



ISU-ISU PENGAJIAN PERADABAN ISLAM KONTEMPORARI

**PENYUNTING :
NASIMAH ABDULLAH . NAZNEEN ISMAIL
Z Aidul Amin Suffian Ahmad**

ISU-ISU PENGAJIAN PERADABAN ISLAM KONTEMPORARI

PENERBIT UIS

Universiti Islam Selangor (UIS) • 2024

ISU-ISU PENGAJIAN PERADABAN ISLAM KONTEMPORARI

Penyunting

Nasimah Abdullah

Nazneen Ismail

Zaidul Amin Suffian Ahmad

PENERBIT UIS

Universiti Islam Selangor (UIS) • 2024

Hak Cipta Universiti Islam Selangor (UIS), 2024

ISU-ISU PENGAJIAN PERADABAN ISLAM KONTEMPORARI

Nasimah Abdullah
Nazneen Ismail
Zaidul Amin Suffian Ahmad

@PENERBIT UIS, Universiti Islam Selangor (UIS)

Diterbitkan di Malaysia oleh

Penerbit UIS

Pusat Pengurusan Penyelidikan dan Inovasi (RIMC)

Universiti Islam Selangor (UIS)

Bandar Seri Putra, 43000 Kajang, Selangor

Tel: 03- 8911 7000 (3212/1462/3408)

E-mel: penerbit@uis.edu.my

Hak cipta terpelihara. Tiada bahagian daripada terbitan ini boleh diterbitkan semula, disimpan untuk pengeluaran atau ditukarkan ke dalam sebarang bentuk atau dengan sebarang alat juga pun, sama ada secara elektronik, gambar serta rakaman dan sebagainya tanpa kebenaran bertulis daripada Penerbit UIS terlebih dahulu.



Data Pengkatalogan-dalam-Penerbitan

Perpustakaan Negara Malaysia

Rekod katalog untuk buku ini boleh didapati
dari Perpustakaan Negara Malaysia

eISBN 978-629-7518-45-9

ISI KANDUNGAN

Kata Pengantar	v
Prakata	vi
Senarai Jadual	vii
Senarai Rajah	viii
Pendahuluan	ix - xii

BAHAGIAN I ISU DALAM PENGAJIAN LINGUISTIK ARAB

BAB 1 KOMPETENSI INSTRUKSIONAL GURU BAHASA ARAB MELALUI STANDARD GURU MALAYSIA (SGM) 2.0 <i>Nor Azhan Norul'Azmi, Noor Shamshinar Zakaria</i>	2 - 13
---	--------

BAB 2 TERJEMAHAN LITERAL YANG SEPADAN: ANALISIS LINGUISTIK TERHADAP WACANA KINAYAH AL-QURAN <i>Nasimah Abdullah, Saifulah Samsudin, Lubna Abd Rahman, Muhammad Ashiff Yaakob</i>	14 - 24
--	---------

BAHAGIAN II ISU DALAM PENGAJIAN AL-QURAN DAN AL-SUNNAH

BAB 3 SUMBANGAN IMAM AL-SYAFI'I DALAM PENTAFSIRAN AL-QURAN: ANALISIS TERHADAP SURAH AL-FATIHAH <i>Nurzatil Ismah Azizan, Nazneen Ismail</i>	26 - 33
---	---------

BAB 4 PERBAHASAN DALAM SURAH AL-FĀTIḤAH MENURUT MUḤAMMAD AL-MAKKĪ AL-NĀSIRĪ <i>Aizat Syimir Rozani, Mohd Farid Ravi Abdullah, Nurzatil Ismah Azizan Yaakob Hasan</i>	34 - 46
--	---------

BAB 5 METODOLOGI TAFSIR AL-QURAN NIK ABDUL AZIZ NIK MAT: TUMPUAN SURAH AL-IKHLAS, AL-FALAQ DAN AL-NAS <i>Zaidul Amin Suffian Ahmad, Abdul Mukti Baharudin</i>	47 - 57
---	---------

BAB 6 PEMULIHAN TERHADAP GOLONGAN <i>TRANSGENDER</i> MELALUI ASPEK PENCEGAHAN: ANALISIS MENURUT <i>FIQH AL-HADIS</i> <i>Nur Syuhada Mohd Subri, Khadher Ahmad, Siti Nuroh Mohamed Nurul Widad Fitri Muhammad</i>	58 - 69
--	---------

BAHAGIAN III ISU DALAM PENGAJIAN DAKWAH DAN USULUDDIN

BAB 7 MEMBANGUN MASYARAKAT MADANI MELALUI PEMERKASAAN KEHARMONIAN BERAGAMA <i>Nazneen Ismail, Nurhanisah Senin, Mustafa Kamal Amat Misra</i>	71 - 82
--	---------

BAB 8	83 - 88
PERSEPSI PEMIMPIN AGAMA TERHADAP FAKTOR ISU SENSITIVITI AGAMA	
<i>Nurhanisah Senin, Nazneen Ismail, Mustafa Kamal Amat Misra</i>	
BAB 9	89 - 93
REALISME DAN LIBERALISME DALAM HUBUNGAN ANTARABANGSA	
<i>Muhammad Faiz Mukmin Abdul Mutalib, Hamzah Omar, Wan Fakhrul Razi Wan Mohamad</i>	
BAB 10	94 - 101
KONSEP AL-KHALWAH MENURUT SYEIKH IBN `AJIBAH (w.1224H)	
<i>Ahmad A`toa` Mokhtar, Ahmad Baha` Mokhtar, Ahmad Naja` Mokhtar</i>	
BAHAGIAN IV	
ISU DALAM PENGAJIAN TAHFIZ AL-QURAN DAN AL-QIRAAT	
BAB 11	103 - 110
PELAKSANAAN PENDEKATAN AL-QURAN PERINGKAT AWAL KANAK-KANAK: KAJIAN KES DI PUSAT ASUHAN TUNAS ISLAM (PASTI) AL-MUNIR	
<i>Sharifah Noorhidayah Syed Aziz, Muhammad Nur Akmal Ferdos</i>	
BAB 12	111 - 119
GAYA PEMBELAJARAN AL QURAN KEPADA KANAK-KANAK MELALUI APLIKASI DIGITAL	
<i>Safinah Ismail, Nor Musliza Mustafa, Syarul Azman Shahrudin Mardhiah Yahaya, Khairul Syafiq Razali</i>	
BAHAGIAN V	
ISU DALAM PENGAJIAN SYARIAH	
BAB 13	121 - 138
TEMPOH MINIMUM ANGGAPAN MATI MENURUT MAZHAB SYAFIE DAN UNDANG-UNDANG KELUARGA ISLAM DI MALAYSIA: SATU ANALISIS	
<i>Mohd Azhar Abdullah, Wan Abdul Fatah Wan Ismail, Nurul Akma Mohamed Khairulnazrin Nasir, Muhammad Lukman Ibrahim, Amran Abdul Halim</i>	
Senarai Penulis	139 - 140
Indeks	141 - 142

KATA PENGANTAR

Segala pujian dan setinggi kesyukuran dirafakkan ke hadrat Allah SWT, selawat dan salam ke atas junjungan besar Nabi Muhammad SAW, ahli keluarga baginda dan para sahabat.

Ucapan syabas dan tahniah kepada Pengarah dan Ahli Jawatankuasa Penganjur *International Conference on Islamic Civilisational Studies (IConICS 2023)* yang telah berusaha gigih mendokong Fakulti Pengajian Peradaban Islam (FPPI) dan Universiti Islam Selangor (UIS) meneruskan program pengembangan akademik dan keilmuan serta jihad pendidikan bagi melaksanakan tanggungjawab memartabatkan ummah. Tahniah juga kerana berjaya menerbitkan buku digital bertajuk *Isu-Isu Pengajian Peradaban Islam Kontemporari* bersempena dengan penganjuran *International Conference on Islamic Civilisational Studies (IConICS 2023)* oleh FPPI, UIS pada 5 September 2023. Saya juga ingin mengucapkan syabas dan tahniah kepada semua yang terlibat dengan penerbitan buku digital ini, sama ada sebagai penerbit, penyunting dan penyumbang artikel.

Mutakhir ini umat Islam di seluruh dunia berdepan dengan pelbagai isu berkaitan pengajian peradaban Islam kontemporari yang menguji keimanan dan pegangan mereka terhadap Islam. Faktor kepada isu tersebut ialah berpunca daripada kelemahan umat Islam sendiri. Oleh itu, kerajaan berhasrat merealisasikan Malaysia MADANI yang berteraskan enam prinsip iaitu kemampuan, kesejahteraan, daya cipta, hormat, keyakinan dan ihsan. Bagi mencapai hasrat tersebut, setiap individu muslim mestilah cakna dan memainkan peranan dalam mendepani survival kehidupan. Pembangunan modal insan secara holistik mestilah menjadi agenda dalam membentuk masyarakat Malaysia Madani yang menjadikan Islam sebagai teras kehidupan.

Diharapkan dengan penerbitan buku digital ini dapat menjadi satu wadah diskusi yang sangat signifikan bagi meningkatkan kesedaran dan kefahaman masyarakat terhadap isu-isu pengajian peradaban Islam kontemporari dalam pelbagai bidang pengajian. Semoga usaha ini akan menjadi peneraju tradisi ilmu dalam usaha memberikan pencerahan dan informasi demi memperkasa usaha pembudayaan ilmu dan dakwah di jalan Allah SWT.

Sekian, Salam hormat.

DR. MD. NOOR HUSSIN

Dekan,

Fakulti Pengajian Peradaban Islam (FPPI)

Universiti Islam Selangor (UIS)

(2019-2023)

PRAKATA

Bismillahirrahmanirrahim.

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، ومن يهد الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله. أما بعد:

Setinggi-tinggi kesyukuran kami panjatkan ke hadrat Allah SWT kerana dengan limpah kurniaNya buku digital ini dapat disempurnakan mengikut perancangan dan diterbitkan. Buku digital *Isu-Isu Pengajian Peradaban Islam Kontemporari* ini merupakan himpunan kertas kerja ilmiah dalam *International Conference on Islamic Civilisational Studies (IConICS 2023)* anjuran Fakulti Pengajian Peradaban Islam (FPPI), Universiti Islam Selangor (UIS) yang telah diadakan pada 5 September 2023 di Hotel Movenpick KLIA, Malaysia. Tema utama seminar kali ini ialah “Memartabatkan Tradisi Pengajian Islam di Era Globalisasi”. Tema ini dibahagikan kepada beberapa subtema yang berkaitan dengan pengajian Islam. Seminar ini adalah sebagai usaha memartabatkan ilmu dan pengetahuan umat dengan harapan ianya dapat melestarikan pengajian ilmu-ilmu Islam dan peradabannya dalam menghadapi era globalisasi.

Bidang pengajian peradaban Islam boleh dikategorikan kepada beberapa cabang utama iaitu meliputi linguistik Arab, al-Quran dan al-Sunnah, dakwah dan usuluddin, tahfiz al-Quran dan al-Qiraat, serta syariah dan undang-undang. Kesemua cabang ilmu tersebut bukanlah asing dalam kalangan masyarakat Melayu Islam. Dengan sebab itu penyelidikan yang berterusan daripada para ahli akademik merupakan platform terbaik dalam usaha berkongsi dapatan kajian dan menyebarkan luaskan isu-isu dan permasalahan kontemporari, selain dapat membina kepustakaan dan korpus ilmu di dalam bidang ini. Oleh itu, penulisan di dalam buku digital ini diharap dapat dimanfaatkan oleh semua peringkat pembaca yang berminat untuk mengetahui isu-isu kontemporari dalam bidang pengajian peradaban Islam.

Kami merakamkan ucapan syabas dan tahniah kepada para penyumbang artikel atas usaha murni dan gigih dalam menerbitkan buku digital *Isu-Isu Pengajian Peradaban Islam Kontemporari* yang diterbitkan oleh Penerbit Universiti Islam Selangor (UIS) pada tahun ini. Naskah ilmiah ini merupakan koleksi percambahan idea autentik daripada para sarjana dalam usaha memperkayakan korpus pengajian peradaban Islam. Adalah diharapkan agar usaha ini menjadi bahan rujukan dan bacaan yang signifikan untuk kajian-kajian akan datang.

Sekian, selamat membaca.

Penyunting:

Nasimah Abdullah

Nazneen Ismail

Zaidul Amin Suffian Ahmad

SENARAI JADUAL

Jadual 1: Surah al-Baqarah (2), Ayat 236	19
Jadual 2: Surah Āli ‘Imrān (3), Ayat 47	19
Jadual 3: Surah Maryam (19), Ayat 20	20
Jadual 4: Surah al-Ahzab (33), Ayat 49	21
Jadual 5: Senarai Hadis Mengikut Kata Kunci dalam <i>al-Kutub al-Sittah</i>	60
Jadual 6: Senarai Taburan Hadis Pemulihan <i>Transgender</i> dalam <i>al-Kutub al-Sittah</i>	61
Jadual 7: Jadual Nombor Seksyen Bagi Anggapan Mati di Malaysia	124

SENARAI RAJAH

Rajah 1: Komponen Standard Guru Malaysia (2009)	3
Rajah 2: Komponen Standard Guru Malaysia 2.0 (2022)	4
Rajah 3: Taburan Terjemahan Literal yang Sepadan dan Tidak Sepadan	17
Rajah 4: Taburan Peratusan Terjemahan Literal Tidak Sepadan Makna dan Kaedah Terjemahan Lain	18
Rajah 5: Taburan Peratusan Penggunaan Kaedah Terjemahan Lain	18
Rajah 6: Kerangka Perbahasan Surah Al-Fātiḥah Menurut Muḥammad Al-Makkī Al-Nāṣirī	43
Rajah 7: Fun-Q	112
Rajah 8: Juz Amma	113
Rajah 9: Hafiz Series,	113
Rajah 10: Cerdik dan Faham Al-Quran	114
Rajah 11: My Quran Kids	114

PENDAHULUAN

Kemajuan dalam era globalisasi memperlihatkan ledakan teknologi maklumat dan berlakunya perkembangan ilmu yang sangat pantas. Situasi ini telah memberi kesan secara langsung atau tidak langsung kepada kehidupan komuniti dunia. Selain itu, situasi ini juga menimbulkan pelbagai isu dan cabaran terhadap bidang pengajian peradaban Islam.

Buku digital ini membincangkan isu-isu pengajian peradaban Islam kontemporari dengan mengutarakan hasil penyelidikan terkini sama ada kajian yang bersifat teori mahupun yang berbentuk kajian lapangan. Penghasilan buku digital ini merupakan sebahagian daripada perkongsian ahli akademik sebagai usaha ke arah pengembangan ilmu yang berterusan. Buku digital ini mengandungi tiga belas (13) bab semuanya yang meliputi linguistik Arab, al-Quran dan al-Sunnah, dakwah dan usuluddin, tahfiz al-Quran dan al-Qiraat, serta syariah dan undang-undang.

Bab 1 merupakan kajian konseptual melalui tinjauan literatur terhadap empat domain kompetensi instruksional guru iaitu i) perkembangan murid, ii) merancang pengajaran dan pembelajaran, iii) melaksanakan pengajaran dan pembelajaran dan iv) menguruskan pentaksiran pembelajaran. Dapatan kajian menunjukkan perbincangan banyak tertumpu kepada dua domain Standard Guru Malaysia (SGM) 2.0 iaitu pelaksanaan pengajaran dan pembelajaran serta menguruskan pentaksiran pembelajaran dalam guru Bahasa Arab. Oleh itu, kajian tentang domain “perkembangan pelajar” dan “merancang pengajaran dan pembelajaran” masih perlu diperbanyakkan. Kesimpulannya, kompetensi instruksional guru bahasa Arab di Malaysia perlu ditingkatkan lagi demi memacu kejayaan dan kualiti pembelajaran setanding dengan subjek lain dalam kalangan pelajar. Hal ini sangatlah signifikan kerana bahasa Arab merupakan medium untuk menguasai bidang pengajian Islam.

Bab 2 mengupas tentang kinayah al-Quran yang mempunyai pengertian tersembunyi, atau menyebut sesuatu ungkapan yang dimaksudkan dengan pengertian lain yang bukan pengertian zahirnya, atau ungkapan yang mempunyai maksud sindiran. Kajian ini menganalisis enam teks terjemahan al-Quran kepada bahasa Melayu untuk melihat kesepadanan terjemahan literal dalam menyampaikan mesej al-Quran. Analisis teks terjemahan memanfaatkan perkembangan teori moden Barat dalam bidang pengajian terjemahan iaitu berdasarkan prosedur yang dikemukakan oleh Mildred Larson (1984) dengan justifikasi perbincangan beliau tentang penterjemahan adalah berdasarkan makna. Daripada 40 data korpus, kajian mendapati hanya empat (4) ayat al-Quran yang boleh diterjemahkan secara literal ke dalam bahasa Melayu, manakala baki 36 ayat al-Quran lagi tidak boleh diterjemahkan secara literal ke dalam bahasa Melayu kerana tidak berlakunya kesepadanan makna.

Bab 3 membincangkan tentang Imam al-Syafi’i iaitu seorang ulama fikah yang mempunyai kepakaran mentafsir al-Quran. Beliau tidak mengarang tafsir al-Quran, namun diusahakan oleh Syeikh Ahmad bin Musthafa al-Farran yang mengumpulkan dan menyemak tafsiran Imam al-Syafi’i melalui pelbagai kitab beliau, antaranya kitab *Al-Umm*, *Al-Risālah*, *Ikhtilāf Al-Hadith*, *Al-Musnad*, *Al-Sunan*, *Ahkam Al-Quran* dan beberapa kitab adab. Pengumpulan ini membuktikan Imam al-Syafi’i wajar digelar mufasir walaupun tidak lengkap 30 juzuk al-Quran. Tulisan ini menganalisis sumbangan Imam al-Syafi’i dalam mentafsir Surah al-Fatihah dengan menggunakan reka bentuk kajian pensejarahan dan menganalisis dokumen dengan

pendekatan induktif. Hasil tulisan ini memfokuskan tafsiran Imam al-Syafi'i terhadap bacaan *al-Ta'awwuz*, *Basmalah* dan sebutan amin dari sudut hukum bacaan dan berkaitan solat.

Bab 4 membahaskan tentang Muḥammad al-Makkī al-Nāṣirī terhadap Surah al-Fātiḥah melalui karyanya “*Al-Taysīr Fī Ahādīth Al-Tafsīr*”. Al-Nāṣirī merupakan tokoh agamawan Maghribi yang terkemuka. Beliau menabur bakti sebagai pendakwah yang menyebarkan ajaran Islam di Maghribi, aktif di medan politik sehingga Maghribi mencapai kemerdekaan. Tulisan ini menggunakan pendekatan analisis kandungan dokumen. Perbahasan di dalam Surah al-Fātiḥah dikaji oleh penulis sekaligus membincangkan sudut pandang yang dihasilkan oleh al-Nāṣirī. Hasil kajian mendapati perbahasan al-Nāṣirī di dalam Surah al-Fātiḥah berkisar tentang hak Allah SWT, keperluan makhluk, jalan Allah SWT, kesinambungan wahyu dan kumpulan sesat.

Bab 5 berkisar mengenai Tuan Guru Dato' Haji Nik Abdul Aziz bin Nik Mat (TGNA). Beliau merupakan seorang ulama terkenal di Malaysia dalam menyampaikan ilmu berkaitan agama Islam termasuk ilmu tafsir al-Quran. Kajian ketokohan beliau dalam bidang tafsir masih belum dikaji sepenuhnya. Tulisan ini cuba menyerlahkan ketokohan beliau dalam bidang tafsir melalui tumpuan kepada surah al-Ikhlās, al-Falaq dan al-Nas. Kajian ini berbentuk kualitatif. Data-data dikumpul melalui kaedah kajian perpustakaan dan dianalisis menggunakan metode induktif dan deduktif. Hasil kajian mendapati TGNA adalah seorang tokoh tafsir yang kaya dengan pelbagai ilmu dan menggunakan pendekatan yang mudah difahami oleh pelbagai peringkat masyarakat.

Bab 6 membicarakan tentang pendekatan pemulihan terhadap golongan kecelaruan gender (*transgender*) melalui aspek pencegahan menurut *fiqh al-Hadith*. Hal ini sangat penting kerana gejala kecelaruan gender ini semakin meresap dan mulai diterima masuk ke dalam kehidupan sebahagian masyarakat Islam. Tulisan ini mengaplikasikan metodologi kualitatif melalui kajian kepustakaan terhadap bahan-bahan rujukan serta analisis terhadap hadis-hadis yang berkaitan dengan permasalahan *transgender*. Hasil kajian menemui enam hadis yang berkaitan dengan pendekatan pemulihan terhadap golongan *transgender* melalui aspek pencegahan dalam kerangka *fiqh al-Hadith* yang boleh diterapkan dalam usaha memulih golongan ini mengikut konteks semasa. Justeru, pendekatan-pendekatan pemulihan dalam aspek pencegahan mengikut kerangka *nabawi* perlu diaplikasikan agar gejala ini tidak membarah dalam kalangan masyarakat.

Bab 7 mengupas tentang istilah masyarakat madani. Istilah ini sebenarnya telah menjadi perhatian para ilmuwan Islam sejak dahulu lagi. Antara ilmuwan yang menggunakan kalimah madani dalam perbincangan berkaitan kemasyarakatan ialah al-Farabi. Islam terlebih dahulu telah meletakkan batu asas kepada pembinaan sebuah masyarakat ideal bermula daripada pembentukan individu. Hari ini, kerajaan Malaysia mengetengahkan hasrat untuk membangunkan masyarakat madani di negara ini dengan mengutarakan kepentingan nilai murni dalam usaha menghidupkan semula kekuatan leluhur bangsa supaya kemakmuran dapat dikongsi bersama dengan masyarakat dunia. Antara cabaran yang sedia ada dalam masyarakat di Malaysia ialah perbezaan kaum, bangsa dan agama yang berpotensi menimbulkan konflik sesama mereka dari masa ke masa. Justeru, sebagai sebuah negara Islam Malaysia diyakini dapat mengekalkan keharmonian negara selagi prinsip asas keharmonian beragama yang ditunjukkan dalam Islam terus diperkasakan oleh para pemimpin dan rakyat awam.

Bab 8 membincangkan tentang isu sensitiviti agama dalam masyarakat Malaysia. Isu ini membimbangkan semua kaum kerana ia menyentuh kesucian agama terutama agama Islam yang boleh mendatangkan perbalahan antara kaum. Walaupun telah digariskan dalam perlembagaan, konflik antara agama tetap berlaku dalam masyarakat tidak kira isu yang dibawa oleh penganut bukan Islam mahupun penganut Islam sekalipun. Justeru, kajian ini bertujuan membincangkan faktor-faktor yang membawa kepada isu-isu sensitiviti agama menerusi persepsi pemimpin agama. Hasil temubual merumuskan isu sensitiviti agama ini wujud dalam masyarakat Malaysia berpunca daripada beberapa faktor iaitu salah faham terhadap penganut dan agama lain, sikap masyarakat bukan Islam terhadap kedudukan istimewa Islam dan Melayu dalam Perlembagaan Persekutuan, penyebaran maklumat yang tidak tepat di media sosial serta sikap mempersendakan agama lain.

Bab 9 mengetengahkan teori realisme dan liberalisme. Dunia hari ini menghadapi cabaran global melampaui sempadan dan memerlukan usaha kerjasama, kerelevanan realisme dan liberalisme dalam hubungan antarabangsa. Hal ini tidak dapat diremehkan. Teori-teori ini memberi panduan dalam proses pembuatan keputusan dan formulasi dasar di peringkat negara dan antarabangsa. Persoalannya ialah teori mana yang memberikan penjelasan yang lebih tepat mengenai tingkah laku negara dan menyediakan kerangka yang lebih efektif untuk memahami dan mengatasi cabaran global. Memilih kerangka teori yang salah dapat menghasilkan dasar yang salah arah dan strategi yang tidak efektif untuk mengurus konflik dan mempromosikan kerjasama antara negara-negara. Penulisan ini membincangkan kekuatan dan kelemahan realisme dan liberalisme, implikasinya terhadap pemahaman tingkah laku negara, dan relevansinya dalam mengatasi cabaran global. Teori realisme dan liberalisme menawarkan pandangan yang berbeza mengenai tingkah laku negara dan dinamik global. Realisme menekankan kuasa dan kepentingan diri, manakala liberalisme menekankan kerjasama dan institusi. Pendekatan yang menggabungkan elemen dari kedua-dua teori ini dapat memberikan pemahaman yang lebih komprehensif mengenai hubungan antarabangsa. Dalam dunia yang terhubung dan kompleks ini, teori-teori ini masih relevan dalam mengatasi cabaran global dan mempengaruhi proses dasar dan pembuatan keputusan.

Bab 10 membahaskan tentang konsep *al-Khalwah* menurut Syeikh Ibn `Ajibah dan peranannya dalam membentuk akhlak mulia. *Al-Khalwah* adalah amalan yang melibatkan isolasi diri untuk memusatkan hati hanya kepada Allah SWT melalui zikrullah dan tafakkur. Syeikh Ibn `Ajibah menjelaskan konsep *al-Khalwah* dalam kitabnya, *Iqaz al-Himam fi Syarh al-Hikam*. Penulisan ini mengungkap pandangan Syeikh Ibn `Ajibah tentang kesan positif dari amalan *al-Khalwah*. Kajian ini menunjukkan bahawa Syeikh Ibn `Ajibah mempunyai pandangan yang unik dalam kaedah pembentukan akhlak melalui amalan *al-Khalwah*. Beliau mengidentifikasikan sepuluh kesan positif dari amalan *al-Khalwah* dalam membentuk akhlak mulia.

Bab 11 mengutarakan pendekatan al-Quran terhadap kanak-kanak yang seharusnya dipupuk seawal usia empat hingga enam tahun. Namun, dalam kalangan masyarakat era modenisasi, kebiasaannya kanak-kanak didedahkan dengan perkara lain terlebih dahulu sebelum pendidikan al-Quran. Pusat Asuhan Tunas Islam (PASTI) merupakan salah satu institusi pendidikan awal kanak-kanak yang memperjuangkan hak pembelajaran al-Quran terhadap kanak-kanak. Tulisan ini bertujuan mengkaji pelaksanaan pendekatan al-Quran yang dijalankan di PASTI. Kajian ini merupakan kajian kes dengan menggunakan reka bentuk kualitatif. Pengumpulan data maklumat dikumpul secara temubual terhadap tiga orang guru agama di PASTI. Hasil kajian mendapati bahawa terdapat tujuh pendekatan yang dilaksanakan di PASTI Al-Munir.

Kajian juga mendapati terdapat impak yang positif hasil dari pendekatan ini iaitu dari sudut hafazan dan akhlak.

Bab 12 membincangkan gaya pembelajaran al-Quran yang digunakan pada peringkat pra sekolah dalam aplikasi digital. Kajian kualitatif ini menggunakan reka bentuk fenomenologi. Pengumpulan data dibuat berdasarkan kajian lepas daripada buku-buku, jurnal, prosiding, bab dalam buku dan sebagainya. Data dianalisis secara tematik. Dapatan kajian menunjukkan gaya pembelajaran yang digunakan adalah VARK iaitu melihat (*visual*), mendengar (*aural*), membaca (*reading*) dan membuat pergerakan (*kinesthetic*). Oleh itu, penggunaan aplikasi digital dapat dimanfaatkan oleh para pelajar yang mempelajari dan menghafal al-Quran peringkat pra sekolah.

Bab 13 mengupas tentang kematian seseorang tanpa ditemui jasad hakiki yang masih menjadi isu fikah dan perundangan sama ada Islam atau sivil. Kesannya sangat besar terhadap akad perkahwinan, *iddah* dan harta pusaka. Kematian jenis ini dikenali sebagai “*mafqud*” dalam istilah fikah dan “anggapan mati” dalam perundangan Islam dan sivil. Menurut bidang kuasa syariah di Malaysia, isu anggapan mati hanya terhad untuk pembubaran perkahwinan bagi pasangan suami isteri berkenaan sahaja. Semua negeri di Malaysia telah memperuntukkan bahawa tempoh minimum isteri menunggu adalah selama empat tahun untuk pembubaran perkahwinannya, kemudian dia beriddah selama empat bulan sepuluh hari. Namun, realiti semasa tempoh empat tahun tersebut adalah tegar dan bertentangan dengan kes-kes tragedi khusus seperti Terowong Mu’assim 1990 yang mana Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia (MKI) memutuskannya selepas empat bulan dan tragedi MH370 pada tahun 2014 yang diputuskan selepas 324 hari sebagai anggapan mati. Berikutan hal tersebut, Pengerusi MKI mencadangkan tempoh empat tahun tersebut dinilai semula berdasarkan tuntutan *maqasid syar’iyyah* dan perkembangan teknologi semasa. Selama hampir 30 tahun, kebanyakan kajian dan artikel ilmiah membincangkan tempoh empat tahun tersebut secara umum tanpa mengemukakan solusi tuntas dengan tempoh-tempoh yang lebih relevan yang disokong oleh pendapat fikah mazhab Syafie dan ijtihad semasa. Padahal, dalam mazhab Syafie terdapat dua pandangan lain yang belum diketengahkan dalam perbincangan arus perdana. Justeru itu, kajian ini bertujuan mengemukakan pendapat-pendapat fikah mazhab Syafie sebagai alternatif kepada cadangan tempoh yang relevan bagi anggapan mati, selaras dengan landasan sistem kefatwaan dan perundangan syariah di Malaysia.

Himpunan artikel ilmiah ini diharap dapat memberi input yang bermanfaat tentang pengajian peradaban Islam kontemporari dalam pelbagai isu.

BAHAGIAN I:

ISU DALAM PENGAJIAN LINGUISTIK ARAB

BAB 1

KOMPETENSI INSTRUKSIONAL GURU BAHASA ARAB MELALUI STANDARD GURU MALAYSIA (SGM) 2.0

Nor Azhan Norul'Azmi
Noor Shamshinar Zakaria

PENGENALAN

Dokumen mengenai Standard Guru Malaysia (SGM) dikeluarkan untuk mencapai kompetensi profesional dalam kalangan guru dan keperluan yang harus disediakan oleh agensi dan institusi latihan perguruan (KPM, 2009). Standard Guru Malaysia ini digubal berdasarkan rasional yang berikut:

- Guru perlu mempunyai tahap amalan nilai profesionalisme keguruan, pengetahuan dan kefahaman, serta kemahiran pengajaran dan pembelajaran yang tinggi bagi membolehkan mereka berfungsi sebagai guru profesional dengan berkesan,
- Agensi dan institusi latihan perguruan patut menyediakan keperluan yang jelas dan lengkap seperti dasar, kurikulum, infrastruktur, tenaga pengajar, sumber pengajaran dan pembelajaran, serta jaminan kualiti untuk membolehkan proses latihan dijalankan dengan lancar, berkesan dan bermutu tinggi,
- KPM sedang berusaha untuk melonjakkan kecemerlangan institusi pendidikan guru yang dapat dijadikan *showcase*. Justeru, adalah wajar standard bagi institusi latihan perguruan diwujudkan, dan;
- Standard Guru Malaysia menggariskan kriteria dan standard am guru selaras dengan Malaysian Qualifications Framework (MQF) yang menggariskan kriteria dan standard am pendidikan tinggi (KPM, 2009).

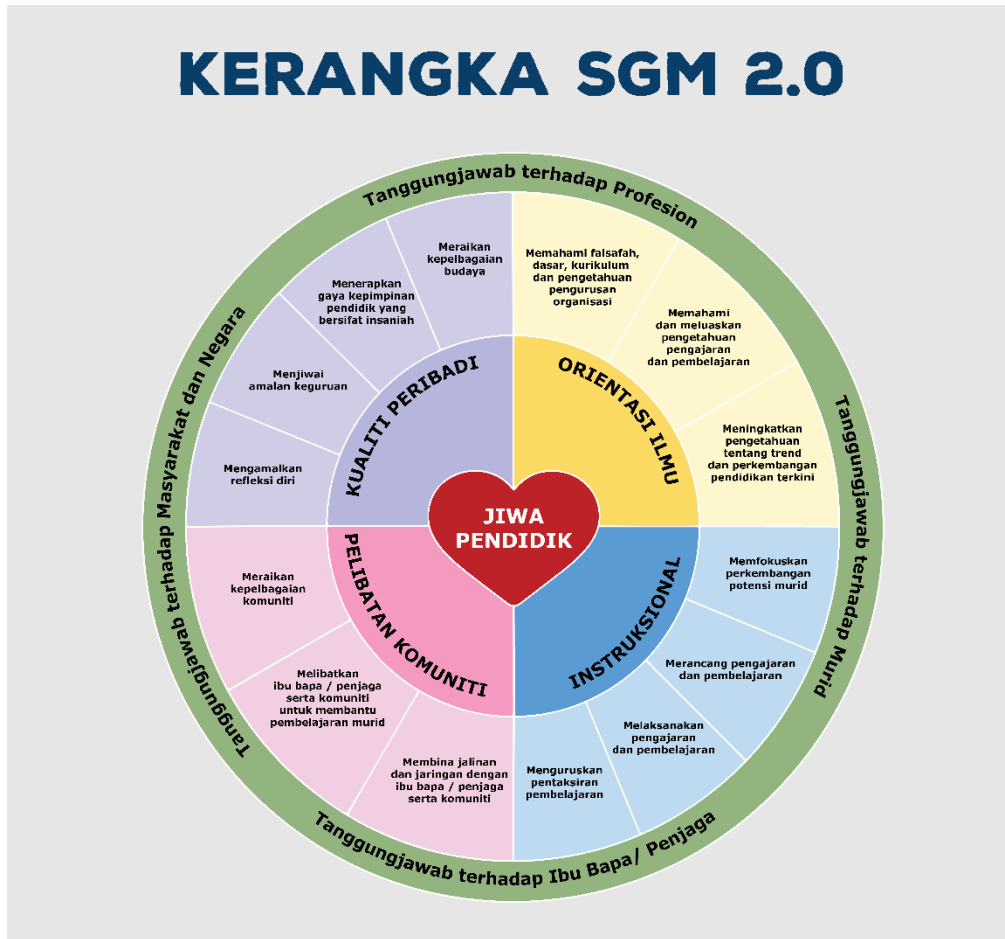
Kementerian Pelajaran Malaysia pada tahun 2009 telah menggariskan Standard Guru Malaysia yang pertama merangkumi standard dan keperluan. Komponen standard ini terbahagi kepada tiga, iaitu: amalan nilai profesionalisme keguruan, pengetahuan dan kefahaman serta kemahiran pengajaran dan pembelajaran. Manakala komponen keperluan pula merangkumi lima aspek: 1) kelayakan masuk dan prosedur kemasukan serta latihan perguruan, 2) latihan, pentaksiran dan penilaian program serta latihan perguruan, 3) kolaborasi, 4) infrastruktur dan infostruktur dan 5) jaminan kualiti. Standard dan keperluan ini diharap melahirkan guru yang unggul dan modal insan yang berkualiti.



Rajah 1: Komponen Standard Guru Malaysia (2009)

Standard Guru Malaysia (SGM) 2.0 pula adalah dokumen rujukan berkaitan kompetensi yang perlu dicapai dan etika yang perlu dijiwai, diamalkan serta diperlihatkan oleh guru di Malaysia. SGM 2.0 terdiri dari dua komponen iaitu Dimensi Kompetensi dan Etika Keguruan. Kompetensi menjelaskan kompetensi yang perlu dimiliki oleh guru pada pelbagai tahap pembangunan profesionalisme untuk melaksanakan pengajaran dan pembelajaran (PdP) dengan berkesan. Manakala Etika Keguruan merupakan prinsip moral dan nilai akhlak yang seharusnya menjadi pegangan dan amalan guru di Malaysia bagi memastikan profesion keguruan sebagai kerjaya profesional serta dipandang mulia oleh masyarakat (KPM, 2023). Demikian, SGM 2.0 diharap mampu melahirkan guru yang unggul dan modal insan secara bersepadu dan seimbang dari segi intelek, rohani, emosi dan jasmani seperti Falsafah Pendidikan Kebangsaan. Seterusnya, usaha ini akan melahirkan warga Malaysia yang berilmu, berketerampilan, berakhlak mulia, bertanggungjawab dan berkeupayaan mencapai kesejahteraan diri bagi memberi sumbangan kepada negara, bangsa, dan agama.

KERANGKA SGM 2.0



Rajah 2: Komponen Standard Guru Malaysia 2.0 (2022)

Perbezaan antara Komponen SGM dan SGM 2.0 ialah seperti berikut:

SGM	SGM 2.0
Standard ini terbahagi kepada tiga, iaitu: amalan nilai profesionalisme keguruan, pengetahuan dan kefahaman serta kemahiran pengajaran dan pembelajaran.	Dua komponen utama dititikberatkan, iaitu dimensi kompetensi dan etika keguruan.

Empat domain kompetensi dalam SGM 2.0 ini merangkumi orientasi ilmu, instruksional, kualiti peribadi dan penglibatan komuniti. Manakala empat teras etika keguruan pula terdiri daripada tanggungjawab terhadap profesion, tanggungjawab terhadap murid, tanggungjawab terhadap ibu bapa/penjaga dan tanggungjawab terhadap masyarakat dan negara (Kementerian Pendidikan Malaysia, 2023). Penulisan ini walau bagaimanapun hanya memfokuskan elemen kompetensi instruksional kerana masih terdapat beberapa isu tentang pelaksanaan pengajaran dan pembelajaran (PdP) dalam kalangan guru Bahasa Arab (GBA). Empat domain kompetensi instruksional, iaitu fokus kepada perkembangan murid, merancang pengajaran dan pembelajaran, melaksanakan pengajaran dan pembelajaran serta menguruskan pentaksiran pembelajaran akan dikupas bersama bagi mendapatkan hasil perbincangan dan kesimpulan.

Oleh itu, kajian ini cuba membincangkan kompetensi instruksional guru Bahasa Arab mengikut SGM 2.0 berdasarkan tinjauan literatur lepas yang mendorong kajian ini dilakukan. Kompetensi instruksional dipilih kerana banyak kajian lepas membincangkan isu kompetensi guru Bahasa Arab. Ia sekaligus memberi gambaran bahawa terdapat isu yang harus diketengahkan dan dikupas dalam kajian lanjutan berhubung isu ini berbanding etika keguruan. Seperti mana penemuan kajian sebelum ini menunjukkan bahawa Standard Guru Malaysia (SGM) memainkan peranan penting dalam pengajaran dan pembelajaran Matematik, Sejarah, Bahasa Melayu, Bahasa Inggeris, Sains, dan Pendidikan Islam (Said, Omar, Omar, & Ghazali, 2023). Maka, sudah pasti SGM 2.0 yang didokumentasikan ini mempunyai nilai tambah tersendiri untuk memantapkan guru dalam pelbagai bidang.

CABARAN DAN MASALAH DALAM PENGAJARAN GURU BAHASA ARAB

Pendidikan Bahasa Arab di Malaysia dianggap masih tidak berjaya. Antara faktornya adalah kelemahan guru sendiri dalam memainkan peranan mereka sebagai pendidik Bahasa Arab. Guru Bahasa Arab sebagai faktor utama kejayaan sistem pendidikan sekolah perlu ditransformasi melalui penyediaan, pembinaan dan penilaian kualiti guru. Hal ini kerana yang dimaksudkan dengan dimensi kualiti guru ini termasuklah kelayakan guru, karakter guru, amalan dalam kelas dan keberkesanan pengajaran (Mustapa & Arifin, 2015). Kecenderungan minat pelajar dan kualiti diri guru Bahasa Arab sangat signifikan dari segi hubungannya (Samsuiman et al., 2014).

Isu lain yang diketengahkan ialah pendekatan guru dan faktor bebanan guru Bahasa Arab di sekolah. Guru Bahasa Arab dalam kajian Zakaria dan Mahalle (2017) didapati tidak menggunakan pendekatan pengajaran yang pelbagai dalam pengajaran mereka. Mereka masih menggunakan pendekatan berpusatkan guru, penggunaan bahan bantu mengajar berada pada tahap tidak memuaskan dan guru terbeban dengan bebanan pengajaran yang menjejaskan kualiti pengajaran mereka. Hasil kajian Ahmid, Abdullah dan Johari (2018) juga menjelaskan bahawa hubungan antara motivasi pelajar dalam subjek Bahasa Arab dan aspek pengajaran guru berada pada tahap sederhana secara signifikan. Jelas di sini, pengajaran guru adalah faktor utama yang menyumbang kepada motivasi pelajar seterusnya pencapaian mereka dalam subjek Bahasa Arab.

Selain itu, hasil kajian Mukhtar dan Damit (2017) mendapati terdapat tujuh jenis *Lughah al-Faṣl* yang digunakan guru dan mengenal pasti beberapa halangan yang dihadapi oleh guru ketika mengaplikasikan *Lughah al-Faṣl* dalam pengajaran dan pembelajaran (PdP) Bahasa Arab termasuk halangan dari segi personaliti dan sikap guru, kelayakan guru dan persekitaran komunikasi bahasa Arab.

Jika ditelusuri faktor ini, maka terdapat elemen lain yang membantu pencapaian pelajar dalam subjek Bahasa Arab iaitu guru lemah untuk berkomunikasi dengan bahasa sasaran (bahasa Arab), ilmu pengetahuan yang cukup (kelayakan yang diiktiraf) dan sikap guru semasa PdP. Guru Bahasa Arab yang berkualiti bukan sahaja berilmu pengetahuan tentang subjek, malah perlu mahir aspek komunikasi lisan dan bukan lisan bagi menyerlahkan personaliti yang unggul.

Dapatan kajian Zaini, Zakaria, Hamdan, Ghazali dan Ismail (2019) juga ada menyebut permasalahan utama yang dihadapi oleh guru Bahasa Arab banyak bertumpu kepada faktor guru, faktor bahan bantu mengajar dan faktor persekitaran. Di sini, jelas memberi kesan kepada PdP dan keberkesanan pembelajaran murid. Dalam bilik darjah, guru memainkan peranan penting dalam pelaksanaan PdP. Jika faktor guru yang tidak berkualiti tidak diselesaikan dan diberi penekanan, maka kemenjadian murid dalam subjek Bahasa Arab berada pada tahap yang tidak memuaskan. Di sini, jelas menunjukkan bahawa faktor guru yang mempunyai kompetensi akan mengatasi aspek-aspek kelemahan lain dalam PdP Bahasa Arab seperti kurikulum, buku teks dan pelajar (Abdul Rahman et al., 2020). Ini kerana, guru antara elemen terpenting dalam PdP kerana bertindak sebagai ejen utama dalam pelaksanaan dan berhubung dengan pelajar secara langsung (Mat Taib Pa, 2016).

Antara isu seterusnya yang dikenal pasti ialah kelemahan amalan komunikasi lisan dan juga faktor luaran seperti bebanan tugas yang dipikul oleh guru dan sokongan teknologi (Norul'Azmi & Zakaria, 2019). Kajian mereka menyokong kajian Mukhtar dan Damit (2017) dalam isu komunikasi guru. Komunikasi adalah bentuk kemahiran yang perlu diasah masa ke masa mengikut peredaran zaman dan keperluan kurikulum Bahasa Arab. Sebagai contoh, komunikasi guru berlaku di dalam bilik darjah secara fizikal mahupun maya. Dengan keperluan PdP secara dalam talian sekarang, maka guru tidak boleh lari dari kemahiran berkomunikasi dalam pendekatan ini kerana melibatkan pelbagai platform seperti penggunaan multimedia dan gajet elektronik lain. Dapatan kajian Zakaria, Norul 'Azmi dan Baharuddin (2019) menunjukkan guru pelatih juga kurang menguasai kemahiran komunikasi bukan lisan (KBL) ketika melaksanakan pengajaran Bahasa Arab.

Dalam erti kata lain, tiada standard khusus untuk mengukur kompetensi guru Bahasa Arab sehingga ia sukar dinilai dan diukur (Zaini et al., 2020) sebelum ini. Amat sukar untuk seseorang guru novis dan guru pakar dalam melaksanakan PdP yang berkesan tanpa standard khusus yang ditetapkan oleh Kementerian Pendidikan Malaysia. Permasalahan ini merencat sistem PdP Bahasa Arab bagi mencapai tujuan asal iaitu bermatlamat untuk membolehkan pelajar menguasai kemahiran-kemahiran bahasa (iaitu mendengar, bertutur, membaca dan menulis) berdasarkan kepada sumber Jabatan Pendidikan Islam dan Moral (JAPIM) dan Kementerian Pelajaran Malaysia (KPM) pada tahun 2006.

Antara masalah guru Bahasa Arab terkini juga ialah tidak arif tentang konsep pembelajaran efektif dan efisien, cara sebuah pembelajaran menjadi efektif dan juga mengatur sebuah pembelajaran, sehingga pembelajaran yang dilakukan hanya bersifat menyalurkan pengetahuan (*knowledge transfer*) tanpa menyedari matlamat yang telah ditetapkan. Di samping itu, guru juga kurang menguasai metode dan strategi pembelajaran secara variatif (Mahmud & Hamzah, 2020). Isu ini menampakkan masalah yang sama dan berulang seperti sebelum ini kerana ia berkait rapat dengan kebolehan guru mentafsir peranan dan gerak kerja untuk pencapaian pelajar. Kebanyakan guru lebih terdorong untuk menyelesaikan sukatan

setiap tahun demi peperiksaan atau ujian semata-mata sehingga matlamat sebenar pembelajaran Bahasa Arab tidak dijiwai sepenuhnya oleh guru dan pelajar.

Namun berbeza pula dengan dapatan kajian Abdul Rahman et al. (2020) yang menunjukkan bahawa tahap kompetensi dari segi bahasa guru Bahasa Arab di SABK berada pada tahap baik. Dapatan ini kemungkinan menjelaskan satu dimensi sahaja dalam kompetensi guru iaitu kompetensi bahasa, namun tidak secara menyeluruh. Sebagai contoh, *Technology Pedagogy Content Knowledge (TPACK)* iaitu Pengetahuan Teknologi, Pengetahuan Pedagogi dan Pengetahuan Kandungan dalam kalangan guru Bahasa Arab juga harus diberi penekanan sewajarnya. Hal ini seiring dengan dapatan Akhwani dan Rahayu (2021) bahawa komponen TPACK guru masih berada pada skor rendah.

Dalam kajian Sofa, Aziz dan Ichsan (2021) di Indonesia pula terdapat masalah dalam pengajaran bahasa Arab, dan isu lebih tertumpu kepada masalah non-linguistik yang terdiri daripada motivasi belajar, sarana belajar, metode pengajaran, waktu belajar dan lingkungan pembelajaran. Kajian ini secara langsung ada menyentuh mengenai kaedah pengajaran guru Bahasa Arab mempunyai kelemahan. Walaupun dalam kajian lain menunjukkan bahawa guru mengenal ciri-ciri murid, menguasai teori pembelajaran, dan mampu mengembangkan kurikulum, namun dari segi lain, faktor penghambat inovasi pembelajaran Bahasa Arab masih wujud (Ansori, 2022).

Sebagai kesimpulan, terdapat banyak lagi faktor yang menjadi isu dan masalah dalam pengajaran guru Bahasa Arab selain daripada pendekatan pengajaran, faktor bebanan, personaliti dan sikap guru, kelayakan, persekitaran komunikasi, bahan bantu mengajar, sokongan teknologi, ketiadaan standard khusus, konsep pembelajaran efektif dan efisien serta masalah non-linguistik. Isu-isu ini berkait antara satu sama lain untuk membentuk kompetensi instruksional guru Bahasa Arab yang cemerlang. Untuk memahami dengan lebih jelas kompetensi instruksional yang sepatutnya ada dalam kalangan guru Bahasa Arab, satu kayu ukur atau standard yang jelas perlu digariskan demi memanfaatkan matlamat SGM 2.0 secara keseluruhannya.

KOMPETENSI INSTRUKSIONAL

Secara amnya, kompetensi instruksional guru Bahasa Arab boleh dilihat melalui beberapa perkara utama. Shaedi, Saad dan Mohamad (2022) membahagikan tahap kemahiran guru secara instruksional kepada tiga aspek, iaitu kemahiran komunikasi, psikologi dan kawalan kelas. Ini bermakna, guru perlu mahir dalam dua jenis komunikasi baik dari segi lisan ataupun bukan lisan, mendalami psikologi pendidikan dari masa ke masa dan berusaha untuk mewujudkan suasana bilik darjah yang kondusif sama ada fizikal atau maya. Standard kompetensi guru yang mungkin merangkumi aspek lain adalah ciri kognitif dan afektif dalam motivasi guru, pengetahuan kandungan, pengetahuan kandungan pedagogi, kawalan bilik darjah (pengurusan bilik darjah, pengaktifan kognitif dan sokongan pelajar, penggunaan masa yang cekap dalam bilik darjah, unsur pencegahan gangguan dan kejelasan peraturan sesuatu organisasi pendidikan) (Blömeke et al., 2022).

Antara lain, guru perlu berusaha untuk meneruskan amalan perancangan pengajaran secara profesional. Tahap profesionalisme guru SRA-JAWI berdasarkan amalan perancangan pengajaran berada pada tahap tinggi (Muhamad et al., 2022). Kajian ini dilakukan dengan mengambil kira bahawa guru di

SRA-JAWI melaksanakan PdP bagi subjek-subjek tertentu menggunakan bahasa Arab. Berdasarkan dapatan ini, amalan perancangan pengajaran guru bahasa Arab sudah baik, namun perlu dilihat secara menyeluruh kepada komuniti guru di sekolah lain agar dapatan kajian yang diperoleh kekal relevan untuk menentukan standard kompetensi yang sesuai untuk semua. Strategi pengajaran bagi menangani kekangan pembelajaran juga perlu diubah suai oleh guru dengan pengubahsuaian strategi pengajaran berkesan dan memberi motivasi kepada pelajar untuk pembelajaran yang lebih aktif (Mantra et al., 2019).

Ini kerana, dalam dapatan sebelum itu, tahap kompetensi guru Bahasa Arab masih berada pada tahap sederhana secara keseluruhan (Zaini et al., 2020; Rahman et al., 2019). Kompetensi guru perlu diukur secara menyeluruh dari aspek SGM 2.0 yang ditekankan iaitu orientasi ilmu, instruksional, kualiti peribadi dan penglibatan komuniti. Ia tertakluk kepada guru novis dan pakar juga, seperti dapatan Ismail dan Jarrah (2019) yang menemui bahawa pengalaman mengajar memberi kesan terhadap pedagogi guru, kecekapan pengajaran dan motivasi guru. Namun, asas kepada perbincangan dalam kajian ini masih tertumpu kepada aspek instruksional atas sebab-sebab yang dinyatakan sebelum ini. Hal ini adalah kerana dua aspek kompetensi sering dibincangkan dalam kajian-kajian sebelum ini merangkumi orientasi ilmu pengetahuan dan pengajaran guru Bahasa Arab.

Dalam amalan pengajaran abad ke-21 yang mengguna pakai pengajaran digital, maka pembelajaran teradun harus diamalkan. Mod segerak dan tidak segerak dilihat memberi kesan optimum untuk menyokong pembelajaran pelajar secara dalam talian (Moorhouse & Wong, 2022). Hal demikian amat perlu dititikberatkan memandangkan dunia pendidikan sentiasa berubah mengikut iklim luaran semasa yang mendesak perubahan landskap pengajaran guru di sekolah seperti tercetusnya wabak penyakit dan ketidakpastian cuaca seperti kemarau, jerebu, banjir dan kemusnahan alam. Justeru, guru mempunyai kompetensi dalam setiap perubahan mod pengajaran mengikut peredaran dan keperluan semasa.

EMPAT DOMAIN KOMPETENSI INSTRUKSIONAL GURU BAHASA ARAB MELALUI SGM 2.0

Perbincangan seterusnya adalah berkaitan dengan empat (4) domain kompetensi instruksional guru Bahasa Arab melalui SGM 2.0 iaitu meliputi i) fokus kepada perkembangan murid, ii) merancang pengajaran dan pembelajaran, iii) melaksana pengajaran dan pembelajaran serta iv) mengurus pentaksiran pembelajaran.

Fokus kepada Perkembangan Murid

Keberkesanan pengajaran dilihat dari perspektif yang pelbagai seperti ciri pengajaran secara instruksional, organisasi dan emosi serta ramalan terhadap kemenjadian pelajar (Holzberger et al., 2019). Dalam PdP Bahasa Arab, hubungan pengajaran guru dan kepercayaan motivasi pelajar adalah sederhana (Ahmid et al., 2018). Terdapat satu kajian oleh Jasni, Zailani dan Zainal (2020) yang menyatakan bahawa kreativiti dalam pengajaran dan pembelajaran guru dalam kosa kata Arab dapat meningkatkan penglibatan pelajar dalam aktiviti pembelajaran, sehingga menjadikan pelajar lebih berautonomi melalui pendekatan pengajaran dan pembelajaran berpusatkan pelajar dan menggalakkan mereka mempraktikkannya dalam konteks kehidupan yang sebenar. Guru tidak perlu mempamerkan tahap yang sempurna dalam semua aspek pengajaran, bahkan keberkesanan pengajaran diguna pakai dalam pelbagai strategi dan bentuk untuk meningkatkan pencapaian dan perkembangan emosi pelajar (Holzberger et al., 2019). Justeru, empat kemahiran asas bahasa Arab

dapat dikuasai dengan baik dengan penekanan kepada perkembangan pelajar. Namun, perlu ada mekanisme dan strategi untuk memantapkan lagi proses PdP sedia ada dalam kalangan guru.

Merancang Pengajaran dan Pembelajaran

Dalam pelaksanaan kurikulum dan pembelajaran, pengurusan pengajaran ini juga berkait dengan pengurusan berasaskan sekolah (PBS) yang melibatkan semua warga sekolah (guru besar, staf pentadbiran, guru dan pelajar) dan penyeliaan untuk mengurus alat pembelajaran seperti bahan pengajaran, rancangan pengajaran, media pembelajaran dan penyeliaan pembelajaran (Amon & Anggal, 2021). Gabungan elemen sumber manusia dan sumber sokongan secara material dalam PdP akan memberi impak yang efektif kepada kemenjadian pelajar. Dapatan kajian Radzi, Baharudin dan Nasir (2021) menyebut bahawa guru menggunakan strategi pengajaran berpusatkan guru, berpusatkan pelajar dan berpusatkan bahan dalam pengajaran mereka bagi melaksanakan kemahiran komunikasi dalam kalangan pelajar. Teknologi Maklumat dan Komunikasi (TMK) juga perlu dimanfaatkan dalam perancangan PdP. Guru tidak dapat mengelak daripada mengikuti arus perubahan PdP era baharu kerana desakan dan keperluan teknologi dalam pendidikan sentiasa berubah dari masa ke masa (Norul'Azmi & Zakaria, 2019).

Melaksanakan Pengajaran dan Pembelajaran

Dalam melaksanakan dasar-dasar pendidikan negara, guru memainkan peranan mereka sebagai tenaga pengajar, pengasuh, pengurus, fasilitator, mentor dan kaunselor sepanjang proses PdP (Alwayi et al., 2021). Pelaksanaan PdP Bahasa Arab tidak boleh lari daripada pemurniaan sukatan mengikut kajian semasa, keperluan pelajar dan juga sasaran pelajar. Demi keberkesanaan PdP ini, guru Bahasa Arab perlu berdaya saing untuk menjadi fasilitator dan mentor dalam bahasa kedua atau bahasa asing khususnya di Malaysia. Dapatan kajian Ab Majid dan Ismail (2017) menunjukkan bahawa guru Bahasa Arab di Malaysia mempunyai pengetahuan yang cemerlang dalam kreativiti pengajaran. Ini disokong oleh kajian Ramli, Ghani, Atoh dan Romli (2019) yang mengatakan bahawa guru pelatih Sarjana Muda Bahasa Arab dengan Pendidikan di UPSI dapat menguasai isi kandungan bahasa Arab, kemahiran pedagogi dan teknologi dalam PdP Bahasa Arab sepanjang tempoh latihan mengajar. Dari aspek lain, pengetahuan guru j-QAF dalam kaedah pengajaran kemahiran bertutur berada pada tahap tinggi (Ghani & Sulaiman, 2019). Ini membuktikan bahawa guru Bahasa Arab bersedia dan terlatih untuk melaksanakan PdP bagi mencapai matlamat subjek Bahasa Arab.

Menguruskan Pentaksiran Pembelajaran

Pentaksiran adalah untuk mengukur dan menilai sejauh mana murid dapat menguasai objektif pengajaran dan pembelajaran dalam bilik darjah (Hasan, Yusoff & Khalid, 2022). Secara umumnya, PdP Bahasa Arab di sekolah Malaysia adalah bermatlamat untuk menguasai empat kemahiran bahasa (mendengar, bertutur, membaca dan menulis), perbendaharaan kata, sintak dan morfologi (Dahan & Zailaini, 2005). Berdasarkan matlamat ini, maka pengurusan pentaksiran bilik darjah perlu berasaskan keperluan pembelajaran murid dengan keadaan guru perlu mengenal pasti keperluan murid sebelum merancang pengajaran dan penilaian supaya murid dapat mengikuti PdP dengan baik dan objektif pengajaran dapat dicapai (Khory et al., 2021). Selain itu, guru bahasa Arab mempunyai kesediaan yang tinggi terhadap aspek pengetahuan dan kemahiran untuk melaksanakan Pentaksiran Bilik Darjah (PBD) secara dalam talian (Hasbullah et al., 2022) kerana

perubahan iklim pendidikan. Dapatan kajian daripada Hasan, Yusoff dan Khalid (2022) menunjukkan bahawa guru telah melaksanakan pentaksiran kemahiran lisan dalam bilik darjah dengan pelbagai kaedah dan teknik pengajaran yang menarik dalam PdP Bahasa Arab yang menjadi kejayaan dalam PdP Bahasa Arab. Kesimpulannya, guru Bahasa Arab mempunyai kesediaan yang tinggi dalam amalan dan penggunaan teknologi dalam pentaksiran di sekolah (Hasbullah et al., 2022; Fauzi & Ramli, 2023).

KESIMPULAN

Kesimpulannya, dapat dilihat Standard Guru Malaysia (SGM) 2.0 adalah garis panduan terkini untuk guru menjadi lebih kompeten dalam melaksanakan PdP dan menggalas tanggungjawab mereka sebagai pendidik. Empat domain kompetensi instruksional guru Bahasa Arab melalui SGM 2.0 ini masih perlu diperhalusi dengan kajian lanjutan yang memfokuskan kepada setiap domain terutamanya kompetensi instruksional. Kompetensi instruksional boleh dianggap sebagai nadi dalam tugas guru bagi domain-domain yang lain.

Terdapat beberapa perbincangan mengenai domain-domain ini secara tidak langsung dalam kajian lepas. Domain seperti “Fokus kepada perkembangan murid” dan “Merancang pengajaran dan pembelajaran” agak kurang diberi penekanan oleh pengkaji lepas. Manakala dua domain lagi iaitu “Melaksanakan pengajaran dan pembelajaran” dan “Menguruskan pentaksiran pembelajaran” kerap kali diutarakan dalam perbincangan mengenai PdP Bahasa Arab. Guru perlu memainkan peranan penting untuk menjiwai tugas sebagai pendidik seperti SGM 2.0 dan melaksanakan pelbagai usaha, strategi dan penilaian berterusan terhadap pelaksanaan PdP mereka bagi menarik minat pelajar demi perkembangan mereka dalam Bahasa Arab. Pengkaji mencadangkan kajian lanjutan supaya pengkaji lain boleh mengkaji kesemua domain SGM 2.0 serta cabaran yang dihadapi oleh warga guru dan cara penyelesaian terhadap isu PdP Bahasa Arab di Malaysia.

RUJUKAN

- Ab Majid, M. R. B., & Ismail, Z. (2017). Kreativiti pengajaran guru bahasa arab di Malaysia. *JuPiDi: Jurnal Kepimpinan Pendidikan*, 4(4), 27-38.
- Abdul Rahman, A., Zulkifli, M. S., Hashimee, M., Wazir, A., Sayed, M., & Mansor, N. (2020). Tahap penguasaan ilmu nahu dalam kalangan guru bahasa arab. *E-Jurnal Bahasa Dan Linguistik (E-JBL)*, 2(2), 102-116. <https://doi.org/10.53840/Ejbl.V2i2.53>.
- Ahmid, M. H., Abdullah, M. K. and Johari, K. (2018). Pengajaran guru dan kepercayaan motivasi pelajar dalam pembelajaran bahasa arab di sekolah menengah. *Malaysian Journal of Social Sciences and Humanities (MJSSH)*, 3(3), 136-147. <https://www.msocsciences.com/index.php/mjssh/article/view/99>
- Akhwani, A., & Rahayu, D. W. (2021). Analisis komponen TPACK guru SD sebagai kerangka kompetensi guru profesional di Abad 21. *Jurnal Basicedu*, 5(4), 1918-1925.
- Alwayi, Z. M., Embong, R., & Hashim, H. A. (2021). Perancangan pengajaran guru dalam pembelajaran dan pemudahcaraan: Satu kajian rintis [Teacher Teaching Planning in Learning and Facilitating: A Pilot Study]. *Asian Journal of Civilizational Studies (AJOCS)*, 3(1), 11-18.
- Amon, L., & Anggal, N. (2021). Implementation of school-based management in curriculum and learning processes: A literatur review. *European Journal of Research Development and Sustainability*, 2(7), 90-98.
- Ansori, M. F. (2022). Kompetensi pedagogik guru dalam inovasi pembelajaran bahasa arab. *Al-Miskawaih: Journal of Science Education*, 1(2), 273-296.
- Blömeke, S., Jentsch, A., Ross, N., Kaiser, G., & König, J. (2022). Opening up the black box: Teacher competence, instructional quality, and students' learning progress. *Learning and Instruction*, 79, 101600.
- Dahan, H. B. A. M., & Zailaini, M. A. (2005). Pengajaran bahasa arab untuk tujuan-khusus: Satu pandangan awal [Teaching Arabic Language for special purposes: An early view]. *Masalah Pendidikan*, 20, 233-244.
- Fauzi, M. S. N. M., & Ramli, S. (2023). Amalan pentaksiran berbantuan instrumen teknologi dalam kalangan guru bahasa arab: Satu pandangan awal. *Jurnal Dunia Pendidikan*, 5(1), 589-601.
- Hasan, N. A., Yusoff, N. M. R. N., & Khalid, F. (2022). Kaedah pentaksiran bagi kemahiran lisan dalam pengajaran bahasa arab sekolah rendah [Assessment methods for oral skills in elementary school arabic teaching]. *International Journal of Advanced Research in Islamic Studies and Education*, 2(4), 85-105.
- Hasbullah, S. K. S., Yusoff, N. M. R. N., & Hamzah, M. I. (2022). Pelaksanaan pentaksiran bilik darjah bahasa Arab secara dalam talian di sekolah rendah. *Jurnal Dunia Pendidikan*, 4(2), 309-320.
- Holzberger, D., Praetorius, A. K., Seidel, T., & Kunter, M. (2019). Identifying effective teachers: The relation between teaching profiles and students' development in achievement and enjoyment. *European Journal of Psychology of Education*, 34, 801-823. <https://kompetensi.info/kompetensi-guru/sepuluh-kompetensi-guru-di-abad-21.html>.
- Ismail, S. A. A., & Jarrah, A. M. (2019). Exploring pre-service teachers' perceptions of their pedagogical preferences, teaching competence and motivation. *International Journal of Instruction*, 12(1), 493-510.
- Jasni, S. R., Zailani, S., & Zainal, H. (2020). Impak pendekatan kreatif dalam pengajaran dan pembelajaran kosa kata Arab. *Bitara International Journal of Civilizational Studies and Human Sciences*, 3(1), 10-21.

- Kementerian Pelajaran Malaysia. (2009). Standard Guru Malaysia.
- Khory, H. H. M., Rahman, M. N. A., & Zailaini, M. A. (2021). Pengurusan pentaksiran bilik darjah mata pelajaran bahasa Arab berasaskan keperluan pembelajaran murid. *Jupidi: Jurnal Kepimpinan Pendidikan*, 8(2), 41-57.
- Mahmud, B., & Hamzah, H. (2020). Pembelajaran efektif dalam pengajaran bahasa Arab tingkat menengah. *loghat arabi: Jurnal Bahasa Arab Dan Pendidikan Bahasa Arab*, 1(1), 23-36.
- Mantra, I. B. N., Suwandi, I. N., Sukanadi, N. L., Astuti, N. K. W., & Indrawati, I. G. A. P. T. (2019). Teachers' competences in dealing with instructional constraints to develop higher quality of learning. *International Journal of Social Sciences*, 2(1), 44-48.
- Mat Taib Pa. (2016). *Isu pembelajaran dan pengajaran nahu arab dalam kalangan pelajar melayu dan cara menanganinya*. [Kertas kerja]. Prosiding Persidangan Antarabangsa Bahasa Arab 2016 (PABA 2016), Universiti Malaya.
- Moorhouse, B. L., & Wong, K. M. (2022). Blending asynchronous and synchronous digital technologies and instructional approaches to facilitate remote learning. *Journal of Computers in Education*, 9(1), 51-70.
- Muhamad, N., Izhar, N. H., & Mohd Nawawi, M. Z. (2022). Tahap profesionalisme guru sekolah rendah agama jabatan agama islam wilayah persekutuan terhadap amalan perancangan pengajaran: The level of professionalism of religious primary school teachers of the islamic religious department of the federal territory towards the practice of teaching planning. *ATTARBAWIY: Malaysian Online Journal of Education*, 6(1), 24-36. <https://doi.org/10.53840/Attarbawiy.V6i1.63>.
- Mukhtar, M. Z. B., & Damit, S. A. (2017). Aplikasi lughat al-faá'li dalam pengajaran bahasa arab ~ using lughat al-faá'li in teaching arabic language. *MANU Jurnal Pusat Penataran Ilmu Dan Bahasa (PPIB)*, 26. <https://doi.org/10.51200/Manu.V26i.1066>.
- Mustapa, A. M., & Arifin, Z. (2015). Penentuan dimensi kualiti guru bahasa arab di Malaysia. *Islamiyyat: International Journal of Islamic Studies*, 37(1), 49-57. <http://dx.doi.org/10.17576/islamiyyat-2015-3701-05>.
- Nashoih, A. K., Fadhli, K., Taqiyuddin, A., Khorib, A., Sholikhah, I. N., & Putriningtyas, C. (2022). Penguatan kompetensi guru melalui pelatihan dan pendampingan pembuatan media pembelajaran kartu bizi bagi guru bahasa Arab di Jombang. *Jumat Pendidikan: Jurnal Pengabdian Masyarakat*, 3(1), 18–25. <https://doi.org/10.32764/Abdimaspen.V3i1.2285>.
- Norul'Azmi, N. A., & Zakaria, N. S. (2019). Isu pelaksanaan komunikasi bukan lisan dalam pengajaran bahasa Arab melalui atas talian: The issue of nonverbal communication practice in Arabic language teaching via online platform. *Al-Irsyad: Journal of Islamic and Contemporary Issues*, 4(2), 110-124.
- Radzi, N. I. A., Baharudin, H., & Nasir, M. K. M. (2021). Strategi kemahiran komunikasi dalam pengajaran bahasa Arab [Communication Skills Strategies in Arabic Language Teaching]. *International Journal of Advanced Research in Islamic Studies and Education*, 1(3), 48-56.
- Rahman, A. A., Zulkifli, M. S., Hashimee, M., Wazir, A., & Sayed, M. (2019). Tahap kompetensi guru bahasa Arab di SABK di Malaysia: Satu Dimensi. *E-BANGI*, 16, 1-13.
- Ramli, S., Ghani, M. T. A., Atoh, N., & Romli, T. R. M. (2019). Integrasi elemen kemahiran berfikir aras tinggi (KBAT) berasaskan kit media dalam amalan pembelajaran dan pemudahcaraan guru pelatih bahasa Arab. *International Journal of Language Education and Applied Linguistics*, 9(1), 33-44. <https://journal.ump.edu.my/ijleal/article/view/308/353>

- Said, A. R. M., Omar, M. C., Omar, N., & Ghazali, M. A. (2023). Meningkatkan pembangunan profesional dan kompetensi guru kementerian pendidikan Malaysia: Satu analisis kritis. *Global Journal of Educational Research and Management*, 3(1), 62-70.
- Samsuiman, M. A., Benjaman, M. A., & Arifin, Z. (2014). Hubungan antara kualiti guru bahasa Arab dan kecenderungan minat pelajar dalam bahasa Arab. *Jurnal Kemanusiaan*, 12(1).
- Shaedi, M. S. N., Saad, M. F. M., & Mohamad, S. (2022). Tahap kompetensi guru qiraat di Negeri Sembilan dalam pengajaran. *Tinta Artikulasi Membina Ummah*, 8(1), 47-61.
- Sofa, A., Aziz, A., & Ichsan, M. (2021). Pendidikan bahasa Arab: Problematika dan solusi dalam studi pembelajaran bahasa arab. *Jurnal Inovasi Penelitian*, 1(9), 1761-1774. <https://doi.org/10.47492/jip.v1i9.355>.
- Zaini, A. R., Zakaria, N. S., Ismail, M. R., Ghazali, M. R., & Hamdan, H. (2020). Kompetensi guru bahasa Arab sekolah rendah di Malaysia: Competency of arabic teachers in primary school in Malaysia. *The Sultan Alauddin Sulaiman Shah Journal (JSASS)*, 7(1), 103-113. <http://jsass.kuis.edu.my/index.php/jsass/article/view/18>.
- Zaini, A. R., Zakaria, N., Hamdan, H., Ghazali, M. R., & Ismail, M. R. (2019). Pengajaran bahasa Arab di Malaysia: Permasalahan dan cabaran. *Jurnal Pengajian Islam*, 12(1), 47-57. <http://jpi.kuis.edu.my/index.php/jpi/article/view/4>.
- Zakaria, G. A. N., & Mahalle, S. (2017). Kajian amalan pengajaran guru bahasa Arab sekolah menengah di negara Brunei Darussalam. *O-JIE: Online Journal of Islamic Education*, 3(1), 1-40.
- Zakaria, N. S., & Norul'Azmi, N. A. (2022). Faktor motivasi pembelajaran sepanjang hayat terhadap peningkatan kompetensi pengajaran bahasa Arab era endemik. *Jurnal Pengajian Islam*, 15(2), 49-62. <http://jpi.kuis.edu.my/index.php/jpi/article/view/212>.
- Zakaria, N. S., Norul 'Azmi, N. A., & Baharuddin, H. (2019). Kemahiran komunikasi bukan lisan: Satu kajian terhadap guru pelatih bukan opsyen dalam pengajaran bahasa Arab: nonverbal communication skills: a study among non-option trainee teachers in teaching Arabic language. *ATTARBAWIY: Malaysian Online Journal of Education*, 3(2), 1-10. <https://doi.org/10.53840/Attarbawiy.v3i2.29>.

BAB 2

TERJEMAHAN LITERAL YANG SEPADAN: ANALISIS LINGUISTIK TERHADAP WACANA KINĀYAH AL-QURAN

Nasimah Abdullah

Saifulah Samsudin

Lubna Abd Rahman

Muhammad Ashiff Yaakob

PENGENALAN

Al-Quran yang diturunkan dalam bahasa Arab telah diterjemahkan ke pelbagai bahasa dunia seperti Inggeris, Jerman, Parsi, Perancis, Belanda, Turki dan Urdu, (Zadeh, 2015; Halimah, 2014; Heri, 2012; Abdullah, 2015a) dengan tujuan menyampaikan mesej yang terkandung di dalam al-Quran kepada masyarakat Islam yang tidak faham bahasa Arab dan menyebarkan dakwah Islam ke seluruh dunia (Haziyah & Muhammad Hadi Moin, 2020). Usaha memahami al-Quran dengan jelas dan tepat adalah sangat signifikan bagi mengelak daripada berlakunya salah faham dan kekeliruan dalam mengamalkan ajaran Islam (Azman dan Idris, 2020: 541-542).

Terjemahan al-Quran sebenarnya adalah satu bentuk pentafsiran kepada ayat-ayat al-Quran berdasarkan kefahaman penterjemah itu sendiri. Penterjemah sudah pasti akan meneliti penggunaan makna literal, figuratif atau sebagainya. Antara perkara yang boleh menentukan makna literal atau makna figuratif dalam wacana al-Quran adalah konteks. Konteks ialah persekitaran linguistik sesuatu leksem yang menyumbang kepada spesifikasi makna yang relevan untuk seseorang memahami makna keseluruhannya dan konteks juga boleh merujuk aspek situasi atau aspek budaya (Goh Sang Seong, 2020: 68). Oleh yang demikian, penterjemah al-Quran seharusnya sedar bahawa pembinaan konteks adalah bahagian terpenting dalam penginterpretasian ujaran.

Sebenarnya, istilah konteks situasi dalam bidang pengajian linguistik merupakan istilah sebanding dengan *asbab nuzul ayat* dalam bidang pengajian al-Quran (Abdullah, 2015b). Untuk memahami makna wacana al-Quran, penterjemah perlu mengetahui terlebih dahulu *asbāb nuzūl āyat* (أسباب نزول الآية) atau sebab-sebab penurunan ayat al-Quran dengan merujuk kepada pentafsiran ulama tafsir dalam kitab-kitab tafsir sebelum memindahkan mesej al-Quran kepada bahasa lain (Abdullah, 2015b). Hal ini sedemikian kerana ketepatan sesuatu terjemahan hanya boleh diukur melalui kesepadanan makna dengan pentafsiran ulama tafsir (Abdullah, 2020). Dengan erti kata lain, ungkapan figuratif al-Quran tidak boleh sama sekali diterjemahkan dengan sekadar melihat kepada peringkat semantik perkataan atau ayat yang terasing daripada faktor konteks penggunaan (Abdullah, 2021).

Selain daripada itu, penterjemah mestilah memiliki pelbagai pilihan perkataan, frasa atau ayat dalam usaha memberi tafsiran kepada mesej al-Quran (Abdullah, 2020). Pemindahan mesej daripada al-

Quran sebagai bahasa sumber kepada bahasa-bahasa lain sebagai bahasa sasaran sudah pasti menemui kesukaran ekoran perbezaan unsur linguistik, semantik dan budaya. Dalam proses terjemahan, perbezaan ini merupakan cabaran yang perlu ditangani oleh penterjemah. Oleh itu, penterjemah selaku pihak yang menanganai masalah perbezaan unsur-unsur tersebut sudah pasti menggunakan pendekatan, kaedah atau strategi tertentu untuk mencapai makna yang sepadan. Atas faktor tersebut juga, terjemahan al-Quran mempunyai pelbagai versi yang terhasil daripada pandangan penterjemah itu sendiri berdasarkan kefahamannya untuk menyampaikan makna al-Quran (Abdullah, 2020).

Antara masalah dalam terjemahan al-Quran ialah elemen figuratif seperti unsur *tashbīh* (التشبيه), *majāz* (مجاز), *isti'ārah* (استعارة), kinayah (كناية) (Abdul-Raof, 2006; al-'Abbasi, 2006; Noor Eliza et al., 2018) kerana semua gaya bahasa tersebut mengandungi maksud tersirat atau makna implisit yang perlu diterjemahkan dengan teliti jika wujud indikatornya (Azman & Idris, 2020). Dalam menentukan makna tersurat atau tersirat bagi ayat al-Quran, penterjemah perlu merujuk kepada tafsir muktabar dan diiktiraf oleh ulama (Azman & Idris, 2020: 544) agar interpretasi makna adalah sepadan antara teks sumber iaitu al-Quran dengan teks sasaran. Dengan erti kata lain, elemen figuratif ini menggunakan perkataan, rangkai kata dan sebagainya dengan makna yang lebih abstrak atau imaginatif berbanding dengan makna biasanya atau menggunakan bahasa kiasan atau perlambangan (Baharom et. al., 2015: 410). Dengan sebab itu, makna ungkapan figuratif tidak boleh diberikan interpretasi dengan melihat semata-mata kepada perkataan atau frasa di dalam struktur ayat (Ainon Mohd & Abdullah Hassan, 2008: 148).

Kajian ini memfokus kepada gaya bahasa kinayah al-Quran untuk melihat kesepadanan terjemahan literal dalam menyampaikan mesej al-Quran. Dalam usaha mencapai objektif kajian yang digariskan, penulisan ini menghadkan kajian hanya pada enam (6) teks terjemahan al-Quran kepada bahasa Melayu yang diterbitkan di Malaysia dan Indonesia iaitu terjemahan oleh Mahmud Yunus (TMY), Abdullah Basmeih (TAB) dan Zaini Dahlan (TZD), selain teks terjemahan terbitan daripada Yayasan Restu (TYR), Hidayah House of Quran (THHQ) dan Karya Bestari (TKB). Enam teks terjemahan ini dipilih dengan justifikasi sambutan yang menggalakkan daripada masyarakat Melayu sama ada di Malaysia atau Indonesia. Keadaan ini berdasarkan kekerapan ulangan cetakan oleh pihak penerbit.

Analisis teks terjemahan adalah berdasarkan prosedur atau tatacara yang dikemukakan oleh Mildred Larson (1984/1989) iaitu menterjemahkan majaz secara kata demi kata. Keadaan ini bermaksud penterjemah menterjemahkan unsur majaz secara literal sahaja, namun dapat menghasilkan imej yang sama dalam bahasa sasaran kerana mempunyai penggunaan yang serupa. Strategi ini mengekalkan konstituen bahasa sumber kerana wujudnya kesepadanan makna dengan bahasa sasaran atau tidak berlakunya kehilangan nilai komunikasi. Dengan erti kata lain, penterjemah mendatangkan padanan *majāz* secara lafaz dan makna.

Justifikasi pemilihan prosedur Larson ini bertitik tolak daripada perbincangan beliau tentang penterjemahan adalah berdasarkan makna. Larson (1984: 279) pada asalnya mengemukakan lima (5) tatacara dalam menterjemahkan metafora. Namun, kelima-lima tatacara tersebut boleh diaplikasikan dalam menterjemahkan ungkapan figuratif lain seperti metonimi, idiom, eufemisme, hiperbola dan simile kerana kesemuanya mempunyai persamaan ciri iaitu makna ungkapan tidak boleh difahami daripada makna perkataan itu sendiri atau berlakunya peluasan makna (Abdullah, 2015b).

Dari segi pengukuran kesepadanan mesej bahasa sumber dengan bahasa sasaran, kajian ini berpegang kepada pentafsiran kitab-kitab tafsir yang muktabar seperti al-Bayḍāwī (2003), al-Ṭabarī (2005), al-Qurṭubī (2000), Ibn Kaṭīr (2000), al-Zamakhsharī (1995), Ibn ‘Asyūr (1984), Ibn ‘Aṭīyyah (2001), al-Baghāwī (1997) dan al-Suyūṭī (2003). Kajian ini adalah kajian kepustakaan dan mengguna pakai jenis penyelidikan kualitatif dalam mengumpul dan menganalisis data. Penyelidikan kualitatif dalam kajian ini menjurus kepada analisis teks yang dihurai secara deskriptif. Data korpus kajian tentang kināyah al-Quran dikumpul dan dipilih secara persampelan berasaskan tujuan. Sehubungan dengan itu, kajian ini telah mengenal pasti sebanyak 40 ayat al-Quran yang mengandungi gaya bahasa kināyah. Pemilihan kesemua ayat al-Quran tersebut berdasarkan pentafsiran ulama tafsir yang muktabar dari segi gaya bahasa retorik.

KINAYAH AL-QURAN DAN ISU TERJEMAHANNYA

Kinayah mempunyai maksud dan pengertian yang tersembunyi (Baharom et. al., 2015: 791) dan ia merujuk kepada sesuatu ungkapan yang tidak boleh difahami melalui pengertian zahirnya, malah mempunyai pengertian lain yang bukan pengertian zahirnya (Anon, 2006: 2034). Menurut Siti Saodah (1999), kinayah ialah ungkapan yang mempunyai maksud sindiran dan boleh juga digunakan untuk maknanya yang asal seperti ungkapan (كثير الرماد) yang boleh difahami dengan makna kiasan iaitu sifat pemurah dan dalam waktu yang sama boleh juga digunakan untuk maknanya yang asal iaitu banyak abu.

Menurut al-Hasyimiy (1994), kinayah merujuk kepada kata-kata yang dizahirkan dengan maksud yang berlainan daripada ungkapan asalnya, namun ungkapan itu juga boleh difahami secara langsung kerana tiada qarīnah atau petunjuk yang menghalang pengertian zahir tersebut. Kinayah ialah suatu lafaz yang menunjukkan sesuatu makna yang mempunyai dua aspek iaitu denotatif dan konotatif secara bersama. Ini bermakna kinayah boleh difahami dengan makna konotasi dan pada masa yang sama boleh difahami secara denotasi (Ibn Athir, 1990 dalam Abdul Basir & Ummi Syarah, 2018).

Makna konotasi di sini bermaksud bahasa yang tidak difahami melalui perkataan itu sendiri atau susunan tatabahasanya, tetapi difahami melalui konteks, manakala makna denotasi adalah makna yang berlawanan dengan makna konotasi (Abdul Basir et.al, 2016), yang merujuk kepada makna literal bagi sesuatu perkataan iaitu makna seperti yang diberikan dalam kamus (Goh Sang Seong, 2020: 18). Oleh itu, dalam menterjemahkan kinayah al-Quran penterjemah perlu mengenal pasti keberadaan fungsi konteks penggunaan bagi perkataan, frasa atau ayat (Abdullah, 2021).

Sorotan kajian-kajian lepas mengutarakan dapatan bahawa kaedah terjemahan kinayah al-Quran bagi teks-teks terjemahan al-Quran kepada bahasa Melayu yang berada di pasaran kadang-kadang tidak sepadan dengan konteks makna yang dimaksudkan oleh mesej al-Quran. Hal ini berlaku kerana teks terjemahan adakalanya menggunakan pendekatan terjemahan secara literal yang tidak menepati konteks penggunaan perkataan, frasa, ayat dan wacana secara keseluruhan sehingga menyebabkan hilangnya makna sebenar yang hendak dimaksudkan oleh teks al-Quran (Abdullah, 2016). Hasil analisis yang dikemukakan juga menemui bahawa ayat 5 surah al-Munafiqūn diterjemahkan secara literal oleh Mahmud Yunus dan ayat 9 surah Ibrahim juga diterjemahkan secara literal oleh Abdullah Basmeih (Abdullah, 2016).

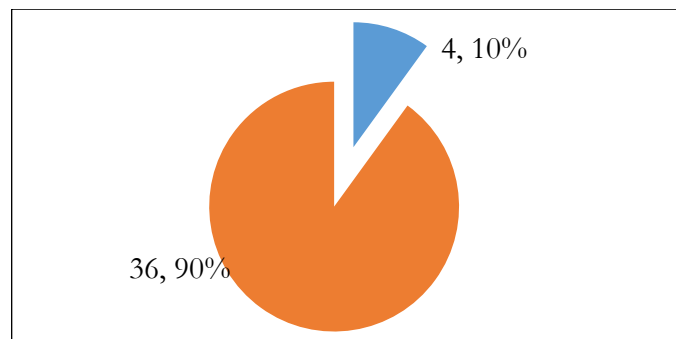
Dapatan ini disokong oleh kajian Abdullah (2017a) yang menemui bahawa pendekatan secara literal sebegini adakalanya menyebabkan maksud sebenar al-Quran tidak dapat disampaikan dengan jelas dan boleh membawa kepada kekeliruan. Kajian lain oleh Abdullah (2017c) juga mendapati bahawa teks terjemahan oleh Mahmud Yunus, Abdullah Basmeih dan Zaini Dahlan adakalanya menterjemahkan kinayah al-Quran menggunakan kaedah terjemahan literal yang menyebabkan makna tidak sepadan dengan mesej al-Quran.

Walau bagaimanapun, kajian Abdullah et al. (2020) menyatakan bahawa kinayah al-Quran boleh diterjemahkan secara literal jika tiada kekeliruan pada maksud atau mesej al-Quran, namun penterjemah perlu mengambil pendekatan lain jika wujudnya makna yang tidak jelas. Dengan erti kata lain, bukan semua kinayah boleh diterjemahkan secara literal disebabkan wujudnya perbezaan unsur linguistik, semantik, budaya dan konteks antara bahasa yang masih boleh menentukan tahap kebolehterjemahannya secara literal atau sebaliknya (Abdullah, 2017b).

Oleh itu, pembaca teks terjemahan al-Quran perlu mengetahui terjemahan alternatif jika terdapat kinayah al-Quran yang diterjemahkan secara literal kepada bahasa Melayu yang tidak sepadan dengan konteks makna yang dimaksudkan oleh mesej al-Quran. Hal ini sejajar dengan cadangan para sarjana agar usaha penambahbaikan terjemahan al-Quran dilakukan secara berterusan (Azman & Idris, 2020) kerana hasil terjemahan kadang-kadang terdedah kepada isu kualiti, kesalahan padanan, kekeliruan maksud, manipulasi maksud dan penyelewengan maksud (al-‘Abbāsī, 2006; Ali et al., 2012).

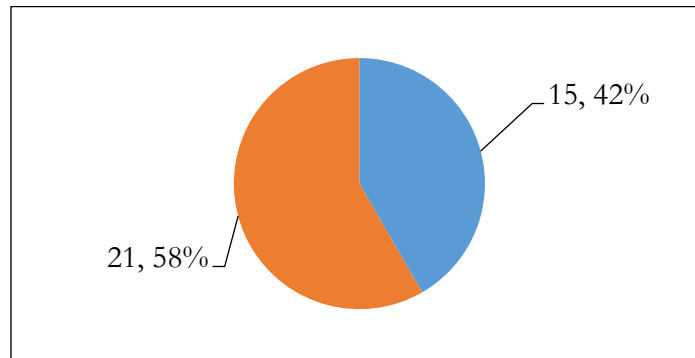
DAPATAN KAJIAN

Daripada 40 data korpus kajian dan analisis yang dijalankan terhadap enam (6) teks terjemahan, kajian mendapati hanya 4 ayat al-Quran yang boleh diterjemahkan secara literal kepada bahasa Melayu (iaitu menyamai dengan 10%), manakala baki 36 ayat al-Quran lagi tidak boleh diterjemahkan secara literal kepada bahasa Melayu (iaitu menyamai dengan 90%). (Rujuk Rajah 3 di bawah)



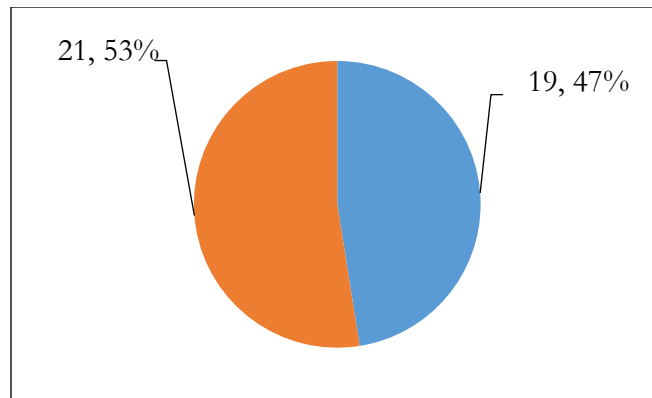
Rajah 3: Taburan Terjemahan Literal yang Sepadan dan Tidak Sepadan

Dari segi pengaplikasian kaedah terjemahan secara literal yang tidak sepadan makna pula, penyelidik mendapati 15 daripada 36 ayat al-Quran telah diterjemahkan secara literal kepada bahasa Melayu sama ada oleh TAB, TMY, TZD, TYR, TKB atau THHQ (iaitu menyamai dengan 42%), manakala baki 21 ayat al-Quran lagi diterjemahkan kepada bahasa Melayu dengan kaedah terjemahan lain sebagai usaha menyampaikan mesej al-Quran (iaitu menyamai dengan 58%). (Rujuk Rajah 4)



Rajah 4: Taburan Peratusan Terjemahan Literal yang Tidak Sepadan Makna dan Kaedah Terjemahan Lain

Secara keseluruhannya daripada 40 data korpus kajian, penyelidik mendapati bahawa kesemua enam (6) teks terjemahan sepatutnya menterjemahkan 21 ayat kinayah al-Quran menggunakan kaedah-kaedah lain demi mencapai kesepadanan makna (iaitu menyamai dengan 53%). (Rujuk Rajah 5 di bawah)



Rajah 5: Taburan Peratusan Penggunaan Kaedah Terjemahan Lain

Sehubungan dengan ini, perbincangan seterusnya nanti akan membincangkan terjemahan literal yang sepadan. Kajian ini mendapati hanya empat (4) ayat al-Quran yang boleh diterjemahkan secara literal kepada bahasa Melayu kerana kaedah tersebut mampu menghasilkan makna yang sepadan dengan konteks makna yang hendak dimaksudkan oleh mesej al-Quran. Ayat tersebut adalah seperti berikut:

- 1- Surah al-Baqarah (2): Ayat 236
- 2- Surah Āli-'Imrān (3): Ayat 47
- 3- Surah Maryam (19): Ayat 20
- 4- Surah al-Aḥzāb (33): Ayat 49

Kajian mengemukakan di sini analisis lengkap terhadap empat (4) ayat al-Quran tersebut.

Contoh 1:

Jadual 1: Surah al-Baqarah (2), Ayat 236

<p>﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرَهُ، وَعَلَى الْمَقْتَرِ قَدْرُهُ، مَتَّعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْحَسَنِينَ﴾</p>
<p>Terjemahan Zaini Dahlan (TZD): Kamu tidak harus membayar maskahwin, jika kamu mentalak <u>isteri yang belum kamu sentuh</u>, atau belum kamu tentukan maskahwin baginya. Berilah mereka pemberian yang pantas yang kaya menurut kekayaannya dan bagi yang miskin menurut kemampuannya pula, suatu bekal yang pantas. Suatu kewajiban bagi yang ingin berbuat kebaikan.</p>

Maksud asal perkataan (مس) yang terdapat pada ungkapan (ما لم تمسوهن) ialah menyentuh sesuatu dengan tangan, tetapi kemudian berlaku peralihan makna semantik pada perkataan tersebut iaitu menyetubuhi perempuan (al-Mu’jam al-‘Arabiy al-Asāsī: 1999: 1135). Dengan merujuk kepada konteks keseluruhan ayat tersebut, (مس) di sini bukan membawa maksud asalnya iaitu menyentuh sesuatu dengan tangan, tetapi ia membawa makna kinayah kepada persetubuhan atau jimak. Ini selaras juga dengan apa yang ditafsirkan oleh ulama seperti al-Baydāwī (2003: 1: 127) dan al-Zamakhsharī (1995: 1: 281).

Dapat diperhatikan daripada Jadual 1 bahawa TZD menterjemah ungkapan (ما لم تمسوهن) secara literal sahaja iaitu “isteri yang belum kamu sentuh”. Perkataan “sentuh” adakalanya digunakan sebagai bahasa halus oleh masyarakat Melayu yang merujuk kepada bersetubuh (Baharom et. al., 2015: 1456). Pada pandangan penyelidik kaedah ini masih dapat menghasilkan makna yang sama dalam bahasa sasaran kerana mempunyai penggunaan bahasa kiasan yang serupa jika difahami dari keseluruhan konteks penggunaan wacana.

Seterusnya penyelidik akan membincangkan contoh 2 dan contoh 3 secara bersama memandangkan kedua-dua ayat al-Quran ini mempunyai ungkapan yang sama iaitu (لم يمسنني بشر).

Contoh 2:

Jadual 2: Surah Āli ‘Imrān (3), Ayat 47

<p>﴿قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ ...﴾</p>
<p>Terjemahan Abdullah Basmeih (TAB): Maryam berkata: “wahai Tuhanku! Bagaimanakah aku akan beroleh seorang anak, <u>padahal aku tidak pernah disentuh oleh seorang lelaki pun?</u>” Allah berfirman; “Demikianlah keadaannya, Allah menjadikan apa yang dikehendakiNya; ...</p>
<p>Terjemahan Mahmud Yunus (TMY): Maryam berkata: Ya Tuhanku, bagaimanakah aku akan mendapat seorang anak, <u>padahal aku belum pernah disentuh lelaki</u>. Allah berfirman: Demikianlah Allah menjadikan apa-apa yang dikehendakiNya; ...</p>

<p>Terjemahan Zaini Dahlan (TZD): Maryam berkata, “Tuhanku, bagaimana aku mendapatkan anak, <u>sedang belum seorang pun menjamahku?</u>” Allah berfirman, “Demikianlah Allah menciptakan yang Ia kehendaki....”</p>
<p>Terjemahan Yayasan Restu (TYR): Maryam berkata, “Wahai Tuhanku! Bagaimanakah aku akan beroleh seorang anak, <u>padahal aku tidak pernah disentuh oleh seorang lelaki pun?</u>” Allah berfirman: “Demikianlah Allah menciptakan apa yang dikehendaki-Nya.</p>
<p>Terjemahan Karya Bestari (TKB): Dia (Maryam) berkata, “Ya Tuhanku, bagaimana aku akan mempunyai anak, <u>padahal tidak ada seorang lelaki pun yang menyentuhku?</u>” Dia (Allah) berfirman, Demikianlah Allah menciptakan apa yang Dia kehendaki...</p>
<p>Terjemahan al-Hidayah House of Quran (THHQ): Maryam berkata: “Ya Tuhanku, bagaimana mungkin aku mempunyai anak, <u>padahal aku belum pernah disentuh oleh seorang lelaki pun.</u>” Allah berfirman (dengan perantara Jibril): “Demikianlah Allah menciptakan apa yang dikehendakiNya...”</p>

Contoh 3:

Jadual 3: Surah Maryam (19), Ayat 20

<p>﴿قَالَتْ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلْمٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي شَرٌّ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا﴾</p>
<p>Terjemahan Abdullah Basmeih (TAB): Maryam bertanya (dengan cemas): “Bagaimanakah aku akan beroleh seorang anak lelaki, <u>padahal aku tidak pernah disentuh oleh seorang lelaki pun</u>, dan aku pula bukan perempuan jahat?”</p>
<p>Terjemahan Mahmud Yunus (TMY): Dia (Maryam) berkata: Bagaimanakah aku akan memperolehi seorang anak, <u>sedang aku belum pernah disentuh manusia</u> dan aku bukan pula orang jahat.</p>
<p>Terjemahan Zaini Dahlan (TZD): Maryam berkata, “Bagaimana aku dikarunia seorang anak, <u>dan belum seorang pun menyentuhku</u> dan aku bukan pelacur!”</p>
<p>Terjemahan Yayasan Restu (TYR): Maryam bertanya, “Bagaimanakah aku akan beroleh seorang anak lelaki, <u>padahal aku tidak pernah disentuh oleh seorang lelaki pun</u> dan aku pula bukan perempuan jahat (pelacur)?”</p>
<p>Terjemahan Karya Bestari (TKB): Dia (Maryam) berkata, “Bagaimana mungkin aku mempunyai anak lelaki, <u>padahal tidak pernah ada lelaki yang menyentuhku</u> dan aku bukan seorang penzina.”</p>
<p>Terjemahan al-Hidayah House of Quran (THHQ): Maryam berkata: “Bagaimana akan ada bagiku seorang anak lelaki, <u>sedangkan tidak pernah seorang manusia pun menyentuhku</u> dan aku bukan (pula) seorang penzina!”</p>

Perkataan (مس) dalam kedua-dua ayat al-Quran dalam Jadual 2 dan Jadual 3 di atas bukanlah bermaksud sentuhan secara hakiki kerana sekadar sentuhan tidak boleh menyebabkan mengandung atau melahirkan anak. Apa yang dimaksudkan sebenarnya dalam ungkapan (لم يمسسني بشر) ialah kinayah kepada

persetubuhan atau jimak (Ibn ‘Atiyyah, 2001: 1: 436). Ungkapan (لم يمسنني بشر) jika diterjemahkan secara literal bermaksud “aku belum pernah disentuh oleh seorang lelaki pun”.

Dapat diperhatikan bahawa kesemua enam teks terjemahan cenderung kepada terjemahan secara kata demi kata dengan menggunakan perkataan yang berbeza iaitu “disentuh”, “menyentuh” dan “menjamah”. Baharom et. al. (2015: 1456) menjelaskan bahawa “sentuh” boleh membawa makna bersetubuh pada penggunaan bahasa halus. Keadaan ini bermaksud penterjemah mendatangkan padanan kinayah secara lafaz dan makna.

Penulis berpandangan bahawa terjemahan secara literal sebegini tidak menyebabkan kesamaran dan kekeliruan kepada makna sebenar teks sumber kerana mempunyai penggunaan bahasa kiasan yang serupa jika difahami dari keseluruhan konteks penggunaan. Hal ini adalah kerana kedua-dua bahasa Arab dan Melayu mempunyai penggunaan bahasa kiasan yang serupa. Hal ini membuktikan bahawa pengekalan konstituen bahasa sumber boleh diaplikasikan jika mempunyai unsur budaya yang sama.

Contoh 4:

Jadual 4: Surah al-Ahzab (33), Ayat 49

<p>﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ ۖ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا فَمِنْ تَعُوهُنَّ وَسَرَّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا﴾</p>
<p>Terjemahan Abdullah Basmeih (TAB): Wahai orang-orang yang beriman, apabila kamu berkahwin dengan perempuan-perempuan yang beriman, kemudian kamu ceraikan mereka <u>sebelum kamu menyentuhnya</u>, maka tiadalah kamu berhak terhadap mereka mengenai sebarang ‘iddah yang kamu boleh hitungkan masanya. Oleh itu, berilah “mut’ah” (pemberian sagu hati) kepada mereka, dan lepaskanlah mereka dengan cara yang sebaik-baiknya.</p>

Maksud asal kata kerja (مسن) yang terdapat pada ungkapan (من قبل أن تمسوهن) ialah menyentuh sesuatu dengan tangan, tetapi kemudian berlaku peralihan makna semantik pada perkataan tersebut iaitu menyetubuhi perempuan (al-Mu‘jam al-Arabiy al-Asāsī, 1999: 1135). Dengan merujuk kepada konteks keseluruhan ayat tersebut, kata kerja (مسن) di sini membawa makna kinayah kepada persetubuhan atau jimak. Ini selaras juga dengan apa yang ditafsirkan oleh ulama seperti *al-Bayḍāwī* (2003: 2: 249) dan *al-Ṭabarī* (2005: 8: 6674).

Dapat diperhatikan daripada Jadual 4 bahawa TAB menterjemah ungkapan (من قبل أن تمسوهن) secara literal sahaja iaitu “sebelum kamu menyentuhnya.” Perkataan “sentuh” adakalanya digunakan sebagai bahasa halus oleh masyarakat Melayu yang merujuk kepada bersetubuh (Baharom et. al., 2015: 1456). Berdasarkan penggunaan bahasa kiasan yang serupa antara Arab dengan Melayu, maka penulis berpandangan bahawa terjemahan secara literal ini masih dapat menghasilkan makna yang sama dalam bahasa sasaran jika difahami dari keseluruhan konteks penggunaan wacana.

KESIMPULAN

Penggunaan kaedah terjemahan secara literal perlu diberi perhatian sewajarnya oleh penterjemah apabila menterjemah kinayah dalam al-Quran yang adakalanya tidak dapat memberi gambaran jelas atau maksud sebenar yang boleh difahami pembaca. Walau bagaimanapun, adakalanya kaedah terjemahan secara literal boleh diaplikasi dalam menterjemah kinayah dalam al-Quran jika tidak berlakunya gangguan komunikasi antara bahasa sumber dengan bahasa sasaran. Keadaan ini boleh jadi berlaku jika sekiranya kedua-dua masyarakat sumber dan sasaran mempunyai gaya bahasa figuratif yang sama. Dalam keadaan berlakunya kekangan terhadap memahami makna implisit yang terdapat pada gaya bahasa kinayah maka kaedah-kaedah lain yang bukan bersifat literal perlu dipertimbangkan.

RUJUKAN

- _____. (1999). *Al-Mu'jam al-arabiy al-asāsi*. Al-Munazamah al-'Arabiyyah li al-Tarbiyyah wa al-Thaqafah wa al-Ulum.
- Al-'Abbasi, Ahmad Abdul Aziz Mahyub. (2006). *Qābiliyyāt al-ta'abīr al-balāghiyah wa al-thaqāfiyyah li al-tarjamah fī daw dirāsāt tarājum ma'ānī al-qur'ān al-karīm ilā al-lughāt al-injilīziyah*. [Tesis Doktor Falsafah tidak diterbitkan]. Fakulti Kemanusiaan Universiti Sains Islam Malaysia.
- Abdul Basir & Ummi Syarah. (2018). Faktor kepenggunaan kinayah dalam al-Quran al-Karim. *e-Academia Journal*, 7(1), 171-180.
- Abdul Basir Awang, Zulkarnain Mohamed dan Md. Nor Abdullah. (2016). Persamaan antara kinayah arab dan kiasan melayu mengikut teori al-Nazm: Suatu perbandingan. *Jurnal Intelek*, 10(2): 56-62.
- Abdul-Raof, H. (2006). *Arabic rhetoric: A Pragmatic Analysis*. Routledge.
- Abdullah, N. (2015a). Tafsir pimpinan ar-rahman: Tinjauan terhadap kesepadanan terjemahan kata ganti nama diri Arab-Melayu. *Jurnal Pengajian Islam*, 8(3), 35–54.
- Abdullah, N. (2015b). *Tarjamah al-dalālāt al-majāziyyah al-qurāniyyah: Dirasat tahlīliyyah lī asālīb al-tarjamah fī al-tarājum al-malāyuwiyyah al-fardiyyah*. [Disertasi Doktor Falsafah tidak diterbitkan]. Universiti Islam Antarabangsa Malaysia. Kuala Lumpur.
- Abdullah, N. (2016). Dauru al-siyāq fī taḥqīq al-tarjamah al-ṣaḥīḥah (The importance of context in the authentic translation). *Al-Irsyad: Journal of Islamic and Contemporary Issues*, 1(1), 113–128. <https://doi.org/10.53840/alirsyad.v1i1.40>
- Abdullah, N. (2017a). 'Awāmilu lujūi' al-shaikh abdullah basmeih ilā taṭbīq al-takafu' al-shakli fī tarjamah al-dilālāt al-majāziyyah al-qurāniyyah. [Paper presentation]. Proceedings of Persidangan Antarabangsa Tokoh Ulama Melayu Nusantara, PAnTUMN2017. (pp. 518-529). Bangi, Selangor, Malaysia.
- Abdullah, Nasimah. (2017b). Uslūb tarjamah al-majāz ila al-tashbīh: Dirasah lī al-nusūs al-qurāniyyah ilā al-lughah al-malāyuwiyyah. *AL-IRSYAD: Journal of Islamic and Contemporary Issues*. 2 (2), 95-109.
- Abdullah, N. (2017c). Akḥṭā' tarjamah al-dalālāt al-kināiyyah al-qurāniyyah ilā al-lughah al-malāyuwiyyah: 'irdun wa tahlīl. *Global Journal al-Thaqafah*. 7(1), 117-132.
- Abdullah, N. (2020). Pengaruh mazhab fiqah al-syafi'i: Analisis terhadap beberapa teks terjemahan al-Quran ke bahasa melayu. *Journal of Muwafaqat*, 3(2), 44-62.
- Abdullah, N. (2021). *Unsur kelewahan dalam teks terjemahan al-Quran ke bahasa melayu*. [Kertas kerja]. Prosiding Persidangan Penterjemahan Antarabangsa ke-18. Penyunting: Norhazlina Husin, Muhammad Arsyad Abdul Majid, Noraini Ahmad Basri, Normah Ahmad & Rozaimah Rashidin. Universiti Teknologi MARA, Persatuan Penterjemah Malaysia, Dewan Bahasa dan Pustaka & Institut Terjemahan dan Buku Negara. 486-502.
- Abdullah, N., Abd. Rahman, L. & Samsudin, S. (2020). Terjemahan kinayah dalam wacana al-Quran: Analisis teori komunikatif Newmark. *Journal of Islamic, Social, Economics and Development*. 5(30), 40-61.
- Ainon Mohd & Abdullah Hassan. (2008). *Teori dan teknik terjemahan*. Kuala Lumpur: PTS Professional Publishing Sdn. Bhd & Institut Terjemahan Negara Malaysia Berhad. Cetakan Ke-5.
- Anon. (2006). *Kamus besar Arab-Melayu Dewan*. Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur.
- Azman Ariffin dan Idris Mansor. (2020). *Analisis kesahihan terjemahan unsur figuratif al-Quran ke dalam bahasa Melayu*. [Kertas kerja]. Prosiding Madani 2019 Seminar Antarabangsa Masyarakat

- Madani Alaf 21, 25-26 November 2019, Universiti Malaysia Terengganu. Penyunting: Noor Rohana Mansor, Kasyfullah Abd Kadir, Muhamad Khairul Zakaria, Che Hasniza Che Noh, Samsiah Abdul Hamid, Hamdan Aziz, Syahrin Said, Zamzahaila Mohd Zin dan Khairil Shazmin Kamaruddin. Penerbit UMT. 541-550.
- Al-Baghawi, Abu Muhammad al-Husain Ibn Mas'ud. (1997). *Tafsir al-baghawi al-musammā ma'ālīm al-tanzīl*. Tahqiq: Muhammad 'Abdullah al-Namr wa Uthman Jumaat Dhomiriah wa Sulaiman Muslim al-Harsy. Dar Tayyibah li al-Nasyr wa al-Taizi'. Cetakan keempat.
- Al-Bayḍāwī, N. (2003). *Anwar al-tanzil wa asrar al-ta'wil*. Dar al-Kutub al-Ilmiah.
- Baharom et. al. (2015). *Kamus dewan edisi keempat*. Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur.
- Goh Sang Seong. (2020). *Glosari pengajian penterjemahan*. Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur
- Halimah, A. M. (2014). Translation of the Holy Quran: A call for standardization. *Advances in Language and Literary Studies*, 5(1), 122-133.
- al- Hāsyimī, A. (1994). *Jawahir al-balaghah fi al-ma'ani wa al-bayan wa al-badi'*. Dar al-Fikr.
- Haziyah Hussin dan Muhammad Hadi Moin bin Abdul Latiff. (2020). *Perkembangan penterjemahan al-Quran di Malaysia pada abad ke 21*. [Paper presentation] e-Proceeding of the 2nd International Conference on Contemporary Issues in Al-Quran and Hadith 2020 (THIQAH 2020). 267-280.
- Heri Ruslan. (2012, April 17). Jejak penterjemahan Alquran di dunia Barat. *Khazanah*. <https://www.republika.co.id/berita/m2mahv/jejak-penterjemahan-alquran-didunia-barat>
- Ibn 'Asyūr, M. (1984). *Tafsīr al-tahrīr wa al-tanwīr*. al-Dar al-Tūnisiyyah.
- Ibn 'Aṭīyyah, A.H. (2001). *Al-Muharrir al-wajīz fi tafsīr al-kitab al-'azīz*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Kaṭīr, al-Imam al-Hāfiz Imad al-Din Abu al-Fida' Ismail. (2000). *Tafsir al-Quran al-'azīm*. Tahqiq: Mustafa al-Syed Muhammad wa Muhammad al-Syed Rasyad wa Muhammad Fadhl al-'Ujmawi wa Ali Ahmad al-Baati. Al-Jīzah: Muasasah Qurtuba wa Maktabah Aulad al-Syeikh li al-Turath.
- Larson, Mildred. (1984). *Meaning-based translation: A guide to cross-language equivalence*. University Press of America. Second Edition.
- Larson, Mildred. (1989). *Penerjemahan berdasarkan makna: Pedoman untuk pepadanan antarbahasa*. Terjemahan Kencanawati Tanirah. Arcan, Jakarta
- Noor Eliza Abdul Rahman, N. A., Anida, N., & Zulazhan Ab. Halim. (2018, September 15-16). *Penterjemahan isti'ārah dan kināyah dalam teks al-quran*. [Kertas kerja]. Prosiding Seminar Antarabangsa al-Quran dalam Masyarakat Kontemporari, Unisza, 15–16.
- Al-Qurtubī, A.A. (2000). *Al-Jami' li ahkām al-Qur'an*. ed. Salim Mustafa al-Badri. Dar al-Kutub al-Ilmiah.
- Siti Saodah Hassan. (1999). *Ilmu bayan satu perbandingan dengan bahasa melayu*. [Kertas Kerja]. Prosiding Seminar Balaghah (Retorika) Arab-Melayu. Bangi, Universiti Kebangsaan Malaysia, 43-53.
- Al-Suyūti, J. (2003). *Al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'an*. ed. Muhammad Abu al-Fadhli Ibrahim. al-Maktabah al-'Asriyyah.
- Al-Ṭabari, Abu Jaafar Muhammad ibn Jarir. (2005). *Jami' al-bayān 'an ta'wīl āyi al-Quran tafsir al-ṭabari*. Dar al-Salaam, Cairo, Egypt.
- Zadeh, T. (2015). Quranic studies and the literary turn. *Journal of American Oriental Society*, 135(2), 329–342.
- Al-Zamakhshari, M. (1995). *Al-Kashshaf*. ed. Muhammad Abdul Salam Syahin. Dar al-Kutub al-Ilmiah.

BAHAGIAN II:

ISU DALAM PENGAJIAN AL-QURAN DAN AL-SUNNAH

BAB 3

SUMBANGAN IMAM AL-SYAFI'I DALAM PENTAFSIRAN AL-QURAN: ANALISIS TERHADAP SURAH AL-FATIHAH

*Nurzatil Ismah Azizan
Nazneen Ismail*

PENGENALAN

Tafsir al-Quran bermula sejak zaman Rasulullah SAW sehingga zaman kini. Pelbagai usaha dilakukan oleh ulama untuk memberi kefahaman kepada masyarakat Islam berkenaan tafsir al-Quran. Pada zaman Rasulullah SAW pentafsiran al-Quran berlaku secara terus daripada Baginda SAW. Setelah Baginda SAW wafat usaha tersebut diteruskan oleh para sahabat yang mendapat pelajaran terus daripada Rasulullah SAW dan seterusnya usaha ini disambung oleh *tabi'in* sehingga zaman kini. Perkembangan tafsir terus berlaku sehingga timbul pelbagai manhaj tafsir seperti *Tafsir bi al-Mathur*, *Tafsir bi al-Ra'y*, *Tafsir Sufi*, dan *Fiqhi* (Mustaffa, 2016).

Metode *tafsir Fiqhi* meliputi empat mazhab fikah iaitu Mazhab Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hanbali. Bagi *tafsir fiqhi* mazhab Syafi'i terdapat beberapa tokoh tafsir yang menghasilkan karya yang membawa aliran mazhab Syafi'i iaitu Abu Bakr Ahmad bin al-Husayn al-Bayhaqi (m.458H), Abu al-Hasan al-Ṭabari dikenali dengan al-Kiya al-Harissi (m.504H) dengan kitab *Aḥkām al-Quran*, Syihab al-Din Abu al-'Abbas Ahmad bin Yusuf bin Muhammad al-Ḥalabi (m.756H) dengan kitab *al-Qawl al-Wajīz Fī Aḥkām al-Kitāb al-'Azīz*, 'Ali bin 'Abd Allah Maḥmud al-Syanfaki dengan kitab *Aḥkām al-Kitāb al-Mubīn*, Jalal al-Din al-Suyūti dengan kitabnya *al-Iklīl Fī Istīnbāt al-Tanzīl* (Mustaffa, 2016). Imam al-Syafi'i merupakan ulama yang masyhur dalam ilmu fikah namun tidak terkecuali kehebatan beliau dalam mentafsirkan al-Quran.

Dalam kajian ini penulis mengaplikasikan jenis kajian kualitatif dengan reka bentuk kajian pensejarahan. Pemilihan sampel kajian adalah secara bertujuan iaitu Tafsir Imam al-Syafi'i. Pengumpulan data kajian diperolehi daripada sumber manuskrip primer dan sekunder. Seterusnya data diproses dengan kaedah deduktif dan deskriptif bagi menerangkan sumbangan Imam al-Syafi'i dalam mentafsirkan al-Quran khususnya surah al-Fatihah.

BIOGRAFI MUFASSIR

Nama sebenar Imam al-Syafi'i ialah Muḥammad bin Idrīs bin al-'Abbās bin Uṭmān bin Syafi'i bin al-Sa'ib bin 'Ubayd bin 'Abd Yazid bin Hashim bin al-Mutallib (al-Dhahabi, 2004). Beliau merupakan seorang imam mazhab fiqh daripada keturunan Rasulullah SAW. Dilahirkan di Gaza, Palestin pada tahun 150H/767M dan membesar sebagai seorang anak yatim. Setelah kematian bapanya, ibunya telah membawa Imam al-Syafi'i berpindah ke Makkah dan membesar di sana. Usia kanak-kanak dan remajanya dipenuhi dengan menuntut ilmu seperti ilmu memamah, bahasa Arab dan syair serta ilmu fikah. Pada usianya 13

tahun, beliau telah bermusafir ke Madinah untuk mendalami ilmu daripada Imam Malik dan telah tinggal bersama gurunya selama sembilan tahun.

Kemudian, beliau mengembara ke Yaman dan Baghdad serta berguru dengan para ulama tersohor antaranya Muḥammad bin al-Ḥassan al-Syaibāni yang masyhur di Iraq (al-Dhahabi, 2004; Nur Abdi, 2009). Ketika di Madinah, Imam al-Syafi'i juga diriwayatkan pernah berguru dengan Ibrahim bin Sa'ad, Abd al-Azīz al-Darawardi, Abu Ismail Hatim al-Muzani, Anas bin 'Iyad al-Laithi, Muḥammad bin Ismail Abi Fudaik dan ramai lagi. Manakala gurunya ketika di Yaman pula ialah Hisyam bin Yusuf al-San'ani, Abu Ayub Mutarrif al-San'ani, Abu Hafs 'Amru bin Abi Salamah al-Auza'i dan lain-lain (Muhammad Nuruddin, 2023). Kepelbagaian guru dengan perbezaan aliran iaitu aliran *ahl al-hadis* dan *ahl al-ra'yu* menjadikan Imam al-Syafi'i menggagaskan idea untuk menggabungkan di antara kedua aliran tersebut melalui mazhabnya (Ahmad Zaki, 2007).

Semasa di San'a, Yaman, Imam al-Syafi'i telah berkahwin dengan Hamidah binti Nafi', cucu Uthman bin 'Affan. Hasil perkahwinan, mereka dikurniakan tiga orang anak. Seorang daripadanya lelaki iaitu Abu 'Uthman Muhammad bin Muhammad yang menjadi Qadi di Halb, manakala dua orang lagi perempuan bernama Fatimah dan Zainab (Muhammad Nuruddin, 2023).

Imam al-Syafi'i adalah seorang tokoh yang diakui kecerdikan dan keluasan ilmunya melangkaui zaman. Beliau telah menguasai pelbagai bidang ilmu sehingga menjadi pakar bagi setiapnya. Beliau mendalami ilmu dalam usia begitu muda dan dengan pantas, bermula dengan menghafaz dan memahami al-Quran, diikuti kitab *Muwatta'* iaitu salah sebuah kitab yang mengintegrasikan ilmu hadis dan fiqh serta termasyhur pada zamannya. Di samping itu juga beliau mengkaji syair dan kesusasteraan Arab termasuk yang dikategori sebagai syair aras tinggi. Banyak penulisan dihasilkan daripada ilmu yang diperolehi dan telah mengembara ke sejumlah tempat untuk mendengar dan mempelajari ilmu pengetahuan. Penulisan yang terhasil bukan sahaja bersifat ilmiah bahkan juga terdiri daripada syair-syair bermutu. Hal ini menjadikan ketokohan beliau diperakui semasa dan sesudah hayatnya oleh sebahagian besar para ulama dari pelbagai disiplin ilmu seperti nahu, hadis, usul fiqh. Ketinggian akhlak dan sifat amanah dalam dirinya juga menjadi sifat yang dipuji oleh para ulama lain (Ibn Khallikan, 1977).

Kehebatan Imam al-Syafi'i mendapat pujian yang tinggi daripada ulama, Antaranya pandangan Abu 'Ubayd katanya "*tidak aku lihat seseorang yang lebih cerdik berbanding al-Syafi'i*". Begitu juga pandangan Yunus bin 'Abd al-A'la "*jika dikumpulkan manusia, nescaya akalunya (Imam al-Syafi'i) akan mengatasi mereka semua*". Ulama lain yang turut mengungkapkan pujian ke atas ilmu yang dimiliki oleh al-Syafi'i antara lain ialah Yunus al-Sadafi dan Ibn 'Uyaynah (al-Dhahabi, 2004).

Berkaitan kecintaannya kepada ilmu, Imam al-Syafi'i pernah meriwayatkan bahawa beliau menulis ilmu di atas tulang-belulang sebelum pergi ke *al-Diwan* dan menukarkan penulisannya dengan kulit haiwan untuk dijadikan tempat menulisnya. Selain itu, beliau pernah membeli buku gurunya dengan harga 60 dinar untuk dikaji dan dianalisis. Beliau juga pernah mengungkapkan kata-kata "*membaca hadis lebih baik daripada solat al-tatawwu', menuntut ilmu lebih utama daripada solat-solat nawafil*" (al-Dhahabi, 2004).

Lebih mengkagumkan lagi, tokoh ini sangat petah dalam berdebat. Beliau pernah menghadiri sesi debat untuk mendapatkan kebenaran dan jawapan tentang isu-isu tertentu. Penguasaan bahasanya sangat baik sama ada melalui penulisan mahupun pertuturan. Malah, menurut beliau tujuannya mempelajari bahasa Arab adalah untuk menguasai dan menghuraikan ilmu fikah (al-Dhahabi, 2004; Nur Abdi, 2009). Kata Ibn `Abd al-Hakam “*tidak aku lihat al-Syafi’i berdebat dengan seseorang melainkan beliau menyantuninya. Jika engkau perhatikan al-Syafi’i berdebat denganmu, nescaya engkau menyangka dia binatang buas yang akan memakanmu, sedangkan dia mengajarkanmu hujah-hujah*” (al-Dhahabi, 2004). Ini merupakan pengiktirafan tentang keluasan ilmu perdebatan yang ada pada tokoh ini dan keilmuannya dalam berbicara kepada orang ramai sama ada masyarakat awam mahupun ahli kalam.

Keikhlasan dan tawaduk dalam diri Imam al-Syafi’i dirakamkan oleh al-Rabi’ bahawa al-Syafi’i menyatakan beliau sangat cinta supaya manusia mempelajari ilmu yang ada dalam kitab penulisannya tanpa dinisbahkan kepada beliau. Selain itu, tokoh ini juga begitu mengambil berat soal ibadahnya kepada Allah SWT. Keseimbangan antara ilmu dan amal soleh dilihat daripada pembahagian waktu malamnya seperti yang diriwayatkan oleh al-Rabi’. Beliau menyatakan bahawa Imam al-Syafi’i membahagikan malamnya kepada tiga iaitu sepertiga untuk menulis ilmu, sepertiga untuk mendirikan solat dan sepertiga lagi untuk tidur (al-Dhahabi, 2004).

Ulama besar ini juga seorang yang mencintai al-Quran dan sentiasa mengulangi bacaannya dengan *tadabbur*. Menurut Husayn al-Karabisiyy, beliau pernah bermalam di tempat Imam al-Syafi’i pada satu malam dan memperhatikannya mengerjakan solat malam. Dalam solatnya, beliau membaca antara 50 ke 100 ayat al-Quran. Pada setiap ayat rahmat, beliau akan berhenti dan memohon kepada Allah SWT dan pada setiap ayat azab, beliau akan berhenti dan memohon perlindungan kepada Allah SWT. Selain itu, al-Rabi’ pula menyatakan bahawa Imam al-Syafi’i menghabiskan bacaan al-Quran sebanyak 60 kali pada bulan Ramadan (al-Dhahabi, 2004).

Ulama mujaddid ini telah meninggal dunia pada usia 54 tahun di Kaherah, Mesir pada bulan Rejab tahun 204 H/ 820 M disebabkan oleh tumpahan darah akibat penyakit buasir yang dihidapinya (Ahmad Zaki, 2007).

SUMBANGAN IMAM AL-SYAFI’I

Kedudukan Imam al-Syafi’i sebagai seorang mujtahid memberi gambaran akan keluasan ilmunya dalam pelbagai bidang. Tidak dapat dinafikan lagi bahawa sumbangan terbesar beliau ialah dalam bidang fikah dan usul fiqh yang ditunjukkan dalam Mazhab Syafie. Pendekatan mazhab ini merupakan kombinasi daripada beberapa aliran sebelumnya. Beliau telah mengambil jalan tengah antara *Madrasah Ahl al-Hadith* yang menolak ijthad-qias dan *Madrasah Ahl al-Ra’y* yang menolak hadis Ahad. Ini bermakna, Mazhab Syafi’ tidak menolak hadis Ahad yang sahih, menolak hadis Mursal selain khabar *tabi’in* di samping menggunakan metode qias. Beliau turut menjadikan ijma’ sebagai sumber hukum ketiga setelah al-Quran dan Sunnah selain turut menerima aqwal al-sahabah dan qias sebagai sumber hukum (Ibrahim, 2019).

Antara karya Imam al-Syafi’i ialah *al-Hujjah* dalam bidang fikah dan *al-Risalah* yang merupakan kitab pertama membincangkan ilmu usul *fiqh*. Kitab ini dikarang atas permintaan Imam Abd al-Rahman bin Mahdi, seorang ulama hadis pada ketika itu. Kedua-dua kitab ini termasuk dalam *qawl qadim* iaitu

pandangan beliau ketika di Iraq sebelum berpindah ke Mesir. Manakala karya beliau yang dikategorikan sebagai *qawl jadid* ditulis setelah beliau berpindah ke Mesir dan menemui pengalaman baru yang memerlukan beliau untuk melakukan semakan semula ke atas pandangannya ketika berada di Iraq. Karya yang dimaksudkan ialah *al-Risālah al-Jadīdah*, *al-Umm*, *Mukhtaṣar al-Buwaiti*, *Mukhtaṣar al-Muzani* dan *al-Imla'* (Muhammad Nuruddin 2023; Ibrahim, 2019). Selain kitab-kitab masyhur ini, terdapat juga kitab lain yang ditulis beliau iaitu *Ikhtilāf al-Hadīth*, *Jama' al-'Ulūm*, *Ibtal al-Istiḥsān*, *Aḥkām al-Qur'an*, *Bayān al-Gharad*, *Sifat al-'Amr wa al-Nahyu*, *Faḍa'il Quraisy*, *Ikhtilāf Malik wa al-Syafi'i*, *Ikhtilāf al-'Irāqiyyin*, *Kitab al-Sunnah*, *Kitab al-Musnad* dan *Musnad al-Syafi'i* (Muhammad Nuruddin, 2023).

Mazhab Imam al-Syafi'i pernah menjadi mazhab rasmi di Mesir dan di negara-negara Asia seperti Iraq, Naisabur, Khurasan, Syria, Yaman, Hijaz, Iran dan di negara-negara timur lainnya hingga ke India dan sempadan negara China. Di Nusantara ini, ajaran Islam yang diperkenalkan sedari awal ialah berasaskan kepada mazhab Syafi'i. Faktornya ialah para pendakwah yang datang pada zaman awal penyebaran Islam adalah daripada Hadramaut atau Gujerat yang telah menjadikan mazhab ini sebagai pegangan. Kesannya, mazhab ini telah menyumbang kepada pemikiran fikah masyarakat di Nusantara sehingga ke hari ini. Hal ini boleh dilihat berdasarkan buku-buku teks yang dijadikan rujukan dalam sistem pendidikan sejak dahulu sama ada ditulis dalam bahasa Melayu Jawi Klasik atau bahasa Arab menjadikan mazhab Syafi'i sebagai sandaran. Selain itu, mazhab Syafi'i juga memberi kesan dari aspek perundangan di negeri-negeri Melayu Nusantara termasuk Malaysia (Ibrahim, 2019).

Selain sumbangan tokoh ini dalam penyusunan ilmu usul fiqh, beliau juga telah berperanan aktif dalam mempertahankan sunnah melalui dakwah lisan dan penulisan. Hal ini kerana pada zaman tersebut, terdapat tiga golongan yang mempertikaikan sunnah iaitu (i) golongan yang menolak sunnah secara keseluruhan dan hanya menjadikan al-Quran sebagai sumber hukum, (ii) golongan yang hanya menerima sunnah yang bertepatan dengan al-Quran, dan (iii) golongan yang hanya menerima sunnah mutawatir dan menolak selainnya. Penolakan Imam al-Syafi'i terhadap golongan yang mengingkari sunnah ini banyak dilakukan secara lisan dengan menyasarkan masyarakat awam. Manakala melalui penulisan, beliau telah memasukkan satu bab dalam kitab *Jama' al-'Ilm* dengan menyaring semula pertikaian yang berlaku dan memperjelaskan kekeliruan serta salah faham dalam kalangan golongan yang terlibat (Ahmad Zaki, 2007).

PENGENALAN KITAB

Tafsir Imam al-Syafi'i merupakan karya yang menghimpunkan ayat-ayat al-Quran yang ditafsirkan oleh Imam al-Syafi'i. Usaha ini dilakukan oleh Syaikh Ahmad Mustafa al-Farran yang menaqalkan serta mentahkik ayat al-Quran daripada pelbagai kitab yang ditulis oleh Imam al-Syafi'i. Idea penulisan tafsir ini bermula apabila beliau membaca karya mentahkik kitab Imam al-Syafi'i iaitu Kitab al-Risalah yang ditahkik oleh Ahmad Muhammad Syakir. Dengan mengumpulkan semua ayat-ayat al-Quran daripada karya Imam al-Syafi'i akan dapat menghasilkan karya *Tafsir Imam al-Syafi'i*. Hasil kajian daripada Syaikh Ahmad Mustafa al-Farran terdapat 95 surah yang ditafsirkan oleh Imam al-Syafi'i dengan 745 ayat dan sebahagian besarnya ialah ayat-ayat hukum yang mempunyai kaitan dengan fikah dan ijtihad, tidak terkecuali beliau juga mentafsirkan ayat-ayat berkaitan akidah (al-Farran, 2007).

Antara faktor Syaikh Ahmad Mustafa al-Farran mengumpulkan tafsiran ayat al-Quran oleh Imam Syafi'i adalah kerana belum ada usaha yang dilakukan untuk mengumpulkan ayat al-Quran tersebut, selain memahami manhaj istinbat hukum dan memudahkan pelajar dan pengkaji merujuk tafsir Imam Syafi'i tanpa perlu mencari tafsiran dalam pelbagai kitab beliau dan cukup dengan hanya merujuk Tafsir Imam al-Syafi'i yang mengumpulkan semua ayat-ayat al-Quran tersebut (al-Farran, 2007).

METODOLOGI PENTAFSIRAN SURAH AL-FATIHAH

Imam al-Syafi'i dalam mentafsirkan al-Quran membawakan pentafsiran secara *bi al-Ma'thur* dengan persembahan tafsir secara *Fiqhi*. Walaupun demikian, beliau mempunyai kaedah lain sebagai *ahli al-Ra'y* (Yusry, 2020). *Tafsir bi al-Ma'thur* adalah tafsir yang dilakukan dengan membawa ayat al-Quran atau riwayat yang sahih meliputi tafsir al-Quran dengan al-Quran, hadis, perkataan sahabat dan *tabi'in*. Mufassir yang menggunakan kaedah ini telah mengkaji riwayat yang berkaitan (Manna' al-Qattan, t.t).

Imam al-Syafi'i mentafsirkan al-Quran dengan al-Quran ketika mentafsirkan lafaz *ta'awuz* "Aku berlindung kepada Allah daripada syaitan yang terkutuk". Lafaz ini ditafsirkan dengan membawa ayat 98 daripada surah *al-Nahl* yang bermaksud "Apabila kamu membaca al-Quran hendaklah kamu meminta perlindungan kepada Allah daripada syaitan yang terkutuk." Selain itu, Imam al-Syafi'i ketika mentafsirkan *basmalah* juga membawa ayat 87 daripada surah *al-Hijr* "Sesungguhnya kami telah berikan kepadamu tujuh ayat yang dibaca berulang-ulang". Kaedah pentafsiran al-Quran dengan al-Quran ini terbukti sebagai kaedah pentafsiran terbaik bagi memahami ayat al-Quran". (al-Farran, 2007).

Selain itu, Imam al-Syafi'i mentafsirkan al-Quran dengan menyatakan perbuatan yang dilakukan oleh para sahabat untuk mengukuhkan pentafsiran tersebut iaitu ketika berbahas berkenaan lafaz *ta'awuz* "Aku berlindung kepada Allah daripada syaitan yang terkutuk". Imam al-Syafi'i membawa perbuatan yang dilakukan oleh Ibnu Umar iaitu Ibnu Umar membaca *ta'awuz* dalam hati secara perlahan. Terdapat juga hadis daripada Rasulullah SAW yang dibawakan untuk menerangkan ayat al-Quran seperti bacaan *ta'awuz* di dalam solat tidak wajib sehingga membawa kepada batal solat berdasarkan hadis Rasulullah SAW menyebutkan "Bertakbirlah lalu bacalah Ummul Quran" (al-Farran, 2007).

Dalam beberapa keadaan, Imam al-Syafi'i membawa pelbagai pandangan dan beliau menyebut pendiriannya atau mentashihkan pandangan-pandangan tersebut. Antaranya ketika berbahas berkenaan ucapan lafaz *ta'awuz* di dalam solat, terdapat pandangan menyatakan bahawa *ta'awuz* dibaca setiap awal rakaat sebelum membaca surah, para sahabat mengucapkan lafaz *ta'awuz* sewaktu membaca doa *iftitah*. Menurut Imam al-Syafi'i, beliau berpandangan bahawa jika seseorang sengaja tidak menyebut lafaz *ta'awuz* di dalam solat hukumnya adalah makruh.

Imam al-Syafi'i mempunyai sandaran hujah yang kukuh dalam mentafsirkan ayat al-Quran terutama hujah dengan ayat al-Quran itu sendiri diikuti dengan hadis Rasulullah SAW serta sandaran perbuatan para sahabat. Kaedah yang digunakan ini jelas sebagai kaedah yang sahih dalam mentafsirkan al-Quran.

SUMBANGAN IMAM AL-SYAFI'I DALAM MENTAFSIR SURAH AL-FATIHAH

Perbincangan berkenaan tafsiran ayat al-Quran perlu membincangkan juga berkenaan manhaj yang digunakan oleh Imam Syafi'i ketika mentafsirkan al-Quran. Antara manhaj yang digunakan ialah tafsir al-Quran dengan al-Quran, sunnah mutawatur dan hadis ahad yang sahih, ijma', qias, perkataan sahabat, perkataan *tabi'in* dan sastera Arab. Imam al-Syafi'i walaupun terkenal dengan imam fikah, kepakarannya juga turut hebat dalam mendalami al-Quran. Beliau tidak mungkin menjadi seorang ahli Fikah jika tidak memahami al-Quran (al-Farran, 2007).

Menurut Abu Hasan al-Ziyadi *'aku tidak pernah melihat seorang yang lebih pandai dalam masalah ma'ani al-Quran dan 'ibarah makna-maknanya, mendatangkan dalil yang kuat sama ada melalui syair atau bahasa melebihi al-Syafi'i'*. Manakala riwayat daripada Yunus bin Abdul A'ala menyatakan *'aku mengikuti pengajian tafsir dan sempat bertukar pandangan dengan Imam Syafi'i, aku melihat ketika beliau menjelaskan ayat al-Quran seolah-olah beliau menyaksikan penurunan ayat tersebut'* (Ahmad Farran, 2007).

Dalam mentafsirkan al-Quran, Imam al-Syafi'i banyak dipengaruhi tafsiran daripada *Madrasah Makkah* yang disandarkan kepada Ibn Abbas. Imam al-Syafi'i turut berjaya mempengaruhi ulama lain dalam ilmu pengetahuan seperti ulama yang berada di Mesir, Iraq, Hijaz. Terdapat juga golongan yang memegang pandangan Imam al-Syafi'i melalui kitab beliau atau kitab murid-muridnya. Pengaruh Imam al-Syafi'i dalam tafsir al-Quran jelas dilihat apabila pandangan beliau dinaqalkan oleh Imam al-Tabari dan mufasir sezaman dengannya. (Ahmad Farran, 2007).

Keistimewaan tafsir Imam al-Syafi'i ialah tafsir yang paling dekat dengan *tabi'in* dan *tabi' tabi'in*, tafsir yang mempelopori dasar ijtihad, tiada kisah israiliyyat, dijadikan rujukan utama dalam bahasa dan sastera Arab, konsisten berpegang dengan mazhab Ahli Sunnah Wal Jamaah, dianggap orang pertama yang menetapkan ketentuan nasakh dalam tafsir, menggunakan dalil autentik, menggunakan bahasa yang mudah difahami, ayat al-Quran yang tiada kaitan dengan hukum ditafsirkan dengan ringkas manakala ayat hukum ditafsirkan dengan terperinci malah ada ketikanya perbincangan tersebut diulang di beberapa tempat pada bukunya. Beliau menyebut dengan jelas prinsip mazhabnya ketika mentafsirkan ayat al-Quran, berpegang pada mazhab salaf dalam mentafsirkan ayat akidah (al-Farran, 2007).

Tafsir Imam al-Syafi'i mendapat kedudukan yang tinggi kerana beliau menuntut ilmu daripada ulama besar di negara Islam yang hebat. Antaranya Sufyan bin Uyaynah (Makkah), Anas bin Malik (Madinah) dan Muhammad bin Hasan al-Baghdadi (Iraq). Imam al-Syafi'i dalam mentafsirkan ayat-ayat al-Quran membawakan ayat-ayat berkaitan dengan hukum untuk dibahaskan. Sumbangan besar beliau dalam mentafsirkan Surah al-Fatihah berkait rapat dengan ibadah solat. Di dalam Surah al-Fatihah terdapat beberapa aspek yang dibahaskan seperti berikut:

a) Bacaan al-Ta'awwuz dalam solat

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ

Maksudnya:

Aku berlindung kepada Allah dari syaitan yang terkutuk.

Ketika membincangkan berkenaan membaca *al-Ta'awwuz*, terdapat beberapa pendapat iaitu membaca secara kuat atau perlahan. Terdapat sahabat yang membaca *ta'awwuz* sewaktu membaca doa *iftitah* serta *ta'awwuz* dibaca di awal setiap rakaat solat. Jika terlupa atau tidak tahu dibolehkan membaca pada rakaat berikutnya. Menurut beliau makruh bagi sesiapa yang tidak membaca *ta'awwuz* namun sah solat jika tidak membaca. *Ta'awwuz* dibaca selepas membaca doa *iftitah* sebelum membaca Surah al-Fatihah atau dibaca sebelum membaca doa *Iftitah* (al-Farran, 2007).

Beliau menyatakan bahawa Ibn Umar kebiasaannya membaca *ta'awwuz* di dalam hati iaitu secara perlahan. Bacaan *ta'awwuz* dan doa *iftitah* adalah pilihan sama ada ingin membaca atau tidak kerana tiada perintah daripada Rasulullah SAW dan tidak merosakkan solat jika tidak membaca *ta'awwuz*. Beliau membawakan beberapa lafaz bacaan *ta'awwuz* seperti berikut (al-Farran, 2007):

أَعُوذُ بِالسَّمِيعِ الْعَلِيمِ، أَعُوذُ بِالسَّمِيعِ الْعَلِيمِ (مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ)، أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ يَحْضُرُونِ

b) Bacaan Basmalah dalam solat

Menurut Imam al-Syafi'i, bacaan *basmalah* adalah wajib kerana ia sebahagian daripada Surah al-Fatihah. Beliau membawakan beberapa kisah berkenaan bacaan *basmalah*. Beliau menyarankan jika seseorang terlupa membaca *basmalah* sebelum membaca Surah al-Fatihah hendaklah mengulangi semula bacaan Surah al-Fatihah diawali dengan *basmalah* (al-Farran, 2007).

Menurut beliau, *basmalah* adalah permulaan bagi setiap surah. Hal ini berbeza dengan Imam Malik yang menyatakan bahawa *basmalah* bukan ayat dari setiap surah. Manakala ulama lain menyatakan *basmalah* adalah satu ayat permulaan *ummul kitab* kecuali Surah al-Bara'ah (al-Farran, 2007).

c) Sebutan amin selepas membaca Surah al-Fatihah.

Menurut Imam al-Syafi'i, makmum perlu melafazkan *amin* (أَمِينَ) selepas imam melafazkan kalimah tersebut dengan memperdengarkan pada diri mereka sendiri. Jika imam tidak mengucapkan lafaz tersebut, hendaklah orang di belakangnya mengucapkan agar imam dapat mendengar serta mengucapkan lafaz *amin* (أَمِينَ) (al-Farran, 2007). Ucapan *amin* (أَمِينَ) adalah bukti bahawa seorang hamba boleh memohon kepada Allah SWT dalam solat sama ada urusan dunia atau agama. Seandainya diiringi dengan zikir adalah amat baik kerana zikir tidak membatalkan solat (al-Farran, 2007).

KESIMPULAN

Imam al-Syafi'i merupakan ulama mujtahid yang hebat dan mempunyai pelbagai kepakaran sehingga mampu membahaskan pelbagai ilmu. Kepakaran beliau dalam mentafsirkan al-Quran diperakui hebatnya apabila beliau membawakan ayat-ayat al-Quran yang tepat bagi menjelaskan ayat yang lain. Selain itu, hadis yang dibawa sebagai sumber *ma'thur* juga dibawa dengan baik serta hadis yang sahih. Kehebatan beliau yang paling tinggi dalam mentafsirkan al-Quran ialah mampu mentashihkan pandangan ketika mentafsirkan al-Quran. Sumbangan beliau juga tidak kurang hebat melalui penulisan karya yang mencakupi bidang fikah, hadis dan al-Quran. Hasil karya tersebut menjadi bukti bahawa beliau seorang yang alim sehingga mempunyai mazhab fikah sendiri. Kesungguhan beliau dalam mendalami ilmu wajar dijadikan contoh tauladan oleh umat Islam masa kini dalam memperolehi ilmu yang tulen dan diperakui sahih seterusnya dikembangkan dari generasi kepada generasi yang lain.

RUJUKAN

- Al-Farran, Syaikh Ahmad bin Mustafa. (2007). *Tafsir al-imam al-Syafi'i* (Ali Sultan, Trans). al-Mahira, Jakarta.
- Ahmad Zaki Berahim @ Ibrahim. (2007). Imam al-Shafi'i sebagai ulama' mujtahid dan mujaddid: Analisa sumbangan tajdidnya dalam sejarah tamadun Islam. *Jurnal al-Tamaddun*, 2(1), 1-29. <http://commonrepo.um.edu.my/12598/1/Page%201-29.pdf>
- Al-Dhahabi, Abu 'Abd Allah Shams al-Din Muhammad bin Ahmad bin Uthman bin Qa'imaz. (2004). *Siyar al-'alam al-nubala'*. Hasan 'Abd al-Manan (Ed.). Bayt al-Afkar al-Dauliyyah, Lubnan.
- Ibn Khallikan, Muhammad bin Abu Bakar. (1977). *Wafayat al-a'yan wa anba' abna' al-zaman*. Hassan 'Abbas (Ed.). Dar Sadir, Beirut.
- Ibrahim, M. Y. (2019). Mazhab Syafie: Pengaruh dan perkembangannya di Nusantara. *International Journal of Humanities, Philosophy and Language*, 2(8), 51-62. <https://doi.org/10.35631/ijhpl.28004>.
- Muhammad Nuruddin al-Banjari. (2023). *Keperibadian dan kebijaksanaan imam al-Shafi'i*. Maahad Az-Zein Al-Makki al- 'Ali Litafaquh Fiddin.
- Manna' al-Qattan. (t.t). *Mabahith fi 'ulum al-Quran*. Maktabah Wahbah, Kaherah.
- Muhammad Yusry Affandy bin Md Isa, Ribhan Ibrahim. (2020, 29-30 October). *Pentafsiran imam al-Shafi'i berasaskan sunnah dalam konteks ayat-ayat taharah dalam kitab al-Umm*. [Paper presentation]. Proceedings of the 7th. International Prophetic Conference (SWAN) 2020, Universiti Sains Islam Malaysia.
- Mustaffa Abdullah. (2016). *Usul tafsir*. Penerbit Universiti Malaya, Kuala Lumpur.
- Nur Abdi Gudle. (2009). *Philosophy of Science and Technology: The Islamic Perspectives*. Centre of Excellence Selangor International Islamic College.

BAB 4

PERBAHASAN DALAM SURAH AL-FĀTIḤAH MENURUT MUḤAMMAD AL-MAKKĪ AL-NĀṢIRĪ

*Aizat Syimir Rozani
Mohd Farid Ravi Abdullah
Nurzatil Ismah Azizan
Yaakob Hasan*

PENGENALAN

Surah al-Fātiḥah merupakan surah yang signifikan dalam kehidupan seseorang muslim. Hal ini kerana surah tersebut merupakan surah pertama yang disusun secara *tawqīfī* oleh Nabi Muhammad SAW di dalam al-Quran. Malah, surah tersebut dijadikan antara rukun solat yang perlu dibaca oleh umat Nabi Muhammad SAW. Meskipun dengan bilangan ayat al-Quran yang boleh dikategorikan sedikit, namun pelbagai kebaikan yang dapat diperolehi apabila diperbahaskan surah tersebut. Oleh itu, kajian ini dijalankan bagi menganalisis perbahasan surah al-Fātiḥah menurut Muḥammad al-Makkī al-Nāṣirī melalui karyanya “*Al-Taysīr Fī Ahādīth Al-Tafsīr*”.

Metodologi yang digunakan adalah metodologi kualitatif dengan menggunakan pendekatan analisis kandungan dokumen. Perbahasan-perbahasan di dalam surah yang dikaji akan dikupas oleh penulis sekaligus membincangkan sudut pandang yang dihasilkan oleh al-Nāṣirī. Kajian ini hanya akan melibatkan surah al-Fātiḥah di dalam tafsir *al-Taysīr fī ahādīth al-Tafsīr* sebagai sampel kajian dan tidak melibatkan sampel kajian yang lain. Hasil kajian mendapati bahawa perbahasan yang dikemukakan oleh al-Nāṣirī (1985) adalah berkaitan dengan penamaan surah al-Fātiḥah, nama-nama lain bagi surah al-Fātiḥah, sinopsis surah al-Fātiḥah dan tafsiran surah al-Fātiḥah. Berdasarkan kepada tafsiran Muḥammad al-Makkī al-Nāṣirī (1985) terhadap surah al-Fātiḥah juga, satu kerangka perbahasan dapat dibentuk dengan mengenal pasti beberapa elemen yang disentuh oleh al-Nāṣirī (1985). Elemen-elemen yang terdapat di dalam surah al-Fātiḥah adalah hak *al-Khāliq* terhadap makhluk, hajat makhluk, petunjuk samawi atau syariat Ilahi, rantaian cahaya dan umat yang terpesong.

PENGENALAN SURAH AL-FĀTIḤAH

Surah al-Fātiḥah merupakan surah yang pertama dalam susunan al-Quran dan mengandungi tujuh potongan ayat. Terdapat perbezaan pendapat dalam menentukan kategoriya sama ada *al-Sūrah al-Makkiyyah* atau *al-Sūrah al-Madaniyyah*. Sehubungan itu, al-Suyūṭī (2006) meletakkan surah ini di bawah tajuk “satu fasal yang menghuraikan surah-surah yang tidak disepakati padanya” iaitu tidak disepakati sama ada ia merupakan surah *makkiyyah* atau *madaniyyah*. Walaubagaimanapun, ramai para ulama yang mengatakan bahawa surah ini merupakan surah *makkiyyah* (Al-Suyūṭī, 2006). Hal ini disebabkan terdapat banyak dalil-dalil sahih yang menyokong pendapat ini (Yūsuf, 1999). Antaranya, berdasarkan firman Allah SWT dalam surah al-Ḥijr, ayat ke-87:

وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ (٨٧)

Maksudnya:

Dan sesungguhnya Kami telah memberi kepadamu (wahai Muhammad) tujuh ayat yang diulang-ulang bacaannya dan seluruh Al-Quran yang amat besar kemuliaan dan faedahnya.

Para ulama tafsir seperti al-Ṭabarī (2001) dan Ibn Kathīr (2009) menerangkan bahawa perkataan *al-Sab‘u al-Mathānī* merujuk kepada surah al-Fātiḥah. Pendapat ini juga bertepatan dengan hadis Nabi Muhammad SAW yang diriwayatkan oleh Abū Hurayrah seperti berikut:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: ((أُمُّ الْقُرْآنِ هِيَ السَّبْعُ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنُ الْعَظِيمُ)).

[Sahih al-Bukhārī (2012), Kitab al-Tafsīr, Bab Qawlihi *الْعَظِيمِ وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمِ*, No. 4704]

Maksudnya:

Diriwayatkan oleh Abū Hurayrah: Rasulullah SAW pernah berkata: (Umm al-Qurān (Surah al-Fātiḥah) adalah tujuh ayat yang sering diulang-ulang (Al-Mathānī) dan merupakan al-Qurān yang agung (Al-‘Azīm)).

Malah, surah al-Ḥijr sendiri merupakan surah *makkiyyah* menurut jumhur ulama sekaligus memberikan pemahaman bahawa *al-Sab‘u al-Mathānī* (surah al-Fātiḥah) disebut di dalam surah *makkiyyah* ini (Yūsuf, 1999).

Seterusnya, surah al-Fātiḥah mempunyai lebih daripada satu nama. Al-Ṭabarī (2001) di dalam tafsirnya menyebut tiga nama lain bagi surah al-Fātiḥah iaitu “*Umm al-Qurān*”, “*Fātiḥat al-Kitāb*” dan “*al-Sab‘u al-Mathānī*”. Al-Rāzī (1997) juga berpandangan yang sama malah menambah beberapa nama lain lagi seperti “*Al-Ḥamd*”, “*Al-Wāfiyah*”, “*Al-Kāfiyah*”, “*Al-Asās*”, “*Al-Shifā*”, “*Al-Ṣalāh*”, “*Al-Su‘āl*”, “*Al-Shukr*” dan “*Al-Du‘ā*”. Al-Zarkashī (2013) pula menambah satu nama yang tidak disebut oleh para ulama sebelumnya iaitu “*Al-Kanzu*”.

Ghulaylīb (2022) merumuskan bahawa terdapat 35 nama lain bagi surah al-Fātiḥah dan nama yang seringkali digunakan di dalam hadis Nabi SAW adalah *Fātiḥat al-Kitāb* dan *Umm al-Qurān*. Penggunaan dua nama ini dapat dilihat melalui hadis Nabi Muhammad SAW seperti berikut:

عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: ((لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَفْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ)).

[Sahih al-Bukhārī (2012), Kitab *al-Adhān*, Bab *Wujūb al-Qirā‘ah Li al-Imām Wa al-Ma‘mūm Fī al-Ṣalawāt Kullihā Fī al-Ḥaḍar Wa al-Safar Wa Mā Yujharu Fīhā Wa Mā Yukhāfat*, No. 756]

Maksudnya:

Diriwayatkan daripada ‘Ubādah bin al-Ṣāmit, bahawasanya Rasulullah ﷺ berkata: "Tiada solat (Tidak sah) bagi sesiapa yang tidak membaca Fātiḥat al-Kitāb (Surah al-Fātiḥah)."

Hadis seterusnya:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: ((أُمُّ الْقُرْآنِ هِيَ السَّبْعُ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنُ الْعَظِيمُ)).

[Sahih al-Bukhārī (2012), Kitab *al-Tafsīr*, Bab *Qawlihi الْعَظِيمِ وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمِ*, No. 4704]

Maksudnya:

Diriwayatkan oleh Abū Hurayrah: Rasulullah SAW pernah berkata: (Umm al-Qurān (Surah al-Fātiḥah) adalah tujuh ayat yang sering diulang-ulang (Al-Mathānī) dan merupakan al-Qurān yang agung (Al-‘Azīm).

Surah al-Fātiḥah juga mempunyai kelebihan yang tersendiri. Al-Ṣabbāgh (2020) telah merumuskan kelebihan-kelebihan surah al-Fātiḥah seperti berikut:

- Surah al-Fātiḥah merupakan surah yang teragung dalam kitab Allah SWT

Hal ini berdasarkan kepada hadis Nabi Muhammad SAW yang diriwayatkan daripada Abū Sa‘īd bin al-Mu‘allā:

عَنْ أَبِي سَعِيدِ بْنِ الْمَعْلَى، قَالَ كُنْتُ أَصَلِّي فِي الْمَسْجِدِ فَدَعَانِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَلَمْ أَجِبْهُ، فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي كُنْتُ أَصَلِّي. فَقَالَ: ((أَلَمْ يَقُلِ اللَّهُ {اسْتَجِبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ} ثُمَّ قَالَ لِي لِأَعْلَمَنَّكَ سُورَةً هِيَ أَعْظَمُ السُّورِ فِي الْقُرْآنِ قَبْلَ أَنْ تَخْرُجَ مِنَ الْمَسْجِدِ)). ثُمَّ أَخَذَ بِيَدِي، فَلَمَّا أَرَادَ أَنْ يَخْرُجَ قُلْتُ لَهُ أَلَمْ تَقُلْ: ((لِأَعْلَمَنَّكَ سُورَةً هِيَ أَعْظَمُ سُورَةٍ فِي الْقُرْآنِ)). قَالَ: {الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ} هِيَ السَّبْعُ الْمُنَانِي وَالْقُرْآنُ الْعَظِيمُ الَّذِي أُوتِيْتَهُ)).

[Sahih al-Bukhārī (2012), Kitab *al-Tafsīr*, Bab *Ma Jā’a Fī Fātiḥat al-Kitāb*, No. 4474]

Maksudnya:

Diriwayatkan oleh Abū Sa‘īd bin al-Mu‘allā: Semasa saya bersolat di masjid, Rasulullah ﷺ memanggil saya tetapi saya tidak menjawabnya. Kemudian saya berkata, "Ya Rasulullah! Saya sedang solat." Dia berkata, "Bukankah Allah berfirman' - " Berikan tanggapan kamu kepada Allah (dengan mentaati Dia) dan kepada Rasul-Nya ketika dia memanggilmu. Kemudian Baginda berkata: "Aku ingin mengajar kamu surah yang paling agung dalam al-Qurān, sebelum kamu meninggalkan masjid". Kemudian dia memegang tanganku dan ketika dia berniat untuk meninggalkan (masjid), aku berkata kepadanya, "Bukankah engkau mengatakan kepada saya, "Aku ingin mengajar kamu surah yang paling agung dalam al-Quran?" Dia berkata: "Al-Ḥamdu lillahi Rabb al-‘Ālamīn (iaitu Segala puji bagi Allah, Tuhan sekalian alam) yang merupakan Al-Sab‘u Al-Mathānī (iaitu tujuh ayat yang dibacakan berulang kali) dan Al-Qurān Al-‘Azīm yang telah diberikan kepada aku".

- Kaedah penurunan surah yang tersendiri

Surah al-Fātiḥah diberikan penghormatan yang tinggi saat ia diturunkan oleh Allah SWT. Antaranya, dibuka pintu yang khusus semasa surah al-Fātiḥah diturunkan, dikhususkan malaikat padanya serta surah al-Fātiḥah merupakan cahaya khas yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW. Hal ini adalah berdasarkan kepada hadis Nabi Muhammad SAW:

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: بَيْنَمَا جِبْرِيلُ قَاعِدٌ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ سَمِعَ نَفِيضًا مِنْ فَوْقِهِ فَرَفَعَ رَأْسَهُ فَقَالَ هَذَا بَابٌ مِنَ السَّمَاءِ فَتِيحُ الْيَوْمَ لَمْ يُفْتَحْ قَطُّ إِلَّا الْيَوْمَ فَنَزَلَ مِنْهُ مَلَكٌ فَقَالَ هَذَا مَلَكٌ نَزَلَ إِلَى الْأَرْضِ لَمْ يَنْزَلْ قَطُّ إِلَّا الْيَوْمَ فَسَلَّمَ وَقَالَ أَبَشِرْ بِنُورَيْنِ أُوتِيْتَهُمَا لَمْ يُؤْتِيَهُمَا نَبِيٌّ قَبْلَكَ فَاتِحَةُ الْكِتَابِ وَخَوَاتِيمُ سُورَةِ الْبَقَرَةِ لَنْ تَقْرَأَ بِحَرْفٍ مِنْهُمَا إِلَّا أُعْطِيْتَهُ.

[Sahih Muslim (2006), Kitab *Ṣalāt al-Musāfirīn Wa Qaṣruhā*, Bab *Faḍl al-Fātiḥah Wa Khawātīm Sūrat al-Baqarah Wa al-Hath ‘Alā Qirā’at al-Āyatayn Min Ākhir al-Baqarah*, No. 806]

Maksudnya:

Daripada Ibnu 'Abbās berkata: Ketika Jibril duduk bersama Rasulullah ﷺ, dia mendengar suara getaran di atasnya. Dia mengangkat kepalanya dan berkata: Ini adalah pintu gerbang yang dibuka di syurga hari ini yang belum pernah dibuka sebelumnya. Kemudian ketika seorang malaikat turun melaluinya, dia berkata: Ini adalah malaikat yang turun ke bumi yang belum pernah turun sebelumnya. Dia memberi salam dan berkata: Bersukacitalah dengan dua cahaya yang diberikan kepada kamu yang belum pernah diberikan kepada nabi sebelum kamu: Fātiḥat al-Kitāb dan ayat-ayat penutup dari Surah al-Baqarah. Anda tidak akan pernah membaca surah dari mereka yang anda tidak akan diberikan (hadiah).

- Surah al-Fātiḥah merupakan penyembuh

Surah al-Fātiḥah merupakan penyembuh buat manusia sama ada penyembuh nurani seperti sembuh daripada penyakit hati dan juga penyembuh bagi penyakit luaran dan dijadikan sebagai ayat rawatan alternatif Islam. Hal ini adalah berdasarkan kepada hadis Nabi Muhammad SAW:

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، قَالَ كُنَّا فِي مَسِيرٍ لَنَا، فَتَزَلْنَا فَجَاءَتْ جَارِيَةٌ فَقَالَتْ: إِنَّ سَيِّدَ الْحَيِّ سَلِيمٍ، وَإِنَّ نَقْرَنَا غَيْبٌ فَهَلْ مِنْكُمْ رَاقٍ، فَقَامَ مَعَهَا رَجُلٌ مَا كُنَّا نَأْتِيهِ بِرُقِيَّةٍ فَرَقَاهُ فَبِرًّا، فَأَمَرَ لَهُ بِثَلَاثِينَ شَاةً وَسَقَانَا لَبَنًا. فَلَمَّا رَجِعَ قُلْنَا لَهُ أَكُنْتَ تُحْسِنُ رُقِيَّةً أَوْ كُنْتَ تَزُقِّي؟ قَالَ: لَا مَا رَقَيْتُ إِلَّا بِأَمْرِ الْكِتَابِ. قُلْنَا لَا تُحَدِّثُوا شَيْئًا حَتَّى نَأْتِيَ - أَوْ نَسْأَلَ - النَّبِيَّ ﷺ فَلَمَّا قَدِمْنَا الْمَدِينَةَ ذَكَرْنَاَهُ لِلنَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ: ((وَمَا كَانَ يُذْرِيهِ أَنَّهَا رُقِيَّةٌ أَقْسِمُوا وَاضْرِبُوا لِي بِسَهْمٍ)).

[Sahih al-Bukhārī (2012), Kitab *Faḍā'il al-Qurān*, Bab *Faḍl Fātiḥat al-Kitāb*, No. 5007]

Maksudnya:

Diriwayatkan oleh Abū Sa'īd Al-Khudrī: Semasa kami berada di salah satu perjalanan kami, kami turun di tempat di mana seorang budak perempuan datang dan berkata, "Ketua suku ini telah disengat oleh seekor kala jengking dan orang-orang kami tidak hadir; adakah orang di antara kamu yang dapat memperlakukannya (dengan membaca sesuatu)?" Kemudian salah seorang lelaki kami pergi bersamanya walaupun kami tidak menyangka bahawa dia tahu perlakuan sedemikian. Tetapi dia memperlakukan ketua dengan membacakan sesuatu dan orang sakit itu pulih dan kemudian dia memberinya tiga puluh biri-biri dan memberi kami susu untuk diminum (sebagai hadiah). Ketika dia kembali, kami bertanya kepada rakan kami, "Tahukah anda bagaimana memperlakukan dengan mengucapkan sesuatu?" Dia berkata, "Tidak, tetapi saya memperlakukannya hanya dengan pembacaan Umm al-Kitāb (iaitu, Al-Fātiḥah). "Kami berkata, "Jangan katakan apa-apa (tentangnya) sampai kami sampai atau bertanya kepada Nabi ﷺ. Oleh itu, ketika kami sampai di Madinah, kami menyebutkannya kepada Nabi (untuk mengetahui apakah biri-biri yang kami ambil itu sah untuk diambil. Berkata Nabi ﷺ, "Bagaimana dia mengetahui bahawa ia (Al-Fātiḥah) dapat digunakan untuk perawatan? Sebarkan hadiah anda dan berikan juga kepadaku satu bahagian."

- Kaitan dengan salah satu rukun agama iaitu solat

Hal ini tidak perlu dijelaskan dengan lebih panjang kerana berdasarkan hadis yang telah dinyatakan sebelum ini, tidak sah solat seseorang tanpa membaca surah al-Fātiḥah. Ketetapan ini sekaligus membuktikan kepentingan dan kelebihan surah al-Fātiḥah berbanding surah-surah yang lain di dalam al-Qurān tanpa menafikan kelebihan surah-surah yang lain.

- Surah khas buat umat Islam

Surah al-Fātiḥah juga dianggap istimewa kerana ia merupakan surah yang tidak pernah diturunkan kepada manusia di dalam kitab-kitab samawi yang lama seperti Taurat, Injil dan Zabur. Kenyataan ini adalah berdasarkan kepada hadis Nabi Muhammad SAW:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: ((وَأَلْذِي نَفْسِي بِيَدِهِ مَا أَنْزَلْتُ فِي التَّوْرَةِ وَلَا فِي الْإِنْجِيلِ وَلَا فِي الزَّبُورِ وَلَا فِي الْفُرْقَانِ مِثْلَهَا وَإِنَّهَا سَبَّغَ مِنَ الْمُنَانِي وَالْقُرْآنُ الْعَظِيمُ الَّذِي أُعْطِيَتْهُ)).

[Sunan al-Tirmidhī (1996), Kitab *Thawāb al-Qurān ‘an Rasul SAW*, Bab *Ma Jā’a Fī Faḍl Fātiḥat al-Kitāb*, No. 2875]

Maksudnya:

Diriwayatkan daripada Abū Hurayrah, berkata Rasulullah SAW: “Demi jiwaku yang berada di dalam tangan-Nya, tidaklah ia (Surah al-Fātiḥah) diturunkan di dalam Taurat, tidak juga di dalam Injil, tidak juga di dalam Zabur tidak juga ada surah lain yang seumpama dengannya di dalam al-Qurān. Surah itulah tujuh ayat yang sering diulang-ulang (bacaannya) dan (saripati) al-Quran yang agung yang telah dikurniakan-Nya kepadaku”.

PERBAHASAN DALAM SURAH AL-FĀTIḤAH MENURUT MUḤAMMAD AL-MAKKĪ AL-NĀṢIRĪ

Hasil penelitian terhadap tafsiran Muḥammad al-Makkī al-Nāṣirī terhadap surah al-Fātiḥah di dalam tafsirnya *al-Taysīr fī ahādīth al-Tafsīr* mendapati bahawa beliau membahaskan topik-topik seperti berikut:

- Penamaan Surah (*Tasmiyat al-Sūrah*)

Menjadi kebiasaan para ulama tafsir seperti al-Ṭabarī (2001), Ibn Kathīr (2009), Rashīd Riḍā (1990) dan para mufassir yang lain untuk membahaskan sebab penamaan sesuatu surah. Hal ini kerana penamaan surah ini memberi gambaran terhadap topik umum perbincangan surah tersebut. Al-Nāṣirī juga menyentuh isu ini dalam mentafsirkan surah al-Fātiḥah.

أما (سورة الفاتحة) فقد أُطلق عليها هذا الاسم لاعتبارات متعددة، أولاً أنها أول سورة تفتح بها كتابة المصحف الكريم، ثانياً أنها أول سورة تفتح بها قراءة القرآن العظيم، ثالثاً أنها أول ما يتلوه المصلّي في صلاته فرضاً كانت أم نفلًا، وهو يرددّها كل يوم وليلة سبع عشرة مرّة في صلواته المفروضة.

Sumber: Tafsir *Al-Taysīr Fī Ahādīth Al-Tafsīr*

Rajah di atas menunjukkan bahawa menurut al-Nāṣirī (1985), terdapat banyak sebab penamaan surah al-Fātiḥah dan antaranya, (i) surah al-Fātiḥah yang bermaksud pembuka merupakan surah pertama yang membuka mashaf al-Quran ini, (ii) surah ini merupakan surah yang pertama dibaca ketika membaca al-Quran, (iii) surah al-Fātiḥah merupakan surah pertama (rukun yang wajib) dibaca di dalam solat sama ada

ia merupakan solat fardhu atau solat sunat. Pembacaan surah ini di dalam solat juga diulang pada setiap hari sebanyak 17 kali di dalam solat fardhu sehari semalam.

- Nama Lain Bagi Surah Al-Fātiḥah

ولهذه المعاني - والله أعلم - أطلق عليها أيضاً في الحديث النبوي الشريف (أم القرآن)، و(أم الكتاب)، كما جاء في حديث خرّجه الترمذي في سننه، ووصفه بأنه حديث حسن صحيح، عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «الحمد لله أم القرآن، وأم الكتاب، والسبع المثاني».

Sumber: Tafsir *Al-Taysir Fī Ahādīth Al-Tafsir*

Gambar rajah di atas menunjukkan bahawa al-Nāṣirī (1985) turut menyertakan perbincangan berkaitan nama-nama lain bagi sesuatu surah. Dalam konteks surah al-Fātiḥah, al-Nāṣirī (1985) menyatakan bahawa nama lain bagi surah ini adalah *Ummu al-Qurān* dan *Ummu al-Kitāb* berdasarkan hadis Nabi Muhammad SAW yang diriwayatkan oleh Abū Hurayrah dan direkodkan oleh Imam al-Tirmidhī (1996) serta dinilai sebagai hadis yang *ḥasan ṣaḥīḥ*.

- Sinopsis Surah al-Fātiḥah

Al-Nāṣirī (1985) turut memberikan sinopsis awal berkaitan surah al-Fātiḥah sekaligus menunjukkan kepentingan surah ini berbanding surah-surah yang lain seperti rajah di bawah. Menurut al-Nāṣirī (1985), surah al-Fātiḥah merupakan “*Barā‘at al-Istihlāl*” kepada kitab Allah SWT. Al-Nāṣirī (1985) juga menerangkan bahawa setiap perkataan dan ayat di dalam surah ini menggambarkan intipati al-Quran, *maqāṣid* di sebaliknya serta topik-topik yang pelbagai seperti dalam isu akidah, ibadah, syariah, akhlak dan lain-lain lagi yang berkaitan dengan kehidupan insan di dunia dan akhirat.

ثم إنها بالنسبة لكتاب الله كبراعة الاستهلال بالنسبة لغيره، إذ إن كل كلمة من كلماتها، وكل آية من آياتها، تشير من قريب أو بعيد، إلى جملة محتويات القرآن الكريم، ومقاصده المتعددة، وموضوعاته المتنوعة، بما فيها من عقائد وعبادات، وشرائع وأخلاق، وما يتصل بحياة الإنسان في مبدئه ومعاده، في دنياه وآخرته على السواء

Sumber: Tafsir *Al-Taysir Fī Ahādīth Al-Tafsir*

- Tafsir Surah Al-Fātiḥah

Al-Nāṣirī (1985) memulakan tafsiran ayat dalam surah al-Fātiḥah dengan menggabungkan tiga ayat seperti di dalam rajah di bawah.

ففي قوله تعالى ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ إِيَّاكَ نَعْبُدُ ﴾ إشارة إلى ما للمخلوق من حقوق على
خلقه، خصوصاً حق العبادة والطاعة، وحق الشكر والثناء، وحق
الحساب والجزاء.

Sumber: Tafsir *Al-Taysir Fī Ahādīth Al-Tafsir*

Menurut al-Nāṣirī (1985), tiga ayat di atas ini merupakan satu isyarat terhadap hak *khāliq* (pencipta) daripada makhluknya. Khususnya berkaitan dengan hak ibadah, hak ketaatan, hak syukur, hak pujian, hak perhitungan dan hak pembalasan yang berkait di antara makhluk Allah SWT dan penciptanya.

Ayat *إِيَّاكَ نَعْبُدُ* dipisahkan daripada sambungan ayatnya *اهدنا* oleh al-Nāṣirī (1985). Menurut al-Nāṣirī (1985), sambungan ayat itu membawa isyarat yang lain iaitu berkaitan dengan hajat dan keperluan makhluk Allah SWT. Hajat dan keperluan tersebut adalah meminta hidayah dan pertolongan daripada Allah SWT, Tuhan yang Maha Pemurah lagi Maha Penyayang. Rajah di bawah memberikan gambaran berkaitan tafsiran tersebut.

وفي قوله تعالى: ﴿ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ اِهْدِنَا ﴾ إشارة إلى ما
للمخلوقين من حاجة دائمة إلى إمداد خالقهم، تقتضيهم باستمرار
طلب الهداية وطلب المعونة من رب العالمين، الرحمان الرحيم.

Sumber: Tafsir *Al-Taysir Fī Ahādīth Al-Tafsir*

Seterusnya, antara topik utama di dalam surah al-Fātiḥah adalah berkaitan dengan jalan yang lurus “*al-Ṣirāt al-Mustaqīm*”. Menurut al-Nāṣirī (1985), jalan yang lurus ini merupakan satu petunjuk samawi yang dikurniakan oleh Allah SWT kepada orang mukmin. Ia juga merupakan satu undang-undang Ilahi yang mensyariatkan perkara-perkara demi kebaikan dan manfaat orang mukmin juga untuk membina jaringan di antara makhluk dan penciptanya serta hubungan di antara seorang insan dengan saudaranya yang lain. Rajah di bawah merupakan kenyataan al-Nāṣirī (1985).

وفي قوله تعالى: ﴿الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ إشارة إلى التوجيه السماوي الذي أكرم الله به المؤمنين، والقانون الإلهي الذي شرعه لخيرهم ونفعهم، ضبطاً للصلة القائمة بين المخلوق والخالق، وتنظيماً للعلاقة القائمة بين الإنسان وأخيه الإنسان.

Sumber: Tafsir *Al-Taysir Fī Ahādīth Al-Tafsir*

وفي قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ إشارة إلى سلسلة النور، التي برزت أول حلقة من حلقاتها منذ أقدم العصور، من النبيين والصدّيقين والشهداء والصالحين، الذين تعاقبوا على عرش الخلافة الإلهية في هذه الأرض، فعاشوا على هدى من ربهم، مؤدّين الرسالة، مبلغين الأمانة، وكان لقاؤهم مع الله لقاء من سبقت له الحسنى ﴿أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ، أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾.

Sumber: Tafsir *Al-Taysir Fī Ahādīth Al-Tafsir*

Rajah di atas merupakan sambungan tafsiran al-Nāṣirī (1985) terhadap topik jalan yang lurus “*al-Sirāt al-Mustaqīm*”. Jalan yang lurus tersebut diberikan kepada mereka yang Allah SWT telah kurniakan nikmat. Justeru, al-Nāṣirī (1985) menyatakan bahawa ayat ini merupakan isyarat berkaitan rantaian cahaya yang bermula daripada mereka yang terdahulu dan terdiri daripada para nabi, syuhada’ dan para salihin. Mereka ini menerima tampuk pemerintahan dan khilafah daripada Ilahi di atas muka bumi ini dan mereka hidup di atas petunjuk Allah SWT. Kehidupan mereka ini adalah untuk menyampaikan risalah, menyampaikan amanah dan mereka dijanjikan kejayaan oleh Allah SWT kerana mereka tergolong dalam kalangan golongan yang telah tetap dari dahulu lagi menerima kebaikan daripada Allah SWT. Golongan ini adalah kumpulan Allah SWT (*Hizbullah*) dan kumpulan Allah adalah mereka yang beroleh kejayaan.

Jalan yang Allah SWT telah berikan kepada mereka yang dikurniakan nikmat ini merupakan jalan yang tidak diberikan kepada mereka yang telah dibenci oleh Allah SWT dan mereka yang sesat. Menurut al-Nāṣirī (1985), ayat ini menceritakan berkenaan kumpulan-kumpulan daripada umat manusia yang telah terpesong, mereka yang tidak menyahut seruan Allah SWT dan mereka yang membalas hidayah Allah SWT dengan pemberontakan, kemaksiatan dan kekufuran. Mereka ini adalah kumpulan syaitan (*Hizbu al-Shayṭān*) dan kumpulan syaitan adalah mereka yang berada dalam kerugian. Kenyataan al-Nāṣirī (1985) adalah seperti yang dilampirkan pada rajah di bawah.

وفي قوله تعالى: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ إشارة إلى الفآت المنحرفة من بني الإنسان، التي لم تستجب لنداء الرحمان،

والتي قابلت الهداية الإلهية بالتَّمَرُّد والعصيان، والجحود والكفران ﴿أُولَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ، أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾.

Sumber: Tafsir *Al-Taysir Fī Ahādīth Al-Tafsir*

Tafsiran al-Nāṣirī (1985) terhadap surah al-Fātiḥah berakhir dengan sebuah hadis Nabi Muhammad SAW. Hadis tersebut adalah seperti yang diriwayatkan oleh Imam Muslim:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فَسَمْتُ الصَّلَاةَ بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي وَبَيْنَ نَصْفَيْنِ وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ فَإِذَا قَالَ الْعَبْدُ { الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ } . قَالَ اللَّهُ تَعَالَى حَمْدِي وَإِذَا قَالَ { الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ } . قَالَ اللَّهُ تَعَالَى أَتَى عَلَيَّ عَبْدِي . وَإِذَا قَالَ { مَا لِكَ يَوْمَ الدِّينِ } . قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ - وَقَالَ مَرَّةً فَوَضَّ إِلَيَّ عَبْدِي - فَإِذَا قَالَ { إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ } . قَالَ هَذَا بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ . فَإِذَا قَالَ { اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ } . قَالَ هَذَا لِعَبْدِي وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ.

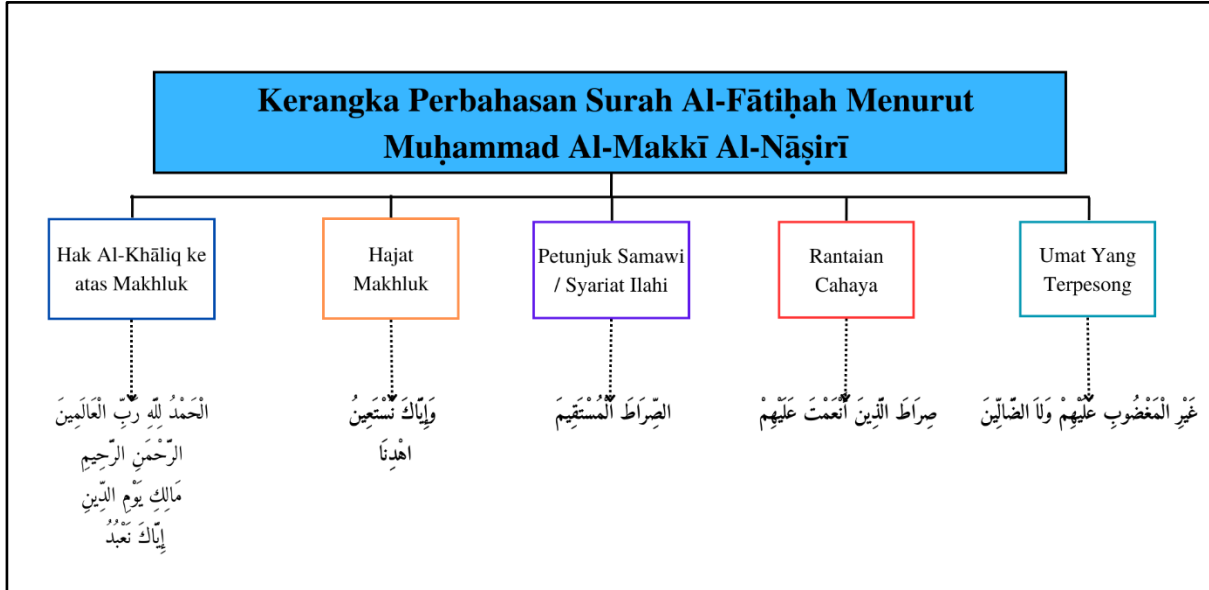
[Sahih Muslim (2006), *Kitab al-Ṣalāh, Bab Wujūb Qir'at al-Fātiḥah Fī Kullī Rak'at Wa Innahu Idhā Lam Yuḥsin al-Fātiḥah Wa Lā Amkanahu Ta'allumuhā Qara'a Mā Tayassara Lahu Min Ghayrihā, No. 395*]

Maksudnya:

Rasulullah (ﷺ) menyatakan bahawa Allah Taala telah berfirman: Aku telah membahagi solat menjadi dua bahagian antara Aku dan hamba-Ku, dan hamba-Ku akan menerima apa yang dia minta. Ketika hamba berkata: Segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam, Allah Taala berfirman: hamba-Ku telah memuji-Ku. Dan ketika dia (hamba itu) berkata: Yang Maha Pemurah, Maha Penyayang, Allah Taala berfirman: hamba-Ku telah memuji-Ku. Dan ketika dia (hamba itu) berkata: Tuan pada hari pembalasan, Dia berkata: hamba-Ku telah memuliakan Aku. dan kadang-kadang Dia akan berkata: hamba-Ku mempercayakan (urusannya) kepada-Ku. Dan ketika dia (penyembah itu) berkata: Kepada-Mu aku sembah dan Kepada-Mu aku meminta pertolongan, Dia (Allah) berfirman: Ini adalah antara Aku dan hamba-Ku, dan hamba-Ku akan menerima apa yang dia minta. Kemudian, ketika dia (penyembah) berkata: Bimbing kami ke jalan yang lurus, jalan bagi mereka yang Engkau anugerahkan bukan dari mereka yang telah Kau hina dan orang-orang yang sesat, Dia (Allah) berfirman: Ini untuk hamba-Ku, dan hamba-Ku akan menerima apa yang dia minta.

KERANGKA PERBAHASAN SURAH AL-FĀTIḤAH MENURUT MUḤAMMAD AL-MAKKĪ AL-NĀṢIRĪ

Dikemukakan di sini kerangka perbahasan surah al-Fātiḥah menurut Muḥammad aal-Makkī al-Nāṣirī.



Rajah 6: Kerangka Perbahasan Surah Al-Fātiḥah Menurut Muḥammad Al-Makkī Al-Nāṣirī

Berdasarkan kepada tafsiran al-Nāṣirī (1985) terhadap surah al-Fātiḥah seperti yang dihuraikan sebelum ini, satu kerangka perbahasan dapat dibentuk bagi merumuskan penafsiran al-Nāṣirī (1985) terhadap surah al-Fātiḥah seperti berikut:

- Hak *Al-Khāliq* ke atas Makhhluk

Menurut al-Nāṣirī (1985), antara hak Allah SWT yang perlu ditunaikan oleh makhluknya adalah hak ibadah, hak ketaatan, hak syukur, hak pujian, hak perhitungan dan hak pembalasan. Semua hak ini menunjukkan bahawa tanggungjawab utama dan terbesar setiap makhluk kepada penciptanya adalah dengan beribadah. Hal ini turut dinyatakan oleh Allah SWT dengan jelas di dalam surah al-Dhāriyāt [51], ayat ke-56 seperti berikut:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

Maksudnya:

“Dan (ingatlah) Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan untuk mereka menyembah dan beribadat kepadaKu”.

Al-Sa‘dī (2002) menjelaskan di dalam tafsirannya terhadap ayat ini bahawa ibadah merupakan objektif penciptaan makhluk oleh Allah SWT. Penciptaan makhluk bukan bermakna Allah SWT memerlukan hambanya akan tetapi makhluk yang berkehendak kepada tuhanNya (Ibn Kathīr, 2009).

- Hajat Makhluk

Makhluk sentiasa berhajat kepada penciptanya dengan meminta hidayah dan pertolongan (Al-Nāṣirī, 1985). Hidayah dan pertolongan ini adalah untuk memastikan perjalanan kehidupan yang baik dan dijauhkan daripada segala keburukan. Sehubungan itu, cara untuk meminta pertolongan adalah dengan beribadah kepada Allah SWT (Abū al-Sa‘ūd, t.th.). Ibadah menurut Abū al-Sa‘ūd (t.th.) bermaksud melakukan sesuatu yang mendapat keredaan Allah SWT.

Oleh itu, dengan berbuat baik serta mendapat keredaan Allah SWT akan mendapat pulangan yang baik juga serta memenuhi hajat dan kehendak makhluk. Hal ini jelas di dalam firman Allah SWT pada surah Al-Isrā’ [17], ayat ke-7:

إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ

Maksudnya:

Jika kamu berbuat kebaikan, (maka faedah) kebaikan yang kamu lakukan adalah untuk diri kamu.

Tafsiran al-Shawkānī (2007) terhadap ayat ini menerangkan bahawa sekiranya seseorang itu berbuat kebaikan sama ada dalam perbuatan atau percakapan yang dilakukan dengan cara yang dituntut, pasti kebaikan daripada amalan itu akan kembali semula kepada pelakunya. Menurut Sayyid Qutb (1968) juga, ini merupakan satu kaedah yang kekal dan tidak berubah sama ada di dunia dan di akhirat.

- Petunjuk Samawi / Syariat Ilahi

Al-Ṣirāt al-Mustaqīm diterjemahkan kepada jalan yang lurus. Menurut al-Nāṣirī (1985), jalan yang lurus ini merupakan petunjuk samawi dan juga syariat Ilahi yang dikurniakan oleh Allah SWT kepada orang mukmin. Al-Nāṣirī (1985) juga membawakan sudut pandang yang menarik dalam mentafsirkan ayat ini. Beliau (1985) menyatakan bahawa fungsi jalan ini diberikan oleh Allah SWT adalah untuk membina jaringan yang baik sama ada di antara makhluk dan penciptanya dan juga di antara seorang insan dengan insan yang lain.

Isu hubungan atau ikatan antara Tuhan dan manusia yang disentuh oleh al-Nāṣirī (1985) ada dinyatakan oleh Allah SWT di dalam surah Āli ‘Imrān [3], ayat ke-112:

ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلِيلَةُ أَيْنَ مَا نُفِقُوا إِلَّا بِحَبْلٍ مِنَ اللَّهِ وَحَبْلٍ مِنَ النَّاسِ

Maksudnya:

Mereka ditimpakan kehinaan (dari segala jurusan) di mana sahaja mereka berada, kecuali dengan adanya sebab dari Allah dan adanya sebab dari manusia.

Meskipun ayat ini menceritakan berkenaan peperangan, namun dapat difahami bahawa terdapat elemen hubungan dengan Allah (*Ḥabl min Allah*) dan hubungan dengan manusia (*Ḥabl min al-Nās*) yang perlu dijaga dalam situasi ini (Ibn Kathīr, 2009). Oleh itu, cara dan petunjuk untuk memastikan hubungan ini terjaga merujuk kepada *al-Ṣirāt al-Mustaqīm* seperti yang dijelaskan oleh al-Nāṣirī (1985).

- Rantainya Cahaya

Jalan yang lurus yang telah diuraikan di atas diberikan kepada mereka yang diberikan kepada mereka yang mendapat nikmat seperti di dalam surah al-Fātiḥah. Mereka yang diberikan nikmat ini diumpamakan sebagai rantaian cahaya oleh al-Nāṣirī (1985). Rantainya cahaya ini terdiri daripada barisan para nabi, syuhada dan salihin yang diberikan tampuk pemerintahan dan khilafah di atas muka bumi ini. Menurut al-Nāṣirī (1985) lagi, tanggungjawab mereka adalah untuk menyampaikan risalah dan menjalankan amanah. Al-Nāṣirī juga menggelarkan mereka ini sebagai kumpulan Allah (Ḥizb Allah) seperti di dalam surah al-Mujādilah [58], ayat ke-22:

أُولَئِكَ جُزْبُ اللَّهِ ۗ أَلَا إِنَّ جُزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

Maksudnya:

Ketahuilah! Sesungguhnya penyokong-penyokong (ugama) Allah itu ialah orang-orang yang berjaya.

- Umat Yang Terpesong

Dalam surah al-Fātiḥah juga menjelaskan bahawa jalan yang lurus ini tidak diberikan kepada mereka yang dihina dan mereka yang sesat. Al-Nāṣirī (1985) menyifatkan kelompok ini sebagai kumpulan-kumpulan dari umat manusia yang telah terpesong. Mereka ini tidak menyahut seruan Allah SWT malah memberontak, melakukan maksiat dan kufur kepada Allah SWT. Al-Nāṣirī (1985) juga menggelarkan mereka sebagai kumpulan syaitan (Ḥizb al-Shayṭān) seperti firman Allah SWT di dalam surah al-Mujādilah [58], ayat ke-19:

أُولَئِكَ جُزْبُ الشَّيْطَانِ ۗ أَلَا إِنَّ جُزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ

Maksudnya:

Mereka itulah puak syaitan. Ketahuilah! Bahawa puak syaitan itu sebenarnya orang-orang yang rugi.

KESIMPULAN

Kajian ini telah mencapai objektif yang digariskan iaitu menganalisis perbahasan surah al-Fātiḥah menurut Muḥammad al-Makkī al-Nāṣirī melalui karyanya “*Al-Taysir Fī Ahādīth Al-Tafsīr*”. Berdasarkan kajian yang dijalankan, perbahasan yang dikemukakan oleh al-Nāṣirī (1985) adalah berkaitan dengan penamaan surah al-Fātiḥah, nama-nama lain bagi surah al-Fātiḥah, sinopsis surah al-Fātiḥah dan tafsiran surah al-Fātiḥah. Berdasarkan kepada tafsiran Muḥammad al-Makkī al-Nāṣirī (1985) terhadap surah al-Fātiḥah juga, satu kerangka perbahasan dapat dibentuk dengan mengenalpasti beberapa elemen yang disentuh oleh al-Nāṣirī (1985). Elemen-elemen yang terdapat di dalam surah al-Fātiḥah adalah hak al-Khāliq terhadap makhluk, hajat makhluk, petunjuk samawi atau syariat Ilahi, rantaian cahaya dan umat yang terpesong.

Kajian ini telah menambah lagi khazah Islam pada sudut tafsir al-Quran khususnya yang melibatkan pemahaman terhadap surah al-Fātiḥah, sebuah surah yang sangat signifikan di dalam kehidupan seseorang Muslim. Justeru, hasil dapatan kajian ini penting dalam memastikan umat Islam lebih memahami dan menghayati surah al-Fātiḥah agar dapat dijadikan pedoman dalam kehidupan seharian.

RUJUKAN

- Abū al-Sa‘ūd, M. bin M. al-‘Amādī. (t.t.). *Irshād al-‘aql al-salīm ila mazāyā al-Qurān al-karīm*. Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Al-Bukhārī, M. bin I. (2012). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī (Al-Jāmi‘ al-Musnid li ṣaḥīḥ al-mukhtaṣar min umūr Rasūlillah SAW wa sunanihi wa ayyāmihi)*. Dār al-Ta’šīl. (First edition).
- Al-Nāṣirī, M. al-M. (1985). *Al-Taysīr fī aḥādīth al-tafsīr*. Dār al-Gharb al-Islāmī.
- Al-Rāzī, M. bin ‘Umar F. al-D. (1997). *Maḥāṭib al-ghayb*. Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Al-Ṣabbāgh, M. B. ‘Abd al-G. (2020). Al-‘Alāqah bayna faḍā’il al-suwar wa mawḍū‘ātihā: Surah Al-Fātiḥah unmuḍhajan. *Majallat Jāmi‘at Al-Shāriqah Li Al-‘Ulūm Al-Shar‘iyyah Wa Al-Dirāsāt Al-Islāmiyyah*, 17(1), 214–242.
- Al-Sa‘dī, ‘Abd al-Raḥmān bin Nāṣir. (2002). *Taysīr al-karīm al-raḥmān fī tafsīr kalām al-mannān*. Dār al-Salām.
- Al-Shawkānī, M. bin ‘Alī bin M. (2007). *Faṭḥ al-qadīr al-jāmi‘ bayna fannay al-riwāyah wa al-dirāyah min ‘ilm al-tafsīr*. Dār al-Ma‘rifah.
- Al-Suyūṭī, J. al-D. ‘Abd al-R. (2006). *Al-Itqān fī ‘ulūm al-Qurān*. Maktabah al-Ṣafā.
- Al-Ṭabarī, M. bin J. (2001). *Jāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl āyi al-Qurān*. Dār Hijr.
- Al-Tirmidhī, M. bin ‘Īsa. (1996). *Sunan al-Tirmidhī*. Dār al-Gharb al-Islāmī.
- Al-Zarkashī, B. al-D. M. bin ‘Abdullah. (2013). *Al-Burhān fī ‘ulūm al-Qurān*. Dār Ibn al-Jawzī. (First edition).
- Ghulaylīb, K. M. ‘Aṭiyyah. (2022). Asmā’ sūrat al-Fātiḥah: ‘Add wa bayān. *Majallat Al-Aṣālah*, 5(1), 1–15.
- Ibn Kathīr, A. al-F. I. (2009). *Tafsīr al-Qurān al-‘azīm*. Dar Ibn al-jawzi.
- Muslim, bin al-Ḥajjāj bin M. al-Q. (2006). *Ṣaḥīḥ Muslim*. Dār Ṭayyibah.
- Rashīd Riḍā, M. (1990). *Tafsīr al-manār*. Al-Hay’ah al-Miṣriyyah al-‘Āmmah li al-Kitāb.
- Sayyid Qutb. (1968). *Fī ḍilāl al-Qurān*. Dār al-Shurūq.
- Yūsuf, ‘Abd al-Razzāq Ḥusayn Aḥmad. (1999). *Al-Makkī wa al-madanī fī al-Qurān al-karīm*. Dār Ibn ‘Affān Li al-Nashr Wa al-Tawzī’.

BAB 5

METODOLOGI TAFSIR AL-QURAN NIK ABDUL AZIZ NIK MAT: TUMPUAN SURAH AL-IKHLAS, AL-FALAQ DAN AL-NAS

Zaidul Amin Suffian Ahmad
Abdul Mukti Baharudin

PENGENALAN

Tuan Guru Dato' Bentara Setia Haji Nik Abdul Aziz bin Nik Mat (TGNA) merupakan salah seorang ulama yang tersohor di Nusantara dan antarabangsa. Kemahiran beliau dalam pelbagai bidang ilmu agama seperti tafsir al-Quran, hadis, akidah, fikah, akhlak, tasawuf, tarbiah, dakwah dan bahasa Arab dapat dilihat ketika beliau menyampaikan kuliah-kuliah tafsirnya. Sejak tahun 1996 hingga 2020 telah wujud beberapa penerbit yang membukukan rakaman kuliah tafsir TGNA berdasarkan surah-surah tertentu. Usaha ini dimulai oleh Maahad Al-Dakwah Wa Al-Imamah, As-Syabab Media, Institut Pemikiran Tok Guru Dato' Bentara Setia dan Pertubuhan Alim Rabbani (Ahmad Najib & Nor Hazrul, 2021).

Di dalam makalah ini, pengkaji akan mengkaji metodologi Tafsir Al-Quran Nik Abdul Aziz Nik Mat: Surah Al-Nas, Surah Al-Falaq dan Surah Al-Ikhlash melalui penulisan tafsir ini yang telah ditranskripsi dari rakaman suara ceramah TGNA dan diterbitkan oleh Pertubuhan Alim Rabbani pada tahun 2020.

BIODATA RINGKAS TUAN GURU NIK ABDUL AZIZ

Nama beliau adalah Nik Abdul Aziz bin Nik Mat, mesra dengan panggilan Tuan Guru Nik Aziz (Norhasliza, 2015). Gelaran 'Tok Guru' dinisbahkan oleh masyarakat Islam Melayu di negeri Kelantan kerana ketinggian ilmunya dan selalu menyampaikan kuliah agama (Mohd. Aizat, 2011). Ketokohan beliau telah menjadikannya seorang ikon dalam bidang agama, politik dan pentadbiran kerajaan.

TGNA dilahirkan pada hari Sabtu, 10 Januari 1931 di Kampung Pulau Melaka, Kota Bharu, Kelantan. Beliau merupakan anak kedua dari sembilan adik beradik hasil perkongsian hidup Tuan Guru Haji Nik Mat bin Raja Banjar dengan Cik Aminah binti Majid, isteri pertama. Tuan Guru Nik Mat mempunyai empat orang isteri dan 27 orang anak (Muhammad Zaid et al, 2019). Pendidikan awal beliau bermula dari ayahnya sendiri, dikenali dengan panggilan "Tok Nik Mat Alim" kerana ketinggian ilmunya dan keberaniannya menegak kebenaran (Jamal, 1999).

Ketika berusia enam tahun, TGNA memulakan persekolahan di Sekolah Kebangsaan Kedai Lalat dan sempat bertahan selama tiga bulan sahaja kerana sistem pembelajaran di sekolah tersebut tidak selari dengan jiwa beliau. Lantaran itu, beliau ditempatkan di sekolah pondok kelolaan Haji Muhamad Yusof bin Ahmad atau dikenali dengan Tok Kenali di Kubang Kerian. Setelah itu, pada usia sembilan tahun, beliau meneruskan pengajian dengan Tok Guru Haji Abbas Mohammad di Madrasah Ittifaqiyah, Besut,

Terengganu (Ahmad Saifuddin, 2019). Ketika berlakunya serangan Jepun dalam Perang Dunia Kedua, pengajian diberhentikan seketika dan TGNA berulang-alik ke Kampung Sirih untuk berguru dengan ulama hadis iaitu Tok Khurasan yang berasal dari Bhafar, Pakistan. Pada masa yang sama TGNA turut mempelajari ilmu Nahu (iaitu sintaksis Arab) dari Tuan Guru Ali Pulau Pisang dan ilmu Fiqah dari Tuan Guru Dato' Mufti Muhammad Nor bin Haji Ibrahim. Setelah peperangan tamat, TGNA kembali menyambung pengajian di Ittifaqiyah. Dari tahun 1945 hingga 1952, TGNA meneruskan pengajiannya di Jamek Merbawi Al-Isma'ili, Kota Bharu (Norhasliza, 2015).

TGNA meninggalkan tanah air pada 1952 untuk melanjutkan pengajian ke Darul Ulum, Deoband, India dan berguru dengan seorang ahli hadis dan tarekat terkemuka bernama Maulana Husain Ahmad Al-Madani dan tamat pada 1957. Seterusnya, TGNA menyambung pengajian ke Lahore, Pakistan dalam bidang tafsir al-Quran selama empat bulan bersama salah seorang guru tafsir bernama Maulana Ahmad Ali (Habibul, 2015). Pada 1958, TGNA berhijrah ke Mesir untuk meneruskan pengajian peringkat sarjana muda dalam bidang Bahasa Arab di Kuliah Lughah, Universiti Al-Azhar dan berjaya memperoleh Ijazah Sarjana Muda Pengajian Bahasa Arab. TGNA melanjutkan pengajian di universiti yang sama pada peringkat sarjana dalam jurusan perundangan Islam dan kehakiman dan memperolehi Ijazah Sarjana Perundangan Islam dan Kehakiman dalam tempoh dua tahun.

Sekembalinya TGNA ke tanah air pada Februari 1962, beliau terus berkhidmat sebagai guru di Sekolah Menengah Ugama Tarbiah Mardhiah, Panchor dan Sekolah Menengah Ugama Darul Anuar, Kampung Pulau Melaka. Kemudian TGNA berkhidmat di Maahad Muhammadi, Kota Bharu, Kelantan pada 1964 (Norhasliza, 2015).

Kerjaya politik TGNA bermula pada 1967 bersama Parti Islam Se-Malaysia (PAS) dengan bertanding di pilihan raya kecil Kelantan Hilir dan menang dengan majoriti 3259. Pada 23 Oktober 1990, beliau dilantik sebagai Menteri Besar Kelantan dan memegang jawatan tersebut selama 23 tahun dan bersara pada 2013. TGNA menghidap kanser prostat dan meninggal dunia pada 12 Februari 2015, jam 9.40 malam dalam rumahnya di Kampung Pulau Melaka, Kelantan (Ahmad Saifuddin, 2019).

NIK ABDUL AZIZ SEBAGAI ULAMA TAFSIR

Ahmad Najib (2021) berpandangan, terdapat banyak faktor yang telah menyumbang kepada ketokohan TGNA dalam bidang tafsir. Pendidikan awal yang berteraskan pengajian al-Qur'an dan ilmu-ilmu agama termasuk bahasa Arab, telah membentuk landasan ilmu yang subur untuk TGNA. Pengajian ini telah ditekuni oleh TGNA di beberapa buah tempat seperti di Pondok Tok Guru Haji Abbas, Besut, Darul Ulum, Deoband (Pengajian Hadis), Syiranwala Gate, Lahore, Pakistan (Pengajian Tafsir) dan Universiti Al-Azhar (Pengajian bahasa Arab dan Perundangan dan Kehakiman Syar'i) banyak mempengaruhi ilmu dan pemikiran beliau (Ahmad Najib & Nor Hazrul, 2021).

Walaupun TGNA pernah menuntut ilmu di pondok tetapi beliau tidak membuka pondok seperti guru-guru lulusan dari India ketika beliau pulang ke tanah air (Mustaffa, 2011). Sekembalinya dari Mesir pada tahun 1962, TGNA telah memulakan kuliah pengajian beliau dengan Surah Al-Nas, kemudian menafsirkan surah-surah secara mengundur sehingga khatam pada 25 Oktober 2002. TGNA meneruskan

kuliah tafsir buat kali kedua, juga bermula dengan Surah Al-Nas dan memilih ayat-ayat tertentu sehingga 2014 (Ahmad Najib & Nor Hazrul, 2021).

Keunikan TGNA dalam menafsirkan al-Quran telah menarik perhatian ramai sehingga boleh bertahan dalam tempoh jangka masa yang lama. Menurut Mustaffa (2011) “*Nik Abdul Aziz bin Nik Mat, tokoh ulama lulusan India dan Mesir yang menarik perhatian ramai. Tafsiran guru-guru lulusan India dan Mesir adalah lebih luas dan mendalam serta tidak hanya terikat kepada sesebuah karya tafsir sahaja*”. Kehebatan hujah dan ulasan Tok Guru terhadap masalah-masalah agama dan isu-isu semasa terutamanya isu politik semasa, menjadikan tafsir Tok Guru lebih menarik dan berbeza dari tafsir-tafsir yang lain (Ahmad Najib & Nor Hazrul, 2021).

PENGENALAN KITAB TAFSIR AL-QURAN NIK ABDUL AZIZ NIK MAT: SURAH AL-NAS, SURAH AL-FALAQ DAN SURAH AL-IKHLAS

TGNA memang terkenal kerana sering memberikan kuliah dan syarahan tafsir di Kelantan. Pada peringkat awal, sebahagian besar kuliah-kuliah tafsir TGNA telah dirakam melalui kaset oleh orang persendirian dan pihak tertentu. Kemudian pihak Perhubungan PAS Kelantan mengambil inisiatif untuk membuat rakaman dalam bentuk video. Sebenarnya telah banyak kuliah tafsir TGNA yang telah dibukukan dan diterbitkan bermula dari tahun 1996 hingga 2020 (Ahmad Najib & Nor Hazrul, 2021).

Kitab tafsir ini telah disusun dan ditulis berdasarkan kronologi rakaman kuliah tafsir TGNA pada 25 Oktober 2002 dan 15 Ogos 2014 bagi Surah al-Nas, 20 Disember 2002 bagi Surah al-Falaq dan 27 Disember 2002 bagi Surah al-Ikhlash. Oleh kerana itulah nama kitab tafsir ini tidak mengikut susunan surah dalam al-Quran. Penulis dan penyusun kitab ini, Ahmad Saifuddin Yusuf dan Tengku Nurhusni Tengku Ab Razak telah mentranskripsi setiap perkataan yang diucapkan dengan mengekalkan sebutan dialek Kelantan bagi mengekalkan maksud penyampaian TGNA. Terjemahan atau maksud kepada dialek ini turut diletakkan oleh penulis agar difahami oleh semua pembaca bukan penutur dialek Kelantan. Penulis juga telah menyemak keberadaan perkataan-perkataan tersebut di dalam Kamus Dewan Bahasa dan Pustaka (DBP). Penerangan maksud perkataan juga diletakkan di ruangan nota kaki agar lebih difahami oleh pembaca (Ahmad Saifuddin, 2020).

Bentuk penulisan dan penyusunan kitab tafsir yang hampir seperti ini pernah dilakukan pada kitab Tafsir Al-Manar. Bermula dari kuliah tafsir al-Quran yang disampaikan oleh Syekh Muhammad Abduh di Universiti Al-Azhar, Mesir yang berlangsung dari tahun 1899 hingga beliau meninggal pada tahun 1905. Kuliah-kuliah tersebut selalu dihadiri oleh Rasyid Ridha, murid Syekh Muhammad Abduh yang sentiasa mencatat keterangan dan pentafsiran setiap ayat yang disampaikan oleh gurunya. Catatan-catatan tersebut kemudiannya disusun dalam bentuk tulisan yang teratur dan diserahkan kepada gurunya untuk disemak. Setelah mendapat persetujuan, tulisan tersebut diterbitkan dalam majalah al-Manar. Tulisan-tulisan tersebut kemudian dibukukan dan dikenal dengan nama Tafsir Al-Manar (Junaid, 2021).

METODOLOGI TAFSIR AL-QURAN NIK ABDUL AZIZ NIK MAT: SURAH AL-NAS, SURAH AL-FALAQ DAN SURAH AL-IKHLAS.

Metodologi tafsir al-Quran yang diaplikasi oleh Tuan Guru Nik Abdul Aziz Nik Mat (TGNA) dalam surah al-Nas, surah al-Falaq dan surah al-Ikhlās ialah *al-Tafsir bi al-Ma'thur* dan *Al-Tafsir Bi Al-Ra'y Al-Mamduh*.

Al-Tafsir Bi Al-Ma'thur

TGNA menggunakan dan mengadun dua bentuk aliran pentafsiran al-Quran iaitu *al-Tafsir bi al-Ma'thur* dan *al-Tafsir bi al-Ra'y* (Ahmad Najib & Nor Hazrul, 2021). *Al-Tafsir bi al-Ma'thur* ialah tafsir yang berdasarkan al-Quran atau riwayat yang sahih iaitu mentafsirkan al-Quran dengan al-Quran atau dengan sunnah, atau dengan periwayatan dari sahabat RA kerana mereka yang paling mengetahui *Kitabullah* atau dengan pendapat tokoh-tokoh besar *tabi'in* kerana pada amnya menerimanya daripada para sahabat (al-Qattān, 2004; al-Ṣiddīqī, 2010; al-Ṣalīh, 2011; Zakaria, 2017).

1. Tafsir Al-Quran dengan Al-Quran

Setelah penelitian dilakukan terhadap kitab tafsir ini, didapati TGNA telah mendatangkan ayat al-Quran dari surah lain bagi menjelaskan maksud dan tafsiran yang lebih mendalam. Sebagai contoh ketika menjelaskan ayat pertama dari Surah al-Falaq,

قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ

Maksudnya:

Katakanlah (wahai Muhammad): "Aku berlindung kepada (Allah) Tuhan yang menciptakan sekalian makhluk. (Surah al-Falaq (113): 1)

TGNA mentafsirkan "Aku minta berlindung dengan Tuhan al-Falaq. Perkataan 'Falaq' asal maknanya ialah pecah". TGNA langsung sahaja mendatangkan potongan ayat ke 95 dari Surah Al-An'am bagi menerangkan maksud Allah SWT menciptakan sekalian makhluk.

﴿إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَىٰ ۚ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ۗ ذَٰلِكُمْ اللَّهُ فَالِقَآءِ تُوفُّوْنَ﴾

Maksudnya:

Sesungguhnya Allah jualah yang membelah (menumbuhkan) butir (tumbuh-tumbuhan) dan biji (buah-buahan). Ia mengeluarkan yang hidup dari yang mati, dan mengeluarkan yang mati dari yang hidup. Yang sedemikian itu kekuasaannya ialah Allah. Maka bagaimanakah kamu dipalingkan dari menyembahnya (oleh benda-benda yang kamu jadikan sekutunya)? (Surah al-An'am (6): 95)

"Tuhan yang memecahkan butir-butir dan juga *وَالنَّوَىٰ* 'butir yang keras' sama ada butir tamar yang begitu keras kulitnya. Apabila hendak tumbuh, maka ia akan pecah. Butir tamar ini, walaupun kita tumbuk dengan lesung keadaannya tidak berapa pecah lagi. Tetapi Allah Ta'ala hendak pelihara manusia, apabila kita letakkan butir tamar, butir durian atau butir rambutan yang begitu keras ini. Kita bubuh letak semuanya atas tanah, setelah tiga empat hari ia akan pecah. Pecah tubik (keluar) selaluh (terus) bertunas sampai besar dan berbuah sehingga boleh 'pelihara' orang" (Ahmad Saifuddin, 2020).

Tafsiran ini menjelaskan setiap makhluk bergantung sepenuhnya kepada Allah SWT. Walaupun manusia diberi kemampuan akal untuk berfikir dan bertindak, hasil usaha yang dilakukan oleh manusia hakikatnya berlaku dengan izin dari Allah SWT. Manusia tiada daya upaya sama sekali untuk mencipta bahkan hanya mampu mengolah atau menggunakan sahaja segala sumber alam yang telah disediakan oleh Allah SWT di dunia ini. Manusia perlu sedar akan hakikat ini dan hanya menjadikan Allah SWT sebagai tempat berlindung dan memohon pertolongan.

Begitu juga ketika TGNA mentafsirkan ayat ketiga dari Surah al-Ikhlâs

لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ

Maksudnya:

Ia tiada beranak, dan Ia pula tidak diperanakkan. (Surah al-Ikhlâs (112): 3)

TGNA menjelaskan ayat ini merupakan hujah bagi menolak dakwaan golongan yang mengatakan Allah SWT mempunyai anak. “*Kamu kata, Nabi Isa ini anak Tuhan. Itu kamu kata! Kita tidak boleh menutup mulut orang tetapi dengan hujah, mulut seseorang itu boleh kita tutup. Hujah kita kepada orang; apabila kita menyebut hujah yang kukuh molek (kemas), dia akan ternganga (tercengang)*” (Ahmad Saifuddin, 2020). TGNA mendatangi ayat 258 dari Surah al-Baqarah bagi menjelaskan lebih lanjut hujah dari Allah SWT, mampu membuatkan manusia yang mendustakan-Nya tercengang dan terpinga-pinga kerana tidak mempunyai hujah balas.

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَيْبِهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمَ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أَحْيِي وَأُمِيتُ ۗ قَالَ إِبْرَاهِيمَ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالسَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ ۗ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ

Maksudnya:

Tidakkah engkau (pelik) memikirkan (wahai Muhammad) tentang orang yang berhujah membantah Nabi Ibrahim (dengan sombongnya) mengenai Tuhannya, kerana Allah memberikan orang itu kuasa pemerintahan? Ketika Nabi Ibrahim berkata: "Tuhanku ialah Yang menghidupkan dan Yang mematikan". Ia menjawab: "Aku juga boleh menghidupkan dan mematikan". Nabi Ibrahim berkata lagi: "Sesungguhnya Allah menerbitkan matahari dari timur, oleh itu terbitkanlah dia dari barat?" Maka tercenganglah orang yang kafir itu (lalu diam membisu). Dan (ingatlah), Allah tidak akan memberikan petunjuk kepada kaum yang zalim. (Surah al-Baqarah (2): 258)

TGNA memfokuskan pada ayat فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ bagi menjelaskan hujah Allah SWT dalam membuktikan keesaan dan kekuasaanNya ke atas manusia. TGNA berkata: “*Tengok bahasa yang al-Quran guna فَبُهِتَ النمرود ‘Maka, ternganga-nganga dan terpinga-pinga orang kafir’. Allah tidak kata, فَبُهِتَ النمرود ‘Maka ternganga Namrud’. Tidak! Bahkan Allah kata; ‘Sesiapa yang kafir, soh (pasti) ternganga tidak terjumpa dalil’. Ertinya, Namrud atau bukan Namrud walau siapa pun dia; sejak zaman yang lepas sampailah sekarang, kalau pergi ikut line (jalan) salah; apabila disoal kelak, memang dia tidak boleh nak jawab’.* (Ahmad Saifuddin, 2020)

Jelas di sini, al-Quran datang sebagai dalil yang membantu manusia untuk mengenali Allah SWT dengan selayaknya. Walaupun manusia mempunyai cara berfikir yang pelbagai untuk mengenali Allah SWT, hanya jalan yang dipandu al-Quran sahaja merupakan jalan yang benar dan tidak akan sesat selamanya. Pada masa yang sama al-Quran mengajar manusia untuk berfikir dan berhujah dalam memastikan kita tidak berada di jalan yang salah.

2. Tafsir Al-Quran dengan Hadis Nabi Muhammad SAW

TGNA turut menjadikan hadis Nabi Muhammad SAW sebagai penguat kepada tafsiran beliau. Pada kebiasaannya TGNA tidak menyebut nama perawi hadis (Ahmad Najib & Nor Hazrul, 2021). Hadis-hadis ini tidak dibaca sepenuhnya matan tetapi potongan yang berkaitan sahaja atau makna hadis sahaja. Sebagai contoh ketika mentafsirkan ayat ketiga dari Surah al-Falaq,

وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ

Maksudnya:

Dan dari bahaya gelap apabila ia masuk; (Surah al-Falaq (113): 3)

TGNA memulakan tafsiran dengan menerangkan bentuk-bentuk keburukan yang boleh berlaku ketika malam menjelma, ada yang dapat dilihat seperti binatang-binatang yang berbahaya dan berbisa dan tidak dapat dilihat seperti syaitan. Seterusnya TGNA mendatangkan pesanan Nabi Muhammad SAW agar melarang anak-anak bermain di luar rumah ketika matahari terbenam kerana ketika itu syaitan berkeliaran. TGNA hanya mendatangkan mafhum hadis sahaja, manakala penulis dan penyusun kitab ini telah melengkapkan matan hadis, *mentakhrij*, menyatakan status hadis dan dijadikan sebagai nota kaki. Hadis tersebut riwayat dari Jabir RA bahawa Nabi SAW bersabda:

إِذَا كَانَ جُنْحُ اللَّيْلِ - أَوْ أُمْسِيَّتُمْ - فَكُفُّوا صَبِيَانَكُمْ؛ فَإِنَّ الشَّيَاطِينَ تَنْتَشِرُ حِينَئِذٍ، فَإِذَا ذَهَبَ سَاعَةٌ مِنَ اللَّيْلِ فَخَلُّوهُمْ، فَأَعْلِقُوا الْأَبْوَابَ، وَادْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ؛ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَفْتَحُ بَابًا مُعْلَقًا.

[al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Asyribah, Bāb Taghtiyah al-I'na*, no hadis: 5623]

Maksudnya:

Apabila kegelapan malam menjelma atau apabila sudah lewat petang, maka tahanlah anak-anak kamu semua. Sesungguhnya pada waktu itu syaitan berkeliaran. Apabila telah berlalu beberapa ketika daripada malam, biarkanlah mereka dan tutuplah pintu-pintu serta sebutlah nama Allah kerana syaitan tidak akan membuka pintu yang tertutup.

TGNA turut mengajarkan doa dan amalan Nabi SAW sebelum tidur yang diambil dari hadis riwayat Aisyah RA:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا أَرَى إِلَى فِرَاشِهِ كُلَّ لَيْلَةٍ جَمَعَ كَفَّيْهِ، ثُمَّ نَفَثَ فِيهِمَا، فَفَرَأَ فِيهِمَا: {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ}، و{قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ}، و{قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ}، ثُمَّ يَمْسُخُ بِهِمَا مَا اسْتَطَاعَ مِنْ جَسَدِهِ، يَبْدَأُ بِهِمَا عَلَى رَأْسِهِ وَوَجْهِهِ وَمَا أَقْبَلَ مِنْ جَسَدِهِ، يَفْعَلُ ذَلِكَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ.

[al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb Faḍāil al-Qurān, Bāb al-Mu'awwizāt*, no hadis: 5065]

Maksudnya:

Bahawa Nabi SAW ketika berada di tempat tidur di setiap malam, Baginda mengumpulkan kedua telapak tangannya lalu ditiup kepada kedua telapak tangan tersebut dan dibacakan قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (Surah al-Ikhlās), قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ (Surah al-Falaq) dan قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ (Surah al-Nas). Kemudian Baginda mengusapkan kedua telapak tangan tadi pada anggota tubuh yang mampu dijangkau bermula daripada kepala, wajah dan tubuh bahagian depan. Baginda melakukan yang demikian sebanyak tiga kali.

Al-Tafsīr Bi Al-Ra'y Al-Mamduh

Al-Tafsīr bi al-Ra'y menurut al-Dhahabī (2012) ialah tafsiran seorang pentafsir berpandukan ijtihadnya sendiri di samping mempunyai kemahiran dalam Bahasa Arab, ilmu-ilmu al-Quran dan ilmu-ilmu alat yang diperlukan oleh seorang pentafsir.

Elemen ijtihad merupakan perkara penting dalam *Tafsir bi Al-Ra'yi* dan para ulama menggunakannya kerana sumber-sumber *ma'thur* daripada Rasulullah SAW, para sahabat dan juga *tabi'in* adalah terhad. Manakala sumber-sumbernya yang sahih pula tidak mentafsirkan semua ayat-ayat al-Quran, malah terdapat sumber-sumber *ma'thur* yang bertaraf daif, maudu', munkar dan berdasarkan data-data yang diambil daripada Bani Israil (Mustaffa, 2016).

Hasil penelitian mendapati TGNA turut mengaplikasikan metode *Tafsir bi Al-Ra'yi Al-Mamduh* (tafsir yang terpuji). Menurut Ahmad Najib (2016), TGNA menolak kaedah pentafsiran al-Quran yang menggunakan pendapat yang tercela atau berlandaskan hawa nafsu. Berikut adalah sumber-sumber *Tafsir bi Al-Ra'yi Al-Mamduh* TGNA:

1. Kemahiran Terjemahan Bahasa Arab

Kemahiran TGNA dalam menterjemah al-Quran ke dalam bahasa yang mudah difahami tidak dapat dinafikan lagi. Ini boleh dilihat dari segi kemampuan beliau ketika menjelaskan maksud **قُلْ** pada ayat pertama Surah al-Ikhlās. Jika dilihat terjemahan **قُلْ** dalam Tafsir Pimpinan Ar-Rahman ia diterjemahkan dengan "*Katakanlah (wahai Muhammad)*" (Abdullah Basmeih, 1999), manakala TGNA telah menterjemah dengan mengatakan "*Kata olehmu, ajar olehmu, buat ceramah oleh kamu, beri kursus oleh kamu, buat seminar oleh kamu. Katalah apa sahaja pun asalkan perkara ini sampai ke telinga manusia walau melalui apa cara sekalipun*" (Ahmad Saifuddin, 2020).

TGNA tidak menghadkan tugas menyampaikan Islam hanya kepada Nabi Muhammad SAW sahaja tetapi memberi peringatan kepada seluruh umat Islam untuk meneruskan dakwah Nabi SAW sebagaimana diperintah oleh Allah SWT. Perkara yang dititikberatkan oleh TGNA ialah komunikasi yang paling mudah untuk menghubungkan seorang individu dengan individu yang lain. Percakapan adalah cara berkomunikasi mudah bagi yang mampu mendengar. Bagi individu kelainan upaya seperti bisu atau cacat pendengaran, mereka akan berkomunikasi menggunakan tulisan, bahasa isyarat atau lain-lain kaedah yang bersesuaian (Ahmad Saifuddin, 2020).

2. Mengaplikasi Kefahaman Tatabahasa Arab

Terdapat beberapa kalimat dalam tafsir Surah al-Ikhlās yang telah dijelaskan secara mendalam oleh TGNA berkaitan dengan tatabahasa Arab. Antaranya pada permulaan Surah al-Ikhlās:

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ

Maksudnya:

Katakanlah (wahai Muhammad): "(Tuhanku) ialah Allah Yang Maha Esa; (Surah al-Ikhlās (112): 1)

TGNA menjelaskan maksud kalimat *هُوَ*: “Perkataan *هُوَ* bermaksud ‘masalahnya begini’. Yang kamu duduk cakap itu, bising ini. Berbalah sana, berebut sini. Berkatok (pukul) sana, berperang sini. Ini semua tidak dapat selesai belaka (semua) kerana ‘masalahnya begini’. ‘Masalahnya’; itulah terjemahan bagi perkataan *هُوَ* iaitu *أَلْحَالُ وَالشَّأْنُ*. Seakan -akan ayat ini diturunkan untuk menyelesaikan masalah yang menjadi perbalahan umum seluruh dunia sejak zaman-berzaman lagi” (Ahmad Saifuddin, 2020).

Isu utama perbalahan manusia sejak dahulu sehingga hari ini adalah kekuasaan. Setiap manusia ingin berkuasa supaya mampu untuk mengawal manusia lain. Bagi menjelaskan perkara ini TGNA mendatang beberapa contoh yang melibatkan perbalahan sesama manusia. Perbalahan antara adik beradik, suami isteri, pemimpin dan rakyat tidak akan selesai jika masing-masing berlagak seperti “Tuhan”. Situasi ini hanya boleh diselesaikan apabila setiap individu meletakkan Allah SWT sebagai Tuhan yang paling berkuasa dan paling layak ditaati. Ini adalah kerana apabila manusia ini tahu dia akan diadili oleh Allah SWT kelak, dia tidak akan melakukan perkara-perkara yang dilarang olehNya bahkan menjalankan tanggungjawab dan amanah yang telah diberikan dengan sebaik-baiknya.

CORAK PENTAFSIRAN TUAN GURU NIK ABDUL AZIZ

Tafsir al-Quran mempunyai pelbagai corak pentafsiran yang dikenali selama ini, dan antaranya corak sastera Arab, teologi, tasawuf (Quraish, 2007), selain daripada tafsir *fiqhī*, *falsafī*, *‘ilmī*, *tarbawī akhlāqī*, *i’itiqādī*, *sūfī* dan terkini *al-Adab al-Ijtimā’i* (Abdul Syukur, 2015). Hasil penelitian mendapati bahawa corak pentafsiran TGNA adalah tafsir *al-Adab al-Ijtimā’i* dengan menggunakan metode *al-Tafsīr bi al-Ma’t’hūr* dan *al-Tafsīr bi al-Ra’y al-Mamdūh*.

Al-Tafsīr Al-Adab Al-Ijtimā’i

Menurut Quraish Shihab (2007), corak *al-Tafsīr al-Adab al-Ijtimā’i* bermula pada masa Syekh Muhammad Abduh (1849-1905 M) yang lebih tertumpu kepada corak sastera budaya kemasyarakatan. Ia menjelaskan petunjuk ayat-ayat al-Quran yang berkaitan langsung dengan kehidupan masyarakat, serta usaha-usaha untuk mengatasi penyakit-penyakit atau masalah-masalah mereka berdasarkan petunjuk dari ayat-ayat al-Quran, dengan dikemukakan dalam bahasa yang mudah difahami dan indah didengari.

Asas utama corak pentafsiran ini adalah memahami nas-nas al-Quran dengan cara mengemukakan ungkapan-ungkapan al-Quran dengan teliti, selanjutnya menjelaskan makna-makna yang dimaksudkan oleh al-Quran dengan gaya bahasa yang indah dan menarik. Kemudian pada langkah berikutnya, pentafsir berusaha menghubungkan nas al-Quran yang sedang dikaji dengan kenyataan sosial dan sistem budaya yang ada (al-Dhahabī, 2012).

Corak pentafsiran sebegini boleh didapati dalam *Tafsir Al-Quran Nik Abdul Aziz, Surah Al-Nas, Surah Al-Falaq dan Surah Al-Ikhlās*. Antara pendekatan yang digunakan oleh TGNA ialah:

1. Menggunakan Bahasa Yang Mudah Difahami

Menurut Ahmad Najib (2021) TGNA memulakan pentafsiran ayat al-Quran dengan menggunakan bahasa Melayu yang mudah, diselangi dengan dialek Kelantan dan gaya bahasa yang menarik supaya hadirin

senang memahami penyampaiannya. Kadang-kadang TGNA sengaja memilih beberapa dialek atau ungkapan penduduk asal Kelantan untuk menjelaskan secara mudah beberapa maksud sebahagian ayat atau kalimah dalam al-Quran. TGNA tidak gemar menggunakan bahasa atau istilah yang sukar difahami oleh hadirin kerana hal itu boleh menyebabkan hadirin susah untuk menghayati apa yang diperkatakan beliau, malah dibimbangi boleh membawa mereka keliru atau tersilap memahami maksud sebenar yang ingin disampaikan.

Perkara ini boleh dilihat ketika TGNA mentafsirkan ayat pertama dari Surah al-Falaq,

قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ

Maksudnya:

Katakanlah (wahai Muhammad): “Aku berlindung kepada (Allah) Tuhan yang menciptakan sekalian makhluk. (Surah al-Falaq (113): 1)

TGNA menjelaskan setiap manusia akan menghadapi musuh yang sama iaitu syaitan dan hawa nafsu. Manusia yang mampu menahan godaan syaitan dan hawa nafsu ini akan mendapat balasan di akhirat kelak dalam bentuk pahala. Pahala pula dianalogikan seperti duit yang boleh digunakan di akhirat kelak.

“Pahala-pahala ini, serupa ambo sebut sokmo. Ia ialah pitis (duit). Hendak bubuh nama ringgit, dolar, emas atau perak; bubuh sahajalah. Pahala ini adalah pitis. Mana-mana perkara yang kita buat dapat pahala maknanya kita beroleh pitis. Walaupun tidak laku (digunakan) di sini (dunia) tetapi laku di akhirat. Akhirat kelak, hendak makan dan minum; semuanya ‘dibeli’ dengan pahala belaka” (Ahmad Saifuddin, 2020).

2. Menggunakan Contoh Serta Perumpamaan Mudah

Menurut Ahmad Najib (2021), antara bahan penting dalam penyampaian kuliah tafsir, TGNA menggunakan contoh-contoh serta perumpamaan-perumpamaan mudah yang dapat dilihat dalam kehidupan sebenar. Perkara ini turut diberi perhatian khusus oleh penulis dan penyusun kitab ini dengan menyenaraikannya di bawah tajuk Senarai Misalan, Kiasan dan Analogi.

Ketika TGNA mentafsirkan ayat kedua dari Surah al-Ikhlas

اللَّهُ الصَّمَدُ

Maksudnya:

Allah Yang menjadi tumpuan sekalian makhluk untuk memohon sebarang hajat; (Surah Al-Ikhlas (112): 2)

TGNA mentafsirkan الصَّمَدُ sebagai ‘serba cukup’ kerana setiap perkara yang berlaku di dunia ini semuanya dengan kehendak Allah SWT. Manusia tidak memberi nama atau gelaran ini kepada Allah SWT tetapi Allah SWT sendiri dengan jelas memperkenalkan diriNya melalui ayat ini. Ini berbeza dengan tuhan rekaan manusia kerana manusia sendiri menyifatkan tuhan mereka sendiri, bahkan tuhan-tuhan rekaan ini tidak pernah sama sekali memperkenalkan diri mereka dengan nama atau sifat sebegitu.

“Sebanyak mana tuhan yang manusia puja di atas dunia ini; tuhan dua atau tuhan tiga, sebenarnya manusia sahaja yang mereka-rekanya serupa watak Wak Dogol dan Wok Long yang ada dalam cerita

wayang kulit. Ataupun serupa orang yang puja hantu seperti hantu suwei, hantu bungkus atau hantu apa pun. Sebenarnya orang kampung sahaja yang royak (cakap) hantu suwei begini-begini, hantu bungkus ini begini-begini dan hantu Pok Yak ini pula begini-begini. Hantu Pok Yak sendiri tidak pernah kata apa-apa pun. Hantu Pok Yak sendiri tidak ghajin (pernah) beritahu kepada orang berkenaan dirinya. Hantu suwei sendiri juga tidak pernah beritahu apa-apa mengenai dirinya. Semuanya itu tidak ada, cuma kita yang mengada-adakannya” (Ahmad Saifuddin, 2020).

KESIMPULAN

Kajian ini mendapati Tuan Guru Dato’ Haji Nik Abdul Aziz bin Nik Mat adalah seorang tokoh tafsir yang kaya dengan pelbagai ilmu Islam dan menggunakan pendekatan pentafsiran al-Quran yang mudah difahami oleh pelbagai peringkat masyarakat. Kemunculan kitab tafsir seperti ini dapat membantu masyarakat Melayu Islam untuk lebih memahami dan mendalami al-Quran. Usaha untuk menerbitkan baki surah-surah yang belum dibukukan perlu diberi sokongan sepenuhnya agar dapat dimanfaatkan sepenuhnya.

RUJUKAN

- Abdul Fattah Zakaria. (2017). *Pengantar pengajian ilmu al-Quran*. Darul Syakir Enterprise.
- Abdul Syukur. (2015). Mengenal corak tafsir al-Quran. *El-Furqonia*, 1(10), Ogos 2015.
- Abdullah Basmeih. (1999). *Tafsir pimpinan ar-rahman kepada pengertian al-Quran*. Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM).
- Ahmad Najib Abdullah & Nor Hazrul Mohd Salleh. (2021). Keunikan Tafsir Tuan Guru Hj Nik Abdul Aziz Bin Nik Mat. *Al-Basirah*, 11(1), Jun 2021.
- Ahmad Saifuddin Yusof. (2019). *Tafsir al-Quran Nik Abdul Aziz- surah al-Fatihah*. Pertubuhan Alim Rabbani.
- Ahmad Saifuddin Yusof. (2020). *Tafsir al-Quran Nik Abdul Aziz- surah al-Nas, surah al-Falaq dan surah al-Ikhlas*. Pertubuhan Alim Rabbani.
- Al-Bukhārī. (2002). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*.: Dar Ibnu Kathir, Damsyik.
- Al-Qattān, Manna'. (2004). *Mabāḥith fī 'ulūm al-Qurān*. Maktabah Wahbah.
- Al-Dhahabī, Muhammad Husain. (2012). *Al-Taḥfīr wa al-mufasssīrūn*. Darul Hadith.
- Habibul Izzah Ahmad. (2017). *Tok Guru sebuah biografi awal*. Kota Bharu: Pemikiran Tok Guru Sdn Bhd.
- Jamal Mohd Lokman Sulaiman. (1999). *Biografi Tuan Guru Dato' Haji Nik Abdul Aziz*. Percetakan Selaseh Sdn. Bhd., Selangor.
- Junaid bin Junaid. (2021). Kolaborasi antara Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha' dalam menciptakan kitab tafsir bernuansa adab al-ijtimai, *Jurnal Al-Walid*, 2(2), Disember 2021.
- M.Quraish Syihab. (2007). *Membumikan al-Quran*. PT. Mizan Pustaka, Bandung.
- Mohd Aizat Mohd Salleh al-Hafiz. (2011). *Pemikiran Tuan Guru Nik Abdul Aziz Nik Mat*. Publising House, Batu Caves Selangor.
- Muhammad Zaid bin Shamsul Kamar, Mohamad Redha bin Mohamad & Nik Najwa A'dila binti Nizam. (2019, October 22). *Peranan Tuan Guru Dato' Bentara Setia Haji Nik Abdul Aziz dalam perkembangan Islam*. [Kertas kerja]. Prosiding Persidangan Antarabangsa Tokoh Ulama Melayu Nusantara ke-3 2019. Shah Alam, Selangor.
- Mustaffa Abdullah. (2011). *Khazanah tafsir di Nusantara*. Kuala Lumpur: Penerbitan Universiti Malaya.
- Mustaffa Abdullah. (2016). *Usul tafsir*. Jabatan Al-Quran dan Al-Hadith: APIUM, KL.
- Norhasliza Ramli. (2015, April 28). *Biografi allahyarham Tuan Guru Haji Nik Abdul Aziz Nik Mat: Ulama tulen dan pemimpin ulung di Nusantara*. [Kertas kerja]. Prosiding Persidangan Antarabangsa Tokoh Ulama Melayu Nusantara 2015. Kajang, Selangor.

BAB 6

PEMULIHAN TERHADAP GOLONGAN *TRANSGENDER* MELALUI ASPEK PENCEGAHAN: ANALISIS MENURUT *FIQH AL- HADIS*

Nur Syuhada Mohd Subri
Khadher Ahmad
Siti Nuroni Mohamed
Nurul Widad Fitri Muhammad

PENGENALAN

Polemik kecelaruan jantina yang disebut juga sebagai *transgender* sudah lama wujud dalam masyarakat kita. *Transgender* adalah suatu istilah bagi menzahirkan keinginan untuk tampil berlawanan dengan jenis kelamin yang dimiliki dan golongan ini tidak menjadikan jenis kelaminnya sebagai suatu masalah, malah tidak berkehendak kepada sebarang bentuk pembedahan pertukaran jantina (Mohd Izwan, et al., 2019). Dalam masyarakat Melayu, kelompok gender ini turut digelar sebagai mak nyah, pondan, bapuk, darai, lelaki lembut dan adik bagi *transgender* lelaki dan *tomboy* bagi *transgender* wanita (Khairul Anwar, 2015; Muhammad Adam, et. al, 2020; Syuhada, 2021; Anuar Ramli & Asyraf, 2022). Manakala bagi negara-negara lain, terdapat juga gelaran yang diguna pakai bagi melambangkan kelompok ini seperti *kathey* di Thailand, *waria* dan *banci* di Indonesia, *bakla* di Filipina dan *pokot* di Kenya (Anuar Ramli & Asyraf, 2022).

Dalam *Mu'jam al-Wasit*, *transgender* adalah golongan yang disebut sebagai *mukhannath* iaitu seseorang lelaki yang lembut dan keperempuanan (Syuhada, 2021). Manakala dari sudut istilah pula, *al-Mukhannath* dalam kitab *al-Mawsu'ah al-Fiqhiyyah* bermaksud seorang lelaki yang menyerupai perempuan dalam segala bentuk gerak-gerinya secara semula jadi mahu pun yang dibuat-buat. Imam al-Shafi'i dalam *al-Mughni al-Muhtaj* menyatakan *al-Mukhannath* sebagai seseorang yang berperwatakan dengan perwatakan perempuan dalam pergerakan dan gaya penampilannya (Wuzarah al-Awqāf, 1996; al-Sharbinī, 1997; Syuhada, 2021).

Dalam sejarah para *anbiya'*, isu kecelaruan jantina telah pun berlaku seawal zaman Nabi Lut AS yang memaparkan perilaku songsang oleh kaum baginda menerusi Surah *al-A'rāf*. Justeru, kajian ini bertujuan untuk membincangkan pendekatan pemulihan kepada golongan ini melalui aspek pencegahan berdasarkan kepada perspektif fiqh al-Hadis dalam usaha mengekang gejala ini daripada terus berleluasa dalam masyarakat.

GOLONGAN *TRANSGENDER* DI MALAYSIA

Sejarah mencatatkan bahawa perlakuan *transgender* mula wujud di Malaysia seawal tahun 1980-an dan telah menjadi pencetus kepada kewujudan LGBT di Malaysia (Siti Hajar Abu Bakar, et al, 2012; Mahfudzah Mohamad, 2015; Noor Hafizah Mohd Haridi, et. al, 2021). Perlakuan silang jantina yang berlaku pada awalnya dengan hanya mengenakan solekan wajah dan berpakaian serta bertingkah laku songsang dari gaya berjalan, percakapan dan gerak-geri telah berkembang kepada pengambilan pil hormon serta pembedahan pertukaran jantina sehingga membawa kepada pewartaan beberapa fatwa oleh Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan Islam yang melibatkan LGBT dan kecelaruan jantina (Wan Azmi Ramli, 1991; Rosdiana Onga, et. al, 2018; Noor Hafizah Mohd Haridi, et. al, 2021; Nur Syuhada, 2021).

Diskriminasi pada peringkat awal yang terpaksa dihadapi oleh kelompok *transgender* ekoran tentangan daripada masyarakat yang masih berpegang teguh kepada ajaran agama dan nilai ketimuran telah mencetuskan idea penubuhan Persatuan Pondan oleh Encik Wan Azmi pada tahun 1986 yang menjadi pertubuhan ulung bagi komuniti ini di Malaysia dan di Asia (Wan Azmi, 1991; Syuhada 2021). Ekoran daripada isu-isu yang masih berterusan yang melibatkan golongan ini, maka muncul pula lebih banyak pertubuhan dan organisasi-organisasi serta NGO bagi memperjuangkan nasib dan hak golongan ini seperti Yayasan PT (PT Foundation), Persatuan “*Pink Triangle*” dan pertubuhan *Justice for Sister* (JFS) (Suriati Ghazali, et. al, 2013; Marziana & Mimi, 2014; Sa’dan A.A, et. al, 2018; Nur Syuhada, 2021). Perjuangan kelompok ini semakin agresif sehingga kepada mencabar institusi perundangan dan kehakiman dalam menuntut hak.

Mohamad Afandi et al., (2020) memetik laporan berita yang dimuatnaik oleh Mohd Ali (2018) yang menyatakan bahawa peningkatan populasi golongan *transgender* yang didedahkan oleh JAKIM adalah seramai 30,000 individu pada tahun 2018 berbanding pada tahun 1998 iaitu hanya seramai 10,000. Peningkatan ini menunjukkan bahawa gejala *transgender* semakin diterima oleh masyarakat sehingga menjadi suatu bentuk normalisasi. Menurut kajian oleh Mohd Izwan (2019), pembentukan identiti *transgender* adalah melalui tiga peringkat. Kecelaruan identiti jantina boleh berlaku sedari awal usia iaitu pada peringkat kanak-kanak melalui tindakan ibu bapa yang bertindak membiasakan anak-anak mereka dengan cara pemakaian dan pembentukan peribadi melalui tingkah laku dan aktiviti harian yang silang jantina. Sebagai contoh, anak lelaki dipakaikan dengan pakaian perempuan serta bermain anak patung dan begitulah sebaliknya. Seterusnya berkembang ke peringkat remaja sehinggalah ke peringkat dewasa apabila mereka mula berani tampil secara terang-terangan bagi menterjemahkan identiti kewanitaan yang dirasakan oleh mereka tanpa segan silu (Mohd Izwan, 2016).

SKOP DAN METODOLOGI

Makalah ini memberikan tumpuan kepada perbincangan tentang hadis-hadis yang mempunyai elemen pemulihan terhadap golongan *transgender* melalui aspek pencegahan dalam usaha mencegah keberadaan golongan *transgender* berdasarkan kepada konteks semasa. Keseluruhan perbincangan ini adalah berdasarkan kepada data-data yang diperolehi menerusi kajian kepustakaan terhadap bahan-bahan rujukan seperti buku, artikel, penyelidikan ilmiah, laman web berautoriti dan sebagainya.

Manakala pemilihan hadis-hadis pula adalah berdasarkan kepada dua bentuk pembahagian utama iaitu pertama, hadis yang menyebutkan secara eksplisit (tersurat) tentang *mukhannath* meliputi aspek pencegahan dan juga pemulihan. Kedua, hadis yang menyebutkan secara implisit (tersirat) yang menunjukkan aspek pencegahan yang bersifat umum dalam mengelakkan berlakunya gejala *transgender* mengikut kata kunci yang berkaitan. Penulis juga akan mengutamakan hadis-hadis daripada *al-Kutub al-Sittah* sahaja dengan menggunakan perisian *al-Maktabah al-Shamilah* versi 3.64 serta aplikasi *Jami' al-Kutub al-Sittah* dengan menggariskan beberapa kata kunci yang berkaitan bagi memudahkan proses pencarian. Secara umumnya, pemilihan hadis-hadis ini juga adalah berdasarkan kepada realiti kehidupan *transgender*. Seterusnya, hadis-hadis ini akan dianalisis menggunakan metode induktif dan deduktif untuk mendapatkan maklumat dan data yang lebih terperinci.

TABURAN HADIS MENGENAI PEMULIHAN TERHADAP *TRANSGENDER*

Berdasarkan penelitian, terdapat sepuluh hadis yang berkaitan dengan *transgender* dalam *al-Kutub al-Sittah* mengikut beberapa kata kunci yang merujuk kepada *transgender* (sila lihat Jadual 5). Hadis-hadis tersebut menjelaskan pendekatan Nabi Muhammad ﷺ terhadap *transgender* sama ada yang membawa elemen pemulihan secara langsung atau pemulihan melalui aspek pencegahan yang saling berkait rapat antara satu sama lain. Berikut adalah taburan hadis yang diperolehi dengan hanya dikemukakan *atraf* (pangkal hadis) sahaja:

Jadual 5: Senarai Hadis Mengikut Kata Kunci dalam *al-Kutub al-Sittah*

Bil	Matan Hadis	Sumber					
		B	M	AD	T	IM	N
مُحْنَث							
1.	أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ عِنْدَهَا وَفِي الْبَيْتِ مُحْنَثٌ فَقَالَ الْمُحْنَثُ لِأَخِي أُمِّ سَلَمَةَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي أُمَيَّةَ إِنَّ فَتَحَ اللَّهُ لَكُمْ الطَّائِفَ غَدًا ...	3	1	1	-	1	-
2.	كَانَ يَدْخُلُ عَلَى أَزْوَاجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُحْنَثٌ فَكَانُوا يُعْذُونَهُ مِنْ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ ...	-	1	1	-	-	-
3.	إِذَا قَالَ الرَّجُلُ لِلرَّجُلِ: يَا يَهُودِي، فَاضْرِبُوهُ عَشْرِينَ، وَإِذَا قَالَ: يَا مُحْنَثُ، ...	-	-	-	1	1	-
4.	أَبِي بِمُحْنَثٍ قَدْ خَضَبَ يَدَيْهِ وَرَجَلَيْهِ بِالْحِنَاءِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَا بَالُ هَذَا؟" ...	-	-	1	-	-	-
مُحْنَثِينَ							
5.	لَعَنَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمُحْنَثِينَ مِنَ الرِّجَالِ، وَالْمُتَرَجَّلَاتِ مِنَ النِّسَاءِ، وَقَالَ: أَخْرِجُوهُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ ...	2	-	1	1	1	-
مترجلات							

6.	لَعَنَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمُخْتَبِينَ مِنَ الرِّجَالِ، وَالْمُتَرَجِّلَاتِ مِنَ النِّسَاءِ، وَقَالَ: أخرجوهم من بيوتكم ...	2	-	1	1	-	-
المتشبهين							
7.	لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمُتَشَبِّهِينَ مِنَ الرِّجَالِ بِالنِّسَاءِ، وَالْمُتَشَبِّهَاتِ مِنَ النِّسَاءِ بِالرِّجَالِ	1	-	1	1	1	-
المتشبهات							
8.	لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمُتَشَبِّهِينَ مِنَ الرِّجَالِ بِالنِّسَاءِ، وَالْمُتَشَبِّهَاتِ مِنَ النِّسَاءِ بِالرِّجَالِ	1	-	1	1	1	-
يتشبهه							
9.	لَعَنَ الْمَرْأَةَ تَشَبَّهُهُ بِالرِّجَالِ، وَالرَّجُلَ يَتَشَبَّهُهُ بِالنِّسَاءِ	-	-	-	1	-	-
10.	يَا رَسُولَ اللَّهِ، يَتَشَبَّهُهُ بِالنِّسَاءِ، فَأَمَرَ بِهِ فَنُفِيَ إِلَى التَّقِيعِ ...	-	-	1	-	-	-

Singkatan Abjad: B (al-Bukhārī), M (Muslim), AD (Abū Dāwud), T (al-Tirmidhī), IM (Ibn Mājah), dan N (al-Nasā'ī)

Jadual 6: Senarai Taburan Hadis Pemulihan Transgender dalam al-Kutub al-Sittah

Bil	Matan Hadis	Sumber					
		B	M	AD	T	IM	N
Pemulihan							
1.	لَعَنَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمُخْتَبِينَ مِنَ الرِّجَالِ ...	/		/			
2.	إِنْ فَتَحَ اللَّهُ لَكُمْ الطَّائِفَ عَدَا أَدُلُّكَ ...	/	/	/		/	
3.	أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُتِيَ بِمُحَنَّثٍ قَدْ حَصَّبَ يَدَيْهِ وَرَجَلَيْهِ بِالْحِنَاءِ ...			/			
4.	لَا تَرَى أَنْ يُصَلَّى خَلْفَ الْمُحَنَّثِ	/					
Pencegahan							
1.	لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمُتَشَبِّهِينَ ...	/		/	/	/	
2.	لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الرَّجُلَ يَلْبَسُ لِبْسَةَ الْمَرْأَةِ ...			/			
3.	إِذَا قَالَ الرَّجُلُ لِلرَّجُلِ: يَا يَهُودِي، فَاضْرِبْهُ عَشْرِينَ، وَإِذَا قَالَ: يَا مُحَنَّثُ، ...				/	/	
4.	مُرُوا أَوْلَادَكُمْ بِالصَّلَاةِ وَهُمْ أَبْنَاءُ سَبْعِ سِنِينَ ...			/			

5.	مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرِ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ وَيُنَصِّرَانِهِ أَوْ يمجِّسانِهِ...	/	/	/	/	/	/
----	--	---	---	---	---	---	---

Berdasarkan Jadual 6 di atas, hadis-hadis dalam aspek pemulihan terhadap *transgender* terdiri daripada tiga hadis sahih yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī dan Muslim dengan pengulangan dalam Sunan Abū Dāwud, al-Tirmidhī, Ibn Mājah dan al-Nasā’ī dan satu hadis dinilai sahih oleh al-Albani. Manakala, hadis-hadis dalam aspek pencegahan pula terdiri daripada dua hadis sahih, dua dinilai sahih (satu dinilai sahih oleh al-Albani dan satu dinilai sahih oleh al-Hakim dengan syarat Muslim), satu hadis dinilai daif oleh al-Albani (Syuhada, 2021). Hadis-hadis tersebut juga dicari menggunakan kata kunci yang berbeza seperti *Mukhannath*, *Mukhannithin* dan *al-Mutashabbihin* yang merujuk kepada seseorang lelaki yang menyerupai wanita sama ada dalam aspek pemakaian dan perhiasan, pergaulan, tingkah laku mahu pun gerak geri. Termasuk juga hadis-hadis yang mempunyai hubungkait dengan *transgender* meliputi faktor-faktor yang mendorong kepada perlakuan silang jantina ini dan langkah pencegahan.

PEMULIHAN TERHADAP GOLONGAN *TRANSGENDER* MELALUI ASPEK PENCEGAHAN DALAM KERANGKA Fiqh AL-HADIS

Berdasarkan kepada penelitian terhadap hadis-hadis yang berkaitan dengan *mukhannath* dan perbahasannya, pengkaji mendapati terdapat lima hadis yang membawa elemen pemulihan melalui aspek pencegahan secara implisit dan eksplisit. Antaranya ialah:

1. Larangan Menyerupai Wanita & Memakai Pakaian Silang Jantina

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمُتَشَبِّهِينَ مِنَ الرِّجَالِ بِالنِّسَاءِ وَالْمُتَشَبِّهَاتِ مِنَ النِّسَاءِ بِالرِّجَالِ
[Al-Bukhari, “Ṣaḥīḥ al-Bukhārī”, 501 (Kitāb al-Libās, Bāb al-Mutashabbihūn bi al-Nisā’ wa al-Mutashabbihāt bi al-Rijāl, no. hadis 5885)]

Maksudnya:

Daripada Ibn ‘Abbas RA, berkata: “Rasulullah ﷺ melaknat lelaki yang menyerupai wanita dan wanita yang menyerupai lelaki.”

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الرَّجُلَ يَلْبَسُ لِبْسَةَ الْمَرْأَةِ وَالْمَرْأَةَ تَلْبَسُ لِبْسَةَ الرَّجُلِ
[Abū Dāwud, *Sunan Abū Dāwud*, Kitāb al-Libās, Bāb fi Libās al-Nisā’, no. hadis 4098]

Maksudnya:

Daripada Abu Hurairah RA berkata: “Rasulullah ﷺ melaknat lelaki yang memakai pakaian wanita dan wanita yang memakai pakaian lelaki.”

Kedua-dua hadis ini menunjukkan tindakan Rasulullah ﷺ melaknat golongan lelaki yang menyerupai wanita dan wanita yang menyerupai lelaki. Ibn Hajar memetik pandangan Al-Ṭabari dalam menjelaskan hadis yang pertama menyatakan bahawa tidak harus bagi lelaki menyerupai wanita dari segi pakaian dan perhiasan yang dihaskan untuk wanita. Bahkan diperincikan lagi perihal *al-Mutashabbihin* iaitu tidak hanya pada aspek pakaian dan perhiasan semata-mata bahkan penyerupaan ini juga meliputi gaya

percakapan dan gaya berjalan (Mohd Izwan, 2017; Hasbullah Hari, 2017; Syuhada, 2021). Namun pengecualian diberikan kepada mereka yang dilahirkan secara semula jadi bersifat dengan sifat kelembutan dan berusaha untuk mengubahnya (Syuhada, 2021). Manakala, hadis yang kedua pula memberi pengkhususan secara jelas berkenaan larangan penyerupaan dari sudut pemakaian (Mohd Izwan, 2017).

2. Larangan Berdua-duaan

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ لَا يَخْلُونَ رَجُلٌ بِامْرَأَةٍ وَلَا تُسَافِرَنَّ امْرَأَةٌ إِلَّا وَمَعَهَا
[Al-Bukhārī, “*Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*”, Kitāb al-Jihād wa al-Siyar, Bāb Man Uktutiba fi Jaysh, no. hadis 3006; Kitāb al-Jihād wa al-Siyar, Bab Kitābah al-Imām al-Naṣ, no. hadis 3061]

Maksudnya:

Daripada Ibn ‘Abbas RA, bahawa dia mendengar Rasulullah ﷺ bersabda: “Tidak boleh untuk seorang lelaki berdua-duaan dengan seorang wanita dan tidak boleh seorang wanita bermusafir melainkan bersama-sama dengan perempuan itu mahramnya.”

Hadis ini membawa mesej larangan berkhalwat atau berdua-duaan antara lelaki dan wanita yang bukan mahram tanpa ditemani mahram. Imam al-Nawawi dalam mensyarahkan hadis ini juga menyatakan bahawa larangan tersebut adalah sepakat para ulama (al-Nawawī, 1973; Mūsā Shāhīn, 2002; Fahmi Rusli, 2020). Hadis ini turut disokong oleh potongan hadis lain yang diriwayatkan oleh ‘Ibn Umar RA yang disyarahkan oleh al-Mubarakfurī berkenaan bisikan syahwat oleh syaitan apabila lelaki dan wanita berada dalam keadaan berdua-duaan (Al-Mubarakfurī, t.t). Dalam konteks *transgender*, larangan ini difahami dengan kefahaman larangan berdua-duaan sekalipun sesama jantina dengan sandaran kepada hadis berikut (al-Tabrani, t.t):

لَا تُبَايِعُ الْمَرْأَةُ الْمَرْأَةَ إِلَّا وَهُمَا زَانِيَتَانِ، وَلَا يُبَايِعُ الرَّجُلُ الرَّجُلَ إِلَّا وَهُمَا زَانِيَانِ
[Al-Tabrani, “*al-Mu’jam al-Awsat*”, no. hadis 4157]

Maksudnya:

“Tidaklah seorang wanita itu bersedap-sedapan dengan seorang wanita melainkan mereka adalah berzina dan tidaklah seorang lelaki bersedap-sedapan dengan seorang lelaki melainkan mereka juga (sedang) berzina.”

3. Pengasingan Tempat Tidur

عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرُّوا أَوْلَادَكُمْ بِالصَّلَاةِ وَهُمْ أَبْنَاءُ سَبْعِ سِنِينَ وَاضْرِبُوهُمْ عَلَيْهَا
وَهُمْ أَبْنَاءُ عَشْرِ وَفَرَّقُوا بَيْنَهُمْ فِي الْمَضَاجِعِ
[Abū Dāwud, “*Sunan Abī Dāwud*”, Kitāb al-Ṣalāt, Bāb Matā Yu‘ammar al-Ghulām bi al-Ṣalāt, no. hadis 495]

Maksudnya:

Daripada ‘Amru bin Shu’aib daripada ayahnya, datuknya berkata Rasulullah ﷺ bersabda, “Perintahkan anak-anak kamu bersembahyang ketika mereka berusia tujuh tahun, dan pukullah

mereka ketika mereka sepuluh tahun jika mereka tidak sembahyang, dan pisahkan di antara mereka (lelaki dan perempuan) dari tempat tidur”.

Hadis ini merupakan garis panduan kepada ibu bapa dalam mendidik anak-anak menerusi perintah solat dan pengasingan tempat tidur pada tahap umur yang ditetapkan oleh Islam. Selain daripada langkah bagi mengelakkan sebarang bentuk penyimpangan dalam agama seperti sumbang mahram dan kecenderungan seksual, Al-Ṭibbi seperti mana dinukilkan dalam *‘Awn al-Ma’bud* juga menyebutkan bahawa gabungan dua elemen ini pada peringkat umur kanak-kanak adalah suatu bentuk *ta’dib* (didikan) kepada mereka supaya menjaga perintah Allah SWT dan pengajaran kepada mereka berkenaan perihal solat serta didikan dalam interaksi sosial (al-‘Azīm Abādī, 1995; Syuhada, 2021).

4. Penguatkuasaan Undang-undang & Larangan Menggelar Atau Melabel

عن ابن عَبَّاسٍ، عن النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا قَالَ الرَّجُلُ لِلرَّجُلِ: يَا يَهُودِيَّ، فَاصْرَبْهُ عَشْرِينَ، وَإِذَا قَالَ: يَا مُخْنَثٌ، فَاصْرَبْهُ عَشْرِينَ، وَمَنْ وَقَعَ عَلَى ذَاتِ مَحْرَمٍ فَاقْتُلْهُ

[Al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, Kitāb Abwāb al-Ḥudūd, Bāb Mā Jā’ fī Man Yaqūl li Akhar Yā Mukhannath, no. hadis 1462]

Maksudnya:

Daripada Ibn ‘Abbas, Rasulullah ﷺ telah bersabda: “Jika berkata seorang lelaki kepada lelaki, ‘Wahai Yahudi’, maka pukullah dia sebanyak dua puluh kali. Dan jika berkata seorang lelaki kepada lelaki, ‘Wahai Mukhannath’, maka pukullah dia sebanyak dua puluh kali. Dan sesiapa yang mendatangi mahramnya, maka bunuhlah dia”.

Secara asasnya, menurut Al-Mubārakfūrī dalam *Tuḥfat al-Ahwādhī*, hadis ini adalah berkisar tentang hukuman yang dikenakan kepada seseorang yang menggelar dan menuduh seseorang Muslim sebagai Yahudi dan juga *mukhannath* serta seseorang yang mendatangi mahramnya (Al-Mubārakfūrī, t.t). Dalam masa yang sama, berdasarkan kepada pemahaman terhadap hadis ini juga, penulis cenderung untuk menjadikannya dalam konteks tidak menggelar dan melabel seseorang sebagai *transgender* atau mak nyah. Hal ini kerana, budaya melabel dan menggelar ini akan memberikan impak yang negatif kepada seseorang individu serta menimbulkan stigma masyarakat setempat kepada golongan ini yang sememangnya bertentangan dengan nilai dan adat ketimuran Melayu (Zalmizy, 2015; Syuhada, 2021). Menurut kajian yang dijalankan oleh Syuhada (2021), realiti kelompok ini ialah mereka mempunyai nama samaran wanita yang tersendiri dan dipanggil dengan gelaran tersebut, bukan nama asal sebagai mana jantina biologi mereka. Justeru, larangan ini adalah satu langkah bagi mengelakkan daripada berlakunya normalisasi *transgender* yang sekaligus menghapus sensitiviti mereka terhadap dosa-dosa yang dilakukan (Ahmad Sanusi, 2021; Syuhada, 2021).

LANGKAH-LANGKAH PEMULIHAN TERHADAP GOLONGAN *TRANSGENDER* MELALUI ASPEK PENCEGAHAN

Berdasarkan kepada pemahaman terhadap hadis-hadis yang dikemukakan, beberapa langkah pencegahan keberadaan golongan *transgender* yang boleh diusahakan adalah melibatkan beberapa perkara iaitu:

1. Penguatkuasaan Etika Berpakaian Lelaki dan Wanita

Dalam usaha mencegah budaya silang jantina ini terutamanya yang melibatkan gaya pemakaian, salah satu langkah yang wajar dilaksanakan adalah dengan menguatkuasakan etika berpakaian bagi lelaki dan wanita. ‘Abd al-‘Azīz ‘Amrī (t.t) dalam kitabnya menggariskan prinsip asas Islam dalam etika pemakaian iaitu ketetapan had aurat lelaki dan juga wanita dan beberapa ketetapan yang lain. Antaranya ialah larangan memakai sutera bagi lelaki atau berhias dengan emas, larangan untuk berbangga diri dan bermegah-megah dengan pakaian yang dipakai, dan tidak menyerupai pakaian dari jenis jantina yang lain (‘Abd al-‘Azīz ‘Amrī (t.t); Syuhada, 2021). Selain itu, menurut al-Qaradawi (2014), penyimpangan dalam aspek pemakaian menunjukkan kepada suatu bentuk kemerosotan dan keruntuhan (al-Qaradawi, 2014; Syuhada, 2021).

Langkah ini juga adalah sejajar dengan larangan-larangan daripada hadis Nabi ﷺ yang telah dibincangkan sebelum ini serta penekanan Islam terhadap gender serta peranannya dan salah satu pembentukan identiti jantina seseorang juga ialah melalui cara berpakaian dan berpenampilan diri yang dibentuk melalui proses sosialisasi dan konstruksi sosial (Azwani Mansor, 2020). Malah, tindakan berpakaian berlainan jantina ini adalah merupakan suatu perbuatan yang menyalahi prinsip dan perundangan jenayah Syariah malah dianggap haram walaupun ia hanya dilakukan sekadar untuk memuaskan diri dan berhibur sahaja (Muqris, et al., 2022).

2. Pendedahan Tuntutan Agama Bermula Pada Peringkat Kanak-Kanak

Kanak-kanak adalah anugerah Allah SWT kepada ibu bapa yang diberi tanggungjawab untuk mencorakkan hati, pemikiran serta peribadi mereka agar selari dengan acuan agama (Adibah Sulaiman et. al, 2020). Menurut psikospiritual Islam, pendidikan semasa kanak-kanak adalah merupakan peringkat yang terpenting dalam kehidupan manusia. Hal ini kerana, proses perkembangan dan pembentukan peribadi anak-anak pada peringkat ini banyak dipengaruhi oleh persekitaran mereka sebagai medium pendidikan mereka tanpa dapat membezakan sama ada baik atau buruk (Husni, 2013; Syuhada, 2021). Rasulullah ﷺ juga telah memberikan garis panduan kepada ibu bapa dalam mendidik anak-anak menerusi hadis baginda ﷺ yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah RA bermula dengan penerapan akidah, penentuan agama dan pembentukan bayi setelah dilahirkan (Mūsā Shāhīn, 2002).

Dalam konteks kajian ini, penulis berpandangan bahawa ibu bapa memainkan peranan penting dalam menentukan identiti anak-anak mereka agar selari dengan fitrah semula jadi ciptaannya sebagai lelaki mahu pun perempuan agar tidak berlaku sebarang bentuk kecelaruan jantina setelah meningkat usia (Syuhada, 2021). Penekanan terhadap ibadah solat adalah penting sebagai suatu benteng kepada diri mereka daripada sebarang bentuk kemungkaran sebagai mana firman Allah SWT menerusi surah al-‘Ankabut ayat 45:

إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ۗ

Maksudnya:

Sesungguhnya sembahyang itu mencegah dari perbuatan yang keji dan mungkar

Sejajar dengan itu juga, langkah pengasingan tempat tidur anak-anak lelaki dan perempuan juga perlu diambil perhatian dan tidak diambil mudah oleh ibu bapa dalam usaha mencegah berlakunya perlakuan sumbang mahram dan kecelaruan jantina. Langkah-langkah ini adalah selari dengan hadis yang telah dikemukakan dalam perbincangan sebelum ini.

3. Pemahaman Terhadap Aspek Hukum

Penyimpangan jantina yang rancak berlaku tidak menjadi penyebab kepada perubahan sesuatu hukum yang telah ditetapkan oleh agama Islam. Segala penetapan hukum dalam agama adalah berpandukan jantina asal seseorang sekalipun golongan ini berperwatakan seperti wanita dan mendakwa diri mereka sebagai wanita (Mardia Mazri, 2021). Hakikat ini perlu difahami dengan jelas oleh golongan *transgender*. Keputusan mesyuarat Jawatankuasa Fatwa Negeri Perlis Kali ke-53 bagi tahun 2021 telah memperakukan hukum berinteraksi dengan mukhannath (pondan/ mak nyah/ bapak/ pengkid/ tomboi/ *transgender*) sebagai mana berikut (Editor Unit Fatwa, 2021):

1. Hukum seseorang berkhalwat dengan golongan ini sekalipun dari jantina yang sama adalah diharamkan,
2. Solat jemaah golongan ini hendaklah berdasarkan jantintanya yang sebenar dan mereka diharamkan memasuki masjid dalam keadaan kecelaruan jantina serta larangan mengerjakan ibadah haji dan umrah jika penampilan mereka boleh menimbulkan fitnah kepada para jemaah haji dan umrah,
3. Jenazah golongan ini diuruskan berdasarkan jantina yang sebenar,
4. Lelaki dari golongan ini boleh menjadi wali dengan syarat ketika proses perwalian dia tampil dengan perwatakan lelaki

Selain daripada itu, Jawatankuasa Fatwa Negeri Perak yang bersidang pada 24 hingga 25 Mac 2022 turut mengemukakan beberapa pandangan hukum berkenaan *mukhannath* menurut fiqh dan perubahan serta kaitannya dengan *transgender*. Antaranya ialah hukum bersalam dengan *transgender*, hukum *transgender* yang melakukan persetubuhan luar nikah, hukum berkhalwat atau tinggal serumah dengan *transgender*, hukum *transgender* memelihara anak angkat dan selebihnya seperti mana hukum yang diperakukan oleh Jawatankuasa Fatwa Negeri Perlis (Super User, 2022). Oleh itu, hukum-hukum yang melibatkan *transgender* ini perlu difahami dengan jelas supaya tidak berlaku percanggahan dan salah faham dalam soal agama termasuklah perbincangan tentang *tasyabbuh* dan gender dalam Islam.

4. Penguatkuasaan Undang-undang Yang Lebih Tegas

Meneliti enakmen-enakmen kesalahan jenayah Syariah negeri-negeri di Malaysia, terdapat peruntukan enakmen yang berkaitan dengan *transgender* dalam usaha mengekang budaya yang bertentangan dengan nilai agama dan budaya ketimuran ini. Menurut artikel yang ditulis oleh Muqris (2022), beliau mendapati terdapat dua bentuk kesalahan jenayah Syariah yang boleh dikaitkan dengan *transgender* iaitu kesalahan

lelaki berpakaian perempuan dan berlagak seperti perempuan dan yang kedua ialah kesalahan berkelakuan tidak sopan. Kedua-duanya adalah mengikut peruntukan negeri masing-masing (Muqris, et al., 2022).

Tanpa menafikan kebaikan daripada peruntukan enakmen-enakmen tersebut, beberapa permasalahan daripada enakmen tersebut telah dikenalpasti. Antaranya ialah had kesalahan yang dilakukan, perbezaan peruntukan undang-undang jenayah dan bersifat *gender bias*, kekaburan definisi jenayah *transgender* yang hanya terhad kepada perlakuan individu dan berlagak seperti jantina yang berlainan, skop pesalah jenayah *transgender* dan transeksual, frasa ‘mana-mana tempat awam’ dan sebagainya (Hariz, 2021; Muqris, et al., 2022). Kelompongan ini memerlukan kepada tindakan yang lebih efisien untuk ditangani (Hariz, 2021; Muqris, et al., 2022). Selain itu, peruntukan undang-undang Syariah sedia ada ini yang bersifat ringan dan longgar menjadi antara faktor yang menyumbang kepada gejala *transgender* ini yang sekaligus menjadikan proses penguatkuasaan diambil mudah tanpa tindakan yang lebih agresif (Hariz, 2021). Justeru, penguatkuasaan undang-undang yang lebih tegas wajar dilaksanakan dalam usaha mencegah penularan budaya ini daripada terus menjadi normalisasi dalam masyarakat.

KESIMPULAN

Fenomena *transgenderisme* adalah suatu penyimpangan dari sudut agama yang menjadi satu barah yang menimpa umat Islam hari demi hari. Langkah-langkah pemulihan termasuklah aspek pencegahan perlu diambil perhatian dan tindakan serius oleh semua pihak berpandukan hadis Nabi Muhammad ﷺ. Beberapa pendekatan yang dilaksanakan oleh baginda ﷺ seperti larangan menyerupai wanita dan larangan memakai pakaian silang jantina, larangan berdua-duaan sekalipun sesama lelaki, pengasingan tempat tidur serta penguatkuasaan undang-undang dan larangan menggelar atau melabel perlu dijadikan panduan dalam mendepani golongan *transgender*. Diharapkan agar langkah-langkah yang dicadangkan berdasarkan kerangka *fiqh al-Hadis* dapat dimanfaatkan bagi mengembalikan golongan ini kepada fitrah.

RUJUKAN

- Abu 'Isa, Muhammad bin 'Isa al-Tirmidhi. (2000). Sunan al-Tirmidhi. dalam *Mawsu'at al-Hadith al-Sharif: al-Kutub al-Sittah*. Salih bin 'Abd al-'Aziz bin Muhammad bin Ibrahim al-Shaikh (Ed.). Dar al-Salam, Riyad.
- Anonymous. (1998). *Sunan al-Tirmidhī*. Basyar 'Iwad Ma'ruf (Ed.). Jilid ke-3. Dar al-Gharb al-Islamiy, Beirut.
- Abu al-'Ula Muhammad 'Abd al-Rahman bin 'Abd al-Rahim al-Mubarakfuri. (t.t). *Tuhfat al-ahwadhi bi sharh jami' al-Tirmidhi*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut.
- Abu Dawud Sulaiman bin al-Ash'ath al-Sajistani. (2009). *Sunan Abī Dawūd*, ed. Shu'ayb al-Arnaut & Muhammad Kamil Qarah Balali (Ed.). Dar al-Risālah al-'Ālamiyyah.
- Abu Dawud Sulaiman bin al-Ash'ath al-Sajistani. (1430H-2009M). *Sunan Abī Dawūd*, ed. Shu'ayb al-Arnaut & Muhammad Kamil Qarah Balali (Ed.). Dar al-Risālah al-'Ālamiyyah.
- Ahmad bin 'Ali bin Hajar al-'Asqalāni. (1973). *Fath al-Bāri Sharh Ṣahih al-Bukhāri*. Jilid ke-10. Dar al-Ma'rifat.
- Ahmad bin Ali bin Hajar al-Athqalāni. (2008). *Fathul Bāri*, ed. Abu Rania. Jilid ke-28. Pustaka Azzam, Jakarta.
- Ahmad Sanusi Azmi. (2021, Ogos 7). Pendekatan Rasulullah. *myMetro*. <https://www.hmetro.com.my/addin/2020/08/608103/pendekatan-rasulullah>
- Editor Unit Fatwa. (2021, September 21). *Hukum Berinteraksi Dengan Mukhannath (Pondan / Mak Nyah / Bapuk / Pengkid / Tomboi / Transgender)*. Jabatan Mufti Negeri Perlis. <https://muftiperlis.gov.my/index.php/himpunan-fatwa-negeri/575-hukum-berinteraksi-dengan-mukhannath-pondan-mak-nyah-bapuk-pengkid-tomboi-taransgender>
- Hari, H. (2017). *Penyelesaian isu mak nyah menurut hadith: kajian terhadap peranan pesantren al-Fatah Senin-Khamis Yogyakarta*. [Disertasi Sarjana tidak diterbitkan]. Jabatan Al-Quran dan Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.
- Hariz, M. (2021). Penambahbaikan undang-undang jenayah syariah dalam menangani isu transgender di Malaysia: cabaran dan cadangan: The enhancement of the sharia criminal laws in coping with transgender issue in Malaysia: Challenges and proposals. *Sains Insani*, 6(3). <https://doi.org/10.33102/sainsinsani.vol6no3.356>
- Ibn Majah Abu 'Abd Allah, Muhammad bin Yazid al-Qazwayni. (2009). *Sunan Ibn Majah*. Shu'ib al-Arnaut et al. (Ed.). Dar al-Risalah al-'Alamiyyah.
- Mardia Mazri. (2021, October 21). *Al-Kafi #1838: Cara pengurusan jenazah transgender*. Pejabat Mufti Wilayah Persekutuan. <http://103.233.160.120/artikel/al-kafi-li-al-fatawi/5021-al-kafi-1837-cara-pengurusan-jenazah-trangender>
- Md. Yusof, MI. (2016). *Perspektif komuniti lesbian, gay dan transgender muslim di Malaysia terhadap perlakuan homoseksual dan konsep perkahwinan di dalam al-Qur'an*. [Tesis doktor falsafah tidak diterbitkan]. Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Mohd Anuar Ramli. (2021, Ogos 7). Bertentangan Islam & budaya. *myMetro*. <https://www.hmetro.com.my/addin/2021/06/723481/bertentangan-islam-budaya>.
- Mohd Khairul Anwar Ismail. (2015). *Suami gay isteri mak nyah: Nafsu songsang terlaknat*. PTS Millennia Sdn. Bhd., Selangor.

- Mohd Subri, NS. (2021). *Pendekatan pemulihan terhadap golongan transgender menurut fiqh al-hadith: Kajian terhadap program pemulihan oleh Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM)*. [Disertasi Sarjana tidak diterbitkan]. Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.
- Muhammad Fahmi Rusli. (2020, February 10). *Al-Kafi #589: Hukum berduaan di dalam kenderaan bersama pemandu bukan mahram*. Pejabat Mufti Wilayah Persekutuan. <https://muftiwp.gov.my/artikel/al-kafi-li-al-fatawi/921-al-kafi-589-hukum-berduaan-di-dalam-kenderaan-bersama-pemandu-bukan-mahram>.
- Muhammad Shams al-Haq al-'Azim Abadi Abu al-Tib. (1995). *'Aun al-ma'bud sharh sunan Abi Dawud*. Jilid ke-11. Dar al-Kutub al-'Ilmiyah. Cetakan ke-2.
- Sulaiman@Mohamad, A, Che Noh, N, Jamsari E. A. (2020). Jati diri kanak-kanak Melayu Islam menerusi pendidikan awal. *Sains Insani*, 5(2), 98-106.
- Super User. (2022). *IRSYAD HUKUM (PANDUAN HUKUM)*. Perak.gov.my. <https://mufti.perak.gov.my/rakyat/koleksi-umum/warta-kerajaan/840-irsyad-hukum-panduan-hukum>
- Al-Tabrani, Sulaiman bin Ahmad bin Ayub. (t.t). *al-Mu'jam al-Awsat*. Tariq bin 'Iwadullah & Abdul Muhsin bin Ibrahim (Ed.). Dar al-Haramain.
- Wan Azmi Ramli. (1991). *Dilema mak nyah: Suatu ilusi*. Utusan Publications & Distributors, Kuala Lumpur.
- Yusuf al-Qaradawi. (2014). *Al-halal wa al-haram fi al-Islam*. Maktabah Wahbah.
- Zairiasdi, M. M. A., Shariff, A. A. M., Zaherman, N. A., & Yahya, M. A. (2022). Jenayah transeksual dan transgender: Analisis dari perspektif perundangan jenayah syariah Malaysia: The offence of transexual and transgender: Analysis from Malaysian Islamic criminal law perspectives. *Journal of Muwafaqat*, 5(2), 33-52. <https://muwafaqat.kuis.edu.my/index.php/journal/article/view/126/84>
- Zuraidah Abdullah. (2018). Transgenderisme di Malaysia: Pelan bimbingan kembali kepada fitrah dari perspektif psikospiritual Islam. *Afkar*, 20(2), 279-322.

BAHAGIAN III:

ISU DALAM PENGAJIAN DAKWAH DAN USULUDDIN

BAB 7

MEMBANGUN MASYARAKAT MADANI MELALUI PEMERKASAAN KEHARMONIAN BERAGAMA

*Nazneen Ismail
Nurhanisah Senin
Mustafa Kamal Amat Misra*

PENGENALAN

Konsep masyarakat madani sebagai terjemahan istilah daripada konsep *civil society* telah diperkenalkan oleh Dato' Seri Anwar Ibrahim dalam ucapannya pada Simposium Nasional di Jakarta pada 1995. Konsep ini mengetengahkan bahawa masyarakat yang ideal adalah masyarakat yang mempunyai peradaban maju. Ia adalah sistem sosial yang tumbuh berasaskan prinsip moral dan menjamin keseimbangan antara kebebasan individu dengan kestabilan masyarakat. Penggunaan 'madani' merujuk kepada ciri-ciri masyarakat negara Madinah yang telah diasaskan oleh Rasulullah SAW. Antara ciri yang dimaksudkan ialah (i) berlakunya hubungan antara individu dan kelompok eksklusif dengan masyarakat awam melalui kontrak sosial sehingga tiada sifat mementingkan diri, (ii) bertuhan iaitu mengakui kewujudan tuhan dan menjadikan peraturan tuhan sebagai landasan dalam mengatur kehidupan sosial, (iii) damai, (iv) tolong-menolong, (v) toleransi, (vi) seimbang antara hak dan kewajiban sosial (vii) berperadaban tinggi iaitu mencintai ilmu serta memanfaatkannya dan (v) berakhlak mulia (Buto, 2012).

Masyarakat madani bermaksud masyarakat yang bertamadun dengan mempunyai undang-undang tersendiri sama ada undang-undang itu berasal daripada agama mahupun yang dicipta oleh manusia. Asal usul kepada masyarakat madani dalam konteks hari ini merujuk kepada pembinaan negara Madinah oleh Rasulullah SAW. Penghijrahan baginda ke kota Madinah merupakan fasa baru dalam pembinaan struktur sosial umat Islam. Hal ini kerana di kota ini baginda diangkat menjadi pemimpin dan mempunyai lebih ramai pengikut. Baginda juga mentadbir masyarakat Madinah dengan melantik satu badan *ahl al-halli wa al-'aqdi* yang berperanan untuk memelihara kemaslahatan umum dan bertindak sebagai pemelihara keamanan. Mereka dipilih berdasarkan pengaruh dalam masyarakat lalu dilibatkan dalam musyawarah bersama Rasulullah SAW berkaitan hal ehwal pentadbiran (H. Muhammad Hasbi, 2014).

Ciri-ciri masyarakat madani seperti yang digariskan oleh H. Muhammad Hasbi (2014) adalah seperti berikut: (1) *Rabbaniyyah* iaitu menjadikan Allah SWT sebagai sumber nilai dan matlamat akhir kehidupan, (2) *Insaniyyah* iaitu kemanusiaan yang melibatkan pelbagai interaksi sesama manusia secara berbudi pekerti dan berperadaban, (3) Adil dan terbuka kepada penglibatan semua anggota masyarakat, (4) Kesaksamaan dan (5) Universal.

Masyarakat madani juga disifatkan sebagai *khayru ummah* yang mempunyai semangat amar makruf, nahi mungkar dan beriman kepada Allah SWT. Semua anggotanya mempunyai misi yang sama iaitu berjuang dan saling membantu ke arah kebaikan (H. Muhammad Hasbi, 2014). Firman Allah SWT dalam Surah Ali Imran (3):110:

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلَ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِّنْهُمْ
الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ

Maksudnya:

Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma'ruf, dan mencegah dari yang munkar, 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.

Al-Zuhaili (1997) dalam menafsirkan ayat ini menjelaskan bahawa orang beriman merupakan umat yang terbaik selagi mana mereka melakukan amar ma'ruf, nahi munkar dan beriman dengan keimanan yang sah dan sempurna. Hal ini berbeza dengan umat selain daripada Islam kerana mereka mempunyai kecenderungan untuk menghalang perkara ma'ruf dan menyebarkan kemungkaran. Keimanan yang dimaksudkan ialah beriman dengan segala yang datang daripada Allah SWT tanpa memilih sebahagian dan meninggalkan sebahagian. HAMKA (1983) pula menjelaskan bahawa keimanan kepada Allah SWT menjadikan jati diri manusia itu bebas daripada kesyirikan, ketakutan dan pemikiran yang sempit. Maka, manusia akan berani untuk menyumbang ke arah kemaslahatan umat dan kemajuan yang juga diertikan sebagai amar makruf. Dalam usaha memastikan kemaslahatan umat ini, tentunya sebarang perkara yang menjurus kepada kerosakan hendaklah dikekang dan dihentikan. Hal ini dijelaskan sebagai nahi munkar.

Ini menunjukkan bahawa masyarakat madani hanya boleh diteraju oleh orang beriman yang menghayati roh *khayra ummah*. Hasilnya, masyarakat tidak jumud malah terus berkembang dan mempunyai dinamika untuk menjadi lebih sempurna seperti yang dicita-citakan oleh pendukung masyarakat madani. Selagi mana anggota masyarakatnya mempunyai semangat untuk menganjurkan perkara makruf dan menutup pintu kerosakan, pastinya negara yang terbina berjaya mencapai keamanan dan kesejahteraan. Bezanya, orang yang beriman mempunyai penilaian yang lebih baik di sisi Allah SWT berbanding mereka yang tidak beriman. Ini juga dinyatakan oleh al-Zuhaili (1997) dalam mentafsirkan ayat ini kerana mereka yang tidak beriman seperti Ahli Kitab hanya mendokong aspirasi ini atas keinginan untuk berkuasa dan mendapat sokongan semata-mata sedangkan jika mereka beriman maka itu lebih baik bagi mereka.

Idea penubuhan masyarakat madani ini telah pun dibincangkan oleh para ilmuwan Islam terdahulu seperti al-Farabi, Ibnu Maskawaih dan Ibnu Khaldun. Al-Farabi didapati menggunakan kalimah *madani* dalam dua konteks iaitu ilmu *madani* dan *haiwan madani*. Ilmu madani ialah ilmu peradaban yang meliputi asas-asas ilmu kemanusiaan, kemasyarakatan dan ilmu kenegaraan, termasuk antropologi, sosiologi, psikologi, etika, sains politik, ekonomi, kebudayaan, dan ilmu pendidikan. Ia menyentuh setiap segi pembangunan peradaban dari segi asas atau prinsipnya. Manakala konsep *haiwan madani* adalah merujuk kepada manusia yang mempunyai sifat sosial kerana suka bergaul dan saling memerlukan antara satu dengan yang lain. Walaupun secara asasnya manusia bermasyarakat untuk memenuhi keperluan material masing-masing, tetapi mereka berbeza dari aspek memahami falsafah bermasyarakat. Perbezaan ini menyebabkan manusia terbahagi kepada dua kelompok iaitu mereka yang bekerjasama atas tujuan buruk dan mereka yang bekerjasama atas tujuan kebahagiaan serta kesejahteraan bagi dirinya (Muh. Anwar, 2006).

Al-Farabi juga berpandangan bahawa masyarakat madani mempunyai tahapan yang tertentu. Masyarakat madani pada tahap yang rendah saling bekerjasama untuk memperolehi keuntungan peribadi sedangkan masyarakat madani pada tahap yang lebih tinggi saling membantu untuk membina budi pekerti yang luhur dengan menegakkan kebenaran dan mencintai ilmu pengetahuan (Muh. Anwar, 2006). Justeru, untuk membangun masyarakat madani al-Farabi menegaskan ia perlu kepada ilmu madani atau ilmu ketamadunan kerana melaluinya dapat difahami cara sebuah masyarakat madani mencapai kebahagiaan.

Ilmu ini membincangkan maksud kebaikan bersama, jenis-jenis kebaikan, maksud kesempurnaan manusia, sifat dan ciri-ciri masyarakat madani, asas pembentukannya serta bagaimana ia dibentuk daripada manusia yang terdiri daripada pelbagai bangsa, budaya dan agama. Al-Farabi turut menyatakan bahawa kebahagiaan masyarakat madani dunia dan akhirat dicapai melalui empat perkara kemanusiaan iaitu kebaikan akal nazari, kebaikan akal amali, kebaikan akhlak dan moral serta kesenian amali atau penciptaan teknologi. Perkara-perkara ini yang menjadi penentu tahap dan kualiti ketamadunan sesebuah masyarakat madani (Bakar, 1997).

Berdasarkan ciri-ciri masyarakat madani ini, Bakar (1997) merumuskan bahawa teras kepada pembentukannya ialah agama. Ini berdasarkan dua alasan iaitu (i) ilmu madani yang diasaskan oleh Al-Farabi itu sendiri berasaskan agama dan (ii) hanya manusia madani yang dibentuk oleh agama dapat merealisasikan masyarakat madani. Pembentukan masyarakat madani juga tidak terhad kepada kelompok masyarakat kecil seperti kampung atau bandar bahkan ia boleh meluas ke peringkat dunia sesuai dengan ciri universal yang terdapat dalam ajaran Islam. Atas faktor ini juga Bakar (1997) menyatakan bahawa konsep masyarakat madani yang dibawa oleh para pemikir Islam klasik adalah lebih luas berbanding konsep civil atau civility yang ada dalam teori Barat. Ini kerana kesivilan dari perspektif Barat moden mendahulukan sivil masyarakat berbanding kepentingan lain termasuk bangsa, agama dan keluarganya. Sedangkan dalam konteks madani agama merupakan keutamaan tertinggi di samping menyeimbangkan antara kebahagiaan dunia dan akhirat.

KEPELBAGAIAN AGAMA DALAM MASYARAKAT MALAYSIA

Berdasarkan laporan Jabatan Perangkaan Malaysia pada 29 Julai 2022, anggaran penduduk semasa di negara ini ialah 32.7 juta berbanding 32.6 juta pada 2021 dengan kadar pertumbuhan penduduk tahunan 0.2 peratus. Daripada jumlah ini 30.2 juta merupakan penduduk Warganegara berbanding 2.5 juta Bukan Warganegara. Daripada 30.2 juta penduduk Warganegara ini, komposisi Bumiputera meningkat 0.3 mata peratus kepada 69.9 peratus pada 2022 berbanding 69.6 peratus pada 2021. Walau bagaimanapun, komposisi penduduk Cina dan India masing-masing menurun kepada 22.8 peratus (2021: 23.0%) dan 6.6 peratus (2021: 6.7%). Manakala etnik Lain-lain masing-masing kekal pada 0.7 peratus (Jabatan Perangkaan Malaysia, 2022).

Di Malaysia, kaum Melayu adalah yang paling dominan. Negara ini adalah negara kedua mengisytiharkan agama Islam sebagai identiti kaum selepas Turki dan mempunyai jaminan hak istimewa di sisi perlembagaan. Isu hak istimewa Bumiputera adalah isu yang paling sensitif dan semua pihak dilihat agak berhati-hati dalam mengendali isu ini (Wan Syatirah & Zuliana, 2020). Walaupun Perkara 160 (2) mendefinisikan Melayu sebagai beragama Islam, namun adalah tidak wajar bagi mana-mana pihak untuk menyandarkan sebarang rasa tidak puas hati mereka berhubung layanan yang diterima berdasarkan bangsa kepada agama. Kaum Melayu memiliki hak istimewa mereka yang tersendiri berorientasikan kepada persetujuan bersama semua pihak.

Justeru, hak istimewa yang diterima oleh mereka ini bukan suatu bentuk penindasan kepada golongan bukan Muslim di Malaysia. Ini kerana kaum lain yang beragama Islam juga turut dikecualikan beberapa hak istimewa (Gunardi, 2019). Malah, masyarakat Malaysia adalah masyarakat yang menjunjung tinggi nilai agama dan kepercayaan. Ini terbukti apabila agama Islam diletakkan sebagai agama rasmi negara dan dilindungi oleh perlembagaan serta dijunjung menerusi Rukun Negara. Penerapan nilai-nilai Islam dalam pentadbiran dilihat sebagai penyumbang kepada perpaduan dalam kepelbagaian budaya di Malaysia selama ini (Wan Syatirah & Zuliana, 2020).

Agama dikenal pasti antara elemen terpenting yang membentuk identiti sesebuah kelompok yang selalu diistilahkan sebagai kaum. Namun, menyorot sejarah, peranan agama lebih jelas dalam pembentukan identiti bagi kaum Melayu dan India berbanding Cina dan “dan lain-lain”. Sebagai contoh, definisi Melayu

yang ketat dalam Perlembagaan Malaysia di mana menjadi Muslim adalah prasyarat kepada identiti Melayu. Begitu juga dengan sistem monarki berperlembagaan yang mana raja-raja Melayu adalah ketua agama Islam. Hasilnya, Islam kelihatan begitu eksklusif untuk orang Melayu sahaja. Malah wujud pandangan yang melihat menganuti Islam oleh kaum lain bermakna menjadi Melayu (Badrul et al, 2010).

Agama juga menjadi unsur penting bagi sosiologi, komunikasi dan strategi politik. Bagi kaum Melayu, Islam memainkan peranan yang sangat besar dalam pembentukan nasionalisme Melayu. Ini seiring dengan hujah Huntington (dalam Badrul et al, 2010) yang menyatakan bahawa agama menjadi teras budaya dan mempengaruhi setiap aspek dalam hidup manusia seperti politik, ekonomi dan sosial. Oleh yang demikian, agama berperanan membentuk asas pemikiran, budaya, dan segala aspek yang berkaitan dengan pembentukan peradaban. Hal ini menjelaskan pembentukan identiti kaum di Malaysia. Islam membentuk masyarakat melayu, Konfucionisme membentuk identiti masyarakat cina, dan Hindu membentuk identiti masyarakat india. Oleh itu, sebarang perbezaan akibat perbezaan agama mampu melahirkan konflik. (Badrul et al, 2010).

Kerencaman Malaysia menyebabkan ia berpotensi untuk berpecah akibat warisan kerencaman yang berasaskan perbezaan peradaban yang diasaskan oleh perbezaan agama. Masyarakat bentuk ini walaupun nampak tenang, namun terdedah kepada pelbagai konflik yang boleh berlaku pada bila-bila masa dan mungkin tanpa sebarang amaran. Agama yang menyeru kepada perdamaian, berbaik sangka, toleransi, dan perpaduan seolah-olah kini merangsang kepada perpecahan hanya kerana berbeza agama (Badrul et al, 2010; Siti Khatijah & Fadzli, 2017).

Justeru, menjadi satu cabaran bagi masyarakat yang berbilang agama ini ialah berkait dengan isu sensitiviti agama. Penghinaan terhadap agama serta provokasi yang dilakukan semakin berleluasa lebih-lebih lagi di platform media sosial hari ini. Seinggakan media sosial menjadi punca berlakunya kerosakan dan perpecahan dalam masyarakat melalui penyebaran maklumat palsu dan unsur kebencian antara agama kerana telah dimanipulasi oleh sesetengah pihak yang berniat jahat (Idrus & Indra, 2019).

GAGASAN MASYARAKAT MADANI DI MALAYSIA

Masyarakat madani dalam tafsiran masyarakat sivil adalah mereka yang secara sukarela menjalankan program kepada masyarakat dan melakukan proses semak dan imbang kepada pemerintah secara langsung demi kepentingan rakyat. Justeru, terdapat tujuh elemen yang perlu diberikan perhatian oleh anggota masyarakat madani. Pertama, menumpukan usaha untuk berkhidmat kepada masyarakat demi kepentingan negara. Kedua, memberikan perhatian khusus kepada golongan berkeperluan khas seperti orang tua, anak yatim dan orang kelainan upaya. Ketiga, menyuburkan semangat patriotik dalam diri. Keempat, membasmi buta huruf dan keciciran daripada pendidikan. Kelima, memahami sistem demokrasi negara dengan menyedari tanggungjawab dalam mewujudkan perpaduan sesama masyarakat. Keenam, meningkatkan nilai diri dan jati diri sebagai rakyat Malaysia. Ketujuh, tidak bertujuan untuk mendapatkan kuasa dan kedudukan dalam pemerintahan negara (Nor Hazrul, 2023).

Di Malaysia, gagasan masyarakat madani diangkat oleh Perdana Menteri ke-10 iaitu Dato' Seri Anwar Ibrahim dengan hasrat menyedarkan masyarakat untuk menghidupkan semula kekuatan leluhur bangsa melalui nilai murni. Wacana ini fokus kepada masyarakat yang diurus dengan baik dan mencapai tujuan pembinaan peradaban bangsa. Peradaban yang dimaksudkan bukan semata-mata pembangunan secara mata kasar tetapi dengan memakmurkan dunia. Terdapat enam tonggak yang menjadi asas kepada dasar masyarakat madani di Malaysia iaitu kemampuan, kesejahteraan, daya cipta, hormat, keyakinan dan ihsan. Madani juga berkait dengan dua konsep lain iaitu ketelusan dan kerjasama. Ketelusan berkait dengan soal tadbir urus dan integriti manakala kerjasama merujuk kepada Kerajaan Perpaduan yang terbentuk hasil muafakat beberapa parti politik (Ismail, 2023).

Enam tonggak ini dibina atas dasar kepercayaan antara rakyat dengan kerajaan dengan mengiktiraf hak warganegara tanpa mengira latar belakang untuk hidup dalam persekitaran yang mampan dan menyumbang kepada kesejahteraan bangsa. Justeru, ia memupuk sikap saling menghormati sesama rakyat sebagai norma sosial dan budaya di samping menyuburkan sifat ihsan, peduli dan kasih sayang dalam diri untuk mewujudkan keamanan (Anwar, 2023).

Di sebalik pelbagai ciri dan tafsiran yang diberikan berkaitan masyarakat madani, satu ciri umum yang boleh dirumuskan ialah masyarakat madani mempunyai kerjasama untuk mencapai kebaikan bersama (Bakar, 1997). Maka, antara perkara yang diperlukan bagi memastikan kebaikan kolektif dapat dicapai dalam sebuah masyarakat ialah dengan memelihara keharmonian beragama.

ELEMEN KEHARMONIAN BERAGAMA

Keharmonian antara agama bermaksud keadaan antara agama yang berasaskan kepada toleransi, persefahaman bersama, menghormati persamaan hak dalam mengamalkan ajaran agama dan bekerjasama dalam kehidupan masyarakat, bangsa dan Negara. Harmoni ialah keadaan dan proses untuk membina dan mempertahankan kerencaman bentuk interaksi dalam kalangan unit-unit yang berautonomi. Ia adalah lambang kebersamaan yang dicirikan melalui penerimaan bersama, kepercayaan bersama, penghargaan bersama, penghormatan dan persefahaman. Keharmonian antara agama tidak berlaku secara sendirinya tetapi ia perlu dipupuk secara bersama dan berterusan (Idris & Indra, 2019). Antara elemen keharmonian beragama yang perlu menjadi tunjang kepada sebuah masyarakat madani ialah *wasatiyyah* (kesederhanaan), keadilan, kemanusiaan, perpaduan dan kerjasama di atas jalan kebaikan.

Wasatiyyah

Wasatiyyah merupakan salah satu konsep yang penting terdapat dalam Islam kerana ia berkaitan dengan cara dan pembawaan agama dalam kehidupan seseorang dan masyarakat. Justeru, ia perlu difahami dengan meneliti secara keseluruhan makna berdasarkan ayat al-Quran dan sunnah Rasulullah SAW. Dalam konteks beragama, takrifan yang lebih tepat bagi *wasatiyyah* ialah keseimbangan berbanding kesederhanaan. Ia dicapai dengan cara mengetahui keutamaan dalam setiap perkara. Justeru, Islam mementingkan keseimbangan agar tidak mengabaikan hak orang lain serta tidak menyederhanakan orang Islam dari melakukan yang terbaik untuk agamanya (Muhammad Faisal et al, 2018).

Malah, definisi *wasatiyyah* diperluaskan lagi oleh para pemikir Islam mencakupi keadilan, istiqamah, terbaik, keamanan, kekuatan dan kesatuan, moral yang cemerlang, menjauhi kezaliman yang menyebabkan bebanan kepada diri dan orang lain. Justeru, skop *wasatiyyah* ini merupakan gabungan hikmah yang meliputi keadilan, kebaikan, toleransi, kerjasama, menghargai persamaan, menerima kepelbagaian budaya atau etnik dan sikap yang optimis (Muhammad Faisal et al, 2018).

Sebagai sebuah masyarakat majmuk, elemen *wasatiyyah* merupakan asas terbaik dalam menangani sebarang konflik atau isu-isu sensitif berkaitan keharmonian beragama. Elemen ini menjadi pengimbang antara benteng ekstrem yang ada sama ada blok berasaskan satu kaum (ultranasionalis) atau pelbagai kaum (ultrapluralis) (Mohd Anuar et al, 2018). Ia juga berperanan sebagai simbol penyatuan dalam mengharmonikan pandangan yang longgar dan sempit supaya corak pemikiran yang seimbang mampu diterjemahkan (Meerangani et al., 2020).

Di Malaysia, elemen ini telah lama diamalkan. Ia dapat dilihat dalam semua aspek seperti ibadah, akhlak, perundangan, politik dan sosial iaitu hubungan antara individu dengan masyarakat. Masyarakat negara ini secara umumnya dicirikan dengan sikap bertolak ansur, menerima agama serta amalan keagamaan yang berbeza serta ciri-ciri lain yang menjurus kepada perpaduan dalam masyarakat (Wan Syatirah & Zuliana, 2020). Ini kerana kerajaan Malaysia mengaplikasikan elemen *wasatiyyah* seperti yang

ditunjukkan oleh Rasulullah SAW dalam pembentukan negara Madinah melalui sikap adil dan seimbang kepada masyarakat Islam dan masyarakat bukan Islam (Meerangani et al, 2020). Di sini letaknya peranan dakwah dalam masyarakat. Pembangunan sebuah masyarakat atau negara mesti bertunjangkan keimanan kepada Allah SWT. Pergaulan dengan masyarakat bukan Islam juga perlu seiring dengan tanggungjawab mengajak mereka kepada Islam. Walaupun Islam mengiktiraf kepelbagaian agama, tetapi memperkenalkan Islam kepada mereka tetap menjadi kewajipan bagi setiap Muslim. Dalam hal ini, pengiktirafan Islam hanya terhad kepada kewujudan agama selainnya di dunia tanpa mengiktiraf kebenaran agama tersebut (Muhammad Faisal et al, 2018).

Bagi memastikan hasrat untuk membangunkan masyarakat madani di Malaysia tercapai, kerajaan perlu sentiasa memastikan elemen *wasatiyyah* iaitu keseimbangan ini diutamakan. Ia boleh dilakukan dengan cara memastikan agama Islam kekal di kedudukannya sebagai agama persekutuan di samping mengiktiraf ruang kebebasan beragama dan mempraktikkan agama lain selagi tidak menimbulkan kekacauan serta mengancam penganut agama lain. Justeru, sebarang konflik antara penganut agama perlu ditangani secara berhati-hati dan seimbang tanpa sebarang prejudis yang menyebabkan ada sebahagian agama ditindas dan dizalimi. Setiap penganut agama diberikan ruang untuk mengamalkan agama masing-masing, manakala penganut agama lain tidak boleh campur tangan dalam hal ehwal agama yang lain. Setiap penganut agama juga tidak boleh bersikap ekstrim dan menyebarkan kebencian terhadap agama lain kerana ia akan menggugat kepada keharmonian beragama di Malaysia.

Keadilan

Adil menurut agama Islam adalah meletakkan sesuatu itu betul dan tepat kepada tempatnya. Ia merujuk kepada keperluan sesuatu pihak di dalam memiliki sesuatu. Prinsip asas Islam menegaskan bahawa layanan keadilan yang akan diberikan adalah bergantung kepada tahap keperluan bagi sesuatu yang dikehendaki olehnya. Konsep keadilan adalah asas utama ajaran Islam (Wan Syatirah & Zuliana, 2020). Firman Allah SWT dalam surah al-Nahl (16), ayat 90:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

Maksudnya:

Seungguhnya Allah SWT menyuruh kamu berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi (kepada kamu) kaum kerabat, melarang daripada perbuatan keji, kemungkaran dan permusuhan. Dia memberi pengajaran kepada mu agar kamu dapat mengambil pengajaran.

Keadilan merupakan prinsip asas dalam pembinaan sebuah negara dan masyarakat yang harmoni. Melalui keadilan, hak setiap manusia dilindungi tanpa sebarang diskriminasi dan pilih kasih. Natijahnya, sebarang konflik yang merentasi kepelbagaian ras, suku dan agama dapat dielakkan. Model aplikasi prinsip adil dalam sebuah negara ialah seperti yang ditunjukkan oleh Rasulullah SAW melalui Piagam Madinah. Perjanjian ini dimeterai bersama antara umat Islam dengan bukan Islam untuk mengasaskan satu prinsip dasar sosial baharu agar semua pihak dapat hidup sebagai satu masyarakat (Mohd Muhiden et al, 2017).

Masyarakat juga perlu memahami dengan baik bahawa pelaksanaan keadilan tidak bermakna penyaluran hak yang sama rata, sebaliknya pemberian hak mengikut kesesuaian golongan sasaran meskipun secara tidak saksama. Pemahaman yang salah berhubung konsep ini telah membawa kepada tuntutan, bantahan dan cabaran yang dilakukan oleh pihak tertentu dalam memastikan peruntukan yang adil diberikan mengikut kehendak mereka (Meerangani et al, 2020).

Prinsip keadilan sosial yang diamalkan melalui sistem pemerintahan Malaysia amat wajar dan jelas dalam konsep demokrasi bahawa tiada penganiayaan harus berlaku sama ada berpunca daripada pihak majoriti ke atas minoriti atau sebaliknya. Menurut Shamrahayu (dalam Wan Syatirah dan Zuliana, 2020), jika difahami daripada Perlembagaan Malaysia, roh keadilan dan kesaksamaan menurut Islam telah sedia wujud dalam Perkara 8, Perlembagaan Persekutuan. Penetapan ini bertujuan mengawal dan mengimbangi keadaan sosial, mengelakkan ketegangan agama dan menjaga kemaslahatan rakyat.

Ini menunjukkan bahawa garis panduan telah jelas dalam Perlembagaan Persekutuan yang perlu dilaksanakan oleh kerajaan dan masyarakat negara ini. Keadilan tetap menjadi teras dalam memastikan keharmonian masyarakat madani tanpa mengira ras, kaum, bangsa dan agama. Dalam konteks perbezaan agama, ia tidak menjadi batas penghalang daripada mendapat hak dan layanan sebagai warganegara Malaysia seperti hak menjalankan ekonomi, hak mendapat pendidikan, hak perkhidmatan kesihatan dan seumpamanya. Ini adalah perlu bagi memastikan keseimbangan sosial dan kemaslahatan masyarakat madani terjamin.

Kemanusiaan

Dalam konteks bernegara, Islam melihat hubungan antara negara atau dikenali sebagai hubungan antarabangsa (*siyasah dauliyah*) juga suatu yang amat penting dan perlu dititikberatkan. Allah Ta'ala telah menjelaskan di dalam al-Quran tentang kepentingan semua manusia tanpa mengira agama, bangsa dan warna kulit untuk saling berkenal-kenalan dan bersatu di bawah slogan kemanusiaan dalam kehidupan di dunia ini (Md Ramzan et al, 2020).

Islam sentiasa menjunjung tinggi hak-hak insan tanpa mengenal diskriminasi agama, warna kulit dan kebangsaan. Selain itu, Islam juga mengakui hak milik peribadi, namun melarang membolot kekayaan, merampas dan eksploitasi. Prinsip-prinsip Islam mengenai kemanusiaan lebih menekankan aspek etika dan nilai-nilai murni secara universal sebagai dasar hak asasi manusia, kerana tuntutan rasa kesedaran tunduk kepada norma-norma agama dijadikan sebagai landasan utama bagi tertegaknya Islam (Md Ramzan et al, 2020).

Hubungan persaudaraan yang terjalin antara orang Islam dengan bukan Islam didasari asal usul kejadian manusia serta hak-hak kejiwaan dan bukan pada dasar nasab atau kaum kerabat. Allah menyeru hamba-Nya agar berbaik dan berlaku adil dengan golongan bukan Muslim. Persaudaraan antara Muslim dan bukan Muslim juga boleh dipupuk sebagai jiran tetangga. Konsep kejiwaan yang baik amat ditekankan dan diambil berat oleh Rasulullah S.A.W walaupun kepada orang bukan Islam. Justeru, agama Islam menggalakkan umat Islam untuk berbaik-baik, menghormati dan memberi bantuan kepada jiran yang bukan Islam. Para ulama juga berpendapat bahawa tidak menjadi satu kesalahan untuk memberi makanan kepada jiran Yahudi dan Nasrani agar keharmonian beragama dapat tercapai (Latifah & Mohd Nasir, 2018).

Dasar hubungan kemanusiaan dalam Islam yang boleh memberi impak kepada kehidupan bernegara dan hubungan antarabangsa masa kini boleh dihubungkan dengan tiga perkara iaitu kesatuan umat manusia, persamaan di antara manusia dan kerjasama sesama mereka (Md Ramzan et al, 2020). Justeru, sebagai sebuah masyarakat yang bercita-cita untuk menjadi sebuah negara unggul, kerajaan Malaysia perlu memperhatikan aspek kemanusiaan antara penganut agama. Sebarang diskriminasi dan pencabulan hak adalah dilarang sama sekali tanpa berat sebelah. Secara asasnya, semua rakyat adalah manusia yang berhak atas hak-hak sebagai seorang manusia. Perbezaan agama perlu diraikan sebagai hak untuk beragama tetapi bukan menjadi alasan untuk menafikan hak kemanusiaan bagi penganut agama yang lain. Tambahan pula, semua agama menjunjung tinggi nilai murni dan kepentingan bermasyarakat secara harmoni. Seruan untuk melakukan penindasan atas nama agama tidak lain hanyalah merupakan penyalahgunaan oleh golongan tertentu untuk memenuhi kepentingan diri semata-mata. Ini kerana secara fitrahnya, manusia adalah makhluk sosial yang inginkan hidup yang harmoni serta mempunyai rasa ihsan

serta simpati terhadap manusia lain yang tidak bernasib baik. Lantaran itu, elemen kemanusiaan dalam beragama penting dalam membangunkan masyarakat madani di negara ini.

Perpaduan

Perpaduan antara golongan Muslim dan bukan Muslim dapat dicapai melalui kewarganegaraan yang menghubungkan antara keduanya di bawah negara yang sama. Hubungan warganegara ini perlu diikat dengan satu perjanjian yang disepakati secara bersama seperti yang ditunjukkan Rasulullah SAW dalam pembinaan Negara Madinah melalui Piagam Madinah. Firman Allah SWT yang bermaksud: *“Kecuali mereka yang kamu mengikat perjanjian setia (dengannya) dari orang-orang musyrik, kemudian mereka tidak mencabuli perjanjian kamu itu sedikitpun, dan mereka tidak menolong seorang pun yang memusuhi kamu, maka sempurnakanlah kepada mereka perjanjian mereka sehingga (habis) tempohnya. Sesungguhnya Allah mengasihi orang-orang yang bertakwa.”* (Surah al-Taubah (7): 4)

Ayat ini diturunkan selepas berlaku pelanggaran Perjanjian Hudaibiyah oleh kaum musyrikin Mekah kecuali dua kelompok iaitu Bani Damrah dan Bani Kinanah. Maka, Allah SWT memerintahkan agar semua perjanjian itu terbatal kecuali bagi mereka yang mempunyai perjanjian dengan Rasulullah SAW secara mutlak iaitu tidak terikat dengan batas waktu. Maksud pembatalan perjanjian itu meliputi hubungan saling tolong menolong, saling memelihara dan jaminan keamanan. Maka, ayat 1-4 surah al-Taubah ini juga memberi implikasi bahawa terdapat dua keadaan berkaitan perjanjian di antara umat Islam dengan bukan Islam. Pertama, perjanjian hanya sah sehingga tempoh yang telah disepakati. Jika tempoh tersebut telah dilewati maka masyarakat bukan Islam diberi masa untuk berfikir sama ada untuk memperbaharui perjanjian atau memilih untuk diperangi. Kedua, perjanjian juga sah selagi mana tiada pelanggaran berlaku. Sekiranya perjanjian dicabuli, maka secara automatik ia terbatal dan layak untuk diperangi. Ini juga menunjukkan ajaran Islam yang begitu menghargai sebuah perjanjian dan kewajipan menepatinya (Al-Zuhaili, 1997). Hal ini penting bagi menjamin kesejahteraan hidup manusia sejagat dalam sesebuah institusi masyarakat dan negara (Mastura et al, 2020).

Di Malaysia, perjanjian sosial atau kontrak sosial telah wujud semasa pra-kemerdekaan. Kontrak sosial adalah rundingan permuafakatan yang dicapai dan dipersetujui oleh wakil-wakil parti Perikatan iaitu UMNO, MCA dan MIC dalam memuktamadkan terma-terma dalam perlembagaan Persekutuan Tanah Melayu 1957. Permuafakatan ini dibuat oleh wakil-wakil parti yang mewakili kaum Melayu, Cina dan India sebagai prasyarat kemerdekaan Tanah Melayu pada tahun 1957. Justeru, kontrak sosial tidak harus dianggap sebagai persetujuan pemimpin atau kelas elit kaum-kaum berkenaan sahaja tetapi merupakan simbolik atau tanda kepada persetujuan pemimpin yang mewakili kaum masing-masing. Kontrak sosial ini juga mengandungi beberapa unsur tradisi, iaitu kedudukan Raja-raja Melayu, kedudukan agama Islam sebagai agama persekutuan, bahasa Melayu sebagai bahasa kebangsaan dan bahasa rasmi serta hak istimewa orang Melayu (Mastura et al, 2020).

Di antara unsur-unsur tradisi ini, kedudukan agama Islam sebagai agama persekutuan adalah elemen yang mempunyai hubungan langsung dengan aspek keagamaan di negara ini. Penetapan ini menunjukkan bahawa Islam diterima sebagai agama bagi negeri-negeri di Persekutuan Malaysia. Perlembagaan juga meletakkan agama Islam sebagai suatu nilai yang sangat tinggi dan dominan serta diberi keutamaan dan tidak boleh dikesampingkan atau dikesualikan sama sekali. Ini menunjukkan bahawa kedudukan Islam sebagai agama Persekutuan di Malaysia sangat penting dan istimewa. Masyarakat bukan Islam perlu menghormati kedudukan Islam di Malaysia kerana undang-undang di Malaysia memberikan kebebasan kepada orang bukan Islam bagi mengamalkan agama mereka dalam keadaan aman dan damai. Seharusnya, hal ini mengeratkan lagi perpaduan antara kaum di Malaysia agar semua rakyat hidup dalam keadaan aman, damai dan harmoni tanpa apa-apa pergaduhan, peperangan, perselisihan dan pertumpahan darah (Mastura et al, 2020).

Kaum Cina dan India dalam MCA dan MIC menerima hakikat sejarah negara ini dan bersedia secara sukarela, menerima dan memperakui hak keistimewaan orang Melayu semenjak turun temurun dan turut memperakui agama Islam sebagai agama rasmi negara ini. Sememangnya Perkara 153 dan soal kewarganegaraan menjadi mercu tanda kepada kewujudan negara Malaysia sekarang ini. Keturunan Cina dan India yang lahir di negara ini dan menumpukan taat setia yang tidak berbelah bahagi, mempunyai hak menjadi rakyat negara ini dan menikmati sebagai bangsa Malaysia (Ayu Nor Azilah et al, 2019).

Maka, kesatuan yang telah dipersetujui sejak dari awal penubuhan negara ini perlu dipertahankan agar perpaduan anggota masyarakat tidak boleh digugat meskipun mereka terdiri daripada pelbagai agama. Jika ada pihak yang memandang remeh soal perpaduan dan cuba menghilangkan kontrak sosial yang telah dimeterai ini, ia akan membuka ruang kepada keruntuhan sistem masyarakat di negara ini. Justeru, tidak wajar sesetengah pihak seperti ahli politik atau pempengaruh mengambil kesempatan atas nama agama untuk memecahbelahkan masyarakat sedangkan bukan mudah untuk menyatupadukan masyarakat yang berbeza agama dan budaya. Walau bagaimanapun, ia bukan perkara yang mustahil selagi mana setiap anggota masyarakat menyedari perpaduan merupakan kunci kemaslahatan semua. Sebarang konflik yang timbul perlu segera ditangani dengan adil dan saksama supaya perpaduan antara masyarakat dapat dikekalkan.

Kerjasama atas jalan kebaikan

Bentuk kerjasama yang penting bagi pembinaan masyarakat dan memelihara hubungan sesama manusia ialah sebarang kerjasama dengan tujuan kebaikan dan taqwa. Manakala, kerjasama untuk perkara dosa dan kekacauan merupakan perkara yang dilarang tegas dalam al-Quran. Oleh kerana manusia saling memerlukan, maka dasar kerjasama ini menjadikan manusia dapat menikmati rasa persaudaraan atas dasar kemanusiaan (Md Ramzan et al, 2020). Firman Allah SWT dalam Surah al-Mumtahanah (60), ayat 8:

لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ

Maksudnya:

Allah tidak melarang kamu berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tidak memerangimu dalam urusan agama dan tidak mengusir kamu dari kampung halamanmu. Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berlaku adil.”

Dalam ayat ini, Allah SWT tidak melarang umat Islam untuk berlaku baik kepada orang bukan Islam selagi mana mereka bersikap damai terhadap umat Islam, tidak memerangi dan tidak mengusir umat Islam dari tempat tinggal mereka serta tidak menyokong atau membantu pihak lain untuk mengusir umat Islam. Malah, tiada larangan ke atas umat Islam untuk menyantuni masyarakat bukan Islam, menghubungkan silaturahmi dengan mereka, menjamu dan menerima kunjungan mereka dengan baik. Umat Islam juga diperintahkan agar berlaku adil kepada orang bukan Islam, menunaikan hak dan janji terhadap mereka serta menunaikan amanah yang sepatutnya (Al-Zuhaili, 1997).

Ini menunjukkan bahawa perbezaan keyakinan dan akidah bukan penghalang untuk menjalin hubungan kerjasama yang harmoni demi kemaslahatan umat. Ia tidak bertujuan untuk memaksa penganut agama lain memeluk Islam tetapi turut dibawa bersama dengannya ialah menjadikan Islam sebagai agama rahmat bagi seluruh alam. Justeru, kerjasama antara Muslim dengan bukan Muslim perlu diperhalusi agar tidak sampai mengorbankan umat Islam atas nama persamaan hak. Hubungan kerjasama ini perlu dipastikan agar tidak menafikan hak umat Islam dan hendaklah memberi perlindungan jangka masa panjang terhadap Islam (Muhammad Yusuf, 2014).

Seandainya prinsip ini diabaikan hanya kerana ada pihak yang mementingkan nasib atau kehendak mereka sendiri serta tidak mahu menyumbang atau bekerjasama ke arah mengeratkan perpaduan dalam masyarakat, ia merupakan satu kesilapan besar yang menghancurkan keharmonian dan perpaduan masyarakat majmuk dalam sebuah negara (Wan Syatirah & Zuliana, 2020).

Maka, setiap warga masyarakat madani perlu sedar bahawa matlamat mereka untuk memajukan negara perlu berada di landasan kebaikan dan kesejahteraan. Perasaan tamak untuk menguasai dan memiliki merupakan racun berbahaya kepada pembangunan masyarakat madani secara amnya. Seharusnya setiap agama kekal menyumbang kepada kesejahteraan negara. Para pemimpin agama juga perlu berperanan untuk menggalakkan para penganutnya untuk menyebarkan kebaikan dan menghalang kejahatan dalam masyarakat. Kejahatan dan kebobrokan yang ada dalam masyarakat merupakan barah yang perlu dikikis keluar supaya tidak bercambah dan menular dalam masyarakat. Agama sepatutnya menjadi wadah terbaik untuk menggiatkan keharmonian dalam masyarakat dan bukan menjadi platform kebencian serta perpecahan.

KESIMPULAN

Sebagai kesimpulannya, keharmonian beragama di negara ini perlu diperkasakan berdasarkan elemen yang telah dibincangkan iaitu keseimbangan, keadilan, kemanusiaan dan kerjasama atas jalan kebaikan. Ini bagi memastikan idea pembentukan masyarakat madani dapat dicapai dengan baik sebagaimana pandangan ilmuwan Islam iaitu al-Farabi bahawa agama merupakan satu-satunya asas masyarakat madani. Justeru, keharmonian beragama dapat menyumbang kepada masyarakat madani ini dengan cara meningkatkan kefahaman dan toleransi antara penganut agama yang berbeza, mewujudkan suasana aman dan harmoni dalam masyarakat yang akan memacu pembangunan ekonomi, sosial dan budaya, memperkukuh jati diri dan cintakan tanah air berteraskan Rukun Negara dan Perlembagaan Persekutuan, meraikan kepelbagaian dan perpaduan dalam masyarakat majmuk Malaysia dan menjadikan agama sebagai asas amalan nilai, etika dan akhlak dalam kalangan pemimpin dan rakyat.

PENGHARGAAN

Penyelidikan ini dibiayai oleh Geran Penyelidikan dan Inovasi KUIS (GPIK) dengan Kod Projek 2021/P/GPIK/GPI-008.

RUJUKAN

Al-Quran.

- Al-Zuhaili, Wahbah bin Mustāfa. (1997). *Al-Tafsir al-Munīr fi al-‘Aqidah wa al-Syariah wa al-Minhaj*. Dār al-Fikr al-Mu’āsir, Damsyik.
- Anwar Ibrahim. (2023). *Membangun Negara Madani*. Shah Alam: Institut Darul Ehsan. <https://malaysiamadani.gov.my/pengenalan/>
- Ayu Nor Azilah Mohamad, Mohamed Ali Haniffa & Wayu Nor Asikin Mohamad. (2019). Toleransi orang Melayu mengharmonikan pemajmukan kaum di Malaysia. *Jurnal Melayu*, 18(2), 193-206. <https://ejournal.ukm.my/jmelayu/article/view/35381/9882>
- Badrul Azmier Mohamed @ Bakar, Mujibu Abd Muis, & Zaliha Hj. Hussin. (2010). *Sejauh Mana Peranan Agama Dalam Politik Malaysia*. [Kertas kerja]. Seminar on National Resilience. 393-409. <https://repo.uum.edu.my/id/eprint/3184/1/S20.pdf>
- Bakar, O. (1997). Agama dan Budaya Teras Masyarakat Madani. *Jurnal Usuluddin*, 5, 1–10. <https://ejournal.um.edu.my/index.php/JUD/article/view/3154>
- Buto, Z. (2012). Regulasi masyarakat madani dalam bingkai pluralisme. *Akademika: Jurnal Pemikiran Islam*, 17(1), 101-114. <https://e-journal.metrouniv.ac.id/index.php/akademika/article/view/219>
- Gunardi, S. (2019). Maqasid Syariah dan Aplikasinya dalam Bermuamalah antara Muslim dan Bukan Muslim. *International Research Journal of Syariah, Muamalat and Islam*, 1(2), 31-39. <https://doi.org/10.35631/irjsmi.12004>
- H. Muhammad Hasbi. (2014). *Membangun Masyarakat Madani dalam Era Demokrasi*. Mitra Cendekia, Yogyakarta.
- HAMKA. (1983). *Tafsir al-Azhar*. Juz 4. Pustaka Panjimas, Jakarta.
- Idrus Ruslan dan Indra Harahap. (2019). *Social Media and the Making of Religious Harmony in the Post-Truth Era*. *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, 492, 84-88. 10.2991/assehr.k.201113.016
- Ismail Sualman. (2023, 22 Jan). Memahami konsep Malaysia Madani. *Utusan Malaysia*. <https://www.utusan.com.my/rencana/2023/01/memahami-konsep-malaysia-madani/>
- Jabatan Perangkaan Malaysia. (2022). Kenyataan Media bagi Penerbitan Anggaran Penduduk Semasa, Malaysia, 2022. <https://www.dosm.gov.my>
- Latifah Abdul Majid & Mohd Nasir Abdul Majid. (2018). Persaudaraan dan toleransi antara Muslim dan Non Muslim dalam Islam. Dlm. *Rahmah Li Al’alamin: Dakwah dalam Masyarakat Majmuk di Malaysia*, 102-114.
- Mastura binti Haji Abd Wahab, Khadijah binti Muda, Wan Mohd Fazrul Azdi bin Wan Razali. (2020). *Islam sebagai agama persekutuan dalam kontrak sosial di Malaysia*. [Paper presentation]. *International Conference of Aqidah, Religion, and Social Sciences (SIGMA 10)*, 22-29. <https://oarep.usim.edu.my/jspui/handle/123456789/17178>
- Md Ramzan, M. F., Abdul Rahman, M. Z., Che Pa, B., & Mohd Daud, N. (2020). Prinsip Kemanusiaan Dalam Undang-Undang Antarabangsa Islam dan Relevansinya Dengan Undang-Undang Antarabangsa Masa Kini (Principles of Humanity in Islamic International Law and its Relevancy with Current International Law). *UMRAN - International Journal of Islamic and Civilizational Studies*, 7(2), 93–114. <https://doi.org/10.11113/umran2020.7n2.415>
- Meerangani, K. A., Rosele, M. I., & Marinsah, S. A. (2020). Pendekatan Wasatiyyah Dalam Interaksi Inter-Agama Di Malaysia: Wasatiyyah Approach in Inter-Religious Interaction in Malaysia. *MANU*

Jurnal Pusat Penataran Ilmu Dan Bahasa (PPIB), 31(2), 19.
<https://doi.org/10.51200/manu.v31i2.2420>

- Mohd Anuar Ramli, Muhammad Izzul Syahmi Zulkepli, Rahimin Affandi Abdul Rahim, Muhd Imran Abd Razak, Mohamad Naqib Hamdan & Syamsul Azizul Marinsah. 2018. Isu-isu sensitif dalam masyarakat majmuk di Malaysia Pasca Pilihanraya Umum (PRU14): Aplikasi pendekatan kesederhanaan. Dlm. Mohd Roslan Mohd Noor (Ed.). *Penyelidikan Serantau Islam dan Alam Melayu: Pendidikan, Kewangan, Kehartaan dan Isu Kontemporari*. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya. <https://eprints.um.edu.my/19625/>
- Mohd Muhiden Abd Rahman, Mohd Bakhtit Haji Ali & Muhd Sufillah Mohd Soyong. (2017). Peranan Hubungan Muslim dan Non-Muslim Terhadap Kemakmuran dan Keharmonian Sejahtera: Suatu Kajian dari Perspektif Al-Sunnah. *Jurnal al-Basirah* 7(2), 43-51.
<https://ejournal.um.edu.my/index.php/ALBASIRAH/article/view/10922/7589>
- Muh. Anwar. (2006). Agama dan budaya masyarakat madani. *Jurnal Hunafa*, 3(4), 343-350.
<https://www.jurnalhunafa.org/index.php/hunafa/article/view/281/268>
- Muhammad Faisal Ashaari, Muhamad Zulkifli Abdul Ghani, Abdul Ghafar Don & Zulkefli Aini. (2018). Wasatiyyah ialah keseimbangan dalam beragama bukan kesederhanaan. Dlm. *Rahmah Li Al'amin: Dakwah dalam Masyarakat Majmuk di Malaysia*, 85-101.
- Muhammad Yusuf. (2014). Hubungan Muslim dengan non-Muslim perspektif ulama Bugis. *Al-Tahrir*, 14(2), 273-296. <https://jurnal.iainponorogo.ac.id/index.php/tahrir/article/download/74/132>
- Nor Hazrul Mohd Salleh. (2023, 3 Feb). Tujuh elemen terpenting. *Harian Metro*.
<https://www.hmetro.com.my/rencana/2023/02/932024/tujuh-elemen-terpenting>
- Siti Khatijah Yasin & Fadzli Adam. (2017). Sensitiviti agama dalam hubungan masyarakat pelbagai kaum di Malaysia. *Proceeding Of International Conference on Empowering Islamic Civilization*, 17-22.
- Wan Syatirah Wan Shahrudin dan Zuliana Zubir. (2020). Perpaduan dalam Membentuk Keamanan Umat Islam di Malaysia. *Proceedings of the 7th International Prophetic Conference (SWAN) 2020*. 183 – 202.

BAB 8

PERSEPSI PEMIMPIN AGAMA TERHADAP FAKTOR ISU SENSITIVITI AGAMA

*Nurhanisah Senin
Nazneen Ismail
Mustafa Kamal Amat Misra*

PENGENALAN

Global Peace Index (GPI) merupakan indeks antarabangsa oleh *Institute for Economics and Peace* (IEP) yang berperanan menilai aspek keselamatan, ketenteraman dan konflik yang berlaku dalam negara. Pada tahun 2020, kajian yang dijalankan oleh GPI menunjukkan kedudukan Malaysia jatuh daripada kedudukan 16 kepada 20 daripada 163 negara dengan nilai 1.529 kepada 1.525. Hal ini secara tidak langsung menunjukkan ketidakstabilan ekosistem perpaduan yang wujud di Malaysia (*Global Peace Index Report 2015-2020*).

Berdasarkan pengalaman negara dalam mengenalpasti isu konflik agama dan kaum, terdapat 28 kawasan panas di sekitar Selangor, Kuala Lumpur, Pulau Pinang, Kedah dan Johor yang sering terjadi pergaduhan. Kawasan paling kritikal ialah di Kuala Lumpur iaitu daerah Sentul, khususnya di Segambut, Sentul Pasar, Jinjang Utara dan Selatan. Antara statistik yang boleh disebut di sini ialah dari Januari hingga Disember 2006 terdapat 909 insiden melibatkan 306 orang di kawasan sensitif atau '*flash point*'. Manakala sepanjang Oktober 2007, sebanyak 44 kes pergaduhan direkodkan antara Melayu-India. Kawasan sensitif (*Flash Point*) khususnya di Selangor antaranya adalah Klang, Petaling Jaya, Gombak, Shah Alam, Sepang, Kuala Selangor, Banting, Hulu Selangor dan Sabak Bernam (Nur Azuki Yusuff, 2015).

Sensitiviti agama yang dibangkitkan dalam masyarakat pada masa kini amat dibimbangi oleh semua kaum kerana konflik atau isu-isu yang menyentuh kesucian agama terutama agama Islam boleh mendatangkan perbalahan antara mereka. Perkara 3 dalam Perlembagaan Malaysia menggariskan bahawa agama persekutuan negara Malaysia adalah Islam. Namun, penganut agama yang lain dibenarkan untuk mengamalkan ajaran agama masing-masing dalam kesejahteraan dan keharmonian. Selain itu, Perkara 11 yang telah dinyatakan sebelum ini bahawa setiap warganegara adalah bebas menganut dan mengamalkan agama masing-masing. Seharusnya dengan wujudnya perkara 3 dan perkara 11, konflik antara penganut berlainan agama tidak akan berlaku dalam masyarakat yang berbilang kaum di Malaysia. Namun, walaupun telah digariskan dalam perlembagaan, konflik antara agama turut berlaku dalam masyarakat tidak kira isu yang dibawa oleh penganut bukan Islam mahupun penganut Islam sekalipun.

Antara kajian lepas yang menyentuh tentang sensitiviti agama ialah Khoo (2007) yang menegaskan bahawa agama tetap merupakan faktor yang sedikit sebanyak merenggangkan hubungan antara etnik. Justeru itu, agama tetap merupakan suatu aspek kehidupan penduduk Malaysia yang sangat sensitif. Isu negara Islam, hukum hudud, laungan azan, penggunaan nama Allah dalam *Bible* versi bahasa Melayu, tanda halal pada makanan dan premis perniagaan, perebutan mayat saudara baru dan sebagainya memberi impak yang berpanjangan terhadap perspektif dalam kalangan masyarakat Cina di Malaysia. Daripada pandangan yang dikemukakan oleh Khoo (2007) dapat diperkukuhkan lagi dari pandangan Mohamed Azam (2000) iaitu sikap beberapa aktivis agama bukan Islam yang turut mempersoalkan dan mengapi-apikan isu pertukaran agama Islam dalam kalangan kaum bukan bumiputera (Siti Khatijah Yasin & Fadzli Adam,

2017). Justeru, kertas kerja ini bertujuan membincangkan faktor-faktor yang membawa kepada isu-isu sensitiviti agama menerusi pandangan dan persepsi pemimpin agama.

METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini menggunakan reka bentuk kualitatif secara kajian kes. Kajian kualitatif lazimnya menggunakan pendekatan etnografi, kajian kes, fenomenologi dan sebagainya. Pendekatan kajian kes dipilih untuk mengkaji isu sensitiviti agama kerana latar belakang penduduk Malaysia yang bersifat berbilang etnik dan agama. Kajian kes dalam kajian ini melibatkan penelitian terhadap isu sensitiviti agama menurut pemimpin agama di Selangor. Informan kajian ini terdiri daripada pemimpin agama yang terlibat secara langsung dengan aktiviti dialog antara agama daripada kalangan pemimpin Muslim, Kristian dan Hindu.

Kajian ini menggunakan teknik temu bual separa berstruktur bagi mendapatkan maklumat. Kaedah ini lebih fleksibel kerana ia melihat kepada input dan respon yang diberikan oleh setiap informan. Proses temu bual juga telah direkod dan kemudiannya ditranskripsi. Melalui transkripsi yang telah dibuat, pengkaji telah menjalankan proses penelitian dengan mencari tema utama kepada hasil temu bual. Setelah tema dihasilkan, pengkaji telah mengeluarkan sub tema dan sub-sub tema untuk tujuan analisis. Proses ini dilakukan secara berulang kali sehingga proses saringan kepada hasil transkripsi telah selesai dikeluarkan dan sudah berjaya menjawab kepada persoalan kajian dan objektif kajian.

FAKTOR YANG MENYUMBANG KEPADA ISU SENSITIVITI AGAMA MENURUT PEMIMPIN AGAMA

Terdapat pelbagai faktor yang boleh menyumbang kepada timbulnya isu sensitiviti agama selain daripada perbezaan antara agama itu sendiri. Hasil temubual merumuskan isu sensitiviti agama ini wujud dalam masyarakat Malaysia berpunca daripada beberapa faktor iaitu salah faham terhadap penganut dan agama lain, sikap masyarakat bukan Islam terhadap kedudukan istimewa Islam dan Melayu dalam Perlembagaan, penyebaran maklumat yang tidak tepat di media sosial serta sikap mempersendakan agama lain.

Salah faham terhadap agama lain

Isu sensitiviti agama muncul berpunca daripada salah faham terhadap agama lain. Masalah ini boleh dikaitkan sama ada dengan persepsi penganut agama sendiri atau sikap mereka terhadap agama lain. Ia bergantung kepada pendedahan mereka terhadap agama lain dan bagaimana pemikiran mereka dibentuk sedari awal lagi. Informan 1 melihat bahawa ajaran Islam yang mengatakan bahawa agama lain adalah syirik dan lebih rendah daripada agama Islam menjadi faktor salah faham masyarakat Islam sendiri terhadap agama lain. Berikut merupakan kenyataan beliau,

Dalam agama Islam (ada) ajaran bahawa amalan dan kepercayaan semua agama lain khususnya agama Hindu adalah syirik dan tarafnya rendah. Perkara ini diajar dari peringkat kanak-kanak lagi. Maka tanggapan terhadap agama lain adalah serong. (Informan 1)

Selain itu, informan juga beranggapan sikap tidak ambil tahu atau tidak mempelajari agama lain kerana khawatir terhadap akidah diri sendiri menjadi faktor timbulnya masalah sensitiviti agama. Informan 2 menyatakan,

penduduk Islam memandang enteng atau langsung tidak mengambil inisiatif untuk mengetahui agama atau kepercayaan penduduk lain kerana ia dianggap sebagai suatu bentuk penyelewengan kerohanian dalam diri mereka. (Informan 2)

Berdasarkan kedua-dua respons ini, dapat dirumuskan bahawa pendekatan ilmu menjadi tunjang kepada keharmonian hidup umat beragama. Ilmu yang paling sesuai dalam konteks keharmonian masyarakat beragama ini adalah ilmu perbandingan agama. Antara kepentingan ilmu ini seperti yang telah disenaraikan oleh para pengkaji adalah memberi kesedaran berkaitan kepercayaan dan agama lain selain memperkukuhkan lagi kepercayaan dan agama sendiri (Nurhanisah & Nur Farhana, 2021). Masyarakat akan mempunyai rasa hormat terhadap kepercayaan dan agama lain, bersikap toleransi dan mencegah sebarang bentuk kekerasan terhadap orang lain atas dasar kemanusiaan (Muthaliff et al., 2016; Nur Farhana, 2016). Interaksi harmoni sesama anggota masyarakat ini seterusnya menjadi penyumbang kepada keharmonian sosio-agama dalam masyarakat (Khairul Azhar Meerangi et al., 2018; Nur Farhana, 2020).

Sikap masyarakat bukan Islam terhadap keistimewaan Islam dan Melayu

Isu berkaitan sensitiviti agama juga berkait dengan rasa tidak puas hati masyarakat bukan Islam terhadap keistimewaan Islam dan Melayu yang terdapat dalam Perlembagaan Malaysia. Keistimewaan yang diberikan ini dianggap sebagai halangan terhadap kebebasan agama lain di negara ini. Isu yang dibawakan ialah berkenaan status negara ini sama ada sebagai negara sekular atau negara Islam turut dipersoalkan. Menurut Informan 2,

Status kebebasan beragama di Malaysia ialah masalah berkontroversi. Pertanyaan termasuk sama ada Malaysia ialah sebuah negara Islam atau negara sekular tetap tidak dapat diselesaikan. (Informan 2)

Hal ini kerana Perkara 3 Perlembagaan Malaysia difahami secara literal sahaja oleh masyarakat awam. Sedangkan di sisi perundangan, ia ditafsirkan dengan pelbagai sisi. Antaranya, kajian Nazri dan Ahmad Hidayat (2012) menyatakan bahawa tujuan menjadikan Islam sebagai agama Persekutuan adalah untuk upacara-upacara rasmi sahaja seperti membolehkan sembahyang dilakukan dengan baik, upacara pertabalan Yang di-Pertuan Agong, menetapkan tarikh berpuasa dan sebagainya. Peruntukan ini juga membolehkan penerapan nilai-nilai Islam dilaksanakan tetapi tidak penghayatan secara sepenuhnya. Selain Islam sebagai agama Persekutuan, Islam juga digunakan sebagai panduan bagi menentukan sama ada seseorang itu berbangsa Melayu atau tidak.

Kedudukan Islam ini juga dikaitkan dengan keistimewaan Melayu di Malaysia di mana hubungan antara kedua-duanya adalah kerana faktor sejarah. Tidak dapat dinafikan bahawa dari segi sejarahnya sistem pentadbiran di Malaysia diakui sebagai mewarisi politik Kesultanan Melayu yang asasnya Islam. Justeru, amat wajar Islam dimartabatkan sebagai agama Persekutuan memandangkan Perlembagaan juga memartabatkan Kesultanan Melayu. Malah, menjadi amalan dalam mana-mana negara di dunia bahawa agama rasmi negara itu adalah menurut agama rajanya atau ketua negaranya seperti di England dan Thailand (Nazri & Ahmad Hidayat, 2012).

Manipulasi Media Sosial

Kemajuan teknologi hari ini memperlihatkan penggunaan media sosial secara meluas dalam masyarakat. Selain daripada menjadi medium mendapatkan maklumat, media sosial juga didapati menjadi faktor kepada berlakunya masalah berkaitan isu sensitiviti agama. Hal ini kerana sifat media sosial yang terbuka membolehkan sesiapa sahaja memuat naik kandungan mengikut citarasa masing-masing. Natiujahnya, kandungan di media sosial juga akan difahami mengikut persepsi masing-masing walaupun berkemungkinan tidak selari dengan tujuan sesuatu kandungan itu dimuat naik. Perkara ini didapati menyumbang kepada berlakunya salah faham antara kedua-dua pihak seperti yang dijelaskan oleh informan berikut:

Apa yang menjadi masalah sekarang di Malaysia sekarang di pasca moden, di pasca digital ini, sering kali ceramah-ceramah dalam masjid yang sepatutnya tidak patut dikeluarkan ke pihak luar, akan terkeluar...Tetapi bila mana dikeluarkan, diviralkan oleh pihak tertentu, sudah pasti dari kaca mata zahir, dari kaca on the surface, memang bersalah ceramah seperti itu. (Informan 3)

Keadaan ini menunjukkan kepentingan pelarasan komunikasi diadakan dalam kalangan masyarakat berbeza agama. Bagi menjamin keharmonian antara agama, bentuk komunikasi perlu mengambil kira latar belakang dan kedudukan semua pihak yang terlibat supaya komunikasi tersebut tidak tersasar daripada objektif yang telah ditetapkan. Pendekatan yang terbaik adalah melalui hikmah dan nasihat seperti yang diajarkan dalam Islam (Khairul Azhar et al, 2020). Selain itu, penggunaan media sosial juga sangat berkait dengan kebijaksanaan para penggunanya. Seruan kepada keharmonian perlu dipromosikan secara meluas dalam media sosial di samping perlunya kesedaran daripada setiap warga maya. Pemilihan maklumat dan berita dengan bijak berupaya menghindarkan masyarakat daripada sebarang usaha provokasi, sebaliknya media sosial boleh digunakan sebagai wasilah untuk membina dan mengekalkan keharmonian sesama penganut agama.

Pendekatan Emosi dalam Isu Sensitiviti Agama

Punca timbul konflik berkaitan agama juga dikaitkan dengan pendekatan masyarakat terhadap agama. Agama seharusnya difahami dengan penilaian akal yang waras dan rasional bukan menggunakan emosi serta perasaan semata-mata. Menurut informan,

Sebab, mereka mengadapt agama melalui emosi bukan melalui intelek. (Informan 3)

Oleh kerana agama mempengaruhi corak hidup dan pemikiran penganutnya, secara tidak langsung ia juga sedikit sebanyak berkait dengan emosi manusia. Tambahan pula, agama berperanan untuk memupuk solidariti dalam kalangan para penganutnya. Secara psikologi, para penganut agama yang sama akan mempunyai rasa kesamaan atas nama iman dan kepercayaan.

Sikap Mempersendakan Agama Lain

Meskipun perbezaan agama dalam masyarakat merupakan satu fitrah, namun sikap merendah-rendahkan pihak lain dengan anggapan bahawa hanya mereka yang terbaik merupakan pintu utama kepada berlakunya konflik berkaitan isu sensitif dalam agama. Ini diakui oleh Informan 1,

Selalu in Malaysia, they don't understand, but they will make fun of it; not other religion, including our religion, including the Hindus. So that is why, we feel very sensitive and we feel that is not right thing to do. (Informan 1)

Perkara sebegini telah dilarang secara jelas dalam al-Quran seperti firman Allah,

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

Maksudnya:

“Dan janganlah kamu memaki sembah-sembahan yang mereka sembah selain Allah, karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan. Demikianlah Kami jadikan setiap umat menganggap baik pekerjaan mereka. Kemudian kepada Tuhan

merekalah kembali mereka, lalu Dia memberitakan kepada mereka apa yang dahulu mereka kerjakan.” (Surah al-An’am (6): 108)

Larangan menghina dan mencerca ini kerana ia tidak akan membawa apa-apa faedah sebaliknya hanya mengundang tindak balas yang lebih ekstrem dan serius. Setiap penganut agama juga tidak wajar mengemukakan tuntutan dan bantahan berkait dengan amalan, syiar dan kepercayaan agama lain (Khairul Azhar et al, 2020).

KESIMPULAN

Secara keseluruhannya, dapatan menunjukkan antara faktor yang menyebabkan timbulnya isu sensitiviti agama adalah kerana salah faham, manipulasi media sosial, pendekatan emosi dan sikap sebahagian pihak yang mempersendakan agama. Sekiranya konflik agama tidak dapat ditangani dengan baik, ia akan menjejaskan keharmonian dan perpaduan masyarakat serta menimbulkan tanggapan yang negatif terhadap pihak berkuasa. Walau bagaimanapun, hasil kajian mendapati masih lagi wujud suasana harmoni serta interaksi positif dan semangat setiakawan dalam kalangan masyarakat majmuk di Malaysia. Ia disulami dengan sikap saling hormat, bantu membantu dan sikap toleransi antara penganut agama. Namun begitu, masih terdapat ruang bagi penambahbaikan daripada aspek etika berinteraksi antara penganut agama serta pemerkasaan program-program kerjasama bagi memastikan kelestarian keharmonian beragama di Malaysia.

PENGHARGAAN

Penyelidikan ini dibiayai oleh Geran Penyelidikan dan Inovasi KUIS (GPIK) dengan Kod Projek 2021/P/GPIK/GPI-008.

RUJUKAN

- Khairul Azhar Meerangani, Ahmad Faqih Ibrahim & Muhammad Hilmi Mat Johar. (2018). *Prinsip asas interaksi inter-agama di Malaysia menurut perspektif Islam*. [Kertas kerja]. Kolokium Penyelidikan Kebangsaan, 872-885.
- Khairul Azhar Meerangani, Muhammad Ikhlis Rosele & Syamsul Azizul Marinsah. (2020). Pendekatan Wasatiyyah dalam Interaksi Inter-Agama di Malaysia. *Manu*. 31 (2). 19-46
- Khoo & Kay Kim. (2007). The Making of Malaya, 1946-1955: The Fruits of Ethnic Cooperation. Dalam Voon Ping Keong (Ed.). *Malaysian Chinese and Nation Building: Before Merdeka and Fifty Years After*. Centre for Malaysian Chinese Studies, Kuala Lumpur.
- Mohamed Azam. (2000). Bidang Kuasa dan Kedudukan Mahkamah Syariah di Malaysia Pasca Alaf 20: Ke arah mana?. *Jurnal Syariah*. 2 (8), 103–122.
- Nazri Muslim & Ahmad Hidayat Buang. (2017). Islam Dalam Perlembagaan Persekutuan Dari Perspektif Hubungan Etnik di Malaysia. *Jurnal Kemanusiaan*, 10(2), 115-129.
- Nur Azuki Yusuff. (2011). Isu dan Permasalahan Hubungan Antara Agama di Malaysia Kini dan Jalan Penyelesaiannya. *Diskusi dan Dialog Kumpulan Penyelidikan Interaksi Agama PTS-2011-101*.
- Nur Farhana & Nurhanisah. (2021). Elemen Perbandingan Agama dalam Modul Akidah Mualaf. *Mualaf Lestari Multi Etnik Malaysia*. Universiti Malaya, Kuala Lumpur.
- Nur Farhana Abdul Rahman & Khadijah Mohd Khambali@Hambali. (2016). Kesiapan Pemimpin Agama Muslim dan Kristian. *Afkar: Jurnal Akidah dan Pemikiran Islam*, 18(2), 103-148.
- Nur Farhana Abdul Rahman & Nur Syariah Muhammad Shah. 2020. Persepsi Penganut Muslim dan bukan Muslim terhadap Isu-Isu Sensitif Agama: Kajian di Lembah Klang. *International Journal Islamic Thought*. 12(1): 95-109.
- Siti Khatijah Yasin & Fadzli Adam. (2017). *Sensitiviti Agama Dalam Hubungan Masyarakat Pelbagai Kaum Di Malaysia*. [Paper presentation]. International Conference on Empowering Islamic Civilization, 7-8 Oktober.

BAB 9

REALISME DAN LIBERALISME DALAM HUBUNGAN ANTARABANGSA

*Muhammad Faiz Mukmin Abdul Mutalib
Hamzah Omar
Wan Fakhrul Razi Wan Mohamad*

PENGENALAN

Realisme dan liberalisme merupakan dua teori penting dalam bidang hubungan antarabangsa yang memberikan pandangan yang berbeza mengenai sifat interaksi antara negara dalam arena global. Teori-teori ini menawarkan pandangan yang bertentangan tentang aspek penting seperti motivasi negara, peranan kuasa, dan potensi kerjasama (Bloor, 2022). Memahami teori-teori ini adalah penting untuk memahami dinamik dan kompleksiti hubungan antarabangsa.

Realisme, sebagai teori hubungan antarabangsa, mengandaikan bahawa negara-negara merupakan pelaku utama dalam sistem antarabangsa, dan tingkah laku mereka didorong oleh kepentingan diri dan perlumbaan kuasa. Realis berpendapat bahawa negara-negara wujud dalam sistem antarabangsa yang anarki, bermakna tidak ada autoriti utama yang mengawal interaksi mereka. Dalam pandangan ini, negara-negara memberi keutamaan kepada keselamatan dan kelangsungan hidup mereka, terlibat dalam persaingan berterusan untuk kuasa. Realis menekankan kepentingan kekuatan ketenteraan, persekutuan dan keseimbangan kuasa sebagai faktor penting dalam mempertahankan kestabilan dan menghalang konflik antara negara (t.n, 2010).

Di sisi lain, liberalisme menawarkan perspektif alternatif. Liberalisme mengakui kepentingan negara dan faktor bukan negara dalam hubungan antarabangsa. Ia menekankan potensi kerjasama antara negara untuk mencapai matlamat bersama dan kepentingan saling menguntungkan. Liberalis berpendapat bahawa institusi, seperti organisasi antarabangsa, undang-undang antarabangsa, dan diplomasi, memainkan peranan penting dalam mengurus konflik dan memupuk penyelesaian yang harmoni. Liberalisme juga menekankan kepentingan ketergantungan ekonomi, demokrasi, dan nilai bersama sebagai faktor yang mempromosikan kerjasama dan mengurangkan konflik antara negara (Milner, 1992).

Walaupun realisme dan liberalisme menyajikan pandangan yang berbeza dalam hubungan antarabangsa, tetapi kedua-duanya tidaklah saling mengecualikan. Banyak sarjana dan pembuat dasar mengakui nilai untuk menggabungkan elemen dari kedua-dua teori ini untuk mendapatkan pemahaman yang lebih komprehensif tentang urusan global (Jumarang, 2011). Dengan menggabungkan pandangan realis mengenai dinamik kuasa dan kepentingan diri dengan perspektif liberal tentang kerjasama dan kerangka institusi, pemahaman yang lebih mendalam tentang hubungan antarabangsa dapat dicapai.

Dalam dunia moden ini, di mana cabaran global melampaui sempadan dan memerlukan usaha kerjasama, kerelevanan realisme dan liberalisme dalam hubungan antarabangsa tidak dapat diremehkan. Teori-teori ini menyediakan kerangka untuk menganalisis dan menangani isu-isu seperti dilema keselamatan, ketergantungan ekonomi, hak asasi manusia, dan isu-isu alam sekitar. Mereka memberi panduan dalam proses pembuatan keputusan dan formulasi dasar di peringkat negara dan antarabangsa.

PERMASALAHAN

Teori pertentangan realisme dan liberalisme dalam hubungan antarabangsa menawarkan perspektif yang berbeza mengenai motivasi dan tingkah laku negara-negara dalam arena global (Bloor, 2022). Ini menimbulkan persoalan tentang teori mana yang memberikan penjelasan yang lebih tepat mengenai tingkah laku negara dan menyediakan kerangka yang lebih efektif untuk memahami dan mengatasi cabaran global.

Realisme, dengan penekanan pada politik kuasa dan kepentingan diri, menggambarkan negara-negara terutama didorong oleh keselamatan dan kelangsungan hidup mereka sendiri. Teori ini berpendapat bahawa sifat anarki dalam sistem antarabangsa memerlukan persaingan berterusan untuk kuasa dan pengejaran kekuatan ketenteraan (Sandrina Antunes, Isabel Camisã, 2018). Walau bagaimanapun, pandangan ini mengabaikan potensi kerjasama dan peranan institusi dalam mengurus konflik dan memupuk kestabilan.

Sebaliknya, liberalisme menekankan kepentingan kerjasama, institusi, dan nilai bersama dalam hubungan antarabangsa (Moravcsik, n.d.). Ia mengakui potensi negara-negara untuk bekerjasama mencapai matlamat bersama dan menangani cabaran bersama. Namun, para pengkritik liberalisme berpendapat bahawa fokusnya terhadap kerjasama dan ketergantungan mungkin mengabaikan kepentingan dinamik kuasa dan persaingan di antara negara-negara.

Permasalahan terletak dalam menentukan teori mana yang memberikan pemahaman yang lebih tepat mengenai tingkah laku negara dan menyediakan kerangka yang lebih efektif untuk mengatasi isu global. Dalam dunia yang semakin terhubung di mana cabaran seperti keganasan, perubahan iklim, dan ketergantungan ekonomi melampaui sempadan negara, adalah penting untuk memahami secara komprehensif faktor-faktor yang membentuk hubungan antarabangsa (Bloor, 2022).

Penerapan teori-teori ini dalam pembentukan dasar dan proses pembuatan keputusan dapat memiliki implikasi yang signifikan terhadap tadbir urus global. Memilih kerangka teori yang salah dapat menghasilkan dasar yang salah arah dan strategi yang tidak efektif untuk mengurus konflik dan mempromosikan kerjasama antara negara-negara. Selain itu, kompleksiti sistem antarabangsa masa kini menimbulkan cabaran bagi kedua-dua teori realisme dan liberalisme. Kehadiran faktor bukan negara, pengaruh rangkaian global yang semakin meningkat, dan sifat ancaman keselamatan yang terus berkembang memerlukan pemahaman yang mendalam yang melampaui kerangka tradisional realisme dan liberalisme.

Oleh itu, permasalahan yang dihadapi adalah menilai dengan lebih lanjut kelebihan dan kelemahan teori realisme dan liberalisme dalam menjelaskan tingkah laku negara dan mengatasi cabaran global. Penting untuk mengenal pasti bidang di mana setiap teori unggul dan di mana mereka kurang berkesan, serta menjelajahi pendekatan yang menggabungkan elemen dari kedua-dua teori untuk membangunkan pendekatan yang lebih komprehensif dalam hubungan antarabangsa. Dengan menangani masalah ini, para pembuat dasar, sarjana, pelaksana dapat meningkatkan pemahaman mereka tentang kompleksiti hubungan antarabangsa dan mengembangkan strategi yang lebih berinformasi untuk mempromosikan perdamaian, kestabilan, dan kerjasama dalam landskap global yang selalu berubah.

PERBINCANGAN

Teori realisme dan liberalisme telah lama menjadi inti dalam kajian hubungan antarabangsa, menawarkan perspektif yang berbeza mengenai tingkah laku negara dan dinamik global (Bloor, 2022). Dalam perbincangan ini, penulis akan meneliti kelebihan dan kelemahan realisme dan liberalisme, implikasi mereka terhadap pemahaman tingkah laku negara, dan relevansinya dalam mengatasi cabaran global.

Realisme, dengan fokusnya pada politik kuasa dan kepentingan diri, memberikan pandangan yang berharga mengenai motivasi negara-negara dalam sistem antarabangsa (Lobell, 2010). Perspektif realis mengakui pentingnya kekuatan ketenteraan dan pengejaran kuasa bagi memastikan keselamatan dan kelangsungan hidup negara. Realis berpendapat bahawa sifat anarki dalam sistem antarabangsa memerlukan persaingan berterusan untuk kuasa dan pembentukan persekutuan untuk mengekalkan keseimbangan kuasa. Pandangan ini dengan tepat menggambarkan sifat persaingan dalam hubungan antarabangsa dan menekankan peranan dinamik kuasa dalam membentuk tingkah laku negara. Namun begitu, realisme juga mempunyai kelemahan. Dengan menekankan kepentingan diri dan pengejaran kuasa, ia mungkin mengabaikan potensi kerjasama dan peranan institusi dalam mengurus konflik dan memupuk kestabilan.

Di sisi lain, liberalisme menekankan kerjasama dan institusi (Meiser, 2018). Perspektif liberalisme mengakui potensi negara-negara bekerja bersama untuk mencapai matlamat bersama, mempromosikan ketergantungan ekonomi, dan menangani cabaran antarabangsa melalui multilateralisme dan institusi antarabangsa. Perspektif ini mengakui kepentingan faktor bukan negara, seperti syarikat multinasional dan pertubuhan bukan kerajaan, dalam membentuk urusan global. Namun begitu, liberalisme juga mempunyai kelemahan. Para pengkritik berpendapat bahawa liberalisme mungkin mengabaikan kepentingan dinamik kuasa dan potensi konflik di antara negara-negara. Fokus liberalisme pada kerjasama dan ketergantungan mungkin tidak sepenuhnya mencerminkan realiti persaingan negara dan kepentingan yang berbeza.

Untuk mengatasi kelemahan ini, para sarjana telah meneroka cara untuk menggabungkan elemen-elemen realisme dan liberalisme. Dengan mengakui pentingnya dinamik kuasa dan kepentingan diri sambil menekankan potensi kerjasama dan peranan institusi, pemahaman yang lebih komprehensif mengenai hubungan antarabangsa dapat dibangunkan (Meiser, 2018). Pendekatan yang menyatukan ini membolehkan analisis yang mendalam mengenai tingkah laku negara dengan mempertimbangkan faktor seperti kuasa, keselamatan, ketergantungan, dan nilai bersama.

Dalam urusan global kontemporari, relevansi realisme dan liberalisme masih kekal. Kehadiran ancaman keselamatan bukan tradisional, seperti keganasan, perubahan iklim, dan wabak, memerlukan pendekatan yang melibatkan kedua-dua teori ini. Realisme membantu kita memahami implikasi keselamatan cabaran ini, manakala liberalisme memberikan jalan untuk kerjasama dan tindakan kolektif. Selain itu, hubungan antarabangsa yang semakin terhubung dan rangkaian global yang kompleks menekankan kepentingan institusi dan kerjasama dalam menangani isu-isu antarabangsa.

Teori realisme dan liberalisme menawarkan pandangan yang berbeza mengenai tingkah laku negara dan dinamik global. Realisme menekankan kuasa dan kepentingan diri, manakala liberalisme menekankan kerjasama dan institusi. Kedua-dua teori mempunyai kelebihan dan kelemahan mereka, dan pendekatan yang menggabungkan elemen dari kedua-dua teori ini dapat memberikan pemahaman yang lebih komprehensif mengenai hubungan antarabangsa. Dalam dunia yang terhubung dan kompleks ini, teori-teori ini masih relevan dalam mengatasi cabaran global dan mempengaruhi proses dasar dan pembuatan keputusan.

KESIMPULAN

Secara kesimpulannya, teori realisme dan liberalisme dalam hubungan antarabangsa memberikan kerangka yang berharga untuk memahami tingkah laku negara dan mengatasi cabaran global. Realisme menekankan politik kuasa dan kepentingan diri, mengakui sifat persaingan dalam hubungan antarabangsa dan pengejaran keselamatan melalui kekuatan ketenteraan. Di sisi lain, liberalisme menyoroti potensi kerjasama, peranan institusi, dan kepentingan nilai bersama dalam memupuk hubungan yang aman di antara negara-negara.

Walaupun kedua-dua teori mempunyai kelebihan dan kelemahan namun mereka menawarkan pandangan yang melengkap mengenai kompleksiti sistem antarabangsa. Realisme menggambarkan dinamik kuasa dan persaingan, manakala liberalisme menekankan kerjasama dan potensi tindakan kolektif. Menggabungkan elemen dari kedua-dua teori ini membolehkan pemahaman yang lebih komprehensif mengenai tingkah laku negara dan dinamik global, dengan mempertimbangkan faktor seperti kuasa, keselamatan, ketergantungan, dan norma bersama.

Selain itu, relevansi realisme dan liberalisme dalam urusan global kontemporari adalah jelas. Cabaran keselamatan bukan tradisional dan peningkatan hubungan antara negara memerlukan pendekatan yang menggabungkan wawasan dari kedua-dua teori ini. Aspek kerjasama dalam liberalisme adalah penting untuk menangani isu-isu antarabangsa, manakala pemahaman realisme mengenai dinamik kuasa membantu merumuskan strategi untuk mengekalkan kestabilan dan keselamatan.

Dengan menilai secara kritis kelebihan dan kelemahan realisme dan liberalisme, pembuat dasar, sarjana, dan pelaksana dapat memperoleh pemahaman yang lebih mendalam mengenai hubungan antarabangsa. Pemahaman ini dapat membantu dalam pembentukan dasar, proses pembuatan keputusan, dan usaha-usaha untuk mengatasi cabaran global dengan efektif. Dengan mengakui sifat melengkap dari kedua-dua teori ini, pihak-pihak berkepentingan dapat bekerjasama untuk membina sistem antarabangsa yang lebih kooperatif dan selamat yang mempertimbangkan kompleksiti landskap global kontemporari.

RUJUKAN

- Bloor, K. (2022, May 15). *www.e-ir.info*. from *www.e-ir.info*: <https://www.e-ir.info/2022/05/15/theories-of-global-politics/>
- Jumarang, B. K. (2011). Realism and Liberalism in Modern International Relations. *E-International Relations*. <https://www.e-ir.info/2011/07/02/realism-and-liberalism-in-modern-international-relations/>
- Lobell, S. E. (2010). Structural Realism/ Offensive and Defensive Realisme. *Oxford International Studies*. <https://oxfordre.com/internationalstudies/display/10.1093/acrefore/9780190846626.001.0001/acrefore-9780190846626-e-304?rskey=V83wyO&result=5>
<https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190846626.013.304>
- Meiser, J. W. (2018). Introducing Liberalism in International Relations Theory. *E-International Relations*, <https://www.e-ir.info/2018/02/18/introducing-liberalism-in-international-relations-theory/>
- Milner, H. (1992). International Theories of Cooperation among Nations: Strengths and Weaknesses. *World Politics*, https://www.jstor.org/stable/2010546?read-now=1&seq=2#page_scan_tab_contents
- Moravcsik, A. (n.d.). 'Liberalism and International Realation Theories', https://www.princeton.edu/~amoravcs/library/liberalism_working.pdf
- Sandrina Antunes, Isabel Camisão. (2018). Introducing Realism in International Relations Theory. *E-International Relations*. <https://www.e-ir.info/2018/02/27/introducing-realism-in-international-relations-theory/>
- _____. (2010). Political Realism in International Relations. *Stanford Encyclopedia of Philosophy* <https://plato.stanford.edu/entries/realism-intl-relations/>

BAB 10

KONSEP *AL-KHALWAH* MENURUT SYEIKH IBN `AJIBAH (w.1224H)

Ahmad A`toa` Mokhtar
Ahmad Baha` Mokhtar
Ahmad Naja` Mokhtar

PENGENALAN

Menurut pemikiran Ibn 'Ajibah, *al-khalwah* adalah suatu amalan spiritual yang memiliki pengaruh signifikan dalam pembentukan akhlak. Ibn 'Ajibah merupakan seorang sarjana Islam abad ke-18 yang banyak menghasilkan karya-karya ilmiah dalam pelbagai bidang, dan antara karya beliau dalam ilmu kerohanian adalah kitab *Iqaz al-Himam fi Syarah al-Hikam*. Kitab ini mengajarkan bahawa melalui *al-khalwah* individu dapat mencapai pemahaman yang lebih mendalam tentang diri, memperbaiki akhlak dan mendekatkan diri kepada Allah SWT. Menurut beliau *al-khalwah* adalah suatu bentuk penyucian diri dan perjalanan spiritual yang melibatkan isolasi diri untuk mencapai pemahaman tentang hakikat hubungan manusia dengan Allah SWT. Amalan ini memberikan kesempatan bagi individu untuk mengeksplorasi dimensi rohani dengan lebih mendalam untuk menghampirkan (*al-qurbah*) hubungan dengan Allah SWT disamping dapat memperbaiki akhlak.

Al-khalwah membantu individu mengatasi pengaruh kebendaan yang dapat mengganggu perkembangan akhlak. Dalam keadaan bersendirian seseorang itu dapat melakukan refleksi mendalam terhadap perbuatannya, mengenal pasti kelemahan dan sifat-sifat mazmumah dalam dirinya serta mengarahkan diri untuk memperbaiki perilaku dengan akhlak yang lebih baik. Artikel ini akan membahaskan pandangan Ibn 'Ajibah tentang manfaat amalan *al-khalwah* dalam pembentukan akhlak. Diharapkan agar artikel ini menyumbang nilai tambah pemahaman tentang pemikiran Ibn 'Ajibah mengenai *al-khalwah* dan hubungannya dengan pembentukan akhlak. Penelitian ini juga dapat memberikan konsep baharu tentang cara menerapkan prinsip-prinsip *al-khalwah* dalam kehidupan sehingga mampu membentuk akhlak yang mulia di samping meningkatkan hubungan spiritual dengan Allah SWT.

BIOGRAFI RINGKAS SYEIKH IBN `AJIBAH (W. 1224 H)

Al-Imam al-`Allamah al-Mufassir Ahmad bin Muhammad bin al-Mahdi bin al-Husain bin Muhammad bin `Ajibah al-Hujuji al-Hasani yang dikenali sebagai ibn`Ajibah dilahirkan pada tahun 1161 Hijrah di desa A`jabisy, dan beliau daripada suku Anjarah (Abd al-Haiy al-Kattani, 1982). Beliau menetap di kawasan pergunungan persisiran pantai kota Tetouan, Maroko. Keturunannya terkenal dari nasab yang soleh, pernah dikatakan perihal ayahnya adalah seorang yang soleh, zuhud, bertaqwa, suka berkhilwah, rajin membaca al-Quran dan beribadah. Jalur silsilah dari kedua orang tuanya bersambung kepada Nabi Muhammad SAW melalui jalur Hasan bin Ali bin Abi Thalib (Ibn Ajibah.1999).

Ibn `Ajibah berpegang kepada ajaran Akidah ahl al-Sunnah wa al-Jama`ah. Sejak kecil beliau telah menunjukkan minat yang mendalam dalam menuntut ilmu. Kecintaannya terhadap ilmu membuatnya belajar siang dan malam. Pendidikan awalnya bermula di tempat kelahirannya dan setelah itu ke Tetouan dan akhirnya di Fes. Di awal usia beliau telah menghafaz al-Quran dan ketika remaja beliau telah menghadiri tidak kurang dari 7 majlis pengajian ilmu siang dan malam dengan berguru kepada para ulama di kota al-Qashr al-Kabir. Setelah itu ketika berusia 20 tahun beliau pindah ke kota Tetouan untuk

menghadiri berbagai majlis ilmu agama mulai dari ilmu fiqh, tafsir, hadis, ilmu bahasa seperti Nahwu, Sarf dan Mantiq.

Sebelum usia 29 tahun, beliau mula mengajar di masjid dan madrasah. Di samping itu beliau berguru kepada para ulama yang berada di kota Tetouan. Ketika usia 40 tahun beliau melanjutkan perjalanan intelektualnya ke kota Fes. Di sana beliau belajar berbagai cabang ilmu dengan ulama-ulama di kota Fes, dan di antaranya beliau mengambil ijazah hadis dari al-`Allamah al-Muhaddith al-Tawdi bin Saudah. Selain itu, beliau juga belajar ilmu tafsir, faraid dan bahasa selama dua tahun. Di Fes, beliau diberikan kepercayaan (tauliyah) untuk mengajar oleh berbagai guru yang berbeza. Setelah itu, beliau kembali ke Tetouan untuk mengajar dan mencetak karya-karyanya (Ibn Ajibah, 1990)

Di antara guru beliau ialah al-Faqīh al-Qaḍī `Abd al-Karīm Bin Quraish (w. 1197 H), al-Faqīh al-Syeikh Abu al-Hasan `Ali bin Aḥmad bin Syaṭir al-Hasani (w. 1191 H), al-Faqīh al-`Allāmah Abu `Abdullah Muḥammad bin Hasan al-Janawī al-Hasani (w. 1200 H), al-`Allāmah al-Muhaddith Abu `Abdullah Muḥammad al-Tawdi bin al-Thalib bin Saudah (w. 1209 H), al-Hāfiz Abu `Abdullah al-Thaiyib bin `Abdul Majid bin Kiran (w. 1227 H), al-`Allāmah Abu `Abdullah Muḥammad bin Aḥmad bin Banis al-Fāsi (w. 1213 H) dan al-Faqīh al-`Allāmah al-Hujjah al-Barakah al-`Ārif billah al-Sālih Abu `Abdullah Muḥammad bin `Ali al-Warzāzi (w. 1214 H) (Ibn Ajibah, 1990)

Kemudiannya Ibn `Ajibah mula tertarik untuk belajar ilmu tasawuf ketika mempelajari kitab *al-Risālah al-Qusyairiyah*, *Ḥikam Ibn `Atha`*, *Uṣul al-Thariqah*, *al-Nasīhah al-Kāfiyah* Syeikh Zarruq. Kemudian beliau berguru dengan Syeikh al-Darqawi dan Syekh al-Buzidi. Syeikh al-Darqawi merupakan pengasas Tariqah Darqawiyyah Shaziliyyah yang sedang berkembang pada ketika itu. Beliau adalah Abu al-Ma`ali al-`Arab bin Ahmad al-Hasani. Tariqah Darqawiyyah Shaziliyyah merupakan tariqah sufi yang memiliki ajaran yang mengikut landasan al-Quran dan Sunnah. Manakala Imam al-Buzidi merupakan murid kanan Imam al-Darqawi dan merupakan ulama terkemuka dari suku Ghumarah yang memiliki nasab kepada Abu al-Hasan al-Shazili (w.656 H) (pengasas Tariqah Shaziliyyah). Kedua-dua guru beliau inilah yang banyak mempengaruhinya dalam bidang kerohanian. Imam al-Buzidi pernah berpesan kepada Ibn `Ajibah : “*Wahai Ahmad anakku, salah satu syarat dari tariqah kita adalah kejujuran (al-sidq) dan cinta (mahabbah)*” (Ibn Ajibah, 1999).

Ibn `Ajibah telah meninggalkan hasil pemikirannya yang sangat bernilai melalui karyanya seperti *Īqāz al-Himam fī Syarah al-Ḥikam*, *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Quran al-Majīd*, *Azhar al-Bustān fī Tobaqoh al-Aa'yan*, *al-Futuhāt al-Ilāhiyyah fī Syarah al-Mabahith al-Aṣliyyah*, *al-Durar al-Mutanathirah fī Taujīh al-Qiraāt al-Mutawatīr*, *Tabṣirah al-Taif al-Zarqawiyyah*, *Tashīl al-Madkhal li Tanmiyah Aa'mal bi al-Niyyah al-Sālihah `inda al-Iqbāl*, *Syarh Solawat Ibn Masyisy*, *Syarah al-Qaṣidah al-Munfarijah*, *al-Futuhāt al-Quddusiyyah fī Syarah al-Muqaddimah al-Ajrūmiyyah*, *al-Fahrassa*. (Khayr al-Din al-Zirikli, 1992)

Ibn A'jibah merupakan seorang sarjana yang diakui oleh semua pengkaji sejarah hidupnya. Beliau meninggal dunia pada usia sekitar 64 tahun iaitu pada tahun 1224H/1809M, pada hari Rabu, 7 Syawwal. Dia dimakamkan di kota Anjra. Meskipun beberapa pengkaji moden memiliki pandangan berbeza namun majoriti setuju dengan fakta kewafatannya (Khayr al-Din al-Zirikli, 1992). Pengikutnya di Darqawi 'Ajibiyyah mengadakan hari hol setiap tahun pada bulan September untuk menghormati dan mengenang kehidupannya (Ibn Ajibah, 1999). Beliau telah meninggalkan warisan intelektual dan spiritual yang berharga serta menjadi sumber inspirasi ummah dalam ilmu pengetahuan dan pembangunan rohani.

PENGETERIAN *AL-KHALWAH* MENURUT IBN A'JIBAH

Menurut Ibn 'Ajibah ketika memberikan maksud *al-khalwah* ialah mengasingkan diri daripada manusia (Ibn 'Ajibah, 1990). *Al-Khalwah* juga sinonim dengan perkataan *al-'Uzlah*. Ibn 'Ajibah (2005) menerangkan maksud *al-'Uzlah* ialah hati menyendiri dengan Allah SWT. Dapat disimpulkan bahawa *al-Khalwah* dan *al-'Uzlah* memberi pengertian yang sama. Pengertian *al-Khalwah* terbahagi kepada dua bahagian iaitu ia berlaku secara zahir dan batin. Hal ini sesuai dengan ungkapan Ibn 'Ajibah (2005) yang menyatakan, "Bagaimana hati dapat menjadi sunyi dalam segala keadaan jika seseorang tidak mengasingkan diri" (Ibn. 'Ajibah.2005).

MANFAAT *AL-KHALWAH* DALAM PEMBENTUKAN AKHLAK

Berdasarkan penelitian oleh Ibn 'Ajibah (2013), amalan *al-Khalwah* memiliki sepuluh manfaat terhadap pembentukan akhlak mulia seseorang iaitu :

- 1) Selamat daripada bencana lidah. Jika seseorang dalam *khalwah*, sudah tentu tidak ada orang yang akan berbicara dengannya, maka ia terselamat daripada bencana lidahnya. Nabi SAW bersabda:

عن أنس بن مالك قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "رحم الله امرأ تكلم فغتم أو سكت فسلم."

Maksudnya:

"Semoga Allah merahmati seseorang hamba yang diam, lalu ia terselamat atau seseorang yang berbicara, lalu ia mendapat keuntungan" (al-Nawawi, 3492)

Kebanyakan manusia tidak akan terhindar dari bencana yang disebabkan oleh lidah kecuali mereka yang memberikan keutamaan amalan *khalwah*. Seorang salik yang mengutamakan *khalwah* daripada bergaul dengan orang lain, lebih memilih diam daripada berbicara dan mengutamakan puasa daripada makan berlebihan, maka salik tersebut telah mencapai tahap kemajuan yang berharga dalam perjalanan spiritualnya. Sebaliknya, seorang salik yang suka bergaul dengan manusia, banyak berbicara dan selalu dalam keadaan berlebihan dalam hal makan akan memberi kesan terhadap tahap kemajuannya dalam perjalanan spiritualnya yang masih belum sempurna.

Keburukan dari berbicara yang berlebihan adalah kurangnya muhasabah diri, hilangnya ketakwaan, terlalu lama dalam dosa maksiat, catatan buruk yang akan dipaparkan di akhirat, banyak tuntutan hak dari manusia lain, terlibat dalam perlakuan yang zalim terhadap makhluk banyak kesaksian dari malaikat mencatat perbuatannya dan berpaling dari Allah SWT kerana percakapan yang tidak baik merupakan kunci dari dosa-dosa besar yang dilakukan melalui lidah. Percakapan yang buruk dapat menyebabkan kebohongan, penghinaan, fitnah, dan kesaksian palsu. Kebanyakan dosa anak Adam terletak pada lidah mereka dan manusia yang paling banyak dosanya di hari kiamat adalah mereka yang banyak berbicara tentang hal-hal yang sia-sia.

- 2) *Khalwah* boleh memelihara pandangan mata seseorang dan terselamatnya daripada bahaya pandangan mata, kerana seseorang yang melakukan *khalwah* atau mengasingkan dirinya daripada manusia, ia akan terselamat daripada memandang tingkah laku mereka juga terselamat daripada pengaruh keduniaan yang ada pada mereka sebagaimana firman Allah SWT :

وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ يَرْزُقُكَ رَبُّكَ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ

Maksudnya:

“Dan janganlah engkau menunjukan pandangan kedua matamu dengan keinginan kepada apa yang telah Kami berikan kepada beberapa golongan dari mereka yang kafir itu menikmatinya yang merupakan keindahan kehidupan dunia ini untuk Kami menguji mereka padanya; sedang limpah kurnia Tuhanmu di akhirat lebih baik dan lebih kekal”. (Taha:131)

Maka dengan melakukan *khalwah* akan menghalang seseorang daripada memandang kemewahan dunia yang ada pada orang lain yang boleh menambahkan keinginan terhadapnya. Dan dapat menjauhkan diri daripada ingin bersaing dengan mereka dalam mencari keduniaan.

Betapa pentingnya menghindari pandangan yang tidak bermanfaat kerana pandangan yang tidak bermanfaat dapat membangkitkan hawa nafsu. Individu yang sering memperhatikan hal-hal yang tidak bermanfaat akan terjebak dalam kegelisahan dan kecemasan yang berlanjutan. Mata, sebagai organ penglihatan menjadi penyebab kerosakan dan kebinasaan. Jika seseorang tidak menjaga penggunaan matanya dengan bijak, ia akan terperangkap dalam kebinasaan. Tidak diragukan lagi, pandangan yang terlalu banyak kepada hal-hal yang tidak bermanfaat akan menyebabkan hati berbelah bagi.

- 3) *al-Khalwah* dapat menjaga dan memelihara hati agar terhindar dari sikap berpura-pura, kepalsuan dan berbagai penyakit hati lainnya. Ketika seseorang bergaul dengan manusia akan muncul kecenderungan untuk berperilaku pura-pura dalam berinteraksi dengan mereka. Individu yang menunjukkan sikap pura-pura menunjukkan adanya sifat menunjuk-nunjuk atau riak dalam dirinya. Mereka yang mempunyai sikap tersebut akan mengalami kebinasaan yang sama seperti golongan riak.

Bagaimana kaedah untuk mencapai tahap *al-tahqiq* (haqiqat)? Salah satu cara adalah dengan tidak memandang ke arah manusia (makhluk) kerana pandangan terhadap mereka dapat membawa kegelapan. Jika seseorang tidak mampu menghindari pandangan mereka, disarankan untuk tidak mendengarkan perkataan mereka kerana perkataan mereka dapat menyebabkan kerasnya hati. Jika seseorang itu juga tidak dapat menghindari berbicara dengan mereka, maka usahakan untuk tidak bergaul dengan mereka melalui cara *khalwah*. Impak dari pergaulan dengan mereka akan mengakibatkan kerugian, penyesalan dan jauh dari Allah SWT. Jika seseorang masih terpaksa bergaul dengan mereka kerana berada di tengah-tengah mereka, maka disarankan untuk tidak merasa senang terhadap mereka, kerana perasaan senang terhadap mereka akan mengakibatkan kebinasaan.

Hati seseorang itu akan cenderung kepada golongan yang binasa jika seseorang itu sibuk memerhatikan orang yang lalai leka, suka berbicara dengan orang yang jahil, suka bergaul dengan orang yang tidak beramal maka secara tidak disedari hatinya turut terkesan daripada sifat buruk tersebut malahan dibuai oleh angan-angan kosong, sedangkan pada hakikat hatinya jauh dari Allah SWT. Ahli mujahadah meletakkan asas yang sangat penting dalam bermujahadah untuk melatih kebersihan hati mereka. Apabila mereka ingin memelihara hati mereka daripada lintasan-lintasan yang buruk, mereka akan memelihara pandangan mereka daripada memandang perkara yang sia-sia iaitu perkara yang berkaitan tentang keduniaan semata-mata.

- 4) *Al-Khalwah* dapat menghasilkan sifat zuhud terhadap dunia dan *qana`ah*, kerana sifat tersebut adalah satu kemuliaan dan kesempurnaan bagi seorang hamba Allah. Sifat itu juga adalah menjadi sebab seseorang itu mendapat kasih sayang Allah SWT, kerana sabda Nabi SAW:

عن أبي العباس سهل بن سعد الساعدي رضي الله عنه قال : جاء رجلٌ إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله، دلني على عملٍ إذا عملته أحبني الله وأحبنى الناس، فقال: (ازهد في الدنيا يحبك الله، وازهد فيما عند الناس يحبك الناس)

Maksudnya :

“Zuhudlah terhadap dunia, nescaya Allah akan mengasihimu dan zuhudlah terhadap apa yang ada pada manusia, nescaya mereka akan menyukaimu”. (Ibn Majah, 4102)

Sudah pasti seseorang yang tidak bergaul dan melihat manusia yang berkecenderungan kepada keduniaan serta berlumba-lumba untuk mendapatkannya sudah tentu ia akan terselamat daripada mengikut perangai mereka serta terselamat daripada sikap yang buruk dan akhlak yang hina. Hanya segelintir orang yang mampu mempertahankan diri dari pengaruh bergaul dengan golongan yang terikat pada kecintaan terhadap dunia. Orang yang mencintai dunia dan menikmatinya, hatinya telah mati secara spiritual. Bergaul dengan orang-orang yang hatinya telah mati akan menyebabkan hatinya juga akan mati.

- 5) Terpelihara daripada orang yang jahat. Bergaul dengan orang tidak hiraukan agama yang akan menyebabkan kejahatan yang melampau dan bahaya yang dahsyat. Terdapat hadis Nabi SAW bersabda:

مَثَلُ الْجَلِيسِ الصَّالِحِ مَثَلُ الْعَطَّارِ إِنْ لَمْ يُصِيبْكَ مِنْهُ أَصَابَكَ رِيحُهُ وَمَثَلُ الْجَلِيسِ السَّوِّءِ مَثَلُ الْقَيْنِ إِنْ لَمْ يُجْرِفْكَ بِشَرِّهِ عَلِقَ بِكَ مِنْ رِيحِهِ

Maksudnya:

“Umpama kawan yang jahat seperti tukang besi, jika tidak terkena percikan api tentu badannya berbau busuk” (Ibn Hibban, 579)

Seseorang yang bergaul atau bersahabat dengan orang yang jahat akan hina walaupun pada hakikat dirinya baik. Ramai orang yang tidak ikhlas dalam pergaulan sesama manusia, hindari persahabatan yang tidak mendapatkan redha daripada Allah SWT kerana ia merupakan musuh utama, hati menjadi keras dan menjauhkan diri dari rahmat Allah SWT. Sebaliknya bergaul dan bersahabat dengan orang yang berakhlak iaitu mereka yang suka membersihkan jiwanya, seperti khazanah yang tidak akan habis. Sekiranya Allah SWT menghendaki seseorang hamba-Nya mendapat kebaikan, nescaya akan dikurniakan (didekatkan) kepadanya sahabat yang hatinya bersih dan dijauhkan daripadanya orang yang buruk akhlaknya. Sesungguhnya, seseorang itu tidak perolehi kejayaan melainkan bersahabat dengan orang yang berjaya.

- 6) Berpeluang untuk beribadat dan berzikir serta berazam untuk beramal soleh bagi mencapai sifat hamba Allah yang bertaqwa. Maksud lain bagi *khalwah* ialah mengosongkan hati daripada makhluk, menumpukan hati dan pancaindera kepada Pencipta (Allah) serta berazam bersungguh-sungguh untuk istiqamah dengannya (zikrullah). Apabila seseorang itu melakukan *khalwah* ia berpeluang menghabiskan masanya untuk beribadat. Pada ketika itu, ia mampu menumpukan segala perhatian zahir dan batinnya untuk semata-mata beribadat kerana ketiadaan gangguan dan pengaruh yang menyibukkan dirinya selain beribadat.
- 7) Merasai manis ketaatan dan mampu mengecapi kelazatan munajat (zikrullah) kerana suci hatinya. Pengalaman ini berlaku dan dilalui oleh para solihin yang menyatakan bahawa seseorang salik tidak akan diperakui kesahihan amalannya melainkan setelah melalui pengalaman *khalwah* yang ditempuhi dengan kemanisan, semangat dan kesungguhan yang tidak diperolehi melalui fizikal sebelumnya. Spritual dapat merasai ketenangan dalam keadaan bersendirian.

- 8) Merehatkan hati dan tubuh badan kerana apabila seseorang itu bergaul dengan orang ramai, hatinya akan cepat penat dengan karenah mereka. Badan juga penat dengan usaha untuk tunaikan hajat dan melayan permintaan mereka. Jika beroleh pahala sekalipun, ia telah rugi kerana terlepas pahala yang lebih besar dan penting iaitu *khalwah*. Amalan *khalwah* meninggalkan kesan baik pada tubuh di samping hatinya dapat rehat kerana tumpuan ingatan hatinya ketika beribadat hanya kepada Allah SWT tanpa ingatan selain-Nya.
- 9) Memelihara diri dan agamanya daripada terdedah dengan kejahatan dan keburukan yang selalu ditempuhi ketika bergaul dengan orang ramai. Hawa nafsu memang suka dan gemar untuk campur urusan seumpama ini, seperti yang berlaku kepada pecinta keduniaan dan sikap yang suka berlumba-lumba untuk menunjukkan kebaikan diri. Sebahagian manusia yang menikmati dunia semahunya, sementara hamba Allah yang sebenar hanya mengambil sebahagian kecil darinya. Ia dapat merasai kenikmatan dunia mahupun penderitaan darinya. Ia melihat dunia sebagai tipuan dan kebatilan belaka seperti air yang mengalir di permukaan wadah yang tidak bermakna. Dunia baginya hanya seperti bangkai yang tidak berharga, dikelilingi oleh anjing-anjing yang menarik perhatian orang-orang untuk melayani hawa nafsu mereka. Oleh itu, dengan menjauhkan diri dari kecintaan terhadap dunia, seseorang dapat menyelamatkan diri dari pengaruhnya. Namun, jika seseorang menginginkannya dengan penuh haloba, mereka akan menjadi mangsa hawa nafsu tersebut.
- 10) Berupaya untuk beribadat dengan cara tafakkur (penghayatan) dan iktibar (pengajaran). Ia merupakan matlamat utama *khalwah*. Hadis menyebutkan:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: فِكْرَةُ سَاعَةٍ خَيْرٌ مِنْ عِبَادَةِ سِتِّينَ سَنَةً

Maksudnya :

“*Fikrah (Tafakkur) penghayatan sejenak lebih baik daripada beribadat (tanpa penghayatan) enam puluh tahun*” (Al-Suyuti, Al-Dur Al-Manthur.4/406).

Menurut Ibn `Ajibah bahawa orang yang menjadikan berkata-katanya sebagai zikir, diamnya menjadi penghayatan, renungannya menjadi tauladan, memuliakan orang lain dengan melihat hina diri dan beramal untuk bekalan akhirat. Sesiapa yang mahukan kemuliaan di akhirat maka perbanyakkan tafakkur (penghayatan) kerana dengannya dapat memperolehi pelbagai rahsia hakikat sesuatu perkara, dapat membezakan dan menjelaskan sesuatu perkara yang benar dan salah, dapat mengenal pasti sekecil-kecil penyakit jiwa dan tipu dayanya, helah dunia, dapat mengetahui bentuk-bentuk tipu helah dunia supaya mampu mengelak daripadanya dan dapat membersihkan dari berbagai penyakit hati. Permulaan bagi salik yang mula belajar mengenal Allah SWT menerusi amalan tafakkur ketika dia melakukan *khalwah* akan menyingkapkan hijab hati sehingga dapat menyaksikan sifat keagungan dan kesempurnaan Allah SWT melalui tafakkur terhadap ayat-ayat Allah SWT atau tanda-tanda kebesaran menerusi penciptaanNya.

Selain itu juga akan dapat menghayati nikmat yang dikurniakan yang nyata mahupun yang tersirat. Natiujahnya, seseorang itu akan beroleh pelbagai tahap kebahagiaan, hilang penyakit hati, terus istiqamah beramal dengan ketaatan kepada Allah SWT. Manakala bagi seseorang yang sudah menjalani *khalwah (ahli al-nihayah)*, telah menjadi kebiasaan mereka sentiasa zikir dan tafakkur dalam hatinya walaupun badannya berada bersama dengan orang ramai kerana mereka telah dikurniakan Allah hatinya dapat *jam'* daripada *farq* iaitu tiada perbezaan bagi mereka sama ada diri mereka dalam keadaan tubuhnya bersendirian (*khalwah*) atau tubuhnya bersama dengan orang ramai. Mereka dapat menerima pelbagai kebaikan dengan penuh keredaan dan tidak mengambil kesempatan terhadap hak orang lain.

KESIMPULAN

Kesimpulan artikel ini menyoroti pendekatan unik Syeikh Ibn 'Ajibah dalam membentuk akhlak menerusi amalan *al-Khalwah*. Beliau telah mengidentifikasi sepuluh manfaat *al-khalwah* yang menunjukkan kemampuannya dalam membangun keperibadian atau membentuk akhlak yang mulia. Konsep *al-khalwah* yang didefinisikan sebagai praktik isolasi diri dengan tujuan memusatkan hati hanya kepada Allah SWT melalui zikir dan tafakkur. Hasil penelitian ini mengengahkan pandangan Syeikh Ibn 'Ajibah mengenai kesan positif yang dapat diperolehi melalui amalan al-Khalwah, Justeru menunjukkan bahawa menurut Syeikh Ibn 'Ajibah bahawa *al-khalwah* memiliki manfaat yang sangat baik dan berpotensi membentuk akhlak yang mulia.

RUJUKAN

- ‘Abd al-Haiy al-Kattani, (1982). *Fihris al-Fahāris*, Jilid 2. Dar al-Gharb al-Islāmi, Beirut.
- Al-Baihaqi. (2003). *al-Syu`b al-Īman*. Maktabah al-Rusyd, Riyadh.
- Al-Hakim, Muḥammad ibn ‘Ali Ḥakim al-Tirmizi. (1965). *Khatm al-Awliya’*. Al-Matb’ah al-Kathulikiyah, Beirut.
- Al-Jurjāni, ‘Ali Ibn Muḥammad. (1405H). *al-Ta’rifat*. Dār al-Kitāb al-‘Arabi, Beirut
- Al-Khani, Muḥammad ibn ‘Abdullah. (2005). *al-Bahjah al-Saniyyah Fī Adab al-Tarīqah al-‘Āliyyah al-Khālīdiyyah al-Naqshabandiyah*. Maktabah al- Haqīqah, Istanbul.
- Al-Nawawī, Abu Zakariyya Yaḥyā ibn Sharaf. (1997). *al-Majmu’ Syarh al-Muhazzab*. Dār al-fikr, Beirut.
- Asfahāni, A. S. (1408H). *Al-‘Azamah*. Dār al-‘Āsimah, Riyadh.
- Ibn ‘Ajibah. (1999). *al-Bahr al-Madīd fī Tafsīr al-Quran al-Majīd*. Kaherah.
- Ibn A’jibah, (1990). *Fahrasa*. Darul Ghad al-‘Arabi, Kaherah.
- Ibn ‘Ajibah, Aḥmad bin Muḥammad bin ‘Ajibah al-Hasani. (2005). *Īqāz al-Himam fī Sharah al-Ḥikam*. Dār al-Khair.
- Ibn Hibban. (1993). *Ṣahīh Ibn Hibban*. Muassasah Al-Risālah, Beirut.
- Ibn Majah. (1998). *Sunan Ibn Majah*. Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Beirut.
- Al-Nawawī. Al-Imam Muhyiddin Abu Zakaria Yaḥya bin Syaraf an-Nawawī. (2007). *Kitab al-Azkar*. Maktabah Dār al-Bayān.
- Al-Suyūti, Hafīz Jalal al-Dīn. (2018). *Al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi-al-Ma’tḥūr*. Jil.4. Dar Ibn Hazm, Beirut.
- Khayr al-Din al-Zirikli. (1992). *Al-A’lam: Qamus Tarajum li al-‘asyhur al-Rijāl al-Nisa’ min al-‘Arab wa al-Musta`mirin wa al-Mustasyriqin*, Darul ‘Ilmi lī al-Malāyin, Beirut.

BAHAGIAN IV:

ISU DALAM PENGAJIAN TAHFIZ AL-QURAN DAN AL-QIRAAT

BAB 11

PELAKSANAAN PENDEKATAN AL-QURAN PERINGKAT AWAL KANAK-KANAK: KAJIAN KES DI PUSAT ASUHAN TUNAS ISLAM (PASTI) AL-MUNIR

*Sharifah Noorhidayah Syed Aziz
Muhammad Nur Akmal Ferdos*

PENGENALAN

Abdullah Nasih Ulwan dalam kitab *Tarbiyatul Aulad Fil Islam* (2006) menjelaskan bahawa terdapat tujuh didikan asas yang perlu disemai terhadap diri anak-anak iaitu pendidikan intelek, psikologi, moral, akidah, jasmani, sosial dan seksual dalam membentuk generasi yang mempunyai asas nilai-nilai Islam dan Iman yang kuat. Tujuh didikan asas ini perlu disemai kepada anak-anak sejak mereka masih kecil. Apabila mereka masuk ke alam dewasa, mereka mempunyai hala tuju dan tujuan hidup sebagai manusia yang sempurna.

Pendidikan al-Quran terhadap anak-anak sangat penting diterapkan sejak mereka masih kecil. Akhlak anak-anak sangat mudah dibentuk ketika masih kecil kerana mereka mudah mendengar arahan terutama daripada ibu bapa mereka sendiri (Basit, Nurfadhilah et. al., 2015). Anak-anak kecil lebih cenderung mengikut apa sahaja perkataan mahupun tingkah laku yang dilakukan oleh ibu bapa (Abdul Munir et al., 2016). Didikan yang tepat dari ibu bapa dapat melahirkan generasi yang mempunyai jati diri yang utuh, selain menjadi pewaris kepada agama dan bangsa (Akma Jamil et al., 2022)

Ibu bapa merupakan insan paling hampir dengan anak-anak yang mampu menjadi contoh kepada mereka. Ibu bapa bertanggungjawab membentuk anak-anak mereka sebagai anak cemerlang atau sebaliknya. Dalam ajaran Islam mendidik dan membentuk peribadi anak agar patuh kepada perintah Allah SWT adalah suatu kewajipan mutlak. Hal ini berdasarkan kepada satu hadis Rasulullah SAW bermaksud setiap anak dilahirkan dalam keadaan fitrah (bersih), maka kedua ibu bapanya yang bertanggungjawab membentuk anak itu sama ada menjadi pengikut fahaman Yahudi, Nasrani atau Majusi (Riwayat Abu Daud, 1387H)

Selain ibu bapa, guru juga turut terlibat dalam memastikan anak-anak mendapat pendidikan al-Quran seawal usia kanak-kanak. Tugas guru bukan hanya untuk mengajar dan menyampaikan ilmu pengetahuan sahaja, bahkan lebih dari itu (Kamarul Azmi & Mohd Faez Ilias, 2012). Guru bertanggungjawab untuk membentuk sikap, nilai dan akhlak murid serta boleh menjadi contoh yang baik kepada murid (Abu Bakar Nordin & Ikhsan Othman, 2003).

Kajian ini membincangkan tentang pelaksanaan pendekatan Al-Quran pada peringkat awal kanak-kanak di Pusat Asuhan Tunas Islam (PASTI) al-Munir, Kuala Selangor. Tujuan kajian ini adalah untuk merealisasikan hasrat Kerajaan Malaysia dan ibu bapa dalam usaha awal menyemai nilai murni dan asas pengetahuan Islam kepada anak-anak kecil demi melahirkan pelapis pemimpin yang bertunjangan agama Islam dan al-Quran.

PERMASALAHAN KAJIAN

Pendidikan awal kanak-kanak sangat mempengaruhi kehidupan mereka apabila mereka melangkaui usia remaja kelak. Oleh sebab itu, kanak-kanak perlu didedahkan dengan ilmu al-Quran ketika mereka masih kecil. Jika di awal usia mereka telah didedahkan dengan perkara-perkara yang kurang elok, maka di usia remaja kelak dibimbangi mereka tiada hala tuju. Begitu juga keadaannya jika mereka tidak diisi dengan pengetahuan al-Quran sedari awal, maka akan mudah terpengaruh dengan anasir negatif dan boleh menyebabkan banyak kesan buruk kepada anak-anak. Tambahan pula, dengan realiti dunia sekarang yang penuh dengan persekitaran yang semakin terdedah dengan masalah sosial dan tingkah laku yang kurang baik.

Mengikut fakta yang dikemukakan oleh pakar perkembangan dan psikologi kanak-kanak, peringkat umur 6 tahun pertama merupakan peringkat perkembangan paling utama dan paling laju berbanding dengan peringkat-peringkat atau tahap umur yang lebih dewasa dalam kehidupan seorang insan. Pakar perkembangan dan psikologi kanak-kanak berpendapat bahawa lebih separuh dari perkembangan intelektual kanak-kanak berlaku dari usia 0 hingga empat tahun manakala satu pertiga yang lain sempurna perkembangannya ketika kanak-kanak berusia 8 tahun (Nor Saa'dah & Yusni, 2016).

Ibu bapa sekarang menghadapi kekangan masa untuk bersama dengan anak-anak dalam usaha mendedahkan mereka kepada ilmu pendidikan al-Quran. Hal ini berlaku disebabkan oleh desakan kerjaya dan keperluan ekonomi. Atas kesedaran tersebut, ramai ibu bapa menghantar anak-anak kepada tadika atau pra-sekolah yang lebih menekankan pendidikan al-Quran. Ibu bapa percaya bahawa pendidikan al-Quran membantu dalam membentuk modal insan anak-anak pada masa akan datang.

Guru-guru pula menggalas tanggungjawab bagi merealisasikan impian ibu bapa untuk melahirkan anak-anak yang mendekati diri kepada al-Quran dan berakhlak mulia. Tanggungjawab ini bukanlah suatu perkara yang mudah. Ia memerlukan sokongan dan kerjasama dari ibu bapa itu sendiri untuk merealisasikannya (Basit, Nurfadhilah et. al. 2015). Guru-guru hanya menjalankan tanggungjawab di sekolah, manakala masa yang selebihnya adalah tanggungjawab yang perlu dipikul dan diteruskan oleh ibu bapa di rumah untuk menjalankan pantauan dari masa ke semasa.

METODOLOGI

Kajian ini merupakan kajian kualitatif yang menggunakan reka bentuk kajian kes. Menurut Yin (1994), kajian kes merupakan kajian penyelidikan empirik yang mengkaji fenomena kontemporari dalam konteks kehidupan nyata. Pengumpulan data diperolehi melalui metode temubual dan pemerhatian. Temubual separa struktur dipilih dalam kajian ini terhadap tiga (3) orang guru yang mengajar di Pasti Al-Munir, Kuala Selangor. Guru-guru yang dipilih menepati kriteria yang ditetapkan iaitu, guru-guru yang mengajar murid-

murid 4 tahun, 5 tahun dan 6 tahun dan yang telah mengajar lebih dari 3 tahun di PASTI AL-Munir. Metode pemerhatian pula dilaksanakan bagi mengamati tingkah laku murid-murid terhadap sesuatu perkara berdasarkan objektif yang hendak dikenalpasti. Seterusnya, data temubual ditranskripsikan dan dianalisis secara tematik.

PELAKSANAAN PENDEKATAN AL-QURAN PERINGKAT AWAL KANAK-KANAK DI PASTI

Pusat Asuhan Tunas Islam (PASTI) merupakan salah satu pusat pendidikan awal kanak-kanak yang bermatlamat untuk melahirkan insan soleh. PASTI melaksanakan kurikulum pra-sekolah yang dibina khusus untuk pengajian kanak-kanak berumur 4 hingga 6 tahun iaitu merangkumi lima konsep asas iaitu membaca, menulis, mengira, menghafaz dan mengamal. Kurikulum PASTI mengikut susunan kandungan yang diajar secara tersusun dan sistematik bagi memenuhi serta mencapai matlamat *Tarbiyyah Islamiyyah*. Bagi memastikan pelaksanaan pendidikan memenuhi objektif penubuhan PASTI, pelaksanaan pendekatan PASTI telah dibangunkan dengan tujuh pendekatan iaitu i) pendekatan berfikir dan pembelajaran bersepadu (PBB), ii) konsep *ta'abbud*, iii) belajar sambil bermain, iv) kad imbas huruf (*Flash Card*), v) penilaian terhadap tingkah laku dan pembelajaran secara individu, vi) pendidikan sepanjang hayat dan vii) menghubungkan semua aspek kehidupan kepada pencipta (Azrin Ab Majid 2011).

PASTI AL-Munir mula dibina pada tahun 2015. PASTI Al-Munir adalah kesinambungan dari PASTI Al-Munir pertama yang dijalankan Jalan Kelang Kuala Selangor. PASTI Al-Munir digerakkan oleh organisasi yang terdiri daripada seorang pengurus iaitu Ustaz Hisamuddin Bibet dan dibantu oleh penolong pengurus Ustazah Hasbiah Hassan. Ketika kajian dijalankan, jumlah keseluruhan murid di PASTI Al-Munir mencecah seramai 90 orang murid yang terdiri daripada 18 orang murid 4 tahun, 34 orang murid 5 tahun dan 38 orang murid 6 tahun (Temubual Pasti Al-Munir, 2023).

Kajian ini dijalankan terhadap tiga (3) orang responden yang merupakan tenaga pengajar di PASTI Al-Munir. Temubual kajian memfokus kepada pelaksanaan Pendidikan al-Quran yang dijalankan di PASTI Al-Munir tersebut. Guru-guru di PASTI Al-Munir sememangnya dibentuk melalui tarbiyah jamaah seperti usrah, tamrin, majlis-majlis ilmu bagi memantapkan ilmu, iman dan murabbi. PASTI sentiasa mengadakan kursus profesionalisme perguruan bagi meningkatkan kualiti pengajaran dan pembelajaran.

Berpandukan hasil temubual tersebut, antara pendekatan-pendekatan yang digunakan adalah seperti berikut:

Pendekatan Berfikir dan Pembelajaran Bersepadu (PBB)

Pendekatan yang pertama ialah pendekatan berfikir dan pembelajaran bersepadu (PBB) (Nor Raudah Hj Siren & Salmee Suhaina Yusoff 2020) yang tertumpu kepada empat elemen utama fenomena alam iaitu tanah, air, api dan angin serta interaksinya dengan manusia. Tema ini dibangunkan dalam aktiviti harian pelajar yang menjurus kepada Pendidikan kanak-kanak dengan menggabungkan unsur-unsur falsafah Pendidikan Kebangsaan, falsafah Pendidikan Islam dan falsafah Pendidikan PASTI.

Pendekatan pengajaran adalah salah satu kaedah yang boleh digunakan oleh guru pra-sekolah bagi mengatur pengalaman pembelajaran untuk kanak-kanak, menyatu padukan bidang perkembangan yang berbeza dan menyediakan pengalaman langsung kepada kanak-kanak. Pendekatan pembelajaran ini merupakan pembelajaran bertema yang boleh memberi manfaat kepada dua pihak iaitu guru dan pelajar.

Antara faedah pendekatan ini ialah kanak-kanak boleh mendalami topik yang disenaraikan dan belajar melalui pengalaman. Pendekatan ini juga boleh menggabungkan pelbagai aktiviti, bahan pengajaran dan program juga memberi pengetahuan yang mendalam tentang subjek atau idea utama. Melalui pendekatan ini, guru juga tidak ketandusan idea untuk merancang aktiviti yang bersesuaian dengan tema mingguan. Sebagai contoh, jika aktiviti minggu tersebut bertemakan buah-buahan, aktiviti akan berkisar tentang buah-buahan seperti mewarna buah-buahan dan guru akan menunjukkan buah sebenar dan kanak-kanak boleh merasai rasa buah-buahan tersebut. Oleh itu, melalui pendekatan ini, keyakinan diri, sikap tolong menolong dan toleransi kanak-kanak dapat digilap seterusnya dapat meningkatkan pembangunan kualiti kepimpinan kanak-kanak.

Konsep Ta'abbud

PASTI juga menerapkan konsep pembelajaran yang menekankan konsep *ta'abbud* iaitu kepatuhan kepada Tuhan dalam semua aktiviti pelajar (Nor Raudah Hj Siren & Salmee Suhaina Yusoff 2020). Konsep *ta'abbud* diterapkan ke dalam semua perkembangan iaitu perkembangan bahasa dan komunikasi, perkembangan kognitif, perkembangan fizikal dan perkembangan emosi. Sebagai contoh dalam kemahiran mendengar, konsep *ta'abbud* diserap dan direalisasikan dengan memasukkan bunyi persekitaran seperti kilat, guruh dan bunyi air terjun. Dengan pendekatan ini, kanak-kanak akan belajar tentang siapa yang mencipta kejadian alam. Contoh lain seperti pelajar mewarna lukisan berbentuk bintang, mereka diajar tentang Allah, tuhan yang berkuasa mencipta alam ini dan bagaimana kita sebagai seorang hamba perlu bersyukur dan mengikut segala perintah dan larangan Allah (Temubual Guru Pasti Al-Munir, 2023).

Belajar sambil bermain

Belajar sambil bermain merupakan satu pembelajaran yang menyeronokkan. Pembelajaran penerokaan terbimbing dan berpandu diterapkan dalam pembelajaran kanak-kanak. Di PASTI Al-Munir, satu sudut khas disediakan untuk kanak-kanak agar mereka dapat belajar sambil bermain. Antara sudut yang disediakan adalah seperti sudut bacaan, sudut matematik, sudut lukisan, sudut kolaj, sudut permainan pasir dan sudut permainan air. Guru-guru akan membimbing kanak-kanak belajar sambil bermain agar setiap pembelajaran yang diterapkan dapat diterima dan difahami oleh pelajar sekaligus menyeronokkan kanak-kanak. Kesemua perspektif ini sebenarnya akan memberi manfaat kepada perkembangan fizikal dan mental kanak-kanak. Selain itu, melalui aktiviti ini juga kanak-kanak dapat meningkatkan kebolehan fizikal dan merangsang kepekaan motor halus dan kasar.

Aktiviti-aktiviti belajar sambil bermain adalah lebih bersifat *hands-on* iaitu aktiviti ini merupakan pembelajaran melalui pengalaman langsung dengan bimbingan guru. Sebagai contoh, aktiviti bermain pasir dan air. Aktiviti ini dapat memberikan pelajaran langsung kepada kanak-kanak dan menggembarakan mereka. Aktiviti ini juga membantu kanak-kanak memahami keadaan yang berlaku disekeliling mereka.

Kanak-kanak akan melibatkan diri secara langsung dalam keadaan ini kerana mereka sedang belajar memahami perkara yang terjadi di sekeliling mereka.

Dengan aktiviti ini juga sebagai salah satu cara kanak-kanak meluahkan emosi atau perasaan seperti gembira, bosan, marah dan sebagainya. Aktiviti ini juga membantu kanak-kanak mengembangkan kebolehan kreatif mereka semasa bermain. Oleh itu, aktiviti bermain sambil belajar ini dapat menyumbang kepada pembangunan keperibadian melalui kerjasama, perkongsian, pematuhan kepada peraturan, inisiatif dan kesedaran sekeliling (Temubual Guru Pasti Al-Munir, 2023).

Kad Imbas Huruf (Flash Card)

Kad imbas huruf seperti kad gambar dan kad nama adalah salah satu bahan bantu mengajar yang disediakan oleh guru-guru PASTI Al-Munir. Kad imbas huruf ini diperbuat daripada bijirin. Ia merupakan hasil kreativiti guru bagi membantu meningkatkan minat dan kefahaman kanak-kanak dalam pembelajaran di PASTI. Kebanyakan kanak-kanak telah didedahkan dengan bahan-bahan aktiviti pembelajaran lebih awal. Pengajaran melalui *flash card* adalah antara yang popular kerana keberkesannya. Penggunaan *flash card* mampu membantu kanak-kanak untuk mencapai perkembangan otak secara keseluruhan dengan merangsang kaedah pembelajaran iaitu kinestetik, auditori dan visual pada masa yang sama.

Kaedah *flash card* juga digunakan oleh guru-guru untuk memperkenalkan kanak-kanak dengan huruf *hijaiyah* seawal 4 tahun. Penggunaan *flash card* yang berkonsepkan belajar sambil bermain membolehkan kanak-kanak untuk mengenal, mengingat dan menghafaz huruf *hijaiyah* dengan santai dan mudah (Temubual Guru Pasti Al-Munir, 2023).

Penilaian terhadap tingkah laku dan pembelajaran secara individu

PASTI juga menekankan penilaian terhadap perkembangan tingkah laku dan pembelajaran secara individu (Nor Raudah Hj Siren & Salmee Suhaina Yusoff 2020). Setiap kanak-kanak di PASTI akan dikenal pasti tahap perkembangan masing-masing dan akan dilengkapkan dalam borang yang disediakan.

Tahap perkembangan yang dinilai ialah perkembangan fizikal, perkembangan penulisan, perkembangan sosial, perkembangan kognitif, perkembangan bahasa, perkembangan emosi, perkembangan bacaan dan perkembangan hafazan.

Pendidikan Sepanjang Hayat

Pendekatan lain yang diterapkan dalam PASTI adalah pendidikan sepanjang hayat (Nor Raudah Hj Siren & Salmee Suhaina Yusoff 2020). Matlamat pembelajaran sepanjang hayat adalah untuk menggalakkan perkembangan ilmu. Ia juga boleh ditakrifkan sebagai memperoleh dan mengemaskini pengetahuan dari peringkat pra-sekolah sehingga kematian. PASTI Al-Munir telah menggariskan beberapa objektif dalam kurikulum bagi mencapai misi dan visi yang telah ditetapkan.

Kanak-kanak dapat berzikir dan bertasbih kepada Allah melalui semua aktiviti pembelajaran dan hal ini merupakan salah satu objektif kurikulum PASTI. Guru memainkan peranan yang penting dalam memastikan proses pengajaran dan pembelajaran sentiasa berkait rapat dengan mendekatkan kanak-kanak untuk mengingati adab berdoa kepada Allah

Menghubungkan semua aspek kehidupan kepada pencipta

Pendekatan seterusnya ialah menghubungkan kesemua aspek kehidupan kepada Allah SWT (Nor Raudah Hj Siren & Salmee Suhaina Yusoff 2020). Hasilnya, kurikulum ini menggunakan empat tema fenomena alam dan mempunyai kaitannya dengan kejadian manusia dan kuasa Tuhan. Matlamatnya juga adalah untuk menggalakkan kanak-kanak menghayati nilai-nilai Islam, melihat keindahan Islam dalam mewarnai kehidupan seharian mereka dengan ajaran Islam yang sebenar. Sebagai contoh, guru memainkan peranan penting dalam menyampaikan mesej berguna kepada pelajar dengan mencontohi kesabaran dan toleransi dalam semua aktiviti mereka.

Pendekatan ini juga mampu menyemai dalam diri kanak-kanak tabiat menghargai, menyayangi, dan mengaplikasikan apa yang telah dipelajari. Kemudian mereka boleh mengaplikasikannya dalam kehidupan seharian mereka. Selain itu, pendekatan ini menggalakkan ke arah matlamat asas membaca al-Quran (Temubual Guru Pasti Al-Munir, 2023).

PERBINCANGAN KAJIAN

Hasil pendekatan yang dilaksanakan di PASTI dapat dilihat apabila mereka menjejak umur 6 tahun. Kebiasaannya, murid-murid mula belajar di PASTI sejak dari 4 tahun. Hal ini bermakna hampir 3 tahun mereka belajar dengan pendekatan yang dilaksanakan di PASTI Al-Munir. Oleh itu, perubahan positif yang jelas dilihat adalah dari segi hafazan dan akhlak.

Berdasarkan dapatan kajian, salah satu kesan yang dapat dilihat terhadap pendekatan yang dilaksanakan di PASTI Al-Munir adalah murid cepat membaca al-Quran dengan lancar. Pendidikan di PASTI Al-Munir menekankan subjek al-Quran sebagai subjek yang paling utama dalam pembelajaran. Kanak-kanak seawal usia empat tahun mula diajar membaca dan menghafaz surah al-fatihah, *ayatul kursi*, surah al-Mulk, ayat seribu dinar dan surah-surah pendek dari juzuk amma iaitu surah al-Asr hingga surah al-Nas. Selain itu, PASTI menggunakan buku Nurul Quran yang disusun oleh pihak PASTI bagi membantu anak-anak seawal usia 4 tahun boleh mengenal huruf hijaiyah dan membaca al-Quran. Di PASTI jugak menggunakan kaedah pendidikan beransur-ansur iaitu membahagikan murid-murid kepada tiga kelas agar peringkat pengajaran dan pembelajaran al-Quran bersesuaian dengan kemampuan murid.

Melalui temubual yang dijalankan ke atas guru-guru PASTI AL-Munir, salah satu kesan yang dapat dilihat dari pembelajaran yang dilaksanakan adalah dari sudut akhlak. Mereka walaupun mempunyai pelbagai karenah namun apabila ditegur dan diajar, mereka mudah menerima. Hati kanak-kanak yang bersih dan lembut memberi ketenangan kepada para guru yang mengajar.

Oleh itu, kajian ini menunjukkan kepentingan pelaksanaan pendidikan al-Quran terhadap kanak-kanak di peringkat awal. Guru-guru mempunyai peranan yang sangat penting dalam menyampaikan pengajaran. Walaupun 7 pendekatan telah digariskan, namun guru perlu kreatif dalam menyampaikan ilmu al-Quran kepada anak-anak. Kajian ini juga menunjukkan bahawa pendekatan al-Quran memberi impak yang sangat besar terhadap tingkah laku anak-anak.

KESIMPULAN

Komponen pembelajaran PASTI yang dilaksanakan bertunjangan kepada pendidikan wahyu berserta komponen lain secara tidak langsung telah membantu dalam usaha membangun modal insan negara. Sifat *ta'abbud* yang ditekankan dalam sistem kurikulum PASTI menjadi asas penting membangunkan modal insan yang akan melahirkan masyarakat yang baik dan terpuji akhlakunya. PASTI telah mempunyai satu kurikulum yang sempurna dalam membangun modal insan selaras dengan sistem pendidikan awal kanak-kanak.

Secara kesimpulannya, kaedah dan teknik pembelajaran al-Quran sangat penting dalam pendidikan kanak-kanak di PASTI Al-Munir. Kaedah pembelajaran yang betul dan sesuai akan membantu kanak-kanak mula mengenal dan menguasai ilmu al-Quran dengan baik. Oleh disebabkan itu, kaedah dan teknik pembelajaran yang bersesuaian perlu dipertingkatkan supaya kanak-kanak akan lebih mudah memahami ilmu al-Quran

RUJUKAN

- Abdul Munir, Ismail, Saharizah, Mohamad Salleh, & Misnan, Jemali. (2016). Analisis bentuk didikan ibu bapa bagi membentuk sahsiah cemerlang: Kajian di sekolah menengah kebangsaan Pulau Sebang, Alor Gajah, Melaka. *Jurnal Perspektif*, 8(2), 10.
- Abdullah Nasih Ulwan (1989). *Pendidikan anak-anak dalam Islam*. Singapura: Pustaka Nasional Pte Ltd.
- Abu Bakar Nordin & Ikhsan Othman (2003). *Falsafah pendidikan dan kurikulum*. Quantum Books, Tanjong Malim, Perak.
- Akma Jamil, Nurul & Ain Farhana, Nur & Abdul, Mohamad & Mohd Arof, Norhafizi & Mohamad, Iylia & Binti Harun, Fairuz. (2022). Penglibatan ibu bapa dalam rutin perbualan harian bersama anak: Satu analisis keperluan. *Jurnal Sains Sosial Malaysian Journal of Social Science*. 7 (1) 2022: 53-60.
- Azrin Ab Majid. (2011). Membangun pendidikan prasekolah islam di malaysia: Pengalaman PASTI dalam pendidikan Islam Malaysia. *Membangun Gagasan Baru*. Selangor: Jawatankuasa Tetap Pendidikan, Pendidikan Tinggi dan Pembangunan Modal Insan, Kerajaan Negeri Selangor Darul Ehsan, 2011. Ed. ke-2.
- Basit, Nurfadilah & Yahya, Nurul & Baharudin, Harun & Lubis, Maimun. (2015, Jun 3). *Pendidikan awal kanak-kanak menurut perspektif Islam*. [Kertas kerja]. Prosiding The 7th. International Workshop and Conference of Asean Studies on Islamic And Arabic Education And Civilization. Poltan-Ukm-Polimed). Fakulti Pendidikan, Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Kamarul Azmi & Mohd Faez Ilias. (2012, Mac 8-9). *Gaya pengajaran guru dalam pengajaran dan pembelajaran Pendidikan Islam*. [Kertas kerja]. Seminar Antarabangsa Perguruan dan Pendidikan Islam (SEAPPI2012). Le Grandeur Palm Resort, Senai. Johor. 211-223
- Norsaadah Din @ Mohamad Nasirudin & Yusni Mohamad Yusak. (2016, April 20-21). *Perbandingan pendidikan awal kanak-kanak dahulu dan kini dalam pembinaan generasi ulul albab*. [Kertas kerja]. Persidangan Antarabangsa Sains Sosial dan Kemanusiaan 2016 (PASAK 16), Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor.
- Nor Raudah Hj Siren dan Salmee Suhaina Yusoff. (2020). Pembangunan modal insan melalui kurikulum pusat asuhan tunas Islam Malaysia. *Jurnal Usuluddin*, 48 (1), 81.
- Ulwan, A. N. (2006). *Tarbiyatul aulad fil Islam pendidikan anak dalam Islam*. Terbitan Insan Kamil.
- Yin, R. K., (1994). *Case study research design and methods: applied social research and methods series*. Thousand Oaks, Sage Publications Inc. Second edition.

BAB 12

GAYA PEMBELAJARAN AL QURAN KEPADA KANAK-KANAK MELALUI APLIKASI DIGITAL

Safinah Ismail
Nor Musliza Mustafa
Syarul Azman Shaharuddin
Mardhiah Yahaya
Khairul Syafiq Razali

PENGENALAN

Pendidikan al-Quran merupakan pendidikan yang pertama di dalam Islam. Ia bermula seiring dengan turunnya wahyu pertama iaitu Surah al-Alaq kepada Baginda SAW melalui perantaraan malaikat Jibrail AS. Gesaan Jibrail AS kepada Baginda SAW agar membaca dan mengulang-ulangi bacaan sebanyak tiga kali sehingga dapat dibaca oleh Baginda SAW secara hafazan. Hafazan al-Quran seawal usia dari kanak-kanak telah mula dipraktikkan oleh ibu bapa zaman kini. Keistimewaan dan kemudahan yang telah diberikan Allah SWT sepertimana firman-Nya pada ayat 17 daripada Surah al-Qamar merangsang keyakinan yang tinggi dari ibu bapa untuk memberi anak-anak mereka pendidikan tahfiz seawal usia lagi.

Pembelajaran al-Quran telah dijalankan di pelbagai negara Islam. Namun gaya klasik yang digunakan kurang menarik perhatian kanak-kanak dalam menghafaz al-Quran terutama kanak-kanak peringkat pra sekolah. Era teknologi kini telah menemukan pelbagai gaya pembelajaran yang dapat dimuatkan dalam aplikasi digital. Oleh itu, artikel ini membincangkan gaya pembelajaran al-Quran yang biasa digunakan pada peringkat pra sekolah dalam aplikasi digital.

Teknologi multimedia interaktif mempunyai kekuatan untuk berfungsi dalam pelbagai aspek program pendidikan bagi memenuhi keperluan abad ke 21 (Wahab et al., 2017). Penggunaan media di dalam proses pendidikan akan menambah proses pemahaman pelajar lebih mendalam dan menjadikan aktiviti pembelajaran yang lebih pelbagai (Norah et al. 2012). Oleh itu, sejajar dengan perkembangan teknologi yang semakin pesat, para guru perlu mengambil inisiatif untuk menggunakan teknologi ini dalam proses pengajaran dan pembelajaran bagi menarik minat pelajar dan memudahkan penerimaan ilmu oleh pelajar (Ahmad Esa et al., 2007).

Aplikasi digital adalah satu perisian (*software*) yang beroperasi pada sistem tertentu dan biasanya digunakan dalam telefon pintar. Kebanyakan institusi pendidikan dan tahfiz sudah mula memaksimumkan penggunaan medium teknologi seperti aplikasi digital ini dalam proses pengajaran dan pembelajaran (PdP) (S. Ismail et al., 2022). Buzdar & Farooq (2020) menyatakan bahawa penggunaan aplikasi digital dalam telefon mudah alih membantu murid dalam proses mendengar dan menghafal al-Quran mengikut jadual mereka sendiri. Hal ini menunjukkan integrasi teknologi bermultimedia berkesan, sistematik dan mudah digunakan oleh murid-murid, terutamanya bagi murid prasekolah kerana ia melibatkan perkembangan

kemahiran motor dan sensori kanak-kanak melalui paparan gambar bergerak dan warna yang menarik. Antara aplikasi digital yang sesuai digunakan oleh mereka adalah Fun-Q, Juz Amma, Hafiz Series, Cerdik dan Faham Al-Quran, Ez-Hifz, Mengaji, Quran For Kidz, dan lain-lain lagi.

METODOLOGI KAJIAN

Kajian kualitatif ini menggunakan reka bentuk fenomenologi. Pengumpulan data dibuat berdasarkan kajian lepas daripada buku-buku, jurnal, prosiding, bab dalam buku dan sebagainya. Kajian ini merupakan satu penyelidikan kualitatif berbentuk analisis deskriptif dengan menggunakan kaedah kajian berupa analisis dokumen untuk mengkaji teknik hafazan al-Quran peringkat pra sekolah dalam aplikasi digital. Menurut Berawi (2017), hasil penyelidikan kualitatif lazimnya ditampilkan dalam bentuk laporan penceritaan atau andaian sahaja, dan ianya tidak memerlukan sokongan maklumat berbentuk data-data berstatistik seperti kajian kuantitatif. Dengan membuat pemerhatian daripada aplikasi yang sedia ada di pasaran dan yang dibangunkan, data kajian yang digunakan adalah penganalisisan data tematik.

APLIKASI DIGITAL TAHFIZ UNTUK KANAK-KANAK

Aplikasi digital tahfiz untuk kanak-kanak banyak terdapat di pasaran dan sedang dibangunkan sebagai contoh aplikasi Fun-Q, Juz Amma, Hafiz Series, Cerdik dan Faham Al-Quran, Mengaji dan MyQuran Kids.



Rajah 7: Fun-Q

Rajah 7 menunjukkan aplikasi Fun al-Quran atau dikenali sebagai Fun-Q. Fun-Q merupakan satu aplikasi hafazan yang sesuai untuk kanak-kanak pra sekolah mempelajari, menghafaz dan memahami al-Quran dengan cara santai, mudah dan menyeronokkan. Iubapa dan guru dapat memanfaatkan aplikasi ini untuk memberi pengetahuan tentang surah yang terdapat dalam al-Quran. Ia telah dibangunkan oleh beberapa penyelidik daripada universiti swasta dan awam yang diketuai oleh Dr Safinah Ismail dari Universiti Islam Selangor. Aplikasi digital al-Quran ini sebagai salah satu platform bagi pembelajaran tahfiz yang dapat meningkatkan kemahiran mengingat dalam kalangan murid (Siti Mastura Baharudin et al., 2021). Aplikasi bernama Fun-Q yang bermaksud "Belajar sambil berhibur". Aplikasi Fun -Q mempunyai tiga laman iaitu laman, cerita, laman hafazan dan laman permainan.



Rajah 8: Juz Amma

Rajah 8 menunjukkan aplikasi Juz Amma. Juz Amma merupakan satu aplikasi hafazan yang sesuai untuk kanak-kanak. Aplikasi Juz Amma menawarkan antara muka yang menarik dan dapat menaikkan semangat belajar untuk anak-anak. Aplikasi ini telah dimuat turun oleh lebih daripada 10 ribu pengguna melalui Google Play Store. *Murattal al-Quran* dalam aplikasi ini adalah bacaan ayat suci Al-Quran yang merdu dari qari kecil. Aplikasi ini bersifat *offline* dan berukuran kecil. Ia membantu kanak-kanak belajar mengaji, belajar Juz Amma dan meningkatkan hafazan dan membaca Surat Juz Amma. Aplikasi ini boleh dimuat turun melalui sesawang berikut:

<https://play.google.com/store/apps/details?id=dyza.education.juzamma0&hl=ms&gl=US>)



Rajah 9: Hafiz Series,

Rajah 9 menunjukkan aplikasi Hafiz Series. Aplikasi ini menyediakan pelbagai surah pendek dalam siri yang berbeza bagi setiap surah. Aplikasi ini menggunakan surah pendek dalam al-Quran seperti Surah al-Lahab, Al-Nas, al-Falaq, al-Ikhlash dan sebagainya. Terdapat beberapa permainan disediakan seperti *Murattal*, ketepatan, susun, teka-teki dan kuiz. *Murattal* surah akan dimainkan secara automatik diikuti *highlight* perkata yang sedang dibaca. Manakala permainan ketepatan memerlukan anak-anak menekan butang sesuai irama *murattal*. Permainan menyusun pula memerlukan anak-anak menyusun ayat yang betul sehingga sesuai dengan surah. Permainan teka-teki adalah dengan cara mengisi bahagian yang kosong agar membentuk surah yang lengkap. Seterusnya permainan kuiz memberi peluang kepada anak-anak menjawab semua soalan untuk melihat kefahaman mereka. Aplikasi ini telah berjaya dipasarkan melalui Android, iOS, WP8 dan BB10. Aplikasi ini boleh dilayari melalui sesawang berikut:

<http://www.thewalstudio.com> dan <http://www.thewaligames.com>



Rajah 10: Cerdik dan Faham Al-Quran

Rajah 10 adalah aplikasi Cerdik dan Faham Al-Quran bagi memudahkan ibubapa dan guru mendidik kanak-kanak bagi memahami isi kandungan al-Quran dengan cara mudah dan interaktif. Juz Amma ialah aplikasi pendidikan percuma yang dibangunkan oleh GameLab PMKL. Cerdik & Faham Al-Quran versi terkini Juz Amma dikeluarkan pada bulan Mei 2019 dan dikemaskini pada Oktober 2020. Aplikasi ini boleh dilayari melalui sesawang berikut:

<https://appsonwindows.com/apk/6844586>



Rajah 11: My Quran Kids

Rajah 11 menunjukkan aplikasi My Quran for kids. Aplikasi ini mempunyai reka bentuk yang baik bagi menggalakkan anak-anak membaca al-Quran. Antara cirinya adalah reka bentuk yang cantik, mempunyai audio qari, tajwid berwarna dan sebagainya. Aplikasi ini boleh dilayari melalui sesawang berikut:

<https://apk.tools/details-murottal-alquran-kids-apk/> dan

<https://shopping.tribunnews.com/2023/03/11/4-aplikasi-juz-amma-di-android-permudah-hafalan-jelang-ramadhan-1444-h>)

GAYA PEMBELAJARAN AL QURAN

Gaya pembelajaran VARK ialah gaya pembelajaran yang telah diubah suai daripada model VAK, kepada gaya pembelajaran VARK oleh Fleming pada tahun 2006. Gaya pembelajaran ini diubah suai dengan mengklasifikasikan pelajar kepada empat mod yang berbeza. Mod berdasarkan deria yang berbeza, iaitu visual, auditori, membaca dan kinestetik. Malah nama model itu sendiri berasal daripada huruf awalan deria tersebut iaitu V, A, R dan K (Norasmah Othmana & Mohd Hasril Amiruddin. 2010). Dapatan kajian menunjukkan gaya pembelajaran yang digunakan adalah VARK iaitu melihat (*visual*), mendengar (*auditori*), membaca (*reading*) dan membuat pergerakan (*kinesthetic*). Oleh itu, era teknologi ini dapat menginovasikan gaya pembelajaran yang sedia ada melalui penggunaan aplikasi digital dan dapat dimanfaatkan kepada para pelajar yang mempelajari al-Quran khususnya dalam hafazan al-Quran pra sekolah.

VISUAL

Individu yang cenderung dengan gaya pembelajaran visual adalah mereka yang gemar dengan huruf, visual, gambar rajah dan objek. Selain daripada itu, mereka yang cenderung dengan gaya pembelajaran ini gemar belajar dengan bantuan teks dan gambar (Faridah Mahadi et al., 2022). Pelajar ini mempunyai keupayaan untuk menerima dan mentafsir maklumat bercetak. Pelajar adalah lebih cenderung untuk menerima pembelajaran melalui mentafsir carta, rajah graf dan gambar. (Norasmah Othmana & Mohd Hasril Amiruddin. 2010).

Dalam gaya pembelajaran visual, murid belajar lebih baik dengan melihat sesuatu teks berbentuk perkataan dalam buku, di papan hitam atau paparan komputer. Mereka lebih mengingati dan memahami arahan dan penerangan menerusi pembacaan ayat atau teks berkenaan. Murid “visual” tidak memerlukan penerangan lisan seperti murid “auditori” tetapi mereka selalunya dapat belajar melalui pembacaan. Murid “visual” selalunya menulis nota syarahan dan arahan lisan jika mereka hendak mengingati sesuatu (Azizi Yahya, 2010). Menurut Mohd Shahir (2019), pelajar yang mempunyai gaya pembelajaran mod visual lebih cenderung untuk menerima pengajaran dalam bentuk demonstrasi beserta dengan penerangan. Selain itu, mereka juga kerap memilih untuk menyediakan senarai tugas untuk mengingati, mengekalkan keberkesanan pembelajaran mereka dan juga untuk mengatur idea dan minda mereka.

Dari aspek hafazan al-Quran kepada kanak-kanak, aplikasi digital menyediakan gambar dengan warna yang ceria bagi menarik minat kanak untuk menghafal al-Quran. Kanak-kanak dapat melihat ayat dan gambar yang disediakan bagi mengukuhkan hafalan al-Quran serta anak-anak dapat belajar secara santai. Sebagai contoh aplikasi Fun-Q, Juz Amma, Hafiz Series, Cerdik dan Faham Al-Quran, Mengaji, Quran For Kidz. Melalui aplikasi ini kanak-kanak dapat melihat ayat-ayat al Quran yang dipaparkan untuk menghafaz dan mempelajari al-Quran.

AUDITORI

Pelajar mod auditori cenderung untuk memperoleh maklumat melalui perbincangan dan mendengar (Norasmah Othmana & Mohd Hasril Amiruddin. 2010). Untuk mengenali anak-anak yang bersifat auditori adalah mereka yang mahir menerangkan idea dengan kuat, kefahaman untuk memahami perubahan nada

suara, mahir dalam laporan lisan dan persembahan kelas, tidak takut untuk bersuara di dalam kelas, mengikuti arahan lisan dengan baik, ahli kumpulan kajian yang berkesan, pencerita yang berbakat, mampu mengatasi masalah yang rumit dengan bercakap dengan lantang (Rohani Mohamed, n.d.). Dalam gaya pembelajaran ini, murid “auditori” belajar dengan mendengar perkataan yang disebut dan juga arahan lisan. Mereka boleh mengingat penerangan melalui bacaan kuat atau menggerakkan bibir ketika membaca terutama apabila mempelajari sesuatu yang baru. Murid dapat mengukuhkan ingatan dengan mendengar semula rakaman pita audio, mengajar murid lain dan berbincang dengan guru (Azizi Yahya, 2010).

Dari aspek hafazan al-Quran kepada kanak-kanak, aplikasi digital menyediakan suara kanak-kanak atau qari mengalunkan bacaan al-Quran. Pada masa yang sama, kanak-kanak dapat mendengar hafazan al-Quran dan terdapat aplikasi yang dapat mengulang baca mengikut jumlah yang ditetapkan. Hal ini dapat memberi peluang kanak-kanak menghafaz al-Quran dengan cara mendengar walaupun kanak-kanak tidak mahir menulis atau membaca. Sebagai contoh aplikasi Fun-Q, Juz Amma, Hafiz Series, Cerdik dan Faham Al-Quran, Ez-Hifz, Mengaji, My Quran Kids, kanak-kanak dapat mendengar bacaan al-Quran daripada qari dari aplikasi tersebut.

READING (MEMBACA)

Membaca al-Quran dilakukan secara tartil. Gaya ini penting bagi memelihara hukum tajwid sama ada bacaan yang dibaca dengan melihat *mashaf* ataupun secara hafazan (Zakaria & Samah, 2022). Penggunaan aplikasi digital mampu membantu murid membaca satu persatu kalimah yang sukar dan ayat yang ingin dihafaz dengan menekan paparan skrin dan menanda tempat terakhir yang dibaca. Tambahan pula, teknik membaca dengan cara membaca ayat-ayat yang ingin dihafaz dalam solat dapat membantu murid mengulang hafazan. Dalam masa yang sama, murid boleh merutinkan pembacaan menggunakan intonasi suara yang sama kerana ia membantu dalam membetulkan dan melancarkan bacaan. Malahan, ayat-ayat yang dibaca dengan betul dan lancar akan lebih mudah dihafaz kerana ayat-ayat yang diturunkan Allah SWT adalah dengan lafaz yang mudah dibaca (Darul Quran JAKIM, 2019). Kumpulan pelajar yang mempunyai gaya pembelajaran jenis membaca mempunyai kecenderungan untuk membaca bahan bercetak sebagai cara untuk mereka memperolehi maklumat

Aplikasi digital juga menyediakan teks untuk al-Quran kepada kanak-kanak agar kanak-kanak dapat membaca al-Quran dari *tablet* atau *handphone*. Kanak-kanak dapat membaca di mana-mana sahaja, bukan sahaja dalam proses pembelajaran dalam kelas. Hal ini memudahkan kanak-kanak membaca dengan cara santai. Hal ini secara tidak langsung dapat memberi peluang kepada kanak-kanak menghafaz al-Quran dengan membaca ayat yang dikehendaki. Sebagai contoh aplikasi Fun-Q, Juz Amma, Hafiz Series, Cerdik dan Faham Al-Quran, Ez-Hifz, Mengaji, My Quran Kids, kanak-kanak dapat membaca al-Quran dari teks yang terdapat dalam aplikasi tersebut.

KINESTETIK

Pelajar yang bersifat kinestetik lebih suka untuk bergerak dan beraktiviti. Mereka bukanlah jenis pelajar yang boleh hanya duduk dan mendengar untuk berjam-jam lamanya. Mereka bakal hilang konsentrasi apabila tidak bergerak. Di dalam kelas, mereka memilih untuk mencatat nota bagi mewujudkan pergerakan (Tkcto.Malaysia, 2019). Menurut Norasmah Othmana dan Mohd Hasril Amiruddin (2010), pelajar

kinestetik ini lebih kepada menerima pembelajaran berdasarkan tingkah laku seperti sentuhan, rasa, lihat dan dengar iaitu pelbagai fungsi deria. Kinestetik keutamaannya merujuk kepada pembelajaran yang dicapai menggunakan pengalaman dan amalan. Dengan kata lain, pelajar kinestetik harus melalui pengalaman untuk mempelajari sesuatu ciri-ciri. Mereka lebih menekankan pengalaman dalam mempelajari sesuatu dan lazimnya. Mereka juga mempunyai tenaga yang tinggi dan lebih suka mengaplikasikan sentuhan, pergerakan dan interaksi pada persekitaran mereka. Selain itu, murid-murid ini tidak suka belajar hanya dengan mendengar sahaja atau visual sahaja. Biasanya pelajar kinestetik adalah pasif di dalam kelas.

Dalam gaya pembelajaran ini, murid “kinestetik” belajar dengan baik melalui pengalaman dan mengambil bahagian secara fizikal dalam aktiviti bilik darjah. Mereka dapat mengingat sesuatu dengan baik apabila mencuba terus aktiviti melalui *hands-on*. (Azizi Yahya, 2010). Dari aspek hafazan al-Quran kepada kanak-kanak, aplikasi digital menyediakan kemudahan seperti games untuk kanak-kanak. Permainan tersebut dapat menggerakkan deria kanak-kanak seperti tangan untuk menulis dan melukis yang berkaitan dengan hafazan al Quran seperti yang dilaksanakan dalam Fun Q. Begitu juga aplikasi yang lain seperti Juz Amma, Hafiz Series, Cerdik dan Faham Al-Quran, Ez-Hifz, Mengaji, My Quran Kids turut menyediakan permainan bagi mengukuhkan kefahaman kanak-kanak

Pendidikan hafazan al-Quran dengan alatan produktiviti (*productivity tools*) moden seperti aplikasi digital dilihat bersesuaian bagi membantu penghafalan al-Quran khususnya murid prasekolah yang lebih tertarik dengan pembelajaran interaktif dan inovatif (Noorimah Misnan et al., 2022). Pembangunan alatan dan perisian dalam bentuk pendigitalan berserta kemudahan capaian Internet menyumbang kepada pemeraksanaan teknik hafazan yang baik lebih-lebih lagi aplikasi digital dalam telefon mudah alih yang akan meningkatkan kualiti pengajaran dan pembelajaran seterusnya bagi mencapai matlamat dan objektif yang berkesan (Ummu Umairah Sapiuddin et al., 2022). Semua kemahiran mempunyai korelasi dengan aplikasi yang khusus untuk mendidik kanak-kanak prasekolah untuk memahami dan menguasai ilmu Al-Quran. Oleh itu, era teknologi ini dapat menginovasikan gaya pembelajaran yang sedia ada melalui penggunaan aplikasi digital dan dapat dimanfaatkan kepada para pelajar yang mempelajari al-Quran khususnya dalam hafazan al-Quran pra sekolah.

KESIMPULAN

Gaya pembelajaran VARK adalah singkatan kepada istilah visual, auditori, membaca dan kinestetik. Gaya pembelajaran visual ialah daya pembelajaran bagi individu yang cenderung dengan huruf, visual, gambar rajah. Objek auditori pula lebih gemar mendapat maklumat melalui perbincangan dan mendengar. Manakala *reading* pula adalah gaya pembelajaran bagi kumpulan pelajar yang jenis membaca. Mereka mempunyai kecenderungan untuk membaca bahan bercetak sebagai cara untuk mereka memperolehi maklumat. Di samping itu, gaya pembelajaran kinestetik pula lebih kepada menerima pembelajaran berdasarkan tingkah laku seperti sentuhan, gerakan tangan, kaki dan rasa iaitu melalui pelbagai fungsi deria. Dengan adanya teknologi moden ini pembelajaran hafazan al-Quran dapat menginovasikan gaya pembelajaran yang sedia ada melalui penggunaan aplikasi digital dan dapat dimanfaatkan kepada para pelajar yang mempelajari al-Quran khususnya dalam hafazan al-Quran pra sekolah. Diharap gaya pembelajaran hafazan al-Quran ini dapat memberi panduan kepada guru-guru dan ibu bapa dalam memilih gaya yang sesuai dengan kanak-kanak dan anak-anak mereka. Semoga kanak-kanak masa kini dapat mencintai al-Quran dan mampu berdaya saing seiring matlamat pembelajaran abad ke-21.

RUJUKAN

- Ahmad Esa et. al. (2007). *Peranan multimedia di dalam pembelajaran kanak-kanak*. [Kertas kerja]. Seminar Kebangsaan JPPG 2007: Teknologi Dalam Pendidikan, Hotel Royal Adelphi, Seremban.
- Azizi Yahaya & Syazwani Binti Abdul Razak. (2010). *Teori berkaitan gaya pembelajaran dan kaedah pengajaran*. <https://www.researchgate.net/publication/46480625>.
- Berawi, F. M. (2017). *Metodologi Penyelidikan: Panduan Menulis Tesis*. UUM Press.
- Buzdar, A. Q., & Farooq, M. (2020). Memorization of Quran through mobile application in the era of transformative marketing. *Pakistan Journal of Social Sciences (PJSS)*, 40(2), 689–698.
- Darul Quran JAKIM. (2019). *Kaedah hafazan al-Quran model Malaysia teras panduan penghafaz al-quran*. Nordin Ahmad (ed.). Darul Quran JAKIM.
- Faridah Mahadi, Mohd Razimi Husin & Nurulhuda Md Hassan. (2022). Gaya pembelajaran: Visual, auditori dan kinestetik. *Journal of Humanities and Social Sciences*, 4(1), 29-36.
- Mohd Shahir Bin Mohamed Sunar. (2019). Kesan gaya pembelajaran vark dan pendekatan pembelajaran pelajar ke atas pencapaian subjek kimia dan kemahiran insaniah secara kaedah pembelajaran teradun melalui media sosial. [Tesis Ijazah Doktor Falsafah tidak diterbitkan]. Universiti Utara Malaysia.
- Noorimah Misnan, Wan Anisabanum Salleh, Suhaily Mizan Abdul Manaf, Azarudin Awang & Mohamad Taqiudin b Mohamad. (2022). I-Tasmi' tahfiz apps dalam proses pengajaran dan pembelajaran di universiti. *Jurnal Pengajian Islam*, 15(special issue), 257–272.
- Norah M. N., Nurul Izzati H. & Radhiah A. R. (2013). The framework for learning using video based on cognitive load theory among visual learners. [Paper presentation]. *Proceedings of the 5th Conference on Engineering Education*.
- Norasmah Othmana dan Mohd Hasril Amiruddin. (2010). Different perspectives of learning styles from vark model. *Procedia Social and Behavioral Sciences*. 7(C) (2010) 652–660.
- Rohani Mohamed. (n.d.). *Pembelajaran Auditori*. <https://app.pandai.org/teacher/lesson/pembelajaran-auditori-1632674426/start>.
- Safinah Ismail, Nor Musliza Mustafa, Syarul Azman Shaharudin, Ummu Umairah Sapiuddin, Mardhiah Yahaya & Khairul Syafiq. (2022). Pembelajaran Tahfiz Pra Sekolah Berasaskan Multimedia. Dalam *Teknologi Dan Pendidikan Dalam Pembangunan Insan*. Mariam Abd Majid, Wawarah Saidpudin, & Juzlinda Mohd Ghazali (Eds.), Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS). (Cetakan Pertama).
- Siti Mastura Baharudin, Adura Hani Abdul Hani, Nurul Fazzuan Khalid & Muhammad Zuhair Zainal. (2021). Keberkesanan aplikasi al-Quran m-pembelajaran dalam meningkatkan pencapaian hifz al-quran dalam kalangan pelajar tahfiz model ulul albab (TMUA). *Journal of Social Sciences and Humanities*, 18(9), 1823–1884.
- Tkcto.Malaysia. (2019). Kenali Gaya Belajar Anak: Visual, Auditori, Kinestetik. *Blog Tutorkami*. <https://www.tutorkami.com/tuition/gaya-belajar-anak-vak/>
- Ummu Umairah Sapiuddin, Safinah Ismail, Nor Musliza Mustafa, Syahrul Azman Baharuddin, Mardhiah Yahaya & Khairul Syafiq Razali. (2022). Analisis kepentingan aplikasi digital dalam pembelajaran hafazan: satu sorotan literatur. [Paper presentation]. 8th International Conference on Postgraduate Research (8th ICPR 2022), 19–27.

- Wahab, N. S. A., Lubis, M. A., Mustapha, R., Sjahrony, A., & Febrian, D. (2017). Kefahaman al-Quran dan jawi melalui permainan. *ASEAN Comparative Research Journal on Islam and Civilization (ACER-J)*, 1(January), 41–53.
- Zakaria, M. S., & Samah, N. A. A. (2022). *Model Hafazan Al-Quran Techno Huffaz PSA*. Politeknik Sultan Salahuddin Abdul Aziz Shah.

BAHAGIAN V:

ISU DALAM PENGAJIAN SYARIAH

BAB 13

TEMPOH MINIMUM ANGGAPAN MATI MENURUT MAZHAB SYAFIE DAN UNDANG- UNDANG KELUARGA ISLAM DI MALAYSIA: SATU ANALISIS

*Mohd Azhar Abdullah
Wan Abdul Fatah Wan Ismail
Nurul Akma Mohamed
Khairulnazrin Nasir
Muhammad Lukman Ibrahim
Amran Abdul Halim*

PENGENALAN

Isu-isu yang berkaitan anggapan mati tidak dibangkitkan secara meluas sebelum tragedi Terowong Mu'assim pada 2 Julai 1990. Umumnya, sejak tahun awal 1980-an semua enakmen undang-undang keluarga Islam di Malaysia telah memperuntukan seksyen khusus bagi anggapan mati (selepas ini disebut EKIM). Dalam EKIM, seseorang suami yang hilang tanpa khabar berita hidup matinya maka isterinya hendaklah menunggu selama tempoh empat (4) tahun bagi memutuskan akad perkahwinannya atau menuntut apa-apa hak yang berkaitan dengannya (Syeikh Ghazali, 2023).

Kes pertama yang mirip dengan isu anggapan mati direkodkan di Kelantan dalam kes Atikah *lawan* Razali [1978] 6 JH 108. Atikah telah terputus hubungan dengan suaminya disebabkan ditawan oleh pihak Komunis. Berbeza sekali dengan kes tragedi Mu'assim yang mengorbankan 1,426 orang jemaah haji, termasuk sembilan belas jemaah Malaysia. Pihak kerajaan telah menanganinya dengan cekap dan pantas. Muzakarah Fatwa Majlis Kebangsaan kali ke-27, pada 3 Oktober 1990 telah memutuskan semua sembilan belas orang jemaah haji berkenaan sebagai anggapan mati selepas empat (4) bulan tragedi berlaku. Namun, keputusan ini tidak mengikat negeri-negeri. Dalam keadaan yang sama, telah tidak selaras dengan EKIM yang menetapkan anggapan mati selepas tempoh minimum empat tahun (4).

Malang tidak berbau. Pada 8 Mac 2014, MH370 pula hilang bersama-sama 239 penumpang dan anak kapal ketika dalam perjalanan dari Kuala Lumpur ke Beijing. Selepas 327 hari, iaitu pada 29 Januari 2015 Kerajaan Malaysia mengisytiharkan bahawa semua 239 telah terkorban. Berikutan itu, Pengerusi Majlis Fatwa Kebangsaan, Profesor Datuk Dr. Abdul Shukor Husin memberikan pandangannya berkaitan tragedi MH370 seperti berikut:

“Penetapan tempoh masa mencari itu perlulah berdasarkan kemudahan dan kepakaran yang dimiliki pada masa kejadian itu berlaku. Kalau zaman dahulu, mungkin orang letak setahun atau enam bulan kerana kemudahan dan kepakaran pada masa itu tidak secanggih pada hari ini”.

Cadangan Pengerusi MKI di atas telah berlalu hampir lapan tahun. Dalam pada itu, masih tiada pandangan tuntas dan konkrit yang dikemukakan oleh sarjana-sarjana berkaitan cadangan baru bagi tempoh minimum anggapan mati. Setakat artikel ini ditulis, hanya negeri Terengganu yang membuat pindaan pada seksyen 51; anggapan mati dengan banyak pindaan telah dibuat. Namun, negeri Terengganu masih mengekalkan tempoh minimum empat (4) tahun dan tanpa memperincikan kepada situasi penyebab kepada Orang Yang Dianggap Mati. (Selepas ini disebut OYDM).

Perbincangan para sarjana di Malaysia berkaitan isu anggapan mati tidak serancak isu-isu kekeluargaan lain seperti fasakh, hadanah, hakam dan harta sepencarian. Kajian berkaitan isu anggapan mati lebih tertumpu kepada harta pusaka. Ibrahim (2020) membincangkan isu-isu anggapan mati yang disebabkan oleh pelbagai situasi dan menyifatkan mati kepada tiga, iaitu mati hakiki, mati hukmi (anggapan mati yang diputuskan oleh hakim) dan mati takdiri (mati mengikut dugaan). Beliau membincangkan dua isu utama; pembubaran perkahwinan dan pewarisan harta pusaka. Mushaddad (2016) dan Mohd Kamarul Khaidir (2021) juga membincangkan pelaksanaan pusaka bagi OYDM. Manakala Halimatun Sa'adiah (2012) membincangkan permohonan anggapan mati dari aspek kekeluargaan Islam di Mahkamah Syariah di Malaysia. Azizi (2014) dan Mohamed Hadi (2014) menulis isu anggapan mati menurut undang-undang sivil dan syariah. Kajian paling hampir dengan artikel ini adalah Suhana (2022) yang secara khusus membincangkan garis masa pengisytiharan anggapan mati menurut perbandingan antara fiqh dan undang-undang keluarga Islam. Perbincangan beliau menjelaskan pandangan-pandangan ulama mazhab-mazhab, khususnya mazhab empat mengenai tempoh anggapan mati.

Sehubungan itu, artikel ini berusaha mengemukakan pendapat-pendapat dalam mazhab Syafie secara khusus berkaitan tempoh minimum bagi anggapan mati dalam situasi ghalib yang membinasakan nyawa. Tumpuan kepada mazhab Syafie adalah disebabkan lebih dekat dengan keutamaan perundangan Syariah di Malaysia, sekaligus memberikan justifikasi kepada ahli perundangan berkenaan bagi mengemukakan cadangan kepada penambahbaikan peruntukan seksyen anggapan mati dalam EKIM, termasuk seksyen 80, enakmen keterangan mahkamah Syariah di Malaysia.

PENGERTIAN ANGGAPAN MATI

Anggapan mati menjadi istilah khusus dan mantap bagi fiqh dan perundangan Syariah di Malaysia yang merujuk kepada seseorang yang tidak diketahui berita mati atau hidup dalam tempoh hayatnya tamat. Oleh kerana jasad hakikinya tidak ditemui, maka disesuaikan dengan istilah anggapan mati. Kamus Dewan (2015) dan Arbak (1999) memberikan maksud anggap ialah memandang, berpendapat atau sangkaan tentang sesuatu seperti sikap atau rumusan. Anggapan pula kata nama tambahan “an” yang membawa maksud suatu keadaan yang bermaksud berpandangan, beranggapan atau menyangka. Manakala mati adalah tidak bernyawa, atau roh berpisah dengan jasad, atau perpindahan roh manusia dari alam dunia kepada alam barzakh (Dusuki, 1988).

Dalam percakapan bahasa Arab, orang hilang atau orang yang mati kerana hilang disebut dengan *mafqud* (al-Marbawi, 1998; Arbak Othman, 1999). Dalam tradisi kitab-kitab tradisi Islam, anggapan mati diistilahkan dengan *mafqud*. Istilah *mafqud* digunakan secara konsisten sehingga tidak memiliki istilah lain yang bertukar ganti. Istilah *mafqud* dalam fiqh adalah umum, mencakupi semua material yang hilang, termasuk juga manusia. Fuqaha sering kali membincangkannya dalam bab muamalat dan munakahat.

Manakala istilah anggapan mati di Malaysia hanya khusus merujuk kepada kehilangan manusia sahaja. Dalam perundangan Syariah di Malaysia, anggapan mati menjadi sub tajuk bagi seksyen 51, 52, 53 atau 54 menurut susunan enakmen undang-undang keluarga Islam di negeri-negeri. Secara umumnya, istilah-istilah anggapan mati dalam fiqh Islam dan perundangan Islam adalah sama dari sudut konsep dan ciri-cirinya. Maka memadailah dibentangkan tiga istilah di bawah bagi mewakili dua cabang ilmu fiqh dan undang-undang sebagaimana di bawah;

Imam al-Syafie dalam *al-Umm* (1990);

مَنْ لَا يُسْمَعُ لَهُ بِذِكْرِ وَفَدَّ يَكُونُ الْأَغْلَبُ مِنْ هَذَا أَنَّهُ مَاتَ

Maksud: Seseorang yang tidak didengari tentang perkhabarannya. Terkadang pada ghalib (lazim) daripadanya bahawa ia telah mati.

Antara istilah yang mantap daripada undang-undang keluarga Islam di negara-negara Islam adalah Seksyen 109, Kanun Keluarga Islam Algeria, pindaan 2005 yang memperuntukkan;

الشخص الغائب الذي لا يُعرَف مكانه، لا يُعرَف حياته من موته، ولا يُعتبر المفقود إلا بحكم

Maksud: Seseorang yang hilang yang tidak diketahui tempatnya, tidak diketahui hidup daripada matinya, dan tidak dikira sebagai mafqud kecuali dengan mahkamah.

Enakmen Undang-Undang Keluarga Islam Negeri Terengganu 2017, Sekyen 51 (a) (1) bagi anggapan mati telah memperuntukkan;

Jika suami mana-mana perempuan telah mati, atau dipercayai telah mati, atau telah tidak didengar perkhabaran mengenainya bagi suatu tempoh empat tahun atau lebih, ...

Berdasarkan istilah-istilah yang dikemukakan di atas menjelaskan bahawa anggapan mati merujuk kepada orang yang hilang tanpa mampu diketahui apa-apa khabar mengenainya yang boleh mengesahkan akan kedudukan sebenarnya sama ada ia masih hidup atau telah meninggal dunia. Maksudnya, orang yang hilang tanpa apa-apa berita lagi selepas kehilangan tersebut.

SEKSYEN ANGGAPAN MATI DALAM EKIM

Enakmen-enakmen undang-undang keluarga Islam di Malaysia telah menyelaraskan di bawah sub tajuk “anggapan mati”. Namun, kedudukan seksyen baginya antara negeri-negeri adalah tidak sama sebagaimana dalam jadual berikut:

Jadual 7: Jadual Nombor Seksyen Bagi Anggapan Mati di Malaysia

Bil.	Enakmen Keluarga Islam Negeri-Negeri	Seksyen
1	Enakmen Undang-Undang Keluarga Islam Terengganu. No. 1/2017	51
2	Ordinan Undang-Undang Keluarga Islam Sarawak, Ordinan 43/2001	52
3	Akta Undang-Undang Keluarga Islam Wilayah Persekutuan. (Akta 303/1984).	53
4	Kelantan (No. 6/2002), Selangor (No. 2/2003), Perak (No. 6/2004), Perlis (No. 7/2006, Pindaan 2008), Kedah (No. 7/2008), Pulau Pinang (No. 3/2004), Johor (No. 17/2003), Negeri Sembilan (No. 11/2003), Pahang (No. 3/2005) dan Sabah (No. 8/2004).	54

Berdasarkan jadual 7 di atas, sebelas buah negeri meletakkan seksyen 54 bagi anggapan mati. Manakala negeri Terengganu dalam seksyen 51, negeri Sarawak dalam seksyen 52 dan Wilayah Persekutuan dalam seksyen 53.

Setakat ini, negeri Terengganu adalah yang terbaru meluluskan pindaannya pada tahun 2017. Antara pindaan yang dibuat adalah memberikan hak kepada suami yang kehilangan isterinya dalam tempoh empat (4) tahun memutuskan akad perkahwinan. Dalam keadaan yang sama, suami atau isteri bagi OYDM tidak berhak untuk berkahwin semula dengan pasangannya atau berkahwin lain tanpa perakuan daripada mahkamah.

MAKSUD DAN RASIONAL PERUNTUKAN ANGGAPAN MATI

Maksud dan rasional peruntukan anggapan mati adalah seperti berikut:

(1) Jika suami mana-mana perempuan telah mati, atau dipercayai telah mati, atau telah tidak didengar perkhawinan mengenainya bagi suatu tempoh empat tahun atau lebih, dan hal keadaan adalah sebegitu hingga dia patut, bagi maksud membolehkan perempuan itu berkahwin semula, dianggap mengikut Hukum Syarak sebagai telah mati, maka Mahkamah boleh, di atas permohonan perempuan itu dan selepas apa-apa siasatan yang wajar, mengeluarkan dalam bentuk yang ditetapkan, suatu perakuan menganggap kematian suami itu dan Mahkamah boleh di atas permohonan perempuan itu membuat perintah bagi pembubaran perkahwinan atau fasakh sebagaimana diperuntukkan di bawah seksyen 53.

Menurut kenyataan Tan Sri Syeikh Ghazali Bin Abdul Rahman (2023) berkaitan latar belakang kepada penetapan tempoh empat (4) tahun di atas adalah sebagaimana berikut:

- (i) Tempoh paling lama kehamilan sebagaimana yang telah diputuskan oleh Umar RA dalam kes anggapan mati.
- (ii) Tempoh tersebut menurut pendapat muktamad dalam mazhab Syafie, juga pendapat jumhur. Ini selaras dengan ketetapan perundangan Syariah di Malaysia bahawa *qaul* muktamad mazhab Syafie menjadi keutamaan.
- (iii) Sesuai dengan undang-undang keluarga Islam di negara-negara Islam, khususnya Mesir. Bahkan, beliau menegaskan bahawa Mesir merupakan antara rujukan utama bagi undang-undang keluarga Syariah Malaysia pada tahun 1980-an.

Tan Sri Syeikh Ghazali memperingatkan peri penting bagi ahli perundangan bahawa tempoh empat (4) tahun tersebut hendaklah dipakai secara komprehensif menurut prinsip-prinsip maqasid Syariah. Beliau menarik perhatian mengenai penyelesaian kes tragedi Mu'assim di Mina, Mekah. Beliau menjelaskan kepada penulis bahawa beliau masih ingat mesyuarat Majlis Fatwa Kebangsaan bersidang di negeri Sarawak ketika itu. Beliau telah memberikan pandangan bahawa ketetapan yang telah dikeluarkan oleh Kerajaan Arab Saudi secara rasmi yang telah memutuskan selepas empat bulan selepas tamat musim haji tersebut hendaklah diterima oleh Mahkamah Syariah. Justeru jika ada tuntutan daripada pihak isteri OYDM berkenaan, maka hakim Syarie boleh memakai kluasa lakuna (*safety clause*), iaitu keluasan "hukum syarak". Isterinya wajib beriddah wafat, iaitu selama empat (4) bulan, sepuluh (10) hari. Kemudian isteri boleh berkahwin lain dan juga berhak mendapat harta pusaka daripada OYDM.

ENAM ELEMEN ASAS BAGI ANGGAPAN MATI

Yusuf 'Ata (2003) mengatakan istilah anggapan mati mencakupi kejahilan mengenai tiga elemen asas, iaitu lokasi, berita dan tempoh. Jumhur berpendapat tidak disyaratkan pengetahuan tentang tempat atau kejahilan mengenai situasi tempat. Memadailah bagi maksud anggapan mati ketika mana seseorang yang tidak diketahui mengenai hidup atau matinya, meskipun tidak diketahui di mana atau bagaimana kejadian itu berlaku (al-Mawardi, 1994). Manakala al-Zuhayli (1989) menekankan elemen utama bagi anggapan mati adalah berlalu suatu tempoh yang dianggap mati.

Kajian ini memperincikan elemen-elemen yang digariskan oleh fuqaha kepada enam elemen yang dipecahkan kepada elemen asas dan elemen pelengkap seperti di bawah:

Pertama: Elemen Asas

Elemen asas bermaksud syarat induk dari perspektif fikah semata-mata bagi melayakkan seseorang yang hilang untuk dianggap sebagai anggapan mati. Elemen asas tersebut ialah seperti berikut:

- i. Perkhabaran: Terputus maklumat dan perkhabaran sama sekali sama ada masih hidup atau telah mati.
- ii. Tempoh: Berlalu atau telah melewati tempoh tertentu bagi memuktamadkan usaha pencarian orang yang hilang atau ghalib umur hidupnya.

Ditegaskan bahawa dua elemen di atas, belum melucutkan apa-apa hak orang dianggap mati kerana pelucutan haknya adalah wajib di bawah bidang kuasa kerajaan dan mahkamah.

Kedua: Elemen Pelengkap

Elemen pelengkap adalah merujuk kepada elemen-elemen tambahan yang menyempurnakan dua elemen asas di atas. Elemen pelengkap sangat penting bagi pengaplikasian *siasah syar'iyah*, terutama bagi pihak kerajaan mengambil langkah wajar dan mahkamah memutuskan apa-apa hak berkaitan dengannya. Elemen pelengkap adalah seperti berikut;

- i. Situasi Kejadian: Situasi yang berkaitan secara langsung dengan kehilangan seseorang, sama ada situasi *ghalib* membinasakan nyawa seperti lemas, letupan dan gempa bumi atau situasi tidak membinasakan nyawa.
- ii. Lokasi Kejadian: Tempat kejadian bagi kehilangan seseorang berlaku sama ada lokasi dikenal pasti seperti lemas di laut Selat Melaka atau tertimbus di bawah bangunan atau dalam hutan simpanan Pahang. Pengetahuan tentang lokasi ini memudahkan pihak berkenaan melakukan operasi pencarian.
- iii. *Ain* Jasad: Jasad tubuh badan yang hakiki tidak ditemui. Dalam kes anggapan mati ini, pihak kerajaan tidak menemui jasad yang memadai bagi mengistilahkan suatu kematian hakiki. Contohnya, ditemui kepalanya sahaja, maka situasi ini tidak termasuk dalam istilah anggapan mati kerana tiada manusia boleh hidup tanpa kepala.
- iv. Hak Pemerintah: Memuktamadkan status hidup dan mati seseorang adalah di bawah bidang kuasa kerajaan, khususnya mahkamah. Dengan kata lain, atas sifat individu tidak boleh memutuskan bahawa suaminya yang telah hilang sebagai anggapan mati dengan melucutkan hak-haknya seperti berkahwin lain atau membahagikan harta pusaknya secara langsung tanpa campur tangan pihak kerajaan. Isu anggapan mati wajib melalui proses yang ditentukan oleh negara menurut peruntukan undang-undang yang berkaitan.

Namun tidak dinafikan timbul perbahasan dari sudut fikah yang panjang dalam mazhab Syafie tentang keperluan keputusan hakim kali kedua setelah tamat tempoh menunggu anggapan mati, atau setelah berlalu tempoh hayat lapan puluh tahun. Pendapat pertama mazhab Syafie adalah tidak berhajat kepada ketetapan hakim lagi, dengan bahawa isteri OYDM boleh berkahwin dengan lelaki lain atau membahagikan harta pusaka. Manakala pendapat kedua tetap wajib mendapatkan keputusan hakim kerana terkait dengan keputusan hakim yang sebelumnya (al-Nawawi, 2001; al-Mawardi, 1994).

Secara zahir daripada tulisan-tulisan ulama mazhab Syafie tidak memperincikan secara terperinci atau menyenaraikan satu persatu elemen-elemen anggapan mati seperti mana mereka senaraikan syarat dan rukun solat. Namun pada prinsip anggapan mati, fuqaha mazhab Syafie membahaskannya secara bertaburan dalam bab muamalat dan munakahat (al-Syafi'i, 1990; al-Nawawi, 2001; al-Khatib al-Sharbini, 2020). Contohnya, Zakaria al-Ansari (2000) menjelaskan pemindahan wali nikah kepada wali hakim bahawa wajib dikenal pasti perkhabaran hidup matinya dan lokasi wali itu.

SITUASI-SITUASI BAGI KEJADIAN ANGGAPAN MATI

Berdasarkan elemen-elemen di atas, al-Nawawi (2001), al-Ghazali (1997), al-Mawardi (1994), Zakaria al-Ansari (2000) dan al-Khatib al-Sharbini (2020) telah membahagikan situasi-situasi anggapan mati kepada dua situasi, iaitu *ghalib* membinasakan nyawa dan kedua; *ghalib* tidak membinasakan nyawa. Walau bagaimanapun pemecahan dua situasi tersebut tidak disusun secara tertib. Sebaliknya, disentuh secara bertaburan dalam bab-bab yang berkaitan, khususnya fasal pembubaran perkahwinan, harta yang hilang (*mafqud*) dan faraid.

Pihak Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan (2014) yang membincangkan khusus isu MH370 merujuk penyusunan dan pembahagian bagi situasi-situasi anggapan mati yang dikemukakan oleh Ibn Qudamah yang bermazhab Hanbali. Majlis ini telah menekankan bahawa situasi anggapan mati perlu dipecahkan kepada dua bahagian disebabkan kesan kepada tempohnya akan berbeza juga, iaitu;

Pertama: *Mafqud* yang secara zahir dan kebarangkalian kuatnya dianggap telah terkorban. *Mafqud* bahagian ini ialah orang yang hilang dalam suatu bencana kebinasaan.

Kedua: *Mafqud* yang secara zahir dia masih hidup. Contohnya seseorang yang keluar dari rumahnya untuk berniaga atau melancong tetapi tidak kembali pulang ke rumahnya.

Bagi memudahkan perbincangan ini, didatangkan pembahagian situasi anggapan mati yang telah disusun dalam kitab-kitab kontemporari, khususnya *al-Mawsu'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah* (2007) dan *al-Fiqh wa Adillahtuh* (1989) oleh al-Zuhayli dan Sa'di (1988) dalam *al-Qamus al-Fiqhi Lughah wa Istilah*. Penulis juga konsisten memakai dua istilah bagi pembahagian situasi anggapan mati seperti di bawah:

Situasi Pertama: *Ghalib* Membinasakan Nyawa

Situasi ini merujuk kepada keadaan-keadaan yang lazimnya OYDM akan mati pada logik hukum akal. Hal ini boleh dibuktikan melalui kajian pakar-pakar berkenaan berdasarkan kes-kes yang khusus. Contohnya orang yang tertimbus bawah tanah bahawa hayat hidupnya boleh bertahan selama lapan hingga ke dua puluh satu hari tanpa air. Situasi *ghalib* membinasakan ditakrifkan sebagai;

الغالب من حاله الهلاك: وهو من يفقد في مهلكة كالذي يفقد بين الصفين، أو في مركب، أو يفقد من بين أهله أو لأداء صلاة أو لحاجة قريبة، فهذا ينتظر به أربع سنين

Maksud: Pada kelaziman daripada keadaan yang membinasakan, iaitu seorang yang hilang dalam kejadian membinasakan seperti hilang dalam barisan pertempuran atau daripada kenderaan, atau ia hilang dari kalangan ahli keluarganya atau menunaikan solat atau keperluan. Maka dalam situasi ini bertempoh 4 tahun.

Ghalib daripada keadaannya adalah suatu kelaziman yang pada logik, atau hukum akal bahawa ia telah mati disebabkan keadaan sedemikian. Anggapan kepada kematian akan semakin kukuh dengan dikenal pasti jenis kejadian seperti kebakaran atau letupan dan lokasi kejadian seperti tertimbus di bawah runtutan tanah. Umumnya, pandangan jumah bagi situasi ini adalah menunggu hingga tempoh empat (4) tahun.

Situasi Kedua: *Ghalib* Tidak Membinasakan.

Manakala situasi kedua adalah situasi tidak membinasakan yang selain daripada situasi yang pertama sebelumnya. Dengan kata lain, situasi ini tidak menghilangkan nyawa pada kebiasaannya. Biasanya, kejadian kehilangan OYDM berlaku tanpa dikenal pasti jenis kejadian dan lokasi kejadian. Maksud situasi ini secara lebih terperinci ialah:

من ليس الغالب هلاكه كالمسافر لتجارة أو طلب علم أو سياحة ونحو ذلك، ولم يعلم خيره، وذلك مردود إلى اجتهاد الحاكم، قال ابن قدامة في المغني: وهذا قول الشافعي ومحمد بن الحسن، وهو المشهور عن مالك وأبي حنيفة وأبي يوسف، لأن الأصل حياته

Maksud: Seseorang yang hilang dalam situasi tidak membinasakan pada kelaziman seperti perniagaan, menuntut ilmu, pelancongan dan tidak diketahui perkhabarannya. Situasi ini diserahkan kepada ijtihad hakim. Ini adalah pendapat Ibn Qudamah dalam al-Mughni, al-Syafii, Muhammad Bin al-Hasan Hanafi, pendapat masyhur Malik, Abu Hanifah dan Abu Yusuf. Ini kerana pada asalnya ia masih hidup.

Situasi yang tidak *ghalib* boleh membinasakannya mungkin lebih banyak dan tentu lebih sukar untuk memutuskan disebabkan tiada apa-apa keterangan yang boleh menyokong hidup matinya seperti hilang ketika musafir, menuntut ilmu dan pelancongan. Jumah memberikan peluang bagi hakim untuk berjihad menurut kelaziman umur hayatnya seperti 40 tahun hingga ke 90 tahun.

ASAS HUKUM SYARAK BAGI TEMPOH ANGGAPAN MATI

Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan (2014) membincangkan isu MH370 dan merumuskan bahawa tiada nas yang *sarih* daripada al-Quran atau hadith yang menetapkan tempoh tertentu bagi anggapan mati. Sebelumnya, Jad al-Haq (1981) menegaskan;

ما المدة التي يحكم بعدها بموت المفقود لم يرد نص في القرآن الكريم، ولا في سنة رسول الله عليه الصلاة والسلام يحدد الزمن الذي يحكم بفواته بموت المفقود، لا صراحة ولا دلالة ومن ثم كان اختلاف الفقهاء في تحديد هذا الزمن
Maksud: Berapa tempoh telah berlalu bagi memutuskan anggapan mati adalah tiada nas sarih daripada al-Quran atau hadith yang menentukan masa tertentu bagi kehilangannya dengan mati orang tersebut, tiada nas secara sarih dan pentunjuk. Dari hal yang demikian, fuqaha berselisih berkaitan penetapan tempoh berkenaan.

Berdasarkan kenyataan di atas, sandaran hukum tempoh anggapan mati adalah berdasarkan sumber ijtihad sahabat. Secara umumnya, terdapat dua kes yang dijadikan rujukan ulama, iaitu kes zaman Umar RA dan kes 'Ali RA (al-Bayhaqi, 1994). Umar RA memutuskan tempohnya selama empat (4) tahun. Manakala dalam kes Ali RA hendaklah isteri OYDM menunggu sehingga terdapat keterangan yang meyakinkan. Kedua-dua kes ini perlu dikaji dan diperjelaskan secara komprehensif bagi memahami konteks ijtihad tersebut berdasarkan prinsip-prinsip maqasid Syariah.

SEBAB PERSELISIHAN PENDAPAT TERHADAP TEMPOH MINIMUM ANGGAPAN MATI

Sebab perselisihan tersebut terjadi disebabkan penentuan tempoh tersebut adalah urusan ijthad berdasarkan nas-nas yang tidak *sarih* daripada al-Quran dan hadith. Sumber hukum bagi fuqaha mazhab-mazhab adalah berdasarkan ijthad Umar RA dan Ali RA. Atas sebab yang demikian kemungkinan besar al-Ghawth (2007) berpendapat;

اختيارُ أربعِ سنّواتٍ اعتبارًا تُعَدُّ لِفِعْلِ عَمْرٍ واجتماعِ الصّحابةِ عليه

Maksud; Pemilihan empat (4) tahun adalah suatu urusan ta'abbudi kerana berdasarkan perbuatan Umar dan ijmak sahabat di atasnya.

Dakwaan al-Ghawth di atas bahawa keputusan Umar RA tempoh anggapan mati selama empat (4) tahun adalah ijmak perlu difahami menurut konteksnya. Hal ini disebabkan menyalahi realiti perselisihan mazhab empat iaitu Hanafi, Malik, Syafie dan Hanbali dalam menentukan tempoh kehamilan paling panjang daripada dua (2) tahun hingga ke tujuh (7) tahun (al-Bayhaqi, 1994; al-Rafi'i 1997).

Dalam situasi yang sama, kajian saintifik moden yang diterima oleh *Majma' al-Fiqh al-Islami*, Persidangan ke-21, pada 25 Muharram 1434 bersamaan 9 Disember 2012 bahawa tempoh hamil empat (4) tahun yang dinyatakan dalam kitab-kitab fiqh adalah jarang berlaku (*nadir*) pada zaman ini. Kajian terkini membuktikan bahawa bayi tidak mampu hidup kecuali hanya beberapa bulan selepas umur sembilan (9) bulan dalam kandungan ibunya. Maka, hal-hal yang jarang berlaku (*nadir*) tidak layak diterima sebagai sumber bagi pembinaan hukum syarak.

Antara sebab perselisihan lagi adalah penyandaran sebab ('illah) bagi *qiyas* sama ada tempoh hamil atau tempoh pengisytiharan barangan yang hilang (*mafqud*). Sebahagian ulama berpendapat tempohnya selama satu (1) tahun dengan menggunakan kaedah *qiyas* kepada bab barang yang hilang (*mafqud*) yang mewajibkan mengwar-warkan barangan yang hilang selama setahun. Penetapan tempoh ini juga berdasarkan *uruf*, bukan nas *sarih* al-Quran dan hadith. Pada zaman ini, kemudahan media dan kecepatan pengangkutan perlu dipertimbangkan bagi penetapan tempoh yang relevan.

PENDAPAT ULAMA MAZHAB SYAFIE BAGI TEMPOH MINIMUM ANGGAPAN MATI DALAM SITUASI *GHALIB* MEMBINASAKAN NYAWA

Penelitian secara umum terhadap pendirian ulama mazhab Syafie mendapati petunjuk-petunjuk yang jelas mengenai hukum asal bagi tempoh anggapan mati adalah berdasarkan sumber ijthad kerana ketiadaan nas-nas yang *sarih* (al-Mawardi, 1994). Adapun pendirian fuqaha yang menetapkan tahun-tahun tertentu seperti 70 tahun hingga 120 tahun adalah berdasarkan tempoh hayat manusia bagi situasi tidak membinasakan nyawa, bertujuan mencapai tahap yakin (al-Syafie, 1990; al-Nawawi, 2001; al-Bakri Syatta 1997; al-Wazir al-Shaybani, 2002; *al-Mawsu'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah*, 2007, al-Zuhayli, 1989)

Namun jika diperhalusi misalan-misalan dalam kitab-kitab mazhab Syafie bagi situasi *ghalib* membinasakan, ulama mazhab Syafie tidak sepakat berkaitan tempoh masa yang paling minimum. Perselisihan tersebut dipecahkan kepada tiga pendapat, iaitu i) pendapat pertama empat tahun, ii) pendapat kedua tiada tempoh tertentu dan iii) pendapat ketiga tempoh satu tahun.

Tiga pendapat mazhab Syafie tersebut adalah seperti di bawah.

Pendapat Pertama: Empat (4) Tahun

Al-Nawawi (2001) dan al-Mawardi (1994) mengumpulkan pendapat-pendapat mazhab Syafie berdasarkan situasi yang boleh membinasakan nyawa pada kelazimannya seperti dalam peperangan, kapal karam yang terselamat sebahagian penumpangnya dan hilang sebahagian penumpang yang lain dan tersesat di padang pasir Fayyum, Mesir. Maka tempoh menunggu adalah empat (4) tahun. Pendapat ini adalah juga *qaul qadim* bagi Imam al-Syafie (al-Syafie, 1990; al-Ghazali, 1997; al-Nawawi 2001).

Seperti dimaklumi bahawa isu tempoh minimum empat (4) tahun bagi anggapan mati tidaklah menjadi persoalan fakta bagi maksud artikel ini. Tempoh tersebut adalah pandangan muftamad mazhab Syafie dan telah diterima dalam EKIM sejak 1980-an lagi. Maka penulis tidak membahaskannya secara terperinci.

Pendapat Kedua: Penetapan Tempoh Diserahkan Kepada Ijtihad Hakim

Penelitian yang mendalam dan menyeluruh terhadap pandangan-pandangan mazhab Syafie menunjukkan bahawa penetapan tempoh bagi situasi *ghalib* membinasakan adalah dibina di atas asas-asas ijtihad yang dimandatkan kepada pihak pemerintah atau hakim. Dapatan dan rumusan inilah yang paling kuat. Oleh yang demikian, mengikat peruntukan dengan tempoh empat (4) perlu disesuaikan dengan konteks kes dan ketamadunan semasa.

Berikut adalah antara ulama mazhab Syafie yang berpendapat sedemikian;

(i) Al-Nawawi (2001) dalam *al-Majmu' Sharh al-Muhazzab* dan menukilkan pandangan Imam al-Syafie secara jelas:

(القسم الثاني) أن تكون غيبته ظاهرها الهلاك كالذي يفقد من بين أهله ليلا أو نهاراً، أو يخرج إلى الصلاة فلا يرجع فقال في القديم: تتربص أربع سنين أكثر مدة الحمل ثم تعتد للوفاة أربعة أشهر وعشراً وتحل للازواج. وقال أحمد: من ترك هذا القول فأى شيء يقول، وهو قول عمر وعثمان وعلي وابن عباس وابن الزبير. وقال في الجديد تتربص حتى يتبين موته أو فراقه لما روى المغيرة بن شعبة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "امرأة المفقود امرأته حتى يأتي زوجها".

Maksud: (Bahagian Kedua). Kehilangannya secara zahir (adat) membinasakan seperti orang yang hilang daripada keluarganya pada waktu malam atau siang, atau keluar pergi solat, namun tidak kembali ... (penulis potong ibarat yang panjang). Maka, pendapat qaul qadim; menunggu selama empat (4) tahun, iaitu tempoh terpanjang hamil, kemudian ia beriddah wafat; empat bulan sepuluh hari dan halalnya baginya berkahwin. Manakala pendapat qaul jadid; ia menunggu sehingga nyata kematiannya atau perpisahannya berdasarkan riwayat al-Mughirah Bin Shu'bah bahawasanya Nabi SAW bersabda; perempuan yang hilang suaminya adalah kekal (sebagai) isterinya sehingga suaminya yang hilang kembali.

Malahan, al-Ghazali (1997) dalam *al-Wasit fī al-Mazhab* menjelaskan bahawa Imam al-Syafie menarik balik fatwa tempoh empat (4) tahun kepada ijtihad hakim:

أنها تتربص أربع سنين ثم تعتد بعد ذلك عدة الوفاة وقد قلد الشافعي فيه عمر رضي الله عنهما في القديم ورجع عنه في الجديد وقال لو قضى به قاض نقضت قضاءه إذ بان له أن تقليد الصحابة لا يجوز للمجتهد

Maksud: Sesungguhnya isteri menunggu empat (4) tahun, kemudian ia beriddah wafat selepas itu. Sesungguhnya al-Syafie bertaqlid mengenainya dengan Umar pada qaul qadim dan beliau merujuknya pada qaul jadid. Jika seorang hakim memutus dengannya, maka batal keputusannya kerana nyata bahawa al-Syafie bertaqlid kepada sahabat, sedang tidak harus seorang mujtahid bertaqlid.

Kenyataan di atas menjelaskan OYDM bagi situasi *ghalib* membinasakan adalah diserahkan kepada ijthad pemerintah tanpa mengikatnya dengan masa tertentu. Tempohnya mungkin lebih pendek daripada empat (4) tahun berdasarkan enam elemen asas bagi anggapan mati yang telah dibentangkan sebelumnya. Tempohnya mungkin hanya 4 bulan sahaja seperti keputusan Majlis Fatwa Kebangsaan mengenai Terowong Mu'assim pada tahun 1990 atau 325 hari bagi tragedi MH370 pada tahun 2014. Secara realiti keputusan bagi dua tragedi ini sebenarnya bersandarkan kepada pendapat *qaul jadid* Imam al-Syafie sendiri.

(ii) Ba'alwi (1997) dalam *Buhyah al-Murtarshidin* pula mengemukakan huraian yang lebih jelas sebagaimana di bawah:

(مسألة : ش) : مَنْ أُسِرَ أَوْ فُتِدَ أَوْ انْكَسَرَتْ بِهِ سَفِينَةٌ وَانْقَطَعَ خَيْرُهُ لَمْ يُحْكَمْ بِمَوْتِهِ حَتَّى تَقُومَ بَيْنَهُ بِمَوْتِهِ ، وَلَا يَحْتَاجُ مَعَهَا إِلَى حُكْمِ حَاكِمٍ ، أَوْ تَمْضِي مَدَّةٍ لَا يَعِيشُ فَوْقَهَا ظَنًّا ، فَيَجْتَهِدُ الْحَاكِمُ أَوْ الْمُحَكَّمُ بِشَرْطِهِ الْآتِي فِي التَّحْكِيمِ ، وَيُحْكَمْ بِمَوْتِهِ بِغَلْبَةِ الظَّنِّ ، وَلَا تُقَدَّرُ الْمَدَّةُ عَلَى الصَّحِيحِ ، بَلْ وَإِنْ قُلْتُ حَيْثُ حَصَلَ عِنْدَهَا غَلْبَةُ الظَّنِّ فَحِينَئِذٍ يُعْطَى حُكْمُ الْأَمْوَاتِ فِي سَائِرِ الْأَحْكَامِ زَادَ ب : هَذَا مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ

*Maksud: Masalah (yang difatwa oleh) Muhammad Bin Abi Bakr al-Ashkhar al-Yamani: Sesiapa yang ditawan, hilang atau hilang disebabkan kapal pecah sedangkan perkhabaran tentangnya telah terputus, maka tidak diputuskan tentang kematiannya sehingga dikemukakan keterangan (bayyannah) berkaitan kematiannya. Tidak diperlukan bersamanya (tempoh) bagi keputusan hakim (pemerintah), atau berlalu satu tempoh melebihi daripada tempoh hayatnya secara zann. Maka hakim atau hakam (terus) berijtihad menurut syaratnya nanti dalam bab tahkim. **Kematiannya diputuskan berdasarkan “ghalib zan”.** Tidak ditentukan tempoh masa (tertentu) menurut pendapat sahih (mazhab Syafie). Bahkan, meskipun pendek tempohnya, sekira-kira telah mencapai “ghalib zan”, maka ketika itu diberikan hukum kematian dalam semua perkara yang berkaitan dengannya. Abdullah Bin al-Husain Bin Abdullah membuat tambahan: Ini mazhab al-Syafie.*

Lafaz yang sama seperti Ba'alwi di atas turut dinyatakan oleh al-Ghamrawi (T.th) dalam *Siraj al-Wahhab 'ala Math al-Minhaj* di bawah:

وَمَنْ أُسِرَ أَوْ فُتِدَ وَانْقَطَعَ خَيْرُهُ تَرَكَ مَالَهُ حَتَّى تَقُومَ بَيْنَهُ بِمَوْتِهِ أَوْ تَمْضِي مَدَّةٌ يَغْلِبُ عَلَى الظَّنِّ أَنَّهُ لَا يَعِيشُ فَوْقَهَا فَيَجْتَهِدُ الْقَاضِي وَيُحْكَمْ بِمَوْتِهِ وَلَا تَقْدَرُ هَذِهِ الْمَدَّةُ

Maksud: Sesiapa yang ditawan atau hilang dan terputus berita tentangnya, maka dibiarkan hartanya hingga terdapat keterangan tentang kematiannya, atau ghalib zan bahawasanya tidak lagi hidup selepas tempohnya, maka hakim berijtihad dan memutuskan anggapan matinya dan tidak tertentu tempohnya

Ba'alwi dan al-Ghamrawi menghuraikan isu anggapan mati di atas dalam bab faraid, bukannya dalam bab pembubaran perkahwinan. Kerana itu Ba'alwi membuat suatu catatan bagi syarat-syarat hakam akan diperjelaskan dalam isu tahkim dalam bab sulh nanti. Sebagaimana kedudukan kitab *Bughyah al-Murtashidin* yang merumuskan fatwa-fatwa ulama mazhab Syafie dan menjadi rujukan bagi mufti-mufti di Malaysia diwacanakan secara meluas bagi menilai kerelevanan tempoh empat (4) tahun anggapan mati dalam EKIM.

Kenyataan Ba'alwi dan al-Ghamrawi di atas dirumuskan kepada lima aspek, iaitu;

- (i) Ulama mazhab Syafie secara jelas membahagikan situasi kehilangan seseorang ada dua situasi, iaitu situasi *ghalib* membinasakan nyawa dan kedua, situasi tidak membinasakan. Kedua-dua situasi ini adalah berbeza yang melazimkan tempoh yang berbeza antara kedua-duanya.
- (ii) Tahap pemberat bagi hakim menerima keterangan di mahkamah adalah *ghalib zan* atau *zan* yang kuat yang mencukupi qarinah yang kuat seperti ketetapan daripada pihak berautoriti. Apatah lagi jika terdapat dua saksi yang adil.
- (iii) Hakim diberikan mandat untuk menggunakan ijtihadnya secara langsung berdasarkan keterangan yang dikemukakan oleh pihak plaintif.
- (iv) Hakim tidak terikat dengan berapa lama tempoh masa kehilangan seseorang itu, walaupun jaraknya pendek. Persoalan pokok kepada hakim ialah kekuatan keterangan itu sendiri. Jika keterangan telah mencapai tahap *ghalib zan*, maka tiada keraguan bagi hakim untuk memutuskan sebaliknya.
- (v) Pemutusan akad perkahwinan berdasarkan kematian adalah menyabitkan hak pusaka bagi isteri dari harta suaminya yang dianggap mati.

Pendapat Ketiga: Tempoh Satu (1) Tahun

Terdapat di kalangan ulama bermazhab Syafie yang menukulkan pandangan tempoh selama satu (1) tahun sahaja bagi situasi *ghalib* membinasakan nyawa sebagaimana di bawah;

(i) Ibn Hajar al-'Asqalani (2000) dalam *Fathū al-Bārī Sharah Ṣaḥīḥ al-Bukhari* menyebut:

إِذَا فُقِدَ فِي الصَّفِّ تَرَبَّصَتْ امْرَأَتُهُ سَنَةً وَإِذَا فُقِدَ فِي غَيْرِ الصَّفِّ فَأَرْبَعَ سِنِينَ

Maksud: Apabila suaminya hilang dalam barisan (peperangan), maka tempoh menunggu selama satu (1) tahun. (namun) jika suaminya hilang tidak dalam barisan peperangan, maka (tempoh menunggu) 4 tahun.

Al-Bukhari membahaskan perbincangan anggapan mati ini dalam sub tajuk “قوله باب حكم المفقود في أهله وماله” yang turut dikupas oleh al-'Ayni al-Hanafi (2006) dalam *Umdah al-Qari Shar Sahih al-Bukhari*, Ibn Battal (2015) dalam *Sharh Ibn Battal 'ala Sahih al-Bukhari* dan al-Sayuti (1998) dalam *al-Tawshih Sharh al-Jami' al-Sahih*.

Mustafa Dib al-Buhga (1987) menukulkan huraian yang menjelaskan maksudnya;

إذا فقد زوجها في المعركة فلم يعرف أقتيل هو أم أسير تنتظر سنة من حين فقده ثم تعتد عدة وفاة ثم تحل للزواج

Maksud: Apabila suaminya hilang dalam peperangan, tidak diketahui adakah terbunuh atau ditawan, maka tempoh menunggu selama satu (1) tahun, bermula dari ketika kehilangannya, kemudian ia beriddah wafat, kemudian halal baginya berkahwin.

Ibn Mulaqqin (2008) ulama besar mazhab Syafie pada kurun ke 9 Hijrah mengesahkan riwayat tempoh anggapan mati selama satu (1) tahun seperti di bawah:

والأول هو ما ذكره ابن أبي شيبة، عن أبي خالد الأحمر وحفص، عن داود، عن سعيد تَعَدَّ امرأته سنة.

Maksud: Dan pendapat pertama, iaitu pandangan yang Ibn Abi Shaybah menyebutnya daripada Khalid al-Ahmar dan Hafis daripada Dawud, daripada Sa'id adalah isterinya menunggu satu (1) tahun.

Tempoh minimum satu (1) tahun ini bukanlah pandangan yang lemah atau asing, tetapi masyhur di kalangan mazhab Malik dan Hanafi juga. Imam Malik dan pendokong-pendokong mazhabnya secara jelas memperincikan penentuan tempoh merujuk kepada empat situasi. Pertama, situasi tidak diketahui apa-apa khabar di bumi musuh adalah dirujuk kepada umur hayat tujuh puluh (70) tahun hingga lapan puluh (80) tahun. Kedua, situasi diketahui seperti ditawan musuh di bumi musuh adalah umur hayatnya juga. Ketiga, hilang daripada rumah kerana perniagaan yang tidak diketahui berita dan tempatnya adalah selama empat (4) tahun. Keempat, hilang dalam medan peperangan, fitnah atau membinasakan nyawa adalah khilaf yang panjang dalam mazhab Malik. Namun, pandangan yang zahir ialah tempoh satu (1) tahun sahaja seperti kenyataan berikut:

وَرَوَى أَشْهَبُ وَبْنُ نَافِعٍ عَنْ مَالِكٍ فِي الَّذِي يُرَى فِي صَفِّ الْقِتَالِ ثُمَّ لَا يُعْلَمُ أَقْتَلُ أَمْ مَا فَعَلَ اللَّهُ بِهِ وَلَا يُسْمَعُ لَهُ خَبْرٌ قَالَ مَالِكٌ يُضْرَبُ لَهُ أَجَلٌ سَنَةٍ مِنْ يَوْمٍ يَنْظُرُ فِيهِ السُّلْطَانُ ثُمَّ تَعَدُّ امْرَأَتُهُ وَسَوَاءٌ كَانَ ذَلِكَ فِي أَرْضِ الْإِسْلَامِ أَوْ فِي أَرْضِ الْحَرْبِ

Maksud: Asyhab menceritakan, Ibn Nafi' menceritakan daripada Malik mengenai seorang yang tidak dilihat dalam barisan peperangan, kemudian tidak diketahui adalah terbunuh atau apa yang takdir berlaku kepadanya, tidak didengari khabar tentangnya! Malik berkata: diberikan tempoh baginya 1 tahun bermula daripada tarikh yang pemerintah (hakim) tentukan, kemudian isterinya beriddah. Hal ini sama ada mafqud bagi negara Islam atau negara kafir (al-Qurtubi, 2014; Abu Abdullah al-Maliki, T.th).

Dalam keadaan yang sama, terdapat riwayat-riwayat yang jelas daripada *tabiin* yang telah berpendapat bahawa tempoh minimum selama tempoh satu (1) tahun sahaja bagi anggapan mati seperti al-Bukhari (1987) yang wafat pada 256 H, Abu Abdullah bin Ahmad bin Hanbal al-Shaybani (1981) yang wafat pada 241 H, al-Qurtubi (2014) yang wafat pada 645 H dan al-Mariyyi (2009) yang wafat pada 435 H:

بَابُ حُكْمِ الْمَفْقُودِ فِي أَهْلِهِ وَمَالِهِ: وَقَالَ ابْنُ الْمُسَيَّبِ: إِذَا فَقَدَ فِي الصَّفِّ عِنْدَ الْقِتَالِ تَرَبَّصْ امْرَأَتَهُ سَنَةً

Maksud: Bab Hukum al-Mafqud bagi ahli keluarga dan harta. (Sa'id) Ibn al-Musyyab berkata: Jika hilang dalam barisan peperangan, maka hendaklah isterinya menunggu selama satu (1) tahun (al-Bukhari: 1987).

Sebab-sebab yang zahir kepada pemilihan tempoh satu (1) tahun adalah *qiyas* bagi tempoh barangan-barangan yang hilang (*mafqud*) yang wajib diwar-warkan kepada umum adalah selama satu (1) tahun. Keterangan ini boleh difahami daripada ibarat di bawah:

وَقَالَ الرَّهْرِيُّ فِي الْأَسِيرِ يُعْلَمُ مَكَانُهُ: لَا تَنْزَوْجُ امْرَأَتَهُ، وَلَا يُسَمِّ مَالَهُ، فَإِذَا انْقَطَعَ خَبْرُهُ فَسِنَّتُهُ سِنَّةَ الْمَقْذُودِ

Maksud: Al-Zuhri berkata: pada (kes) tawanan yang diketahui tempatnya adalah isterinya tidak boleh berkahwin dan tidak dibahagikan hartanya. Apabila terputus perkehabarannya, maka sunnahnya (kaedah perjalanannya) adalah menurut (kaedah) mafqud (Ibn Hajar al-Asqalani, 2000; Ibn Battal 2003; al-‘Ayni, 2006; Ibn al-Mulaqqin, 2008, al-Sayuti, 1998).

SARANAN KAJIAN

Dapatan kajian ini menyimpulkan bahawa penetapan tempoh tertentu bagi OYDM dalam situasi *ghalib* membinasakan adalah ijtihad yang beredar menurut perubahan dari masa ke semasa sesuai dengan keupayaan pihak kerajaan, termasuk kecanggihan teknologi. Prinsip dan falsafah ijtihad adalah dibina di atas Maqasid Syariah demi memelihara agama, nyawa, keturunan, akal dan harta. Perbezaan mazhab empat iaitu Hanafi, Malik, Syafie dan Hanbali, bahkan dalam mazhab Syafie sendiri adalah isyarat yang jelas untuk pihak berwajib agar menguruskannya sesuai dengan zaman dan tempatnya.

Sehubungan itu, tempoh empat (4) tahun yang ditetapkan dalam seksyen 80, enakmen keterangan mahkamah Syariah dan juga seksyen 54 dalam enakmen keluarga Islam perlu diteliti dan dinilai secara komprehensif berdasarkan konteks teks-teks *turath* dan perubahan zaman yang dipengaruhi kecanggihan teknologi. Syeikh Ghazali (2023) menegaskan bahawa bidang kuasa tempoh anggapan mati dalam perundangan Syariah hanya diperuntukkan bagi pembubaran perkahwinan sahaja. Ini bermakna, tuntutan pusaka bagi anggapan mati terikat dengan peruntukan-peruntukan sivil yang menetapkan tempoh selepas tujuh (7) tahun sebagaimana seksyen 108, Akta Keterangan 1950 (Akta 56).

Malah, al-Mulaqqin al-Syafie (2008) dan al-‘Ayni al-Hanafi (2006) menukilkan secara terbuka dan berani pandangan Ibn al-Tin yang bermazhab Malik bahawa tempoh minimum anggapan mati adalah enam (6) bulan sahaja:

وقال ابن المُسَيَّبِ: إِذَا فُقِدَ فِي الصَّفِّ عِنْدَ الْقِتَالِ تَرَبَّصْ امْرَأَتَهُ سَنَةً. كَذَا هُوَ فِي الْأُصُولِ وَعَلَيْهِ جَرَى ابْنُ بَطَالٍ وَغَيْرُهُ وَعِنْدَ ابْنِ التَّيْنِ سَنَةٌ أَشْهُرٌ

Maksud: (Sa'id) Ibn al-Musayyab berkata: Jika hilang dalam barisan peperangan, maka hendaklah isterinya menunggu selama 1 tahun. Begitulah ia pada usul-usul. Berdasarkan pendapat ini dipersetujui Ibn Battal dan lainnya. (Namun) di sisi Ibn al-Tin adalah 6 bulan.

Walau bagaimanapun, setakat kajian ini dijalankan, penulis tidak menemui ulama lain yang menyatakan sokongan secara terang dengan Ibn Tin dalam isu ini. Dalam keadaan yang sama, ulama tidak mengemukakan apa-apa ulasan, huraian dan kritikan berkaitan dengannya menyebabkan penulis gagal menemui justifikasi pemilihan tempoh enam (6) bulan tersebut.

Pada hemat penulis berkaitan hal ini adalah penukilan pandangan Ibn Tin ini sebagai isyarat bahawa wujudnya kekhilafan ulama sejak daripada awal lagi dalam persoalan menetapkan tempoh relevan bagi anggapan mati. Oleh kerana pandangan Ibn Tin jarang (*nadir*), tetapi beliau seorang yang alim dan thiqah, maka ulama menukilkannya juga tanpa membuat apa-apa ulasan lanjut.

Sebagai tambahan, Ibn Tin adalah seorang ulama terkenal, terutama seorang yang faqih, ahli hadis dan ahli tafsir yang wafat tahun 611 Hijrah. Nama penuhnya adalah ‘Abd al-Wahib bin al-Tin. Kitab beliau yang masyhur adalah *al-Khabar al-Fasīh fī al-Jāmi’ lī Fawā'id Musnad al-Bukhāri al-Sahīh*. Ibn Hajar al-Asqalani (1989) menyebut tentang perihal ketokohan Ibn al-Tin pada akhir kitabnya.

Begitu juga keterbukaan mazhab lain seperti al-Sawi (T.th) yang bermazhab Malik dalam *Hāsyiyah al-Sawi fī al-Sharh al-Saghīr* menegaskan pihak kerajaan boleh memutuskan anggapan mati selepas tamat peperangan:

نَعَمْ إِنْ مَضَى مِائَةٌ وَعِشْرُونَ سَنَةً لَمْ يَحْتَجْ لِحُكْمٍ ؛ وَهَذَا فِي مَقْفُودٍ فِي بِلَادِ الْإِسْلَامِ أَوْ الشِّرْكَ ، أَمَا مَقْفُودُ الْمُسْلِمِينَ فَإِنْ لَمْ يَوْجَدْ بَعْدَ انْقِضَاءِ الْمَعْرَكَةِ فَيُحْكَمُ بِمَوْتِهِ

Maksud: Ya, jika berlalu 120 tahun, maka tidak lagi berhajat kepada keputusan (hakim). Ini bagi kes anggapan mati dalam negara Islam atau negara kafir. Adapun anggapan mati dalam peperangan orang-orang Islam, jika tidak ditemui selepas tamat peperangan, maka dihukumkan dengan kematiannya.

Asas ijtihad bagi penetapan tempoh juga dapat dikaji dan difahami secara jelas. Pendapat yang menetapkan tempoh empat (4) tahun diqiyaskan kepada tempoh paling lama bagi wanita hamil. Manakala pendapat yang menetapkan tempoh satu (1) tahun diqiyaskan kepada tempoh *uruf* bagi kewajiban mengwar-warkan barang yang hilang (*mafqud*). Ternyata tempoh-tempoh tersebut juga diperselisihkan dan dibina di atas *uruf* yang berubah-ubah menurut perkembangan zaman, khususnya teknologi semasa. *Majma' al-Fiqh al-Islami* (2002) telah meneliti isu tempoh maksimum wanita hamil dan berpandangan bahawa tempoh empat (4) tahun adalah nadir dan secara realitinya tidak melebihi tempoh satu tahun pada *ghalib* zaman ini.

Jabatan Mufti Wilayah Persekutan (2014) telah menekankan keperluan untuk menilai tempoh anggapan mati secara komprehensif dengan menukulkan pandangan Dr. Abdullah Al-Rukban yang sangat bernas seperti di bawah:

Maksudnya: Apa yang ditunjukkan bahawa Saidina Umar al-Khattab menetapkan empat tahun, tujuan darinya adalah untuk memastikan wanita itu benar-benar telah bersih dari benih suaminya (yang hilang), perkara ini (menunggu empat tahun) tidak lagi dianggap wajib di zaman ini kerana banyak teknik moden makmal yang boleh mengenalpasti hal ini (dengan lebih cepat).”

Oleh hal yang demikian, dicadangkan tempoh situasi *ghalib* adalah antara tempoh satu (1) hingga ke tempoh dua (2) tahun sahaja berdasarkan kepada pendapat mazhab Syafie yang secara jelas memberi mandat kepada pihak pemerintah untuk menentukan tempohnya. Jika tempoh empat (4) tahun yang menjadi sandaran Umar RA, maka cadangan tempoh satu (1) tahun diperkuatkan dengan dua sebab di bawah:

- (i) Berdasarkan kajian ilmiah semasa bahawa tempoh *ghalib* bagi hamil zaman moden ini adalah satu (1) tahun sahaja.
- (ii) Tempoh maksimum mengwar-warkan *mafqud* adalah satu (1) tahun sahaja.

Dengan memilih tempoh satu (1) tahun bagi anggapan mati dalam situasi *ghalib* membinasakan telah menghimpunkan kedua-dua asas qiyas di atas sebagaimana yang dipraktikkan oleh ulama mazhab Syafie secara komprehensif.

RUJUKAN

- Abu Abdullah bin Ahmad bin Hanbal. (1981). *Masāil aḥmad bin ḥanbal riwāyat ibn ‘abdillah*. Zuhair Shawisy (Ed.). al-Maktabah al-Islami, Beirut.
- Abu Abdullah al-Maliki. (t.t), Muhammad bin Ahmad. *Fath al-‘Iliy li Malik fī al-Fatwa ‘alā Mazhab Imam Malik*. Dar al-Ma’rifah.
- Arbak Othman. (1999). *Kamus bahasa melayu*. Kuala Lumpur: Fajar Bakti. Edisi ke-2.
- Al-‘Ayni, Abu Muhammad Mahmud bin Ahmad. (2006). *‘Umdah al-Qāri Sharah Ṣaḥīḥ al-Bukharī*. Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Beirut.
- Azizi Adumi. (2014). Anggapan Kematian Al-Mafqud Menurut Undang-Undang Sivil dan Syariah: Satu Penilaian Semasa.
https://www.academia.edu/24324562/ANGGAPAN_KEMATIAN_AL_MAFQUD_MENURUT_UNDAUNG_UNDANG_SIVIL_DAN_SYARIAH_SATU_PENILAIAN_SEMASA_AI_Mafqud_According_to_Civil_and_Syariah_Laws_A_Current_Appraisal. Carian: 4 Mei 2023.
- Al-Bakri Syatta. (1997). *I‘ānah al-Tālibīn fī Hillī Alfāz Fath al-Mu‘in*. Dar al-Fikr, Mesir.
- Ba’alwi. (1997). ‘Abd al-Rahman Bin Muhammad al-Husain. *Bughyah al-Murtarshidin fī Talkhīs Fatāwa Ba’dh al-‘Aimmah min al-‘Ulamā al-Mutaakhirin*. Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Beirut.
- Al-Bayhaqi. (1994). Ahmad Bin al-Husayn Bin ‘Ali Abu Musa. *Sunan al-Bayhaqi al-Kubra*. Dar al-Baz, Mekah.
- Al-Bukhari, Muhammad Bin Ismail Bin Ibrahim. (1987). *Al-Jāmi’ al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar Ṣaḥīḥ al-Bukhari*. Muhammad al-Zuhair bin Nasir al-Nasir (Ed.). Mu’alliq Mustafa Dib al-Bugha. Dar Thuqaq al-Najah, Damsyiq.
- Dusuki Bin Ahmad. (1988). *Kamus pengetahuan Islam*. Yayasan Dakwah Islamiah Malaysia, Kuala Lumpur.
- Al-Ghamrawi. (t.t), Muhammad al-Zuhri. *Sirāj al-Wahhab ‘alā Math al-Minhāj*. Beirut: Dar al-Ma’rifah.
- Al-Ghawth, Abd al-Karim. (2007). *Sultat al-Qāḍi fī Ibram ‘Aqd al-Nikaḥ wa Inha’ihi, Dirāsah Muqāranah fī al-Fiqh al-Islami wa Qānun al-Usrah al-Jaza’ri*, h. 125. Universiti Waharan, al-Saniya, Tunisiai.
- Al-Ghazali., Abu Hamid. (1997). *Al-Wasiṭ fī al-Mazhab*. Dar al-Salam, Kaherah.
- Halimatun Sa'adiyah binti Mohd Mahdee. (2012). Permohonan Anggapan Mati Dari Aspek Kekeluargaan Islam: Kajian di Mahkamah Syariah di Malaysia. <https://123dok.com/article/anggapan-mati-dari-aspek-pembubaran-perkahwinan-negeri-terengganu.zx0njkvz>. Carian: 4 Mei 2023. H. 127-132.
- Ibn Battal, Abu al-Hasan ‘Ali Bin Khalaf. (2015). *Sharah Ibn Baṭal ‘ala Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Mustafa ‘Abd al-Qadir ‘Ata (Ed.). Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Beirut.
- Ibrahim bin Lembut & Md Zabid bin Hj Abd Rashid. (2020). Isu-Isu Berkenaan Mafqud dan Penyelesaiannya. Kursus Pengurusan Harta Keluarga Siri 2020 pada 8-9 September 2020 di IKIM. Chrome-extension://efaidnbmnmbpcjpcglefindmkaj/<https://www.ikim.gov.my/new-wp/wp-content/uploads/2020/08/ISU-ISU-BERKENAAN-MAFQUD-DAN-PENYELESAIANNYA.pdf>. Carian 4 Mei 2023. H. 1-12.
- Ibn al-Mulaqqin Syihab al-Din Abu Hafis. (2008). *Al-Tauḍīḥ lī Syarah al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ*. Dar al-Falah li Bahth al-Ilm wa taḥqīq al-Turath (Ed.). Dar al-Nawadir, Damsyiq.
- Ibn Hajar al-‘Asqalani (2000). *Fathu al-Bārī Syarah Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Dar al-Salam, Riyadh.
- Ibn Hajar al-‘Asqalani (1989). *Talkhiṣ al-Khabīr fī Takhrīj Ahādīth al-Rafī’ al-Kabīr*. Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Beirut.

- Ibn Hajar al-Haytamy. (1983). *Tuhfah al-Muhtāj ‘alā al-Minhāj*. al-Maktabah al-Tijariyyah, Mesir.
- Jabatan Mufti Wilayah Persekutuan. (2014). Bayan Linnas Sri Ke 11: Penjelasan Hukum Berkaitan Mangsa MH370. <https://muftiwp.gov.my/en/perkhidmatan/artikel-soal-jawab/2586-bayan-linnas-siri-ke-11-penjelasan-hukum-terhadap-mangsa-mh370>. 31 Januari 2014. Carian: 5 Julai 2023.
- Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia. Muzakarah Khas MH370. 25 Mac 2014. <http://e-smaf.islam.gov.my/e-smaf/index.php/main/mainv1/fatwa/pr/10317>. Carian 3 Julai 2023.
- JAKIM (2014). Muzakarah Khas Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia. 25 Mac 2014, MH370. <http://e-smaf.islam.gov.my/e-smaf/index.php/main/mainv1/fatwa/pr/10317>. Carian: 4 Mei 2023.
- Jad al-Haq ‘Ali Jad al-Haq. (1981, Disember 7). al-Ḥukmu bī Maut al-Mafqūd. Jilid 2, halaman 418. Fatwa al-Azhar. Mawqī’ Wuzarah al-Awqaf al-Misriyyah, Kaherah.
- Kamus Dewan. (2007). Edisi Keempat. Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur.
- Al-Khatib al-Sharbini Muhammad. (2020). *Mughni al-Muhtāj ilā Ma’rifah Ma’āni Alfāz al-Minhāj*. Dar ‘Umar al-Mukhtar, Malaysia.
- Al-Mawardi. (1994). *Al-Hawi al-Kabir*. Mahmud (Ed.). Dar al-Fikr, Beirut.
- Al-Marbawi. (1998), Idris. *Kamus Idris al-Marbawi; Arab-Melayu*. Dar al-Nu’mān, Kuala Lumpur.
- Mohd Kamarul Khaidir Saadani, Mohamad Sabri Haron & Mohd Zamro Muda (2021). *Harta Mafqud Selepas Perintah Anggapan Kematian: Pemilikan Dan Transaksi Harta Mafqud Selepas Perintah Anggapan Kematian*. [Kertas kerja]. Conference: International Conference on Syariah & Law 2021 (ICONSIAL 2021). Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor. 429-434.
- Mushaddad Hasbullah, Mohamad Zaharuddin & Zakaria Zahari Mahad Musa. (2016). Pewarisan Harta Orang Hilang (Al-Mafqud). Tinjauan Terhadap Pandangan Syariah dan Perlaksanaannya. *Malaysian Jurnal of Syariah and Law*. Bil. 4, 1-12. Universiti Sains Islam Malaysia (USIM).
- Al-Mariyyi. (2009), al-Mulahhab bin Ahmad. *Al-Mukhtaṣar al-Nasih fi Tahzīb Kitāb al-Jāmi’ al-Ṣahīh*. Ahmad bin Faris al-Salum (Ed.). Dar al-Tauhid, Riyadh.
- Al-Mawsu’ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah*. (2007). Wazirah al-Awqaf al-Kuwaitiyyah, Kuwait.
- Mustafa Dib al-Bugha. (1987). *al-Jāmi’ al-Musnad al-Ṣahīh al-Mukhtaṣar Ṣahīh al-Bukhārī*. Muhammad al-Zuhair bin Nasir al-Nasir (Ed.). Mu’alliq Mustafa Dib al-Bugha. Dar Thuqaq al-Najah, Damsyiq.
- Mohamed Hadi Bin Abd Hamid. (2014). Anggapan Kematian al-Mafqud Menurut Undang-Undang Sivil dan Syariah: Satu Penilaian Semasa. *Jurnal Undang-Undang Malaysia*. 26 (1).
- Al-Nawawi. (2001). *Al-Majmū’ Sharah al-Muhazzab*. Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi, Beirut.
- Al-Qurtubi. (2014). *Ikhtīṣar Ṣahīh al-Bukhārī wa Bayān Gharībih*. Tahqiq: Rafa’at Fauzi Abd al-Mutallib. Dar al-Nawadir, Syria.
- Al-Rafi’i, ‘Abd al-Karim Bin Muhammad, Abu al-Qasim. (1997). *Al-‘Azīz Sharah al-Wajīz al-Ma’rūf bī al-Sharah al-Kabīr*. ‘Ali Muhammad ‘Iwadh (Ed.). Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Beirut.
- Sa’di, Abu Jayb. (1988). *al-Qamūs al-Fiqhi Lughah wa Isṭilāh*. Dar al-Fikr, Syria.
- Suhana Binti Amiril & Muhamad Ismail bin Abdullah. (2022, Disember 13-14). Garis Masa Tempoh Perisyitharan al-Mafqud: Kajian Perbandingan Antara Fiqh dan Undang-Undang Keluarga Islam. [Kertas kerja]. 6th Muzakarah Fiqh & International Conference 2022 (6th MFIFC 2022). 420-437.
- Al-Sayuti. (1998), ‘Abd al-Rahman Abu Bakr. *Al-Tawshih Sharah al-Jāmi’ al-Ṣahīh*. Ridhwan Bin Ridhwan (Ed.). Maktabah al-Rushd, Riyadh.

- Al-Sawi, Ahmad bin Muhammad. (t.t). *Ḥasyiyah al-Sawi ‘alā Syarah al-Saghir*. Dar al-Fikr, Beirut.
- Al-Syafi’i, Muhammad Bin Idris Abu Abdullah. (1990). *Al-Umm*. Dar al-Ma’rifah, Beirut.
- Syeikh Ghazali Bin Abdul Rahman. (2023). Temuramah melalui telefon. 02 Julai 2023, jam 11.45 pagi hingga 12.10 tengahari.
- Al-Wazir Al-Shaybani. (2002), Abu al-Muzaffar Yahya. *Ikhtilāf al-A’immah al-‘Ulama*. Al-Sayyid Yusuf Ahmad (Ed.). Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Beirut.
- Wuzarah al-Awqaf wa al-Su’un al-Islamiyyah (t.t). *Mulahiḡ Tarājim al-Fuqaha’ al-Mawsū’ah al-Fiqhiyyah*. T. Tempat.
- Yusuf ‘Ata’ Muhammad Hulwi. (2003). *Aḡkām al-Mafqūd fī al-Syari’ah al-Islamiyyah*. [Tesis Sarjana tidak diterbitkan]. Palestin: Universiti al-Najah al-Wataniyyah. H. 19,
- Zakaria al-Ansari. (2000). *Asna al-Matalib fī Syarah Raudh al-Talib*. Dar al-Kitab al-Islami, Mesir.
- Al-Zuhayli, Wahbah. (1989). *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*. Dar al-Fikr, Damsyiq. Cetakan 3.

SENARAI PENULIS

Abdul Mukti Baharudin, Jabatan al-Quran dan al-Sunnah, Fakulti Pengajian Peradaban Islam (FPPI), Universiti Islam Selangor (UIS).

Ahmad A'toa' Mokhtar, Jabatan Dakwah dan Usuluddin, Fakulti Pengajian Peradaban Islam (FPPI), Universiti Islam Selangor (UIS).

Ahmad Baha` Mokhtar, Universiti Islam Sultan Sharif Ali (UNISSA), Brunei Darus Salam.

Ahmad Najaa` Mokhtar, Universiti Sains Islam Malaysia (USIM).

Amran Abdul Halim, Jabatan Pengajian al-Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia (USIM).

Hamzah Omar, Jabatan al-Quran dan al-Sunnah, Fakulti Pengajian Peradaban Islam (FPPI), Universiti Islam Selangor (UIS).

Khadher Ahmad, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya (UM).

Khairulnazrin Nasir, Jabatan Usuluddin, Fakulti Pengajian Islam Kontemporari, Kolej Universiti Islam Antarabangsa Sultan Ismail (KIAS).

Khairul Syafiq Razali, Sekolah Menengah Kebangsaan Seri Damai, Kuantan.

Lubna Abd Rahman, Fakulti Pengajian Bahasa Utama, Universiti Sains Islam Malaysia (USIM).

Mardhiah Yahaya, Fakulti Pengajian Bahasa Utama, Universiti Sains Islam Malaysia (USIM).

Mohd Azhar Abdullah, Jabatan al-Syariah, Fakulti Pengajian Islam Dan Pengurusan, Kolej Universiti Islam Antarabangsa Sultan Ismail (KIAS).

Mohd Farid Ravi Abdullah, Jabatan al-Quran dan al-Sunnah, Fakulti Pengajian Peradaban Islam (FPPI), Universiti Islam Selangor (UIS).

Muhammad Aizat Syimir Rozani, Jabatan al-Quran dan al-Sunnah, Fakulti Pengajian Peradaban Islam (FPPI), Universiti Islam Selangor (UIS).

Muhammad Ashiff Yaakob, Qurthuby Global Enterprise.

Muhammad Faiz Mukmin Abdul Mutalib, Jabatan Dakwah dan Usuluddin, Fakulti Pengajian Peradaban Islam (FPPI), Universiti Islam Selangor (UIS).

Muhammad Lukman Ibrahim, Jabatan Pengajian al-Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia (USIM).

Muhammad Nur Akmal Ferdos, Jabatan Tahfiz al-Quran dan al-Qiraat, Fakulti Pengajian Peradaban Islam (FPPI), Universiti Islam Selangor (UIS).

Mustafa Kamal Amat Misra, Jabatan Dakwah dan Usuluddin, Fakulti Pengajian Peradaban Islam, Universiti Islam Selangor (UIS).

Nasimah Abdullah, Jabatan Pengajian Bahasa dan Linguistik Arab, Fakulti Pengajian Peradaban Islam (FPPI), Universiti Islam Selangor (UIS).

Nazneen Ismail, Jabatan Dakwah dan Usuluddin, Fakulti Pengajian Peradaban Islam (FPPI), Universiti Islam Selangor (UIS).

Nor Azhan Norul' Azmi, Jabatan Pengajian Bahasa dan Linguistik Arab, Fakulti Pengajian Peradaban Islam (FPPI), Universiti Islam Selangor (UIS).

Nor Musliza Mustafa, Fakulti Multimedia Kreatif dan Komputeran, (FMKK), Universiti Islam Selangor (UIS).

Noor Shamshinar Zakaria, Fakulti Pendidikan (FP), Universiti Islam Selangor (UIS).

Nur Syuhada Mohd Subri, Kolej Universiti Islam Antarabangsa Sultan Ismail Petra (KIAS).

Nurhanisah Senin, Jabatan Dakwah dan Usuluddin, Fakulti Pengajian Peradaban Islam, Universiti Islam Selangor (UIS).

Nurul Akma Mohamed, Jabatan al-Syariah, Fakulti Pengajian Islam Kontemporari, Kolej Universiti Islam Antarabangsa Sultan Ismail (KIAS).

Nurul Widad Fitri Muhammad, Kolej Universiti Islam Antarabangsa Sultan Ismail Petra (KIAS).

Nurzatil Ismah Azizan, Jabatan al-Quran dan al-Sunnah, Fakulti Pengajian Peradaban Islam (FPPI), Universiti Islam Selangor (UIS).

Safinah Ismail, Jabatan Dakwah dan Usuluddin, Fakulti Pengajian Peradaban Islam (FPPI), Universiti Islam Selangor (UIS).

Saifulah Samsudin, Jabatan Pengajian Bahasa dan Linguistik Arab, Fakulti Pengajian Peradaban Islam (FPPI), Universiti Islam Selangor (UIS).

Sharifah Noorhidayah Syed Aziz, Jabatan Tahfiz al-Quran dan al-Qiraat, Fakulti Pengajian Peradaban Islam (FPPI), Universiti Islam Selangor (UIS).

Siti Nuroni Mohamed, Kolej Universiti Islam Antarabangsa Sultan Ismail Petra (KIAS).

Syarul Azman Shaharuddin, Jabatan Dakwah dan Usuluddin, Fakulti Pengajian Peradaban Islam (FPPI), Universiti Islam Selangor (UIS).

Wan Abdul Fatah Wan Ismail, Jabatan Syariah dan Undang-Undang, Universiti Sains Islam Malaysia (USIM).

Wan Fakhrol Razi Wan Mohamad, Jabatan al-Quran dan al-Sunnah, Fakulti Pengajian Peradaban Islam (FPPI), Universiti Islam Selangor (UIS).

Yaakob Hasan, Jabatan Pengajian Bahasa dan Linguistik Arab, Fakulti Pengajian Peradaban Islam (FPPI), Universiti Islam Selangor (UIS).

Zaidul Amin Suffian bin Ahmad, Jabatan al-Quran dan al-Sunnah, Fakulti Pengajian Peradaban Islam (FPPI), Universiti Islam Selangor (UIS).

INDEKS

A

Agamawan, ix
Akhlak, xi, 3, 24, 34, 63, 70, 81, 83, 85, 87, 90
Al-Khalwah, xi, 81, 82, 83, 84, 85, 87
Aplikasi, xi, 10, 52, 67, 71, 96, 97, 100, 101, 102
Aural, xi

C

Cabaran, ix, x, xi, 5, 9, 12, 59, 65, 67, 77, 78, 79, 80

D

Digital, v, vi, ix, xi, 7, 10, 74, 96, 97, 100, 101, 102
Domain, ix, 4, 7, 9

F

Al-Farabi, x, 63, 69
Fenomenologi, xi, 73, 97
Fiqh, ix, x, xi, xii, 23, 24, 25, 26, 28, 41, 51, 54, 58, 59, 60, 81, 105, 108, 109, 111, 117, 118, 119

G

Gejala, x, 51, 52, 59
Global, x, xi, 11, 20, 72, 77, 78, 79, 80

H

Hadis, x, 23, 24, 25, 26, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 36, 41, 42, 45, 46, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 81, 82, 85, 86, 90, 116
Hafazan, xi, 93, 94, 96, 97, 100, 101
Hukum, ix, 25, 26, 27, 58, 59, 60, 72, 100, 107, 109, 110, 111, 113, 115, 118

I

Ibn 'Ajibah, 81, 82, 83, 87
Imam al-Syafi'i, ix, 23, 24, 25, 26, 27, 28
Impak, xi, 8, 10, 56, 68, 72, 85, 94
Instruksional guru, ix, 2, 5, 6, 7, 9
Isolasi, xi, 81, 87

K

Kanak-kanak, xi, 23, 52, 56, 57, 60, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 100, 101
Kaum, x, 45, 51, 64, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 76
Kematian, xi, 23, 93, 107, 108, 109, 113, 114, 117, 118, 119
Kinayah, 12, 14, 16, 19, 20
Kinesthetic, xi, 97
Kompetensi, ix, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 9, 10, 11
Konflik, x, xi, 64, 66, 72, 75, 76, 77, 78, 79

L

Larson, ix, 13, 20
Liberalisme, x, xi, 77, 78, 79, 80
Literal, ix, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 74

M

Madani, v, x, 20, 62, 63, 64, 65, 66, 69, 70, 71
Mafqud, xi, 105, 106, 109, 111, 115, 116, 117, 118, 119
Maghribi, ix
Melayu, vi, ix, x, 5, 10, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 26, 41, 48, 49, 50, 51, 56, 60, 64, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 105, 117, 118
Modenisasi, xi
Mufasir, ix

N

Al-Nāṣirī, ix, 29, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40
Nik Abdul Aziz bin Nik Mat, x, 41, 42, 49

P

Pembelajaran, ix, xi, 2, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 41, 91, 92, 93, 94, 96, 97, 99, 100, 101, 102
Pemulihan, x, 51, 52, 53, 54, 57, 59, 60
Pencegahan, x, 7, 51, 52, 53, 54, 57, 59
Pendakwah, ix, 26
Perbalahan, x, 47, 72
Perlembagaan, x, 64, 67, 68, 70, 72, 73, 74, 76
Persepsi, x, 72, 73, 74, 76

Perundangan, xi, xii, 26, 42, 52, 57, 60, 66, 74,
105, 107
Prasekolah, 95, 96, 101

R

Realisme, x, xi, 77, 78, 79, 80

S

Sensitiviti, x, 57, 65, 71, 72, 73, 74, 75, 76
Sindiran, ix, 14
Sivil, xi, 64, 65, 105, 117, 119
Solat, ix, 24, 25, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 37, 56,
57, 58, 100, 108, 109, 112
Surah al-Fatihah, ix, 23, 26, 27, 49, 94, 125

T

Tafsir, ix, x, 12, 13, 14, 19, 20, 21, 23, 25, 26, 28,
29, 30, 33, 34, 35, 36, 40, 41, 42, 43, 46, 47,
48, 49, 50, 70, 81, 82, 87, 116

Tematik, xi, 97

Teori, ix, x, xi, 6, 19, 20, 64, 77, 78, 79, 80, 102

Tinjauan literatur, ix, 5

Tokoh, ix, x, 19, 23, 24, 26, 42, 43, 49, 50

Transgender, x, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59,
60

Tuan Guru, x, 41, 43, 47, 49, 50

U

Ulama, ix, x, 12, 13, 14, 16, 19, 23, 24, 25, 26,
27, 28, 29, 30, 33, 41, 42, 46, 50, 55, 67, 71,
81, 82, 105, 108, 110, 111, 112, 113, 114, 116,
117, 118, 119

Ungkapan, ix, 12, 13, 14, 16, 17, 18, 19, 48, 83

V

Visual, xi, 93, 97, 100, 101, 102



ISU-ISU PENGAJIAN PERADABAN ISLAM KONTEMPORARI

Buku ini merupakan hasil suntingan karya ilmiah yang telah dibentangkan dalam 9th *International Conference on Islamic Civilisation Studies 2023* (IconICS2023) anjuran Fakulti Pengajian Peradaban Islam, Universiti Islam Selangor (UIS). Buku ini mengetengahkan pelbagai isu kritikal dalam peradaban Islam masa kini, meliputi bidang linguistik Arab, al-Quran dan al-Sunnah, dakwah, usuluddin, tahfiz al-Quran dan al-Qiraat, serta syariah. Antara isu yang dibahas termasuklah pendidikan bahasa, pentafsiran al-Quran, pemulihan sosial, hubungan antara agama, ideologi politik semasa, tasawuf dan pendekatan pedagogi. Buku ini menawarkan analisis mendalam dan pandangan baharu yang relevan untuk pelajar, ahli akademik dan semua yang berminat mendalami ilmu dan isu-isu pengajian peradaban Islam kontemporari.

ISBN 978-629-7518-45-9



9 786297 518459



UNIVERSITI ISLAM SELANGOR
PENERBIT UIS