menerima kedatangan mereka, melawat mereka yang sakit, menerima hadiah daripada mereka dan membantu mereka. Ahli-ahli kitab lain turut dibenarkan untuk melakukan ibadah mereka di masjid yang terdapat di Mekah dan Madinah. Ketika zaman pemerintahan Khalifah Umar, beliau turut mengekalkan sikap yang telah ditonjolkan oleh Nabi Muhammad SAW ini. Khalifah Umar turut menunjukkan sikap toleransinya ketika memberi rawatan kepada orang-orang Yahudi dan Kristian di Byzantin selepas menawan wilayah mereka. Di Sepanyol, ketika Islam berkuasa bermula daripada tahun 711 hingga 1492, tiga komuniti iaitu Kristian, Yahudi dan Islam hidup dalam suasana yang aman dan harmoni. Andalusia, sebagai sebuah bandar Islam Sepanyol merupakan suatu contoh dalam toleransi beragama. Keadaan ini kekal sehingga Granada jatuh ke tangan musuh Islam iaitu pemerintah Katolik Ferdinand dan Isabella pada tahun 1492.

Sebagaimana perspektif Ammar Fadzil (2011), Yusuf Al-Qaradhawi (2015) juga melalui hasil terjemahan kitab Fatawa Muasirah turut menonjolkan semangat toleransi dengan penganut agama lain melalui ayat Allah SWT, gaya interaksi Rasulullah SAW dan gaya interaksi para sahabat dan tabiin terhadap golongan bukan Islam. Gaya interaksi Rasulullah SAW yang ditonjolkan oleh Yusuf Al-Qaradhawi (2015) adalah baginda membenarkan rombongan ahli kitab beribadat di dalam masjid, memberi sedekah kepada ahli bait dalam kalangan Yahudi, menziarahi orang Yahudi yang sakit, memajak baju besinya dengan seorang Yahudi dan pernah menerima hadiah daripada bukan muslim. Gaya interaksi para sahabat dan tabiin terhadap golongan bukan muslim yang disenaraikan oleh Yusuf Al-Qaradhawi (2015) pula adalah Saidina Umar r.a pernah mengarahkan agar memberikan kos perbelanjaan sara hidup yang berterusan kepada seorang Yahudi iaitu ahli kitab dan ahli keluarganya melalui harta Baitulmal, Saidina Umar r.a pernah mengarahkan agar diberikan bantuan kebajikan kepada sekumpulan orang Kristian yang ditimpa kusta melalui harta Baitulmal, Saidina Umar r.a pernah ditikam oleh seorang lelaki dari golongan zimmi, namun beliau masih berpesan agar khalifah yang dilantik selepasnya supaya melayan golongan zimmi dengan baik, melunaskan perjanjian dengan mereka, memerangi orang-orang yang menindas mereka, dan jangan membebaskan mereka dengan sesuatu yang melebihi kemampuan mereka, Abdulah bin 'Amr pernah menyuruh pembantunya memberikan sebahagian daripada sembelihan korban kepada jirannya yang beragama Yahudi, para sahabat Rasulullah SAW pernah mengiringi jenazah seorang Kristian, para tabiin pernah memberi sebahagian daripada sedekah fitrah kepada para pendeta Kristian, Ibnu Abu Syaibah pernah memberi sedekah kepada penganut agama Islam dan golongan zimmi dan Qadhi Ismail bin Ishak bangun dan menyambut kehadiran menteri Abdun bin So'id An-Nasrani iaitu menteri beragama Kristian dengan begitu mesra.

Daripada kesemua huraian ayat Al-Quran dan contoh-contoh tingkahlaku serta interaksi yang ditonjolkan oleh Rasulullah SAW dan para sahabat serta tabiin terhadap golongan bukan muslim dan ahli kitab, penyelidik dapat merumuskan bahawa toleransi beragama dalam Islam adalah mencakupi perkara-perkara berikut: (1) Tidak memaksa penganut agama lain untuk memeluk agama Islam. (2) Bertoleransi dengan kepercayaan penganut agama lain dan memberikan mereka kebebasan untuk mengamalkan ajaran agama mereka, menjaga kesucian semua agama dan setiap penganut perlu menghormati penganut agama lain. (3) Menghormati ibu bapa yang masih bukan Islam selagi mana tidak bertentangan dengan ajaran Islam. (4) Masyarakat Muslim dibenarkan untuk membelanjakan harta mereka ke arah kebaikan dan memberi sedekah kepada yang memerlukan walaupun kepada orang bukan Islam. (5) Menjaga hubungan baik dengan penganut agama lain seperti melawat dan menerima kedatangan mereka, merawat dan melawat mereka yang sakit, menghormati jenazah mereka, memberi dan menerima hadiah daripada mereka dan turut membenarkan ahli kitab beribadat di tempat ibadat kita. (6) Jika kita adalah pemimpin yang rakyatnya turut terdiri daripada orang bukan Islam, kita perlu melunaskan perjanjian dengan mereka, memerangi orang-orang yang menindas mereka dan jangan membebaskan mereka dengan sesuatu yang melebihi kemampuan mereka. (7) Menjaga hak jiran walaupun bukan beragama Islam seperti memberi makan atau sumbangan dan membantu jika mereka dalam kesusahan. (8) Berjual beli atau berurusan dengan orang bukan Islam.

⁶ Al-Quran, Al-Insaan 76: 8



Jika di Barat, antara nama-nama yang menggagaskan teori toleransi beragama adalah John Locke (1689) iaitu melalui penulisan “*A letter concerning toleration*”, Thomas Hobbes (1651) melalui “*Leviathan*” dan Voltaire (1763) melalui “*A Treatise on Toleration*”. Namun, kesemua tokoh-tokoh ini menggagaskan teori toleransi beragama dengan cuba memisahkan agama daripada dikawal oleh Negara (Ahmad Tarmizi Talib 2010). Semua individu berhak mengamalkan agama yang dianutnya tanpa campur tangan Negara.

RUJUKAN

- Adeney, W. F. (1926). Toleration. In J. Hastings (Ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics* (Vol. 12). Edinburgh: T & T Clark.
- Agius, & Ambrosewicz, J. (2003). *Towards a culture of tolerance and peace*. Canada: International Bureau for Children’s Rights.
- Ahmad Tarmizi Talib, Sarjit S. Gill, Zaid Ahmad, Jayum A. Jawan, & Nur Ayuni Mohd Isa. (2013). Toleransi Sosio-Agama di Sabah dan Sarawak. *Malaysian Journal of Youth Studies*, 9, 83–90.
- Ammar Fadzil. (2011). Religious Tolerance in Islam: Theories, Practices and Malaysia’s Experiences as a Multi Racial Society. *Journal of Islam in Asia*, (3), 345–360.
- Ferrar, J. W. (1976). The Dimensions of Tolerance. *The Pacific Sociological Review*, 19(1), 63–81.
- Khadijah Mohd Khambali @ Hambali, & Mohd Herzali Mohd Haled. (2008). Toleransi Beragama Dan Amalannya di malaysia: Rujukan kepada Artikel 11 Perlembagaan Persekutuan Malaysia. *Jurnal Usuluddin*, 27, 81–92.
- Laursen, J. C. (2005). Toleration. In M. C. Horowitz (Ed.), *New Dictionary of The History of Ideas* (Vol. 6). London: Thomson Gale.
- Nur Farhana Abdul Rahman, & Khadijah Mohd Khambali@Hambali. (2013). Religious Tolerance in Malaysia : Problems and Challenges. *International Journal of Islamic Thought*, 3, 81–91.
- Robinson, J., Witenberg, R., & Sanson, A. (2001). The socialization of tolerance. In M. Augoustinos & K. J. Reynolds (Eds.), *Understanding prejudice, racism and social conflict* (pp. 73–88). London: Sage.
- Sullivan, J. L., & Transue, J. E. (1999). The psychological underpinnings of democracy: A selective review of research on political tolerance, interpersonal trust, and social capital. *Annual Review of Psychology*, 50, 625–650.
- Umar Hasyim. (1979). *Toleransi dan kemerdekaan beragama dalam Islam sebagai dasar menuju dialog dan kerukunan antar agama*. Surabaya: Penerbit Pt. Bina Ilmu.
- Vogt, W. P. (1997). *Tolerance and education: Learning to live with diversity and difference*. London: Sage.
- Yusuf Al-Qardawi. (1989). *Kedudukan Non Muslim dalam Negara Islam*. Shah Alam: Penerbitan Hizbi.
- Yusuf Al-Qaradhawi. (2015). *Fatwa Kontemporari Jilid 2, Siri 4 (Perubatan dan Politik)*. Batu Caves, Selangor: PTS Publishing House Sdn Bhd.



Kelebihan Al-'Aqd di Kalangan Usahawan Francais Berlainan Agama

MOHD HUEFIROS EFIZI BIN HUSAIN¹, NOOR NAEMAH BINTI ABDUL RAHMAN², NOR FAHIMAH BINTI MOHD RAZIF³

¹Calon Doktor Falsafah, Jabatan Fiqh & Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya

Emel: mohdhuefirosefizi@yahoo.com.my

²Profesor Madya, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya

³Pensyarah Kanan, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya

ABSTRAK

Pembentukan al-'aqd dalam perniagaan ditunjangi kehendak syara' bagi memastikan kebajikan setiap pihak berakad dijamin dan sesuatu matlamat yang disasarkan dapat dicapai dengan sempurna. Al-'aqd yang mewakili kepada pelaksanaan kontrak, menuntut kepada pematuhan di atas persepakatan sepanjang tempoh ia berlangsung. Keperluan al-'aqd ditonjolkan melalui ciri-ciri dan syarat tertentu mengikut disiplin muamalat Islam merangkumi pelbagai sudut bermula daripada sighth, pelaksana akad, perkara diakadkan dan kesan terhadap hukum. Kelebihan mematuhi prinsip ini bukan hanya dibuka kepada usahawan di kalangan muslim sahaja, bahkan secara menyeluruh merentasi agama, adat dan budaya. Manakala perniagaan francais pula, merupakan perniagaan yang dijalankan bersandarkan kepada kontrak sepenuhnya terutama kepada hubungan di antara pemberi dan penerima francais. Pelbagai isu melibatkan kontrak francais berlaku di kalangan pengusaha perniagaan tersebut di Malaysia merangkumi bermacam jenis produk dipasarkan. Melihatkan kepada isu yang berbangkit, maka kajian ini menemukan kelebihan prinsip al-'aqd kepada usahawan francais yang terdiri daripada agama berbeza. Oleh itu, pengkaji menggunakan kaedah kualitatif untuk mencapai objektif kajian dengan melibatkan kaedah kepustakaan dari pelbagai rujukan dan sesi temu bual bersama mereka yang berkenaan dengan perniagaan francais. Hasil kajian mendapati al-'aqd menawarkan kelebihan yang mampu memberi kemanfaatan kepada pihak berkontrak dalam francais sama ada di kalangan muslim atau sebagainya mencakupi pemilihan pihak berkontrak, penjelasan bentuk penawaran dan penerimaan serta kesan yang akan diterima untuk jangka masa panjang. Kajian ini mencadangkan agar al-'aqd dapat diperkenalkan dengan berkesan dan kesedaran ke atas pelaksanaan prinsip ini dipertingkatkan kepada lebih ramai pengusaha francais bagi memastikan pihak berkontrak mengenalpasti hak dan batasan dalam sesebuah kontrak dengan sewajarnya berpandukan kepada ajaran Islam sebenar.

Kata kunci: al-'Aqd, Francais, berlainan agama, Malaysia.

PENDAHULUAN

Seiring dengan perkembangan semasa, akad perjanjian merupakan intipati utama dalam setiap perkara yang dibangunkan. Pengendalian akad yang sempurna mendorong kepada kejayaan sesebuah matlamat di kalangan pihak berakad. Namun, sejauhmana perkara itu boleh diyakini sepenuhnya jika ia masih dilatari dengan permasalahan yang berlaku pada setiap peringkat. Utusan Online bertarikh 3 Oktober 2016 pernah melaporkan terjadinya isu diskriminasi agama dan perkauman melibatkan kebajikan dan layanan sewajarnya di kalangan pelaksana perniagaan francais (Nur Hanani, 2016). Tambahan pula, wartawan Shahidatool dan Sheila turut mengisi ruangan dalam akhbar tempatan terhadap isu penamatan operasi francais secara serta merta tanpa alasan kukuh daripada francaisor terhadap francaisi yang masih dalam tempoh berdaftar (Shahidatool & Sheila, 2019). Hal ini mampu mengundang kepada pembatalan akad yang dilaksanakan apabila ia melanggar tuntutan untuk berlaku adil dan kesamarataan dalam berakad di sisi Islam. Menyedari terhadap isu yang dikhuatiri, maka prinsip *al-'aqd* dalam muamalat Islam wajar dijadikan sandaran untuk menanganinya berlandaskan pembentukan ikatan janji dengan tertib dan tersusun. Ia dibina berdasarkan kefahaman terhadap sumber hukum Islam iaitu al-Qur'an al-Karim dan al-Sunnah, serta keperluan sejagat semasa tanpa membatasi kemahuan kelompok masyarakat tertentu. Oleh yang demikian, pengkaji akan menghuraikan prinsip *al-'aqd* dan keistimewaan yang boleh didapati terhadap pengamalannya kepada pengusaha muslim dan selainnya dalam perniagaan francais.

METODOLOGI KAJIAN

Dalam dunia penyelidikan, hasil kajian ditentukan oleh kaedah dan reka bentuk kajian. Manakala reka bentuk kajian pula ditentukan oleh tujuan kajian dilaksanakan. Kajian ini menggunakan kaedah kualitatif yang melibatkan kaedah perpustakaan berdasarkan kepada pembacaan tesis, jurnal, buku dan bahan bacaan lain yang bersesuaian dan sesi temu bual. Ia bertujuan untuk



memahami secara mendalam fenomena berkaitan persoalan kajian. Kajian ini juga merungkai kekuatan yang terdapat dalam prinsip *al-'aqd* terhadap perniagaan *français* yang terdiri daripada pengusaha berlainan agama dalam negara Malaysia.

PRINSIP AL-'AQD DALAM MUAMALAT ISLAM

Bahagian ini memfokuskan hal yang berkisar mengenai prinsip *al-'aqd* dan huraian terhadap perniagaan *français* yang terdiri daripada pelbagai agama di Malaysia. Ia disusun supaya kajian yang dibina lebih terarah dan jelas difahami. Ia merangkumi pengenalan, ciri-ciri serta rukun dan syarat prinsip *al-'aqd*. Di samping itu, kajian ini melibatkan perniagaan *français* dan penglibatannya di Malaysia yang terdiri daripada pengusaha berlainan agama seperti Islam, Budha, Hindu dan Kristian. Ia bertujuan menjawab pernyataan permasalahan dalam kajian ini. Setiap perkara di atas dapat dirujuk seperti di bawah:

Pengenalan umum al-'Aqd

Al-'Aqd berasal daripada bahasa arab iaitu *'aqada – ya'qidu – 'aqdan* (عقد – يعقد – عقدان) (Ibnu Manzur, t.t: 4/3030). Ia bermaksud sebuah perjanjian dan menjadi kewajipan untuk ditunaikan. *Al-Qamus al-Muhit* mendefinisikan *al-'aqd* sebagai ikatan atau simpulan yang didirikan dengan bentuk boleh dilihat (*al-hissy*) atau tidak kelihatan (*al-ma'nawy*) (Fayruz Abady, t.t, 327). Manakala dalam *al-Qamus al-Mawrid* pula, *al-'aqd* adalah kontrak dan perjanjian (al-Ba'labakiy, t.t: 770). Hal ini dapat dibina berdasarkan kesepakatan di kalangan pihak berakad sama ada dalam perniagaan, pernikahan dan perkara kemasyarakatan seharian (Al-Fayoumy, t.t: 160). Wahbah al-Zuhayli memberi takrif *al-'aqd* dalam Kitab *al-Fiqh Islamiy* adalah bentuk kesepakatan di antara dua pihak mengikut keperluan masing-masing yang memiliki kesan terhadap penentuan hukum (Al-Zuhayli, 1986: 4/81). Dalam kalangan masyarakat Melayu pula, ia dikenali umum sebagai kontrak meliputi penawaran, penerimaan dan pengawalan (Ahmad Shamsul, 2003: 1).

Elemen utama dalam pelaksanaan sesebuah *al-'qd* adalah kerelaan dan kesepakatan bermula daripada ia dibina sehingga tempoh perjanjian tamat. Ia perlu disedari secara menyeluruh agar tidak timbul isu pengkhianatan yang akan memberi risiko kepada satu pihak sahaja atau kedua-duanya sekali dan setiap kelemahan yang ada dapat ditangani secara bersama. Oleh yang demikian, adalah dianjurkan melakukan pemilihan (*al-khiyar*) terlebih dahulu sebelum akad dimulakan sama ada terhadap keahlian berakad, kandungan akad dan faedah yang bakal diperolehi bagi memastikan pemeliharaan hak dan kepuasan berakad mampu diraih sepenuhnya (Abu Ghuddah, 1985: 118, 'Abd. 'Aziz, 2010: t.h). Perjanjian akad tersebut mewakili tuntutan kewajipan kepada Allah SWT dan akad pula bersandarkan kepada persetujuan secara bersama kedua-dua pihak terhadap syarat-syarat yang ditentukan sepertimana kehendak *syara'*. Kemudaratan akan berlaku jika pihak terbabit gagal memelihara akad dan perjanjian yang telah dipertanggungjawabkan untuk ditunaikan (Al- Tabary, t.t: 6/46).

Ciri-ciri al-'Aqd

Ciri-ciri merupakan teras yang membolehkan sesuatu perkara dapat dikenalpasti dan disedari kewujudannya dengan baik dalam kelompok yang besar. Ia juga boleh dijadikan panduan terhadap pelaksanaan banyak perkara walaupun terdapat perbezaan mengikut keperluan tersendiri yang telah ditetapkan. Pelaksanaan kontrak melalui *al-'Aqd* tidak terkecuali menggariskan ciri-ciri yang perlu diteliti oleh pelaksana kontrak tersebut. Pertama, *al-'aqd* perlu bercirikan kepada kebebasan (*al-hurriyah*). Islam mengajar umatnya akan bentuk kebebasan (*free will*) dalam mempertimbangkan sesebuah pilihan, bahkan mendorong untuk melakukannya sebagai pengawasan terhadap permasalahan di kemudian hari (Suwandi et.al, 2016: 72). Kedua, adalah kesetaraan atau kesamaan (*al-Musāwamah*) di kalangan pelaksana akad. Perseimbangan dalam *al-'aqd* ditonjolkan menerusi persamaan hak yang diterima di kalangan pihak berakad. Tuntutan melakukannya melibatkan setiap aspek dalam sesebuah akad tanpa dihalangi oleh kepentingan tertentu di sebelah pihak sahaja. Kelainan yang dimiliki terhadap pelaksana akad seperti keturunan, bangsa, warna kulit dan pengaruh setempat tidak seharusnya menjadi punca untuk tidak berlaku penyamarataan dan hilang hak kesamaan dalam melangsungkan akad di sisi Islam (Normala Ismail, 2003: 78). Ketiga pula ialah keadilan (*al-'adl*), sikap terbabit merupakan faktor kejayaan yang tidak dapat dinafikan dalam setiap perkara yang diusahakan. Ia menjurus kepada kebenaran yang perlu dipamerkan sama ada ketika memberi keterangan maklumat, melakukan operasi, perkiraan, pelaksanaan sistem perundangan dan sebagainya. Kekeliruan akan berlaku jika ia gagal dilaksanakan dengan sewajarnya mengikut toleransi yang sepatutnya dalam tempoh berakad (Al- Ghazaly, 1976: 1058).

Keempat pula kerelaan (*al-ridā*) dalam penawaran dan penerimaan berakad. Akad yang didirikan merupakan tuntutan tanggungjawab di antara lebih daripada satu pihak, maka sikap kerelaan merupakan nadi kepada sesebuah matlamat yang mahu dicapai. Kerelaan tersebut meliputi penawaran di kalangan pihak petama dan penerimaan di pihak kedua mengikut kandungan perjanjian yang dikemukakan. Perkara ini bertentangan dengan sikap paksaan di kalangan pihak berakad apabila salah satu pihak tidak bersetuju untuk melangsungkan akad berdasarkan penetapan yang disediakan (Suwandi, 2016: 71). Kelima adalah kejujuran (*al-sidq*), sikap berlaku jujur dalam Islam dilatih pada setiap perkara yang dibangunkan bagi mengatasi daripada



berlakunya penganiayaan dan penzaliman ke atas lebih daripada diri mereka sendiri (Mohd Hasrul, 2015: 45-46). Rasulullah SAW merupakan contoh terpuji terhadap sikap kejujuran Baginda dalam perniagaan dan kehidupan seharian sehingga diberi gelaran *al-siddiq*. Sikap terpuji ini perlu diteladani oleh setiap peringkat umatnya agar kemakmuran di dunia dapat diperolehi dan mempermudah lagi seluruh perkara yang dilaksanakan (Al-Humayri, 1995: t.h). Manakala yang terakhir pula, menjadi kewajipan dasar pelaksanaan *al-'aqd* adalah dengan bertulis (*al-kitābah*). Penulisan dalam akad merupakan simbolik terhadap terbinanya perjanjian bersandarkan kepada kandungan yang ditawarkan di dalamnya. Kedua-dua pihak yang berakad perlu memahami kandungan tersebut sebelum membuat persetujuan untuk turut serta. Di samping itu, ia menjamin kesahan akad yang dilakukan berikutan kemampuan manusia yang terbatas untuk mengingat sesuatu perkara secara menyeluruh dan tepat. Ia juga berperanan membantu ahli berakad untuk melakukan perancangan, keputusan dan penilaian dengan tersusun (Muhammad Rashid & Csuhaidda, t.t: 2).

Rukun dan Syarat al-'Aqd

Rukun merupakan bentuk penetapan yang perlu didirikan dan menjadi pengukur kepada kesahihan sesuatu perkara mengikut piawaian hukum syara' (Qal'ah Ji, 1988: 226). Manakala syarat pula berfungsi sebagai bentuk pengawasan dengan memastikan sesuatu perkara dilakukan dengan tepat mengikut kehendak yang diperlukan (Al-Zuhayli, 1986: 137). Maka, rukun dan syarat dalam sesebuah akad saling berkait rapat sebagai pengawasan jaminan hak dan penstrukturan akad yang sempurna tanpa wujudnya elemen yang merosakkan. Rukun pertama *al-'aqd* adalah *sighah* (ijāb dan qabūl). *Sighah* merupakan pembuktian melaksanakan sesuatu perkara yang diadakan secara ringkas dan mudah dilakukan meliputi *ijab* dan *qabul* (Al-Zuhayli, 4: 94). Bukan hanya melalui lisan semata-mata, malah *sighah* turut diharuskan dengan cara bertulis, isyarat bagi mereka yang kurang kemampuan untuk bertutur dengan baik (Ibnu Qudamah, 1938: 3/375). Syarat utama *sighah* adalah jelas, dapat didengari, dilihat dan difahami mengikut kebiasaan masyarakat setempat (Muhammad Sayyid, t.t: 23). Kemudian, keselarasan di antara *sighah* dan kandungan akad tersebut. Syarat terakhir adalah dilaksanakan secara berterusan tanpa berpisah di antara *ijab* dan *qabul* dalam tempoh yang panjang (Wan Nazman, 2003, 72).

Rukun kedua pula ialah penglibatan dua pihak atau lebih yang berakad (*aqidān*). Syarat yang diperkenalkan dalam rukun ini adalah mereka (*aqidān*), tergolong dalam kumpulan *al-ahliyyah* sama ada mengikut *ahliyyah al-wujub* atau *ahliyyah al-ada'*. Ia merujuk kepada kelayakan khusus untuk melakukan akad iaitu *mumayyiz*, *baligh* dan berakal (*rushd*) (Musa, 1987: 317). Rukun ketiga *al-'aqd* merujuk kepada *ma'qūd 'alayh* (perkara yang diadakan). Syarat yang diperuntukkan dalam rukun ini adalah perkara berkenaan dapat dikenalpasti keberadaannya ketika akad hendak dilakukan dengan secara tepat sama ada terhadap nilai, sifat atau kuantitinya ('Aly Haydar, 2003: 1/178). Seterusnya adalah perkara dalam akad tersebut tidak bercanggah dengan hukum asas Islam seperti perjudian, pelacuran dan rompakan (Zaharuddin: 12). Syarat yang berikut adalah perkara diadakan itu mengandungi ciri-ciri boleh dilihat dengan jelas, dapat ditentukan bagi mengatasi daripada berlakunya penipuan dan keraguan (Ibn Rushd, 1414: 2/103). Manakala rukun terkakhir pula ialah *mawdū' al-'aqd* (kesan hukum akad) yang berpotensi memacu perjalanan kontrak agar objektif utama ia dilangsungkan tercapai dengan sempurna (Ibn Qudamah, 1994: 6/5).

USAHAWAN FRANCAIS DI MALAYSIA

Asas Perniagaan Francais

Francais adalah perniagaan berteraskan kebenaran dan kepercayaan yang diberi berdasarkan etika dan jumlah peruntukan tertentu oleh pemilik syarikat kepada pengusaha francais untuk memasarkan sesuatu barangan atau perkhidmatan (Kamus Dewan, 2010). Martin Mendelsohn mendefinisikan francais sebagai persepakatan di kalangan francaisor dan francaisi mendirikan perniagaan. Francaisor berfungsi menyediakan modul perniagaan dengan ditambah sesi bimbingan khusus kepada francaisi yang berdaftar. Manakala francaisi pula perlu menyediakan modal pembayaran pada kadar ditetapkan sebagai simbolik bersetuju untuk turut serta dalam francais. Ia melibatkan kebenaran untuk menggunakan jenama, jenis dan pelbagai sistem francais di bawah pemilikan francaisor (Martin, 1995: t.h). Teknik pemasaran francais bergantung kepada keperluan semasa dan tatacara yang disediakan sepanjang tempoh beroperasi. Hal tersebut bergantung kepada kandungan perjanjian yang disepakati bersama agar tidak berlaku penyelewengan dan kemungkiran sehingga mendatangkan kesan sampingan terhadap francais. (Richard, 1976: 42). Awalan Abdul Azizi (1999) pernah menulis dalam bukunya akan asas pembangunan perniagaan francais bermula dengan sikap mengambil kira setiap sudut kekuatan yang tersedia, peluang dan risiko yang bakal dihadapi di kemudian hari. Selain itu, pelaksanaannya terlebih dahulu perlu menyediakan modal kewangan yang dinyatakan bagi kelancaran seluruh perancangan francais. Tambahan pula, penekanan serius terhadap pendaftaran syarikat dengan pendaftar yang sah dan berbeza dengan jenama yang sedia ada di pasaran perlu diamati sebelum membuat keputusan bagi mengatasi berlakunya pertindihan jenama dalam sesebuah industri.



Francais di Malaysia

Perniagaan francais diperkenalkan di Malaysia di awal 1950-an dengan pemasaran produk daripada syarikat seperti Singer, Bata dan beberapa jenama stesen minyak. Selain faktor kesungguhan yang ditunjukkan oleh rakyat tempatan, ia juga menarik minat para pelabur syarikat antarabangsa untuk memperkenalkan rangkaian baharu mereka di Malaysia seperti restoran A & W, *Kentucky Fried Chicken*(KFC), *Pizza Hut* dan *McDonald's* menjelang 1970-an dan awal 1980-an (Awalan, 1994: 4). Permintaan produk francais di pasaran dalam negara meningkat saban tahun dan memberi kesedaran kepada peniaga tempatan akan kebaikan yang diperolehi menerusi bentuk perniagaan tersebut. Meneladani modul perniagaan francais yang diperkenalkan daripada negara barat itu, ia membuka peluang kepada rakyat setempat untuk turut berdaya saing memperkenalkan produk francais buatan sendiri serta menepati kehendak masyarakat semasa. Akta Francais 1998 (Pindaan) 2012 adalah etika perundangan yang digunakan terhadap pelaksanaan perniagaan francais di Malaysia. Ia mengandungi kaedah menjalankan francais dan bentuk tindakan terhadap larangan yang perlu diawasi oleh setiap pelaksana francais berdaftar.

Perkara tersebut merangkumi beberapa bahagian seperti pendaftaran, pembiayaan dan pelaksanaan undang-undang berkait (Mohd Hizam & Zafir, 2008: 52-54). Bahagian Pendaftaran Francais adalah unit kecil di Kementerian Perdagangan Dalam Negeri dan Hal Ehwal Pengguna dilantik sebagai Pendaftar yang sah bagi menguruskan hal-hal berkaitan dengan pelaksanaan Francais dalam negara. Menjadi satu keistimewaan di Malaysia apabila perniagaan tersebut dimajukan oleh usahawan yang terdiri daripada pelbagai agama, bangsa dan keturunan bergantung kepada faktor setempat. Perkembangan francais di Malaysia pada tahun 2017 dapat disaksikan dengan kenaikan jumlah pendaftaran francais melibatkan pelbagai sektor. Antaranya perusahaan pakaian (33.1%), makanan (32.8%) dan selebihnya dalam kumpulan lain-lain perniagaan seperti perubatan, pendidikan dan teknologi maklumat (2019). Oleh yang demikian, sambutan menggalakkan daripada pengguna dan pelaksana francais tempatan menjadi inspirasi kepada negara untuk mencapai jumlah pendapatan RM35 bilion daripada sektor francais untuk disumbangkan kepada Keluaran Dalam Negara Kasar (KDNK) menjelang tahun 2020 (Nurul Fateha, 2017).

DAPATAN KAJIAN

Bahagian ini akan menghuraikan dapatan kajian yang diperolehi oleh pengkaji menerusi pelbagai sumber untuk mencapai matlamat kajian. Oleh yang demikian, pengkaji membahagikan hasil dapatan kajian tersebut kepada bahagian yang bersesuaian supaya ia dapat dikenalpasti oleh pembaca dengan tersusun dan bersistematik. Kelebihan prinsip *al-'aqd* kepada usahawan francais yang terdiri daripada berlainan agama dapat ditonjolkan dalam bahagian tertentu seperti yang berikut:

Berteraskan sumber dalil yang kukuh

Setiap pelaksanaan hukum Islam berasaskan kepada sumber diyakini menerusi nas utama perundangan Islam iaitu al-Qur'an al-Karim dan al-Sunnah. Manakala al-Ijma' dan al-Qiyas adalah hasil ijtihad para fuqaha' terhadap isu yang baharu muncul tetapi tidak dijumpai dalil khusus mewakili perkara tersebut. Namun, keperluan itu tetap merujuk kepada dua nas utama di atas tanpa dipengaruhi oleh kepentingan peribadi dan nafsu semata-mata termasuklah pembentukan prinsip *al-'aqd*. Maka, penganturan *al-'aqd* juga berdasarkan dalil di bawah:

Antara dalil yang diterapkan ke atas tuntutan *al-'aqd* dilihat sepertimana yang dikemukakan di bawah:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ

al-Maidah: 1

Terjemahan: Wahai orang-orang beriman, penuhi serta sempurnakanlah setiap perjanjian-perjanjian.

كان العباس بن عبد المطلب إذا دفع مالا مضاربة: استرط على صاحبه أن لا يسلك به بحرا ولا ينزل به واديا ولا

يشترى به ذات كبد رطبة. فإن فعل فهو ضامن. فرفع شرطه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأجازه.

Terjemahan: al-'Abbas Bin 'Abd al-Mutallib ketika menyerahkan modal untuk diurus niagakan secara *mudarabah*: beliau mensyaratkan kepada rakan perkongsiannya untuk tidak melewati lautan, tidak menuruni lembah, tidak membeli haiwan. Oleh itu, apabila dia (rakan kongsi) melakukan perkara-perkara ini, maka ia mesti menjamin risiko kerugian. Kemudian, syarat tersebut diberitahukan kepada Rasulullah SAW lalu baginda membenarkannya.

Perkataan "أَوْفُوا" dalam ayat di atas menunjukkan perintah Allah SWT kepada umat Islam untuk memenuhi keperluan akad dengan sempurna. Begitu juga dengan saranan mendirikan *mudarabah* yang tergolong dalam prinsip berakad apabila melibatkan sekurang-kurangnya dua pihak berurusan dalam sesebuah perkara.



Maka, kelebihanannya terhadap usahawan francais yang berlainan agama di sini adalah pembinaan *al-'aqd* boleh diyakini sepenuhnya kerana didasari oleh sumber peletakan hukum yang kukuh. Ia juga digunakan kepada pembinaan hukum lain dalam Islam seperti ibadah dan muamalat secara menyeluruh. Bahkan, ia terhindar daripada kekhuatiran untuk melaksanakan sesuatu perkara melibatkan latar belakang pelaksananya yang berbeza agama.

Bercirikan tuntutan syara'

Hukum Islam diturunkan bukan hanya kepada mereka yang bergelar Muslim sahaja, bahkan bersifat menyeluruh merangkumi perkara yang dilakukan sama ada mengikut harian tertentu sahaja atau dalam tempoh yang panjang. Penilaian hukum *syara'* diukur kepada kesahan sesuatu perkara yang dilaksanakan sama ada menepati tuntutan melaksanakannya atau meninggalkannya dalam Islam. Ia dapat ditinjau terhadap kandungan dalam sumber hukum Islam seperti yang telah dinyatakan di atas. Kesan kemudharatan akan berlaku jika tuntutan tersebut dilanggari walaupun kepada individu atau masyarakat sekeliling.

Begitu juga terhadap pembentukan *al-'aqd* dalam perniagaan francais, ia tersasar jauh daripada prinsip yang boleh melemahkan sesebuah perjanjian dengan terdapatnya *al-gharar* seperti riba', penjualan khinzir dan anjing, pencurian dan segala bentuk larangan Islam di dalamnya. Hal ini dinyatakan dalam syarat *ma'qūd 'alayh* (perkara yang diakadkan) yang ditetapkan dengan terperinci perkara yang diharuskan berakad (al-Zuhayli, 1986: 348). Maka, kebaikan *al-'aqd* dalam perniagaan francais terhadap usahawan berlainan agama adalah berjaya disedari secara bersama dengan bukan hanya dihindari ke atas perkara yang bertentangan *syara'* semata-mata, bahkan kepada pemeliharaan disiplin individu yang melaksanakannya.

Berlandaskan perbincangan dan kesepakatan bersama

Keindahan budaya Islam dapat ditemui dalam pelaksanaan *al-'aqd* melibatkan keseluruhan pihak berakad iaitu sesi perbincangan di setiap peringkat kandungan perjanjian tersebut. Sesi tersebut diatitkan bagi meletakkan semua pihak yang terlibat pada penjelasan yang baik tanpa diselindungi oleh perkara mengelirukan. Antaranya adalah tempoh kerakad, kadar pembayaran yuran dan perkara merosakkan akad. Sesi ini juga menjadi tanggungjawab kepada mereka untuk disepakati jika tidak terdapat perkara yang menyalahi keperluan dan memberi kemanfaatan bersama. Perkara ini menepati ciri-ciri berakad dengan sah merangkumi prinsip kebebasan (*al-ḥurriyah*) (Suwandi, 2016: 72), kerelaan (*al-riḍā*) (M.Shabri, 2007: 63) dan kejujuran (*al-ṣidq*) (al-Humayri, 1995: t.h).

Ia juga tidak menampakkan kepada pembezaan yang diciptakan secara khusus terhadap pelaksanaan *al-'aqd* dalam sesuatu perkara walaupun disertai daripada pelaksana akad yang berlainan agama dan kepercayaan. Usahawan francais muslim dan selainnya bebas menjalani perbincangan dan kesepakatan secara bergandingan terhadap sesuatu perkara dalam perniagaan tersebut bermula ia mula dilangsungkan selagi tidak membelakangi larangan Islam. Hal ini akan terhindar daripada kerisauan terhadap penglibatan dalam perniagaan francais di Malaysia yang dimonopoli oleh usahawan selain daripada Muslim seperti francais makanan, perubatan dan perkhidmatan dobi layan diri.

Penglibatan pihak berkelayakan

Keistimewaan yang terkandung dalam akad menurut prinsip muamalat Islam iaitu *al-'aqd* adalah berdasarkan pemilihan ke atas pihak yang berakad. Pemilihan tersebut meliputi tahap kebolehan individu yang melayakkan mereka untuk menerima dan memenuhi keperluan akad dengan sempurna mengikut rukun dan syarat berakad dengan sah. Ia tergolong dalam rukun *'aqidan* (dua pihak berakad) dan terdiri daripada *ahliyyah al-wujub* dan *ahliyyah al-ada'*. *Ahliyyah al-wujub* adalah pemilihan mengikut kesesuaian ditetapkan untuk mensabitkan atau disabitkan sesuatu hak (Zaydan, 1999: t.t). Manakala *ahliyyah al-ada'* pula adalah kelayakan tertentu yang membawa kepada kesan hukum sama ada daripada perlakuan atau pertuturan (al-Zuhayli, 1986: 164). Pembahagian pihak berakad berkenaan bergantung kepada keperluan dan kerelaan bersama (diwakilkan kepada wali bagi keadaan tertentu) di peringkat janin, bayi, *mumayyiz*, *baligh* dan berakal (*rushd*) (al-Bustany, 1977: 11/941). Rukun tersebut ditentukan bagi bertujuan mengatasi berlakunya perkara yang tidak diingini dalam berakad apabila perjanjian tersebut dilakukan oleh pihak yang tidak berkelayakan seperti menguruskan kewangan menurut *syara'*. Oleh itu, pelaksanaan perniagaan francais akan menemui kejayaan dengan lebih lancar dan tersusun seperti yang diharapkan apabila ia disertai oleh pihak yang memiliki tahap kelayakan dengan baik. Keutamaan perkara ini wajar diterapkan pada permulaan akad dijalankan bagi menjauhi unsur sesebuah akad terlerai sebelum pada tempoh ditetapkan dalam perjanjian bersama.

Bebas daripada isu diskriminasi

Keharmonian pelaksanaan perniagaan francais dapat dilihat apabila kebajikan setiap pihak yang terlibat di dalamnya mendapat pemeliharaan dan kesamarataan dengan baik. Ia menggambarkan kepada tiada perbezaan yang sengaja diwujudkan berdasarkan kepentingan tertentu, malah mencerminkan keseimbangan di kalangan pihak berakad. Tuntutan ini menepati kepada kehendak Islam agar tidak berlaku diskriminasi yang memudaratkan seperti hasad, perbalahan dan penindasan. Firman Allah SWT:



يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ
 إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

Al-Hujuraat: 13

Terjemahannya: Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang lelaki dan seorang perempuan, dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling takwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal.

Tambahan pula, sikap keadilan wajar diterapkan melibatkan francaisor kepada setiap francais yang berdaftar. Pelaksanaan *al-'aqd* dengan menuruti prinsip keadilan sebenar menjadi rujukan hukum berpanjangan dan menjadi tidak wajar jika ia tidak dipedulikan bermula daripada awal perjanjian dilakukan (Syed Nawab, 1981: 76). Ia dapat dilihat seperti keadilan dalam memberi kenyataan ketika beroperasi, penilaian kualiti dan pertimbangan barang, pelaksanaan tindakan undang-undang. Kesamaran maklumat dalam memenuhi keperluan akad berkenaan akan berlaku jika aspek keadilan tersebut dilakukan dengan tidak sewajarnya (Al-Ghazaly, 1976: 1058). Oleh itu, tidak timbul permasalahan jika prinsip *al-'aqd* diterapkan dalam sesebuah perkara terutamanya perniagaan yang disertai oleh pelaksanaannya yang terdiri daripada latar belakang agama yang berbeza sepanjang tempoh akad belum berakhir.

KESIMPULAN

Kajian ini memberi fokus kepada kelebihan prinsip *al-'aqd* kepada pengusaha berlainan agama melibatkan francaisor dan francais dalam memajukan perniagaan francais. Kelebihan menerapkan prinsip tersebut dibuktikan kepada lima bahagian meliputi teras sumber dalil yang kukuh, menepati tuntutan *syara'*, berlandaskan persepakatan melalui perbincangan, penglibatan pihak yang berkelayakan dan terhindar daripada permasalahan diskriminasi hak serta kebajikan. Oleh itu, kajian ini mengenalpasti kelebihan *al-'aqd* bersifat menyeluruh tanpa membatasi kepada pengusaha francais daripada satu agama sahaja, malah ia bersifat meraikan kepada sesiapa sahaja yang terlibat melakukannya dengan baik mengikut panduan Islam yang tepat. Selain daripada fokus kajian yang sama, kajian ini boleh dilanjutkan kepada keistimewaan prinsip *al-'aqd* kepada perniagaan selainnya yang turut menjalankan perniagaan melibatkan peranan daripada dua pihak atau lebih. Hal ini berkait rapat dengan permasalahan yang timbul berdasarkan jurang untuk memastikan prinsip *al-'aqd* dapat diterapkan dengan sebaiknya berikutan fungsi yang terdapat padanya mampu memberi kesan memberangsangkan kepada kemajuan perniagaan francais. Ternyata, ia berupaya dicapai jika kesedaran mengaplikasikannya dalam sesebuah perjanjian berada pada tahap yang tinggi dan tidak dihalangi oleh perkara memudaratkan mengikut hukum Islam sebenar daripada ia mula dilaksanakan.

RUJUKAN

- 'Abd. Aziz Muhammad 'Azzam, *Fiqh al-Muamalat: Sistem Transaksi dalam Fiqh Islam*, (Jakarta: Pustaka Amzah, 2010).
 Abu Ghuddah, "Abd. Sattar, *Al-Khiyar wa atharuhu fi al-'Uqud*, (Matba'ah Maghawiy Dallah Barakah, 1985).
 Ahmad Shamsul Abdul Aziz, "Elemen Tawaran dan Penerimaan dalam Pembentukan Jual Beli dari Perspektif Undang-Undang Jenayah", *Jurnal 'Ulum Islamiyyah*, (2003).
 Al-Bustany, Fuad Irfam, *Munjib al-Tullab*, (Beirut: Dar al-Mashriq, 1977), 11: 941.
 Al-Fayoumy, Al-Misbah al-Munir
 Al-Ghazaly, Abu Hamid Muhammad Ibn Muhammad, *Ihya' 'Ulum al-Din*, (Kaherah: Mu'assasah al-Halaby, 1976).
 Al-Humayri, Abu Muhammad Abd. Al-Malik Ibn Hisham Ibn Ayyub, *Al-Sirah al-Nabawiyyah*, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1995).
 Al-Zuhaily, Wahbah, *Al-Fiqh al-Islamy wa Adillatuh*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986).
 -----, *Usul al-Fiqh al-Islamy*, (Damsyik: Dar al-Fikr, 1986).
 'Aly Haydar, *Durar al-Hukkam fi Sharh Majallah al-Ahkam*, perkara 201, (Riyadh: Dar 'Alim al-Kutub, 2003).
 Awalan Abdul Aziz. *Perniagaan Francais di Malaysia; Perspektif dan Panduan*. (Kuala Lumpur: Creative Energy Enterprise, 1999).
 Fayruz Abady Maj al-Din Muhammad Ibn Ya'qub, *al-Qamus al-Muhit*, (Beirut: D Jayl, t.t).
 Hadith riwayat Ibn Abbas, Kitab al-Qirad, no. hadith 11611. Lihat: Abu Bakr Ahmad Bin al-Husayn Bin 'Ali al-Bayhaqi, Al-Sunan al-Kubra, ed. Muhammad 'Abd al-Qadir 'Ata, ed. ke-3 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003).
 Ibnu Manzur, *Lisan al-'Arab*, (Kaherah: Dar al-Ma'arif, t.t).



- Ibn Qudamah, *op. cit.*, 4: 5; al-Ramly, Shihab al-Din, Muhammad Ibn Ahmad, *Nihayat al-Muhtaj ila Sharh al-Minhaj*, (Kaherah: Maktabah Mustafa al-Halabi, 1938).
- Ibn Qudamah, Abdullah Ibn Ahmad, *Al-Mughni*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1994).
- Ibn Rushd, *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtasid*, (Lahore: al-Maktabah al-Ilmiyyah, 1414).
- Kamus Dewan, Edisi keempat. (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2010).
- M. Shabri Abd. Majid & Nasir Azis, "Ke Arah Integrasi Ekonomi Strategi untuk Menangani Kesan Globalisasi", *Jurnal Syariah*, (2007), Vol. 15, 63-64.
- Martin Mendelsohn. *The Guide to Franchising*. (London: Cassell Publisher Limited, 1995).
- Mohd Hasrul Shuhairi, Mohd Fauzi Hamat, "Nilai-nilai Penting Individu Muslim Menurut Al-Ghazali", *Jurnal Islam dan Masyarakat Kontemporari*, (2015).
- Mohd. Hizam Hanafiah dan Zafir Mohamed Makhbul, "Kesan Kegawatan Ekonomi ke atas Perniagaan Kecil: Penemuan dalam Perniagaan Francais", (*Jurnal Ekonomi Malaysia* 42), (Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia 2008).
- Muhammad Rashid bin Rajuddin & Suhaida binti Abdul Rhapar, *Amalan Pengurusan Perniagaan Peniaga-peniaga Kedai Runcit Bumiputera di Luar Bandar Daerah Hilir Perak*, (Skudai: Universiti Teknologi Malaysia, t.th).
- Muhammad Sayyid Ahmad Amir, '*Aqd al-Bay' fi al-Fiqh al-Islamy*, (Tanta: Universiti Al-Azhar, t.t), 23.
- Munir al-Ba'labakiy, *al-Qamus al-Mawrid*, (Beirut: Dar al-'Ilm al-Malayyin).
- Musa, Muhammad Yusuf, *Al-Amwal wa Nazariyyah al-'Aqd fi al-Fiqh al-Islami*, (t.tp: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1987).
- Normala Ismail, "Sistem Ekonomi Islam: Definisi, Falsafah dan Masalah Asas Ekonomi", *Jurnal Wahana Akademik*, (Merbok: UiTM Cawangan Kedah, Kampus Sg. Petani, 2003).
- Nur Hanani Azman, "Cabaran Besar Usahawan Francais", *Utusan Online*, 3 Oktober 2016. <http://www.utusan.com.my/bisnes/korporat/cabaran-besar-usahawan-francais>
- Nurul Fatiha Muah, "Potensi Perniagaan Francais", *Sinar Online*, 22 Mei 2017. <http://www.sinarharian.com.my/bisnes/potensi-perniagaan-francais>
- Potal Rasmi Kementerian Perdagangan Dalam Negeri dan Hal Ehwal Pengguna (KPDNHEP), <http://www.kpdnhep.gov.my>
- Qal'ah Ji, et. al., *Mu'jam Lughah al-Fuqaha*, (Beirut: Dar al-Nafa'is, 1988), 226.
- Richard E. Caves, William F. Murphy II. *Franchising: Firms, Markets and Intangible Assets*. (t.t: Southern Economic Journal, 1976)
- Shahidatool & Sheila, "Isu Francais Stesen Minyak Perlu Tindakan Kerajaan", *Utusan Online*, 30 Januari 2019. <http://www.utusan.com.my/bisnes/korporat/isu-francais-stesen-minyak-perlu-tindakan-kerajaan-1.832439>
- Suwandi, Muhammad Hakimi Mohd Shafiai & Wan Nasyrudin Wan Abdullah, "Konsep Perniagaan Islam; Kajian al-Qur'an dan al-Sunnah", *Jurnal Sultan Alauddin Sulaiman Shah*, (2016).
- Syed Nawab Haidar Naqvi, *Ethics and Economics: An Islamic Synthesis*, (London: The Islamic Foundation, 1981) 76.
- Wan Nazman Wan Mahmud, "'Bay' Bitahman Ajil dan Pelaksanaannya di Bank Muamalat Malaysia Berhad", *Disertasi Sarjana Jabatan Syariah & Ekonomi, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya*, (Petaling Jaya: Universiti Malaya: 2003).
- Zaharuddin Abd. Rahman, *Contracts & The Products of Islamic Banking*, 12.
- Zaydan, 'Abd. al-Karim, *Al-Madkhal fi al-Fiqhi al-'Amm*, (Damsyik: Dar al-Qalam, 1999), t.h.



Employees' Work Life Quality from Islamic Perspective: A Case of Hotel Industry

FARAH LAILI MUDA ISMAIL¹, NOR AILIS ABD WAHAB², ANITA ISMAIL³, LATIFAH ABDUL LATIFF⁴

^{1,3}Faculty of Economics & Muamalat & Centre for Core Studies, Universiti Sains Islam Malaysia

²Faculty of Economics & Muamalat, Universiti Sains Islam Malaysia

⁴Faculty of Leadership & Management & Centre for Core Studies, Universiti Sains Islam Malaysia

ABSTRACT

Being in a competitive industry such as hotel industry, customer' satisfaction should be the priority. Thus it really urges the hotel providers to make sure the services are well provided. Due to that, the hotel employers/managers have to be strict and firm with the discipline and attitude of the employees to ensure they serve the best to the customers. However, the situation of 'being controlled and monitored' sometimes may affect the performance and quality of work among the employees as some of their human needs are ignored. Islam teaches Muslims to interact and treat employees in good manner. This study focuses on work life quality among employees in the hotel industry and also views it from an Islamic perspective. 100 employees from three 4-star hotels in Klang Valley were selected in the survey. The results show the highest needs among employees is to fulfill the needs of health and safety. It is followed by the social, knowledge & aesthetic needs, self-actualization & esteem needs; and economic needs. Most of the elements are in line with Islamic teaching.

Key words: hotel, employees, quality of work life.

INTRODUCTION

Hotel industry is part of services trade, which deals directly with human. It is associated with hospitality and service quality that should satisfy customers. People always perceive hotels as a subject matter of comfort and luxury. To achieve customer satisfaction and wants, hoteliers need to ensure that the services provided are at the proper level. Thus it is very certain that the staffs that are working in this industry hold very important and significant roles in getting good reviews from customers (Hassan, et al., 2015).

For instance, the customers always evaluate the behavior and attitude of the staffs when they interact at the counter. Besides, the way the staffs entertain them when they seek for information or assistance are also important (Saleh, et al., 2013). All aspects such as cleanliness, provision of facilities and services are assessed based on the staffs' work attitude and performance. Therefore, the duty of a hotel staff is very challenging as they deal directly with the various characters and customers' woes.

LITERATURE REVIEW

Challenges Working in Hotel Industry

Tourism and hospitality industries create many employment opportunities in different areas like accommodations, transportation, attractions sites. Therefore, the availability of skilled and trained manpower is a crucial element in the success of any tourism development plan or program. However, some constraints of employment in tourism industry such as unstable employment, low job status, long antisocial working hours and low pay may occur. As the consequence, this industry may face the difficulty of recruiting suitable staff and high staff turnover due to the nature of the jobs (Fernandez & Worasuwan, 2017).

It is an unwise action when staffs that are working in tourism and hospitality sectors are given less attention by the employers. This is because the staffs are the heart for excellent and prompt service delivery system. According to Aynalem, Birhanu and Tesefay (2016) the relationship between human resources and tourism can be expressed in two main aspects. First, tourism can only flourish if the industry can employ an adequate supply of good quality staff or sustainable workforce. The other issue is that the way in which staffs are treated by both managers and customers and vice versa should be in line with social equality and justice. The service providers must always bear in mind that the quality of tourists' experiences and images in a destination is highly depending on employees' professionalism.

When discussing on employees' responsibilities to deliver quality service and their contribution to the customers, the



employers also need to consider on the happiness and satisfaction of working among the employees. Two important aspects in work are job satisfaction and quality of work life.

Quality of Work Life

The quality of work life refers to the level of satisfaction, motivation, involvement, experience and individual talent as they are related closely to their work (Singhapakdi et al., 2015). The central thrust to this perspective is that organizational productivity can be served by providing people with the opportunity to use their human capacities, pursue self-improvement. Thus, quality of work life responds to both organizational needs and worker growth needs for improved work and working conditions.

Quality of work life is the existence of a certain set of organizational conditions or practices which argues that a high quality of work life exists when democratic management practices are used, employee's jobs are enriched, employees are treated with dignity and safe working conditions exist (Srivastava and Kanpur, 2018).

Today, quality of work life is seen as an important dimension of quality of life for the organization to attract and retain workers. It is considered as an "asset" to an organization rather than cost the incurred when organizations look for new ways of conducting businesses in order to meet the challenges of a dynamic business environment (Indumathy and Kalamraj, 2012).

For an organization to be successful and achieve the company's objectives, it is important that workers are satisfied with their work, because work occupies an important place in the lives of many people. The condition may affect not only their physical but also their social, psychological and faith well (Wright and Bonett 2007).

Organizations should contribute the development of workers' sense of coherence by providing information in a consistent, structured, ordered and understandable format. In order for workers to perceive that work expectations are manageable and within their, or important other peoples power, they should ensure the necessary knowledge, skills, material, instruments and other resources, and that there is a balance in the load of tasks to be handled (Zulkarnain Amin 2013).

Fair and adequate pay and benefits rights, observance of safety and health factors, opportunities to continue growth and security of staff, acceptance work organization, work life and social dependence on society and individual life, governing the overall living space in the environment, integration of social improved human abilities (Seyed Mehdi 2010).

Work life Quality from Islamic Perspective

Quality of work life is a concept that talks about the welfare and happiness of employees' lives at work (Waldan 2018). In the Islamic concept, quality of work life can be seen from the aspects of four aspects, which are (1) fulfillment of life needs fairly and transparent, (2) employees' satisfaction in a conducive environment, (3) giving rewards and punishment; and (4) good humanitarian relations among employees and between employees and organizational management (Ibrahim 2006).

1. Fulfillment of the Needs of Life Fairly and Transparent

The main purpose of the payment of wages is that employees are able to meet all the basic needs of their lives so that they are not compelled to take actions that are not justified to just fulfill themselves and family. In Islamic teachings, before an employee is accepted into the organizational environment, the wage system must be agreed upon first, this is based on the words of the Prophet Muhammad SAW, which reads:

"Whoever employs an employee must mention on the salary"

This means that there is openness in the payroll system, so that employees can carry out tasks in accordance with the agreed agreement. In determining the wage system. There are a number of guidelines taught in Islam. The first is wage system is determined based on the type of work. Referring to the word of Allah SWT in Al-Quran Surah Al-Ahqaf verse 19.

And for all there are degrees [of reward and punishment] for what they have done, and [it is] so that He may fully compensate them for their deeds, and they will not be wronged.

For this reason, the wages paid to each employee may differ based on the type of work and responsibilities assumed. Secondly the wage system is determined based on the level of needs and local environmental welfare. If the cost of living of the community increases, then the wages of employees must be increased so that the living needs can be met.

Apart from a clear wage system, Islamic teachings also require organizations to carry out the payment process as soon as possible after the work process is completed. This refers to the words of the Messenger of Allah which says:

"Give the salary of the employee before his sweat dries".



This is intended to prevent the occurrence of torment towards employees. With timely payment, the organization also maintains the quality of life of the employee so that employees feel safe to work within the organization.

The quality of work life is interpreted as openness in the work environment and the fulfillment of the needs of life of employees. The Islamic teachings emphasize the concept of fairness in the sense of setting open wages in accordance with mutual agreement and calculated in accordance with the living requirements as fairly as possible. Allah Ta'ala also says:

Indeed, Allah commands you to render trusts to whom they are due and when you judge between people to judge with justice. Excellent is that which Allah instructs you. Indeed, Allah is ever Hearing and Seeing (Q. An-Nisa: 58)

2. Employee Satisfaction in a Conducive Environment

In the concept of quality of work life, the work environment includes the relationship between fellow employees and the relationship between employees and the organization to meet the non-material needs of employees, namely their mental and spiritual. If the mental needs are met will encourage and motivate employees to work more effectively. Employees must feel the work environment is safe and peaceful.

The organization must pay more attention in creating a good working atmosphere, how superiors always provide guidance to subordinates with full familiarity. This is based on the word of Allah SWT which reads:

Invite to the way of your Lord with wisdom and good instruction, and argue with them in a way that is best. Indeed, your Lord is most knowing of who has strayed from His way, and He is most knowing of who is [rightly] guided (An-Nahl; 125).

3. Granting Rewards and Punishment

Islam teaches all humankind to always do something to the maximum extent possible. When a person is doing good he or she will be rewarded and if committing bad deeds he or she will be punished. Similarly, if viewed from an organizational perspective, performance and efforts of employees must be recognized, for both good and poor performance. The Prophet SAW Messenger of Allah also emphasized for organizations to employ someone who has a trustful nature, good religion, strong and decent, as based on the word of Allah SWT:

One of the women said, "O my father, hire him. Indeed, the best one you can hire is the strong and the trustworthy (Q. Al-Qasas: 26)

4. Good Human Relations in Organizations between Employees Organization

In the time of the Prophet, employees have a role as a person who protects the people from acts of tyranny so that the Messenger of Allah encourages to be fair to those who are wronged and still maintain their honor and glory, and be free from tyranny.

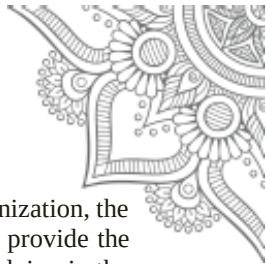
And We have certainly honored the children of Adam and carried them on the land and sea and provided for them of the good things and preferred them over much of what We have created, with [definite] preference (Q. Al-Isra': 70)

When viewed from an organizational point of view, avoiding wrongdoing is also a manifestation of the release of employees in the wrongdoing behavior carried out by fellow colleagues or also from the behavior of leaders / employers.

As an employee must know the goals and responsibilities of the work done, have a good relationship with other employees, have high morale and work ethic and be able to carry out all the tasks of work with sincerity and peace of mind. In Islam a Muslim employee is obliged to take responsibility for duties and obligations, and motivate them to show optimal performance, and compete with one another in goodness. Thus, each individual Muslim has a burden of responsibility that must be shouldered. Allah the Exalted has said:

O you who have believed, do not violate the rites of Allah or [the sanctity of] the sacred month or [neglect the marking of] the sacrificial animals and garlanding [them] or [violate the safety of] those coming to the Sacred House seeking bounty from their Lord and [His] approval. But when you come out of ihram, then [you may] hunt. And do not let the hatred of a people for having obstructed you from al-Masjid al-Haram lead you to transgress. And cooperate in righteousness and piety, but do not cooperate in sin and aggression. And fear Allah ; indeed, Allah is severe in penalty (Q. Al-Ma'idah: 2).

Aside from the explanation above, the quality of work life is also shown by the existence of a good social life in an organizational environment and Islam also emphasizes the importance of this human relationship, however, Islam divides the



concept of human relations into five aspects namely peace and peace in work life, the sense of belonging to the organization, the recognition of performance and providing appropriate corrective action for employees who have not been able to provide the best performance, the existence of confidence in the goals and responsibilities, and finally there is no act of wrongdoing in the organization.

RESEARCH METHODOLOGY

This preliminary study adopted surveys to 100 employees who are working in three hotels in Klang Valley, Malaysia. The number of employees selected were equal between male and female. Majority of them fell in the age range of 21 to 30 years old. They were also selected from various position such as general managers, departmental managers and line employees. The description of the respondents is shown in Table 1.

Profile	Item	Total
Gender	Male	50
	Female	50
Age	20 years old and less	12
	21-30 years old	64
	31-40 years old	18
	41 years old and over	6
Marital Status	Married	36
	Single	64
Monthly Income	RM1,000 and less	32
	RM1,000- RM3,000	53
	RM3,001- RM10,000	12
	RM10,001 and above	3
Education Level	Primary education	7
	Secondary education	23
	Certificates/Diploma	47
	University Graduate	23
Department	Front office	33
	Food and beverages	20
	Housekeeping	17
	Accounting	7
	Technical	4
	Sales and Marketing	7
	Human Resources	5
	Others	7
Task	General Manager/Assistant	11
	Department Manager	12
	Chief	9
	Line employee	68
Tenure in Organization	2 years and/or less	57
	3-5 years	29
	6-8 years	12
	9 years and over	2
Tenure in Tourism Sector	2 years and/or less	64
	3-5 years	27
	6-8 years	6
	9 years and over	3
Frequency Job Changes	2 times or less	72
	3-5 times	25
	6 times and/or over	3

Table 1: Demographic Information of the Respondents

The employees were asked to fulfill a questionnaire about the job satisfaction and work life quality in hotels they were working. Based on the literatures, there are four factors that lead to quality of work life: (1) health and safety, (2) economics needs; (3) self-actualization and esteem needs; and (4) social, knowledge and aesthetic needs.



RESULTS AND CONCLUSION

For the quality of work life, in the category of health and safety needs, the employees chose the pleasant work environment as the most preferable factor. Environment that is surrounded with happiness and comfort may improve the health quality of employees. The result suits with the finding by Nafei (2015) that sees the impacts of psychological capital on the quality of work life. The finding thus reflects to the Islamic view on satisfying the employees with a conducive environment (Ibrahim 2006).

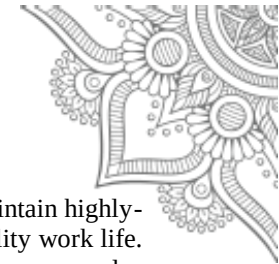
In terms of economic needs, fair pay is the most important factor to motivate the employees happily and sincerely to work in hotel industry. When the employees are being treated justly this may affect to positive work life quality among them as agreed by Seyed Mehdi (2010). Islam also already highlights the importance of fair pay and fair treatment to employees to assure they are not oppressed (Ishak Hj Abd Rahman & Jumaat Abd Moen 2004).

To fulfill the self-actualization and esteem needs, the jobs assigned to employees should match with the employees' skills. Most employees chose this factor as the priority for them to enhance their work performance. When the job fulfills the employees' needs, the quality of work life will be positively affected (Rastogi et al. 2018). The Islamic views from the context of Maslow theory of needs have been shown through the theory of knowledge of morals, manners and morals, as well as knowledge of organizational culture (Ridzuan Masri, Arman Ahmad, Razlina Abd Rani 2018).

Finally, cooperative employees are very important to fulfill the social, knowledge and aesthetic needs. A good cooperation among employees may influence the quality of work life when everyone understands the roles and responsibilities of jobs (Lee, 2015). This finding is very much related to what has been guided in Islam where a good humanitarian relationship is a crucial need in an organization (Ibrahim 2006).

Category	Item	Mean
Health and safety needs	Enough working space	3.7238
	Good air quality	3.7705
	Physically safe workspace	3.7694
	Pleasant work environment	3.7803
Economic needs	Fair pay	3.4412
	Time for social life	3.4099
	Time for family life	3.3717
Self-actualization and esteem needs	Realized employee potential	3.5275
	Job matches with employee skill	3.6091
	Adequate decision-making power	3.4746
	Fair appraisal policies	3.5205
	Good reward system	3.4517
	Appreciated at work	3.5800
Social, knowledge and aesthetic needs	Supportive supervisor	3.6453
	Cooperative employees	3.7234
	Good orientation	3.6464
	Effective training system	3.6228
	Opportunities for professional development	3.5981
	Opportunities for developing professional skills	3.5800

Table 3: Work Life Quality among Employees in Hotel Industry



In conclusion, quality of work life is an important aspect in retaining employees in hotel industry. To maintain highly-engaged and loyal employees, the hotel providers have to focus on satisfying the employees and providing a quality work life. The employers' fair treatment, working conditions and authority are seemed significant to them. Besides, the employees are also the real reflections of a service quality of a hotel. Therefore, there is a serious need for the providers to ensure the employees are happy and enjoy performing their jobs. The needs of quality of work life have been highlighted and emphasized in Islam. It is a responsibility for the hotel providers to play their roles in treating the employees fairly and in a good manner.

REFERENCES

- Abdul, R. and Raheela, M. (2015). Impact of working environment on job satisfaction. *Procedia Economics and Finance*, vol.23 no.1, pp.717-725.
- Antoncic, J. A. & Antoncic, B. (2011). Employee satisfaction, intrapreneurship and firm growth: a model. *Industrial Management & Data Systems*, vol. 111 no.4, pp.589-607.
- Aynalem, S., Birhanu, K. & Tesefay, S. (2016). Employment Opportunities and Challenges in Tourism and Hospitality Sectors. *Journal of tourism & Hospitality*, vol. 5, no. 6, pp. 1-5.
- Bhuian, S. N. and Menguc, B. (2002). An extension and evaluation of job characteristics, organizational commitment and job satisfaction in an expatriate, guest worker, sales setting. *Journal of Personal Selling and Sales Management*, vol.22, pp.1-11.
- Celik, A. (2013). A study on the effects of managers' behaviors and attitudes on job satisfaction and motivation of workers in the Directorate of Sports and Youth Services through the eyes of workers. *Educational Research Review*, vol.8 no.9, pp.462-470.
- Charoensukmongkol, P. Moqbel, M. & Gutierrez-Wirsching, S. The role of co-worker and supervisor support on job burnout and job satisfaction. *Journal of Advances in Management Research*, vol. 13, no. 1, pp. 4-22.
- Christen, M., Iyer, G. and Soberman, D. (2006). Job Satisfaction, job performance, and effort: A reexamination using Agency Theory. *Journal of Marketing*, vol. 70 (January), pp.137-150.
- Davis, K. and Nestrom, J.W. (1985). *Human Behavior at Work: Organizational Behavior*, 7 edition. New York: McGraw Hill, p.109
- Droussiotis, A. & Austin, J. (2007). Job Satisfaction of Managers in Cyprus. *EuroMed Journal of Business*, vol.2 no.2, pp.208-222.
- Fernandez, K. M. & Worasuwan, K. (2017). Drivers of hotel employee retention: A comparative study. *Universal Journal of Management*, vol. 5 no. 11, pp. 497-501.
- Hassan, R. S., Nawaz, A., Lashari, M. N. & Zafar, F. (2015). *Procedia Economics and Finance*, vol. 23, pp. 563-567.
- Indumathy, R and Kamal Raj.S. (2012). A Study on Quality of Work Life Among Workers with Special Reference to Textile Industry in Tirupur District – A Textile Hub. *International Journal of Multidisciplinary Research*, vol. 2, no. 4.
- Ishak Hj Abd Rahman & Jumaat Abd Moen (2004). Pentadbiran Gaji Dan Upah Menurut Perspektif Islamsatu Tinjauan Umum. *'Ulum Islamiyyah*, vol. 3, no. 1 pp. 35-53.
- Ishigaki, D. (2004). Effective management through measurement. <https://www.ibm.com/developerworks/rational/library/4786-pdf.pdf>. Accessed on 13/06/2017.
- Kaliski, B.S. (2007). *Encyclopedia of Business and Finance*, Second edition. Detroit: Thompson Gale, p.446.
- Kerber, K.W. and Campbell, J.P. (1987). Job satisfaction: Identifying the important parts among computer sales and service personnel. *J Bus Psychol*, vol.1, pp.337-352.
- Kvist, T., Mäntynen, R., Turunen, H., Partanen, P., Miettinen, M., Wolf, G., Vehviläinen-Julkunen, K. (2012). How magnetic are Finnish hospitals measured by transformational leadership and empirical quality outcomes?. *J Nurs Manag*. vol.20, pp.1-13.
- Lee, J. S., Back, K. J. & Chan, E. S. W. (2015). Quality of work life and job satisfaction among frontline hotel employees: A self-determination and need satisfaction theory approach. *International Journal of Contemporary Hospitality Management*, vol. 27, no. 5, pp. 768-789.
- Locke, E.A. (1976) The nature and causes of job satisfaction. In: Dunnette, M.D., Ed., *Handbook of Industrial and Organizational Psychology*, vol.1, pp.1297-1343.
- Malhotra, N., & Mukherjee, A. (2004). The relative influence of organisational commitment and job-satisfaction on service quality of customer-contact employees in banking call centres. *Journal of Services Marketing*, vol.18 no.3, pp.162-174.
- Nafei, W. (2015). Meta-analysis of the impact of psychological capital on quality of work life and organizational citizenship behavior: A study on Sadat City University. *International Journal of Business Administration*, vol. 6, no. 2, pp. 42-59.
- Nurul Muniroh, B. and Sentot, I. W. (2014). The effectiveness of training towards job satisfaction with job performance as mediating variable at agricultural agency at Malaysia. *Jurnal Balance*, vol. X no. 19, pp.51-61.
- Rafikul, I. & Ahmad Zaki, I. Employee motivation: a Malaysian perspective. *International Journal of Commerce and*



- Management*, vol.18 no.4, pp.344-362.
- Rastogi, M., Rangnekar, S. & Rastogi, R. (2018). Psychometric evaluation of need-based quality of work life scale in an Indian sample. *Industrial and Commercial Training*, vol. 50, no. 1, pp. 10-19.
- Ridzuan Masri, Arman Ahmad, Razlina Abd Rani (2018). Teori Maslow Dalam Konteks Memenuhi Keperluan Asas Pekerja Dan Peranannya Dalam Meningkatkan Prestasi Organisasi: Kajian Dan Perspektif Islam. *Journal Hadhari: An International Journal*, vol 10, no. 1 pp 1-27.
- Roznowski, M. (1989). An examination of the measurement properties of the job descriptive index with experimental items. *Journal of Applied Psychology*, vol.74, pp.805-814.
- Saleh, L., Esam, H. & Elias, A. N. E. (2013). Customers and staff perception towards all-inclusive programs in resort hotels. *International Journal of Heritage, Tourism and Hospitality*, vol. 7 no. 2.
- Seta, C. E.–Paulus, P. B.–Baron, R. A. (2000). *Effective Human Relations: A Guide to People at Work*. 4th Edition. Needham Heights: Allyn & Bacon.
- Seyed Mehdi Hosseini & Gholamreza Mehdizadeh Jorjatki (2010). *Quality of work life and Its relationship with performance*, University Of Firouzkouh Branch, Tehran.
- Sharma, M. and Ghosh, A. (2006). Perception of Organizational Climate and Job Satisfaction in Nursing Staff Personnel. *Indian Journal of Social Work*, vol.67 no.3, pp.263-74.
- Singhapakdi, A., Lee, D., Sirgy, M. J. & Senasu, K. (2015). The impact of incongruility between an organization's CSR orientation and its employees' CSR orientation on employees' quality of work life. *Journal of Business Research*, vol 23, pp. 60-66.
- Smith, D. B. & Shields, J. (2013). Factors Related to Social Service Workers' Job Satisfaction: Revisiting Herzberg's Motivation to Work. *Administration in Social Work*. vol. 37, no. 2, pp. 189-198.
- Spector, P.E. (1997). *Job Satisfaction: Application, Assessment, Causes, and Consequences*. United Kingdom: Sage Publications Ltd.
- Srivastava, S. & Kanpur, R. (2014). A Study On Quality Of Work Life: Key Elements & It's Implications. *Journal of Business and Management*, vol. 16, no. 3 pp. 54-59.
- Statt, D. (2004). *Psychology and the World of Work* (2nd Ed.). New York: Palgrave MacMillan
- Wright, T.A. And Bonett, D.G. (2007). JS and Psychological Well-Being as Non-additive Predictors of Workplace Turnover. *Journal of Management*, vol. 33, no. 2, pp 141-160.
- Zulkarnian Amin (2013). Quality of work life in Indonesian public service organizations: The role of career development and personal factors. *International Journal of Applied Psychology*, vol. 3, no. 3 pp. 38-44.



Empat Sifat Mulia yang Utama dalam Kepemimpinan Berasaskan Qalb: Pelajaran daripada *Ihyā' ʿUlūm al-Dīn* oleh Imam Al-Ghazali (450-505H / 1058-1111M)

WAN MOHD FAZRUL AZDI WAN RAZALI, KHAIRUNNEEZAM MOHD NOOR, MAHAZAN
 ABDUL MUTALIB, MOHD RUSHDAN MOHD JAILANI
 Fakulti Kepimpinan dan Pengurusan, Universiti Sains Islam Malaysia

ABSTRAK

Persoalan kepemimpinan di menara gading bukanlah suatu perkara yang boleh dipandang ringan. Kepemimpinan universiti yang baik dapat merencanakan perjalanan program pendidikan tinggi yang berdaya saing dan penghasilan siswa-siswi yang dapat menyumbang secara positif kepada pembangunan negara. Pelbagai perbincangan ilmiah telah dizahirkan untuk menekankan peri pentingnya kaedah mengurus dan mentadbir sesebuah universiti dengan kaedah kepemimpinan yang mapan dan tepat. Ini bagi memastikan hala tuju universiti sentiasa selaras dengan aspirasi dan kehendak para pemegang taruhnya. Program kepemimpinan berasaskan qalb merupakan salah satu program latihan kepemimpinan akademik yang telah dikendalikan oleh Akademi Kepimpinan Pengajian Tinggi (AKEPT) sejak tahun 2016 sehinggalah ke hari ini. Dalam program latihan kepemimpinan akademik ini, modul yang digunakan mengetengahkan konsep empat sifat mulia yang utama (four cardinal virtues) iaitu: hikmah, adil, berani dan kawalan diri, yang merupakan antara kebijaksanaan klasik mengenai pembentukan sifat-sifat peribadi yang mulia. Makalah ini akan menjelaskan pandangan dan huraian daripada al-Ghazali (450-505H / 1058-1111M) mengenai perkara ini melalui metode analisis teks ke atas *Ihyā' ʿUlūm al-Dīn* (1982) menerusi *Kitāb Riyāḍah al-Nafs wa Tahdhīb al-Akhlāq wa Muʿālaḥajāt Amrād al-Qalb*. Kaedah penyelidikan kuantitatif digunakan dalam makalah ini untuk mengenal pasti perbincangan-perbincangan utama berkenaan empat sifat yang mulia ini dan bagaimana penghayatan kepada perkara ini berupaya melahirkan pemimpin yang berkaliber dan mempunyai ciri-ciri kepemimpinan yang cemerlang. Konsep dan amalan latihan jiwa (*Riyāḍah al-Nafs*) yang dianjurkan oleh al-Ghazali amat sesuai diaplikasikan dalam latihan kepemimpinan akademik universiti kerana menekankan pembentukan individu yang baik sebagai asas utama kepada pembentukan masyarakat yang bestari, berintegriti dan berbudaya tinggi.

Kata Kunci: Kepemimpinan, Qalb, al-Ghazali, empat sifat mulia, *Ihyā' ʿUlūm al-Dīn*

PENDAHULUAN

Kepemimpinan di peringkat menara gading mutakhir ini tidak dapat lari daripada menghadapi cabaran dalam pelbagai sudut dan aspek. Dalam skop negara Malaysia misalnya, cabaran yang kelihatan ketara menurut Tierney dan Sirat (dalam Sirat, Ahmad & Azman, 2012) adalah persaingan dalam mendapatkan pengiktirafan dan kedudukan yang baik dalam persaingan antara universiti-universiti, termasuklah pada peringkat tempatan dan antarabangsa. Ini diikuti dengan peningkatan bilangan institusi pengajian tinggi swasta yang menawarkan bidang pengajian kontemporari dengan pakej yang menarik seperti program berkembar (*twinning program*) bersama-sama universiti tersohor luar negara. Termasuk dalam cabaran-cabaran ini juga adalah usaha pihak kerajaan untuk memberikan autonomi kepada institusi-institusi pengajian tinggi (IPT) awam sedia ada dalam mengekalkan daya saing secara sihat pada peringkat tempatan mahu pun peringkat antarabangsa (Tierney dan Sirat, 2015), mengekalkan tahap kepuasan kerja ahli akademik di IPT (Khairunneezam, 2013), mewujudkan ruang pengajian yang mencukupi bagi mahasiswa yang layak (Tierney dan Sirat, 2015), serta peluang pekerjaan untuk graduan.

Menurut Akademi Kepimpinan Pendidikan Tinggi (2019a), persekitaran pendidikan tinggi Malaysia memiliki cabaran-cabaran yang unik berasaskan tiga ciri berikut: sangat luas, sangat besar dan memiliki kepelbagaian. Sangat luas di sini bermaksud institusi pengajian tinggi di Malaysia melibatkan lebih 1.3 juta pelajar dalam kalangan masyarakat tempatan dan antarabangsa. Sangat besar kerana melibatkan lebih daripada 450 institusi pendidikan tinggi dalam kedua-dua sektor awam dan swasta. Memiliki kepelbagaian pula kerana institusi pengajian tinggi di Malaysia menyediakan penawaran pelbagai laluan pendidikan tinggi yang konvensional, termasuklah institusi politeknik, kolej komuniti, pengajian jarak jauh secara talian (*online distance learning*), dan juga peluang pembelajaran sepanjang hayat.



Dalam usaha menyatukan kesemua ahli dan peserta dalam persekitaran pendidikan tinggi Malaysia ini, pelbagai akta, dokumen polisi dan panduan yang telah dikeluarkan. Sekurang-kurangnya lima akta berkaitan pendidikan tinggi dan dua dokumen berkaitan hal ini yang telah dikuatkuasakan. Dua dokumen ini adalah Pelan Strategik Pengajian Tinggi Negara (PSPTN) 2007 dan Pelan Pembangunan Pendidikan Malaysia 2015-2025 (Pendidikan Tinggi). Dalam erti kata yang lain, kesemua inisiatif yang dibuat ini adalah untuk melahirkan para graduan yang berkualiti, seperti yang telah digariskan dalam teras misi nasional negara iaitu meningkatkan keupayaan pengetahuan dan inovasi negara, serta memupuk minda kelas pertama (Kementerian Pengajian Tinggi, 2007; Kementerian Pendidikan Malaysia, 2015).

Selain daripada menggunakan akta, dokumen polisi dan panduan yang dihasilkan oleh pihak pembuat dasar; kepemimpinan akademik juga merupakan antara aspek utama yang perlu diberikan perhatian dalam merealisasikan kesemua hasrat murni pengajian tinggi negara. Kesemua cabaran yang dinyatakan sebelum ini adalah sesuatu yang perlu diuruskan sebaiknya oleh para pemimpin di tampuk pengurusan universiti dengan pelbagai cara dan kaedah. Logiknya, kepemimpinan universiti yang baik akan dapat mengemudi dan membimbing keseluruhan perjalanan universiti dengan baik dan mencapai objektifnya. Pemimpin adalah penerima tanggungjawab pertama dalam pelaksanaan kesemua agenda-agenda utama pendidikan tinggi seperti yang telah digariskan dalam misi nasional. Pembangunan bakat kepemimpinan dalam kalangan warga akademik adalah salah satu daripada wahana penting bagi menghadapi dunia hari ini yang bersifat tidak menentu, tidak pasti, kompleks dan samar-samar (*VUCA: volatile, uncertain, complex and ambiguous*)

Dalam mencapai cita-cita untuk melahirkan pemimpin-pemimpin yang berbakat dan penuh kompeten ini, Akademi Kepimpinan Pendidikan Tinggi (AKEPT) telah ditubuhkan pada 19 Oktober 2006 melalui memorandum jemaah menteri untuk merancang dan mengemudi pelbagai program latihan kepemimpinan akademik negara. Objektif penubuhan AKEPT adalah terfokus kepada melatih dan membangunkan bakat-bakat kepemimpinan dalam kalangan warga akademik negara, sama ada dalam kalangan pensyarah mahupun kumpulan pentadbir. Dalam erti kata yang lain, AKEPT berfungsi sebagai pusat latihan kepemimpinan akademik negara dalam memastikan pengembangan bakat kepemimpinan akademik yang berkualiti dan dihormati pada peringkat tempatan dan global (Akademi Kepimpinan Pendidikan Tinggi, 2019b). Pelbagai program latihan yang telah dirancang, dibentuk dan dilaksanakan oleh AKEPT semenjak penubuhannya kepada pelbagai lapisan warga akademik, melibatkan tenaga pelatih dalam kalangan penceramah dan pemikir akademik tempatan dan antarabangsa. Salah satu program latihan kepemimpinan akademik ini adalah program kepemimpinan berasaskan qalb yang telah dilaksanakan sejak tahun 2016.

Gambar 1: Sesi Latihan Kepemimpinan Berasaskan Qalb di Akademi Kepimpinan Pendidikan Tinggi (AKEPT), Universiti Sains Islam Malaysia (USIM) dan Universiti Malaysia Terengganu (UMT) pada tahun 2018 kepada Peserta daripada Dalam dan Luar Negara





Artikel ini disediakan dalam kerangka untuk menjelaskan salah satu aspek utama dalam latihan kepemimpinan berasaskan qalb. Aspek ini adalah berkenaan empat sifat mulia yang utama (*four cardinal virtues*) yang dijelaskan konsep dan amalannya dalam sesi latihan kepemimpinan akademik berdasarkan huraian dan olahan yang telah dibuat oleh Hujjah al-Islam Abu Hamid al-Ghazali (450-505H/1058-1111M). Dalam subtopik pertama, artikel ini akan memperkenalkan secara ringkas berkenaan latar belakang dan konsep-konsep asas latihan kepemimpinan berasaskan qalb. Seterusnya huraian akan dibuat mengenai biografi al-Ghazali dan karya-karya utamanya yang menjelaskan mengenai empat sifat yang mulia ini. Dalam subtopik yang ketiga pula, analisis dibuat mengenai pandangan al-Ghazali mengenai empat sifat yang mulia ini. Seperti mana yang telah dijelaskan oleh para pengkaji dan peneliti ilmu akhlak, penghayatan kepada perkara ini berupaya melahirkan pemimpin yang berkaliber dan mempunyai ciri-ciri kepemimpinan yang cemerlang. Hal ini kerana kepemimpinan memerlukan elemen pembentukan peribadi yang kukuh dan berintegriti. Kepemimpinan bukanlah hanya berkenaan teknik dan kaedah, akan tetapi turut berkait rapat dengan jati diri dan sifat-sifat seorang pemimpin. Pemimpin yang baik dan berjiwa murni adalah aspek utama dalam pendidikan tinggi yang berupaya menggerakkan kesemua perancangan dan inisiatif dalam memacu agenda pendidikan tinggi ke tahap yang lebih berdaya saing.

KEPEMIMPINAN BERASASKAN QALB

Kepemimpinan berasal daripada kata akar ‘pimpin’, yang bermaksud bimbing, pandu, tuntun, dan tunjuk. Kepemimpinan mempunyai maksud yang lebih khusus daripada kepimpinan. Kepemimpinan bermaksud: “keupayaan (kebolehan, pencapaian, dan sebagainya) sebagai pemimpin, daya (tindak tanduk, kecekapan, dan sebagainya) seseorang pemimpin” (Kamus Dewan Bahasa Keempat, 2005). Manakala kepimpinan pula bermaksud: “keupayaan memimpin” (Kamus Dewan Bahasa Keempat, 2005). Oleh kerana latihan kepemimpinan berasaskan qalb ini menekankan pembentukan keupayaan pemimpin, berbanding keupayaan memimpin semata-mata, maka perkataan kepemimpinan telah dipilih di sini.

Qalb (قَلْبٌ) pula adalah berasal daripada perkataan Arab yang bermaksud jantung, hati atau pun kalbu. Ibn Manzur (630-711H) dalam karya leksikografinya, *Lisān al-‘Arab*, mencatatkan qalb sebagai *al-fu‘ād* (hati) dan *al-‘Aql* (akal). Malah, beliau turut menyebutkan hikmah penamaan qalb ini dalam ketamadunan Arab kerana sifat qalb yang sangat mudah dan kerap berbolak-balik. Katanya: *mā sumiya al-Qalb min taqallubihi*, yakni tidaklah dinamakan jantung / hati itu qalb, melainkan kerana sifatnya yang mudah berbolak balik (Ibn Manzur, 1300H). Qalb adalah pusat segala perasaan batin, merupakan rahsia bagi segala rahsia diri, nukleus bagi segala perasaan jiwa serta cetusan minda setiap manusia. Konsep qalb dan kepentingannya ada disebutkan dalam pelbagai tradisi kemanusiaan dan dalam ajaran pelbagai agama dalam meluruskan aspek intelektual, emosi, rohani dan jasmani manusia. Tradisi dan ajaran keagamaan ini termasuklah hikmah daripada para pemikir Yunani kuno, ajaran agama Hindu, Buddha, Kristian dan Islam.

Sebagai misal, dalam tradisi Yunani kuno, pengetahuan mengenai qalb ini telah dizahirkan dalam beberapa karya penting oleh Homer (hidup antara kurun ke-12 hingga 8 sebelum Masihi) seperti *Hesiod* dan *Tragedians* (Meslin, 2005 6:3882). Dalam tradisi Hindu dan Buddha, qalb digambarkan sebagai *Citta* (dalam bahasa Sanskrit dan Pali), yang bermaksud pemikiran, kesedaran dan hati (Humphreys, 2005:44). Pemikiran, kesedaran dan hati ini amat penting dipusatkan dalam amalan meditasi kerohanian kedua-dua agama ini. Dalam Bible, qalb diungkapkan dengan istilah ‘*lev*’. Istilah ‘*lev*’ ini telah muncul sebanyak 1024 kali dalam Bible yang menunjukkan betapa signifikannya istilah ini dalam agama Kristian dan juga dalam tradisi Yahudi serta Semitik kuno. Dalam erti kata yang lain, hati atau jantung ini adalah lokus kepada kehidupan manusia dan juga merupakan kehidupan dalaman bagi setiap manusia atau dipanggil ‘*qerev*.’ Yahweh (tuhan Yahudi), dalam Jeremiah 31:33, pernah berkata: “*I shall put my law within them and write it on their hearts*,” yang bermaksud: Aku akan meletakkan Taurat-Ku dalam batin mereka dan menuliskannya dalam hati mereka (Meslin, 2005 6:3882).

Dalam agama Islam, Allah SWT telah menyebutkan perkataan qalb sebanyak 132 kali di pelbagai tempat dalam al-Qur’ān al-Karim (Muḥammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqī, 1364, 549-551). Perkataan qalb ini juga telah didatangkan dalam pelbagai bentuknya seperti *qalbī*, *qulūb*, *qulūbuhum* dan banyak lagi. Sebagai contoh, dalam Surah al-Ra‘d 13:28, Allah SWT berfirman:

الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ ۖ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ ﴿٢٨﴾

Maksudnya: (Iaitu) orang-orang yang beriman dan tenang tenteram hati mereka dengan zikrullah (mengingati Allah). Ketahuilah dengan zikrullah (mengingati Allah) itu, tenang tenteramlah hati manusia.

Dalam surah al-Naḥl 16:78 pula, Allah SWT berfirman:

وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ ۖ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾



Maksudnya: Dan Allah mengeluarkan kamu dari perut ibu kamu dengan keadaan tidak mengetahui sesuatupun dan Dia mengurniakan kepada kamu pendengaran dan penglihatan serta hati (akal fikiran); supaya kamu bersyukur.

Rasulullah SAW pula telah mengajarkan bahawa tempat jatuhnya segala nilai dan akhlak keperibadian manusia adalah ke qalb (kalbu, jantung atau hati). Dalam sebuah hadis riwayat Muslim, Rasulullah SAW pernah bersabda yang maksudnya seperti berikut: “...seorang Muslim adalah saudara Muslim lainnya. Tidak menzaliminya, tidak memalukannya, dan tidak menghinanya. Takwa itu letaknya di sini. Beliau menunjukkan ke dadanya sebanyak tiga kali. Cukuplah seseorang berbuat kejahatan dengan menghinakan saudaranya yang Muslim. Setiap orang Muslim haram darahnya, hartanya, dan kehormatannya” (Muslim, 1998, hadis no. 32, 1035). Dalam hadis seterusnya pula Rasulullah SAW bersabda: “Sesungguhnya Allah tidak akan melihat kepada jasad kamu, dan tidak juga kepada rupa paras kamu. Akan tetapi Allah akan melihat kepada hati-hati kamu. Dan Rasulullah SAW mengisyaratkan ke dadanya” (Muslim, 1998, hadis no. 33, 1035).

Dalam menghuraikan hadis tadi, al-Nawawi dalam *Sharh Muslim* (1930, 16:121), menjelaskan bahawa apabila Rasulullah SAW mengisyaratkan ke dada beliau, ini bermaksud Rasulullah SAW mengisyaratkan ke hati, jantung atau kawasan sekitarnya. Ini bertepatan dengan sebuah hadis lain yang telah disepakati oleh al-Bukhari dan Muslim yang bermaksud: “Ketahuilah bahawa pada jasad itu terdapat segumpal daging, jika ia baik maka baiklah seluruh jasadnya, jika ia buruk maka buruklah seluruh jasadnya, ketahuilah itu adalah hati” (al-Bukhārī, 1998, hadis no. 52, 34; Muslim, 1998, hadis no. 107, 651). Jadi, berdasarkan hadis-hadis tadi, hati atau jantung merupakan punca kepada segala fikiran, emosi, dan tindakan bagi setiap manusia.

Oleh itu, latihan kepemimpinan berasaskan qalb, menekankan kepada latihan dan pengamalan qalb dalam aspek-aspek kepemimpinan akademik. Malah, latihan dan pengamalan qalb yang diterapkan dalam program latihan kepemimpinan ini diikat pula dengan pengajaran yang terdapat pada Rukun Negara dan Falsafah Pendidikan Kebangsaan Malaysia. Sekiranya diteliti, kedua-dua dokumen penting negara ini menekankan konsep pembinaan personaliti yang seimbang dan harmoni, mempercayai dan mempunyai keyakinan yang teguh kepada Tuhan, serta berkhidmat kepada masyarakat.

Secara ringkasnya, modul-modul dalam latihan kepemimpinan berasaskan qalb untuk pengajian tinggi ini terdiri daripada lima bahagian yang utama. Bahagian-bahagian ini adalah seperti berikut:

- i) Falsafah Pendidikan Kebangsaan;
- ii) Sifat semula jadi manusia, kerohanian dan qalb dalam kehidupan manusia;
- iii) Tema-tema dan konstruksi kepemimpinan berasaskan qalb;
- iv) Konsep dan amalan kepemimpinan berasaskan qalb; dan
- v) Kajian kes kepemimpinan berasaskan qalb.

Latihan Kepemimpinan berasaskan Qalb adalah, secara prinsipnya, dibina untuk mencapai hasil-hasil pembelajaran yang berikut:

- i. Memahami hubungan dan pengaruh Falsafah Pendidikan Kebangsaan dalam melahirkan para pemimpin yang holistik dan berinspirasi;
- ii. Memahami sifat dan kualiti qalb sebagai komponen utama manusia;
- iii. Mengukuhkan peranan kerohanian dan juga aspek kerohanian dalam agama untuk melahirkan para pemimpin yang berdaya saing; dan
- iv. Menghidupkan pengaruh qalb dalam membina kedua-dua peranan akademik iaitu kepemimpinan yang berimpak (*impactful leadership*) dan kepemimpinan berasaskan institusi (*institutional leadership*).

Dalam modul pertama kepemimpinan berasaskan qalb, terdapat tiga kandungan penting yang dihuraikan. Pertamanya, pengenalan akan diberikan berkenaan Falsafah Pendidikan Kebangsaan. Falsafah Pendidikan Kebangsaan ini merupakan satu rujukan ulung bagi seluruh usaha dan inisiatif pendidikan di Malaysia. Falsafah ini menggariskan beberapa elemen penting yang melahirkan insan yang seimbang dari sudut intelek, rohani, emosi dan jasmani berdasarkan kepercayaan dan kepatuhan kepada Tuhan. Falsafah Pendidikan Kebangsaan ini berbunyi seperti berikut: Pendidikan di Malaysia adalah suatu usaha berterusan ke arah memperkembangkan lagi potensi individu secara menyeluruh dan bersepadu untuk mewujudkan insan yang seimbang dan harmonis dari segi intelek, rohani, emosi dan jasmani berdasarkan kepercayaan dan kepatuhan kepada Tuhan. Usaha ini adalah bagi melahirkan rakyat Malaysia yang berilmu pengetahuan, berketerampilan, berakhlak mulia, bertanggungjawab dan berkeupayaan mencapai kesejahteraan diri, serta memberi sumbangan terhadap keharmonian dan kemakmuran keluarga, masyarakat dan negara (Dzulkifli Abd Razak dan Rosnani Hashim, 2019).

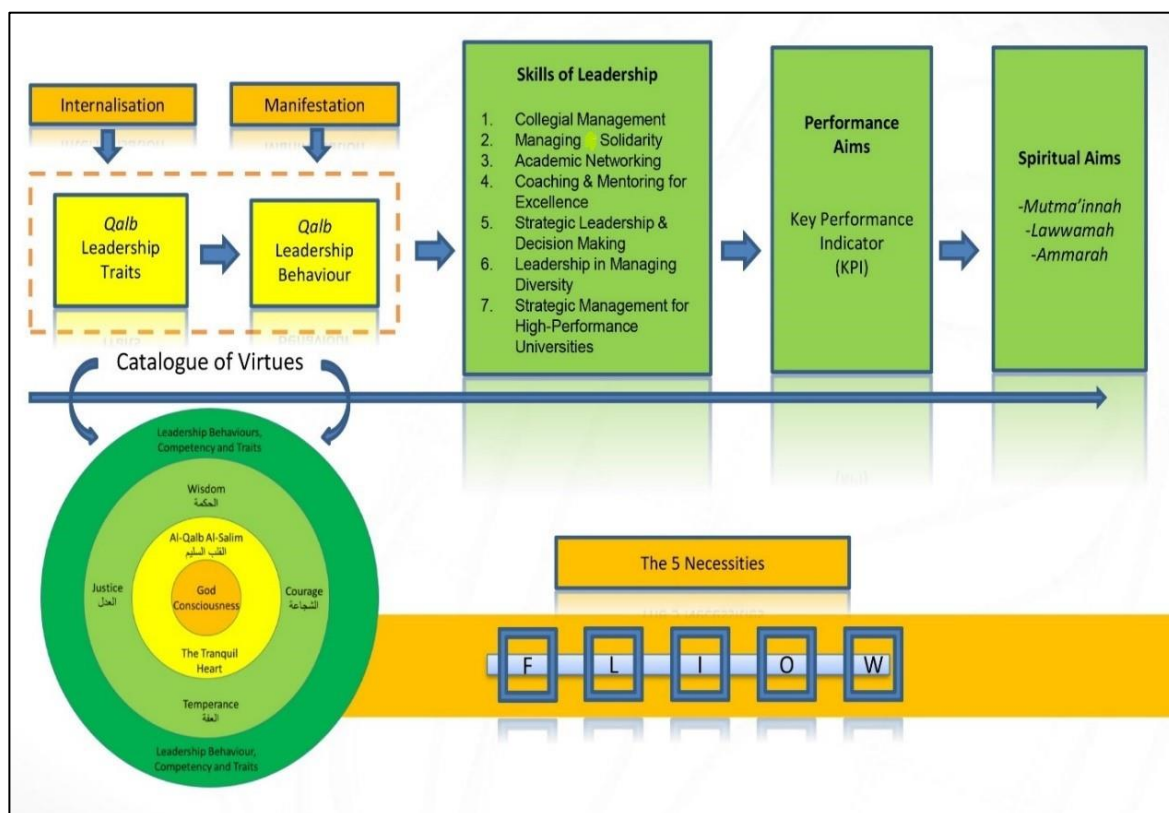
Modul kedua pula adalah bertajuk sifat semula jadi manusia, kerohanian dan qalb dalam kehidupan manusia. Dalam modul kedua ini, penghuraian serta perbincangan mengenai kepemimpinan berasaskan qalb dibuat melalui pemahaman dan penghayatan kepada tabiat semula jadi manusia, kerohanian dan qalb dalam kehidupan manusia. Seperti mana yang telah



dijelaskan sebelum ini, kedudukan qalb dalam kehidupan manusia adalah sangat berkait rapat dengan unsur semula jadi manusia serta kerohaniannya. Qalb dalam diri manusia adalah unsur rohani yang mengetahui, berfikir, menguasai dan menentukan setiap tindakan yang diambil oleh seseorang. Dalam erti kata yang lain, sekiranya digambarkan jasad manusia ini seperti sebuah bahtera, maka qalb adalah nakhodanya. Qalb yang menentukan arah tuju dan tindakan yang hendak diambil oleh seseorang.

Seterusnya, modul ketiga yang disampaikan adalah bertajuk tema-tema dan konstruksi kepemimpinan berasaskan qalb. Dalam modul yang ketiga ini, pendefinisian dan konseptualisasi kepemimpinan berasaskan qalb dibuat dan dijelaskan. Seperti mana dalam mana-mana teori dan amali kepimpinan, kepemimpinan berasaskan qalb juga mempunyai tema-tema dan konstruksinya yang tersendiri. Tema-tema dan konstruksi ini telah dirangka dan dibentuk menggunakan kaedah kajian kandungan interpretatif (*Interpretative Content Analysis*) melalui rujukan dan analisis ke atas empat literatur utama, iaitu (1) *al-Qur'ān* (2) *al-Aḥādīth* (3) literatur Islam klasik dan (4) literatur Islam kontemporari. Setiap item dan tema kepemimpinan yang dibina pula telah dibangunkan berdasarkan kerangka *maqāṣid al-shar'ah*, iaitu menurut kategori fundamental atau utama (*al-Darūriyyāt*), keperluan (*al-Ḥājiyyāt*), dan penyempurnaan (*al-Taḥsīniyyāt*). Malah, item dan tema kepemimpinan ini juga disusun berdasarkan lima keperluan utama manusia berdasarkan *al-Kullīyyāt al-Khams* dalam *Maqāṣid al-Shar'ah* iaitu: agama (*al-Dīn*), nyawa (*al-Nafs*), intelek (*al-'Aql*), keturunan (*al-Nasl*), dan harta (*al-Māl*). Kerangka konsep bagi kepemimpinan berasaskan qalb ini adalah seperti berikut:

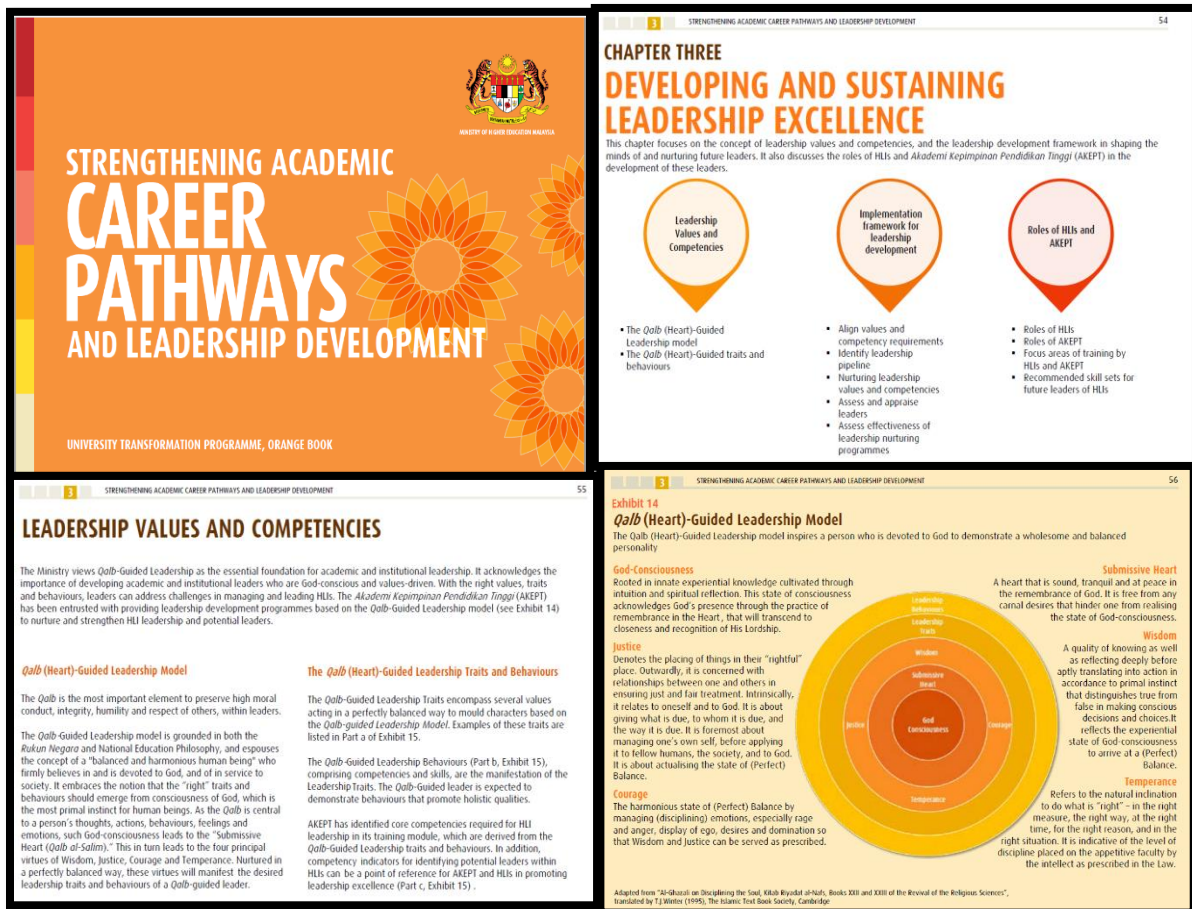
Rajah 1: Kerangka Konsep Kepemimpinan Berasaskan Qalb



Modul keempat pula bertajuk konsep dan amalan kepemimpinan berasaskan qalb. Dalam modul ini, penekanan diberikan ke atas pemahaman dan penghayatan kepemimpinan pendidikan tinggi berbanding jenis-jenis kepemimpinan lain yang ada di dunia. Berdasarkan kepada beberapa dapatan penyelidikan oleh ahli dan pakar kepemimpinan, seperti Meindl (1985), Barker (1997), Bush (2003), dan Zaccaro (2004 & 2007), penerangan akan dibuat mengenai sifat-sifat dan kelakuan-kelakuan kepemimpinan yang efektif. Beberapa teori kepemimpinan pendidikan perlu diteliti di sini termasuklah kepemimpinan transformasi, moral, partisipasi, pengurusan, dan kontingensi. Seperti lazimnya, kesemua teori, pemahaman dan penghayatan ini dinilai pula dalam kerangka pandangan alam Islam untuk mencapai maksud sebenar qalb dan sifat semula jadinya seperti yang telah dijelaskan dalam modul sebelum ini.

Dalam modul terakhir, sebagaimana yang diamalkan dalam pelbagai program latihan kepemimpinan profesional, para peserta program latihan kepemimpinan ini akan diberikan beberapa contoh kajian kes untuk dibincangkan. Contoh-contoh kajian kes ini merangkumi pelbagai isu yang berkaitan pendidikan tinggi negara dan global. Dalam melakukan analisis, penilaian dan kritikan, para peserta diminta untuk menggunakan prinsip-prinsip, konsep-konsep, serta nilai-nilai yang telah digariskan dalam modul-modul awal kepemimpinan berasaskan qalb.

Rajah 2: Kepemimpinan Berasaskan Qalb dalam Buku Jinnga bagi Program Transformasi Universiti (Kementerian Pengajian Tinggi Malaysia 2016)



Antara tema-tema yang dijadikan contoh kajian kes bagi modul ini merangkumi isu-isu seperti pelantikan pemimpin baru di universiti, nilai-nilai positif seorang pemimpin, kelakuan dan komunikasi dalam kepemimpinan, bebanan kepemimpinan dalam institusi pendidikan tinggi, dan dilema akademik antara mengejar cita-cita peribadi atau menjayakan matlamat organisasi. Kesemua contoh kajian kes ini disusun dan dikumpulkan berdasarkan isu-isu dan perkongsian yang telah dibuat oleh para peserta latihan kepemimpinan berasaskan qalb di Akademi Kepimpinan Pendidikan Tinggi (AKEPT) sejak tahun 2016 (Dzulkipli Abdul Razak et al. 2018).

Sejak tahun 2016 lagi, pihak Kementerian Pengajian Tinggi Malaysia (kini Kementerian Pendidikan Malaysia) telah memasukkan agenda latihan kepemimpinan berasaskan qalb ini dalam Buku Jinnga bagi Program Transformasi Universiti, melalui fokus kepada pengukuhan laluan karier akademik dan pembangunan kepemimpinan (Kementerian Pengajian Tinggi Malaysia, 2016). Ini menunjukkan hasrat yang besar dan kesungguhan yang tinggi pada peringkat kementerian untuk melihat corak kepemimpinan universiti yang berdaya saing dan mempunyai nilai integriti yang tinggi. Antara wahana yang dirancang dan dilaksanakan di peringkat kementerian ini adalah menerusi latihan kepemimpinan qalb yang dibuat kepada para pemimpin universiti seperti para Naib Canselor, Timbalan Naib Canselor, Dekan, Timbalan Dekan, dan Pengarah. Ini juga merangkumi para pentadbir institusi pendidikan tinggi lainnya seperti Pendaftar, Bendahari, Pengarah Politeknik-politeknik, dan Pengarah Kolej-kolej Komuniti.



PEWACANAAN QALB OLEH AL-GHAZALI MELALUI KARYA-KARYANYA

Nama penuh al-Ghazali ialah Hujjah al-Islam Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazali al-Ash'arī al-Shāfi'ī al-Tusi (450-505 H / 1058-1111 Masihi). Beliau dilahirkan pada tahun 1058 Masihi / 450 Hijrah di Tus, sebuah kawasan di Parsi. Al-Ghazali adalah seorang yang genius dan mempunyai kepakaran dalam pelbagai bidang ilmu. Antaranya adalah ilmu kalam, usul fiqh, fiqh, mantik, falsafah dan tasawuf. Al-Ghazali merupakan tokoh ulama yang tidak asing dalam kalangan umat Islam di Nusantara Melayu dan keseluruhan dunia Islam (Mustafa Abu Sway, 1996).

Ketokohan beliau turut melebar ke dunia bukan Islam atas idea-idea beliau yang unik mengenai ajaran-ajaran Islam dan karya-karya polemik yang menjawab tuduhan-tuduhan oleh bukan Islam ke atas Islam. Gelaran Hujjah al-Islam yang dinisbahkan kepadanya juga adalah berasal daripada kesungguhan beliau yang menjawab pelbagai kekeliruan dan tuduhan yang ditujukan kepada Islam. Antara karya-karya ini adalah *Fayṣal al-Tafrīqah bayna al-Islām wa al-Zandaqah*, *Tahāfut al-Falāsifah*, dan *al-Radd al-Jamīl 'alā Ilāhiyyah 'Isā bi Sharīḥ al-Injīl*. Sehingga ke hari ini, ramai pembaca dan pengkaji pemikiran Islam masih lagi menatap dan mengambil manfaat daripada pelbagai karya tinggalan beliau, terutamanya *magnum opus* yang diberi judul *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, yang bermaksud menghidupkan ilmu-ilmu agama (Ormsby, 2007).

Al-Ghazali dikenali ramai orang sebagai seorang tokoh yang mempunyai pengetahuan dan pengalaman yang luas mengenai ajaran-ajaran Islam, pandangan yang mendalam serta kritis mengenai isu-isu berkaitan agama, serta seorang penulis yang sangat produktif. Beliau telah meninggalkan sumbangan yang besar dalam banyak bidang keilmuan. Dalam *Muallafāt al-Ghazālī*, sebanyak 457 kitab atau penulisan yang telah disenaraikan dengan dinisbahkan kepada al-Ghazali. Termasuklah dalam kelompok penulisan ini adalah karya-karya yang tidak dapat dipastikan penisbahannya yang sebenar, yang diragukan penisbahannya kepada al-Ghazali dan lain-lain lagi kategori. Namun begitu, dalam kelompok karya yang telah dipastikan penisbahannya kepada al-Ghazali, karya-karya beliau boleh dilihat dalam bidang *Fiqh* (Fekah) dan *Usul Fiqh*, Akhlak dan Tasawuf, Teologi atau Ilmu Kalam dan Usuluddin, serta Falsafah dan Logik. Antara tulisan beliau yang masyhur adalah *al-Muṣṭafā min 'Ilm al-Uṣūl*, *al-Iqtisād fī al-'Itiqād*, *Bidāyah al-Hidāyah*, *Ayyuha al-Walad al-Muḥibb*, *al-Munqidh min al-Ḍalāl*, *Faḍā'ih al-Bāṭiniyyah wa Faḍā'il al-Mustaẓhiriyyah*, dan *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* ('Abd al-Rahmān Badwī, 2006).

Dalam pelaksanaan kepemimpinan berasaskan qalb, rujukan utama yang digunakan dalam membahaskan mengenai sifat dan amalan qalb ini adalah berpandukan kitab *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* (1982). Kitab *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* adalah sebuah kitab yang unik kerana memfokuskan kepada ajaran-ajaran agama dalam aspek kerohaniannya. Dalam erti kata yang lain, penghuraian dan pemisalan yang dibuat oleh al-Ghazali dalam *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* adalah untuk menjelaskan ilmu-ilmu agama melalui aspek yang seringkali dilupakan oleh kebanyakan muslim iaitu aspek kesufian atau kerohaniannya. Tidak dinafikan majoriti muslim mengucapkan dua kalimah syahadah, mengerjakan solat wajib lima kali setiap hari dan malam, berpuasa wajib pada bulan Ramadhan, menunaikan zakat, dan mengerjakan haji wajib; akan tetapi masih mempunyai kelemahan dan kelompangan pada aspek ibadat-ibadat ini. Kelemahan dan kelompangan ini dalam hemat al-Ghazali adalah disebabkan pengabaian aspek spiritual atau kerohaniannya. Oleh itu, penulisan *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* ini dimotivasikan daripada niat dan objektif untuk menghidupkan ilmu-ilmu agama ini kembali dengan wajah yang sempurna, melalui sisi kerohaniannya, dengan mengaktifkan aspek qalb dalam setiap amalan zahir dan batin ibadat.

Secara umum, kitab *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* (1982) mengandungi empat pecahan (*rubu'*) seperti berikut: *rubu'* ibadat, *rubu'* adat, *rubu'* perkara-perkara yang membinasakan (*muhlikāt*), dan *rubu'* perkara-perkara yang menyelamatkan (*munjiyyāt*). Setiap *rubu'* mempunyai sepuluh bab kandungan utamanya. Oleh itu, jumlah bab keseluruhan kitab *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* adalah empat puluh bab. Kandungan bab bagi keempat-empat *rubu'* ini adalah seperti berikut:

- i. *Rubu'* ibadat mengandungi: (01) Kitab Ilmu, (02) Kitab *Qawā'id al-'Aqā'id*, (03) Kitab Rahsia-rahsia *Tahārah*, (04) Kitab Rahsia-rahsia Solat, (05) Kitab Rahsia-rahsia Zakat, (06) Kitab Rahsia-rahsia Puasa, (07) Kitab Rahsia-rahsia Haji, (08) Kitab Adab Tilawah Quran, (09) Kitab Zikir-zikir dan Doa-doa, dan (10) Kitab Tertib Wirid-wirid menurut masa.
- ii. *Rubu'* adat, pula mengandungi: (11) Kitab Adab Makan, (12) Kitab Adab Pernikahan, (13) Kitab Hukum Bekerja, (14) Kitab Halal dan Haram, (15) Kitab Adab Berteman dan Bergaul, (16) Kitab 'Uzlah, (17) Kitab Adab Bermusafir, (18) Kitab Mendengar dan Merasa, (19) Kitab Amar Makruf dan Nahi Munkar, dan (20) Kitab Kehidupan dan Akhlak Nabi.
- iii. *Rubu' al-Muhlikāt* (Perbuatan yang Membinasakan), mencakupi tajuk-tajuk berikut: (21) Kitab Keajaiban Hati, (22) Kitab Latihan Jiwa, (23) Kitab Membinasakan Dua Syahwat: syahwat perut dan syahwat faraj, (24) Kitab Bahaya Lidah,



(25) Kitab Bahaya Marah, Dendam, dan Dengki, (26) Kitab Bahaya Dunia, (27) Kitab Bahaya Harta dan Kikir, (28) Kitab Bahaya Pangkat dan Riya, (29) Kitab Bahaya Takbur dan Ujub, dan (30) Kitab Bahaya Terpedaya.

- iv. *Rubu' al-Munjiyyāt* (Perbuatan yang Menyelamatkan) membahaskan berkenaan: (31) Kitab Taubat, (32) Kitab Sabar dan Syukur, (33) Kitab Takut dan Berharap, (34) Kitab Fakir dan Zuhud, (35) Kitab Tauhid dan Tawakal, (36) Kitab Cinta, Rindu, Senang, dan Reda, (37) Kitab Niat, Jujur, dan Ikhlas, (38) Kitab *Murāqabah* (menjaga diri) dan Muhasabah, (39) Kitab Tafakur, dan (40) Kitab Mengingat Mati.

Secara spesifiknya, modul latihan kepemimpinan berasaskan qalb memfokuskan kepada hikmah-hikmah yang telah dimuatkan oleh al-Ghazali (1982) dalam bab *Riyāḍah al-Nafs wa Tahdhīb al-Akhlāq wa Mu'ālajāt Amrād al-Qalb*, yang bermaksud latihan jiwa, pembersihan akhlak dan pengubatan penyakit-penyakit hati. Dalam bab inilah, al-Ghazali menghuraikan berkenaan konsep pembersihan jiwa dalam Islam, kaedah-kaedahnya dan perkara-perkara penting yang berkaitan dengan mengubati penyakit-penyakit hati. Namun, ini tidaklah pula menafikan perbincangan mengenai konsep dan amalan qalb yang turut al-Ghazali muatkan di tempat-tempat lain dalam kitab *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*nya, seperti dalam bab *Sharḥ 'Ajā'ib al-Qalb* (keajaiban hati), *Kasr al-Shahwatayn* (memusnahkan dua syahwat: perut dan faraj), *Dhamm al-Ghaḍab wa al-Ḥaqd wa al-Ḥasad* (mencela kemarahan, dengki dan hasad) dan banyak lagi dalam *Ihyā'*. Malah perkara mengenai hati ini turut dibahaskan oleh al-Ghazali dalam kitab-kitabnya yang lain seperti *Bidāyah al-Hidāyah*, *Ayyuha al-Walad al-Muḥibb*, *al-Munqidh min al-Ḍalāl*, dan banyak lagi kitab-kitab beliau selain *Ihyā'*.

Mengapakah pewacanaan mengenai qalb ini amat dititik beratkan oleh al-Ghazali? Jawapan bagi perkara ini dapat dilihat dalam mukadimah bab *Sharḥ 'Ajā'ib al-Qalb* (keajaiban hati). Al-Ghazali menjelaskan secara panjang lebar, bagaimana ramai manusia yang telah terkeliru dan lalai dalam usaha untuk membentuk akhlak dan keperibadiannya kerana meremehkan kefahaman dan penghayatan mengenai sifat-sifat dan amalan-amalan qalb ini. Ramai manusia hanya mementingkan penampilan zahir dan perbuatan lahir sahaja dalam usaha untuk menjadi manusia yang berketerampilan dan mempunyai nilai-nilai manusiawi yang luhur. Penekanan yang diberikan oleh kebanyakan orang dalam mendidik dan melatih pembangunan bakat dan kemahiran diri adalah kepada aspek luaran manusia sahaja seperti aspek psikomotor, kognitif dan emosi semata-mata. Pengabaian kepada aspek dalaman kepada jiwa manusia atau qalb ini adalah punca mengapa manusia tidak dapat membuat pengembangan bakat diri dengan sempurna serta latihan jiwa dengan baik bagi mencapai hasil yang optimum.

Dalam ungkapan al-Ghazali menerusi mukadimah *Sharḥ 'Ajā'ib al-Qalb* (keajaiban hati): “sesungguhnya manusia itu menyediakan diri bagi makrifah (mengetahui Tuhannya), adalah dengan hatinya. Tidak dengan salah satu anggota badannya. Maka hatilah yang mengetahui Allah. Dialah yang mendekati Allah. Dialah yang bekerja kerana Allah. Dialah yang berjalan kepada Allah. Dan dialah yang membuka apa yang di sisi Allah dan yang pada-Nya...hatilah apabila dikenal oleh manusia, maka sesungguhnya manusia itu telah mengenal dirinya. Dan apabila manusia mengenal dirinya, maka ia telah mengenal Tuhannya. Dan hati itu, apabila tidak dikenal oleh manusia, maka manusia itu tidak mengenal dirinya. Dan apabila manusia itu tidak mengenal dirinya, maka tidak akan mengenal Tuhannya. Dan barangsiapa yang tidak mengenal hatinya, maka ia lebih tidak mengenal lagi akan lainnya. Kerana kebanyakan manusia itu tidak mengetahui lainnya dan dirinya. Dan telah terdinding di antara mereka dan diri mereka” (al-Ghazali, 1982).

Menerusi kajian analisis kandungan kepada kitab *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, terdapat dua bab utama dalam *Ihyā'* yang dapat dijadikan rujukan utama untuk memahami wacana qalb menurut al-Ghazali. Kedua-dua bab ini adalah: *Sharḥ 'Ajā'ib al-Qalb* (keajaiban hati) dan *Riyāḍah al-Nafs wa Tahdhīb al-Akhlāq wa Mu'ālajāt Amrād al-Qalb* (latihan jiwa, pembersihan akhlak dan pengubatan penyakit-penyakit hati). Bab *Sharḥ 'Ajā'ib al-Qalb* dan bab *Riyāḍah al-Nafs* ini telah dimuatkan al-Ghazali secara berturutan sebagai bab pertama dan kedua dalam *Rubu' al-Muhlikāt* (Perbuatan yang Membinasakan). Dalam hal ini, terdapat kemungkinan al-Ghazali sengaja membuat susunan dan tertib yang sebegini bagi memudahkan para pembaca dan peneliti kitab *Ihyā'* untuk mengikuti, mengamalkan dan menghayati huraian-huraian beliau mengenai konsep-konsep dan kaedah-kaedah utama dalam pembentukan peribadi Muslim yang sempurna. Kedua-dua bab awal ini bolehlah dikatakan sebagai platform asas bagi semua manusia sebelum mendalami isu dan cabaran akhlak lainnya seperti syahwat, kejahatan lidah, sifat marah, dendam, dengki, tamak, kikir harta, godaan pangkat dan riyak.

Untuk memahami lebih lanjut kepentingan memasukkan elemen dan konsep qalb dalam latihan kepemimpinan akademik, artikel ini akan memberikan gambaran kandungan wacana qalb yang dimuatkan al-Ghazali dalam kitab *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*. Dalam bab *Sharḥ 'Ajā'ib al-Qalb*, al-Ghazali (1982) menyusun topik-topik berikut sebagai kandungan perbincangannya:

1. Penjelasan makna nafs, roh, qalb dan akal
2. Penjelasan mengenai tentera-tentera hati
3. Penjelasan berkenaan contoh-contoh hati dan tentera-tenteranya yang batin



4. Penjelasan mengenai kekhususan hati manusia
5. Penjelasan mengenai himpunan sifat-sifat hati dan contoh-contohnya
6. Penjelasan mengenai perumpamaan kedudukan hati dalam kaitannya dengan ilmu-ilmu yang khas dalam agama
7. Penjelasan mengenai keadaan hati dalam kaitannya dengan jenis-jenis ilmu akal, ilmu agama, ilmu keduniaan dan ilmu keakhiratan.
8. Penjelasan mengenai perbezaan antara ilham dan pembelajaran. Perbezaan antara kaedah ahli sufi dalam menyingkap kebenaran dan kaedah ahli fikir lainnya.
9. Penjelasan mengenai perbezaan antara dua kedudukan tadi dengan misalan perkara yang dapat dicerap atau disentuh.
10. Penjelasan dalil-dalil syarak atas kesahihan kaedah ahli sufi dalam mendapatkan pengetahuan bukan dengan jalan pembelajaran atau jalan biasa lainnya.
11. Penjelasan mengenai penguasaan syaitan ke atas hati dengan jalan waswas. Makna waswas dan sebab penguasaannya atas manusia.
12. Penjelasan pintu masuk syaitan ke dalam hati.
13. Penjelasan mengenai apa yang diambil kira berkenaan waswas hati: dorongan hati, lintasan-lintasan, dan keinginan-keinginannya. Dan apa yang dimaafkan dan diambil kira daripada waswas ini.
14. Penjelasan mengenai adakah waswas ini digambarkan sebagai terputus semuanya ketika zikir atau tidak?
15. Penjelasan mengenai kecepatan berbolak baliknya hati. Terbahaginya hati dalam berubah-ubah dan menjadi tetap.

Dalam bab *Riyāḍah al-Nafs wa Tahdhīb al-Akhlāq wa Muʿālaḥāt Amrāḍ al-Qalb* pula, al-Ghazali (1982) menyusun topik-topik berikut sebagai kandungan perbincangannya:

1. Penjelasan mengenai kemuliaan akhlak yang baik dan kecelaan akhlak yang buruk
2. Penjelasan mengenai hakikat akhlak yang baik dan akhlak yang buruk
3. Penjelasan mengenai akhlak itu menerima perubahan dengan jalan latihan
4. Penjelasan mengenai sebab yang membolehkan seseorang itu mencapai akhlak yang baik secara ringkas
5. Penjelasan jalan yang terperinci ke arah membentuk akhlak yang baik
6. Penjelasan mengenai tanda-tanda penyakit hati dan tanda-tanda kembalinya kepada kesejahteraan.
7. Penjelasan mengenai jalan bagaimana seseorang itu mengetahui aib dirinya
8. Penjelasan dalil-dalil naqli dan ahli syarak bahawa jalan untuk mengubati penyakit hati adalah melalui meninggalkan syahwat dan punca penyakit adalah dengan mengikuti syahwat
9. Penjelasan mengenai akhlak yang baik
10. Penjelasan mengenai jalan melatih kanak-kanak pada awal perkembangan mereka, kaedah mendidik dan memperbaiki akhlak mereka
11. Penjelasan syarat-syarat mengenai kehendak dan permulaan para mujahid serta meletakkan murid untuk melalui jalan latihan jiwa secara beransur-ansur

Berdasarkan penelitian kepada kedua-dua bab berkenaan qalb oleh al-Ghazali (1982) ini, terdapat banyak hikmah dan teladan yang dapat disadur serta diaplikasikan dalam modul latihan kepemimpinan ini. Antara hikmah dan teladan yang telah digarap dalam latihan kepemimpinan qalb ini adalah huraian dan penjelasan al-Ghazali mengenai empat sifat mulia yang utama atau *Four Cardinal Virtues*. Penelitian yang dibuat juga mendapati bahawa konsep empat sifat mulia yang utama atau *Four Cardinal Virtues* ini sebenarnya adalah tradisi klasik yang telah diajarkan dan diamalkan oleh ramai manusia semenjak daripada zaman klasik tamadun Greek, Rom, China lagi. Perbincangan mengenai konsep ini telah dimuatkan oleh ahli falsafah agung seperti Plato (428-348 sebelum Masihi), Aristotle (384-322 sebelum Masihi), sehinggalah kepada tokoh-tokoh agama dunia seperti Kung Fu Tze (551-479 sebelum Masihi) dan Thomas Aquinas (1225-1274) dalam ajaran-ajaran mereka mengenai akhlak. Perbincangan mengenai empat sifat mulia yang utama atau *Four Cardinal Virtues* ini akan dibuat dalam subtajuk berikut di bawah.

Oleh itu, pembinaan kurikulum latihan kepemimpinan berasaskan qalb menurut wacana al-Ghazali ini adalah dibuat berdasarkan pertimbangan-pertimbangan berikut:

1. Kebanyakan modul latihan kepemimpinan memberikan penekanan kepada kaedah dan proses kepemimpinan sahaja tanpa menyediakan huraian mengenai jati diri dan konsep diri seseorang pemimpin. Modul latihan kepemimpinan berasaskan qalb menyediakan maklumat dan konsep asas mengenai jati diri dan konsep diri ini untuk memastikan seseorang pemimpin itu mempunyai paradigma dan pandangan alam yang betul serta mencukupi mengenai tanggungjawabnya sebagai seorang pemimpin dan amanahnya ke atas subjek pimpinannya.
2. Kebanyakan modul latihan yang ada juga hanya mengambil kira aspek lahiriah atau luaran sahaja dalam proses kepimpinan dan pelaksanaan kesemua amanah kepemimpinan. Dalam modul latihan kepemimpinan berasaskan qalb ini, seorang pemimpin turut didedahkan dengan kepentingan mengambil kira aspek dalaman seseorang pemimpin dan

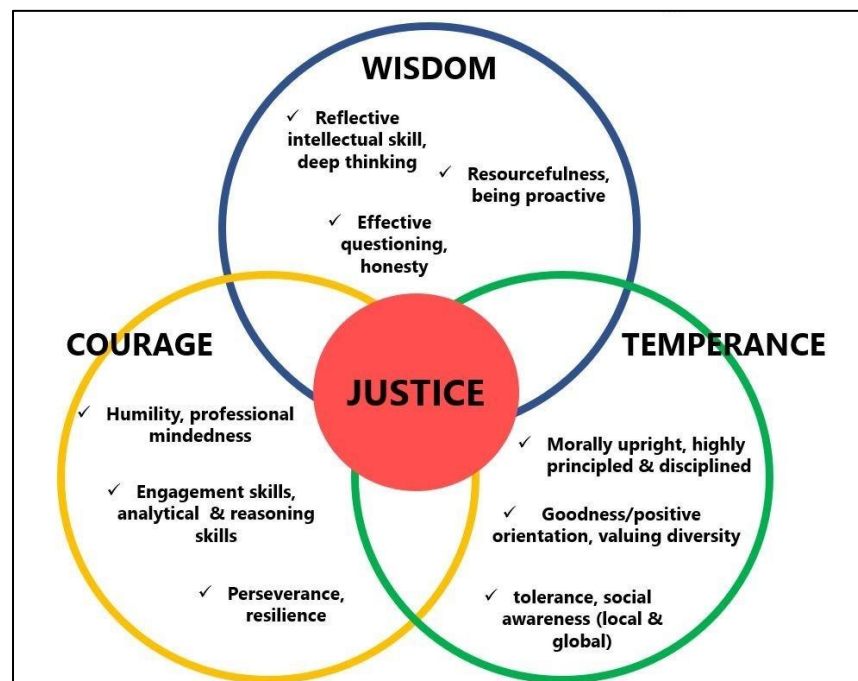
subjek pimpinannya. Perkara ini adalah bersesuaian dengan visi, misi dan objektif yang telah digariskan dalam pernyataan awal Falsafah Pendidikan Kebangsaan iaitu “Pendidikan di Malaysia adalah suatu usaha berterusan ke arah memperkembangkan lagi potensi individu secara menyeluruh dan bersepadu untuk mewujudkan insan yang seimbang dan harmonis dari segi intelek, rohani, emosi dan jasmani berdasarkan kepercayaan dan kepatuhan kepada Tuhan.”

3. Modul latihan kepemimpinan berasaskan qalb juga menegaskan ikhtiar dan usaha pembentukan insan yang mempunyai potensi yang menyeluruh dan bersepadu, memiliki keseimbangan dan harmonis dalam aspek jasmani, emosi, rohani dan intelek (JERI). Kesemua manusia dilahirkan dengan potensi dan bakat yang berbeza. Namun, perkara ini tidak boleh dijadikan alasan yang menghalang dalam pembentukan insan yang seimbang dan harmonis dalam keempat-empat aspek utama JERI. Hanya dengan memiliki kesedaran qalb yang tinggi sahaja seseorang itu akan berusaha bersungguh-sungguh untuk menghasilkan keseimbangan dalam kehidupannya serta dalam amalan kepemimpinannya.

EMPAT SIFAT MULIA YANG UTAMA (*FOUR CARDINAL VIRTUES*) DALAM HURAIAN AL-GHAZALI

Empat sifat mulia yang utama yang harus dimiliki oleh semua manusia adalah kebijaksanaan (*hikmah*), keadilan (*‘adl*), keberanian (*shajā‘ah*) dan sifat memelihara diri atau disiplin (*‘iffah*). Melalui tinjauan literatur yang dibuat dalam kajian *The Nature and Functions of Qalb In Leadership from the Islamic perspective: A Preliminary Investigation of the Integration of Naqli and Aqli Knowledge-Base for Global Leaders*, ajaran mengenai empat sifat yang mulia atau *Four Cardinal Virtues* ini merupakan salah satu ajaran klasik oleh pelbagai tamadun dan kebudayaan. Seperti mana yang telah dinyatakan sebelum ini, ajaran mengenai empat sifat mulia yang utama ini pernah diungkapkan oleh Kung Fu Tze (551-479 sebelum Masihi), Sun Tzu (545-471 sebelum Masihi), Plato (428-348 sebelum Masihi), Aristotle (384-322 sebelum Masihi), al-Ghazali (1058-1111), Thomas Aquinas (1225-1274), dan ramai tokoh-tokoh akhlak lain dalam pelbagai tamadun dan daripada pelbagai latar belakang agama. Ada antara tokoh-tokoh ini yang menggabungkan keempat-empat sifat yang mulia ini dalam satu huraian yang terfokus, dan ada juga yang menghuraikannya secara terpisah-pisah seperti Kung Fu Tze dan Sun Tzu. Tokoh-tokoh ini telah menghuraikan mengenai empat sifat yang mulia ini dalam karya-karya mereka untuk membolehkan penelitian terus-menerus dibuat dalam memahami dan mengaplikasikan empat sifat ini dalam diri seseorang.

Rajah 3 Empat Sifat Mulia Yang Utama (*Four Cardinal Virtues*) Dalam Latihan Kepemimpinan Berasaskan Qalb



Kung Fu Tze (2007) menyebutkan mengenai empat sifat mulia ini dalam Kitab *Analects*. Kitab *Analects* (kumpulan ucapan oleh seorang tokoh), juga dikenali sebagai *Lunyu* (perbahasan), adalah kitab rujukan utama bagi para pengikut ajaran Kung Fu Tze (Confucius) bagi ajaran Confucianism. Kitab ini mengandungi dua puluh bab yang membincangkan mengenai



pelbagai isu berkaitan prinsip moral, kepemimpinan, dan pentadbiran kerajaan. Sebagai contoh, Kung Fu Tze menyebutkan mengenai empat sifat mulia ini seperti berikut:

Mengenai kebijaksanaan:

22 *Fan Chi asked about wisdom. The Master said, Work to lead the people toward what is right. Respect the gods and spirits but keep them at a distance—this can be called wisdom* (Confucius 2007)

Mengenai keadilan:

If names are not rectified, then speech will not function properly, and if speech does not function properly, then undertakings will not succeed. If undertakings do not succeed, then rites and music will not flourish. If rites and music do not flourish, then punishments and penalties will not be justly administered. And if punishments and penalties are not justly administered, then the common people will not know where to place their hands and feet.

Mengenai keberanian:

23 *Zilu said, Does the gentleman esteem courage? The Master said, The gentleman holds rightness in highest esteem. A gentleman who possesses courage but lacks rightness will become rebellious. A petty man who possesses courage but lacks rightness will turn to thievery.*

Mengenai kawalan diri:

1 *Yan Yuan asked about humaneness. The Master said, to master the self and return to ritual is to be humane.*

The Art of War (2009) turut menyenaraikan keempat-empat sifat mulia yang utama ini sebagai antara sifat yang wajib dimiliki oleh seorang pemimpin. *The Art of War* adalah sebuah tulisan Sun Tzu, seorang ahli falsafah, jeneral dan ahli strategi ketenteraan Cina pada kurun 5 sebelum Masihi. Kitab ini mempunyai tiga belas bab yang menjelaskan berkenaan taktik dan strategi peperangan, termasuklah sifat-sifat pemimpin dan tentera yang baik untuk memenangi peperangan. Meskipun, kandungan kitab ini memfokuskan mengenai isu-isu berkaitan peperangan, akan tetapi, oleh kerana faedah kitab ini yang besar, pada hari ini rujukan kepada kitab ini turut dibuat dalam pelbagai latihan kepemimpinan, perniagaan dan pendidikan. Dalam *The Art of War* (2009), Sun Tzu menyebutkan mengenai empat sifat yang mulia ini seperti berikut:

Mengenai kebijaksanaan:

7. *Hence in the wise leader's plans, considerations of advantage and of disadvantage will be blended together.*

Mengenai keadilan:

35. *It is the business of a general to be quiet and thus ensure secrecy; upright and just, and thus maintain order.*

Mengenai keberanian:

9. *The Commander stands for the virtues of wisdom, sincerity, benevolence, courage and strictness.*

Mengenai kawalan diri:

30. *Disciplined and calm, to await the appearance of disorder and hubbub amongst the enemy: — this is the art of retaining self-possession.*

Jika kedua-dua tokoh klasik Cina tadi menyenaraikan mengenai empat sifat mulia ini secara tidak tersusun, tokoh-tokoh falsafah Barat seperti Plato (428-348 sebelum Masihi), Aristotle (384-322 sebelum Masihi), dan Thomas Aquinas (1225-1274) telah menyenaraikan perkara ini secara sistematik dalam karya-karya mereka. Perkara ini dengan jelas menunjukkan bagaimana konsep empat sifat yang mulia atau *Four Cardinal Virtues* ini telah dimuktamadkan sebagai satu konsep utama dalam pemikiran ketiga-tiga ahli falsafah barat ini. Sebagai contoh di sini, Plato telah mengungkapkan dalam karya agungnya *Republic* seperti berikut: “‘Well, it looks, my friend, as if in some way or other justice is this business of everyone performing his own task. Do you know what makes me think that?’ ‘No. Tell me.’ ‘I think the remaining element in the city, besides the virtues we have been looking at- self-discipline, courage and wisdom - is the thing which gave all the others the power to come into being, and the thing whose continued presence keeps them safe once they have come into being. We said earlier that justice would be the one left over, if we could only find the other three” (Plato, 2003, 128).

Aristotle pula, yang juga merupakan anak didik kepada Plato, telah menghuraikan mengenai empat sifat mulia ini dalam karyanya yang bertajuk *Rhetoric*. Ujar beliau: “*The parts [or subdivisions] of virtue are justice, manly courage, self-control, magnificence, magnanimity, liberality, gentleness, prudence, and wisdom. Since virtue is defined as an ability for doing good,*



the greatest virtues are necessarily those most useful to others. For that reason, people most honor the just and the courageous; for the latter is useful to others in war, and the former in peace as well” (Aristotle, 2007, 76).

Manakala, Thomas Aquinas, seorang tokoh utama pemikiran teologi skolastik dalam agama Kristian telah menyebutkan mengenai konsep empat sifat yang mulia atau *Four Cardinal Virtues* ini sebagai empat sifat yang utama bagi manusia. Beliau juga telah membuat beberapa bab mengenai perkara ini dalam *Summa Theologica*, yang menunjukkan penekanan beliau kepada aspek pembentukan akhlak ini, meskipun dalam membahaskan hal-hal berkaitan teologi atau ketuhanan. Secara ringkas, beliau menyebutkan: “*We know that there are four cardinal virtues, viz. temperance, justice, prudence, and fortitude.*” *But these are moral virtues. Therefore, the moral virtues are cardinal virtues*” (Aquinas, 1947).

Oleh itu, dapatlah dideduksikan di sini bahawa konsep empat sifat yang mulia atau *Four Cardinal Virtues* ini sebenarnya adalah sebuah konsep yang bersifat universal dan sejagat, yang boleh dipraktikkan dan diamalkan oleh masyarakat pelbagai kaum, agama, dan latar belakang. Ini dibuktikan oleh penerimaan ramai ahli falsafah dan tokoh agama terhadap konsep serta amalan empat sifat yang mulia atau *Four Cardinal Virtues* ini, termasuklah oleh al-Ghazali melalui kitab *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*.

Kembali kepada wacana al-Ghazali mengenai empat sifat mulia yang utama ini, al-Ghazali (1982, 3:54) menjelaskan:

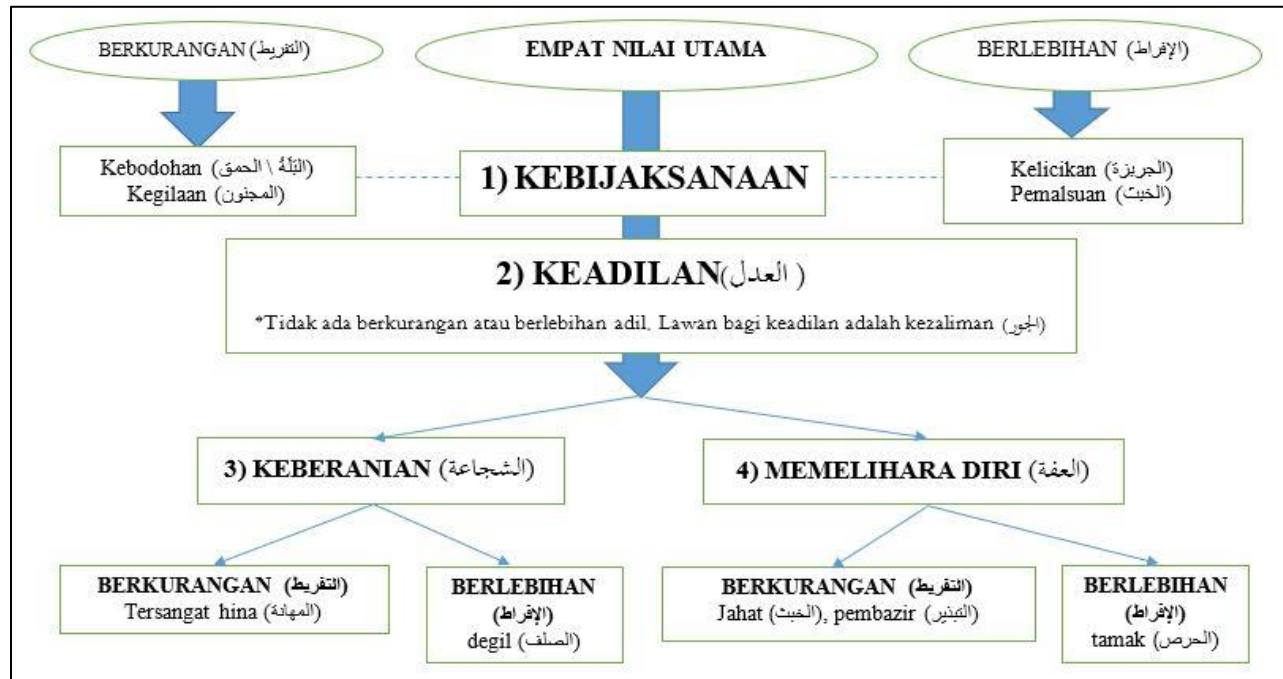
فإذن أمهات الأخلاق وأصولها أربعة الحكمة والشجاعة والعفة والعدل. ونعني بالحكمة حالة للنفس بما يدرك الصواب من الخطأ في جميع الأفعال الاختيارية. ونعني بالعدل حالة للنفس وقوة بما تسوس الغضب والشهوة وتحملهما على مقتضى الحكمة وتضبطهما في الاسترسال والانقباض على حسب مقتضاها. ونعني بالشجاعة كون قوة الغضب منقاداً للعقل في إقدامها وإحجامها. ونعني بالعفة تأدب قوة الشهوة بتأديب العقل والشرع. فمن اعتدال هذه الأصول الأربعة تصدر الأخلاق الجميلة كلها

Maksudnya: Jadi, induk bagi akhlak manusia itu adalah empat sifat iaitu: kebijaksanaan, keberanian, kawalan diri dan keadilan. Apa yang kami maksudkan dengan kebijaksanaan adalah keadaan jiwa yang dengannya dapat mengetahui kebenaran daripada kesalahan dalam segala perbuatan yang dilaksanakan dengan pilihan atau kemahuan sendiri. Kami maksudkan dengan keadilan pula adalah keadaan dan kekuatan jiwa yang dengan kedua-duanya kemarahan dan syahwat dapat dikawal, dibawa kedua-duanya, dilepaskan atau diikat (kemarahan dan syahwat) berdasarkan kebijaksanaan. Kami maksudkan pula dengan keberanian adalah keadaan kekuatan kemarahan itu tunduk kepada akal, sama ada dalam keadaan majunya atau mundurnya. Dan kami maksudkan dengan kawalan diri pula adalah terdidiknya kekuatan syahwat dengan didikan akal dan syarak. Maka sesiapa yang meluruskan keempat-empat sifat mulia ini akan muncullah daripada dirinya kesemua akhlak yang indah.

Al-Ghazali melalui kitab *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn* (1982) telah memberikan huraian dan penerangan bagaimana keempat-empat nilai utama ini berperanan dalam membantu dan membimbing hati untuk menghasilkan sifat-sifat serta akhlak-akhlak yang mulia. Dalam masa yang sama, keempat-empat nilai utama ini jugalah yang perlu digunakan secara tepat dan seimbang untuk mengatasi dan menghalang daripada sifat-sifat serta akhlak-akhlak yang tercela. Dalam konteks kepemimpinan pengajian tinggi, modul dan pengisian bagi latihan kepemimpinan berasaskan qalb ini disusun dan diselaraskan secara sistematik untuk memastikan kesemua warga pengajian tinggi dapat menampilkan budaya unggul dan mulia, ke arah membina negara yang bertamadun dan berbudaya tinggi. Seorang pemimpin pengajian tinggi mestilah memiliki sifat-sifat positif dan mulia untuk memastikan kepimpinan yang diterajunya dipandang tinggi oleh semua pimpinannya, termasuklah daripada kalangan pemegang taruh.

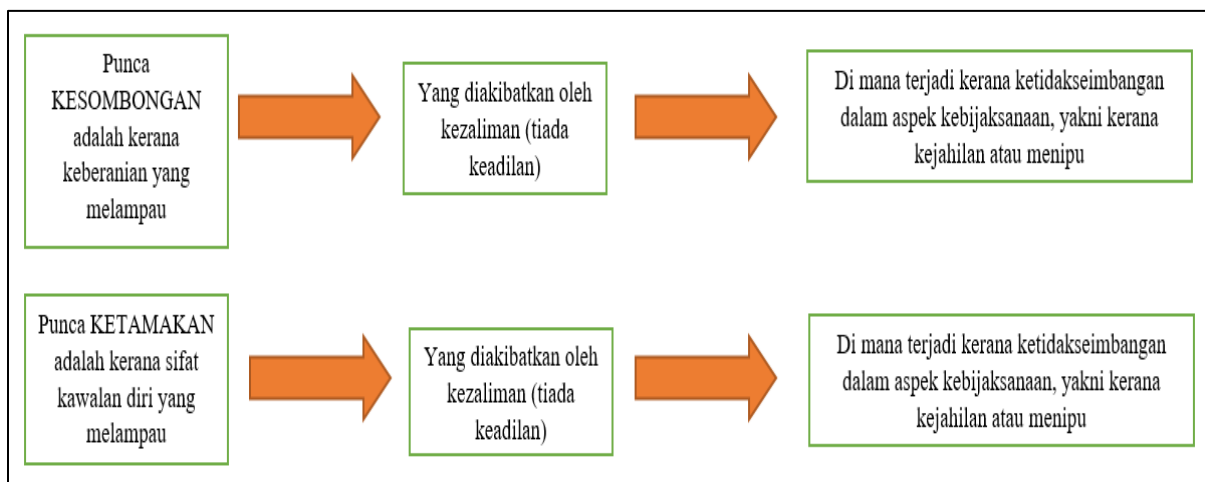
Seperti yang telah dinyatakan dalam buku jingga Kementerian Pengajian Tinggi (2016), qalb adalah unsur utama dalam manusia, yang mengawal pemikiran, tindakan, kelakuan, perasaan, dan emosinya, yang berfungsi dengan baik hanya apabila memiliki kesedaran ketuhanan (*God’s consciousness*) atau *qalbun salim*. Ini diikuti dengan penguasaan yang sempurna serta seimbang kepada empat sifat mulia yang utama: kebijaksanaan, keadilan, keberanian, dan kawalan diri, yang seterusnya akan melahirkan sifat-sifat (*leadership traits*) dan kelakuan-kelakuan (*leadership behaviours*) kepemimpinan yang sebenar.

Rajah 4: Empat Nilai Utama (Four Cardinal Virtues) oleh al-Ghazali serta pecahan sifat-sifatnya (al-Ghazali, 1982, 3:52-55; al-Ghazali, 1995, 17-23)



Menurut al-Ghazali (1982; 1995), keadilan menjadi nilai utama kepada kepemimpinan berasaskan qalb kerana keadilan merupakan kunci utama kepada kepemimpinan yang berjaya. Keadilan di sini juga bermaksud meletakkan sesuatu pada tempatnya. Keadilan ini juga berpunca daripada hikmah yang seimbang, yang tidak berkurangan sehingga menghasilkan kebodohan atau kegilaan, malah tidak juga berlebihan sehingga menghasilkan kelicikan dan penuh helah. Keadilan inilah yang menyeimbangkan antara sifat berani dan menjaga diri bagi seseorang pemimpin. Jika terlalu berani, akan mengakibatkan pemimpin itu menjadi sangat diktator dan suka mengarahkan orang lain. Jika terlalu mengawal diri pula menjadikan seorang pemimpin itu menjadi bacul dan penakut. Ringkasnya, kepemimpinan berasaskan qalb adalah dibina daripada kerangka al-Ghazali bagi empat nilai utama (*four cardinal virtues*) tadi.

Rajah 5: Proses Pembentukan Akhlak Berasaskan Konsep Empat Sifat Mulia yang Utama (Al-Ghazali, 1982; 1995)



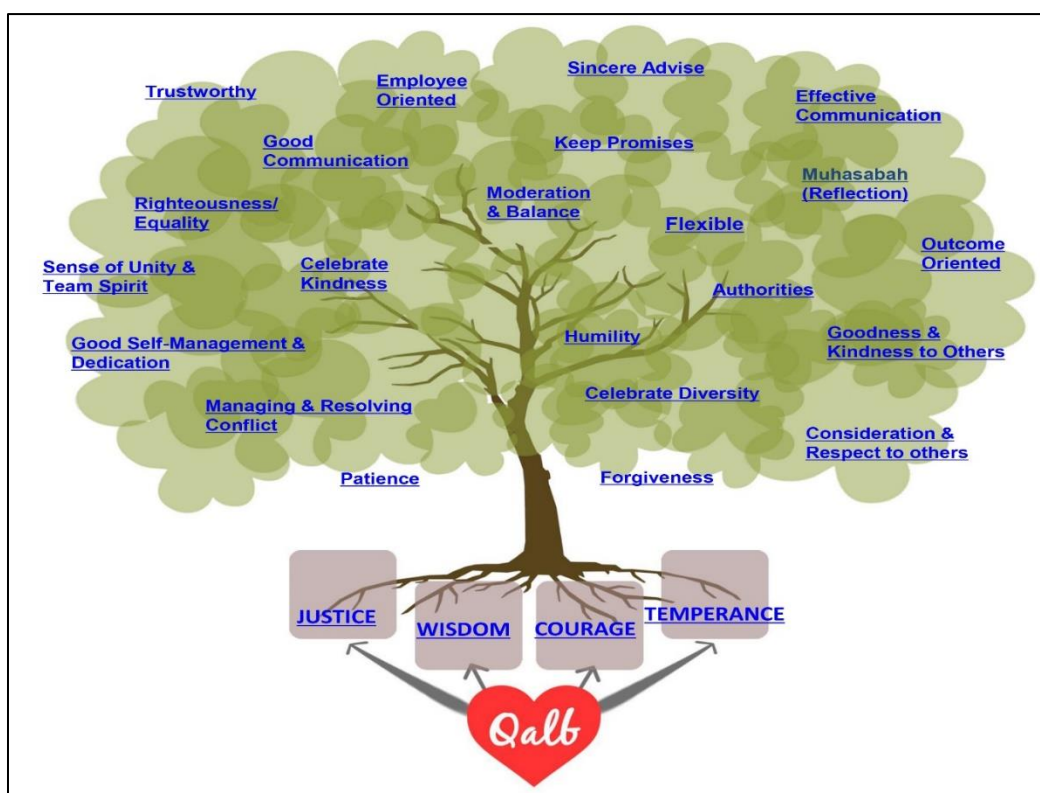
Dalam rajah 5 di atas, dapatlah difahami formulasi pembentukan akhlak yang dibuat oleh al-Ghazali (1982; 1995) melalui kerangka konsep empat sifat mulia yang utama. Dalam contoh yang pertama, sifat sombong adalah berasal daripada sifat



berani yang melampau, yang telah hilang keseimbangannya. Ini berpunca daripada kezaliman dalam diri seseorang itu yang tidak menjaga nilai keadilan dalam menyeimbangkan sifat berani dan hikmah dalam dirinya. Dalam contoh kedua pula, sifat tamak adalah berpunca daripada sifat kawalan diri yang melampau. Sama seperti dalam contoh pertama sebelum ini, ini berpunca daripada kezaliman dalam diri seseorang itu yang tidak menjaga nilai keadilan dalam menyeimbangkan sifat berani dan hikmah dalam dirinya.

Oleh itu, nilai-nilai positif yang mencorakkan sesebuah kepemimpinan berasaskan qalb ini dibina berasaskan kepada empat nilai utama (*four cardinal virtues*) seperti yang telah dibincangkan oleh ramai ahli falsafah etika dan ahli tasawuf. Menurut al-Ghazali (1982; 1995), empat nilai utama (*four cardinal virtues*) ini adalah keadilan (*‘Adl*), kebijaksanaan (*hikmah*), keberanian (*shajā‘ah*), dan sifat memelihara diri (*‘Iffah*) (al-Ghazālī). Keempat-empat nilai utama ini perlu dipupuk dan dizahirkan secara tepat dalam diri seseorang pemimpin untuk memastikan perjalanan kepemimpinan dapat dilaksanakan dengan baik dan lancar. Malah menurut pandangan ramai ahli falsafah etika dan ahli tasawuf, empat nilai utama inilah yang menghasilkan sifat-sifat manusia yang lain berdasarkan keseimbangan dan ketidakseimbangan sifat keadilan (*‘Adl*), kebijaksanaan (*hikmah*), keberanian (*shajā‘ah*), dan sifat memelihara diri (*‘Iffah*) dalam hati nurani seseorang. Ini dapat dilihat dalam Rajah 6 di bawah.

Rajah 6: Pokok Sifat-sifat Kepemimpinan Berasaskan Qalb



PENUTUP

Latihan kepemimpinan berasaskan qalb, menekankan kepada latihan dan pengamalan qalb dalam aspek-aspek kepemimpinan akademik. Latihan dan pengamalan qalb yang diterapkan dalam program latihan kepemimpinan ini diikat dengan pengajaran yang terdapat pada Rukun Negara dan Falsafah Pendidikan Kebangsaan Malaysia. Sekiranya diteliti, kedua-dua dokumen penting negara ini menekankan konsep pembinaan personaliti yang seimbang dan harmoni, mempercayai dan mempunyai keyakinan yang teguh kepada Tuhan, serta berkhidmat kepada masyarakat.

Modul-modul dalam latihan kepemimpinan berasaskan qalb untuk pengajian tinggi ini terdiri daripada lima bahagian yang utama. Bahagian-bahagian ini adalah seperti berikut: 1) Falsafah Pendidikan Kebangsaan; 2) Sifat semula jadi manusia, kerohanian dan qalb dalam kehidupan manusia; 3) Tema-tema dan konstruksi kepemimpinan berasaskan qalb; 4) Konsep dan amalan kepemimpinan berasaskan qalb; dan 5) Kajian kes kepemimpinan berasaskan qalb. Latihan Kepemimpinan berasaskan



qalb adalah, secara prinsipnya, dibina untuk mencapai hasil-hasil pembelajaran yang berikut: pertama, memahami hubungan dan pengaruh Falsafah Pendidikan Kebangsaan dalam melahirkan para pemimpin yang holistik dan berinspirasi. Kedua, memahami sifat dan kualiti qalb sebagai komponen utama manusia. Ketiga, mengukuhkan peranan kerohanian dan juga aspek dalaman dalam agama dalam melahirkan para pemimpin yang berdaya saing. Dan keempat, menghidupkan pengaruh qalb dalam membina kedua-dua peranan akademik iaitu kepemimpinan yang berimpak (*impactful leadership*) dan kepemimpinan berasaskan institusi (*institutional leadership*).

Dalam pelaksanaan kepemimpinan berasaskan qalb, rujukan utama yang digunakan dalam membahaskan mengenai sifat dan amalan qalb ini adalah berpandukan kitab *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* (1982). Pembinaan kurikulum latihan kepemimpinan berasaskan qalb menurut wacana al-Ghazali ini adalah dibuat untuk menyediakan maklumat dan konsep asas mengenai jati diri dan konsep diri pemimpin. Ini bertujuan untuk memastikan seseorang pemimpin itu mempunyai paradigma dan pandangan alam yang betul serta mencukupi mengenai tanggungjawabnya sebagai seorang pemimpin dan amanahnya ke atas subjek pimpinannya. Dalam modul latihan kepemimpinan berasaskan qalb ini, seorang pemimpin turut didedahkan dengan kepentingan mengambil kira aspek dalaman seseorang pemimpin dan subjek pimpinannya. Perkara ini adalah bersesuaian dengan visi, misi dan objektif yang telah digariskan dalam pernyataan awal Falsafah Pendidikan Kebangsaan. Modul latihan kepemimpinan berasaskan qalb juga menegaskan ikhtiar dan usaha pembentukan insan yang mempunyai potensi yang menyeluruh dan bersepadu, memiliki keseimbangan dan harmonis dalam aspek jasmani, emosi, rohani dan intelek (JERI).

Dalam program latihan kepemimpinan akademik ini, modul yang digunakan mengetengahkan konsep empat sifat mulia yang utama (*four cardinal virtues*) iaitu: hikmah, adil, berani dan kawalan diri, yang merupakan antara kebijaksanaan klasik mengenai pembentukan sifat-sifat peribadi yang mulia. Ajaran mengenai empat sifat mulia yang utama ini pernah diungkapkan oleh Kung Fu Tze (551-479 sebelum Masihi), Sun Tzu (545-471 sebelum Masihi), Plato (428-348 sebelum Masihi), Aristotle (384-322 sebelum Masihi), al-Ghazali (1058-1111), Thomas Aquinas (1225-1274), dan ramai tokoh-tokoh akhlak lain dalam pelbagai tamadun dan daripada pelbagai latar belakang agama. Al-Ghazali melalui kitab *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* (1982) telah memberikan huraian bagaimana keempat-empat nilai utama ini berperanan dalam membimbing hati untuk menghasilkan sifat-sifat serta akhlak-akhlak yang mulia; dan menghalang daripada sifat-sifat serta akhlak-akhlak yang tercela. Dalam konteks kepemimpinan pengajian tinggi, seorang pemimpin pengajian tinggi mestilah memiliki sifat-sifat positif dan mulia untuk memastikan kepimpinan yang diterajuinya dipandang tinggi oleh semua pimpinannya, termasuklah dalam kalangan pemegang taruh. Konsep dan amalan latihan jiwa (*Riyāḍah al-Nafs*) yang dianjurkan oleh al-Ghazali ini amat sesuai diaplikasikan dalam latihan kepemimpinan akademik universiti kerana menekankan pembentukan individu yang baik sebagai asas utama kepada pembentukan masyarakat yang bestari, berintegriti dan berbudaya tinggi.

RUJUKAN

Al-Qur'ān al-Karīm.

°Abd al-Rahmān Badwī. 2006. *Muallafāt al-Ghazālī*. Cairo: al-Majlis al-A'la Li al-Thaqāfah.

Akademi Kepimpinan Pendidikan Tinggi. 2019a. *Risalah Program Academic Leadership Talk Series (ALTS) 2019: Series 1*. Nilai: AKEPT.

Akademi Kepimpinan Pendidikan Tinggi. 2019b. AKEPT Background. *Laman Web Rasmi Akademi Kepimpinan Pendidikan Tinggi*. <http://akept.mohe.gov.my/index.php/pages/vision-mission>. 2 Oktober 2019.

Aquinas, Thomas. (1947). *Summa Theologica*. Ohio: Benziger Brothers.

Aristotle. (2007). *On Rhetoric: A Theory of Civic Discourse*. New York and Oxford: Oxford University Press.

Al-Bukhārī, Muḥammad Ibn Ismā'īl. (1998). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Riyadh: International Ideas Home for Publishing and Distribution.

Barker, Richard A. (1997). The Nature of Leadership. *Human Relations*. Volume 54 (4), 469-494.

Bush, T. (2003). *Theories of Educational Management*, 3rd edition. London: Sage

Confucius. (2007). *The Analects of Confucius*. (trans. Burton, Watson). Columbia: Columbia University Press.

Dzulkipli Abdul Razak et al. 2018. *Academic Leadership Module: Qalb Guided Leadership*. Nilai: AKEPT.

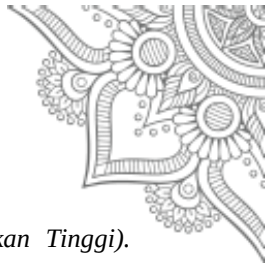
Dzulkipli Abd Razak dan Rosnani Hashim (eds.). 2019. *Pentafsiran Baharu Falsafah Pendidikan Kebangsaan Pasca 2020*. Gombak: Penerbit UIAM.

al-Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad. (1982). *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*. Beirut: Dār al-Ma'rifah.

al-Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad. (1995). *On Disciplining the Soul, Refining the Character, and Curing the Sickness of the Heart*. Cambridge: Islamic Texts Society.

Humphreys, Christmas. (2005). *A Popular Dictionary Of Buddhism*. Surrey: Curzon.

Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. 1300AH. *Lisān al-ʿArab*. Beirut: Dār Ṣādir.



- Kamus Dewan Bahasa Keempat. 2005. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Kementerian Pendidikan Malaysia. (2015). *Pelan Pembangunan Pendidikan Malaysia 2015-2025 (Pendidikan Tinggi)*. Putrajaya: Kementerian Pendidikan Malaysia.
- Kementerian Pengajian Tinggi. (2007). *Pelan Strategik Pengajian Tinggi Negara (PSPTN) 2007*. Putrajaya: Kementerian Pengajian Tinggi
- Kementerian Pengajian Tinggi Malaysia. 2016. *Strengthening Academic Career Pathways and Leadership Development*. Putrajaya: Kementerian Pengajian Tinggi Malaysia.
- Khairunneezam, M. N. (2013). *Job Satisfaction in Malaysian Public Higher Education*. PhD Thesis. Australia: La Trobe University.
- Meindl, James R.; Ehrlich, Sanford B. and Dukerich, Janet M. (1985). The Romance of Leadership, *Administrative Science Quarterly* Vol. 30, No. 1, pp. 78-102.
- Meslin, Michel. (2005). Heart. In *Encyclopedia of Religion, Second Edition*. USA: Macmillan Reference. Vol. 6. p. 3882.
- Muhammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī. 1364AH. *Al-Mu'jam al-Mufahras Li al-Alfāz al-Qur'ān*. Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah.
- Muslim Ibn al-Hajjāj. (1998). *Ṣaḥīḥ Muslim*. Riyadh: International Ideas Home for Publishing and Distribution.
- Mustafa Abu Sway. (1996). *Al-Ghazzalīyy: A Study in Islamic Epistemology*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Al-Nawawī, Muḥy al-Dīn. (1930). *Ṣaḥīḥ Muslim Bi Sharh al-Nawawī*. Kaheerah: al-Maṭba'ah al-Miṣriyyah.
- Ormsby, Eric. (2007). *Ghazali*. Oxford: Oneworld.
- Plato. (2003). *The Republic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sirat, M., Ahmad, R. A., & Azman, N. (2012). University leadership in crisis: The need for effective leadership positioning in Malaysia. *Higher Education Policy*, 25, 511-529.
- Sun Tzu. (2009). *The Art of War*. (trans. Giles, Lionel). Massachussetts: Pax Librorum Publishing House.
- Tierney, W., & Sirat, M. (2015). Malaysian Challenges. *International Higher Education*, 53.
- Zaccaro, S. J. (2007). *Trait-Based Perspectives of Leadership*. *American Psychologist*, 62(1).
- Zaccaro, S. J., Kemp, C., & Bader, P. (2004). Leader Traits and Attributes. In J. Antonakis, A. T. Cianciolo & R. J. Sternberg (Eds.), *The Nature of Leadership*. Thousand Oaks, CA: Sage.



Pendekatan Ilmu Sainifik dalam Trend Gastronomi Semasa

SITI NOR BAYA BINTI MAT YACOB, SITI AZHANI BINTI TOHAR, KHADIJAH BINTI MUDA

Universiti Sains Islam Malaysia

ABSTRAK

Gastronomi secara mudahnya difahami sebagai suatu bidang yang membicarakan tentang makanan dan pemakanan dalam kehidupan manusia. Tafsiran umum para pengkaji merumuskan gastronomi sebagai “food Knowledge”. Oleh kerana tanggapan umumnya adalah pengetahuan tentang makanan, maka gastronomi sering dikaitkan dengan bidang kulinari atau masakan. Perspektif sejarah merumuskan gastronomi sebagai suatu fenomena sosial yang mendapat perhatian para pemikir, pengamal kulinari dan juga masyarakat umum bermula pada awal abad ke 19. Perspektif akademik mengembangkan pemahaman gastronomi sebagai cabang ilmu yang boleh diteroka melalui penyiasatan secara saintifik. Banyak lagi pandangan dan justifikasi yang berbeza tentang bidang ini. Jean Anthelme Brillat-Savarin (1755-1826) memulakan usaha formal terhadap bidang gastronomi yang kemudian telah membuka jalan untuk kajian seterusnya. Pendekatan pelbagai disiplin ilmu dalam kajian gastronomi yang diperkenalkan oleh beliau telah menyebabkan bidang tersebut semakin mendapat perhatian. Kepentingan bidang tersebut mula dilihat dalam bentuk yang lebih dinamik serta tidak terhad kepada kajian kulinari semata-mata. Kajian kontemporari bidang ini lebih cenderung meneroka ilmu gastronomi dalam perspektif saintifik. Penulisan ringkas ini cuba membawa sorotan perkembangan bidang kajian gastronomi berdasarkan perbincangan dan wacana akademik yang lepas serta berdasarkan perkembangan semasa.

Keywords: Pendekatan Saintifik, gastronomi, molecular.

PENGENALAN

Terminologi gastronomi mungkin agak asing bagi sesetengah orang, malahan ia mungkin juga masih janggal dalam pemahaman para pengamal kulinari. Sungguhpun banyak perbincangan dan pengkajian gastronomi dibuat, namun adalah tidak mudah untuk mendefinisikannya. Kajian silang disiplin kadang kala menyebabkan tafsiran terhadap istilah gastronomi menjadi lebih kompleks. Para pengkaji selalunya akan membawa pemahaman kita berdasarkan fokus dan bidang kajian mereka. Oleh kerana gastronomi boleh dikaji dalam pelbagai disiplin ilmu, maka sifat kajian terhadapnya adalah dinamik. Ferguson, 1998 menganggap kajian gastronomi sebagai fenomena sosial yang mendapat perhatian ramai pengkaji serta juga para kulinari bermula pada abad ke 19 di Perancis. Semenjak dari itu, cabang ilmu ini mula menjadi perhatian masyarakat awam juga. Kajian gastronomi kontemporari banyak mendasarkan bidang ini dan hubungannya dengan disiplin sains. Istilah *molecular* gastronomi umpamanya, merupakan antara terminologi baru dalam cabang kajian gastronomi yang secara lansung mengaitkannya dengan cabang ilmu sains seperti fizik dan kimia. Hubungan ilmu sains dalam amalan gastronomi terutama yang berkaitan dengan kulinari dalam aplikasi masakan bukanlah sesuatu yang baru. Operasi saintifik dalam amalan kulinari berlaku tanpa disedari sehinggalah persoalan tentangnya dikeluarkan oleh seorang sarjana sains kontemporari iaitu Nicholas Kurti. Kurti sebenarnya mengambil inspirasi daripada hasil kerja pengkaji terdahulu yang terlibat dalam kajian sains klasik. Barisan perintis kepada kajian sains gastronomi terdahulu adalah seperti Parmentier (1737-1813) yang memperkenalkan ubi kentang dan penerokaan terhadap bahan makanan ini. Jacques Thenard (1777-1859) dan Jean-Anthelme Brillat-Savarin (1755-1826) yang menulis tentang *Physiology of taste*. Michel Eugène Chevreul (1786-1889) pula menemui *the chemistry of fats*. Tidak ketinggalan Justus von Liebig (1803-1873), Emil Fischer, Rumford, Albert Szent-Gyorgyi (1893-1986).

Tahun 1969 merupakan titik bermulanya bidang gastronomi dilihat dalam dimensi ilmu saintifik yang lebih jelas dan berstruktur. Nicholas Kurti merupakan seorang sarjana yang sangat meminati bidang sains kontemporari. Bermula di institusi DiRaja London pada tahun 1969, Kurti telah memulakan syarahan yang bertajuk “*The physicist in the kitchen*” sambil melakukan ujikaji semasa sesi tersebut. Dalam syarahan tersebut beliau kerap kali mengulang pernyataan “*It is a sad reflection that we know more about the temperature inside the stars than inside a soufflé*”. Semasa syarahan itu juga beliau turut membuat ujikaji tentang penghasilan *soufflé* dengan memberi tumpuan terhadap suhu yang boleh menghasilkan *soufflé* yang cantik iaitu dengan kawalan suhu di antara 20°C ke 70°C yang membolehkan *soufflé* itu dikeluarkan daripada oven serta dianggap cantik dan sempurna.



Selain daripada itu, beliau turut membuat demonstrasi dengan menyuntik jus nenas segar menggunakan picagari ke dalam tekstur daging yang menghasilkan penerangan bahawa *proteolytic enzyme bromelin* yang terkandung dalam jus nenas boleh membantu melembutkan daging. Beliau turut memperkatakan tentang proses penyediaan kopi yang baik melalui hasil kerja seorang kulinier yang bernama Rumford. Kurti turut memperkenalkan penggunaan ketuhar gelombang mikro dalam kaedah masakan. Hasilnya, orientasi kulinari dan gastronomi berjaya dilihat daripada perspektif fizik dan saintifik yang telah memperkembangkan bidang sains gastrofizik serta cabang cabang ilmu sains lain dalam kajian sains pemakanan. Eksplorasi sains dalam masakan yang dilakukan oleh Kurti mendapat sokongan seorang lagi ahli kimia iaitu Hervé This sehingga kedua mereka dianggap sebagai bapa gastronomi molekuler.

TINJAUAN LITERATUR

Sumbangan Nicholas Kurti, Hervé This dalam mengubah pandangan terhadap bidang gastronomi adalah besar. Kaedah saintifik yang diperkenalkan dalam amalan kulinari telah membuka paradigma baru terhadap bidang tersebut yang hanya sinonim dengan peranan suri rumah. Perkembangan ini telah mempopularkan nama kedua mereka disamping nama-nama seperti Santich, Harold McGee, Peter Berham yang sealiran dan mereka merupakan figura hebat dalam kajian terhadap gastronomi molekuler yang dirujuk sehingga kini. Hervé sendiri pernah memetik nama-nama seperti Peter Berham, Grant Achartz, Rene Redzepi, Homar Chantu, Ferran Adria, Heston Blumental dan beberapa lagi yang dianggap penting dalam kajian gastronomi moden. Mereka ini kebanyakannya terdiri daripada kalangan ahli fizik, ahli kimia serta chef-chef yang hebat dengan kepakaran masing-masing. (Slobadan Ivanovic, Kresmer Mikić, Luka Perman, Berdasarkan tinjauan penulisan yang dibuat oleh penulis-penulis kulinari, pemikir sains, mendapati bahawa minat untuk mengaitkan masakan, gastronomi dan sains menjadi *trend* yang popular serta diterima oleh kebanyakan pengamal kulinari masa kini.

Walaupun buku *Food and Cooking: The Science and Lore of The Kitchen* oleh Harold McGee telah lama diterbitkan iaitu pada tahun 1984 lagi, namun oleh kerana ia memperkenalkan analisis saintifik dalam fenomena kulinari, menjadikannya masih lagi relevan dan dirujuk sehingga sekarang. *The Kitchen as laboratory, reflection of Science of Food and cooking pula* mengumpulkan dua puluh tiga orang penulis yang menulis tentang kaedah masakan mereka secara saintifik. Ia juga adalah paparan hasil kerja kulinari chef-chef hebat seluruh dunia yang cuba membawa kombinasi tradisional dan kontemporari saintifik dalam memperkenalkan kaedah masakan moden dalam pendekatan masakan mereka. Buku yang diterbitkan pada tahun 2012 ini memaparkan fenomena baru yang sedang berkembang dalam pendekatan gastronomi dunia. Dimensi saintifik dalam penulisan telah diketengahkan oleh Hervé This dalam beberapa tulisan beliau. Antara buku-buku yang pernah ditulis oleh beliau adalah seperti *molecular gastronomy*, *Kitchen Mysteries*, *The Science of Oven*, *Building Meal: From Molecular Gastronomy to Culinary Constructivism* dan beberapa lagi. Sebuah buku bertajuk *Molecular Gastronomy*, iaitu buku terjemahan daripada bahasa Perancis kepada bahasa Inggeris. Ia tidak bersifat buku masakan tetapi lebih kepada memaparkan aplikasi sains dalam kaedah masakan di dapur. Ia lebih kepada provokasi pemikiran saintifik yang mengenengahkan gabungan eksplorasi *biochemistry*, *fizik* dan rasa dalam instrument masakan.

Ramai kalangan penulis kontemporari seperti menerusi buku *Gourmet Lab, The Scientific Principle Behind your Favourite Food*, Sarah Reeves Young, *Science Magic in the Kitchen*, (Richard Robinson 2003), *Amazing Kitchen Chemistry*, (Cynthia Light Brown, 2008) cuba menarik perhatian para pelajar dengan dimensi sains semasa memasak. Buku-buku yang ditulis oleh mereka cuba menghubungkan para pelajar atau pembaca kepada alam sains semasa memasak. Pendekatan sains dalam masakan cuba diperkenalkan dalam bentuk yang lebih menarik dan menyeronokkan. Ferran Andria, (2009) dianggap guru kepada generasi baru yang menulis buku *Modern Gastronomy A to Z* yang memaparkan panduan daripada awal hingga akhir, daripada A hingga Z dalam eksplorasi kulinari berkaitan dengan proses, penyediaan peralatan masakan yang tidak terikat dengan bahan-bahan masakan dan teknik tradisional masakan serta menggalakkan pendekatan sains semasa memasak.

GASTRONOMI

Istilah gastronomi boleh difahami dalam pelbagai definisi. Kajian bidang gastronomi boleh bersifat *cross discipline dan multidisciplinary*. Para pengkaji menafsir dan memahami gastronomi berdasarkan dimensi kajian mereka. Tafsiran istilah dan bahasa mengaitkan gastronomi sebagai berasal daripada perkataan Greek *gastrē* iaitu “*stomach*” dan *nomos* iaitu “*law that govern*”. Secara literal boleh diterjemahkan sebagai seni peraturan yang mengawal perut. (Addison Lilholt, 2015) *Entomological Gastronomy*. Cailein Gillespie iaitu seorang pengkaji kontemporari bidang ini mendefinisikan gastronomi sebagai *the art, or*



science, of good eating. Beliau membahagikan dimensi gastronomi kepada beberapa sudut iaitu *practical, theoretical, technical, and food* (Cailein Gillespie, 2001). Lebih mudah, beliau membawa pemahaman gastronomi kepada 2 aspek iaitu aspek praktikal dan aspek pengkajian. Dari segi praktikal, skop gastronomi adalah merujuk kepada penerapan nasihat dan bimbingan serta latihan kemahiran dan pengetahuan, yang bersama-sama mungkin dianggap sebagai membentuk seni hidup. Beliau berpendapat bahawa gastronomi praktikal mempunyai kaitan dengan teknik dan *standard* yang terlibat dalam operasi penukaran hasil mentah kepada produk yang boleh dimakan. Ia juga adalah berkait dengan seni, budaya, identiti nasional dan serantau. Seterusnya, penkajian gastronomi adalah melibatkan skop seperti pengeluaran, penyediaan makanan dan minuman serta merungkai persoalan bagaimana, di mana, bila dan mengapa ia dimakan. Dalam erti kata lain, ia juga adalah menyentuh aspek sosial, budaya serta sejarah makanan dan aktiviti makan itu sendiri. Oleh yang demikian, aspek pengkajian gastronomi tidak terlepas daripada aktiviti kajian terhadap masakan, restoran (tempat makan), makanan dan minuman, serta pelancongan dan penulisan gastronomi. (Mohd Salehuddin Mohd Zahari, 2009).

Monin & Durand (2003) memahami gastronomi sebagai kajian yang saling berkait dengan pengaruh dari lingkungan (geografi, iklim, dan budaya iaitu berkaitan dengan sejarah dan etnis juga. Bagi mereka, gastronomi boleh melibatkan usaha mengkaji dan menemui, merasa, melalui pengalaman, memahami dan menulis perincian tentang makanan dan merasai kualiti pemakanan makanan manusia secara keseluruhannya.

Bagaimana pun para pengkaji gastronomi berpendapat bahawa definisi yang diberikan oleh Jean Anthelme Brillant-Savarin (1755-1826) adalah dianggap paling sesuai dan relevan untuk memahami makna gastronomi. Dimensi yang diberikan oleh Savarin membawa gambaran bahawa gastronomi tidak secara khusus merujuk kepada kaedah menghasilkan makanan atau minuman, komponen bahan makanan dan minuman atau makan, atau memasak, tetapi ia meliputi skop yang lebih luas diluar daripada apa yang kita makan (jenis makanan) dan apa bentuk (teknologi dan cara), bagaimana kita makan (tangan, garpu), di mana kita makan (lantai, berdiri atau duduk), apabila kita makan (berapa kali/masa makan), mengapa kita makan serta dengan siapa kita makan (keluarga atau rangkaian social yang lain). (Mohd Salehuddin Mohd Zahari, 2009) Oleh itu pandangan beliau membawa pemahaman bahawa gastronomi itu adalah suatu fenomena yang luas dan kompleks sifatnya serta melibatkan sumbangan ilmu sejarah, fizik, kimia, kulinari dan memberi kesan kepada kehidupan manusia secara keseluruhannya. (Santich, 2007)

MOLEKULER GASTRONOMI

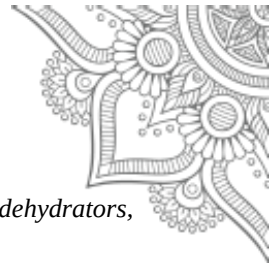
Istilah *molecular gastronomy* merupakan idea bersama yang dibuat oleh Nicholas Kurti dan Hervé This semasa mereka berdua membuat persiapan untuk siri bengkel antarabangsa fizik dan kimia dalam masakan pada tahun 1988. Walaupun pada awalnya mereka berdua agak sukar mencari justifikasi nama yang sesuai untuk bidang kajian ini, seperti menamakan juga ia sebagai *molecular and physical gastronomy* atau *molecular cooking* tetapi akhirnya membuat ketetapan bahawa *molecular gastronomy* lebih sesuai. (Hervé This, 2006). *Molecular gastronomy* dilihat sebagai arah baru dalam pembinaan teori dan aplikasi yang dilakukan dalam bidang masakan. This pada tahun 2004 mendefinisikan *molecular gastronomy* sebagai “*a branch of science that studies the physico-chemical transformations of edible materials during cooking and the sensory phenomena associated with their consumption*” (This, 2004).

Apa yang membezakan *molecular gastronomy* dengan pendekatan tradisional dalam masakan adalah penggunaan kaedah dan bahan masakan yang diadaptasi daripada makmal sains seperti *rotary evaporator, sintered glass filter, ultrasound probes, sodium alginate, calcium lactic, liquid nitrogen* dan sebagainya lagi dalam proses penghasilan makanan. Kebanyakan bahan yang digunakan adalah asing penggunaannya dan tidak terdapat dalam dapur tradisional. (Nicola Caporaso, Diego Formisano, 2016).

APLIKASI SAINTIFIK MELALUI KAEDAH GASTRONOMI MOLEKULER

Asas saintifik dalam masakan dan penyediaan makanan berdasarkan kaedah molecular menekankan konsep kawalan suhu yang dikaitkan dengan istilah *sous-vide*, penggunaan *liquid nitrogen*, aplikasi *ultrasound* dalam proses penyediaan, teknik spherification serta beberapa teknik lain yang dibantu oleh rekabentuk dapur moden itu sendiri. (Keerthana Sivakumaran, 2018)

Bahan-bahan masakan yang sinonim diguna dalam aplikasi molecular adalah seperti gel (*gelling agent*) seperti *methylcellulose, sugar substitutes, emulsifiers (lecithin soya, xanthan gum), non stick agents, enzymes (transglutaminase-a protein binder), carbon dioxide, hydrocolloids (starch, gelatine, pectin)* dan banyak lagi. (Keerthana Sivakumaran 2018, Slobadon 2011). (Hill B 2009) menyenaraikan lebih daripada lima belas peralatan yang significant dalam kaedah masakan *molecular*.



Antara yang dimasukkan ke dalam jadualnya adalah *standard digital circulator, induction cook tops, Excalibur food dehydrators, pacojet high speed processor, thermomix, vacumm machine, soda chargers, thermo wheep* dan banyak lagi.

Mengambil semangat saintifik dalam praktis masakan dengan daya untuk menghasilkan sesori baru yang memberi kekuatan kepada sifat makanan yang dihasilkan seperti (aroma, rasa, *mouthfeel/after taste*), tekstur (kekerasan, kelembutan, konsistensi, kenkenyalan dan kerenyahan), maka konsumsi terhadap bahan yang bersifat aditif menjadi semakin popular. (Barani Lerida, 2016, Peningkatan Evaluasi Gizi Pada Hidangan Gastronomi Molekuler, Nutrition Food, Novel Food) Bahan aditif yang sinonim dalam pendekatan molekuler adalah seperti berikut;

- i. Pewarna buatan (E100-E181)
- ii. Pengawet (E200 – E290)
- iii. Pengatur keasaman (E296 – E385)
- iv. Pengemulsi, stabilisator (E400 – E495PR)
- v. Pengatur keasaman dan anti koagulasi (E500 – E585)
- vi. Perisa (E600 – E640PR)
- vii. Pemanis buatan, penstabil dan pengental (E900 – E1520)

Ilmu ini dicirikan dengan penggunaan metode ilmiah untuk memahami dan mengendalikan perubahan molekuler, fisiokimiawi, dan struktural yang terjadi pada makanan, baik pada tahap pembuatan maupun konsumsi. Oleh itu secara umum boleh difahami bahawa terdapat suatu *trend* baru dalam amalan dan kajian gastronomi. *Trend* ini walaupun masih baru dalam bidang kulinari di Malaysia, namun ia sudah berkembang dan popular di Barat terutama di restaurant atau mana-mana Bar. Ia seumpama *scientific wizard* yang sedang berlaku di ruang dapur. Sungguhpun ia belum terkesan kepada amalan masakan di dapur rumah, tetapi *trend* yang dipopularkan ini bakal menghasilkan bahan-bahan masakan yang berasaskan sains dan memenuhi ruang konsumerisme pengguna awam, yang suatu hari nanti bakal menjadi amalan atau kaedah yang diguna dalam ruang dapur masyarakat umum.

PENUTUP

Gastronomi molekuler boleh dianggap sebagai *new gourmet direction* atau dimensi baru penghasilan pemakanan yang menyatu dan menghubungkan secara lansung peranan makmal sains dan dapur bagi menghasilkan paradigma baru dunia makanan dan masakan. Ledakan semangat baru para pengamal kulinari semasa, juga para saintis seluruh dunia akan membawa kecenderungan perkembangan bidang ini pada masa hadapan. Ia relevan dengan perancangan kejuruteraan sosial tamadun dunia yang akan membawa masyarakat melangkah ke fasa revolusi 4.0 seterusnya mencapai impian masyarakat 5.0 yang tinggi maju dan canggih pada masa depan

RUJUKAN

- Andria Ferran, 2009, Modern Gastronomy A to Z, Tylor and Francis Group
- Barani Lerida, 2016, Peningkatan Evaluasi Gizi Pada Hidangan Gastronomi Molekuler, Nutrition Food. Novel Food.
- Cesar Vega, Job Ubbink, Erik van der Linden – 2013 reflection of Science of Food and cooking, Colombia University Press,
- Faruk Seyitoglu, 2019, Gastronomy Scholars' Perspectives Toward the Gastronomy Term, A Metaphorical Analysis
- Ferguson, P.P 1998, A Cultural Field in The Making: Gastronomy in 19th Century France, American Journal of Sociology 104(3).
- Gillespie Caillein, 2001, European Gastronomy into the 21st Century, Routledge, Tylor and Francis Group
- Hill B 2009, Molecular Gastronomy, Research and Expiience 1st.ed. Melbourne, International Specialised Skills Institute
- Keerthana Sivakumaran, 2018, An Overview of Application Molecular Gastronomy in Food Industry, International Journal of Food Science and Nutrition)
- L.B Cynthia, 2008 Amazing Kitchen Chemistery,
- Lilholt Addison, 2015, Entomological Gastronomy, Addison Lilholt.
- Mohd Salehuddin Mohd Zahari, Jurnal International education Studies, Vol 2. No2, May 2009, hlm 67.
- Nicola Caporaso, Diego Formisano, 2016, Developments, applications, and trends of molecular gastronomy among food scientists and innovative chefs, Food Review and International vol 32.
- R.Y Sarah, 2011, Gourmet Lab, The Scientific Principle Behind your Favourite Food, NSTA Press
- Robinson Richard, 2003, Science Magic in the Kitchen, Oxford University Press



- Santich, B. 2007, The Study of Gastronomy: A Catalyst cultural understanding, The International Journal of The Humanities 5 (6).
- Slobadan Ivanovic, Kresimir Mikinac, Luka Perman, 2011, Molecular Gastronomy of Scientific Implementation in Practice, UTMS Journal of Economys 2(2).
- This.H molecular gastronomy, Exploring the Science of Flavour, 2006, Colombia University Press
- This.H Kitchen Mysteries, Reveiling The Science of Cooking, 2010, Colombia University Press
- This.H the Science of Oven, 2019, Colombia University Press
- This.H Building Meal:From Molecular Gastronomy to Culinary Constructivisme, 2019, Colombia University Press



Pembentukan Pemikiran Kreatif dan Kritis: Hubungannya Dalam Menyelesaikan Masalah

ANITA ISMAIL, FARAH LAILI MUDA @ ISMAIL, ADIBAH SULAIMAN @ MOHAMAD, MOHD AZMIR MOHD NIZAH, LATIFAH ABDUL LATIFF, MASHITAH SULAIMAN, SITI NORBAYA MAT YACOB, HISHAM MUHAMMAD TAKY ELDIN KANDIL

Universiti Sains Islam Malaysia

ABSTRAK

Kreativiti merupakan kebolehan semulajadi untuk menghasilkan idea dan kemungkinan yang baharu dalam menyelesaikan masalah. Ia merupakan kemahiran penting yang perlu dipraktikkan dan diasah menerusi pelbagai teknik dan kaedah yang tertentu. Usaha yang berkaitan perlu dilakukan supaya dapat melahirkan generasi yang kreatif ke arah amalan pembangunan insan yang berlandaskan kreativiti. Penerapan kemahiran kritis dan kemahiran penyelesaian masalah merupakan pendekatan pengajaran yang penting yang perlu diintegrasikan dalam kurikulum institusi pendidikan tinggi. Pelajar yang mampu berfikir secara kritis dan mampu menyelesaikan masalah merupakan kunci kepada arus perubahan dan kemajuan individu dalam kehidupan semasa bergelar mahasiswa dan juga setelah tamat pengajian. Kemahiran ini penting bagi memastikan pelajar memiliki pemikiran tahap tinggi yang diperlukan bagi menghadapi persaingan global. Penerapan kemahiran ini merupakan salah satu bentuk pendekatan dalam pengajaran dan pembelajaran yang bertujuan bukan sekadar menghasilkan pelajar yang cemerlang dari segi akademik, malah juga cemerlang dari sudut akhlak dan emosi.

Katakunci: Pemikiran, Kreatif, Kritis, Pemyelesaian Masalah

PENDAHULUAN

Kreativiti ialah suatu potensi yang terdapat pada setiap individu (Morris, Kuratko, dan Covin, 2010). Namun pada hakikatnya, setiap individu memiliki perbezaan dari segi tahap kreativiti (Muradriani, Widiastuti, Lianawati dan Nisfianoor, 2006). DeGraff dan Lawrence (2002) menjelaskan kreativiti merupakan kompetensi utama yang dapat membantu seseorang individu memiliki kemampuan untuk menciptakan sesuatu yang baru, kaedah baru dan idea-idea yang lebih baik atau baru. Oleh itu, dengan memiliki kreativiti pelajar dapat menghasilkan sesuatu yang baru, baik, berkualiti serta boleh berfungsi (Ismail dan Atan, 2011). Sehubungan dengan ini, kreativiti adalah sesuatu yang penting dalam bidang pendidikan kerana kreativiti memberi kesempatan kepada seseorang pelajar untuk mencari cara penyelesaian masalah dalam menghadapi pelbagai cabaran (Satiadarma, 2004). Kemahiran berfikir kritis meliputi beberapa kemahiran utama, iaitu kemahiran mengumpul maklumat, kemahiran membuat keputusan, kemahiran membentuk inferensi dan kemahiran membentuk analogi (Zaharah Hussin, 2005).

Pemikiran Kreatif

Secara umumnya setiap individu mempunyai kreativiti. Individu kreatif adalah memiliki rasa ingin tahu yang tinggi terhadap sesuatu perkara, tidak mudah bosan dalam mempelajari sesuatu, berani mengambil risiko atas keputusan yang diambil, mempunyai kepercayaan diri, berdikari dalam menjalankan segala sesuatu dan memiliki pemikiran pelbagai. Pemikiran pelbagai merangkumi sebuah operasi pengimbasan yang umum, yang mana membolehkan seseorang individu mampu menghasilkan pelbagai penyelesaian yang mungkin.

Kreativiti ialah keupayaan untuk menghasilkan sesuatu yang baru lagi sesuai, bermanfaat kepada manusia dan selari dengan prinsip dan shari'ah Islam. Kreativiti merupakan satu proses memahami, melaksana dan menjelaskan prinsip dan idea Islam pada masa dan tempat tertentu untuk mendepani cabaran-cabaran yang timbul dalam semua aspek kehidupan. Kreativiti dalam Islam adalah merangkumi (al-Karasneh dan Jubran, 2010):

1. Keterbatasan manusia iaitu memahami hakikat manusia tidak sempurna dalam segala-galanya dan mengingatkan manusia bahawa Allah SWT Maha Mengetahui.
2. Inspirasi wahyu iaitu hasil galakan beberapa ayat-ayat al-Quran yang mendorong manusia untuk menggunakan cara berfikir yang berbeza.



3. Tanggungjawab khalifah iaitu memiliki rasa tanggungjawab, taqwa, rendah hati dan syukur.
4. Lengkap iaitu menggabungkan komponen fizikal, mental, kerohanian dan keagamaan.
5. Menangani isu penting iaitu menguruskan masalah dan isu-isu konkrit semasa dan bukan isu dunia fantasi.
6. Ganjaran yang besar iaitu manfaat yang berupa kebendaan dan kerohanian menjadikan motivasi kepada manusia untuk melakukan usaha dengan bersungguh-sungguh.

Ketamadunan Islam memperlihatkan bahawa Muhammad SAW adalah insan kreatif yang terulung dalam menangani urusan politik, ketenteraan, sosial, pendidikan, ekonomi, pengurusan dan agama. Bahkan kreativiti Baginda SAW bermula daripada zaman pra-Islam seperti menyelesaikan isu perbalahan antara beberapa suku kaum Arab dalam masalah perletakan Hajarul Aswad. Selain daripada fenomena ini, daya berfikir secara kreatif dan kreativiti Baginda SAW juga jelas digambarkan dalam memimpin negara, membuat keputusan, mengatur strategi, mewujudkan hubungan dengan pelbagai pihak dan berdakwah. Hal ini adalah selari dengan pelbagai gaya pemikiran kreatif dalam ayat-ayat al-Qur'an yang menjadi bukti bahawa Islam menggalakkan manusia berfikir secara kreatif, berkreaitif dan berinovasi.

Kreativiti tamadun manusia terdahulu diingati kerana terdapat tinggalan dan bukti fizikal yang berjaya menarik perhatian masyarakat selepasnya disebabkan oleh kreativiti serta seninya. Kegemilangan Tamadun China dibuktikan dengan tinggalan Tembok Besar China dan Tamadun Mesir dibuktikan dengan binaan piramid. Kedua-dua binaan ini memperlihatkan hasil kreativiti dan seni yang dimiliki masyarakat setempat pada zamannya. Ini berlainan dengan Tamadun Islam di mana seni dan kreativiti melangkaui zaman dan batasan geografi. Dalam Tamadun Islam terdapat kepelbagaian hasil seni dan kreativiti yang menjadi bukti pencapaian tamadun berkenaan. Sebagai sebuah tamadun yang bersifat sejagat (universal) sepanjang zaman, seni dan kreativiti Islam menjadi bukti pencapaian tamadunnya. Kebolehan ahli masyarakatnya dalam bidang itu sewaktu zaman kegemilangan dinasti Islam tidak boleh dinafikan. Olahan kreativiti masyarakat Islam bukan sahaja menakjubkan malah mampu menimbulkan satu tanggapan positif seperti ketinggian ilmu, gaya hidup yang tinggi dan maju dalam kalangan masyarakat lain pada waktu itu terhadap masyarakat Islam.

Al-Quran adalah sumber pemikiran kreatif umat Islam. Ia bukan sekadar sumber rujukan untuk hukum fikah dan peraturan hidup manusia. Tetapi menjadi kunci kepada kemajuan hidup abadi yang dicari oleh manusia. Perkembangan dan kerancangan aktiviti berkaitan kreativiti secara tersirat menunjukkan kefahaman serta kesungguhan masyarakat Islam dalam Tamadun Islam terdahulu mendalami al-Quran bagi memacu Tamadun Islam ke hadapan. Mereka meletakkan kebolehan dan kemahiran terbaik yang dimiliki untuk manfaat generasi seterusnya.

Pemikiran Kritis

Berfikir selalu dikaitkan dengan akal dan dalam al-Quran perkataan yang merujuk kepada akal disebut sebanyak 40 kali. Al-Quran telah mengemukakan beberapa panduan kepada manusia agar mereka dapat menggunakan akal mereka dengan cara yang sebaik-baiknya, supaya mereka menemui kebenaran. Panduan al-Quran ini terkandung dalam gesaan al-Quran agar umat Islam menolak keraguan dalam perkara yang pasti, tidak mengikut hawa nafsu dan emosi, menolak taklid buta kepada nenek moyang dan menolak ketaksuban kepada pemimpin (Azmi Mamat, 2005).

Istilah 'pemikiran kritis' merupakan gabungan antara dua perkataan iaitu pemikiran dan kritis. Istilah pemikiran berasal dari kata dasar fikir yang bermaksud ingatan, angan-angan, akal, sangka, anggapan, pendapat dan kira (Noresah Baharom, 2005). Manakala istilah kritis pula berasal daripada perkataan Inggeris *critic*. *The Oxford English Dictionary* (1989) ada menjelaskan mengenai kata dasar kritis yang berasal dari perkataan Greek *kriths* (*Kritikos*) yang bermaksud menimbang (*judge*). Manakala Kamus Dewan pula menjelaskan perkataan kritis dengan maksud tidak dengan begitu sahaja menerima atau mempersetujui sesuatu (menimbangkan buruk baiknya terlebih dahulu) atau bersifat mengkritik (tidak menerima sesuatu bulat-bulat) (Noresah Baharom, 2005).

Penggunaan perkataan pemikiran kritis dalam bahasa Arab mempunyai pelbagai istilah yang sama maksudnya dari segi literal seperti *al-fikr al-naqdi* yang diungkapkan oleh al-Qarni (N.S Doniach, 1972; Munir Ba'albaki, 1995; Elias A. Elias & Ed. E. Elias (t.t). Manakala Yusuf al-Qaradawi (1996) pula menggunakan kalimah akal/minda ilmiah (*al-'aqliyyah al-'ilmiyyah*) yang merujuk kepada perkataan pemikiran kritis.

Pemikiran Kreatif dan Kritis dalam Menyelesaikan Masalah

Kepentingan kreativiti dalam membangunkan masyarakat dan negara telah lama disedari (Storm Storm, 2002). Para pemimpin, ahli perniagaan, saintis, ahli sejarah, pendidik dan ahli psikologi menyatakan bahawa kreativiti sangat diperlukan untuk



kelangsungan hidup penduduk di dalam sesebuah negara terutamanya dalam era globalisasi di mana perubahan, cabaran, dan persaingan sedang dan akan terus berlaku. Perkembangan ekonomi yang berlaku akibat daripada perubahan dasar kerajaan yang kini lebih mementingkan sektor industri, teknologi maklumat dan ilmu pengetahuan telah mengubah dan akan terus mengubah taraf dan corak kehidupan masyarakat keseluruhannya.

Kreativiti berhubung dengan idea-idea asli dan perkara-perkara baru yang berguna untuk menyelesaikan masalah (Runco, 2008; Sumarwati dan Jailani, 2011). Di samping itu, kreativiti dapat didefinisikan sebagai suatu proses pemikiran yang membantu seseorang individu dalam menghasilkan idea baru (Green, 2001). Idea merupakan buah daripada pemikiran kreatif yang memiliki peranan penting kerana dapat membantu seseorang individu dalam membuat keputusan, menyelesaikan sesuatu masalah mahupun menjana idea yang abstrak dan konkrit (Yee et al., 2011). Minda kreatif sentiasa mengaitkan aktiviti dengan imajinasi, di mana hal tersebut berpotensi untuk mentafsirkan sesuatu dalam cara yang luar biasa (Idris, 2006).

Nilai-nilai pemikiran kritis dan kemahiran menyelesaikan masalah diterapkan dalam kurikulum pengajian bertujuan melahirkan graduan yang serba boleh, berfikir dengan kritis dan kreatif dan memiliki kecemerlangan akhlak dalam kehidupan realiti sebenar setelah melangkah keluar dari alam kampus. Dengan kata lain kemahiran ini mampu melahirkan generasi yang menepati ciri-ciri modal insan yang harus dilihat secara menyeluruh membabitkan semua aspek kehidupan dalam individu dan masyarakat di negara ini. Oleh itu, terdapat pelbagai aspek yang perlu diberi penekanan dalam usaha membina modal insan yang bersepadu, iaitu ilmu pengetahuan, daya intelek, kemahiran, tahap peningkatan ekonomi, kebudayaan dan sebagainya.

Dalam proses pengajaran dan pembelajaran, al-Ghazali menyatakan bahawa akal perlu dirangsang, digerakkan dan diberi perhatian kerana walaupun akal seseorang individu mempunyai “daya lihat”, namun masih banyak lagi perkara yang tidak mampu dijangkau oleh akal. Sebagai contoh bentuk rangsangan yang diberikan melalui kata-kata para hukama’ dan yang paling agung iaitu *kalamullah* s.w.t. iaitu al-Quran yang berbentuk perkataan (Abdul Salam Yussof, 2003). Beliau menjelaskan bahawa proses pengajaran dan pembelajaran memerlukan satu proses penelitian dan kajian yang mendalam bagi memperolehi sesuatu maklumat. Menurut beliau:

“Apabila anda mengadakan penyelidikan terhadap ilmu, pasti anda akan melihat kelazatan pada ilmu tersebut. Oleh itu, tujuan mempelajari ilmu ialah kerana ilmu itu sendiri” (Abdul Salam Yussof, 2003).

Berdasarkan penelitian di atas menunjukkan bahawa pemikiran kritis merupakan suatu kemahiran berfikir yang melibatkan beberapa kemahiran seperti kemahiran menilai maklumat, kemahiran menilai hujah secara rasional dan logik, kemahiran menyelesaikan masalah dan lain-lain lagi. Semua kemahiran ini mempunyai perkaitan yang rapat dalam mendidik akhlak mulia mahasiswa yang bakal menerajui negara suatu hari nanti (Che Husain & Tengku Kasim, 2007).

Penerapan pemikiran kritis dan kemahiran menyelesaikan masalah amat diperlukan sebagai suatu pendekatan dalam pengajaran dan pembelajaran bagi melahirkan generasi yang bukan sahaja memiliki kecemerlangan akademik malah merupakan generasi yang terbilang dengan ciri-ciri modal insan. Modal insan merupakan individu yang tidak bersifat individualistik tetapi bersifat sebahagian daripada masyarakat Malaysia yang berilmu, berkeyakinan, memiliki nilai yang murni dan moral yang tinggi, beretika, berbudi pekerti, bersopan santun, mempunyai keluarga yang mantap berdisiplin, dinamik, berdaya tahan tinggi, berinovasi, kreatif, sihat, bersemangat patriotik, cekal, berintegrasi dan berdaya saing (Sargit Singh Gill, 2006). Kaedah penyelesaian masalah adalah bertujuan untuk memberi latihan dan sokongan semasa para pelajar untuk cuba menyelesaikan permasalahan yang timbul semasa proses pengajaran dan pembelajaran.

PENUTUP

Dorongan pemikiran dan pemikiran kritis telah ditekankan dalam Al-Quran. Umat Islam digalakkan berfikir secara kreatif dan kritikal untuk memenuhi keperluan manusia serta mengatasi kemodenan. Sementara itu, pada masa yang sama seorang individu Muslim adalah perlu memenuhi kewajipannya sebagai khalifah Allah di mukabumi ini, di mana matlamat utama manusia adalah untuk mencari keredhaan Allah. Umat Islam mengembangkan perspektif pemikiran mereka dengan menjadikan Al-Quran sebagai panduan mereka.

Pada mulanya kreativiti dianggap memainkan peranan penting hanya dalam bidang seni dan sastera sahaja. Namun kini para penyelidik mendapati kreativiti turut memainkan peranan penting dalam bidang-bidang pentadbiran, perniagaan, keusahawanan, sains, metamatik, seni bina, kejuruteraan dan sukan. Perkembangan ini menyebabkan usaha untuk memupuk kreativiti di peringkat sekolah dan universiti dianggap sebagai sangat mendesak dan penting. Dalam dunia penuh persaingan



global ketika ini, memiliki pengetahuan dan kepintaran yang tinggi tidak memadai. Pengetahuan dan kepintaran tersebut mesti disertai dengan kreativiti agar pelajar kita dapat bersaing di peringkat global apabila mereka dewasa nanti. Akan tetapi usaha ke arah pemupukan kreativiti pelajar ini akan terbantut seandainya halangan-halangan terhadap pemupukan kreativiti tidak diatasi terlebih dahulu.

Kemahiran berfikir merupakan salah satu elemen penting yang perlu dimiliki oleh para pelajar. Ia meliputi kebolehan berfikir secara kreatif, kritis, inovatif dan kebolehan mengaplikasikan pemahaman dan pengetahuan dalam pelbagai bidang yang diceburi. Gelombang perubahan dalam sistem pendidikan sekarang menuntut kepada proses pengajaran dan pembelajaran yang mampu menerapkan kemahiran berfikir secara kreatif dan kritis. Kemahiran ini mampu menjadi benteng yang menyelamatkan seseorang individu daripada serangan pemikiran, ideologi dan unsur-unsur berbentuk negatif. Kepentingan kemahiran berfikir secara kritis amat diperlukan dalam kurikulum pelajaran.

RUJUKAN

Al-Quran.

Abdul Salam Yusoff (2003). *Imam al-Ghazali: pendidikan berkesan*. Utusan Publications & Distributors.

Al-Ghazali (1983). *Pembendung Daripada Kesesatan*. Terj. Abdulfatah Haron Ibrahim. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Al-Karaszeh, M., & Jubran Saleh, A. (2010). Islamic Perspective of Creativity: A Role Model for Teachers of Social Studies as Leaders. *Procedia Social and Behavioral Sciences*, 412-426.

Al-Qaradawi, Yusuf, Dr. (1996). *al-'Aql wa al-'Ilm fi al-Qur'an al-Karim*. Kaherah: Maktabah Wahbah.

Azmi Mamat (2005). Beberapa Aspek Pemikiran Kritis Ibn Khaldun, Kajian dalam Kitab al-Muqaddimah. Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya. Kuala Lumpur.

Che Husain, F., & Tengku Kasim, T. S. (2007). Pembentukan modal insan bersepadu melalui keberkesanan pendidikan akhlak individu Muslim/Faridah Che Husain dan Tengku Sarina Aini Tengku Kasim.

DeGraff, J. and Lawrence, K. A. (2002). *Creativity at Work: Developing the Right Practices to Make Innovation Happen*. New York: John Wiley & Sons, Inc.

Elias, A. & Ed. E. Elias (t.t). *Elias' Modern Dictionary English-Arabic*, ed. 10. Cairo: Elias' Modern Press.

Green, A. (2010). *Creativity in Public Relations* (4th ed.). London, United Kingdom: Kogan Page Limited.

Idris Jusoh. (2006). *Satu pemikiran praktis dalam merealisasikan konsep Ulul Albab*. Kertas Kerja Seminar Ulul Albab. Anjuran Bersama Kerajaan Negeri Terengganu dan Terengganu Development Institute. Kuala Terengganu.

Ismail, S. dan Atan, A. (2011). Aplikasi Pendekatan Penyelesaian Masalah Dalam pengajaran Mata Pelajaran Teknikal dan Vokasional di Fakulti Pendidikan UTM. *Journal of Educational Psychology and Counseling*, 2, 113-144. ISSN: 2231-735x.

Morris, M. H., Kuratko, D. F. and Covin, J. G. (2010). *Corporate Entrepreneurship and Innovation: Entrepreneurial Development Within Organizations*. Third Edition. USA: Cengage Learning.

Muradriani, V., Widiastuti, N., Lianawati dan Nisfianoor (2006). Hubungan Antara Visual Imagery dengan Kreativitas pada Munir Ba'albaki (1995). *al-Mawrid: A Modern English-Arabic Dictionary*. Beirut: Dar El-Ilm Lil-Malayan.

Anak Usia Sekolah Dasar (Studi Pada Siswa Kelas 5 Sekolah Dasar Islam PB Sudirman, Jakarta Timur). Fakultas Psikologi Universitas Tarumanegara Jakarta Bekerjasama Dengan Yayasan Obor Indonesia. *Jurnal Provita*, 2 (2), 27-53.

Noresah bt Baharom (et al) (ed.) (2005). *Kamus Dewan*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka.

N.S Doniach (1972). *The Oxford English-Arabic Dictionary*. Oxford: At the Clarendon Press.

Runco, M. A. (2008). Creativity and education. *New Horizons in Education*, 56(1), n1.

Said, M. M. B. M., & Yunus, N. (2008). Halangan-Halangan Kepada Usaha Memupuk Kreativiti di Kalangan Pelajar. *Jurnal Pengajian Umum*, 7(1), 41-51.

Sri Sumarwati, ., & Jailani Md Yunos, . (2013). Tahap kreativiti dalam kalangan pelajar Politeknik Metro, Politeknik Premier dan Politeknik Konvensional di Malaysia. *International Conference on Management*, (June), 212-234.

Satiadarma, M. P. (2004). Pendidikan Kreativitas Ataupun Pendidikan Moral? Fakultas Psikologi Universitas Tarumanegara Jakarta Bekerjasama Dengan Yayasan Obor Indonesia. *Jurnal Proviate*, 1(1), 1-11.

Strom, R. D., & Storm, P. S. (2002). Changing the Rules: Education for Creative Thinking. *Journal of Creative Behavior*, 36 (3), 183-199.

Yee, M. H., Jailani, M. Y., Tee, T. K., & Widad, O. (2011). Faktor-Faktor Kesukaran Penjanaan Idea Dalam Kalangan Pelajar Rangkaian Universiti Teknikal Malaysia. *International Conference on Teaching & Learning in Higher Education (ICTLHE 2011)*, (Ictlhe), 205-218.



Zaharah Binti Hussin (1995). Analisis Kandungan Kemahiran Berfikir Kritis Dalam Buku Teks Pendidikan Islam Kurikulum Bersepadu Sekolah Menengah. (Disertasi Sarjana, Fakulti Pendidikan, Universiti Malaya).



Penerimaan Pelajar Terhadap Aplikasi MOOC TITAS Versi 2.0 di Universiti Awam Malaysia

ADLINA AB. HALIM* , AHMAD NASIR MOHD YUSOFF, ARFAH AB. MAJID, NORMALA OTHMAN, NORASYIKIN AZRI, NASRINA M SAMIR

Jabatan Pengajian Kenegaraan dan Ketamadunan, Fakulti Ekologi Manusia, Universiti Putra Malaysia

*Emel: *adlina@upm.edu.my*

ABSTRAK

Massive Open Online Courses (MOOC) merupakan salah satu contoh platform pembelajaran yang telah dilaksanakan di universiti awam dan swasta di Malaysia. Platform ini menggunakan kaedah pembelajaran secara maya di mana interaksi serta perbincangan dilakukan di dalam atas talian. Aplikasi MOOC TITAS Versi 2.0 merupakan salah satu sumber pengajaran dan pembelajaran di universiti awam (UA) yang merangkumi model, metod dan pendekatan yang lebih efektif dan interaktif seiring dengan perkembangan Revolusi Industri 4.0. Justeru, makalah ini bertujuan untuk meneliti penerimaan pelajar UA terhadap aplikasi MOOC TITAS 2.0. Kajian ini menggunakan pendekatan kuantitatif dengan menggunakan teknik survei melalui pengedaran instrumen soal selidik secara google form. Seramai 1373 orang pelajar Semester 1, sesi 2018/2019 daripada lima zon yang merangkumi 19 UA terlibat sebagai responden kajian. Persampelan kajian adalah secara berkelompok dan rawak mudah. Nilai kebolehpercayaan cronbach alfa bagi bahagian penerimaan pelajar ialah 0.947. Data dianalisis menggunakan perisian SPSS 25.0 bagi mendapatkan analisis deskriptif. Dapatan kajian menunjukkan penerimaan pelajar terhadap aplikasi MOOC TITAS 2.0 berada pada tahap yang baik dengan min 4.04. Kajian mendapati kandungan MOOC TITAS 2.0 mempunyai elemen kemudahan, kebolehgunaan, bersesuaian, sistematik dan memuaskan hati para penggunanya. Kajian merumuskan bahawa platform MOOC TITAS 2.0 merupakan salah satu contoh terbaik pelaksanaan e-learning sebagai sumber pengajaran dan pembelajaran aktif, informatif dan interaktif.

Kata kunci: Penerimaan Pelajar, Aplikasi MOOC TITAS Versi 2.0, Universiti Awam, Sumber Pengajaran dan Pembelajaran

PENGENALAN

Perkembangan Era Revolusi ke-4 telah mencetuskan satu anjakan paradigma baru kepada sektor pendidikan di Malaysia yang memerlukan perubahan dilakukan terhadap kaedah pengajaran dan pembelajaran masa kini agar bergerak seiring dengan transformasi digital untuk kekal berdaya saing. Bagi mengelakkan para pengajar dan pelajar terpinggir dalam era digital ini, sistem pendidikan di Malaysia perlu siap siaga dan fleksibel terhadap perubahan yang akan dilakukan demi kebaikan dan kemajuan pendidikan di negara ini. Sehubungan itu, Pelan Pembangunan Pendidikan Malaysia 2015-2025 telah dirangka dan mengandungi elemen cabaran IR 4.0 ini yang memfokuskan kepada Pembelajaran Dalam Talian Tahap Global (bendahari.ump.edu.my). Kemunculan *Massive Open Online Course* (MOOC) dalam sektor pendidikan di Malaysia seawal tahun 2014 telah memberi kesan positif kepada kaedah pengajaran dan pembelajaran yang diamalkan oleh para pengajar di insititusi pengajian tinggi dan ia memenuhi elemen Pembelajaran Dalam Talian Tahap Global.

Kursus Tamadun Islam dan Tamadun Asia (TITAS) yang telah diperkenalkan di universiti awam sejak tahun 1999 turut mengalami transformasi dan inovasi dari segi penyampaian ilmunya. Kursus generik yang terangkum di bawah Mata Pelajaran Umum (MPU) ini merupakan subjek wajib kepada semua penuntut di universiti awam dan swasta tanpa mengira perbezaan latar belakang mereka. Pelaksanaan kursus TITAS di universiti awam dan swasta di Malaysia dilihat selari dengan aspirasi negara yang peka dengan perubahan dan perkembangan semasa dalam kurikulum terkini yang diperlukan negara, kehendak pasaran dan jati diri pelajar (Nor Azilah Ahmad & Norunnajah Ahmat, 2018). Kini, pengajaran dan pembelajaran kursus TITAS ini bukan sekadar melalui syarahan sahaja, malah telah melalui proses transformasi dan inovasi dengan menggunakan platform MOOC TITAS versi 2.0 yang menjadikan sesi pembelajaran dan pengajaran lebih menarik dan berkesan. Tambahan lagi, konsep pembelajaran teradun (*blended learning*) yang menggabungkan pembelajaran secara bersemuka dan atas talian (*online*) menambahkan lagi keberkesanan pengajaran dan pembelajaran kursus TITAS di universiti awam di negara ini.



TINJAUAN LITERATUR

Dalam era globalisasi ini, konsep e-pembelajaran (*e-learning*) semakin mendapat tempat dalam kalangan masyarakat dunia dan menyebabkan para pengajar digalakkan untuk menguasai kemahiran dalam e-pembelajaran (*e-learning*) seperti MOOC agar pengetahuan global era digital ini dapat dimanfaatkan dalam proses pengajaran dan pembelajaran bersama pelajar (Sumarto, 2007 dan Penny et. Al, 2011). MOOC merupakan satu platform yang membenarkan perkongsian maklumat dengan semua orang di seluruh dunia dengan interaksi serta hubungan secara maya yang dapat dilakukan menerusi perbincangan dalam talian secara aktif. MOOC turut memberikan peluang kepada sesiapa sahaja di pelusuk dunia yang ingin meningkatkan tahap pencapaian pendidikan tetapi mempunyai kekangan kewangan untuk mendapatkan pendidikan yang kualitinya sama dengan pembelajaran secara manual tanpa mengira batasan masa dan lokaliti (Baterah Binti Alias, Azhar Aziz, Nur Zahidah Jaafar, 2016).

Massive dalam MOOC membawa erti besar-besaran, *Open* pula membawa maksud terbuka. Ini bererti, platform MOOC ini bertujuan untuk membenarkan penyertaan interaktif secara besar-besaran dan akses terbuka melalui laman web yang bertaraf global dan mampu menampung kapasiti penyertaan pada skala besar dalam satu-satu masa (Kop & Carroll, 2011; Abdul Halim & Aris, 2017; dan Nordin, Norman & Embi, 2015). Di Malaysia, Platform MOOC digunakan bagi meningkatkan kualiti P&P, menjimatkan kos, menyetarakan kursus-kursus universiti tempatan setanding dengan universiti global dan bersifat pembelajaran sepanjang hayat. (Ros Aiza Mohd Mokhtar et. Al, 2019).

Kejayaan aplikasi MOOC TITAS 1.0 dalam *open learning* menjadi lebih terserlah dengan adanya elemen kolaborasi bersama aplikasi-aplikasi lain dalam talian seperti mempraktikkan penggunaan alat-alat kolaboratif sedia ada. Contohnya, aplikasi *mindomo*, *mindmeister*, *mind42*, *gamification*, *edmodo*, *ispring*, dan pelbagai aplikasi lain lagi. Pensyarah turut didedahkan dengan model, metod atau pendekatan kaedah pengajaran dan pembelajaran seperti *student centered learning* (SCL), *collaborative learning* (CL), *quantum learning* (QL), *integrated learning* (IL); dan *cooperative learning* (CL) (Ahmad Nasir & Mahfuzah, 2016). Ini menunjukkan bahawa penggunaan aplikasi MOOC dalam kursus TITAS ini menjadi pilihan para pelajar dalam proses pembelajaran era ini.

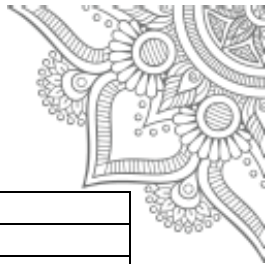
Sehubungan dengan itu, aplikasi MOOC TITAS Versi 2.0 telah dibangunkan oleh UPM sebagai satu inisiatif untuk membantu menjadikan sesi P&P bersama pelajar di universiti awam lebih interaktif dan efektif. Aplikasi MOOC TITAS Versi 2.0 turut digunakan oleh semua universiti awam di Malaysia yang menawarkan kursus TITAS dan elemen e-pembelajaran yang diterapkan dalam MOOC TITAS Versi 2.0 bukan sahaja menjadikan pembelajaran lebih menarik, malah membantu pengajar menjadikan pembelajaran lebih berkesan. Gabungan beberapa elemen seperti *visibility*, *positioning*, *branding* dan pembelajaran sepanjang hayat menjadikan MOOC TITAS Versi 2.0 relevan dengan perkembangan semasa dalam mendepani revolusi industri 4.0 dalam konteks pendidikan tinggi di Malaysia (Adlina Hj. Ab. Halim et. al, 2018). Oleh yang demikian, kertas kerja ini bertujuan untuk meneroka penerimaan pelajar terhadap aplikasi MOOC TITAS Versi 2.0 di universiti awam Malaysia.

METODOLOGI

Kajian ini merupakan kajian kuantitatif yang menggunakan borang soal selidik sebagai instrumen utama di mana borang soal selidik telah diedarkan dengan menggunakan platform *google form* bagi tujuan pengumpulan data. Kajian ini dijalankan dengan menggunakan persampelan kelompok dan rawak mudah. Sampel kajian adalah terdiri daripada 1373 orang pelajar semester 1, sesi 2018/2019 yang meliputi 19 universiti awam di 5 lokasi zon iaitu: Zon Utara, Zon Tengah, Zon Selatan, Zon Timur dan Zon Sabah/Sarawak. Senarai zon dan universiti awam yang terlibat dalam kajian ini adalah seperti di Jadual 1.

Jadual 1 : Senarai Zon Dan Universiti Awam Yang Terlibat

Zon	Universiti Awam (UA)
Utara	Universiti Sains Malaysia (USM)
	Universiti Malaysia Perlis (UniMAP)
	Universiti Utara Malaysia (UUM)
	Universiti Pendidikan Sultan Idris (UPSI)
Tengah	Universiti Putra Malaysia (UPM)
	Universiti Malaya (UM)
	Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM)



	Universiti Teknologi MARA (UiTM)
	Universiti Sains Islam Malaysia (USIM)
	Universiti Pertahanan Nasional Malaysia (UPNM)
	Universiti Islam Antarabangsa Malaysia (UIA)
Selatan	Universiti Teknikal Malaysia (UTEM)
	Universiti Tun Hussein Onn (UTHM)
	Universiti Teknikal Malaysia Melaka (UteM)
Timur	Universiti Malaysia Kelantan (UMK)
	Universiti Malaysia Terengganu (UMT)
	Universiti Sains Malaysia, Kubang Kerian (USMKK)
Sabah/Sarawak	Universiti Malaysia Sabah (UMS)
	Universiti Putra Malaysia Kampus Bintulu (UPMKB)

Instrumen soal selidik yang digunakan mengandungi bahagian penerimaan yang meneliti tentang penerimaan pelajar universiti awam terhadap aplikasi MOOC TITAS Versi 2.0. Bahagian ini terdiri daripada tiga elemen utama iaitu kemudahan, kebolegunaan serta sikap dan niat. Jadual 2 menunjukkan jumlah item yang terdapat dalam bahagian penerimaan. Ujian rintis telah dijalankan dan nilai cronbach alfa ialah 0.947. Kesemua borang soal selidik yang telah diperoleh telah dianalisis menggunakan perisian SPSS versi 25.0 bagi mendapatkan analisis deskriptif.

Jadual 2 : Pembahagian Dan Bilangan Soalan Soal Selidik

Bahagian	Aspek kajian	Jumlah soalan
Penerimaan	Penerimaan pelajar terhadap Aplikasi MOOC TITAS 2.0	
	a) Kemudahgunaan	4
	b) Kebolegunaan	5
	c) Sikap dan Niat	5
Jumlah item		14

Skala Likert telah digunakan bagi setiap item soalan pada bahagian penerimaan dimana skor bagi skala Likert yang digunakan boleh dirujuk pada Jadual 3.

Jadual 3 : Skala Likert Sebagai Aras Pengukuran Item

Skala	Item
1	Sangat tidak setuju
2	Tidak setuju
3	Neutral
4	Setuju
5	Sangat setuju

HASIL DAN PERBINCANGAN

Penerimaan pelajar universiti awam terhadap aplikasi MOOC TITAS 2.0 telah diuji berdasarkan item soalan pada bahagian penerimaan borang soal selidik. Pengelasan penerimaan dilakukan untuk mendapatkan skala bagi bahagian penerimaan di mana selang kelas yang dikira untuk setiap skala adalah 1.33 dan dikelaskan seperti yang ditunjukkan dalam Jadual 4.



Selang kelas

$$\begin{aligned}
 \text{Selang kelas} &= \frac{\text{skala maksimum} - \text{skala minimum}}{\text{bilangan kelas}} \\
 &= \frac{5.0 - 1.0}{3} \\
 &= \frac{4.0}{3} \\
 &= 1.33
 \end{aligned}$$

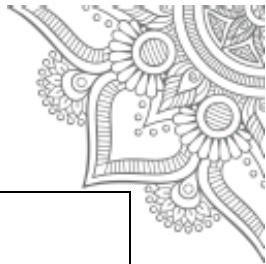
Jadual 4 : Pengelasan Penerimaan

Tahap	Skala
Baik	3.68 - 5.00
Sederhana	2.34 - 3.67
Memuaskan	1.00 - 2.33

Bahagian penerimaan dalam soal selidik terbahagi kepada tiga elemen iaitu kemudahan, kebolegunaan dan sikap dan niat. Jadual 5 menunjukkan skor min bagi item 1 hingga item 14 bagi mengukur penerimaan pelajar terhadap aplikasi MOOC TITAS 2.0. Nilai skor keseluruhan bagi elemen kemudahan ialah 4.15 iaitu berada pada tahap yang baik. Begitu juga dengan elemen kebolegunaan yang menunjukkan tahap yang baik dengan skor min 4.09 dan elemen sikap dan niat yang mencatatkan skor min pada tahap yang baik iaitu 3.91.

Jadual 5: Skor Min Analisis Data Bagi Penerimaan Pelajar UA Terhadap Aplikasi MOOC TITAS 2.0

Item	Penyataan	Skor min	Tahap
A) Kemudahan			
1	Platform MOOC TITAS mudah untuk digunakan.	4.05	Baik
2	Maklumat mudah diakses melalui MOOC TITAS.	4.05	Baik
3	Penggunaan Bahasa Melayu dalam MOOC TITAS adalah bersesuaian.	4.33	Baik
4	Susunan dan kandungan MOOC TITAS yang sistematik memudahkan pengguna.	4.17	Baik
Skor min		4.15	Baik
B) Kebolegunaan			
5	MOOC TITAS membolehkan saya mendapatkan bahan pembelajaran dengan pantas.	4.13	Baik
6	MOOC TITAS dapat meningkatkan produktiviti saya dalam pembelajaran.	4.03	Baik
7	MOOC TITAS dapat meningkatkan kemahiran insaniah (soft skills) saya. (contoh: kemahiran komunikasi, kerja berkumpulan).	3.99	Baik
8	MOOC TITAS membolehkan saya memenuhi peratusan penilaian keperluan kursus.	4.12	Baik
9	Secara keseluruhan, MOOC TITAS sangat bermanfaat bagi saya.	4.16	Baik
Skor min		4.09	Baik



C) Sikap dan Niat			
10	Saya berpuas hati menggunakan MOOC TITAS.	4.08	Baik
11	Saya berasa teruja untuk menggunakan MOOC TITAS.	3.93	Baik
12	Saya menggunakan MOOC TITAS untuk menjalankan tugas kursus sepanjang semester.	3.93	Baik
13	Saya akan sentiasa menggunakan MOOC TITAS.	3.74	Baik
14	Saya akan mencadangkan penggunaan MOOC TITAS kepada rakan-rakan.	3.88	Baik
Skor min		3.91	Baik
Skor keseluruhan		4.04	Baik

Secara keseluruhannya, analisis soalan bahagian penerimaan pelajar terhadap aplikasi MOOC TITAS Versi 2.0 adalah pada tahap yang baik iaitu mencapai skor min 4.04. Hal ini menunjukkan bahawa kesemua pelajar UA daripada lima zon yang berjumlah 1373 mempunyai penerimaan yang baik terhadap aplikasi MOOC TITAS Versi 2.0 yang digunakan sebagai sumber pengajaran dan pembelajaran.

Berdasarkan skor min pada elemen kemudahan iaitu 4.15, dapat disimpulkan bahawa pelajar menerima MOOC TITAS Versi 2.0 sebagai satu platform pembelajaran yang mudah digunakan. Selain daripada maklumat yang mudah untuk diakses, pelajar juga bersetuju kandungan dan susunan dalam aplikasi MOOC TITAS Versi 2.0 adalah sistematik. Skor min tertinggi (4.33) dalam elemen kemudahan iaitu item 3 membuktikan bahawa pelajar menerima kesesuaian penggunaan bahasa Melayu dalam MOOC TITAS Versi 2.0.

Bagi elemen kebolegunaan pula, skor min mencatatkan 4.09 iaitu berada pada tahap yang baik. Ini menunjukkan bahawa pelajar mempunyai penerimaan yang baik terhadap kemudahan mendapatkan bahan pembelajaran. Selain itu, pelajar juga berpendapat bahawa MOOC TITAS Versi 2.0 dapat meningkatkan produktiviti dan kemahiran insaniah mereka seperti kemahiran komunikasi dan kerja berkumpulan. Berdasarkan analisis pada elemen ini, skor min tertinggi mencatatkan 4.16 iaitu pada item 9. Hal ini dapat menyimpulkan bahawa MOOC TITAS Versi 2.0 sangat bermanfaat bagi para pelajar.

Elemen sikap dan niat juga menunjukkan skor min yang baik iaitu 3.91. Pelajar terbukti berpuas hati dengan platform MOOC TITAS Versi 2.0 dengan mencatatkan skor min yang tertinggi dalam elemen ini. Selain itu, pelajar juga teruja dan ingin menggunakan MOOC TITAS Versi 2.0 dalam menjalankan tugas kursus sepanjang semester. Skor min pada item 14 menunjukkan bahawa pelajar juga berniat untuk mencadangkan penggunaan MOOC TITAS Versi 2.0 kepada rakan-rakan dimana item ini mencatat skor min 3.88.

KESIMPULAN

Hasil kajian mendapati bahawa aplikasi MOOC TITAS Versi 2.0 yang telah dibangunkan diterima baik oleh semua pelajar universiti awam dan sesuai digunakan sebagai sumber pengajaran dan pembelajaran selari dengan perubahan dan peningkatan teknologi masa kini yang mementingkan dunia digital dan cabaran Revolusi Industri 4.0. Dengan adanya pelbagai elemen dan fungsi yang menarik serta interaktif di dalam platform MOOC TITAS Versi 2.0 ini, para pelajar dapat meningkatkan lagi pemahaman, penghayatan dan pembelajaran mereka dalam kursus TITAS dengan lebih informatif, aktif dan efektif serta meningkatkan minat mereka bagi kursus ini. Pembelajaran maya secara atas talian ini membolehkan para pelajar menjalankan perbincangan yang meluas tanpa mengalami kekangan waktu dan tempat. Selain mempunyai reka bentuk menarik dan interaktif, aplikasi MOOC TITAS Versi 2.0 yang sarat dengan input, aktiviti, perkongsian dan bahan-bahan pembelajaran berkaitan isu-isu semasa tamadun dan peradaban ini sesuai dijadikan sebagai salah satu rujukan bagi para pensyarah dan pelajar dalam mendalami kursus TITAS di universiti awam. Justeru, MOOC TITAS Versi 2.0 ini wajar diaplikasikan dalam proses pengajaran dan pembelajaran kursus TITAS selari dengan keperluan masa kini yang mementingkan digital dan cabaran IR 4.0.



PENGHARGAAN

Penulis merakamkan ucapan terima kasih kepada Universiti Putra Malaysia (UPM) yang telah membiayai projek penyelidikan di bawah peruntukan Geran Putra UPM. Penulis juga merakamkan penghargaan kepada Pasukan Pembangun MOOC TITAS UPM, para pelajar dan penyelaras TITAS di seluruh UA yang terlibat secara langsung atau tidak secara langsung dalam kajian ini.

RUJUKAN

- Adlina Ab. Halim, Ahmad Nasir Mohd. Yusoff, Arfah Ab. Majid, Normala Othman dan Nasrina M Samir (2018). Persepsi Pelajar Terhadap Aplikasi Mooc Titas Versi 2.0 Sebagai Sumber Pengajaran dan Pembelajaran di Universiti Awam Malaysia. *e-Prosiding Persidangan Antarabangsa Sains Sosial dan Kemanusiaan 2019*, Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor, 24-25 April 2019.
- Adlina Ab. Halim, Ahmad Nasir Mohd. Yusoff, Arfah Ab. Majid, Normala Othman dan Atirah Ab. Samad (2018). E-Kandungan MOOC Tamadun Islam dan Tamadun Asia (MOOC TITAS) dalam Era Revolusi Industri ke-4. *Prosiding Seminar Serantau Peradaban Islam*, Institut Islam Hadhari, UKM, 14-15 November 2018.
- Ahmad Nasir Mohd Yusoff, Noralina Ali (2016). Kaedah MOOC (Massive Open Online Course) dalam Pengajaran dan Pembelajaran Tamadun Islam dan Tamadun Asia (TITAS), Hubungan Etnik (HE), Kenegaraan dan Pengajian Islam Alaf 21 di Universiti Awam dan Swasta. *Proceeding of INSIGHt 2018 1st International Conference on Religion, Social Sciences and Technological Education*, Universiti Sains Islam Malaysia, Nilai, 18-19 Julai 2018.
- Ahmad Nasir Mohd Yusoff (2016). Kursus TITAS MOOC Dalam Platform ‘Open Learning’ di UPM: Tumpuan kepada Konsep, Pelaksanaan dan Wadah Kesatuan Mahasiswa Pelbagai Bangsa. *Jurnal Umran*, Vol. 2, No. 1.
- Baterah Alias, Azhar Aziz, Nur Zahidah Jaafar (2016). National Academic Colloquium Book Program muat turun 21/09/2019: <http://colloquiumilearn.uitm.edu.my/wp-content/uploads/2016/08/buku-program1.pdf>
- Cadangan Garis Panduan Pembangunan MOOC Malaysia (2017), muat turun 25/09/2019: http://www.cade.upm.edu.my/dokumen/PTPA1_Garis_Panduan_Pembangunan_MOOC_Malaysia.pdf
- Che Zaharah Abdullah, Fadhilah Adibah Ismail, Nur Nafhatun Md Shariff (2016). National Academic Colloquium Book Program, muat turun 24/09/2019: <http://colloquiumilearn.uitm.edu.my/wp-content/uploads/2016/08/buku-program1.pdf>
- Ros Aiza Mohd Mokhtar, Abd Hakim Mohad, Latifah Abdul Latiff, Mashitah Sulaiman. (2019). Blended Learning dalam Kursus TITAS: Kajian terhadap Penggunaan TITAS MOOCs dalam Kalangan Pelajar UMS. *Sains Insani* 2019, Vol. 04, No. 01: 54-60.



ABSTRAK



Kesejahteraan Hidup Menerusi Pembangunan Lestari Dalam Islam Perspektif Model Al-Falah

**MASHITAH SULAIMAN,¹ MOHD NAZIR AHMAD,² MARINA MUNIRA ABDUL MUTALIB,³
REZEKI PERDANI SAWAI,⁴**

¹ Pusat Pengajian Teras & Fakulti Kepimpinan dan Pengurusan, Universiti Sains Islam Malaysia, Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia, mashitah@usim.edu.my.

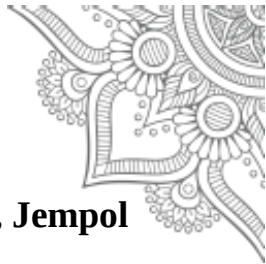
² Fakulti Pengurusan Maklumat, Universiti Teknologi MARA, Shah Alam Selangor, naziruitm@yahoo.com,

^{3,4} Fakulti Kepimpinan dan Pengurusan, Universiti Sains Islam Malaysia, Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia,

ABSTRAK

Pembangunan merupakan konsep yang bersifat multi-dimensi dan komprehensif mengandungi aspek sosial, ekonomi dan politik sesebuah tamadun dan negara. Pembangunan lestari memberi perhatian kepada pemuliharaan dan pemeliharaan kesejahteraan manusia secara seiring dan seimbang. Pelbagai model dan kerangka pembangunan lestari dikemukakan dalam kajian lepas, namun aspek pembangunan lestari atau mapan berlandaskan Islam sebagaimana dituntut di dalam Islam memerlukan kajian yang menyeluruh. Kertas kerja ini menganalisis secara kritis model pembangunan lestari perspektif konvensional dan Islam yang dikemukakan oleh beberapa orang penyelidik. Selain itu, kertas kerja ini juga mengemukakan model pembangunan lestari yang seimbang dan holistik berdasarkan model dan kerangka al-Falah di dalam al-Quran dari pelbagai aspek spiritual, psikologi, sosio-ekonomi dan politik. Analisis secara tematik linguistik digunakan terhadap perkataan al-Falah di dalam al-Quran bagi melihat maksud dan tuntutan di dalamnya. Selain itu, kajian ini juga menggunakan analisis kandungan secara kritis terhadap bahan sekunder model pembangunan dalam kajian sedia ada. Kerangka Model al-Falah ini diharap dapat memberi manfaat dalam pembangunan motivasi diri pelbagai peringkat dalam konteks pelajar, keluarga, pekerja dan majikan dalam organisasi.

Kata Kunci: kesejahteraan, pembangunan, lestari, al-Falah.



Norma Berkaitan Perkahwinan Orang Asli Semelai Di Kampung Sungai Lui, Jempol

ROS AIZA BINTI MOHD MOKHTAR

Universiti Sains Islam Malaysia

Emel: rosaiza@usim.edu.my

ABSTRAK

Suku Semelai merupakan salah satu suku kaum Orang Asli dari puak Melayu Proto yang terdapat di Negeri Sembilan dan Pahang. Penempatan mereka di Negeri Sembilan adalah di Kampung Sungai Lui dan Kampung Sungai Sampo di Jempol. Manakala, sebahagian mereka tinggal di beberapa Kawasan di Bera, Pahang. Masyarakat ini boleh dikatakan masyarakat yang hidup dan berfikir dengan cara yang 'simple', walau bagaimanapun, mereka mempunyai norma yang tersendiri tentang hal-hal berkaitan perkahwinan yang menarik untuk diketengahkan. Justeru, makalah ini akan membincangkan budaya dan norma yang diamalkan mereka berkaitan perkahwinan. Kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan cara mendapatkan data melalui temu bual informan penting di Kampung Sungai Lui, Jempol. Kajian mendapati orang Semelai di Kampung Sungai Lui masih mengamalkan beberapa norma dan budaya perkahwinan yang mereka warisi turun-temurun walaupun mendapat kritikan daripada sebahagian masyarakat khususnya yang telah memeluk agama Islam.

Kata kunci: Orang Asli, Semelai, perkahwinan, Sungai Lui.



Pelestarian Aspek Kepemimpinan Masyarakat dalam Kalangan Suku Murut Tahol, Sabah

ABD HAKIM BIN MOHAD

Universiti Sains Islam Malaysia

Emel: abdhakim@usim.edu.my

ABSTRAK

Sebagaimana yang kita sedia maklum, kepemimpinan merupakan suatu aspek yang penting dalam sistem sosial sesebuah masyarakat. Pemimpin berfungsi memimpin masyarakatnya agar mempunyai hala tuju atau matlamat tertentu. Kepentingannya jelas kelihatan kepada semua masyarakat termasuklah kepada masyarakat tradisional Murut Tahol. Namun demikian aspek ini jarang diketengahkan untuk tatapan umum. Perlu dinyatakan di sini bahawa masyarakat Murut Tahol mempunyai sistem kepemimpinan yang tersendiri yang diwarisi secara turun temurun dari nenek moyang. Fungsi institusi kepemimpinan mereka lebih luas berbanding dengan sistem kepemimpinan moden. Namun demikian, akibat dari perkembangan sejarah yang berlaku dan pengaruh pentadbiran moden, sistem kepemimpinan masyarakat ini berubah sedikit demi sedikit, sesuai dengan keadaan dan keperluan semasa. Makalah ini akan membincangkan tentang kepemimpinan masyarakat Murut Tahol tradisional dan perkembangan yang berlaku sehingga sekarang. Data yang diperoleh adalah berdasarkan temu bual informan penting yang dijalankan di Tenom Sabah. Kajian menunjukkan bahawa aspek kepemimpinan masyarakat ini telah mengalami perubahan untuk kekal relevan. Namun yang menariknya, konsep kepemimpinan yang baharu ini juga masih mengekalkan identiti masyarakatnya.

Kata Kunci: Murut Tahol, Kepemimpinan, Tradisional, Pentadbiran, Perubahan



Petua Kesihatan Orang Melayu: Kajian Awal Terhadap Senaman Tua Melayu

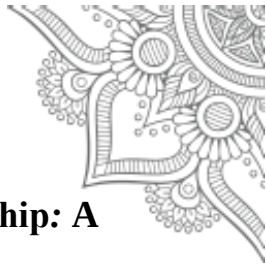
ROS AIZA MOHD MOKHTAR, ADIBAH SULAIMAN, MOHAMMAD AIZUDDIN ABDUL AZIZ, MOHD AZMIR MOHD NIZAH & HISHOMUDIN AHMAD

Pusat Pengajian Teras, Universiti Sains Islam Malaysia

ABSTRAK

Senaman Tua Melayu (ST) merupakan ringkasan daripada senaman dan petua Melayu. Ia adalah himpunan senaman dan petua untuk kesihatan dalam dunia Melayu. Senaman Tua yang kini mula mendapat tempat dalam kalangan masyarakat di Malaysia, dipercayai turut berkesan dalam proses rehabilitasi pelbagai penyakit. Senaman Tua telah diperkenalkan oleh pengasasnya Azlan Ghanie sekitar 1980an. Walau bagaimanapun, tulisan ilmiah mengenainya agak sukar ditemui. Sebaliknya, ia telah dikembangkan menerusi tulisan separa ilmiah khususnya Majalah Seni Beladiri dan laman sesawang Senaman Tua. Oleh itu, makalah ini akan meneroka serba sedikit tentang amalan asas dalam Senaman Tua yang dipercayai boleh membantu memelihara kesihatan pengamalannya serta menghindarkan pengamalannya daripada mengalami masalah kesihatan seperti peredaran darah yang tidak lancar, lenguh badan, sakit lutut dan juga kemurungan atau depresi. Kajian ini merupakan kajian kualitatif yang menggunakan metode temu bual bagi mendapatkan data dengan menemu bual informan utama iaitu pengasas Senaman Tua. Data seterusnya dianalisis secara deskriptif interpretif dengan menjelaskan satu-persatu amalan tertentu dalam Senaman Tua tersebut yang dipercayai boleh membantu memelihara kesihatan. Kajian mendapati antara amalan senaman yang sesuai diamalkan untuk tujuan memelihara kesihatan adalah seperti Nafas Melayu, Tapak Sembilan, Siku Bertemu Lutut, Jengket, Temu Tempurung, Tarian Inang dan Sampai Tangan. Kajian ini penting dalam mendokumentsikan amalan dan petua orang Melayu secara ilmiah.

Kata kunci: kesihatan, orang Melayu, petua, Senaman Tua Melayu (ST)



An Insight into the Practice of *Kebersamaan* in Women Principals' Leadership: A Case of Malaysia

SAKINAH AHMAD, SARIFAH NURHANUM SYED SAHURI & MAZIAHTUSIMA ISHAK

Fakulti Pengajian Bahasa Utama, Universiti Sains Islam Malaysia

ABSTRACT

One of the elements to determine the leadership effectiveness in an organisation is through the interaction between leaders and followers. The interaction process is found to be impacted on the role of leaders as well as in the harmonious performance of the organisations (Efendy & Sumardi, 2017). In this study, kebersamaan, a Malay word which means togetherness offers an insight into the practices of women principals' leadership in Malaysia. The concept of kebersamaan and interaction are congruent to each other and both concepts offer leadership a set of values. The study examines the kebersamaan of women principals' leadership with the stakeholders and values that women principals uphold in practising leadership. The study attempts to understand the issue from women principals' own experiences and perspectives, as well as from the experiences, perceptions, and attitudes of those the women principals work with inside and outside the schools. The inquiry of this multiple case study of four women principals was accomplished through semi structured interviews, observations and document analysis. The findings suggest that the function of kebersamaan is to maintain the interaction and supports towards women principals' leadership. To attain and maintain leadership, women principals are driven by their spiritual nature and culture that involve values of caring and sharing to lead in ways that are collective, reciprocal, and inclusive. The findings, which are inductively derived from the phenomena, indicate that contexts and environments within which schools operate, largely shape and influence leadership priorities and leadership styles, which are further driven by the deeply held values of individual leaders - the women principals.

Keywords: *Kebersamaan, togetherness, interaction, stakeholders, collective, reciprocal, inclusive.*



Minat Pelajar USIM Terhadap Kursus TITAS: Satu Analisis Deskriptif

**LATIFAH ABDUL LATIFF¹, ROS AIZA MOHD MOKHTAR², KHADIJAH MUDA³, FARAH
LAILI MUDA @ ISMAIL⁴**

^{1,2,3} Pensyarah, Pusat Pengajian Teras (PPT), Fakulti Kepimpinan dan Pengurusan (FKP), USIM

⁴ Pensyarah, Fakulti Ekonomi dan Muamalat (FEM), USIM

Emel: Latifah@usim.edu.my

ABSTRAK

Kursus Tamadun Islam dan Tamadun Asia (TITAS) merupakan kursus yang diwajibkan kepada semua pelajar Instituti Pengajian Tinggi di Malaysia termasuklah Universiti Sains Islam Malaysia (USIM). Pembelajaran dan pengajaran subjek TITAS telah dipelbagaikan dengan pendekatan blended learning dan juga pelaksanaan pengajaran dan pembelajaran menggunakan MOOC, iaitu satu platform atas talian yang menjadikan subjek TITAS lebih menarik dan bersifat interaktif dan sentiasa relevan dengan kehidupan pelajar. Kaedah pembelajaran ini telah menarik minat ramai pelajar untuk mempelajari subjek ini. Kajian ini dijalankan dengan tujuan untuk menganalisis minat pelajar terhadap subjek TITAS dalam kalangan pelajar tahun satu Universiti Sains Islam Malaysia (USIM). Kajian ini merupakan kaedah penyelidikan kuantitatif, menggunakan soal selidik sebagai instrumen. Dapatan kajian menunjukkan bahawa kebanyakan pelajar USIM menunjukkan berminat yang tinggi untuk mempelajari subjek ini. Justeru, adalah tidak mustahil pelajar-pelajar ini mendapat skor yang tinggi dalam subjek ini.

Kata Kunci: TITAS, USIM, Pelajar, Minat,



Toleransi Teras Pembinaan Etos Bangsa Malaysia

MOHD AZMIR MOHD NIZAH

Pusat Pengajian Teras & Fakulti Kepimpinan dan Pengurusan
Universiti Sains Islam Malaysia
Emel: azmirnizah@usim.edu.my

ABSTRAK

Malaysia, sebagai sebuah negara tamu yang memiliki masyarakat yang pelbagai sama ada dalam aspek bahasa, budaya, ideologi politik mahupun agama. Namun begitu, persoalan pembinaan etos bangsa Malaysia terus menjadi polemik apatah lagi dalam era kebangkitan etnonasionalisme seluruh dunia. Perlembagaan persekutuan, nasionalisme budaya, identiti kebangsaan serta hubungan etnik telah menjadi kerangka besar dalam usaha membina etos bangsa. Semua elemen tersebut telah menjadi perhatian para ilmuan dan negarawan dalam membuahkan detik perpaduan. Namun, pasca Mei 2018 telah membawa naratif baharu Malaysia dalam membina etos bangsa. Maka, toleransi harus dilihat sebagai teras dalam proses pembinaan etos bangsa. Ini adalah kerana, toleransi, sebagai sikap mahupun sifat yang membolehkan perpaduan, kesepaduan dan penyatupaduan dibina yang akhirnya melahirkan etos bangsa. Toleransi yang wujud di antara perbezaan dan persamaan atas landasan Scientia Sacra perlu diangkat sebagai teras membina ilmu masyarakat Malaysia, seterusnya perlembagaan sebagai pasak, nasionalisme budaya sebagai proses yang akhirnya mengukuhkan lagi identiti kebangsaan, serta hubungan antara etnik sebagai kayu ukur etos bangsa Malaysia. Semua elemen tersebut akan dibincangkan dalam artikel ini.

Kata kunci: politik, etnik, nasionalisme, patriotism, identiti kebangsaan



Cabaran terhadap Aspek Jati Diri Bangsa dalam Perlembagaan Persekutuan Pasca Pilihan Raya Umum Ke-14

KU HASNITA KU SAMSU

Jabatan Pengajian Kenegaraan dan Ketamadunan, Fakulti Ekologi Manusia, Universiti Putra Malaysia

Emel: hasnita@upm.edu.my

ABSTRAK

Nilai jati diri bangsa merupakan aspek penting yang perlu dipelihara dan diperkasakan dari semasa ke semasa demi kelangsungan hidup sesebuah negara yang bertamadun. Apatah lagi jika asas pembinaan negara tersebut berpaksikan kepada latar sejarah lampau yang gilang-gemilang. Walaupun zaman kegemilangan itu telah berlalu, sama ada disedari atau tidak nilai tersebut telah menjadi warisan dari satu generasi ke generasi yang lain. Dalam konteks ini, sumber nilai jati diri sememangnya terkandung dalam catatan-catatan sejarah sama ada secara tersirat mahu pun tersurat. Selain itu, nilai jati diri juga termaktub kukuh dalam Perlembagaan Persekutuan umpamanya dalam Perkara 153, 152 dan 3(1). Hal ini menunjukkan bahawa nilai jati diri tersebut yang berpaksi kepada kontrak sosial merupakan antara elemen yang sangat penting dalam perhubungan masyarakat pelbagai etnik di tanah air tercinta ini. Justeru, elemen tersebut perlu dipelihara dan dipertahankan setiap masa kerana ia merupakan tiang seri perpaduan di Malaysia. Sebenarnya belum ada pihak yang berani mencabar secara terang-terangan nilai jati diri tersebut yang terpahat kemas dalam Perlembagaan Persekutuan selama ini, sehinggalah berlaku perubahan tampuk pemerintahan negara daripada Barisan Nasional kepada Pakatan Harapan dalam Pilihan Raya Umum ke-14 pada bulan Mei 2018. Secara umumnya situasi ini berlaku hasil daripada cetusan untuk mendapatkan persamaan hak bagi etnik bukan Melayu secara membuta-tuli dengan mengenyepikan aspek sejarah pembinaan negara bangsa ini sekali gus menjadi cabaran utama dalam aspek pemeliharaan dan pemerkasaan jati diri bangsa. Justeru, penulis akan membincangkan dengan terperinci cabaran-cabaran tersebut serta mencadangkan mekanisme penyelesaiannya bagi memastikan pemeliharaan nilai jati diri bangsa dalam Perlembagaan Persekutuan Malaysia. Penulisan kertas konsep ini kebanyakannya adalah bersumberkan daripada laporan media cetak dan media elektronik memandangkan subjek yang dibincangkan adalah bersifat isu semasa. Hasil penelitian secara keseluruhannya didapati bahawa elemen-elemen yang menjadi cabaran utama kepada nilai jati diri bangsa dalam Perlembagaan Persekutuan pasca PRU ke-14 adalah merangkumi aspek ancaman kepada kedudukan raja-raja Melayu dan orang Melayu, bahasa Melayu dan agama Islam. Oleh yang demikian, diharapkan kertas konsep ini akan memberi cetusan kesedaran tentang kepentingan memelihara dan mempertahankan jati diri bangsa bagi kelangsungan hidup tanah air tercinta ini.

Kata kunci: Jati diri bangsa, Perlembagaan Persekutuan Malaysia, pasca PRU ke-14, patriotisme



Ibn Hazm Al-Andalusi as A Role Model for Muslim Heritage in The Study of Biblical Texts

MOHAMED MIHLAR ABDUL MUTHALIFF

Fakulti Kepimpinan dan Pengurusan, Universiti Sains Islam Malaysia

ABSTRACT

The paper presents an account of how Abū Muhammad ‘Alī Ibn Ahmad Ibn Sa’īd Ibn Hazm (994-1064), the Andalusian Muslim scholar of the medieval Islamic era was a role model in the fields of human and Islamic sciences, especially in the study of Biblical scriptures. It begins with the biography of Ibn Hazm, and his works as well as his methods in the study of Biblical study. Then, it examines his encyclopaedic account of religions in Arabic, Kitab al-fasl fi al-milalwa-al-ahwa' wa-al-nihal. Descriptive method and textual analysis are used to carry out the investigation of Ibn Hazm's approach to the study of old and new testaments. It concludes with reflection on his crucial contribution to comparative study of religion, especially Biblical study as a role model for Muslim heritage.

Keywords: Ibn Hazm, Bible, Comparative Religion, Muslim Heritage

