ICONSYAL 2023

International Conference on Syariah & Law 2023

المؤتمر الدولي في الشريعة والقانون ٢٠٢٣

"Towards Sustainable Solutions in Addressing the Global Rise in Cost of Living"

E-PROCEEDINGS

15 NOV 2023 (WEDNESDAY) | HYBRID CONFERENCE

BANGI RESORT HOTEL, SELANGOR

Organised by:

In Cooperation with: KUISCELL

Copyright 2023

Faculty of Syariah and Law (FSU), Universiti Islam Selangor (UIS)

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced in any form or by any means, whether electronically and/or mechanically including photocopying, recording or any means of storage of information and retrieval system, without the written consent of Faculty of Syariah and Law (FSU), Universiti Islam Selangor (UIS)/ Author.

E- PROCEEDING INTERNATIONAL CONFERENCE ON SYARIAH & LAW 2023

e ISBN 978-629-7518-19-0

9 786297 518190

FAKULTI SYARIAH & UNDANG-UNDANG, UNIVERSITI ISLAM SELANGOR

(online)

PREFACE

Bismillahirrahmanirrahim

Assalamu'alaikum warahmatullahi wabarakatuh

May the peace, mercy, and blessings of Allah be with you

It is great pleasure that we present the Proceedings of the 2nd International Conference on Syariah and Laws 2023 (ICONSYAL 2023) which held on 15th November 2023 at Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

This conference continues its commitment to providing platform for the exchange of knowledge, research findings, innovative ideas, and professional experience and brought together academicians, researchers, professionals, postgraduate students, practitioners, and scholars from various institutions.

The conference also provided opportunities for participants to present and discuss contemporary research, emerging issues, and practical solutions across a broad range of disciplines, particularly syariah and laws. Thus, this proceeding represents an important scholarly output of the conference.

Finally, heartfelt appreciation is extended to all participants for their active involvement and support throughout the conference. Thank you and congratulations to all authors and participants of the ICONSYAL 2023.

Dr. Khairul Anuar Ahmad
Dean
Faculty of Syariah and Law
Universiti Islam Selangor (UIS)

TABLE OF CONTENTS

KESEJAHTERAAN KEHIDUPAN RAKYAT: INDEKS KESEJAHTERAAN KELUARGA MALAYSIA, INDONESIA DAN UNITED KINGDOM. 1
NOR 'ADHA AB HAMID, NUR ZULFAH MD ABDUL SALAM, MOHD FAROK MAT NOR, NORZIAH OTHMAN & NURKHALIZA KHALID

MEKANISME ISTINBAT BERASASKAN MAQĀṢID SYARI'AH DALAM KEFATWAAN DI NEGARA BRUNEI DARUSSALAM MENDEPANI CABARAN KEPELBAGAIAN ASEAN 8
IBNOR AZLI IBRAHIM & MAS REDUAN HJ JUMAT

AMALAN TATA KELOLA NEGARA YANG BAIK (GOOD GOVERNANCE) DALAM KEPEMIMPINAN KHALIFAH UMAR BIN AL-KHATTAB DAN KESANNYA DALAM PEMBANGUNAN MODAL INSAN 21
SAIPUL NASUTION, IBNOR AZLI BIN IBRAHIM & MARIAM BINTI HAJI ABDUL RAHMAN

PEMURNIAN TERHADAP POLEMIK PEMANSUHAN HUKUMAN MATI MANDATORI DI MALAYSIA 44
SITI HAJAR MOHD AFENDI, SITI AISHAH BORHANUDDIN, MUHAMMAD ZAKI RAMLE

PEMBANGUNAN EKOSISTEM PROGRAM SEKURITI MAKANAN MELALUI KESATUAN INSTITUSI ZAKAT DAN WAKAF 60
MOHD MUSA BIN SARIP, MUHAMMAD YOSEF NITEH, MOHD ROFAIZAL BIN IBHRAIM & HASLIZA BINTI TALIB

HUBUNGKAIT ANTARA NEUROSAINS DAN KAEDAH HAFAZAN AL-QUR'AN SIYAQ DAN PERANANNYA DALAM PENINGKATAN PRESTASI HAFAZAN 70
DR MUHAMMAD ZAKIR BIN HUSAIN, DR AHMAD BAHA BIN MOKHTAR, KHAIRUN NAQIBAH @ KHAIRUN NADZIRAH BINTI HAJI LAZIM, & NURBAZILAH SAKYNAH BINTI TAHIR

APLIKASI MAṢLAḤAH MURSĀLAH DALAM PERLUASAN TAKRIFAN ASNAF ZAKAT DAN KESANNYA DALAM MENDEPANI KRISIS KEMISKINAN DI MALAYSIA 84
HAFIZI ZIKRY BIN HASIM, MUHAMMAD SAFWAN HARUN, MUHAMMAD IKHLAS ROSELE & ABDUL KARIM ALI

SULH SEBAGAI MEKANISME PENYELESAIAN PERTIKAIAN ALTERNATIF DI MAHKAMAH SYARIAH NEGERI SEMBILAN: ANALISIS PELAKSANAAN DAN KEBERKESANAN 92
SUHAIZAD BIN SAIFUDDIN, NURUL FADHLINA CHE DAUD & NURULAKMAR MOHAMAD HILMI

KEBERKESANAN PROSES MAJLIS TAHKIM DALAM PENYELESAIAN SHIQAQ: KAJIAN DI MAHKAMAH SYARIAH SELANGOR 103
MOHAMAD YUSZAIRI BIN MOHAMAD ZAM ZAM

PENGAMALAN PELAJAR WANITA ISLAM DALAM FIQH AURAT: SATU KAJIAN DI POLITEKNIK PERLIS, MALAYSIA 118
KAMSANI BIN MD. SAAD

KEBATILAN TAREKAT BATINIAH: SATU TINJAUAN DI MALAYSIA 129
KAMSANI BIN MD. SAAD & MOHAMAD FARIF BIN JEMILI

KESALAHAN BERKAITAN ZINA DALAM PERINTAH KANUN HUKUMAN JENAYAH SYARIAH, 2013 DI BRUNEI DARUSSALAM: SATU PENELITIAN TERHADAP HUKUMAN HAMIL LUAR NIKAH 138
NORASIAH BINTI HAJI AMAI

KAEDAH FIQHIYYAH BERTAHAN SEBAGAI RUJUKAN BAGI PENYELESAIAN PERMASALAHAN KONTEMPORARI 153
HAJAH NURZAKIAH HAJI RAMLEE

RUKHSAH IBADAH SOLAT DAN PRASARANA PUSAT HEMODIALISIS MESRA IBADAH: SATU PENELITIAN KAJIAN KUALITATIF 164
NORHSHARIFAH BINTI HAMZAH & NORHANAZA BINTI MOHD YUNOS

POTENSI WAKAF DALAM SEKURITI MAKANAN: SATU SOROTAN AWAL 176
HASLIZA TALIB, DR MOHD MUSA SARIP & NURHAYATI ABD GHANI

PELAKSANAAN SOLAT SUNAT DALAM KALANGAN MAHASISWA INSTITUSI PENGAJIAN TINGGI ISLAM 184
SITI ZALEHA IBRAHIM & DR. NORAINI MOHAMAD

WAKAF CONTRIBUTION TO THE MILLENIUM DEVELOPMENT GOALS (MDGs) AGENDA IN EDUCATION AND HEALTH FIELD IN INDONESIA 191
MUH. ZUMAR AMINUDDIN

KAJIAN PEMAHAMAN MAHASISWA INSTITUSI PENGAJIAN TINGGI (IPT) DI LEMBAH KLANG TENTANG CIRI-CIRI RASUAH DALAM PROSES PEMBELAJARAN 202
AYU NOR AZILAH MOHAMAD, ZAHANIM AHMAD, HAMDI KHALIS KADRI & AHMAD ADIB AKMAL AHMAD SHATIR

PERUBAHAN PERINTAH NAFKAH ANAK DISEBABKAN KEPERLUAN KOS SARA HIDUP: PERBANDINGAN UNDANG-UNDANG KELUARGA ISLAM DAN SIVIL 215
ZANARIAH DIMON & ZAINI YUSNITA MAT JUSOH

PENGGUNAAN GANJA DALAM PERUBATAN DI MALAYSIA: ISU DAN CABARAN 225
ZANARIAH DIMON, ZAINI YUSNITA MAT JUSOH, ABDUL HAKIM BAHARUDIN & ASMA' ABDUL HALIM

INTEGRASI WAKAF DAN FAMILY BUSINESS MELESTARI ASET WARISAN YANG MAMPAN 235
DR HJH MAS NOORAINI HJ MOHIDDIN

PENGHAPUSAN RIBA VS. PENGEMBANGAN SHADAQAH DALAM SURAT AL-BAQARAH 276: ANALISIS PENDEKATAN TEORI EKONOMI 248
ASSOC.PROF.DR. SYAMSURI, M.SH & BAIZURA SEPTI AZHARI

ISLAMISASI TEORI KEAGENAN 257
ERIKA RISHAN ADILLAH & KHOIRUL UMAM

AL-DARURAH SEBAGAI ASAS PENGGUNAAN GANJA DALAM PERUBATAN 273
ZAINI YUSNITA MAT JUSOH, ABDUL HAKIM BAHARUDIN & ASMA' ABL HALIM

DAKWAH TERHADAP GOLONGAN OKU MELALUI APLIKASI TIKTOK 280
NUR FATIHAH WAHIDAH BINTI SALLEH & RASINAH BINTI HJ AHIM

STRATEGI MENGURANGKAN KEHAMILAN REMAJA DI LUAR PERKAHWINAN MELALUI PEMERKASAAN PENDIDIKAN DAN NGO 296
KHAIRUL AMRI ISMAIL, IBNOR AZLI BIN IBRAHIM & HANAN BINTI PEHIN DATO HAJI ABDUL AZIZ

SISTEM PENGURUSAN HARTA PUSAKA DI PERUNDANGAN SIVIL LAWAN TUNTUTAN HARTA PUSAKA DI PERUNDANGAN SYARIAH: KAJIAN DWI SISTEM PERUNDANGAN HARTA PUSAKA ORANG ISLAM DI MALAYSIA 310
AHMAD TERMIZI ABDULLAH

PEMBUKTIAN KES TUNTUTAN BERKAITAN CUAI NAFKAH: KAJIAN TERHADAP PEMBELAAN PENINGKATAN KOS SARA HIDUP 326
AZIZAH MOHD RAPINI

PERANAN DANA MASJID DALAM PEMBANGUNAN EKONOMI MASYARAKAT SETEMPAT 338
NORITA KAMARUDDIN

KRISIS KOS SARA HIDUP DAN KESAN GANGGUAN TERHADAP KESEJAHTERAAN INSTITUSI KELUARGA 344
NUR ZULFAH BINTI MD ABDUL SALAM, PROF MADYA DR. NOR'ADHA BIN AB HAMID, DR. NORZIAH BINTI OTHMAN, DR NURKALIZA BINTI KHALID, MOHD FAROK BIN MAT NOR & MUHAMMAD NAQIB BIN SAHRANI

PENGGUNAAN SIMBOL DAN ISTILAH AGAMA DALAM PEMASARAN PERNIAGAAN 355
MOHD ISA MOHD DENI, DR FAKHRI SUNGIT, DR MOHD MUSA SARIP

CADANGAN PENAMBAHBAIKAN BIDANG KUASA MENDENGAR RAYUAN DI MAHKAMAH SYARIAH 364
MOHD AFIZUL HAKIM IBAKARIM & MOHD AL ADIB SAMURI

KEFAHAMAN AMALAN BERWAKAF DALAM KALANGAN MASYARAKAT FELDA WILAYAH JENGKA PAHANG 377
MUHAMMAD SYAFIQ BIN FAUZI & NORITA BINTI KAMARUDDIN

ANALISIS KETERANGAN PAKAR FORENSIK DALAM KES JENAYAH DI MAHKAMAH SIVIL 389
SITI SALIHAH BINTI ABU BAKAR, SURIANOM BINTI MISKAM

INISIATIF PEMERKASAAN WANITA DALAM SEKTOR EKONOMI DAN PEKERJAAN DI MALAYSIA: TINJAUAN AWAL 403
NORAZLA ABDUL WAHAB, SITI NUR AISYAH BINTI MASREN & MARLIANA BINTI ABDULLAH

PERSPEKTIF ISLAM DALAM ALAT DASAR FISKAL DAN IMPLIKASINYA UNTUK PERKEMBANGAN EKONOMI: SATU KAJIAN DI NEGARA BRUNEI DARUSSALAM SELEPAS PEMULIHAN PANDEMIK COVID-19 411
ZHEIMIE H. ZAMRI, ABDUL HADI BIN ABDUL SATAR & NURLAILA SYAKIRA BINTI MOHMOOD NOR

FATWA DAN BIDANGKUASA INSTITUSI-INSTITUSI PENGURUSAN HARTA LUQATAH DI SELANGOR 428
MOHD KAMARUL KHAIDZIR SAADAN, MOHD MUSA SARIP, MOHD ROFAIZAL IBHRAIM & HAMID ISA

PEMATUHAN PRINSIP PENYIMPANAN DALAM PERLINDUNGAN DATA PERIBADI OLEH INSTITUSI PENGAJIAN TINGGI SWASTA DI MALAYSIA: ISU DAN CABARAN 441
NAWAL BINTI SHOLEHUDDIN, SURIANOM BINTI MISKAM, FARAH BINTI MOHD SHAHWAHID, TUAN NURHAFIZA BINTI RAJA ABDUL AZIZ & NAQIBAH BINTI MANSOR

PERANAN INSTITUSI ZAKAT DALAM MENANGANI ISU SEKURITI MAKANAN YANG MELIBATKAN PADI 449
MOHD FAISOL IBRAHIM, MOHD NASIR ALI

TAKAFUL KESIHATAN MIKRO (MHT): MODEL TAKAFUL FILANTROPI UNTUK GOLONGAN B40 455
KHAIRUL ANUAR BIN AHMAD

UNDANG-UNDANG PENCEGAHAN GANGGUAN SEKSUAL TERHADAP WANITA BEKERJAYA: SATU KAJIAN SOROTAN LITERATUR 470
DAYANG PUTERI NAZIRAH BINTI IZHAR, AZIZAH MAT RASHID AND NORUL HUDA BAKAR

PENCEROBOH DEWASA DAN KANAK-KANAK DALAM TORT TANGGUNGAN PENGHUNI; KUPASAN PERBANDINGAN PERUNDANGAN 480
MOHD FAROK MAT NOR, MUHAMMAD MIQAIL ADAM BIN WASLI

SEJARAH DAN PERANAN AGENSI-AGENSI DI BAWAH JABATAN PERDANA MENTERI (HAL EHWAL AGAMA) DALAM MEMPERKASA EKONOMI UMMAT ISLAM DI MALAYSIA 495
HAMMAD MOHAMAD DAHALAN

URUSAN JUAL-BELI MOTOSIKAL BERKUASA RENDAH SECARA HUTANG DI MALAYSIA: KAJIAN PERBANDINGAN PENAWARAN PRODUK PINJAMAN KONVENSIONAL DAN PEMBIAYAAN PATUH SYARIAH 505
HAIRULLFAZLI BIN MOHAMMAD SOM

GANGGUAN ORANG KETIGA DALAM PERKAHWINAN: KAJIAN PERUNDANGAN DI PULAU PINANG 514
NUR'AIN WAHIDA BINTI AHMAD ZAHARIMI & ZANARIAH BINTI DIMON

JENIS-JENIS LAFAZ CERAI LUAR MAHKAMAH: KAJIAN DI MAHKAMAH RENDAH SYARIAH SEPANG, SELANGOR 526
WAN HANIS QASHRINA BT WAN HUSSIN & ZANARIAH DIMON

KEFAHAMAN MASYARAKAT TERHADAP PINDAAN AKTA MAHKAMAH SYARIAH (BIDANG KUASA JENAYAH) 1965 (PINDAAN 1984) (AKTA 355): SATU KAJIAN DI GOMBAK, SELANGOR 536
NURUL AISYAH BINTI JAMAL ANUAR & PUAN ZANARIAH BT DIMON

KESAN PERNIKAHAN TANPA KEBENARAN TERHADAP ISTERI MENURUT UNDANG UNDANG KELUARGA ISLAM NEGERI SELANGOR 544
AHMAD FHIRHAD BIN AHMAD FUAD & DR. AZIZAH BT MOHD RAPINI

PEMIKIRAN UNDANG-UNDANG MUNAKAHAT MENERUSI KARYA MELAYU KLASIK 552
NOR AZMAWATI BINTI ABDUL AZIZ & MOHD ROZAIDI BIN MOHD ROSLI

SOCIAL MEDIA INFLUENCERS AND HALAL FOOD CONSUMPTION IN MALAYSIA: AN ANALYSIS FROM SHARIAH PERSPECTIVE 557
MARINA ABU BAKAR, SHOFIAN AHMAD, AHMAD DAHLAN SALLEH, MOHD FAIRUZ MD SALLEH & RAZIAH MD TAHIR

RESOLVING ENVIRONMENTAL DISPUTES BY MEANS OF MEDIATION IN MALAYSIA 566
ADZIDAH YAAKOB, HENDUN ABD RAHMAN SHAH, NORFADHILAH MOHAMAD ALI, MUSTAFA 'AFIFI AB. HALIM & NORSUHAIDA CHE MUSA

IMPLEMENTATION OF THE SYARIAH LAW ACCORDING TO THE MAQASID AL-SYARIAH: BRUNEI DARUSSALAM'S APPROACH IN THE UNIVERSAL PERIODIC REVIEW 576
NORHARTIJAH PUTEH, NEHALUDDIN AHMAD & HANAN AZIZ

FROM THE UNITED MUSLIM UMMAH (TUMU) TO LOVE UNITED MUSLIM UMMAH (LUMU) - WORLDLY AMAL AS THE PREPARATION FOR THE HEREAFTER 595
SYAIDATUN NAZIRAH ABU ZAHRIN, NA'IMATULAPIDAH ABDUL MAJID & FARAH NUR AIN ABD RAHMAN

THE SIGNIFICANCE QUALITIES OF HALAL FOOD SUPERVISORS IN ISLAMIC PERSPECTIVES: A REVIEW 614
NURUL FARHANAH HAMDAN & NORKHAIRIAH HASHIM

TO TELL OR NOT TO TELL: A CASE STUDY ON FINANCIAL ABUSE OF AGING PARENTS 628
NURFADHILAH CHE AMANI, ABIDAH BINTI ABDUL GHAFAR & FARAH SALWANI MUDA @ ISMAIL

THE SALE OF WITCHCRAFT ITEMS ON ONLINE PLATFORMS IN MALAYSIA: AN OVERVIEW FROM THE MALAYSIAN AND ISLAMIC LAW PERSPECTIVES 636
MUHAMMAD NAJIB ABDULLAH, INTAN NADIA GHULAM KHAN, FADHLINA ALIAS, MUSTAFA 'AFIFI AB. HALIM, HASNIZAM HASHIM, HALIZA A. SHUKOR, SYARYANTI HUSSIN & MUHAMMAD ALIM HAMDAN

THE BEST INTEREST OF THE CHILD PRINCIPLE IN JUVENILE JUSTICE SYSTEM: COMPARATIVE STUDY BETWEEN BRUNEI DARUSSALAM AND MALAYSIA 648
RABIATUL HAZIQAH AMIRUL HUSAINI & NEHALUDDIN AHMAD

DOMESTIC VIOLENCE AND ABUSE AGAINST WOMEN: A COMPARATIVE STUDY ON RIGHTS AND PROTECTION ACCORDING BRUNEIAN AND MALAYSIAN LAW 662
NURUL AMALINA BINTI HAJI AHMAD & DR. YUSUF IBRAHIM AROWOSAIYE

FRUGAL LIVING AND MAQASHID SHARIAH IN OVERCOMING THE INCREASING GLOBAL COST OF LIVING 675
VERONICA AZZAHRA AUREL LAKSONO, FADHILA AFKARIA & AULIA MAULIDA MUSTHOFAFIH

EFFECTIVENESS MAUQUF ALAIHI IN EMPOWERMENT OF MICRO, SMALL AND MEDIUM ENTERPRISES (MSMES) IS REVIEWED FROM EVA (ECONOMIC VALUE ADDING) METHOD; INDONESIA 685
SYAMSYURI & PUTRI MASYITOH

THE ROLE OF FAMILIES IN SUSTAINING SOLUTIONS TO ORGAN SHORTAGE IN MALAYSIA 699
FARAH SALWANI MUDA@ISMAIL & NURFADHILAH CHE AMANI

ISLAMIC LAW PERSPECTIVE ON DIGITAL MARKETING: PROSPECTS AND CHALLENGES 704
AHMAD MASUM, YUSUF IBRAHIM AROWOSAIYE, MUKHAMMAD NUR HADI & NUR LAILATUL MUSYAFAAH

CLEAN WATER AND PROPER SANITATION ACHIEVING SDGS THROUGH WASTE WAQF BASED ON WASTE BANKS 717
SYAMSURI & DWI KARUNIA ARTI

CLINICAL APPROACH IN LEGAL EDUCATION: AN ANALYSIS 730
RAJALI BIN HAJI AJI

THE BALANCING ROLE OF CROSS-EXAMINATION OF MEANS (EoM) AND OTHER RELATED FACTORS IN ASSESSING ALTERNATIVE DISPUTE RESOLUTION (ADR) FOR PRELIMINARY CASES 741
ADI SYOHRENI ABDUL HADI

DETERMINANTS OF SAVING BEHAVIOR DURING THE COVID- 19 PANDEMIC IN MALAYSIA: A PRELIMINARY STUDY 757
NURUL WAJHI AHMAD, NOR FADILAH BAHARI, NORAZLINA RIPAIN & NORAZNIDA HUSIN

THE PROMOTION OF RELIGIOUS MODERATION AS A PART OF AN EFFORT TO COUNTER RISING RADICALISM 767
KHAIRULMAN AKBAR HUTAGALUNG

IMPLEMENTING THE PRINCIPLE OF "THE BEST INTEREST OF THE CHILD (BIC)" INTO LEGAL PROHIBITION AGAINST CHILD MARRIAGE IN MALAYSIA 785
MOHD HAFIZEE BIN SHAHRI

قواعد وأحكام مشروعية استخدام الطائرات بدون طيار 791
MOHAMED RASHED MOHAMED BIN QANZOUL ALKETBI

حقوق الأطفال غير الشرعيين :دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون الماليزي 798
MUHAMMAD YOSEF NITEH, MOHD MUSA BIN SARIP AHMAD BIN MUHAMMAD HUSNI, AMIN BIN MUHAMMAD HUSNI & SHUMSUDIN YABI

جرائم التقاط الصور ونشرها باستخدام الطائرات بدون *طيار* 803
MOHAMED RASHID MOHAMED BIN QANZOUL ALKETBI

الوقف الذري في ميزان إسلامي وتطبيقه على توريث أراضي العادات 808
MUHAMMAD IQWAN BIN AHMAD ZAIDI & ZAHARI MAHAD MUSA

أوضاع عقود العمل في الفقه الإسلامي والقانون الإماراتي
دراسة فقهية مقارنة 818
SALEM ABDULLA SALEM ALQAYDI

تحديات القانون الدبلوماسي والقنصلي في *ال*عالم المعاصر"الدبلوماسية الإمارتية نموذجاً" 824
OMAR ALI ABDULLA ALBEDWAWI

المسؤولية القانونية عن انتهاك خصوصية البيانات عن طريق الاختراق السيبراني 832
MOHAMED HASSAN MERDAD OBAID

العلاقة بين العامل وصاحب العمل في الالتزامات والحقوق :دراسة مقارنة بين القانون الإماراتي والشريعة الإسلامية 839
SALEM ABDULLA SALEM ALQAYDI

القانون الدبلوماسي والقنصلي الإماراتي التطبيقات والتحديات في ظل القانون الدولي والشريعة الإسلامية 844
OMAR ALI ABDULLA ALBEDWAWI

دور الزكاة الاستثماري في تحقيق الاستقرار الاقتصادي 853
JEHAD SALEH MHAMMED MHANNA

عنوان البحث :التكييف الفقهي للتورق المنظم دراسة وصفية تحليلية 867
ALI ABDILATIF SHEIKH

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

KESEJAHTERAAN KEHIDUPAN RAKYAT: INDEKS KESEJAHTERAAN KELUARGA MALAYSIA, INDONESIA DAN UNITED KINGDOM.

PROF MADYA DR. NOR'ADHA BINTI AB HAMID
Fakulti Syariah dan Undang-undang
Universiti Islam Selangor (UIS)
noradha@kuis.edu.my

NUR ZULFAH BINTI MD ABDUL SALAM
Fakulti Syariah dan Undang-undang
Universiti Islam Selangor (UIS)
nurzulfah@kuis.edu.my

DR. NORZIAH BINTI OTHMAN
Fakulti Pengurusan dan Muamalah
Universiti Islam Selangor (UIS)
norziah@kuis.edu.my

MOHD FAROK BIN MAT NOR
Fakulti Syariah dan Undang-undang
Universiti Islam Selangor (UIS)
farok@kuis.edu.my

DR NURKALIZA BINTI KHALID
Fakulti Multimedia Kreatif dan Komputeran
Universiti Islam Selangor (UIS)
nurkaliza@kuis.edu.my

ABSTRAK

Kesejahteraan merupakan nilai penting dalam kehidupan masyarakat yang mana ia boleh digunakan untuk mengukur kemajuan sesuatu masyarakat. Pembuat dasar dan saintis sosial telah menumpukan perhatian yang besar kepada kesejahteraan manusia di atas kesedaran bahawa tahap kesejahteraan yang tinggi boleh menjamin dan mempengaruhi perkembangan sesebuah negara. Usaha-usaha untuk meningkatkan kesejahteraan manusia telah menjadi matlamat utama dasar pembangunan sesebuah negara. Hakikatnya, kesejahteraan kehidupan akan terkesan akibat daripada perkembangan ekonomi dan sosial dan mampu memberi kesan positif dan negatif terhadap gaya hidup seseorang, keluarga, pendidikan, kesihatan dan sebagainya. Justeru, objektif utama kajian ini adalah untuk menilai indeks kesejahteraan kehidupan keluarga merangkumi negara Malaysia, Indonesia dan United Kingdom di mana menerusi penilaian kesejahteraan yang baik dan tepat, ia boleh menjadi kayu ukur dalam menilai dan memantau perkembangan dan kemajuan masyarakat dengan lebih berkesan. Kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif, berasaskan kaedah kepustakaan (library research) dan pendekatan sorotan kajian dengan membuat analisis kandungan dokumen yang diperolehi iaitu Indeks Kesejahteraan Keluarga (IKK) Malaysia, Indeks Kesejahteraan Rakyat (IKraR) Indonesia dan Langkah-langkah Kesejahteraan Negara (MNW) United Kingdom. Hasil penilaian indeks menunjukkan bahawa kesejahteraan hidup perlu dititkberatkan bagi setiap negara kerana ia diperlukan untuk meningkatkan pencapaian matlamat setiap polisi yang ada.

Kata Kunci: *Kesejahteraan, keluarga, rakyat, ekonomi, sosial*

PENGENALAN

Kesejahteraan telah menjadi tumpuan penyelidikan yang penting sejak tiga dekad yang lalu dan telah dikaitkan dengan hasil mental yang positif serta kejayaan hidup umum (Herdiyan Maulana et al, 2019). Robin Loveridge et al (2020) menyatakan bahawa kesejahteraan ialah keadaan bersama orang lain, yang timbul di mana keperluan manusia dipenuhi, di mana seseorang boleh bertindak untuk mengejar matlamatnya dan di mana seseorang boleh menikmati kualiti hidup yang memuaskan. Kesejahteraan juga didefinisikan sebagai perasaan bebas daripada tekanan, rasa gembira mengatasi rasa sedih dalam jangka masa panjang, perasaan positif dengan kehidupan dan memperoleh apa yang diinginkan seiring dengan matlamat. Ia juga merupakan satu bentuk pengukuran kualiti hidup yang diukur secara psikologi atau dalaman yang melibatkan beberapa dimensi seperti kegembiraan, kepuasan hidup, harga diri, kecekapan diri, kehidupan berkeluarga, pekerjaan, pendidikan dan kewangan (Ummi Munirah Syuhada Mohamad Zan et al, 2016).

Kesejahteraan telah ditakrifkan sebagai gabungan perasaan baik dan berfungsi dengan baik, pengalaman emosi positif seperti kebahagiaan dan kepuasan serta perkembangan potensi seseorang, mempunyai sedikit kawalan ke atas kehidupan seseorang, mempunyai tujuan, dan mengalami perhubungan yang positif (Kai Ruggeri et al, 2020). Kai Ruggeri et al (2020) turut menyatakan bahawa kesejahteraan dikaitkan dengan kejayaan dalam profesional, tahap peribadi, dan interpersonal, dengan individu yang tinggi dalam kesejahteraan akan mempamerkan produktiviti yang lebih tinggi dalam tempat kerja, pembelajaran yang lebih berkesan, peningkatan kreativiti lebih tingkah laku prososial, dan hubungan yang positif. Abdul Wahab Md. Ali, et al (2022) menyatakan keluarga merupakan satu istilah yang agak luas skop pemahamannya serta boleh membawa erti yang berbeza-beza bergantung kepada situasi penggunaannya. Dalam konteks Islam, al-Zuhayli mendefinisikan kesejahteraan keluarga dengan keadaan keluarga yang sentiasa iltizam dengan undang-undang yang disyariatkan Allah serta berpegang teguh dengan akhlak dan adab Islam. Ahli keluarga tersebut berusaha untuk kebaikan dunia dan akhirat, berusaha untuk hidup dalam masyarakat dengan baik untuk mencapai kebahagiaan dunia dan kemuliaan akhirat (Abdul Wahab Md. Ali et al, 2022).

Di Malaysia, konsep kesejahteraan hidup ini secara rasmi telah digunakan oleh pihak pentadbiran bermula pada tahun 2013 dengan menggantikan konsep asal iaitu kualiti hidup (Siti Nadira Ahmad Rozlan Shah et al, 2015). Berdasarkan Rancangan Malaysia Ke-11, 2016-2020 juga, kesejahteraan kekal sebagai salah satu keutamaan teras untuk memastikan pembangunan seimbang seiring dengan pertumbuhan ekonomi.

METODOLOGI

Artikel ini menggunakan pendekatan kualitatif, mengaplikasi kajian berasaskan kaedah kepustakaan (library research) dan pendekatan sorotan kajian dengan membuat analisis kandungan dokumen yang diperolehi iaitu Indeks Kesejahteraan Keluarga (IKK) Malaysia, Indeks Kesejahteraan Rakyat (IKraR) Indonesia dan Langkah-langkah Kesejahteraan Negara (MNW) United Kingdom. Penilaian kesejahteraan tidak hanya bergantung kepada fizikal semata-mata sebaliknya ia harus dinilai berdasarkan beberapa aspek yang lebih menyeluruh dan lengkap iaitu ekonomi, sosial dan psikologi. Setiap indeks atau domain yang digunakan

bagi menilai kesejahteraan masyarakat juga seharusnya sentiasa dinilai dan dikemaskini mengikut perubahan masa agar penilaian dibuat dengan relevan dan tepat.

ANALISIS DAN PERBINCANGAN INDEKS KESEJAHTERAAN KELUARGA

Indeks Kesejahteraan Keluarga (IKK) Malaysia

Di Malaysia, telah wujud beberapa kajian terhadap indikator kesejahteraan sama ada yang menyentuh secara khusus berhubung aspek kekeluargaan mahupun yang membahaskan secara umum dalam konteks kesejahteraan serta kualiti hidup masyarakat dan negara (Abdul Wahab Md. Ali et al, 2021). Terdapat empat aspek yang berbeza berdasarkan kajian-kajian yang telah dijalankan iaitu dari aspek kesejahteraan rakyat, kesejahteraan rakyat Islam, kesejahteraan keluarga dan kesejahteraan keluarga Islam.

Kajian Indeks Kesejahteraan Keluarga di bawah Lembaga Penduduk dan Pembangunan Keluarga Negara (LPPKN) merupakan salah satu usaha kerajaan bagi meningkatkan kualiti hidup masyarakat serta kesejahteraan keluarga. Ia dilaksanakan dengan kesedaran kepentingan keluarga sebagai unit asas sosial yang menyedia dan membekalkan sumber modal insan untuk pembangunan negara. Justeru itu, LPPKN telah menjalankan Kajian Indeks Kesejahteraan Keluarga Malaysia pada tahun 2011 untuk mengukur tahap kesejahteraan keluarga dan seterusnya mencadangkan polisi dan program intervensi yang bersesuaian bagi memantap dan mengukuhkan lagi institusi keluarga (Abdul Wahab Md. Ali et al, 2021). Bagi memastikan IKK terus relevan, domain dan indikator yang digunakan dalam kajian tersebut telah disemak dan dikemaskini agar seiring dengan perkembangan semasa (Kenyataan Media Kementerian Pembangunan Wanita, Keluarga dan Masyarakat, 2020). IKK menggunakan skor 10 sebagai skala maksimum di mana semakin tinggi nilai skor yang diperoleh, menunjukkan tahap kesejahteraan keluarga yang lebih baik. Dalam kajian ini, tahap kesejahteraan keluarga dikategorikan kepada tiga iaitu rendah (skor 0-4), sederhana (skor 5-7) dan tinggi (skor 8-10).

Indeks Kesejahteraan Keluarga (IKK) merupakan satu penanda aras pelbagai dimensi yang dibangunkan khas untuk mengukur tahap kesejahteraan keluarga di Malaysia. Pada tahun awal IKK diperkenalkan iaitu pada tahun 2011, terdapat tujuh domain yang telah diwujudkan. Pertama ialah domain kekeluargaan. Di bawah domain ini terdapat tujuh indikator iaitu indikator penglibatan ibu bapa, indikator perhubungan rapat, indikator kualiti masa bersama keluarga, indikator imbangan kerja-keluarga, indikator kefungsian keluarga, indikator daya tindak keluarga dan indikator daya tahan keluarga. Kedua ialah domain ekonomi keluarga yang terdiri daripada indikator kesejahteraan kewangan dan indikator pengurusan kewangan. Ketiga ialah domain kesihatan keluarga. Ia terdiri daripada indikator amalan kesihatan keluarga dan indikator kesihatan umum. Keempat adalah domain keselamatan keluarga, merangkumi indikator keselamatan keluarga dan indikator pengetahuan kecemasan. Kelima iaitu domain keluarga dan keterlibatan komuniti. Terdiri daripada indikator Kerjasama dalam komuniti dan indikator hubungan dalam komuniti. Keenam pula adalah domain keluarga, peranan agama dan amalan kerohanian yang terdiri daripada indikator peranan agama dan indikator amalan kerohanian. Terakhir adalah domain perumahan dan persekitaran. Ia mempunyai tiga indikator iaitu indikator Kawasan perumahan, indikator tahap pencemaran dan indikator amalan 3R.

Pada tahun 2016, kesemua domain yang telah digunakan dalam IKK 2011 telah disemak dan dinilai semula bagi memastikan domain dan indikator adalah relevan dengan keadaan dan cabaran semasa keluarga. Oleh itu, selain pengekalan ketujuh-tujuh yang ada, terdapat satu domain yang telah ditambah iaitu Domain Keluarga dan Teknologi Komunikasi. Bagi domain ini, terdapat dua indikator yang ditetapkan iaitu indikator pengaruh aplikasi komunikasi dan indikator kawalan ibu bapa terhadap penggunaan teknologi komunikasi. Berdasarkan IKK 2016, Domain Keluarga, Peranan Agama dan Amalan Kerohanian mencatatkan skor domain tertinggi iaitu 8.04 dan dikategorikan dalam tahap tinggi. Ini diikuti oleh Domain Keselamatan Keluarga (7.96), Domain Hubungan Kekeluargaan (7.90), Domain Keluarga dan Keterlibatan Komuniti (7.84), Domain Kesihatan Keluarga (7.18), Domain Ekonomi Keluarga (7.05), Domain Keluarga dan Teknologi Komunikasi (6.38), dan Domain Perumahan dan Persekitaran (6.24). Kesemua nilai skor domain tersebut berada pada tahap sederhana (Laporan Indeks Kesejahteraan Keluarga, 2019).

Dalam pada itu, skor keseluruhan Indeks Kesejahteraan Keluarga (IKK) 2019 menunjukkan peningkatan 0.39 mata iaitu 7.72 berbanding 7.33 pada tahun 2016 dan masih kekal pada tahap sederhana (Kenyataan Media Kementerian Pembangunan Wanita, Keluarga dan Masyarakat, 2020). Berdasarkan IKK 2019, domain hubungan kekeluargaan mencatatkan skor domain yang tertinggi iaitu sebanyak 8.35 dan diikuti dengan domain keluarga, peranan agama dan amalan kerohanian (8.25), Domain Keluarga dan Keterlibatan Komuniti (8.00), Domain Keselamatan Keluarga (7.86), Domain Ekonomi Keluarga (7.67), Domain Kesihatan Keluarga (7.44), Domain Perumahan dan Persekitaran (7.35) dan Domain Keluarga dan Teknologi Komunikasi (6.82). Skor IKK 2019 adalah lebih tinggi dalam keluarga yang tinggal di luar bandar. Dari segi jenis keluarga, skor IKK 2019 adalah lebih tinggi dalam kumpulan keluarga asas dan keluarga gabungan.

Berdasarkan IKK 2019, analisis telah dibuat berdasarkan beberapa aspek. Pertama ialah aspek demografi di mana didapati bahawa keluarga yang berada di luar bandar mempunyai skor IKK yang lebih tinggi iaitu sebanyak 7.81 berbanding keluarga di bandar (7.69). Keluarga di luar bandar mendahului dalam enam domain yang ada kecuali domain ekonomi keluarga dan domain perumahan dan persekitaran. Manakala analisis skor mengikut etnik pula mendapati Melayu mempunyai nilai tertinggi, diikuti oleh India, Bumiputra Lain, Lain-lain dan Cina. Bagi jenis keluarga pula, keluarga asas dan keluarga gabungan mempunyai nilai skor tertinggi dengan 7.78 mata diikuti oleh keluarga luas (7.58) dan keluarga tunggal (7.34). Seterusnya, bagi pendapatan isi rumah pula, pendapatan isi rumah RM10,000 ke atas mempunyai skor tertinggi sebanyak 8.02 dan skor terendah adalah bagi isi pendapatan RM1,000 ke bawah dengan skor sebanyak 7.35 mata. Manakala Skor IKK 2019 mengikut negeri pula menunjukkan Wilayah Persekutuan Putrajaya mencatatkan skor tertinggi dan negeri Perak mencatatkan skor terendah (Laporan Indeks Kesejahteraan Keluarga, 2019).

Indeks Kesejahteraan Rakyat (Ikrar) Indonesia

Kajian daripada Herdiyan Maulana et al (2019) mendapati bahawa sekurang-kurangya terdapat 99 kajian kesejahteraan yang telah dijalankan di seluruh dunia. Umumnya, Indonesia adalah negara keempat yang mempunyai populasi terbesar di dunia dan merupakan negara Muslim yang terbesar di dunia (Herdiyan Maulana et al, 2019). Di Indonesia, Indeks Kesejahteraan Rakyat (IKraR) telah dikembangkan oleh Kementerian Koordinator Bidang Kesejahteraan

Rakyat Republik Indonesia untuk mengukur tingkat kesejahteraan rakyat, keberhasilan pembangunan yang inklusif dan ketersediaan akses terhadap pemenuhan hak-hak dasar rakyat (Rusman R. Manik, t.t.). IKraR telah diwujudkan semenjak tahun 2012 oleh Kementerian Kebajikan Sosial Indonesia dengan kerjasama Statistik Indonesia. IKraR diukur berdasarkan tiga dimensi iaitu sosial, ekonomi serta demokrasi dan tadbir urus dan mempunyai 22 indikator (Rendra Achyunda Anugrah Putra, t.t.). Perubahan taraf kesejahteraan dikaji menurut lapan bidang yang merangkumi Kependudukan, Kesehatan dan Gizi (Pemakanan), Pendidikan, Tenaga Kerja, Taraf dan Pola Penggunaa, Perumahan dan Persekitaran, Kemiskinan, serta Sosial Lainnya yang menjadi acuan dalam peningkatan kualiti hidup (Laporan Indeks Kesejahteraan Rakyat, 2021). Berdasarkan IKraR 2009-2013, kesejahteraan rakyat yang tertinggi adalah di Daerah DKI Jakarta (57.7), diikuti oleh Bali (55.5) dan Yogyakarta (55.3). Nilai kesejahteraan terendah adalah di Papua dengan nilai 33.7 (Rusman R. Manik, t.t.).

Terdapat juga Indeks Kebajikan Keluarga yang telah dilaksanakan oleh Lembaga Perancang Keluarga yang mana telah digunakan semenjak tahun 1994 (Iwan Gardono Sujatmiko et al, 2016). Berdasarkan indeks tersebut, keluarga di Indonesia dibahagikan kepada empat kumpulan iaitu kumpulan 1, 2, 3 dan 3 *plus.* "Kebajikan keluarga" didefinisikan sebagai keupayaan keluarga untuk memenuhi asas sosial, psikologi, perkembangan, dan keperluan kesedaran sosial. Terdapat 23 indikator yang digunakan. Berdasarkan kajian yang dijalankan pada tahun 2009, hampir separuh keluarga iaitu 45.9% adalah terdiri daripada keluarga pra-kebajikan dan keluarga kebajikan jenis 1, manakala 4.4% adalah keluarga kebajikan jenis tiga (Iwan Gardono Sujatmiko et al, 2016). Keluarga daripada kumpulan pra-kebajikan adalah merupakan keluarga yang tidak dapat memenuhi keperluan asas manakala keluarga jenis 1 adalah keluarga yang mampu memenuhi keperluan asa tetapi tidak mampu memenuhi keperluan psikologi sosial. Keluarga jenis 3 pula ialah keluarga yang boleh memenuhi asas keperluan sosial, psikologi, dan keperluan pembangunan tetapi belum memberikan sumbangan kepada masyarakat (Iwan Gardono Sujatmiko et al, 2016).

Ketiga ialah Indeks Kebahagiaan Indonesia yang telah dijalankan dari tahun 2013 oleh Badan Pusat Statistik (BPS) (Iwan Gardono Sujatmiko et al, 2016). Pada tahun 2021, tahap kebahagian penduduk Indonesia diukur dari tiga dimensi iaitu kepuasan hidup, perasaan dan makna hidup dan bagi dimensi kepuasan dipecahkan kepada dua elemen iaitu kepuasan hidup sosial dan kepuasan hidup personal. Indeks Kebahagian Indonesia juga mempunyai 19 indikator (Indeks Kebahagian Hidup Indonesia, 2021). Bagi Indeks Kebahagian Indonesia 2021, ianya telah meningkat sebanyak 0,80 iaitu 70,69 pada tahun 2017 dan 71,49 pada tahun 2021 (Indeks Kebahagian Hidup Indonesia, 2021).

Indeks Kesejahteraan United Kingdom

Seterusnya bagi United Kingdom (UK) pula, keutamaan kepada kesejahteraan dalam sesuatu polisi bermaksud mengalihkan keutaman kepada pekerjaan, kesihatan mental dan keseorangan (Deborah Hardoon et al, 2020). Langkah-langkah Kesejahteraan Negara (MNW) telah dilancarkan oleh Pejabat Perangkaan Kebangsaan (ONS) pada November 2010 untuk memberikan gambaran holistik kemajuan di UK. Ia bagi memberikan gambaran menyeluruh tentang bagaimana negara tersebut bertindak sebagai individu, komuniti, dan negara. Terdapat 10 domain kesejahteraan kebangsaan telah diwujudkan. Domain-domain tersebut ialah kesejahteraan personal, perhubungan, kesihatan, apa yang dilakukan, di mana tinggal,

kewangan personal, pendidikan dan kemahiran, ekonomi, tadbir urus dan persekitaran. 10 domain yang diwujudkan terdiri daripada 44 indikator (*Office for National Statistics, 2023*). Indikator yang ada telah dipilih berdasarkan rangka kerja kesejahteraan negara berikutan perundingan dengan orang awam.

Bagi domain kesejahteraan personal, 4 indikator yang ada adalah kepuasan hidup, kepuasan, kebahagiaan dan perasaan cemas. Bagi domain kedua pula iaitu domain kebahagiaan, terdapat indikator perhubungan tidak bahagia orang untuk bergantung, keseorangan, integrasi masyarakat setempat dan kepercayaan terhadap orang lain. Manakala bagi domain kesihatan, indikator yang terlibat ialah jangka hayat kesihatan, kepuasan terhadap kesihatan, keadaan kesihatan fizikal, kemurungan atau kebimbangan dan kepuasan terhadap sistem kesihatan. Bagi domain apa yang dilakukan pula terdiri daripada indikator kepuasan hati dengan kerja semasa, masa yang diluangkan pada kerja yang tidak dibayar, sukarela, penglibatan dengan seni dan budaya, penglibatan dalam sukan dan alam semula jadi yang dilawati. Seterusnya bagi domain di mana tempat tinggal, antara indikatornya ialah kepuasan hati dengan penginapan, perasaan kepunyaan terhadap kejiranan, pengecualian digital, jenayah dan perasaan selamat.

Domain personal kewangan pula terdiri daripada indikator pendapatan isi rumah sederhana, kekayaan isi rumah sederhana, relatif berpendapatan isi rumah rendah, ketidaksamaan pendapatan isi rumah, jurang gaji jantina dan kesusahan dalam menguruskan kewangan. Bagi pendidikan dan kemahiran pula, indikator ialah *Not in Education, Employment or Training (NEET),* tiada kelayakan, *A-level* atau setaraf, modal insan dan `kepuasan terhadap sistem pendidikan. Selain itu domain ekonomi pula terdiri daripada kadar pengangguran, inflasi dan hutang bersih sektor awam. Manakala domain urus tadbir terdiri daripada indikator keluar mengundi, kepercayaan dalam kerajaan UK, suara, `kepuasan terhadap polis, dan kepuasan terhadap mahkamah dan sistem keadilan. Bagi domain persekitaran pula, terdiri daripada indikator pelepasan gas rumah hijau, penggunaan tenaga boleh diperbaharui, kitar semula isi rumah, kawasan dilindungi, spesis keutamaan, pencemaran udara, status permukaan air dan gaya hidup pro alam sekitar.

PENUTUP

Penilaian kesejahteraan tidak hanya bergantung kepada fizikal semata-mata sebaliknya ia harus dinilai berdasarkan beberapa aspek yang lebih menyeluruh dan lengkap iaitu ekonomi, sosial dan psikologi. Setiap indeks atau domain yang digunakan bagi menilai kesejahteraan masyarakat juga seharusnya sentiasa dinilai dan dikemaskini mengikut perubahan masa agar penilaian dibuat dengan relevan dan tepat. Kesejahteraan hidup perlu dititkberatkan bagi setiap negara kerana ia diperlukan untuk meningkatkan pencapaian matlamat setiap polisi yang ada. Dengan penilaian kesejahteraan yang baik dan tepat, ia boleh menjadi kayu ukur dalam menilai dan memantau perkembangan dan kemajuan masyarakat yang lebih berkesan. Dalam masa yang sama, penilaian kesejahteraan dapat mengetengahkan isu sosial yang memerlukan perhatian dan tindakan yang sesuai bagi pihak yang terlibat, khususnya autoriti yang dipertanggungjawabkan. Hasilnya diharapkan mampu membentuk keadaan keluarga sejahtera di dalam negara yang berada pada tahap yang selamat, sihat, selesa, harmoni dan mendamaikan.

PENGHARGAAN

Penulis merakamkan ucapan terima kasih kepada Kementerian Pengajian Tinggi (KPT) yang membiayai dana melalui geran penyelidikan *Fundamental Research Grant Scheme* (FRGS) - Kod Projek: FRGS/1/2022/SS10/KUIS/03/1 - yang membolehkan penulis untuk menjalankan penyelidikan berkaitan.

RUJUKAN

Abdul Wahab Md. Ali et al. 2021. Indikator Kesejahteraan Keluarga Dalam Kajian Kontemporari Di Malaysia: Satu Perbandingan. *Al-Qanatir*. 21(1): 12-26.

Deborah Hardoon et al, 2020, Wellbeing *evidence at the heart of policy.*

Herdiyan Maulana et al, 2019, Development and Validation of the Indonesian Well-being Scale, *Asian Journal of Social Psychology*, 22: 268-280.

Indeks Kebahagian Hidup Indonesia 2021 - retrieved https://www.bps.go.id/publication/2021/12/27/ba1b0f03770569b5ac3ef58e/indeks-kebahagiaan-2021.html - 8 Ogos 2023.

Iwan Gardono Sujatmiko et al, 2016, Social Well-being Research and Policy in Indonesia, *The Senshu Social Well-being Review*, 3: 75-93.

Kenyataan Media Kementerian Pembangunan Wanita, Keluarga dan Masyarakat, 2020.

Laporan Indeks Kesejahteraan Keluarga, 2019 - retrieved https://www.lppkn.gov.my/lppkngateway/common/uploads/article/ - 10 Ogos 2023.

Laporan Indeks Kesejahteraan Rakyat Malaysia, 2021 - retrieved https://www.dosm.gov.my/uploads/release-content/file_20221206151702.pdf - 5 Ogos 2023.

Personal Well-being in the UK: April 2021 to March 2022, Office for National Statistics

Rendra Achyunda Anugrah Putra, t.t. *Indonesia Sustainable Welfare Index (ISWI) Measuring Sustainable Economic Welfare at Digital Era.*

Robin Loveridge et al, 2020, Measuring Human Wellbeing: A Protocol For Selecting Local Indicators, *Environmental Science and Policy*, 114: 461-469.

Rusman R. Manik, t.t. Sekelumit Tentang IKraR.

Ruggeri, K., Garcia-Garzon, E., Maguire, Á.Matz, S., & Huppert, F. A. (2020). Well-being is more than happiness and life satisfaction: a multidimensional analysis of 21 countries. Health and quality of life outcomes, 18(1), 1-16.

Siti Nadira Ahmad Rozlan Shah. Rosmadi Fauzi & Jamilah Mohamad. 2015. Membina Model Indeks Kesejahteraan Hidup Penduduk Bagi Semenanjung Malaysia. Geografia Online Malaysian Journal of Society and Space. 11(4): 87-96.

Ummi Munirah Syuhada Mohamad Zan et al. 2016. Indeks Kesejahteraan Hidup Dalam Masyarakat Kepelbagaian: Kajian Dalam Kalangan Pelajar IPTA. Proceeding of the 3rd International Conference on Management & Muamalah 2016. 31st Oktober-1st November 2016.

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

MEKANISME ISTINBAT BERASASKAN MAQĀṢID SYARI 'AH: ANALISIS 10 FATWA DI NEGARA BRUNEI DARUSSALAM

IBNOR AZLI IBRAHIM
Faculty of Syariah and Law
Universiti Islam Sultan Sharif Ali (UNISSA)
azli.ibrahim@unissa.edu.bn

MAS REDUAN BIN HAJI JUMAT
Faculty of Syariah and Law
Universiti Islam Sultan Sharif Ali (UNISSA)
reduan.jumat@gmail.com

ABSTRAK

Mazhab Syāfi'ī merupakan mazhab yang menjadi pegangan rasmi dan amalan beragama di Negara Brunei Darussalam. Mazhab Syāfi'ī merupakan mazhab yang diutamakan dengan mendahulukan qaul mu'tamad sebagai asas pertimbangan penetapan fatwa. Jika perkara itu boleh menjejaskan kepentingan umum maka fatwa masih ditetapkan berdasarkan Mazhab Syāfi'ī dengan berpandukan kepada qaul dha'īf. atau pendapat-pendapat dalam Mazhab Ḥanafī, Mālikī atau Ḥanbalī. Ini menunjukkan bahawa elemen memelihara kepentingan atau maslahat yang berkaitan dengan masyarakat umum amat memberi impak dalam penentuan suatu hukum atau fatwa yang hendak dikeluarkan. Bermakna di sini, fatwa yang dikeluarkan oleh Mufti Kerajaan Brunei turut mengambil kira aspek memelihara maqāṣid Syari'ah. Ini kerana memelihara kepentingan umum termasuk dalam kerangka maqāṣid Syari'ah. Kajian ini akan melihat bagaimana maqasid syariah digunakan dalam istinbat yang diamalkan oleh kefatwaan Brunei Darussalam di samping mengenalpasti pemeliharaan maslahah tempatan ketika fatwa di keluarkan. Kajian ini menggunakan kaedah keperpustakaan dengan meniliti dokumen-dokumen berkaitan fatwa di Brunei Darussalam dan pemikiran maqasidi yang mempengaruhi istinbat kontemporari hari ini. Kajian ditumpukan kepada analisis 10 fatwa terpilih yang dikeluarkan oleh Jabatan Mufti Negara Brunei Darussalam. Kajian ini mendapati bahawa kefatwaan Brunei Darussalam amat berhemah dalam menentukan sesuatu hukum. Kepentingan serantau diambil kira dalam kefatwaan disamping menjadikan Mazhab Syafi'I sebagai asas pengeluaran fatwa. Meskipun terdapat beberapa fatwa yang dikeluarkan berbeza dengan beberapa negara anggota ASEAN, namun ia telah memperlihatkan bagaimana Brunei memelihara tradisi budaya mereka di bawah payung MIB (Melayu Islam Beraja) melalui fatwa yang dikeluarkan.

Kata kunci: *maqāṣid* Syari'ah, pemikiran *maqāṣidī, fatwa, Brunei Darussalam.*

Institusi Fatwa di Negara Brunei Darussalam

Bidang kefatwaan di Negara Brunei Darussalam telah diinstitusikan secara rasmi oleh pihak Kerajaan di bawah peruntukan Undang-Undang No. 20 Tahun 1955. Institusi fatwa di Negara Brunei Darussalam mula ditubuhkan secara rasmi pada 1 April 1962. Dengan penubuhan itu juga Mufti Kerajaan Brunei pertama dilantik. Pemikiran penubuhan tersebut bermula apabila Almarhum Sultan Haji Omar Ali Saifuddien Sa'adul Khairi Waddien, Sultan Negeri Brunei ke dua puluh lapan, sendiri menitahkan sebagaimana warkah baginda kepada Menteri Besar Brunei bertarikh 24 Januari 1961:

> "Amatlah susah bagi yang sudah kita telah alami jika terbit satu masalah yang bersabit dengan agama Islam jika sebuah negara Islam yang merasmikan agama Islam yang diakui suci tidak mempunyai seorang ulama yang benar-benar akan bertugas memberatkan atau mengambil berat sama ada dalam memberi fatwa-fatwa

> dan menghuraikan peraturan dan hukum-hukum dan lain untuk kesentosaan rakyat umat Brunei dan negeri itu."

Apabila Mufti Kerajaan Brunei pertama dilantik, pentadbiran bidang kefatwaan diletakkan di bawah salah satu bahagian dari Jabatan Hal Ehwal Ugama iaitu Bahagian Fatwa. Pada 21 Oktober 1986, apabila Jabatan Hal Ehwal Ugama dinaikkan tarafnya menjadi Kementerian Hal Ehwal Ugama, Bahagian Fatwa diletakkan di bawah pentadbiran Jabatan Hal Ehwal Syar'iah yang merupakan sebuah jabatan di bawah Kementerian Hal Ehwal Ugama.

Bermula 07 November 1994, bidang kefatwaan di Negara Brunei Darussalam mengalami arus perkembangan apabila Kebawah Duli Yang Maha Mulia Paduka Seri Baginda Sultan Haji Hassanal Bolkiah Mu'izzaddin Waddaulah, Sultan dan Yang Di-Pertuan Negara Brunei Darussalam mengurniakan titah perintah supaya ditubuhkan sebuah jabatan yang digelar Jabatan Mufti Kerajaan. Jabatan berkenaan merupakan sebuah jabatan berasingan di bawah Jabatan Perdana Menteri. Manakala Mufti Kerajaan bertanggungjawab terus kepada Kebawah Duli Yang Maha Mulia pada menyembahkan apa juga perkara yang berkaitan dengan tugas-tugas sebagai Mufti Kerajaan.

Dalam perkembangan lain, pada 15 Rabiulakhir 1426 bersamaan 24 Mei 2005, jawatan Mufti Kerajaan telah dinaikkan menjadi bertaraf Menteri Kabinet.

Semenjak bidang kefatwaan diinstitusikan di Negara Brunei Darussalam, setakat ini jawatan Mufti Kerajaan disandang oleh dua orang tokoh ulama iaitu:

i. Allahyarham Yang Dimuliakan Pehin Datu Seri Maharaja Dato Seri Utama Dr. Awang Haji Ismail bin Omar Abdul Aziz. Beliau dilantik menjadi Mufti Kerajaan Brunei sebanyak dua kali. Lantikan pertama ialah bermula pada 1 April 1962 sehingga 31 Mac 1965. Kemudian beliau diperkenankan untuk berkhidmat semula pada 8 Mac 1967 sehingga beliau meninggal dunia pada 03 Februari 1993.

ii. Yang Berhormat Pehin Datu Seri Maharaja Dato Paduka Seri Setia Dr. Ustaz Haji Awang Abdul Aziz bin Juned. Beliau dilantik menjadi Mufti Kerajaan Brunei pada 1 September 1994 sehingga sekarang (Jabatan Mufti Kerajaan, JPM, 2015; Haji Japar, 2011).

Semenjak bidang kefatwaan diinstitusikan di Negara Brunei Darussalam juga, sehingga sekarang ia menjadi sebuah jabatan iaitu Jabatan Mufti Kerajaan, Jabatan Perdana Menteri, Mufti Kerajaan diberi kuasa untuk mengeluarkan fatwa terhadap apa-apa jua permasalahan yang memerlukan pandangan Syara' yang diajukan kepadanya. Permasalahan yang diajukan itu datang dari pelbagai pihak. Adakalanya datang dari pihak kerajaan, swasta, organisasi atau persendirian. Fatwa-fatwa yang dikeluarkan itu pula sebilangannya bukan setakat untuk menjawab persoalan yang diajukan malahan turut dijadikan sebagai panduan dan dasar dalam pentadbiran negara (Haji Japar, 2011).

Dasar Dan Metod Pengeluaran Fatwa Mufti Kerajaan NBD

Mazhab Syāfi'ī merupakan mazhab yang menjadi pegangan rasmi dan amalan beragama di Negara Brunei Darussalam. Ini jelas sebagaimana termaktub dalam Perlembagaan Negara Brunei Darussalam (Pindaan), 2004 yang memperuntukkan:

> "Ugama Islam" bermakna Ugama Islam menurut Ahlis Sunnah Waljamaah mengikut Mazhab Shafi'i."

Selaras dengan itu, penetapan suatu fatwa yang dikeluarkan oleh Mufti Kerajaan di Negara Brunei Darussalam pada dasarnya adalah menurut Mazhab Syāfi'ī. Menurut bab 43 (1) dari Akta Majlis Ugama Islam Dan Mahkamah-Mahkamah Kadi Penggal 77 bahawa penetapan fatwa hendaklah mengikut pendapat para fuqaha' dalam Mazhab Syāfi'ī dengan mengutamakan *qaul mu'tamad*. Jika difikirkan dengan mengikut *qaul mu'tamad* sedemikian akan bertentangan dengan kepentingan awam, Majlis atau Jawatankuasa Undang-Undang boleh, kecuali jika Kebawah Duli Yang Maha Mulia mengarah yang sebaliknya, mengikut *qaul dha'īf* daripada Mazhab Syāfi'ī.

Jika difikirkan bahawa dalam mengikut *qaul mu'tamad* atau *qaul dha'īf* daripada Mazhab Syāfi'ī akan bertentangan dengan kepentingan awam, Majlis atau Jawatankuasa Undang-Undang boleh, dengan perkenan Kebawah Duli Yang Maha Mulia, mengikut *qaul* daripada mana-mana tiga lagi mazhab yang dianggap bersesuaian. Mana-mana fatwa yang dikeluarkan sedemikian, segala syarat-syarat dan prinsip-prinsip yang patut diikuti hendaklah dibentangkan dengan keterangan dan penjelasan penuh (Negara Brunei Darussalam, 1956).

Akta di atas merupakan asas yang penting bagi menjelaskan metode penetapan fatwa di Negara Brunei Darussalam. Berdasarkan akta tersebut, Mazhab Syāfi'ī merupakan mazhab yang diutamakan dengan mendahulukan *qaul mu'tamad* sebagai asas pertimbangan penetapan fatwa. Jika perkara itu boleh menjejaskan kepentingan umum maka fatwa masih ditetapkan berdasarkan Mazhab Syāfi'ī dengan berpandukan kepada *qaul dha'īf*. Jika perkara itu juga boleh menjejaskan kepentingan umum maka barulah fatwa boleh ditetapkan berdasarkan pendapat-pendapat dalam Mazhab Ḥanafī, Mālikī atau Ḥanbalī.

Satu perkara yang elok diberi perhatian di sini ialah suatu fatwa yang hendak ditetapkan sama ada berdasarkan *qaul mu'tamad* ataupun berdasarkan *qaul dha'īf* hendaklah perkara itu tidak menyebabkan kepentingan umum menjadi terjejas. Ini menunjukkan bahawa elemen memelihara kepentingan atau maslahat yang berkaitan dengan masyarakat umum amat memberi impak dalam penentuan suatu hukum atau fatwa yang hendak dikeluarkan. Bermakna di sini, fatwa yang dikeluarkan oleh Mufti Kerajaan Brunei turut mengambil kira aspek memelihara *maqāṣid* Syari'ah. Ini kerana memelihara kepentingan umum termasuk dalam kerangka *maqāṣid* Syari'ah.

Dari sudut pandang yang lain, dasar penetapan fatwa tersebut tentunya lahir dari pemikiran para penggubal dasar dan *mujtahid* yang memiliki pola pemikiran *maqāṣidī*, atau dengan kata yang lain, para penggubal dasar dan *mujtahid* yang menghasratkan supaya fatwa atau hukum yang bakal dihasilkan sentiasa mendatangkan maslahat selaras dengan kerangka *maqāṣid* Syari'ah.

Analisis Pengaplikasian *Maqāṣid* Syari'ah Dalam Fatwa Mufti Kerajaan NBD

Sebagaimana yang telah dijelaskan, bahawa fatwa atau hukum yang dikeluarkan oleh Mufti Kerajaan Brunei turut mengambil kira aspek memelihara *maqāṣid* Syari'ah. Sehubungan dengan itu, perbincangan ini akan menganalisis fatwa-fatwa Mufti Kerajaan Brunei dari aspek pendekatan *maqāṣid* Syari'ah yang diambil dalam mempertimbangkan dan menetapkan suatu fatwa. Penganalisaan hanya akan difokuskan kepada beberapa fatwa Mufti Kerajaan Brunei yang terpilih yang dikeluarkan dalam tempoh tahun 2011 hingga 2020.

Berikut adalah beberapa contoh fatwa yang dikeluarkan oleh Mufti Kerajaan Brunei yang dilihat boleh memberi gambaran bagaimana pendekatan yang diambil oleh Mufti Kerajaan Brunei dari aspek mengambil kira *maqāṣid* Syari'ah dalam penetapan suatu hukum atau fatwa:

Fatwa 1: Menambah Nama Ayah Anak Angkat Selepas Nama Anak Angkat
(Haji Awang Abdul Aziz bin Juned, 2013a)

Mufti Kerajaan Brunei telah menerima persoalan mengenai isu menambah nama ayah angkat selepas nama anak angkat. Sebagai contoh:

- Nama ayah angkat: Awang Haji Effendi bin Haji Abdullah.
- Nama anak angkat: Nyla Habriyah binti Abdullah.
- Nama selepas dimasukkan nama ayah angkat selepas nama angkat: Nyla Habriyah Effendi binti Abdullah.

Bagi menjawab persoalan tersebut, beliau menetapkan bahawa perbuatan tersebut tidak dibenarkan.

Setelah meneliti ketetapan hukum yang diberikan oleh Mufti Kerajaan Brunei, jelas ketetapan itu mengambil kira sudut pandang *maqāṣid* Syari'ah. Ini dapat dilihat ketika beliau mengemukakan hujjah, selain berhujjah dengan Hadith-hadits Nabi *ṣallallāhu 'alaihi wasallam* dan pendapat-pendapat para ulama, beliau juga mengemukakan sebab-sebab ia tidak diharuskan iaitu kerana perkara itu boleh menimbulkan kekeliruan dan kesamaran nasab anak angkat tersebut. Hujjah yang dikemukakan ini jelas sekali termasuk dalam kerangka menjaga *maqāṣid* Syari'ah dari sisi menjaga pertalian nasab atau keturunan.

Di samping itu, Mufti Kerajaan Brunei turut mengemukakan hujjah yang selaras dengan kaedah (سَدُّ الذَّرِيعَة). Perkara ini dapat difahami dari naratif hujjah Mufti Kerajaan Brunei yang berbunyi: "Ia bukan sahaja akan membuka pintu ke arah perbuatan menipu keturunan tetapi juga manusia sekaliannya jika digunakan dalam pelbagai urusan". Kaedah ini termasuk dalam kelompok dalil-dalil *al-taba'iyyah*. Antara ciri-ciri fatwa yang mengambil kira *maqāṣid* Syari'ah ialah fatwa yang mengambil kira sumber-sumber hukum atau dalil-dalil *al-taba'iyyah* sebagai hujjah. Menurut Dr. Nasībah (1433/2012), kaedah ini merupakan antara asas yang penting dalam memelihara pelbagai maslahat dan menolak kerosakan.

Fatwa 2: Pembinaan Sekolah Agama Di Atas Tapak Tanah Dan Bangunan Sekolah Ugama Surau Kampong Kiulap (Haji Awang Abdul Aziz bin Juned, 2013b).

Mufti Kerajaan Brunei telah menerima persoalan mengenai isu meroboh bangunan Sekolah Ugama Surau Kampong Kiulap yang dibina hasil kutipan derma orang ramai bagi tujuan membina sekolah agama baru di atas tapak tanah Sekolah Ugama tersebut. Dalam menjawab persoalan ini, beliau menjelaskan bahawa isu ini mempunyai kaitan dengan isu yang pernah difatwakan sebelum ini iaitu mengenai hukum mengubah suai bangunan Surau Kampong Kiulap untuk dijadikan sebagai sekolah ugama. Mengenai hukum mengubahsuai Surau Kampong Kiulap, Mufti Kerajaan Brunei menetapkan fatwa supaya bangunan surau tersebut tidak diubahsuai, dan dikekalkan sebagai surau bagi mematuhi niat asal orang ramai menderma untuk membangun surau. Tetapi tidak menghalangnya untuk dijadikan sebagai tempat belajar ilmu-ilmu agama. Bagi persoalan meroboh bangunan Sekolah Ugama Surau Kampong Kiulap (asalnya bangunan Surau Kampong Kiulap) pula, Mufti Kerajaan Brunei menetapkan fatwa yang berbeza iaitu perkara itu tidak bercanggah dengan hukum Syara'.

Setelah meneliti ketetapan hukum yang diberikan oleh Mufti Kerajaan Brunei dalam isu ini, jelas menggambarkan adanya ciri-ciri pengaplikasian *maqāṣid* Syari'ah dalam ketetapan itu. Ini kerana, ketetapan perubahan dan perbezaan hukum yang dibuat atas faktor perkembangan dan realiti semasa merupakan antara ciri-ciri pengaplikasian *maqāṣid* Syari'ah dalam suatu fatwa dari aspek beramal dengan kaedah (تَغَيُّر الْفَتْوَى بِتَغَيُّرِ الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ وَالْحَال). Selain itu, Mufti Kerajaan Brunei dilihat mengambil kira sudut pandang Fiqh *al-wāqi'* dalam membuat pertimbangan dan ketetapan hukum, atau apa yang diistilahkan di sisi ulama Uṣūl sebagai *taḥqīq al-manāṭ* (proses penyesuaian hukum dengan realiti). Perkara ini merupakan antara elemen yang penting dalam kerja-kerja *ijtihād* dan *istinbāṭ* dalam kerangka memelihara *maqāṣid* Syari'ah (al-Masātī, 10 Mac 2020).

Fatwa 3: Memindah Kubur Lama Dari Kawasan Projek Pembinaan Longkang Konkrit Dan Kolam Penahanan-Tadahan Damuan (Haji Awang Abdul Aziz bin Juned, 2014).

Mufti Kerajaan Brunei telah menerima persoalan mengenai isu memindah kubur lama dari kawasan projek pembinaan longkang konkrit dan kolam penahanan-tadahan Damuan sebelum projek dijalankan. Tujuan projek ialah bagi membantu mengurangkan tahap dan risiko banjir, mengawal kerosakan harta benda kerajaan serta orang awam di kawasan-kawasan berdekatan.

Bagi menjawab persoalan yang dikemukakan, Mufti Kerajaan Brunei memfatwakan bahawa jika mayat di tanah perkuburan tersebut benar-benar diyakini telah hancur menjadi tanah, maka harus kawasan perkuburan itu digunakan bagi projek yang dimaksudkan tanpa perlu memindahkan kubur tersebut. Sebaliknya, jika didapati mayat-mayat di tanah perkuburan tersebut masih belum hancur keseluruhannya, malahan jika dikekalkan akan menyebabkan kubur-kubur itu menjadi tercemar maka harus bahagian-bahagian mayat yang belum hancur itu dipindahkan dan ditanam semula di tanah perkuburan Islam yang lain.

Setelah meneliti ketetapan hukum yang diberikan oleh Mufti Kerajaan Brunei, jelas ketetapan itu mengambil kira sudut pandang *maqāṣid* Syari'ah. Ini dapat dilihat ketika Mufti Kerajaan Brunei mengemukakan sandaran, selain mengemukakan pendapat-pendapat para ulama, beliau juga mengemukakan sudut menjaga maslahat umum. Beliau berhujjah, projek kerajaan tersebut dinilai mempunyai maslahat umum (الْمَصْلَحَة العَامَّة) kerana memberi manfaat kepada

orang ramai dengan menghindarkan mereka dari kemudaratan dan kesusahan disebabkan banjir. Manakala mengekalkan kubur-kubur berkenaan termasuk dalam *ḍarūrah* khusus (الضَّرُورَة الْخَاصَّة) yang hanya berkaitan dengan mayat-mayat di kubur tersebut. Selain itu, beliau juga berhujjah dengan mengemukakan kaedah-kaedah Syara‘ yang menegaskan tentang keutamaan memelihara maslahat umum mengatasi maslahat khusus. Kaedah-kaedah tersebut ialah:

- الْمَصْلَحَةُ الْكُلِّيَّةُ مُقَدَّمَةٌ عَلَى الْمَصْلَحَةِ الْجُزْئِيَّة
- الضَّرَرُ الْخَاصُّ يُتَحَمَّلُ لِدَفْعِ الضَّرَرِ الْعَامِ

Fatwa 4: Pembedahan Plastik ‘*Reconstructive*’ Dan Implan Payudara Bagi Bekas Pesakit Kanser Payudara (Haji Awang Abdul Aziz bin Juned, 2015).

Mufti Kerajaan Brunei telah menerima persoalan mengenai isu pembedahan plastik ‘*reconstructive*’ dan implan payudara bagi bekas pesakit kanser payudara yang telah menjalani mastektomi bagi tujuan kesejahteraan mereka yang memerlukan dari aspek emosi dan fizikal. Dalam menjawab persoalan ini, beliau memfatwakan bahawa apa jua bentuk rawatan pembedahan plastik untuk membentuk semula anggota badan yang rosak atau dibuang bagi tujuan memenuhi kemaslahatan kehidupan manusia, seperti rawatan pembedahan plastik *reconstructive* dan implan payudara hukumnya adalah harus dan tidak bercanggah dengan hukum Syara‘.

Melihat kepada ketetapan fatwa yang diberikan oleh Mufti Kerajaan Brunei dalam isu ini, jelas ketetapan itu mengambil kira sudut pandang *maqāṣid* Syari‘ah. Ini dapat dilihat dari aspek-aspek berikut:

- Antara dalil yang dikemukakan terdiri dari Ḥadīth Rasulullah *ṣallallāhu ‘alaihi wasallam* yang berkaitan dengan tuntutan menghilangkan kemudaratan:

  لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَار

  (Riwayat Ibn Mājah)

- Turut dikemukakan dua kaedah Fiqh yang termasuk dalam kerangka memelihara *maqāṣid* Syari‘ah, iaitu:

  - الضَّرَرُ يُزَالُ
  - الحَاجَةُ تَنْزِلُ مَنْزِلَةَ الضَّرُورَةِ، عَامَّةً كَانَتْ أَوْ خَاصَّةً

- Turut menonjolkan *maqāṣid* Syari‘ah yang lima, iaitu memelihara agama, nyawa, akal, keturunan dan harta.

- Adanya penghuraian mengenai pembahagian *maṣlaḥah*; *maṣlaḥah ḍarūriyyah, maṣlaḥah ḥājiyyah, maṣlaḥah taḥsīniyyah.*

- Impak maslahat yang ditonjolkan iaitu pesakit-pesakit yang menjalani rawatan berkenaan akan beroleh manfaat dari segi kestabilan emosi, kesempurnaan fizikal, dan seterusnya menyumbang kepada kehidupan yang lebih baik, tenang tanpa kesukaran.

Fatwa 5: Kelonggaran Berbuka Puasa Bagi Pekerja-Pekerja Yang Bertugas Dalam Pekerjaan Yang Kritikal (Haji Awang Abdul Aziz bin Juned, 2016).

Mufti Kerajaan Brunei telah menerima persoalan mengenai isu kelonggaran berbuka puasa Ramaḍān bagi pekerja-pekerja yang bertugas dalam pekerjaan yang kritikal seperti di bidang kejuruteraan pengeluaran minyak dan gas yang berkerja berat di bilik-bilik panas ataupun di luar cuaca yang panas. Bagi menjawab persoalan ini, beliau memfatwakan bahawa pekerja-pekerja seperti ini tetap dikehendaki berniat pada malam hari untuk berpuasa pada keesokan harinya. Namun jika mereka tidak mampu untuk meneruskan puasa disebabkan kesusahan yang melampau maka pada ketika itu diharuskan bagi mereka untuk berbuka puasa pada hari berkenaan dengan diqada puasa yang ditinggalkan itu di lain hari.

Ketetapan hukum yang difatwakan oleh Mufti Kerajaan Brunei ini adalah selaras dengan kerangka memelihara *maqāṣid* Syari'ah. Ini jelas boleh diperhatikan melalui dua aspek berikut:

- Antara dalil yang dikemukakan terdiri dari ayat al-Qur'ān yang menjelaskan tentang rahmat Allah Ta'ala kepada hamba-hambaNya dengan memberi kemudahan kepada mereka dan tidak menghendaki mereka menanggung kesusahan dalam menjalani ibadat puasa. Firman Allah Ta'ala (Al-Baqarah, 02:185):

  وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّن أَيَّامٍ أُخَرَ، يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ

  Tafsirnya: Dan sesiapa yang sakit atau sedang dalam perjalanan (atau pelayaran pada bulan Ramaḍān itu bolehlah dia berbuka) maka wajiblah dia berpuasa pada hari-hari yang lain (sebagai ganti puasa yang ditinggalkan itu). Allah menghendaki kamu beroleh kemudahan dan tidak menghendaki kamu menanggung kesusahan.

- Turut dikemukakan dua kaedah Fiqh yang berkaitan dengan memelihara *maqāṣid* Syari'ah, iaitu:

  - الْمَشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيرَ
  - الضَّرَرُ يُزَالُ

Fatwa 6: Hukum Menghisap *Vape* (Haji Awang Abdul Aziz bin Juned, 2018).

Mufti Kerajaan Brunei telah menerima persoalan mengenai hukum menghisap *vape* atau rokok elektronik. Bagi menjawab persoalan tersebut beliau memfatwakan bahawa penggunaan *vape* adalah haram menurut Syara'.

Ketetapan hukum yang difatwakan oleh Mufti Kerajaan Brunei dalam isu ini secara jelas termasuk dalam kerangka memelihara *maqāṣid* Syari'ah. Ini boleh diperhatikan melalui beberapa aspek berikut:

- Antara dalil yang dikemukakan yang terdiri dari ayat al-Qur'ān dan Hadīth Nabi *ṣallallāhu 'alaihi wasallam* adalah berkisar mengenai tuntutan menghindari kemudaratan.

  Firman Allah Ta'ala (Al-Baqarah, 02:195):

  وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ

  Tafsirnya: Dan janganlah kamu sengaja menjerumuskan diri kamu sendiri ke dalam kebinasaan.

  Sabda Rasulullah *ṣallallāhu 'alaihi wasallam*:

  لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ

  (Riwayat Ibn Mājah)

  Maksudnya: Tidak boleh memudaratkan dan tidak boleh saling memudaratkan.

- Turut dikemukakan kaedah Syara' yang termasuk dalam kelompok dalil-dalil *al-taba'iyyah*, iaitu kaedah (سَدُّ الذَّرَائِع). Kaedah ini merupakan antara asas yang penting dalam memelihara pelbagai maslahat dan menolak kerosakan (Nasībah, 1433/2012).

  Mufti Kerajaan Brunei menjelaskan, berdasarkan kaedah ini adalah lebih baik perkara-perkara yang terdedah kepada kemudaratan, kerosakan atau kebinasaan ditutup dengan penetapan hukum haram terhadap penggunaan *vape*.

- Sikap yang diambil oleh Mufti Kerajaan Brunei dalam mendukung memelihara *maṣlaḥah* kehidupan manusia dan seterusnya menjadikannya sebagai asas untuk mewajarkan pengharaman penggunaan *vape*.

Fatwa 7: Cukai Yang Dikenakan Oleh Kerajaan Ke Atas Bangunan Perniagaan (Haji Awang Abdul Aziz bin Juned, 2018).

Mufti Kerajaan Brunei telah menerima persoalan mengenai isu pemungutan cukai yang dikenakan oleh kerajaan ke atas bangunan perniagaan. Bagi menjawab persoalan tersebut beliau memfatwakan bahawa perlaksanaan pemungutan cukai tidak termasuk dalam tindakan

yang bercanggah dengan kehendak hukum Syara‘ secara mutlak. Dengan syarat ia diurus mengikut sukat-sukat (*ḍawābiṭ*) Syara‘ dan dilaksanakan atas dasar mengambil kira maslahat umum negara tanpa menyebabkan berlakunya kezaliman.

Ketetapan hukum yang difatwakan oleh Mufti Kerajaan Brunei dalam isu ini amat ketara mengambil kira sudut pandang *maqāṣid* Syari‘ah. Ini boleh diperhatikan melalui beberapa aspek berikut:

- Alasan utama pengharusan pemungutan cukai di Negara Brunei Darussalam termasuk pemungutan cukai dalam konteks persoalan yang diajukan adalah atas dasar *maṣlaḥah*.

- Hujjah-hujjah yang dikemukakan oleh Mufti Kerajaan Brunei bagi menyokong ketetapan fatwa ini terdiri dari pendapat-pendapat para ulama silam dan semasa seperti Imam al-Juwainī, Imam al-Ghazālī, Imam al-Syāṭibī dan Syeikh Yusof al-Qaraḍāwī *raḥimahumullāh*. Begitu juga ketetapan fatwa yang dikeluarkan oleh Dār al-Iftā’ al-Miṣriyyah. Semua mereka ini mengambil kira faktor memelihara *maṣlaḥah* dan menolak kemudaratan sebagai asas pengharusan pemungutan cukai.

- Kaedah-kaedah Fiqh yang dikemukakan merupakan kaedah yang berkaitan dengan memelihara *maqāṣid* Syari‘ah. Kaedah-kaedah tersebut ialah:

  - الحَاجَةُ تَنْزِلُ مَنْزِلَةَ الضَّرُورَةِ، عَامَّةً كَانَتْ أَوْ خَاصَّةً
  - مَا لَا يَتِمُّ الْوَاجِبُ إِلَّا بِهِ فَهُوَ وَاجِبٌ

Fatwa 8: Meroboh Surau Dan Menjadikan Tanah Waqaf Bekas Surau Sebagai Tempat Letak Kereta Bagi Jemaah Masjid (Haji Awang Abdul Aziz bin Juned, 2020a).

Mufti Kerajaan Brunei telah menerima persoalan mengenai isu meroboh bangunan surau yang sudah lama dan tidak lagi digunakan, kemudian menjadikan tanah waqaf bekas tapak surau tersebut sebagai tempat letak kereta bagi jemaah masjid. Bagi menjawab persoalan ini, beliau memfatwakan bahawa melihat kepada situasi surau dan manfaat tanah waqaf yang dimaksudkan dalam isu ini, tanah waqaf tersebut harus diubah tujuan atau fungsinya.

Ketetapan hukum yang difatwakan oleh Mufti Kerajaan Brunei dalam isu ini begitu nyata mengambil kira aspek memelihara *maqāṣid* Syari‘ah. Ini dapat dilihat kepada pandangan Mufti Kerajaan Brunei dalam mengambil kira beberapa perkara berikut sebagai asas kepada fatwa yang diputuskan:

- Jika surau tersebut tidak dirobohkan perkara itu boleh mengundang kepada berlakunya perbuatan yang tidak bermoral dan bertentangan dengan hukum Syara‘. Alasan ini jelas termasuk dalam perkara menolak kerosakan (دَرْءُ الْمَفَاسِد) dan selari dengan kaedah Syara‘ (سَدُّ الذَّرَائِع) iaitu menutup pintu-pintu yang boleh membawa kepada kerosakan.

- Dengan menghidupkan semula tanah waqaf berkenaan menjadi tempat letak kereta serta lain-lain kemudahan yang berkaitan dengan masjid bererti perkara itu boleh menyuburkan semula ganjaran pahala kebajikan bagi pewaqaf selama mana benda yang diwaqafkan berterusan digunakan dan dimanfaatkan oleh orang ramai. Alasan ini jelas termasuk dalam perkara menjana maslahat (جَلْبُ الْمَصَالِح), maslahat kepada pewaqaf dan maslahat kepada orang ramai.

Fatwa 9: Melakukan Kajian Ke Atas *Human Genome* Dan *Human Cancer Genome* (Haji Awang Abdul Aziz bin Juned, 2020).

Mufti Kerajaan Brunei telah menerima persoalan mengenai isu melakukan kajian ke atas *human genome* dan *human cancer genome*. Bagi menjawab persoalan ini, beliau memfatwakan bahawa kajian terhadap genom manusia merupakan usaha yang besar dan sangat diperlukan bagi menjaga kemaslahatan dan kesejahteraan manusia. Maka kajian ini adalah diharuskan. Dengan syarat kaedah atau cara yang digunakan dalam kajian tersebut tidak bertentangan dengan Syara‘ dan tidak akan mendatangkan mudarat kepada individu, masyarakat dan negara.

Ketetapan hukum yang difatwakan oleh Mufti Kerajaan Brunei ini jelas mengambil kira sudut pandang *maqāṣid* Syari‘ah. Ini boleh diperhatikan melalui aspek-aspek berikut:

- Mufti Kerajaan Brunei menganggap bahawa kajian berkenaan sebagai usaha untuk memelihara salah satu *maqāṣid* Syari‘ah iaitu memelihara nyawa.

- Sebilangan hujjah yang dikemukakan berkaitan dengan tuntutan menghindarkan kemudaratan yang termasuk dalam kerangka memelihara *maqāṣid* Syari‘ah. Salah satunya terdiri dari Hadīth Nabi *ṣallallāhu ‘alaihi* wasallam: لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَار (Riwayat Ibn Mājah). Selain itu, hujjah-hujjah yang terdiri dari kaedah-kaedah Fiqh:

  - دَرْءُ الْمَفَاسِدِ أَوْلَى مِنْ جَلْبِ الْمَصَالِح
  - إِذَا تَعَارَضَ مَفْسَدَتَانِ رُوعِيَ أَعْظَمُهُمَا ضَرَرًا بِارْتِكَابِ أَخَفِّهِمَا
  - الضَّرَرُ يُزَالُ

Fatwa 10: Penghantaran Jemaah Haji Bagi Tahun 1441/2020 Dalam Situasi Pandemik Wabak Covid-19 (Haji Awang Abdul Aziz bin Juned, 2022b).

Mufti Kerajaan Brunei telah menerima persoalan mengenai isu penghantaran jemaah haji bagi tahun 1441/2020 dalam situasi dunia masih lagi menghadapi pandemik wabak Covid-19. Bagi menjawab persoalan ini, beliau memfatwakan bahawa penangguhan penghantaran jemaah haji Negara Brunei Darussalam bagi tahun 1441/2020 adalah menepati kehendak Syara‘, berdasarkan berat sangkaan keadaan yang tidak selamat daripada penularan pandemik Covid-19 yang masih berleluasa, dan tidak dapat diketahui atau jangka bilakah ia akan berakhir.

Ketetapan hukum yang difatwakan oleh Mufti Kerajaan Brunei dalam persoalan ini secara ketara mengambil kira sudut pandang *maqāṣid* Syari‘ah iaitu dari aspek memelihara maslahat.

Ini dapat dilihat kepada penjelasan beliau tentang tanggunjawab pihak kerajaan dalam menjaga, mengawal dan mentadbir hal ehwal rakyat adalah berdasarkan maslahat atau kebajikan mereka selaras dengan kaedah Fiqh (تَصَرُّفُ الْإِمَامِ عَلَى الرَّعِيَّةِ مَنُوطٌ بِالْمَصْلَحَةِ). Maslahat yang dimaksudkan dalam konteks ini ialah tanggungjawab kerajaan dalam mencegah dan membendung daripada jangkitan wabak Covid-19 ke atas rakyat dan penduduk Negara Brunei Darussalam secara umumnya. Memelihara maslahat ini bermakna memelihara *maqāṣid* Syari'ah yang lima iaitu memelihara agama, nyawa, akal, keturunan dan harta daripada terjejas oleh jangkitan virus Covid-19.

RUMUSAN

Apa yang dapat dirumuskan di sini, berdasarkan fatwa-fatwa Mufi Kerajaan Brunei yang telah dihuraikan, jelas beliau turut mengambil kira *maqāṣid* Syari'ah dalam menetapkan suatu hukum atau fatwa. Pengaplikasian *maqāṣid* Syari'ah dalam fatwa-fatwa beliau boleh diperhati dari beberapa sudut berikut:

- Menjadikan maslahat umum (الْمَصْلَحَة العَامَّة) sebagai keutamaan berbanding masalahat khusus (الْمَصْلَحَة الخَاصَّة) sebagai pertimbangan dan asas dalam penetapan fatwa.

- Penggunaan dalil-dalil dan kaedah-kaedah Fiqh yang berkaitan dengan memelihara *maqāṣid* Syari'ah, iaitu yang berkaitan dengan tuntutan mendatangkan kemaslahatan, menolak kemudaratan dan menafikan kesulitan.

- Mengambil kira kewajipan memelihara *maqāṣid* Syari'ah yang lima iaitu menjaga agama, nyawa, akal, keturunan dan harta.
- Berlaku perubahan ketetapan hukum dalam setengah fatwa atas faktor-faktor tertentu selaras dengan kaedah: (تَغَيُّر الْفَتْوَى بِتَغَيُّرِ الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ وَالْحَال)
- Berhujjah dengan kaedah (سَدُّ الذَّرِيْعَة) yang merupakan antara dalil-dalil *al-taba'iyyah* atau yang tidak disepakati oleh para ulama tentang kehujjahannya. Kaedah ini merupakan antara asas yang penting dalam memelihara pelbagai maslahat dan menolak kerosakan.
- Mengambil kira pendapat-pendapat para ulama silam dan semasa yang menjadikan faktor memelihara *maṣlaḥah* dan menolak kemudaratan sebagai asas atau hujjah dalam penetapan hukum.
- Mengambil kira sudut pandang Fiqh *al-wāqi'* dalam membuat pertimbangan dan ketetapan fatwa yang merupakan antara elemen yang penting dalam kerja-kerja *ijtihād* dan *istinbāṭ* dalam kerangka memelihara *maqāṣid* Syari'ah.

KESIMPULAN

Aplikasi *maqāṣid* Syarī'ah dalam bidang kefatwaan di Negara Brunei Darussalam, dari sudut dasar penetapan fatwa jelas dasar tersebut mengambil kira *maqāṣid* Syari'ah dalam penetapan hukum atau fatwa. Ini dapat diperhati dari garis panduan penetapan fatwa yang ada. Dari sudut amalinya, analisis menunjukkan bahawa Mufti Kerajaan Brunei jelas turut mengambil kira

maqāṣid Syari'ah dalam penetapan suatu fatwa. Analisis juga menunjukkan bahawa dasar penetapan fatwa di Negara Brunei Darussalam yang digunapakai dalam membuat pertimbangan dan penetapan suatu fatwa boleh dikatakan sebagai hasil cetusan pemikiran para penggubal dasar dan *mujtahid* yang memiliki pola pemikiran *maqāṣidī*, iaitu pemikiran yang menghasratkan supaya fatwa yang akan dihasilkan selaras dengan kerangka *maqāṣid* Syari'ah.

PENGHARGAAN DAN PERAKUAN

Kertas ini adalah merupakan sebahagian dari hasil penyelidikan yang menggunakan dana penyelidikan Universiti Islam Sultan Sharif Ali, Negara Brunei Darussalam. Tajuk Penyelidikan: **Memperkasa Mekanisme Istinbāṭ Dalam Mazhab Syafi'i Dalam Mendepani Cabaran Kepelbagaian Asean (*Unity And Diversity Of Asean*). 2022-2023.**

RUJUKAN

Al-Qur'ān al-Karīm.

Dokumen-Dokumen Perlembagaan Negara Brunei Darussalam (Pindaan), 2004, Bahagian I, perkara 2. Tafsiran. Diakses dari: http://www.agc.gov.bn/AGC%20Images/LOB/cons_doc/dokumen-dokumen_perlembagaan_2008.pdf, pada 06 Oktober, 2020.

Haji Awang Abdul Aziz bin Juned, Yang Berhormat Pehin Datu Seri Maharaja Dato Paduka Seri Setia Dr. Ustaz. (2013a). *Fatwa Mufti Kerajaan Negara Brunei Darussalam 2011*. Negara Brunei Darussalam: Jabatan Mufti Kerajaan, JPM.

_____. (2013b). *Fatwa Mufti Kerajaan Negara Brunei Darussalam 2012*. Negara Brunei Darussalam: Jabatan Mufti Kerajaan, JPM.

_____. (2014). *Fatwa Mufti Kerajaan Negara Brunei Darussalam 2013*. Negara Brunei Darussalam: Jabatan Mufti Kerajaan, JPM.

_____. (2015). *Fatwa Mufti Kerajaan Negara Brunei Darussalam 2014*. Negara Brunei Darussalam: Jabatan Mufti Kerajaan, JPM.

_____. (2016). *Fatwa Mufti Kerajaan Negara Brunei Darussalam 2015*. Negara Brunei Darussalam: Jabatan Mufti Kerajaan, JPM.

_____. (2017). *Fatwa Mufti Kerajaan Negara Brunei Darussalam 2016*. Negara Brunei Darussalam: Jabatan Mufti Kerajaan, JPM.

_____. (2018). *Fatwa Mufti Kerajaan Negara Brunei Darussalam 2017*. Negara Brunei Darussalam: Jabatan Mufti Kerajaan, JPM.

_____. (2020a). *Fatwa Mufti Kerajaan Negara Brunei Darussalam 2018*. Negara Brunei Darussalam: Jabatan Mufti Kerajaan, JPM.

_____. (2020b). *Fatwa Mufti Kerajaan Negara Brunei Darussalam 2019*. Negara Brunei Darussalam: Jabatan Mufti Kerajaan, JPM.

_____. (2022). *Fatwa Mufti Kerajaan Negara Brunei Darussalam 2020*. Negara Brunei Darussalam: Jabatan Mufti Kerajaan, JPM.

Haji Japar bin Mat Dain @Maidin. (2011). "Analisis Metode Fatwa Muamalat Oleh Mufti Kerajaan Brunei Dari Tahun 1962-2006." Tesis Ijazah Doktor Falsafah Syariah, Jabatan Fiqh Dan Uṣūl, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala lumpur.

Ibn Mājah, Abū Abdullah bin Yazīd. (1435/2014). *Al-Sunan*. Kaherah: Dār al-Ta'ṣīl.

Jabatan Mufti Kerajaan, Jabatan Perdana Menteri. (2015). Penubuhan Institusi Fatwa Negara Brunei Darussalam. Diakses dari: https://www.mufti.gov.bn/SitePages/Penubuhan.aspx, pada 7/11/2022.

Al-Masātī, Abduṣṣamad, Dr.. (2020, Mac 10). Al-Fikr al-Maqāṣidī: Mafh ū muh wa Ḍarūratuh wa Muqawwimātuh. *Manar al-Islam*. h. 6. Diakses dari: https://www.islamanar.com, pada 20/12/2021.

Nasībah Mustafa al-Bughā, Dr. (1433/2012). *Al-Siyāsah al-Syar'iyyah wa Atharuhā fī al-Hukm al-Syar'ī al-Taklīfī*. Syria: Dār al-Nawādir.

Negara Brunei Darussalam. (1956). *Akta Majlis Ugama Islam Dan Mahkamah-Mahkamah Kadi Penggal 77*. Bab 43 (1).

AMALAN TATA KELOLA NEGARA YANG BAIK (*GOOD GOVERNANCE*) DALAM KEPEMIMPINAN KHALIFAH UMAR BIN AL-KHATTAB DAN KESANNYA DALAM PEMBANGUNAN MODAL INSAN

SAIPUL NASUTION
Universiti Islam Sultan Sharif Ali
saipulnasution@unida.gontor.ac.id

IBNOR AZLI BIN IBRAHIM
Universiti Islam Sultan Sharif Ali
tesyekkur@gmail.com

MARIAM BINTI HAJI ABDUL RAHMAN
Universiti Islam Sultan Sharif Ali
umifikri.68@hotmail.com

ABSTRAK

Sistem urus tadbir yang baik (good governance) bukanlah istilah yang muncul baru ini kerana sejatinya sistem tersebut telah dicontohkan oleh Rasulullah SAW sejak dahulu kala. Kepengurusan negara ini bermula sejak Rasulullah SAW membentuk Piagam Madinah. Selain itu, pentadbiran dan pengurusan di Madinah adalah berlandaskan syariat Islam dengan model pengurusan negara demokratik. Dengan mencontoh kepengurusan Rasulullah SAW, khalifah Umar bin Khattab menerapkan sistem urus tadbir yang menyeimbangkan antara kepentingan ugama dan rakyat. Oleh itu, penting untuk mengkaji pembahasan ini sebagai pedoman atas keberadaan sistem urus tadbir negara muslim yang ada di masa kini. Kajian ini bersifat kualitatif dengan menggunakan analisis tulisan sebagai kaedah menganalisis data yang diperoleh melalui sumber-sumber kepustakaan. Hasil analisis mendapati bahawa konsep urus tadbir yang baik dalam sejarah kepemimpinan khalifah Umar bin al-Khattab mampu menjayakan negara di masa kepemimpinannya. Sistem yang digagas khalifah Umar sejatinya bisa memberikan gambaran serta pedoman kepada sistem urus tadbir negara masa kini.

***Kata kunci**: good governance, kepemimpinan, umar bin al-khattab, urus tadbir*

PENGENALAN

Sistem adalah sesebuah kaedah yang menghantarkan sesuatu pada tujuan tertentu. Sedangkan kenegaraan ialah bahagian dari yang menjalankan sistem tersebut. Sistem pengurusan negara mengikut syariah mula terbentuk sejak Islam dibawa oleh Rasulullah SAW. Permulaan pengurusan pentadbiran Islam bermula pada zaman Rasulullah SAW di Madinah dengan pembentukan Piagam Madinah. Dalam menguruskan pentadbiran, Rasulullah SAW bukan sahaja seorang Rasul yang diutus oleh Allah SWT yang membawa risalah tauhid tetapi juga pemimpin tertinggi dalam negara. Rasulullah SAW membentuk negara Madinah dengan menggabungkan nilai-nilai kearifan tempatan dan ajaran Islam.

Oleh itu, sistem yang dilaksanakan oleh Rasulullah SAW adalah pengiktirafan pusat kepada negara dan seluruh wilayah untuk mengukuhkan pentadbiran negara Madinah ketika itu. Adapun tujuan Rasulullah SAW menggagas urus tadbir negara ialah untuk menetapkan asas

yang menjadi tumpuan para sahabat ketika beliau wafat. Maka itu, selepas Nabi Muhammad SAW wafat urus tadbir negara Madinah dilanjutkan oleh para sahabat.[1]

Sejatinya, terdapat tiga prinsip utama negara dalam mentadbir kerajaan iaitu: keadilan pemimpin negara, kepatuhan rakyat kepada pemimpin, hubungan baik antara pemimpin negara dengan rakyatnya. Oleh itu, Hasan al-Banna mengatakan bahawa Islam merupakan kerajaan yang terdiri daripada pejabat yang beragama Islam untuk dapat melaksanakan perintah Allah SWT dan menjauhi segala larangan-Nya.[2]

Al-Ghazali juga menjelaskan bahawa kuasa yang dibawa oleh seorang pemimpin negara adalah suci, kerana pemimpin itu adalah wakil Allah SWT di muka bumi ini, rakyat wajib taat dan melaksanakan segala perintahnya.[3] Sehubungan itu, al-Mawardi menyatakan bahawa pemimpin negara mesti mempunyai kapasiti untuk menjadi pemimpin termasuk kecerdasan emosi dan rohani.[4] Pendapat ini disokong oleh Abu al-A'la al-Maududi yang mendedahkan bahawa sistem negara dalam syariah yang berpegang kepada konsep ketuhanan, kerana amanah yang diberikan Allah SWT kepada khalifah untuk melaksanakan segala kedaulatan yang Allah SWT berikan dan Allah SWT mengawasi segala pelaksanaannya.[5]

Akan tetapi jika dilihat kepada negara Islam zaman ini, jelas sekali Islam tidak menetapkan bentuk negara atau sistem negara yang mesti diikuti. Oleh itu, walaupun tiada peraturan mutlak yang perlu dipatuhi, namun sistem negara perlu merujuk kepada Al-Quran dan As-Sunnah. Ini sebagaimana yang digagas oleh Nabi Muhammad SAW dan para sahabat pada zaman dahulu kerana sistem yang digagas oleh Rasulullah SAW telah terbukti mampu memperkasakan negara daripada pelbagai sektor, seperti ekonomi, sosial, keselamatan makanan, keselamatan negara dan membasmi pengangguran. Dengan itu, dapat difahami bahawa sistem kenegaraan adalah jalinan antara pihak *executive, legislative* dan *judicative*.[6]

Salah satu sahabat Rasulullah SAW yang menggegas pembahagian kekuasaan menjadi kekuasaan *executive, legislative* dan *judicative* ialah Khalifah Umar bin al-Khattab. Pada masa pemerintahan beliau, sistem urus tadbir negara terbentuk dengan baik dan sistem seperti inilah yang perlu dikaji agar bisa digunakan sebagai panutan terutama negara islam dalam menjalankan sistem urus tadbir.

TINJAUAN LITERATUR

Takrif Negara dalam Syariah

[1] برهان خليل زريق، (٢٠١٣م)، الصحيفة ميثاق الرسول دستور المدينة المنورة أول دستور لحقوق الإنسان، دمشق: دار النمير

[2] للإمام حسن البنا، (م ٢٠٠٧)، الأصول العشرين، استنبول: للبحوث والدراسات، ص ٣٧.

[3] أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، (م ٢٠٠٤)، الاقتصاد في الاعتقاد، بيروت: دار الكتب العلمية.

[4] أبي الحسن علي بن محمد ابن حبيب البصري الماوردي، (م ٢٠٠٦)، الأحكام السلطانية، القاهرة: دار الحديث.

[5] أبو الأعلي المودودى، (م ١٩٧٨)، الخلافة والملك، الكويت: دار القلم.

[6] Jean-Jacques Rousseau, (1989), *The Social Contract: or Principles of Political Law Also a Project for a Perpetual Peace*, New York: Peter Eckler Publisher.

Ibn Khaldun menyatakan bahawa negara ialah sekumpulan insan yang di dalamnya terdapat pemimpin.[7] Manakala al-Mawardi berpendapat bahawa negara adalah alat politik yang berfungsi dalam sistem urus tadbir agama dan juga dunia.[8] Selaras dengan pemikiran al-Mawardi, dalam hal ini al-Madudi, salah seorang pemikir politik Islam berpendapat bahawa negara adalah organisasi politik yang berperanan dalam agama. Oleh itu, Islam menjalankan peranan penting dalam pembangunan sistem politik dan juga sistem negara.[9]

Menurut Ibnu Qayyim Al-Jauziyyah, negara ialah tempat kelompok manusia yang memiliki matlamat yang sama.[10] Oleh itu, sesebuah negara itu mesti mempunyai wilayah, undang-undang, rakyat dan pemimpin. Tujuan pembentukan semua elemen ini adalah satu bentuk keseimbangan sosial yang boleh menjamin kesejahteraan negara. Ibnu Qayyim Al-Jauziyyah berkata, kerajaan adalah kuasa atau sistem yang menjaga segala keselamatan dan kebajikan rakyat secara amnya. Oleh itu, pemerintahan adalah segala aturan yang mesti dijalankan untuk untuk mencapai tujuan negara.[11]

Secara khusus, Yusuf al-Qardhawi menyatakan bahawa negara Islam ialah negara yang berasaskan akidah dan ideologi.[12] Oleh itu, negara yang dibina dengan aqidah dan ideologi akan mengekalkan kesan serangan zahir dan batin. Sehubungan itu, tugas negara bukan setakat mengurus pentadbiran negara sahaja, sebaliknya menjangkau kepada mendidik ummah untuk melahirkan bangsa yang berakhlak mulia. Maka itu, menurut syariah, negara adalah komponen untuk mengatur urusan agama dan mengatur urusan duniawi. Kajian ini menyimpulkan bahawa komponen yang mesti ada dalam negara ialah pemimpin yang taat kepada Allah SWT, sistem pemerintahan dan rakyat yang memiliki matlamat yang sama.

Takrif Negara Menurut Barat

Menurut Aristotle, negara ialah kuasa modal insan yang wujud dalam masyarakat yang mempunyai matlamat untuk mencapai sesuatu manfaat dan kebahagiaan.[13] Manakala menurut Roger H. Soltau, negara ialah agen atau pihak berkuasa yang mengawal atau mengatur isu-isu bersama bagi pihak masyarakat.[14] Sementara itu, menurut Logemann, negara adalah organisasi yang mengatur segala sesuatu yang berkaitan dengan penduduk untuk mencapai sesuatu tujuan.[15] Dalam bukunya, dikatakan bahawa keberadaan negara bertujuan untuk mengatur serta menyelenggarakan masyarakat yang dilengkapi dengan kekuasaan tertinggi. Dalam hal ini, penduduk mesti mempunyai matlamat yang sama antara satu sama lain, oleh itu mereka

[7] ابن خلدون، (م ٢٠٠٤)، مقدمة ابن خلدون، القاهرة: دار يعرب، ص ٣١.

[8] أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي، (م ٢٠٠٦)، الأحكام السلطانية، القاهرة: دار الحديث، ص ٤٥.

[9] أبو الحسن الندوى، (١٩٧٨م)، الإسلام والحكم، القاهرة: المختار الإسلامي.

[10] شمس الدين أبي عبد الله محمد بن قيم الجوزية، (١٩٨٩م)، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، بيروت: مكتبة المؤيد.

[11] *Ibid.*

[12] يوسف القرضاوي، (م ١٩٩٧)، من فقه الدولة في الإسلام، قاهرة: دار النشر الشروق

[13] Aristotle, (t.th), *Politics,* Modern Library Edition, New York: Random House.

[14] Roger Henry Soltau, (1951), *An Introduction to Politics*, California: Longmans, Green, hlm. 9.

[15] Logemann, J.H.A, (1948), *Over De Theorie van Een Stelling Staatsrecht*, Leiden: Universiteire Press.

dibenarkan untuk bekerjasama. Harold J. Laski, memahami negara sebagai alat untuk mengatur segala sesuatu dalam masyarakat.[16]

Jika dilihat kepada takrif negara, maka boleh ditafsirkan bahawa negara adalah institusi politik untuk mengawal selia semua komponen dalam sesebuah negara. Pengertian negara secara umum ialah kelompok sosial yang terdiri daripada rakyat, pemimpin, sisitem pemerintahan dan undang-undang.[17]

Fungsi Negara

Negara merupakan satu bentuk organisasi kuasa yang dibentuk untuk menjalankan tugas-tugas tertentu. Dalam hal ini, negara juga mengatur kehidupan rakyat secara konstitusional dengan jelas untuk mewujudkan ketertiban dan kepentingan bersama. Jadi, negara dapat dikatakan sebagai wilayah atau kawasan yang berada di permukaan bumi, yang mempunyai kekuasaan, baik dalam bentuk kekuasaan politik, ekonomi, sosial, budaya, atau ketenteraan, yang pelaksanaan kekuasaannya disandang. dikeluarkan oleh kerajaan.

Menurut Rousseau, fungsi negara ialah menjalankan seluruh aturan dan undang-undang. Maka itu, hakikat daripada negara adalah suatu lembaga yang dibangun oleh sekumpulan modal insan. Dalam makna lain, fungsi negara terbagi kepada beberapa fungsi diantaranya adalah fungsi politik, fungsi diplomatik, fungsi perundangan dan fungsi pentadbiran.[18] Menurut Ibnu Taimiyah, negara merupakan sebahagian dari struktur politik kenegaraan yang diketuai oleh seorang pemimpin yang dinamakan Wali (ولي) ataupun Amir (امير).[19] Selain itu, Pemimpin negara menurut syariah dikenal dengan lima istilah iaitu:[20] imamah (إمامة), khalifah (خليفة), ulil Amri (أولي الأمر), al-Mulk (الملك), dan sultan (السلطان).

Adapun fungsi negara mencakup 3 hal, perundangan, pelaksanaan dan persekutuan sebagaimana berikut: fungsi perundangan *(legislative)* yang merancang undang-undang negara, fungsi pelaksanaan *(executive)* ialah melaksanakan segala peraturan yang telah disediakan, dan fungsi persekutuan *(federation)* yang berperanan dalam mengurusi atau menangani masalah antarabangsa.[21]

Maka itu, pada umumnya negara mempunyai beberapa fungsi yang dijalankan untuk menjamin kehidupan bernegara yang baik. Fungsi negara adalah penyelenggaraan ketertiban, kemakmuran dan kesejahteraan, pertahanan dan keamanan, serta fungsi keadilan. Setiap fungsi negeri mempunyai peranannya sendiri. Namun, ini masih merujuk kepada matlamat yang sama iaitu mencapai kehidupan bernegara yang baik bagi setiap rakyat.

---

[16] Harold J. Laski, (2017), *The State in Theory and Practice with a new introduction by Sidney A. Pearson Jr,* Oxfordshire: Routledge.

[17] Yudi Rusfiana dan Cahya Suprianta, (2021), *Birokrasi Pemerintahan dan Perkembangannya*, Bandung: Alfabeta, hlm. 23.

[18] Jean-Jacques Rousseau, (1989), *The Social Contract: or Principles of Political Law Also a Project for a Perpetual Peace,* New York: Peter Eckler Publisher.

[19] أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية، (م ٢٠١٠)، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، القاهرة: دار علم الفوائد.

[20] أبي بكر محمد بن الحسن المرادي الحضرمي، (م ٢٠٠٣)، الإشارة في تدبير الإمارة، بيروت: دار الكتب العلمية.

[21] *Ibid*

Kerajaan yang ideal adalah pemerintah yang dalam menjalankan fungsinya mesti dapat memahami kehendak dan aspirasi rakyat. Dalam erti kata lain kewajipan pihak berkuasa untuk sentiasa berusaha memenuhi kepentingan rakyat. Oleh itu, fungsi negara menurut syariah ialah menegakkan perintah Allah SWT dan menjaga kepentingan insan sesuai hukum Allah SWT.

Dasar Kepemimpinan Menurut Konvensional

Istilah kepemimpinan dalam bahasa Inggeris disebut dengan *leadership.* Menurut Hamzah, kepimpinan adalah sesuatu yang berkaitan dengan penyertaan insan dalam ajakan seseorang untuk mewujudkan usaha bersama.[22] Adapun makna kepemimpinan menurut Moeheriono, kepemimpinan digunakan sebagai doktrin untuk memujuk sekelompok insan untuk bekerja dan meraih matlamat bersama.[23] Sementara itu, menurut Toha, kepimpinan ialah satu aktiviti untuk mengarahkan insan mencapai matlamat tertentu.[24]

Oleh itu, kejayaan seorang pemimpin menurut konvensional ialah kepuasan, keselamatan, kebajikan dan menjamin kualiti hidup rakyat. Kelestarian semua elemen masyarakat terletak pada pemimpin negara. Menurut Edwin Ghiseli, sifat dasar pemimpin yang mesti ada dalam dirinya di antaranya ialah:[25]

a. Mampu mengawasi segala apa yang ada dalam kepemimpinannya
b. Mempunyai matlamat untuk dicapai semasa memimpin
c. Mempunyai kecerdasan yang tinggi
d. Ketegasan dalam memutuskan dasar
e. Keyakinan diri yang tinggi
f. Mempunyai inisiatif dalam menyelesaikan semua masalah

Dengan memiliki kesemua ciri-ciri di atas, seseorang pemimpin mesti mampu menyelesaikan masalah yang wujud dalam sesebuah negara. Seperti isu pengangguran, kebajikan, ketidaksamaan sosial dan lain-lain. Semua itu merupakan tanggungjawab seorang pemimpin untuk diselesaikan dengan demikian negara akan lebih berjaya dan dapat bersaing di persada antarabangsa. Secara amnya, seorang pemimpin mesti memiliki lima sifat utama ialah:[26] keyakinan diri *(self-confidence)*, ketahanan mental dan fizikal *(Mental and physical endurance)*, semangat *(enthusiasm)*, rasa bertanggungjawab *(sense of responsibility)*, empati dan hubungan manusia yang baik *(emphaty and good human relation).*

Kepimpinan menurut konvensional telah banyak menerima pakai kepimpinan dalam syariah, walaupun tidak mengambil sepenuhnya ajaran yang terkandung dalam syariah. Jika mengikut syariah aspek agama dan dunia mestilah seimbang, manakala konvensional urusan dunia adalah yang paling utama. Sedangkan urusan agama ialah urusan peribadi antara seseorang dengan Tuhan yang tidak melibatkan orang lain. Meski demikian, pada hakikatnya sistem urus tadbir negara menurut konvensional tak lepas dari unsur politik di mana kayu ukur daripada kepengurusanya hanya tertumpu kepada keuntungan kelompok tertentu sahaja. Selain itu, salah

[22] Hamzah Zakub, (2012), *Menuju Keberhasilan, Manajemen dan Kepemimpinan,* Bandung: CV. Diponegoro, hlm. 125.
[23] Moeheriono, (2012), *Pengukuran Kinerja Berbasis Kompetensi,* Jakarta: PT. Raja Grafindo, hlm. 382.
[24] *Ibid.*
[25] Edwin Ghiseli, (1971), *Explorations in Managerial Talent,* California: Pacific Palisades Good.
[26] Leslie Rue, & Lloyd L Byars, (2000), *Human Resources Management,* Boston: Irwin.

satu konsep yang menjadi gagasan utama urus tadbir kepengurusan Barat ialah sistem demokrasi.[27] Meski demikian, pada pelaksanaannya konsep demokrasi yang digagas negara Barat jauh berbeza dengan konsep demokrasi yang digagas dalam syariah. Hal ini yang membezakan urus tadbir kepengurusan negara menurut syariah yang memberikan impak tak hanya kepada hal agama tetapi juga kepada kemaslahatan dan kesejahteraan rakyat.

Dasar Kepemimpinan Menurut Syariah

Kepemimpinan dalam Islam adalah amanah yang mesti dipelihara dan dilaksanakan dengan penuh keikhlasan. Kerana ia sejatinya menjalankan amanah Allah SWT dan amanah masyarakat. Oleh itu, kepemimpinan ini tidak boleh dimanfaatkan sesuka hati daripada pemegang amanah tersebut. Islam mentafsirkan kepemimpinan ialah bahagian daripada kepengurusan agama dan juga urusan dunia.[28] Ertinya, seorang pemimpin bukan sahaja mengawal hal ehwal agama, ia juga mesti mengatur urusan dunia. Pemimpin negara memiliki tanggungjawab penuh untuk mendayagunakan modal insan secara seimbang. Selain itu, pemimpin negara mesti bertanggungjawab atas kesejahteraan, keamanan, keadilan dan kemakmuran masyarakat.

Pemimpin adalah wakil Allah SWT yang diberi amanah untuk menjalankan urusan agama dan dunia. Seorang pemimpin wajib untuk ditaati seluruh perintahnya selagi masih selaras dengan ajaran Islam. Ertinya, apabila telah keluar dari syariah maka boleh untuk tidak taat terhadap pemimpin yang zalim. Sebab itu, dalam pemilihan pemimpin mesti memiliki dasar untuk menjadikan seseorang pemimpin.

Kepemimpinan menurut syariah tidak hanya disebut dalam satu istilah sahaja seperti yang telah disebutkan sebelum ini. Pada dasarnya semua istilah ini mempunyai maksud yang sama iaitu pemimpin negara. Oleh itu, Menurut syariah, terdapat beberapa asas dalam menentukan kepimpinan yang mesti dijadikan asas iaitu:[29]

a. Tidak memilih orang kafir mahupun orang yang tidak beriman untuk dijadikan pemimpin. Hal ini sebagaimana firman Allah SWT dalam Al-Qur'an:

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَتَّخِذُوا الْكٰفِرِيْنَ اَوْلِيَاۤءَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِيْنَ[30]

Yang bermaksud:

> "Wahai orang-orang yang beriman, Janganlah kamu mengambil orang-orang kafir menjadi teman rapat dengan meninggalkan orang-orang yang beriman."[31]

Allah SWT melarang hamba-hamba-Nya yang beriman menjadikan orang-orang kafir sebahagai penolong selain orang-orang beriman, iaitu bersahabat dengan mereka, bergaul

---

[27] Indah Monicha, (2021), Pemikiran Demokrasi Barat, *Kumpulan Artikel Sejarah Pemikiran Modern*, Yogyakarta: Universitas Negara Yogyakarta, hlm. 185-198.

[28] Mohammad Amin, (2015), *Kepemimpinan dalam Perspektif Al-Qur'an,* Jakarta: Institut PTIQ, hlm. 98.

[29] أبي الحسن علي بن محمد ابن حبيب البصري الماوردي، (م ٢٠٠٦)، الأحكام السطانية، القاهرة: دار الحديث.

[30] An-Nisa, 4:144.

[31] Mushaf Malaysia Rasm Uthmani, (t.th), *Tafsir Pimpinan Ar-Rahman Kepada Pengertian Al-Quran 30 Juz*, Kuala Lumpur: Darul Fikir hlm. 229.

dengan mereka, bermesyuarat dengan mereka, menyimpan rasa kasihsayang kepada mereka dan menyebarkan rahsia kaum muslimin kepada mereka.[32]

b. Tidak memilih pemimpin yang mempermainkan agama Allah SWT. Sebagaimana firman Allah SWT:

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِيْنَ اتَّخَذُوْا دِيْنَكُمْ هُزُوًا وَّلَعِبًا مِّنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكُفَّارَ اَوْلِيَآءَ[33]

Yang bermaksud:

> "Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu mengambil orang-orang yang menjadikan ugama kamu sebagai ejek-ejekan dan permainan- dari orang-orang yang telah diberikan Kitab sebelum kamu, dan orang-orang kafir musyrik itu: menjadi penolong-penolong."[34]

Ayat tersebut merupakan peringatan agar kaum muslimin tidak berlindung kepada musuh-musuh Islam, dan sekutunya daripada kalangan Ahlul Kitab (Yahudi dan Nasrani) dan kaum musyrikin yang menjadikan syari'at Islam yang suci, muhkam (tegas) dan mencakup segala kebaikan dunia dan akhirat, sebagai bahan ejekan dan permainan menurut keyakinan dan pandangan mereka yang rusak dan fikiran mereka yang beku.[35]

c. Memilih pemimpin yang pakar dalam bidangnya kerana memberi kepercayaan kepada orang yang bukan pakar akan mendatangkan kerosakan. Sebagaimana sabda Rasulullah SAW:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا ضُيِّعَتْ الْأَمَانَةُ فَانْتَظِرْ السَّاعَةَ قَالَ كَيْفَ إِضَاعَتُهَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ إِذَا أُسْنِدَ الْأَمْرُ إِلَى غَيْرِ أَهْلِهِ فَانْتَظِرْ السَّاعَةَ.[36]

Maknanya:

> Dari Abu Hurairah radhilayyahu'anhu mengatakan; Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam bersabda: "Jika amanat telah disia-siakan, tunggu sahaja kehancuran terjadi." Ada seorang sahabat bertanya; bagaimana maksud amanat disia-siakan? Nabi menjawab; "Jika urusan diserahkan bukan kepada ahlinya, maka tunggulah kehancuran itu."[37]

d. Memilih pemimpin yang boleh disayangi dan menyayangi rakyatnya kerana pemimpin itu wajib mendoakan rakyatnya dan rakyat juga mendoakan pemimpinnya. Hal ini sangatlah sesuai dengan sabda Rasulullah SAW:

---

[32] Abdullah bin Muhammad bin Abdurrahman bin Ishaq al-Sheikh, (2004), *Tafsir Ibnu Katsir*, Terjemahan M. Abdul Ghoffar E.M., Abdurrahim Mu'thi, Abu Ihsan Al-Atsari, Bogor: Pustaka Imam Syafi'i, jilid 1, hlm. 438.

[33] Al-Maidah, 5:57.

[34] Mushaf Malaysia Rasm Uthmani, (t.th), *Tafsir Pimpinan Ar-Rahman Kepada Pengertian Al-Quran 30 Juz*, Kuala Lumpur: Darul Fikir hlm. 265.

[35] Abdullah bin Muhammad bin Abdurrahman bin Ishaq al-Sheikh, (2004), *Tafsir Ibnu Katsir*, Terjemahan M. Abdul Ghoffar E.M., Abdurrahim Mu'thi, Abu Ihsan Al-Atsari, Bogor: Pustaka Imam Syafi'i, jilid 1 hlm. 112.

[36] البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله، (م٢٠٠٢)، صحيح البخاري، بيروت: دار ابن كثير، ص ١٠٤، ٦٤٩٦.

[37] Hadis ini Shahih kerana terdapat dalam kitab shahih Bukhari:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سِنَانٍ حَدَّثَنَا فُلَيْحُ بْنُ سُلَيْمَانَ حَدَّثَنَا هِلَالُ بْنُ عَلِيٍّ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا ضُيِّعَتْ الْأَمَانَةُ فَانْتَظِرْ السَّاعَةَ قَالَ كَيْفَ إِضَاعَتُهَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ إِذَا أُسْنِدَ الْأَمْرُ إِلَى غَيْرِ أَهْلِهِ فَانْتَظِرْ السَّاعَةَ.

خِيَارُ أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، وتُصَلُّون عليهم ويصلون عليكم. وشِرَارُ أئمتكم الذين تبُغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم.[38]

Maknanya:

> "Sebaik-baiknya pemimpin ialah mereka yang kamu cintai dan mencintai kamu, seburuk-buruknya pemimpin ialah yang kamu benci dan mereka yang membenci kamu, kalau melaknati mereka dan mereka melaknati kamu."[39]

e. Pilihlah pemimpin yang mengutamakan rakyat daripada kepentingan diri dan kaum kerabat, berani menghapuskan segala kemungkaran dan menegakkan keadilan. Hal ini sangat bersesuaian dengan firman Allah SWT dalam kitab suci-Nya:

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُوْنُوْا قَوّٰمِيْنَ لِلّٰهِ شُهَدَاۤءَ بِالْقِسْطِۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلٰٓى اَلَّا تَعْدِلُوْا ۗاِعْدِلُوْاۗ هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى[40]

Yang bermaksud:

> "Wahai orang-orang yang beriman, hendaklah kamu semua sentiasa menjadi orang-orang yang menegakkan keadilan kerana Allah, lagi menerapkan kebenaran; dan jangan sekali-kali kebencian kamu terhadap sesuatu kaum itu mendorong kamu kepada tidak melakukan keadilan. Hendaklah kamu berlaku adil (kepada sesiapa jua) kerana sikap adil itu lebih hampir kepada taqwa."[41]

Maksudnya, jadilah kalian sebagai penegak kebenaran kerana Allah SWT bukan kerana manusia atau mencari populariti. Dan jadilah kalian saksi dengan adil, maksudnya secara adil dan bukan secara curang. Selanjutnya janganlah kebencian kepada satu kaum menjadikan kalian berbuat tidak adil terhadap mereka, tetapi terapkanlah keadilan itu kepada setiap orang, baik itu teman mahupun musuh kalian kerana keadilan kalian itu lebih dekat kepada takwa daripada meninggalkannya.

Selain itu, asas kepimpinan menurut syarak iaitu:[42] mampu bertindak adil dalam semua aspek, empunyai ilmu yang tinggi dan boleh berijtihad, baik jasmani mahupun rohani, mempunyai kebijaksanaan dan kebolehan memimpin negara serta menginsafi kesejahteraan rakyat, dan memiliki jiwa yang berani dan tegas.

Manakala Ibn Khaldun dalam kitab *Muqaddimah* menjelaskan bahawa terdapat empat perkara yang mesti ada dalam diri seseorang untuk menjadi pemimpin negara iaitu:[43] mempunyai ilmu yang luas, mampu berijtihad, mempunyai sifat adil, serta mesti mempunyai ilmu diplomasi dan taktik yang bijak.

---

[38] الإمام مسلم، مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابورى، أبو الحسين، (م٢٠٠٦)، صحيح مسلم، بيروت: دار طيبة، ص ١٤٨١، ١٨٥٥.

[39] Hadis ini shahih kerana terdapat dalam kitab shahih Muslim:

حدثنا إسحق بن إبراهيم الحنظلي أخبرنا عيسى بن يونس حدثنا الأوزاعي عن يزيد بن يزيد بن جابر عن رزيق بن حيان عن مسلم بن قرظة عن عوف بن مالك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم ويصلون عليكم وتصلون عليهم وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم قيل يا رسول الله أفلا ننابذهم بالسيف فقال لا ما أقاموا فيكم الصلاة وإذا رأيتم من ولاتكم شيئا تكرهونه فاكرهوا عمله ولا تنزعوا يدا من طاعة.

[40] Al-Maidah, 5:8.

[41] Mushaf Malaysia Rasm Uthmani, (t.th), *Tafsir Pimpinan Ar-Rahman Kepada Pengertian Al-Quran 30 Juz*, Kuala Lumpur: Darul Fikir, hlm. 247.

[42] أبي الحسن علي بن محمد ابن حبيب البصري الماوردي، (م ٢٠٠٦)، الأحكام السطانية، القاهرة: دار الحديث.

[43] ابن خلدون، (م ٢٠٠٤)، مقدمة ابن خلدون، القاهرة: دار يعرب، ص ٣١.

Jika seseorang ingin menjadi pemimpin, menurut Abdul Qadir Audah, maka ia mesti memiliki syarat tertentu antara lain:[44] mesti beragama Islam, pria, memiliki ilmu, mampu berlaku adil, mampu mensejahterakan rakyat, dan memiliki kesihatan jasmani dan rohani
Menurut al-Juwaini, pemimpin adalah amanah untuk menjalankan kepentingan agama dan dunia, yang terdiri daripada perbagai unsur negara, seperti kesejahteraan rakyat, keamanan negara dan mencengah segala kemungkaran. Oleh itu, penekanan pemimpin ialah menjaga agama, kemaslahatan rakyat dan keadilan dalam semua aspek kehidupan bernegara.[45] Ini bermakna negara boleh berjalan walaupun tanpa pemimpin, tetapi dengan bimbingan ulama. Dalam hubungan ini, sesebuah negara harus mempunyai pemimpin yang berakhlak mulia.

Mekanisme Pelantikan Pemimpin Menurut Syariah

Mekanisme melantik pemimpin mengikut syariah mempunyai proses yang berbeza bermula dari Nabi Muhammad SAW yang dilantik secara langsung oleh Allah SWT menjadi pemimpin umat Islam melalui wahyu. Mengingati Rasulullah SAW adalah nabi terakhir dan tiada lagi pemimpin seperti Nabi SAW, maka perlantikan pimpinan juga mengalami perubahan. Selepas wafatnya Rasulullah SAW, perlantikan kepimpinan dilanjutkan oleh para sahabat. Adapun Mekanisme melantik pemimpin mengikut menurut syariah, diantaranya:[46]

a. Rasulullah SAW dipilih secara langsung oleh Allah SWT melalui wahyu yang disampaikan melalui malaikat Jibril untuk memimpin umat Islam.
b. Bersambung pada zaman pemerintahan Abu Bakar, kepimpinannya telah dirasmikan dengan perlantikan terus oleh Rasulullah SAW sebelum kewafatan baginda dan diangkat sumpah (Bai'at) oleh para sahabat yang lain.
c. Pada zaman pemerintahan Umar bin Khattab, kepimpinannya telah disahkan melalui wasiat pemimpin terdahulu iaitu Abu Bakar.
d. Adapun pada era Utsman bin Affan, kepemimpinannya dirasmikan atas dasar mesyuarat dengan cara pemilihan oleh enam anggota yang telah ditentukan khalifah Umar bin Khattab, kemudian pemba'iatan.
e. Manakala pada zaman Bani Umayyah dan Abbasiyah, berlaku era peralihan kuasa di mana Muawiyyah bin Abu Sufyan yang menjadi Khalifah menggantikan Ali bin Abi Talib dengan mengambil alih kuasa.

Namun secara amnya, pelantikan kepimpinan mengikut syarak terdiri daripada dua cara iaitu:[47] melalui mesyuarat ulama dan diputuskan oleh hakim tertinggi (أهل الحل والعقد), dan melalui amanat yang ditentukan oleh ketua negara terdahulu.

Jika diambil analisis daripada dua mekanisme yang telah disebutkan, maka pemilihan pemimpin melalui mesyuarat untuk mencapai kata sepakat adalah satu mekanisme yang dilaksanakan di beberapa negara demokrasi. Namun begitu, penerapan sistem demokrasi yang dilaksanakan di negara-negara Barat pada hari ini amat berbeza dengan demokrasi syariah yang digagas pada zaman dahulu di mana para saintis Islam memainkan peranan yang besar dalam setiap pengambilan keputusan. Maknanya dalam sistem demokrasi sekarang, tiada ulama yang

[44] عبد القادر عودة، (م٢٠٠٨)، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، بيروت: دار الكاتب العربي، ص ١٦٤.

[45] محمد الزحيلي، (م١٩٩٢)، الإمام الجويني إمام الحرمين، الكويت: دار القلم.

[46] عبد الله الطريقي، (م ٢٠١١)، طاعة أولي الأمر، القاهرة: دار المسلم.

[47] عبد الله بن إبراهيم الطريقي، (م ٢٠٠٥)، أهل الحل والعقد صفاتهم ووظائفهم، القاهرة: دار المسلم.

terlibat dalam membuat keputusan kerana semua keputusan adalah di tangan rakyat. Ini bermakna unsur agama tidak lagi dimasukkan atau diutamakan dalam negara demokrasi.

Sedangkan di pelbagai negara Islam, pemilihan pimpinan dilaksanakan melalui sistem amanat yang diturunkan secara langsung oleh ketua negara kepada pengganti yang dipilih. Ini bertujuan untuk meneruskan era pemerintahan terdahulu, supaya urusan agama dan negara. Dengan itu negara terpelihara dan seimbang agar rakyat sentiasa tunduk kepada pemimpin yang sentiasa menegakkan syiar Islam.

METODOLOGI

Kajian ini bersifat kualitatif dengan menggunakan analisis tulisan sebagai kaedah menganalisis data yang diperoleh melalui sumber-sumber kepustakaan. Penelitian kepustakaan merupakan kajian teoritis, referensi serta literatur ilmiah lainnya yang berkaitan dengan budaya, nilai dan norma yang berkembang pada situasi sosial yang diteliti.[48] Data diperoleh melalui literatur ilmiah yang berkaitan dengan konsep urus tadbir yang baik (*good governance*) menurut syariah dalam sejarah kepemimpinan khalifah Umar bin al-Khattab. Dalam menganalisis data, peneliti melakukan empat kegiatan pada penelitian kepustakaan iaitu: mencatat semua temuan masalah penelitian, memadukan segala temuan baik teori atau temuan baru, menganalisis segala temuan dari berbagai bacaan yang berkaitan dengan kekurangan tiap sumber, dan mengkritik atau memberikan gagasan kritis dalam hasil penelitian terhadap wacana-wacana sebelumnya dengan menghadirkan temuan baru dalam mengkolaborasikan pemikiran-pemikiran yang berbeza terhadap masalah penelitian.[49]

DAPATAN KAJIAN DAN PERBINCANGAN

Khalifah Umar Al-Khattab

Nama lengkap Umar bin Khattab adalah Umar bin Khattab bin Nufail bin Abdul ‘Uzza bin Rabbahbin Qurth bin Razah bin ‘Ady bin Ka’ab Ibn Lu’ay.[50] Umar bin Khattab berasal dari bani Adi bin Ka’ab, salah satu dari garis keturunan suku Quraisy. Umar bin Khattab dilahirkan tiga belas tahun selepas tahun Gajah.[51] Umar bin Khattab lahir dari ayah bernama Khattab bin Nufail al-Shimh al-Quraisy sedangkan ibunya bernama Hantamah binti Hasyim.

Semasa kecilnya, Umar bin Khattab telah belajar membaca dan menulis.[52] Hal ini sangat berbeza dengan tabiat kanak-kanak Quraisy pada amnya. Di sana Umar bin Khattab memiliki suatu keistimewaan yang tidak dimiliki oleh kanak-kanak bangsa Quraisy masa itu. Di saat rakan-rakanya bermain, Umar bin Khattab gemar membaca dan mempelajari hal baru. Kemampuan dan kecerdasannya meningkat jauh lebih tinggi dibandingkan dengan kanak-kanak sebayanya.

---

[48] Sugiyono, (2012), *Memahami Penelitian Kualitatif*, Bandung: ALFABETA.

[49] M. Zed, (2008), *Metode Peneletian Kepustakaan*, Jakarta: Yayasan Obor.

[50] على محمد محمد الصلابي، (م ٢٠٠٥)، سيرة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضى الله عنه شخصيته وعمره، القاهرة: مؤسسة اقرأ.

[51] عبد الحميد بن عبد الرحمن السحيباني، (م ٢٠١٢)، من سير الصحابة، الرياض: دار ابن خزيمة.

[52] عبد الرحمن رأفت الباشا، (م ١٩٩٦)، صور من حياة الصحابة، بيروت: دار النفائس.

Setelah Umar bin Khattab memasuki masa remaja, kala itu Umar bin Khattab pun menjadi pengembala unta. Sedangkan pada masa itu ayahnya berada di Dajnan. Adapun Dajnan adalah salah satu tempat yang jauh di pinggiran kota Mekkah. Perubahan masa remaja ke masa dewasa Umar bin Khattab sangatlah cepat dibandingkan dengan remaja-remaja yang sebaya denganya. Saiz tubuh dan perawakan Umar bin Khattab jauh lebih tinggi, tegap dan besar. Wajahnya digambarkan putih agak kemerahan. Sejak masa mudanya, Umar bin Khattab senang sekali berolahraga. Bahkan Umar bin Khattab sangat mahir menunggang kuda.[53] Dengan segala aktiviti fiziknya, Umar bin Khattab dikenal sangat kuat dan tangkas.
Semasa hidupnya, Umar bin Khattab memiliki beberapa istri diantaranya perkawinan beliau dengan:[54]

1) Zainab putri Maz'un melahirkan Abdurrahman dan Hafsah
2) Umu Kulsum putri dari Ali bin Abi Thalib melahirkan Zaid yang lebih tua dan Ruqoyyah
3) Umu Kulsum binti Jarul bin Malik melahirkan Zaid yang lebih muda dan Ubaidillah
4) Jamilah binti Tsabit bin Abi al-Aflah melahirkan Asim
5) Umu Hakam putri al-Harits bin Hisyam melahirkan Fatimah
6) Atikah binti Zaid bin Amr melahirkan Iyad.

Dikenal sebagai ayah yang sangat bertanggungjawab terhadap keluarga, kesemua istri dan anak-anak Umar bin Khattab tumbuh menjadi para alim, soleh dan solehah.

Umar bin Khattab adalah sahabat Rasulullah SAW yang mempunyai akhlak yang sangat istimewa. Jelas dinyatakan bahawa Umar bin Khattab adalah seorang yang adil, penyayang, bersemangat, cerdik, tegas dan sentiasa bersedia mempertahankan agamanya.[55] Beliau dikenal sebagai orang yang adil kerana mewarisi jabatan qadi dari Kabilah dan ibu bapanya, kerana keluarganya dari Bani Adi telah merasai pahitnya kezaliman dari kerabat mereka Bani Abdu Syam yang sangat kejam dalam peperangan.[56]

Umar bin Khattab terkenal dengan semangatnya yang berapi-api. Pada awal keislamannya, Umar bin Khattab secara terbuka mengumumkan hal ini kepada seluruh kaum Quraisy.[57] Seperti yang diketahui Umar bin Khattab sebelum memeluk Islam sangat membenci Islam bahkan membenci Rasulullah SAW. Namun, setelah Umar bin Khattab memeluk Islam, dakwah yang dilakukan secara rahsia menjadi terang-terangan. Dapat dilihat bahawa peranan Umar bin Khattab dalam dakwah Islam sangat besar sehingga tidak pernah berlaku. Selepas Umar bin Khattab masuk ke dalam barisan Islam, dia menjadi salah seorang sahabat Nabi Muhammad SAW. Umar bin Khattab sanggup berkorban untuk melindungi Rasulullah SAW dan agama Islam, bahkan Umar bin Khattab turut serta memerangi orang kafir.

Selepas kewafatan Rasulullah SAW, ia dikenali sebagai pemerintahan Khalifah ar-Rasyidun, di mana Umar bin Khattab diberi kepercayaan sebagai khalifah kedua selepas kewafatan Abu

[53] *Ibid.*

[54] محمد يوسف الكاتد هلوي، (م ١٩٩٩)، حياة الصحابة، بيروت: مؤسسة الرسالة.

[55] على محمد محمد الصلابى، (م ٢٠٠٥)، سيرة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضى الله عنه شخصيته وعمره، القاهرة: مؤسسة اقرأ.

[56] عباس محمود العقاد، (م١٩٤٢)، عبقرية عمر، بيروت: المكتبة العصرية، ص٣٥.

[57] أبو الفرج ابن الجوزي; حسن الهادي حسين، (م ٢٠١٤)، تاريخ عمر بن الخطاب أول حاكم دیمقراطی فی الإسلام، القاهرة :محمد علي صبيح.

Bakar. Pemilihan Umar bin Khattab bukanlah melalui mesyuarat terbuka secara umum, tetapi Umar bin Khattab dilantik secara langsung oleh Abu Bakar melalui wasiat yang telah Abu Bakar katakan.[58]

Semasa Khalifah Abu Bakar Ash-Shiddiq menderita sakit, Umar bin Khattab yang mengantikan posisi Abu Bakar sebagai imam shalat bagi kaum muslimin sehingga Abu Bakar secara langsung berwasiat dengan menunjuk Umar bin Khattab sebagai pengantinya apabila beliau telah wafat. Terdapat beberapa faktor yang mendasari Abu Bakar melantik Umar bin Khattab sebagai pengantinya menjadi khalifah, iaitu:

1) Kebimbangan Abu Bakar terhadap peristiwa yang telah berlaku dalam Isaqifah bani Sa'diyah yang hampir membawa umat Islam ke kancah konflik. Inilah yang dibimbangkan oleh Abu Bakar, ia akan berlaku lagi jika beliau tidak segera melantik pengganti selepas beliau wafat.
2) Keprihatinan Abu Bakar akan kaum Anshar dan Muhajirin yang saling mengklaim sebagai golongan yang paling berhak menjadi khalifah.
3) Umat Islam ketika itu baru sahaja selesai menumpaskan golongan murtad dan penentang sehingga mereka mesti mempunyai pengganti secepat mungkin untuk meneruskan pemerintahan.

Sebelum Abu Bakar wafat, beliau membuat wasiat tentang siapa yang akan menggantikannya sebagai khalifah. Wasiat ini ditulis oleh Uthman bin Affan. Dalam penunjukan Umar bin Khattab sebagai pegantinya, Abu Bakar sebelum ini telah berunding dengan rakan-rakan seperti Abdul Rahman bin Auf, Uthman bin Affan dan juga Asid bin Haidhir, seorang tokoh terkemuka dari kalangan Ansar. Oleh itu, Umar bin Khattab menjadi khalifah pada bulan Jumadil Awwal pada tahun 634 M/13H tepatnya pada hari dimana Abu Bakar meninggal ialah hari selasa dan bertepatan dengan delapan hari sebelum bulan Jumadil akhir.[59]

Ketika Umar bin Khattab menjabat sebagai khalifah, di sinilah awal mula sistem urus tadbir kenegaraan digagas dengan merubah beberapa dasar yang berkaitan dengan keagamaan mahupun kenegaraan. Namun begitu, landasan kepengurusan negara di zaman Umar bin Khattab adalah Al-Qur'an dan As-Sunnah.

Umar bin Khattab wafat pada hari rabu, bertepatan dengan 26 Zulhijjah yang mana pada masa itu usia Umar bin Khattab ialah 63 tahun. Umar bin Khattab menjabat sebagai khalifah selama sepuluh tahun enam bulan. Adapun peristiwa awal mula wafatnya Umar bin Khattab dari terjadinya penikaman oleh Abu Lu'lu'ah Al-Majusi ketika Umar bin Khattab menjadi imam shalat subuh.[60]

Begitulah biografi Umar bin Khattab, seorang tokoh yang tegas, cerdas, lasak yang dipercayai oleh Rasulullah SAW sehinggakan beliau pernah berkata sekiranya ada nabi selepas Muhammad SAW, sudah pasti Umar bin Khattab akan menjadi nabi. Dari kalimat Beliau

[58] على الطنطاوى، (م ٢٠٠٩)، قصة حياة عمر، القاهرة: دار المنارة.

[59] عبد الحميد بن عبد الرحمن السحيباني، (م ٢٠١٢)، من سير الصحابة، الرياض: دار ابن خزيمة.

[60] على محمد محمد الصلابي، (م ٢٠٠٥)، سيرة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضى الله عنه شخصيته وعمره، القاهرة: مؤسسة اقرأ.

tersebut jelas bahawa Umar bin Khattab adalah seorang pembela Islam yang alim yang sangat dihargai oleh Rasulullah SAW.

Sistem Pemerintahan Umar bin Khattab

Seperti diketahui bahawa pada masa pemerintahan Umar bin Khattab, negara Islam menjadi suatu pemerintahan yang amat besar dan memiliki kekuatan yang paling besar di dunia. Saat itu Umar bin Khattab dengan cepat menaklukkan Negara Irak, Iran, Siria, Palestina dan Mesir. Hanya dalam tempoh sepuluh tahun Umar bin Khattab mampu menguasai negara-negara yang telah disebutkan di atas.

Seiring dengan pesatnya kejayaan negara-negara yang dipimpin oleh Umar bin Khattab, terciptalah sistem negara yang baik dan sempurna dari pelbagai aspek, baik dari aspek pentadbiran, politik, sosial, sehinggalah kepada pertahanan negara.[61]

Dalam mengatur sistem pemerintahan untuk memberikan keadilan dan kejujuran kepada semua rakyat, khalifah Umar bin Khattab mula meletakkan asas negara demokrasi. Ertinya, rakyat mempunyai hak atau peluang untuk mengambil bahagian dalam kerajaan.[62] Daripada penjelasan di atas, dapat difahami bahawa ketika Umar bin Khattab menjabat sebagai khalifah, beliau menguruskan sistem pemerintahan dengan memberikan keadilan dan kejujuran kepada rakyat serta meletakkan asas negara demokrasi. Kerana Umar bin Khattab berpendapat bahawa rakyat mempunyai hak atau peluang untuk mengeluarkan pendapat dalam pemerintahan.

Luasnya kekuasaan Islam pada masa itu membuat Umar bin Khattab merasa mesti memperbaharui dan menyempurnakan sistem pemerintahan yang telah dijalankan Abu Bakar sebelumnya. Umar bin Khattab membuat pembaharuan yang ketara dalam pengurusan negara. Dengan tetap menjadikan kota Madinah sebagai pusat pemerintah Islam.[63] Sehubungan itu, Umar bin Khattab pula meletakkan mesyuarat sebagai dasar pemerintahan dalam setiap menjalankan aktiviti negara.

Umar bin Khattab pernah berkata, “Tidak ada kebaikan dalam urusan yang diputuskan tanpa bermesyuarat.” Pada saat yang lain, beliau berkata, “Pendapat seseorang itu seperti seutas benang yang berpusing, pendapat dua orang umpama dua utas benang dan pendapat tiga orang umpama seutas tali yang kuat dipintal dan hampir terurai.” Selain itu, beliau juga pernah berkata, “Ajaklah bermesyuarat dalam urusanmu orang-orang yang bertakwa.”[64] Maka dapat dirumuskan bahawa dalam memutuskan suatu perkara, Umar bin Khattab melakukannya dengan cara bermesyuarat kerana menurut prinsipnya tidak ada kebaikan dalam suatu urusan yang diputuskan tanpa melalui mesyuarat.

Pembahagian Kekuasaan

---

[61] حمدي أبو حمدية، (م ٢٠٠٩)، الإدارة السياسية في عهد أمير المؤمنين، بيروت: دار المأمون.

[62] فاروق مجدلاوي، (م ٢٠٠٨)، النظام الإداري في عهد عمر بن الخطاب، عمّان: دار مجدلاوي.

[63] عبد الحميد بن عبد الرحمن السحيباني، (م ٢٠١٢)، من سير الصحابة، الرياض: دار ابن خزيمة.

[64] الحافظ عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن ابن كثير القرشي الدمشقي الشافعي، (م ٢٠٠٩)، مسند الفاروق أمير المؤمنين أبي حفض عمر بن الخطاب رضى الله عنه وأقواله على أبواب العلم، الرياض: دار الفلاح.

Dalam hal ini, Umar bin Khattab telah mencatatkan sejarah Islam buat pertama kalinya dalam memisahkan badan perundangan, kehakiman dan eksekutif. Dengan cara itu boleh dikatakan bahawa pemerintahan Umar bin Khattab adalah kerajaan atau *Good Governance* yang terbaik yang diketahui setakat ini. Dengan menganalisis perkara di atas, dapat dijelaskan bahawa pembahagian kuasa pada zaman Umar bin Khattab adalah seperti berikut:

a. Kekuasaan *legislative* (سلطة تنفيذية**)**
Salah satu mekanisme penting dalam menjalankan urus tadbir adalah majelis permusyawaratan. Perhimpunan ini ditubuhkan bertujuan untuk menampung segala permasalahan dan aduan masyarakat untuk diselesaikan dengan cara yang terbaik dan bijak. Selain membentuk majlis syura, Umar bin Khattab juga sentiasa bermesyuarat secara langsung dengan umat Islam untuk mendengar dan mengetahui apakah aduan dan input daripada masyarakat.

b. Kekuasaan *judicative* (سلطة قضائية**)**
Khalifah Umar bin Khattab membuat perubahan asas dalam institusi kerajaan. Seperti Zaid bin Thabit, Umar bin Khattab menjadikannya hakim di Madinah. Bagi hakim di kawasan tersebut, Umar bin Khattab melantik Syarih untuk ditempatkan di Basrah, Abu Asy'ari di Kuffah dan Uthman bin Qais bin Abi al-A'sh untuk Mesir. Kepada hakim-hakim ini, Umar bin Khattab memberikan kuasa khusus tanpa sebarang gangguan daripada khalifah.

Namun begitu, ada perkara yang mesti diberi perhatian bahawa hakim di peringkat pusat dan daerah hanya menangani soal harta. Adapun masalah yang lebih dari itu, seperti hudud, Khalifah Umar bin Khattab menanganinya secara langsung. Maka, apabila pentadbiran berjalan dengan baik, maka Umar bin Khattab mula menyusun dan menubuhkan mahkamah, melantik hakim dan mencatat segala peraturan.

Proses ini ialah apa yang kini dipanggil semakan kehakiman atau proses apabila tindakan eksekutif dan perundangan disemak oleh badan kehakiman.[65] Ketika itu, masalah yang berlaku ialah Khalifah Umar bin Khattab menyampaikannya kepada gabenor Kufah iaitu Abu Musa al-Asy'ari untuk menyemak sama ada tindakan atau undang-undang itu selari dengan perlembagaan yang diguna pakai.

c. Kekuasaan *executive* (سلطة تشريعية**)**
Dasar yang diamalkan oleh Umar bin Khattab sebagai ketua negara adalah untuk membangunkan wilayah Islam. Umar bin Khattab juga menetapkan sistem pengurusan dalam pemerintahan, hubungan antara atasan dan bawahan dalam organisasi, meningkatkan kesejahteraan rakyat, menetapkan peraturan upah pegawai negara yang dibayar terus oleh negara dan memberikan segala hak yang menjadi milik rakyat.[66] Umar bin Khattab juga selalu menanamkan semangat demokrasi syariah kepada seluruh rakyat dan pejabat negara.

[65] فاروق مجدلاوي، (م ٢٠٠٨)، النظام الإداري في عهد عمر بن الخطاب، عمّان: دار مجدلاوي.

[66] فاروق مجدلاوي، (م ٢٠٠٨)، النظام الإداري في عهد عمر بن الخطاب، عمّان: دار مجدلاوي.

Kebijakan-kebijakan Politik dan Sosial Umar bin Khattab

Sosok Umar bin Khattab terkenal mempunyai daya kepimpinan dan semangat sosial yang tinggi. Oleh itu, banyak dasar politik dan sosial dilaksanakan semasa pemerintahannya. Dalam perbincangan pelbagai dasar politik dan sosial pada zaman pemerintahan khalifah Umar bin Khattab ialah:

Kebijakan Politik

Umar bin Khattab sangat mengambil berat tentang kebajikan rakyat dan sangat berdisiplin dalam menjalankan pentadbiran yang bersih bagi mewujudkan keadilan. Maka, pada zaman pemerintahan Umar bin Khattab kemuncak kegemilangan negara Madinah terwujud. Begitu juga semasa kepimpinan Umar bin Khattab, beliau merupakan permulaan kepada organisasi sistem negara.[67]

Salah satu bentuk dasar politik pada zaman pemerintahan Umar bin Khattab yang bertujuan untuk meningkatkan kesejahteraan umat Islam ialah membentuk organisasi politik yang terdiri daripada Al-khalifah (الخليفة) sebagai ketua negara, Al-wazir (الوزير) yang memegang jawatan menteri dan Al-katib (الكاتب) sebagai setiausaha negara.[68] Politik pada zaman Khalifah Umar bin Khattab diketahui sangat bersih kerana semua pejabat negara diawasi secara langsung oleh Khalifah. Ketiga-tiga unsur negara di atas bekerjasama dan saling menyokong antara satu sama lain demi memenuhi kesejahteraan rakyat.

Kebijakan Sosial

Salah satu bentuk dasar sosial pada zaman Khalifah Umar bin Khattab ialah penubuhan badan pentadbiran negara yang terdiri daripada:

(a) Jabatan Pertahanan dan Keselamatan (ديوان الجند)

Pembentukan Jabatan Pertahanan dan Keselamatan Negara bertujuan untuk mengekalkan identiti sesebuah negara bagi mengelakkan kemungkinan serangan dari luar dan dalam.[69] Umar bin Khattab sangat menyokong dalam hal ini sehingga kepada pihak pengurusan dengan cara yang sangat profesional. Malah, askar mendapat upah daripada negara pada masa itu. Tugas tentera adalah menjaga keselamatan negara di seluruh kawasan yang telah dikuasai.

(b) Diwan yang menjaga Bait al-Maal (ديوان الخراج)

Selain membentuk Diwan al-Jundy, Umar bin Khattab juga membentuk Diwan al-Kharaj yang tugasnya menjaga Bait al-Maal. Diwan ini sendiri mengatur hak menguasai tanah dan segala yang diperoleh dalam peperangan, Umar bin Khattab membuat kebijakan untuk mengembalikan semua tanah hasil rampasan perang kepada pemilik asalnya, dengan syarat wajib membayar pajak tanah *(al-kharaj)*.[70]

Selain itu, diwan kharaj juga menguruskan cukai kastam yang diperolehi daripada perdagangan dan kapal pendatang asing yang melawat negara Islam, mengutip zakat yang telah sampai nasabnya iaitu 2.5% daripada harta, mengambil pajak dalam hal ini adalah orang non muslim yang bertempat tinggal di negara Islam, serta mengambil rampasan perang (الغنيمة) sebagai

---

[67] *Ibid*

[68] جريبة بن أحمد بن سنيان الحارثي، (م ٢٠٠٧)، الفقه الإقتصادي لأمير المؤمنين عمر بن الخطاب، جدة: دار الأندلس الخضراء.

[69] مصطفى فايدة، (م ٢٠١٥)، تأسيس عمر بن الخطاب للديوان، الرياض: مركز الملك.

[70] *Ibid.*

tebusan dari orang musyrik yang kalah dalam peperangan sehingga hartanya menjadi hak orang Islam kerana ia termasuk dalam harta rampasan perang. Demikian ialah peranan dari diwan الخراج yang mengatur hak menguasai tanah dan segala sesuatu yang menjadi rampasan dalam perang.

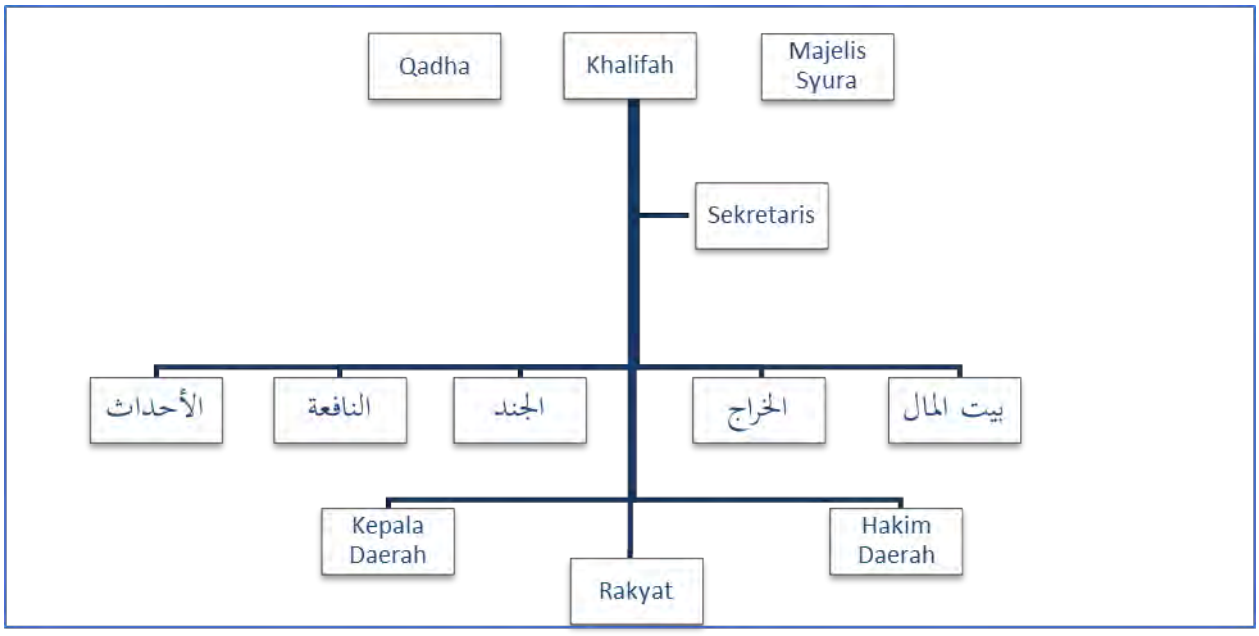
(c) Diwan Polis (ديوان الأحداث)

Diwan al-Ahdats sangat berbeza fungsinya dengan diwan pertahanan *(diwan al-jundy)*. Diwan ini biasa dipanggil diwan polis. Dalam hal ini, tugas utama institusi polis yang dibina oleh Umar bin Khattab adalah untuk mengawasi dan menjaga keselamatan awam serta menjaga ketenteraman awam.

(d) Diwan berkenaan kerja-kerja awam (ديوان نظرات النافعة)

Yang terakhir ialah diwan *nazharat al-nafi'ah* yang disebut sebagai diwan berkenaan kerja-kerja awam. Diwan ini ditubuhkan untuk menjaga kerja-kerja awam tertumpu kepada pembinaan dan penyelenggaraan kemudahan awam dan kemudahan sosial yang bermaksud semua kemudahan ini boleh digunakan oleh sesiapa sahaja. Kemudahan ini termasuk bangunan kerajaan, perhimpunan sains, pengairan dan hospital.[71]

Struktur Pemerintahan Umar bin Khattab



Rajah Struktur Pemerintahan Masa Khalifah Umar bin Khattab

Daripada rajah tersebut dapat dilihat terdapat tiga institusi tertinggi yang mengawal selia pentadbiran negara iaitu badan *judicative* (سلطة قضائية), *legislative* (سلطة تنفيذية) dan *executive* (سلطة تشريعية). Seorang khalifah mengawasi semua aspek pentadbiran negara di mana pada praktiknya beliau sentiasa berunding dan dibantu oleh majlis syura. Adapun pada setiap kawasan terdapat hakim kawasan yang bertujuan mengurus pentadbiran dan mewujudkan kesejahteraan rakyat.

[71] فاروق مجدلاوي، (م ٢٠٠٨)، النظام الإداري في عهد عمر بن الخطاب، عمّان: دار مجدلاوي.

Sistem pemerintahan yang digagas oleh Umar bin Khattab telah menjadi asas kepada banyak negara Islam dalam menjalankan pemerintahan mereka pada era ini.

Ciri-Ciri Urus Tadbir Yang Baik *(Good Governance)*

Konsep *good governance* adalah bahagian dari pergerakan (اجتهاد). Maka itu, untuk mewujudkan urus tadbir yang baik, maka konsep *maslahah mursalah* (مصلحة مرسلة) merupakan asas utama dalam membangun urus tadbir yang baik kerana konsep *maslahah mursalah* (مصلحة مرسلة) amat sesuai untuk mewujudkan urus tadbir yang baik.[72] Selain itu, segala dasar yang diambil oleh kerajaan adalah untuk kebaikan seluruh rakyat.

Menurut Mazhab Syafi'i, hal yang tak kalah penting dalam urus tadbir ialah menjaga agama, menjaga jiwa, menjaga akal, menjaga keturunan dan menjaga harta.[73] Sedangkan menurut al-Ghazali, urus tadbir yang baik adalah pemerintahan yang dikelola dengan baik. Kepemerintahan yang baik mesti dilaksanakan secara penyertaan seluruh elemen masyarakat, mesti berkesan terhadap masyarakat, mesti ada kejujuran oleh pegawai, adil kepada seluruh masyarakat dan telus kepada seluruh masyarakat.

Sehubungan itu, al-Ghazali berpendapat urus tadbir negara yang baik mestilah mempunyai tiga tonggak utama iaitu Pentadbiran Awam, Birokrasi dan Perkhidmatan Awam.[74] Maksud daripada pentadbiran awam ialah segala peraturan yang berkaitan dengan urus tadbir seperti institusi eksekutif, perundangan dan kehakiman.

Dengan demikian dapat dijelaskan bahawa seorang pemimpin menjadi kunci utama dalam urus tadbir negara. Pemimpin negara yang memegang amanat dengan baik dan menegakkan keadilan akan mewujudkan keseimbangan dalam melaksanakan *good governance.* Sedangkan dalam pelaksanan *good governance* terdapat beberapa prinsip yang mesti ditegakkan, ialah:[75]

a. Penyertaan seluruh elemen masyarakat dalam membuat keputusan negara, sama ada secara langsung mahupun tidak langsung.
b. Qonun negara mesti berlaku adil kepada semua rakyat, tanpa pilih-pilih jawatan.
c. Ketelusan kepala negara kepada rakyat dalam pelbagai sektor, seperti pemerkasaan kedudukan yang sama untuk modal insan, pendedahan kekayaan pejabat negara, keadilan terhadap kemudahan kesihatan, memberikan keselamatan kepada seluruh masyarakat, kesejahteraan rakyat yang menyeluruh.
d. Responsif kepada urusan awam dalam segala perkara.
e. Keseimbangan kebajikan dalam semua elemen masyarakat khususnya dalam perkhidmatan awam tanpa mengira perbezaan agama, budaya, jantina dan sosial.
f. Pengurusan yang berkesan, urus tadbir yang baik adalah yang dapat memperkasakan semua modal insan dalam semua sektor, kerana modal insan yang berdaya hasil akan memberi kesan kepada pengurangan kadar pengangguran.

---

[72] أحمد الريسوني، (م ٢٠١٠)، مدخل إلى مقاصد الشريعة، القاهرة: دار الكلمة.

[73] محمد بن محمد الغزالي عبد الكريم بن محمد الرافعي، (م ٢٠٠٩)، الوجيز في فقه مذهب الإمام الشافعي، بيروت: دار الكتب العلمية.

[74] أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، (م ٢٠٠٤)،*Loc. Cit.*

[75] محمد بن محمد الغزالي عبد الكريم بن محمد الرافعي، (م ٢٠٠٩)، *Loc. Cit.*

Selain itu, terdapat tiga prinsip utama dalam sistem urus tadbir yang baik menurut Mazhab Syafi'i iaitu:

a. Tauhid dan ketaqwaan kepada Allah SWT.
b. Keseimbangan dan keadilan bagi seluruh insan.
c. Kemaslahatan dan kesejahteraan insan.

Prinsip-prinsip di atas merupakan langkah awal untuk mewujudkan urus tadbir yang baik kerana menurut Mazhab Syafi'i kemaslahatan rakyat merupakan bahagian utama dalam mewujudkan urus tadbir yang baik.[76] Oleh itu, urus tadbir yang baik mesti dibangun dengan profesional, telus dan adil. Urus tadbir negara yang baik dapat diukur dari ketelusan pemimpin dalam menyeimbangkan seluruh sektor kerajaan untuk meningkatkan kesejahteraan masyarakat di pelbagai sektor ekonomi, sosial, jenis kelamin dan agama.

Keseimbangan urus tadbir yang baik dapat dibangun jika sektor negara, rakyat dan swasta saling bersatu untuk menuju satu matlamat yang sama. Oleh itu, urus tadbir yang baik, dengan melibatkan semua komponen dalam pelbagai aktiviti ekonomi, sosial. Kesemua komponen tersebut mesti dibina secara adil dan menyeluruh untuk kepentingan rakyat.[77]

Menurut Mazhab Syafi'i, keseimbangan urus tadbir akan tercipta apabila dalam suatu negara terdapat:[78]

a. Penyertaan masyarakat dalam proses membuat keputusan, sama ada secara langsung atau tidak langsung.
b. Saling menghormati kedaulatan undang-undang, dan dalam pelaksanaanya mesti adil dan menyeluruh tanpa pilih kasih.
c. Ketelusan, seluruh institusi negara kepada masyarakat awam.
d. Berpihak kepada kemaslahatan masyarakat awam.
e. Pemimpin mesti memberi penerangan secara telus kepada masyarakat dan sentiasa menerima apa sahaja yang menjadi aduan masyarakat.
f. Sumber daya dimanfaatkan secara berkesan dan mudah yang bersesuaian dengan keperluan masyarakat.
g. Kerajaan yang menerapkan urus tadbir yang baik umumnya memiliki visi dan misi yang berpihak kepada masyarakat.
h. Pembagian sumber daya alam yang menyeluruh.

Jelas bahawa agama Islam merupakan risalah yang bersifat majmuk dan menyeluruh yang mentadbir ke semua insan. Islam juga mentadbir ke semua sektor kehidupan insan baik sebelum dan selepas kehidupan. Islam juga menentaskan seluruh permasalahan insan sebagai makhluk dan juga mengatur hubungan baik dengan pencipta mahupun dengan sesama insan. Oleh itu, dengan penerapan sistem urus tadbir yang baik, maka diharapkan keseimbangan dan kesejahteraan dapat tercapai.

---

[76] محمد بن محمد الغزالي عبد الكريم بن محمد الرافعي، (م ٢٠٠٩)، الوجيز في فقه مذهب الإمام الشافعي، بيروت: دار الكتب العلمية.

[77] *Ibid.*

[78] محمد بن صالح العثيمين الخيرية، (م٢٠٠٩)، مختارات من الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، الرياض: مكتبة الملك.

Konsep Umum Urus Tadbir yang Baik *(Good Governance)*

Urus tadbir yang baik ialah kepatuhan kerajaan terhadap undang-undang serta menjaga semua hak rakyat. Oleh itu, pengurusan yang baik adalah keseimbangan ekonomi secara menyeluruh tanpa mengira etnik, agama, jantina dan juga umur modal insan.

Dalam pelaksanaan konsep *good governance* mempunyai ciri-ciri yang boleh diperhatikan. Menurut dokumen *United Nation Development Program* ciri-ciri daripada urus tadbir yang baik ialah:

a. Memperkasakan masyarakat awam secara adil.
b. Kerajaan mesti telus dalam semua aspek negara.
c. Menguatkuasakan undang-undang secara adil dan bertanggungjawab.
d. Menjamin kesejahteraan masyarakat.
e. Membasmi pengangguran.[79]

Selain daripada ciri-ciri di atas, terdapat perkara lain yang penting untuk mewujudkan urus tadbir yang baik iaitu:

a. Ia memerlukan perhatian penuh kepada masyarakat yang menganggur dan menyediakan pekerjaan yang baik.
b. Keutamaan politik, sosial dan ekonomi mesti dibangunkan berdasarkan persetujuan bersama.
c. Melibatkan semua elemen rakyat dalam merangka dan menggubal sesuatu dasar dalam negara.
d. Birokrasi dalam negara mesti dilaksanakan dengan berkesan, mudah dan adil.
e. Peruntukan undang-undang mesti dikuatkuasakan secara adil dan konsisten.

Adapun prinsip-prinsip urus tadbir yang baik mengikut *United Nation Development Program* ialah:

a. Penuh tanggungjawab
b. Penguatkuasaan undang-undang yang adil untuk semua lapisan rakyat
c. Bersikap telus kepada rakyat dalam hasil negara
d. Cepat dan responsif dalam menyelesaikan masalah yang wujud dalam masyarakat
e. Mesyuarat terbuka dengan rakyat dalam memutuskan sesuatu dasar untuk disepakati bersama
f. Kesetaraan yang sama untuk semua lapisan masyarakat baik dari segi agama mahupun budaya
g. Hasil yang diperkasakan dalam mendidik insan yang berkualiti
h. Pengawasan yang baik terhadap pegawai negara
i. Pemimpin mesti ada strategi dalam membina kegemilangan negara.

Daripada huraian di atas, dapat disimpulkan bahawa konsep *good governance* merupakan bahagian terpenting dalam mengurus pentadbiran negara kerana pengurusan yang baik akan mewujudkan keseimbangan yang menyelia antara satu sama lain antara kerajaan, rakyat dan swasta.

[79] Dokumen Kebijakan UNDP, (2000), Tata Pemerintahan Menunjang Pembangunan Manusia Berkelanjutan, *Buletin informasi Program Kemitraan untuk Pembaruan Tata Pemerintahan di Indonesia.*

Good Governance dalam Islam

Konsep *good governance* bukanlah perkara baru dalam Islam di mana syariah telah pun menemui konsep ini. Namun, konsep dalam Islam tidaklah sepopular konsep *good governance* sekarang. Oleh itu, syariah menetapkan tiga prinsip dalam urus tadbir yang baik, iaitu:

a. Menetapkan nilai asas (القيام الأساسية)
b. Mengandungi prinsip universal (الأصول الكلية)
c. Mengawasi peruntukan undang-undang (الأحكام الفرعية).[80]

Sedangkan menurut al-Ghazali, urus tadbir yang baik adalah pemerintahan yang dikelola dengan baik. Kepemerintahan yang baik mesti dilaksanakan secara penyertaan seluruh elemen masyarakat, mesti berkesan terhadap masyarakat, mesti ada kejujuran oleh pegawai, adil kepada seluruh masyarakat dan telus kepada seluruh masyarakat.[81] Menurut Mazhab Syafi'i pula menyebutan bahawa hal yang tak kalah penting dalam urus tadbir ialah menjaga agama, menjaga jiwa, menjaga akal, menjaga keturunan dan menjaga harta.[82]

Sehubungan itu, al-Ghazali berpendapat urus tadbir negara yang baik mestilah mempunyai tiga tonggak utama iaitu Pentadbiran Awam, Birokrasi dan Perkhidmatan Awam.[83] Maksud daripada pentadbiran awam ialah segala peraturan yang berkaitan dengan urus tadbir seperti institusi eksekutif, perundangan dan kehakiman.

Pengertian birokrasi ialah sekumpulan modal insan yang terkandung dalam persekitaran pemerintahan. Manakala maksud perkhidmatan awam, pemimpin negara dan pegawai kerajaan hendaklah berkhidmat kepada Allah SWT dan juga berkhidmat kepada seluruh masyarakat tanpa pilih kasih.

Impak Pembangunan Modal Insan yang Baik Terhadap Sistem Urus Tadbir dan Pengurusan Negara

Sistem yang diajarkan syariah adalah menanamkan keimanan kepada seluruh insan. Dengan keimanan, maka setiap individu daripada pejabat akan sentiasa taat kepada aturan Allah SWT. Dengan begitu insan akan merasa takut untuk berbuat perkara yang mungkar seperti rasuah. Dengan keimanan yang tertanam dalam diri insan diharapkan dapat mengendalikan diri daripada perbuatan yang keji. Dengan keimanan pula insan digalakkan supaya dapat mencari rezeki dengan halal lagi baik untuk mendapat keredhaan Allah SWT. Maka itu, motivasi positif ini akan membawa insan kepada peningkatan kualiti, kapasiti dan profesionalismenya kerana dengan pembangunan modal insan yang berkualiti yang boleh membawa kejayaan urus tadbir yang baik dan mendapat kemuliaan di hadapan Allah SWT.

Oleh itu, modal insan mesti mengoptimumkan segala potensi dalam menjalankan tugas sebagai pegawai negara. Selain itu, pegawai negara hendaklah berkhidmat kepada rakyat dengan adil, amanah, jujur dan ikhlas. Jika modal insan dalam urus tadbir negara telah melaksanakan kesemua elemen, maka impak dari pembangunan modal insan yang baik terhadap sistem urus

---

[80] محمد صدقي بن أحمد بن محمد البورنو أبو الحارث الغزي، (م ٢٠٠٧)، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، القاهرة: مؤسسة الرسالة.

[81] *Ibid.*

[82] محمد بن محمد الغزالي عبد الكريم بن محمد الرافعي، (م ٢٠٠٩)، الوجيز في فقه مذهب الإمام الشافعي، بيروت: دار الكتب العلمية.

[83] أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، (م ٢٠٠٤)، *Loc. Cit.*

tadbir dan pengurusan negara adalah kepercayaan, kesejahteraan, keamanan dan keadilan bagi seluruh masyarakat.[84]

Impak dari pembangunan modal insan yang baik terhadap sistem urus tadbir negara ialah mewujudkan pemerintahan yang bersih berlandaskan pada aspek ketelusan *(transparent)*, bertanggungjawab *(accountability)*, berkesan *(effective)* dan cekap *(efficient)* dan patuh terhadap hukum (*rule of law)*. Kesemua aspek tersebut untuk memberikan kemaslahatan kepada modal insan. oleh itu, kesemua aspek tersebut bermula daripada pembangunan modal insan yang memilki keimanan dan keiklasan dalam menjalankan urus tadbir negara.

Manakala kesemua ciri urus tadbir yang baik telah nampak di suatu negara, maka akan berimpak bagi keberlangsungan suatu negara. Berikut merupakan impak daripada penerapan urus tadbir yang baik:[85]

a. Dasar yang dikeluarkan kerajaan akan lebih dipercayai oleh masyarakat.
b. Meningkatkan peranan masyarakat dalam penggubalan dasar awam.
c. Meningkatkan semangat dan rasa tanggungjawab sosial di kalangan rakyat.
d. Meningkatkan kepercayaan rakyat kepada kerajaan. Ini akan memberi kesan kepada sistem pelaburan antarabangsa.
e. Mewujudkan sistem kerajaan yang lebih kondusif kerana pentadbiran yang bersih, telus, mudah, berkesan dan bertanggungjawab.
f. Sistem kewangan yang telus dan adil.
g. Keadilan yang menyeluruh bagi seluruh rakyat baik aspek sosial, ekonomi dan politik.
h. Dasar perundangan yang adil kepada semua rakyat.

Pembangunan modal insan yang baik akan memberi impak kepada kerajaan yang baik, bersih dan berwibawa. Modal insan yang baik akan melahirkan urus tadbir yang baik. Dengan itu, ia akan memberi kesan kepada sosial, ekonomi dan budaya. Oleh itu, modal insan yang baik akan melaksanakan urus tadbir yang berkesan, mudah, jujur, telus dan amanah.[86] Selain itu, impak pembangunan modal insan juga akan memberikan perkhidmatan yang sempurna kepada masyarakat sehingga dapat melahirkan kesejahteraan rakyat.

KESIMPULAN

Rasulullah SAW mencontohkan urus tadbir yang sempurna pada masa lalu ketika Baginda berjaya menjulang kota Madinah. Rasulullah SAW telah membina kota Madinah dengan penuh keseimbangan dalam pelbagai sektor negara baik dari sektor pembangunan modal insan, urus tadbir negara yang baik, ekonomi, sosial, budaya, keselamatan negara dan agama. Dalam hal ini, Umar bin Khattab merumuskan konsep urus tadbir negara yang terbahagi kepada beberapa sektor seperti eksekutif, kehakiman dan perundangan. Semua perkara ini adalah untuk memudahkan pengurusan pentadbiran yang dipimpin oleh Umar bin Khattab kerana pada masa itu pemerintahan Islam sangat luas. Bagaimanapun, segala keputusan akan diambil alih di

[84] Meuthia Ganie-Rochman, (2000), Good Governance: Prinsip, Komponen dan Penerapannya, *HAM: Penyelenggaraan Negara Yang Baik dan Masyarakat Warga,* Jakarta: KOMNAS HAM
[85] Meuthia Ganie-Rochman, (2000), *Loc. Cit.*
[86] Nur Rohim Yunus, (2016), Menciptakan Good and Clean Government Berbasis Syariah Islamiyah dalam Tatakelola Pemerintahan Republik Indonesia, Jurnal Nur El-Islam, vol. 3, no. 1, hlm. 143-175.

bawah kerajaan pusat yang dipimpin secara langsung oleh Umar bin Khattab. Urus tadbir yang baik mesti dibina dengan penuh keadilan untuk seluruh masyarakat memberi manfaat yang menyeluruh. Oleh sebab itu, pengurusan yang baik mesti mempunyai prinsip antaranya tauhid kepada Allah SWT, penyertaan semua unsur kerajaan, rakyat dan swasta, mempunyai peraturan perundangan yang mesti dipatuhi oleh semua peringkat pejabat negara dan rakyat, secara telus dalam semua elemen.

RUJUKAN

Al-Sheikh, Abdullah bin Muhammad bin Abdurrahman bin Ishaq, (2004), *Tafsir Ibnu Katsir*, Terjemahan M. Abdul Ghoffar E.M., Abdurrahim Mu'thi, Abu Ihsan Al-Atsari, Bogor: Pustaka Imam Syafi'i.

Aristotle, (t.th), *Politics,* Modern Library Edition, New York: Random House.

Dokumen Kebijakan UNDP, (2000), Tata Pemerintahan Menunjang Pembangunan Manusia Berkelanjutan, *Buletin informasi Program Kemitraan untuk Pembaruan Tata Pemerintahan di Indonesia*

Ganie-Rochman, Meuthia, (2000), Good Governance: Prinsip, Komponen dan Penerapannya, *HAM: Penyelenggaraan Negara Yang Baik dan Masyarakat Warga,* Jakarta: KOMNAS HAM.

Ghiseli, Edwin, (1971), *Explorations in Managerial Talent,* California: Pacific Palisades Good.

Laski, Harold J., (2017), *The State in Theory and Practice with a new introduction by Sidney A. Pearson Jr,* Oxfordshire: Routledge.

Logemann, J.H.A, (1948), *Over De Theorie van Een Stelling Staatsrecht*, Leiden: Universiteire Press.

Moeheriono, (2012), *Pengukuran Kinerja Berbasis Kompetensi,* Jakarta: PT. Raja Grafindo.

Monicha, Indah, (2021), Pemikiran Demokrasi Barat, *Kumpulan Artikel Sejarah Pemikiran Modern,* Yogyakarta: Universitas Negara Yogyakarta.

Mushaf Malaysia Rasm Uthmani, (t.th), *Tafsir Pimpinan Ar-Rahman Kepada Pengertian Al-Quran 30 Juz,* Kuala Lumpur: Darul Fikir.

Rousseau, Jean-Jacques, (1989), *The Social Contract: or Principles of Political Law Also a Project for a Perpetual Peace,* New York: Peter Eckler Publisher.

Rue, Leslie & Byars, Lloyd L, (2000), *Human Resources Management,* Boston: Irwin.

Rusfiana, Yudi, & Suprianta, Cahya, (2021), *Birokrasi Pemerintahan dan Perkembangannya*, Bandung: Alfabeta.Soltau, Roger Henry, (1951), *An Introduction to Politics*, California: Longmans, Green.

Sugiyono, (2012), *Memahami Penelitian Kualitatif,* Bandung: ALFABETA.

Yunus, Nur Rohim, (2016), Menciptakan Good and Clean Government Berbasis Syariah Islamiyah dalam Tatakelola Pemerintahan Republik Indonesia, Jurnal Nur El-Islam, vol. 3, no. 1, hlm. 143-175.

Zakub, Hamzah, (2012), *Menuju Keberhasilan, Manajemen dan Kepemimpinan,* Bandung: CV. Diponegoro.

Zed, M., (2008), *Metode Peneletian Kepustakaan,* Jakarta: Yayasan Obor.

الباشا، عبد الرحمن رأفت، (م ١٩٩٦)، صور من حياة الصحابة، بيروت: دار النفائس.

البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة، & أبو عبد الله، (م٢٠٠٢)، صحيح البخاري، بيروت: دار ابن كثير.

البنا، للإمام حسن، (م ٢٠٠٧)، الأصول العشرين، استنبول: للبحوث والدراسات.

تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن، (م ٢٠١٠)، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، القاهرة: دار علم الفوائد.

الزحيلي، محمد، (م١٩٩٢)، الإمام الجويني إمام الحرمين، الكويت: دار القلم.
زريق، برهان خليل، (٢٠١٣م)، الصحيفة ميثاق الرسول دستور المدينة المنورة أول دستور لحقوق الإنسان، دمشق: دار النمير.
الجوزية، شمس الدين أبي عبد الله محمد بن قيم، (١٩٨٩م)، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، بيروت: مكتبة المؤيد.
الحارثي، جريبة بن أحمد بن سنيان، (م ٢٠٠٧)، الفقه الإقتصادي لأمير المؤمنين عمر بن الخطاب، جدة: دار الأندلس الخضراء.
حسين ،أبو الفرج ابن الجوزي; حسن الهادي، (م ٢٠١٤)، تاريخ عمر بن الخطاب أول حاكم ديمقراطى فى الإسلام، القاهرة :محمد علي صبيح.
الحضرمي، أبي بكر محمد بن الحسن المرادي، (م ٢٠٠٣)، الإشارة في تدبير الإمارة، بيروت: دار الكتب العلمية.
حمدية، حمدي أبو، (م ٢٠٠٩)، الإدارة السياسية في عهد أمير المؤمنين، بيروت: دار المأمون.
خلدون، ابن، (م ٢٠٠٤)، مقدمة ابن خلدون، القاهرة: دار يعرب.
الخيرية، محمد بن صالح العثيمين، (م٢٠٠٩)، مختارات من الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، الرياض: مكتبة الملك.
السحيباني، عبد الحميد بن عبد الرحمن، (م ٢٠١٢)، من سير الصحابة، الرياض: دار ابن خزيمة.
الشافعي، الحافظ عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن ابن كثير القرشي الدمشقي، (م ٢٠٠٩)، مسند الفاروق أمير المؤمنين أبي حفض عمر بن الخطاب رضى الله عنه وأقواله على أبواب العلم، الرياض: دار الفلاح.
الصلابى، على محمد، (م ٢٠٠٥)، سيرة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضى الله عنه شخصيته وعمره، القاهرة: مؤسسة اقرأ.
الطريقي، عبد الله، (م ٢٠١١)، طاعة أولي الأمر، القاهرة: دار المسلم.
الطنطاوى، على، (م ٢٠٠٩)، قصة حياة عمر، القاهرة: دار المنارة.
الطوسي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، (م ٢٠٠٤)، الاقتصاد في الاعتقاد، بيروت: دار الكتب العلمية.
العقاد، عباس محمود، (م١٩٤٢)، عبقرية عمر، بيروت: المكتبة العصرية.
عودة، عبد القادر، (م٢٠٠٨)، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، بيروت: دار الكاتب العربي.
فايدة، مصطفى، (م ٢٠١٥)، تأسيس عمر بن الخطاب للديوان، الرياض: مركز الملك.
القرضاوي، يوسف، (م ١٩٩٧)، من فقه الدولة في الإسلام، قاهرة: دار النشر الشروق.
الماوردي، أبي الحسن علي بن محمد ابن حبيب البصري، (م ٢٠٠٦)، الأحكام السطانية، القاهرة: دار الحديث.
مجدلاوي، فاروق، (م ٢٠٠٨)، النظام الإداري في عهد عمر بن الخطاب، عمّان: دار مجدلاوي.
المودودى، أبو الأعلي، (م ١٩٧٨)، الخلافة والملك، الكويت: دار القلم.
الندوى، أبو الحسن، (١٩٧٨م)، الإسلام والحكم، القاهرة: المختار الإسلامي.
النيسابورى، مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري، & أبو الحسين، (م٢٠٠٦)، صحيح مسلم، بيروت: دار طيبة.
هلوي، محمد يوسف الكاتد، (م ١٩٩٩)، حياة الصحابة، ب

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

PEMURNIAN TERHADAP POLEMIK PEMANSUHAN HUKUMAN MATI MANDATORI DI MALAYSIA

SITI HAJAR MOHD AFENDI
Akademi Pengajian Islam
Universiti Malaya, Kuala Lumpur (UM)
shajarafendi@gmail.com

SITI AISHAH BORHANUDDIN
Akademi Pengajian Islam
Universiti Malaya, Kuala Lumpur (UM)
sitiaishahborhanuddin@gmail.com

MUHAMMAD ZAKI RAMLE
Akademi Pengajian Islam
Universiti Malaya, Kuala Lumpur (UM)
muhdzakiramle@gmail.com

ABSTRAK

Malaysia merupakan antara 56 negara yang memperuntukkan hukuman mati mandatori semenjak zaman pemerintahan Kesultanan Melayu Melaka. Bermula tahun 2018, pihak kerajaan Malaysia telah mengumumkan hasrat untuk memansuhkan hukuman mati mandatori dan berjaya dikuatkuasakan melalui Akta Pemansuhan Hukuman Mati Mandatori 2023 (Akta 846) dengan hukuman gantian tertakluk kepada budi bicara mahkamah. Rentetan itu, pengumuman pemansuhan ini telah mengundang polemik dalam kalangan masyarakat awam sehingga menimbulkan pelbagai persepsi hangat di media sosial. Sehubungan itu, kajian ini akan menganalisis hujah-hujah pemurnian Akta Pemansuhan Hukuman Mati Mandatori 2023 (Akta 846) dari sudut undang-undang dan perspektif Islam. Pengumpulan data kajian adalah berbentuk kualitatif dan dianalisis secara kandungan melalui bahan rujukan seperti laporan akhbar, artikel jurnal, akta dan laporan kes. Hasil dapatan awal mendapati bahawa pemansuhan hukuman mati mandatori akan memberi kuasa budi bicara yang lebih luas kepada hakim dalam menilai suatu kes jenayah dan menjatuhkan hukuman alternatif kepada pesalah. Selain itu, pemansuhan ini dapat memperkasakan sistem keadilan jenayah di Malaysia dan memberi hak individu untuk hidup agar selaras dengan peruntukan di bawah Perkara 5 Perlembagaan Persekutuan. Kajian ini juga mendapati pemansuhan tersebut masih bertepatan dengan konsep qisas dalam ajaran Islam yang memberikan hukuman berbentuk alternatif. Walau bagaimanapun, pemansuhan hukuman mati mandatori masih berada di peringkat awal. Justeru, penambahbaikan perlu dibuat seperti pencerahan secara berterusan kepada rakyat bagi merungkai salah faham yang berlaku selama ini. Keadilan setiap pihak khususnya penjenayah dan mangsa juga perlu dititikberatkan, selari dengan objektif utama pemansuhan hukuman mati mandatori di Malaysia.

***Kata Kunci**: Pemurnian, Polemik, Undang-Undang, Pemansuhan Hukuman Mati Mandatori, Qisas*

PENGENALAN

Hak hidup adalah anugerah Allah S.W.T. kepada manusia yang amat dimuliakan (Jasser Auda, 2007). Membunuh seseorang yang tidak bersalah amat ditegah dan berlawanan dengan prinsip *maqasid syariah* iaitu pemeliharaan nyawa. Selain itu, hak hidup juga merupakan hak asasi seorang manusia, sepertimana yang diisytihar oleh Pertubuhan Bangsa-Bangsa Bersatu (*United*

Nations) iaitu Perisytiharan Hak Asasi Manusia Sejagat *(Universal Declaration of Human Rights (UDHR))*.

Menurut Kamus Dewan dan Pustaka (DBP), hukuman adalah suatu penderitaan yang dikenakan ke atas seseorang yang telah melakukan kesalahan. Bentuk hukuman yang diterima adalah keputusan yang dibuat oleh hakim sebuah kerajaan. Manakala hukuman mati diistilahkan sebagai hukuman yang diperuntukkan dalam sistem perundangan negara dan mesti dijatuhkan kepada pesalah tanpa sebarang pengecualian jika kesalahan jenayah berjaya disabitkan dengan akta perundangan tertentu. Asasnya, terdapat tiga peruntukan akta yang menjatuhkan hukuman mati mandatori (selepas ini disebut sebagai HMM) di Malaysia iaitu; Akta Dadah Berbahaya 1952, Akta 574: Kanun Keseksaan dan Akta Senjata Api (Penalti Lebih Berat) 1971.

Sejak Malaysia mencapai kemerdekaan, seramai 469 orang telah dihukum mati. Malah sehingga Oktober 2021, seramai 1366 orang berada dalam senarai hukuman mati dan dua pertiga kes disabitkan di bawah Akta Dadah Berbahaya 1952 (Harian Metro, 2022). Dato' Seri Ahmad Zahid Hamidi menyatakan purata keseluruhan hukuman mati adalah 73% daripadanya merangkumi kesalahan berkaitan dadah, 25% kesalahan membunuh dan 48% merupakan lain-lain kesalahan (Azmadi, 2019). Sebuah badan bukan kerajaan *(Non-Governmental Organization (NGO)), Amnesty International Malaysia* turut berpendapat bahawa 95 peratus pesalah wanita yang dihukum mati adalah atas kesalahan jenayah melibatkan dadah. Oleh yang demikian, pihak tersebut menggesa kerajaan untuk membenarkan budi bicara hakim dalam penjatuhan hukuman ke atas pesalah. Isu ini adalah susulan daripada kes Hairun Jalmani yang didapati memiliki dan mengedar syabu untuk menampung kemiskinan kehidupan beliau bersama 9 orang anak. Kasthuri Patto, Ahli Parlimen Batu Kawan juga berpandangan bahawa kebanyakan pesalah yang dihukum mati adalah daripada golongan miskin (Malaysia Kini, 2021). Justeru, dapat dilihat bahawa hukuman mati mandatori berkaitan kesalahan pengedaran dadah telah melalui pindaan lebih awal berbanding kesalahan jenayah lain iaitu pada tahun 2017(Luqman Ariff, 2017).

Antara bentuk hukuman mati yang digunakan di pelbagai negara adalah menggunakan kaedah suntikan maut, kerusi elektrik, pancung, tembak, rejam dengan batu dan gantung sampai mati (Farah Marshita, 2016). Namun di Malaysia, Seksyen 277 Kanun Prosedur Jenayah (Akta 593) memperuntukkan bahawa apabila seseorang telah dijatuhkan hukuman mati, maka hukuman harus mengarahkan pesalah tersebut digantung dileher sehingga mati dan tidak boleh diubah sebagaimana dalam seksyen 279 Kanun yang sama. Pengecualian hukuman mati boleh diberikan kepada wanita yang sedang mengandung seperti peruntukan seksyen 275 Kanun Prosedur Jenayah (Akta 593) dan kepada kanak-kanak di bawah usia 18 tahun di bawah peruntukan seksyen 97 Akta Kanak-kanak dan digantikan dengan penjara sebagaimana yang terkandung di dalam seksyen-seksyen yang disebutkan.

Berhubung dengan hak hidup yang dimiliki oleh setiap manusia, hukuman mati terutama hukuman berbentuk mandatori seringkali menjadi perdebatan dalam kalangan masyarakat mahupun di peringkat antarabangsa (Mohamed Adil, 2022). Sebahagian pihak menyokong sepenuhnya hukuman mati yang menyerupai hukuman digariskan syariat iaitu hukuman *qisas* (balas balik). Namun sebahagian pihak tidak menyokong peruntukan hukuman mati dengan alasan memberi keadilan dan budi bicara kepada pesalah. Kemudian setelah kerajaan Malaysia

akhirnya menguatkuasakan pemansuhan HMM secara rasmi pada pertengahan tahun 2023, pelbagai bentuk pandangan diberikan daripada masyarakat mahupun ahli perundangan. Justeru artikel ini akan memberi pencerahan dan membetulkan tanggapan salah masyarakat terhadap pindaan peruntukan iaitu pemansuhan HMM.

SOROTAN KAJIAN

Sejarah Pelaksanaan dan Kedudukan Hukuman Mati di Malaysia

Pelaksanaan hukuman mati di Malaysia telah mula dikodifikasikan sejak 605 tahun lalu sewaktu zaman Kesultanan Melayu Melaka ketika era pemerintahan Megat Iskandar Syah, Sultan Muhammad Syah dan Sultan Muzaffar Syah melalui peruntukan dalam Hukum Kanun Melaka (HKM) serta melalui proses pindaan dan penambahan fasal untuk mengelakkan campur aduk antara hukum Islam dan hukum adat (Abdul Aziz, 2015). Pindaan ini merangkumi perkara berhubung *muamalat*, ibadah, *munakahat* dan jenayah (Nor Shah, 2023). Walaupun hukuman mati berbentuk mandatori baru diperkenalkan lebih tiga dekad yang lalu (Harian Metro, 2022), namun secara tidak langsung membuktikan bahawa pengaplikasian hukuman mati ini telah mula dikodifikasikan sebelum kedatangan penjajah Barat ke Tanah Melayu lagi (Rahmath Nisa & Jal Zabdi, 2014). Terdapat tiga bentuk hukuman dalam peruntukan undang-undang jenayah Islam yang telah diklasifikasikan di dalam HKM iaitu; *hudud*, *qisas* dan *takzir* (Segu Alavudin & Mohd Yusoff, 2014). Adapun Hukuman mati tergolong dalam kategori *qisas* yang meletakkan hukuman yang sama ke atas pelaku seperti membunuh hendaklah dibalas dengan bunuh. (Nor Shah, 2023). Justeru, proses penetapan hukuman mati yang diperuntukkan dalam HKM telah dinilai dipengaruhi oleh agama Islam dalam bidang jenayah.

Penetapan dan penguatkuasaan hukuman mati yang diaplikasikan kini di negara ini adalah berdasarkan Perlembagaan Persekutuan dan hanya melibatkan bidangkuasa perundangan serta kehakiman persekutuan. Sejajar dengan itu, hukuman mati di dalam perundangan jenayah telah dibahagikan kepada dua kategori iaitu HMM dan hukuman mati berdasarkan budi bicara hakim (Yusof & Azmi, 2022). HMM merupakan hukuman ke atas kesalahan yang dilakukan seseorang tanpa pilihan hukuman lain atau hukuman ganti untuk dijatuhkan melainkan hukuman gantung sampai mati secara muktamad. Manakala hukuman mati berdasarkan budi bicara hakim ialah hukuman yang tidak terikat kepada HMM sahaja tetapi boleh digantikan dengan hukuman penjara seumur hidup serta sebatan (Bernama, 2019). Pembahagian pelaksanaan hukuman mati ini telah membuktikan hukuman mati masih kekal diaplikasikan secara sah meskipun terdapat anjakan peredaran zaman dan pelbagai bentuk peralihan kuasa pemerintahan.

Sehubungan itu, terdapat 12 kesalahan boleh dijatuhkan HMM dengan sembilan daripadanya diperuntukkan di bawah Kanun Keseksaan dan dua lagi diperuntukkan di dalam Akta Senjata Api (Penalti Lebih Berat) 1971 (Bernama, 2019). Di bawah peruntukan Akta 574 Kanun Keseksaan, beberapa seksyen dengan jelas telah memperuntukkan HMM sebagai hukuman terhadap kesalahan jenayah yang dilakukan. Seksyen-seksyen tersebut ialah:

1. Seksyen 121A mengenai berperang atau cuba berperang atau bersubahat untuk berperang dengan Yang di-Pertuan Agong, Raja atau Yang di-Pertua Negeri.

2. Seksyen 130C mengenai perbuatan keganasan samada secara langsung ataupun tidak langsung.
3. Seksyen 130I mengenai perbuatan mengarahkan aktiviti-aktiviti kumpulan pengganas dan mengakibatkan kematian.
4. Seksyen 130N memberikan atau mengumpul harta untuk perbuatan pengganas, sekiranya perbuatan tersebut mengakibatkan kematian.
5. Seksyen 130O mengenai memberikan perkhidmatan kewangan kepada pengganas samada secara langsung atau tidak namun dengan tujuan memberikan kemudahan hingga menyebabkan kematian.
6. Seksyen 130QA mengenai menerima mana-mana suapan bertujuan memudahkan atau membolehkan tindakan pengganas dan jika mengakibatkan kematian.
7. Seksyen 130ZB mengenai penerimaan suapan bagi memudahkan atau membenarkan aktiviti jenayah terancang serta menyebabkan kematian.
8. Seksyen 302 mengenai seksaan bagi perbuatan membunuh orang.
9. Seksyen 374A mengambil tebusan.
10. Seksyen 3 Akta Senjata Api (Penalti Lebih Berat) 1971 mengenai tembakan yang dilepaskan daripada sesuatu senjata api dengan niat mematikan atau mencederakan seseorang.
11. Seksyen 3A Akta Senjata Api (Penalti Lebih Berat) 1971 mengenai rakan jenayah atau rakan subahat yang melepaskan tembakan senjata api dengan niat mematikan atau mendatangkan kecederaan samada cuba menyubahati atau mengetahui adanya senjati api itu melainkan dia berjaya membuktikan telah mengambil langkah yang munasabah untuk mencegah daripada melepaskan tembakan itu.

Seterusnya, terdapat 22 kesalahan yang berada di bawah budi bicara mahkamah antaranya kesalahan yang terkandung dalam peruntukan Seksyen 3(1) Akta Penculikan 1961 mengenai penculikan, penahanan, atau pengurungan secara salah untuk mendapatkan tebusan dan seksyen ini akan dibaca bersama seksyen 34 Kanun Keseksaan. Seterusnya, Seksyen 121 Kanun Keseksaan mengenai kesalahan melancarkan atau percubaan untuk melancarkan perang atau bersubahat untuk melancarkan perang dan melakukan kesalahan terhadap tubuh Yang di-pertuan Agong, Raja atau Yang di-pertua Negeri (Yusof & Azmi, 2022). Pengecualian yang diberikan dalam kes-kes di bawah budi bicara mahkamah boleh dinilai fleksibel kerana hakim mempunyai kuasa untuk menjatuhkan hukuman selain hukuman mati bergantung kepada beban bukti dan fakta-fakta kes. Jika wujudnya keraguan atau *prima facie*, kebijaksanaan hakim dalam menilai sesuatu kes sangat diperlukan agar setiap individu mendapatkan hak secara adil menurut perundangan.

Proses Pemansuhan Hukuman Mati Mandatori (HMM) di Malaysia

Sehingga penghujung tahun 2017, *Amnesty International Global Report* melaporkan tren pemansuhan hukuman mati di peringkat antarabangsa adalah sebanyak 106 buah negara dalam semua undang-undang berkaitan kesalahan jenayah. Manakala 142 negara telah memansuhkan hukuman mati di peringkat undang-undang umum mereka (Mohamed Adil, 2022). Berdasarkan rekod, Pennsylvania merupakan negeri pertama yang telah memansuhkan hukuman mati pada tahun 1834 (Nelvitia Purba, 2016). Beberapa negara lain turut mengikuti jejak yang sama untuk memansuhkan hukuman mati seperti Norway, Iceland, Panama, Uruguay, Brazil, Costa Rica, Colombia, Jerman, Finland, England, Sweden, Itali dan

Switzerland (Yusof & Azmi, 2022). Sementelahan, 30 buah negara di Afrika turut menyertai untuk memansuhkan hukuman mati dalam perundangan mereka (Malaysia, 2021). Walau bagaimanapun, terdapat beberapa negara yang telah melalui pemansuhan dan penerapan semula hukuman mati di negara mereka seperti beberapa buah negeri di Amerika Syarikat.

Pemansuhan hukuman mati di peringkat antarabangsa telah mula diperdebatkan pada tahun 1767 oleh gerakan *Aboslisionis* dengan hujah bahawa negara tidak berhak membunuh rakyatnya sesuka hati (Nelvitia Purba, 2016). Di Malaysia, pemansuhan hukuman mati secara global telah disuarakan melalui pihak kerajaan dan pertubuhan bukan kerajaan (NGO) seperti *Lawyer of Liberty* (LFL), Suara Rakyat Malaysia (SUARAM), *National Human Right Society* (HAKAM) *Amnesty International*, *Bar Council* Malaysia dan Suruhanjaya Hak Asasi Manusia Malaysia (SUHAKAM) (Yusof & Azmi, 2022). Justeru, pemansuhan HMM telah melalui beberapa proses sebelum diterima untuk diperundangkan dengan rasmi serta diaplikasikan di negara keseluruhannya. Rajah berikut menunjukkan ringkasan kronologi proses pemansuhan HMM:

Rajah 1: Ringkasan Kronologi Proses Pemansuhan HMM

(Sumber: Ilustrasi Kajian)

Pada peringkat awal, pertubuhan badan bukan kerajaan di Malaysia iaitu *Amnesty International Malaysia* dan *National Human Right Society* (HAKAM) secara tidak rasmi telah mengkritik dasar penetapan HMM dan memberi cadangan untuk memansuhkan hukuman tersebut secara sistematik di negara ini (Abdul Khalil, 2022). Setelah beberapa tahun, cadangan berkenaan pemansuhan HMM telah diutarakan semula melalui manifesto Pakatan Harapan jika parti tersebut memenangi Pilihan Raya Umum ke-14 (PRU 14) dengan pernyataan bahawa HMM merupakan suatu hukuman yang menekan dan menzalimi rakyat (Albab, 2018). Manifesto yang dibawakan ini sekaligus menimbulkan semula isu yang berkaitan dengan impak positif dan negatif terhadap pemansuhan HMM. Walau bagaimanapun, pindaan HMM berkaitan RUU Dadah Berbahaya Akta 234 di bawah peruntukan seksyen 39B telah berjaya dilaksanakan

bermula pada penghujung 2017 dengan gantian budi bicara mahkamah (luqman Ariff, 2017). Pemansuhan secara tunggal dan terawal ini telah terpakai serta merta hingga ke hari ini.

Seterusnya, *Amnesty International Malaysia*, *National Human Right Society* (HAKAM) dan Suruhanjaya Hak Asasi Manusia Malaysia (SUHAKAM) pada tahun 2018 telah memberi maklum balas serta memberi sokongan secara total agar kerajaan memansuhkan HMM di bawah Kanun Keseksaan dan Akta Senjata Api (Penalti Lebih Berat 1971. Dalam hal ini, SUHAKAM telah bekerjasama dengan Bahagian Hal Ehwal Undang-undang (BHEUU), Jabatan Perdana Menteri untuk menyusun semula cadangan pemansuhan HMM, mengkaji serta membuat syor hukuman alternatif bagi menggantikan HMM ke atas banduan akhir jika pemansuhan HMM dikuatkuasakan dan menganjurkan satu sesi konsultasi mengenai syor tersebut bersama pihak kerajaan, Majlis Peguam dan badan bukan kerajaan. Secara umumnya, terdapat lapan (8) syor yang dibangkitkan oleh SUHAKAM berkenaan pemansuhan HMM ini iaitu (Suruhanjaya Hak Asasi Manusia Malaysia, 2019):

1. Menggantikan HMM dengan penjara seumur hidup bagi tempoh 30 tahun.
2. Kerajaan perlu memberi perhatian terhadap kewajaran pelaksanaan HMM berbanding tahap keseriusan suatu kesalahan.
3. Tidak bersetuju dengan hukuman penjara sepanjang hayat dan sebatan sebagai hukuman alternatif.
4. Perlindungan dan panduan amalan terbaik yang perlu diwujudkan dan dilaksanakan dalam mahkamah.
5. Memperbaiki keadaan penjara dan tahap layanan terhadap banduan
6. menyeru agar semakan dan penghukuman semula ke atas banduan akhir digantikan dengan hukuman penjara pro rata atau dibebaskan dengan syarat.
7. *Diyat* sebagai hukuman alternatif untuk menggantikan HMM untuk kesalahan membunuh kemungkinan akan bercanggah dengan prinsip SUHAKAM.
8. Mahkamah tinggi boleh menggunapakai seksyen 426 Kanun Prosedur Jenayah mengenai perintah pembayaran pampasan kepada wakil si mati setelah hukuman dijatuhkan bagi jenayah membunuh kerana pelaksanaan *diyat* tidak menjamin keadilan dari sudut kewangan.

Rentetan daripada cadangan yang disyorkan oleh SUHAKAM, Menteri di Jabatan Perdana Menteri iaitu YB Liew Vui Keong telah mengumumkan pada tahun yang sama bahawa kabinet telah bersetuju untuk memansuhkan hukuman mati bagi kesalahan di bawah lapan akta undang-undang termasuk seksyen 302 Kanun Keseksaan mengenai pembunuhan. Hal ini disebabkan Pejabat peguam Negara yang ditugaskan untuk menyediakan kertas perundangan berkaitan pemansuhan hukuman mati telah berada dalam proses peringkat akhir menyelesaikan usul kepada pindaan hukuman tersebut. Pada tahun 2019, perkara ini telah mendapat respon positif dan persetujuan daripada kerajaan untuk memansuhkan HMM serta menggantikannya kepada hukuman mati atas budi bicara hakim terutama kesalahan yang membawa HMM di bawah Akta 574 Kanun Keseksaan dan dua Akta Senjata Api (Penalti Lebih Berat) 1971 (Hairulazim & Abdul Hamid, 2019). Walau bagaimanapun, usul kepada pindaan mengenai pemansuhan hukuman mati tergantung seketika dipercayai penularan covid-19 di negara ini pada tahun 2019 hingga tahun 2021.

Pada 10 Jun 2022, isu pemansuhan HMM telah dibangkitkan semula melalui kenyataan media oleh Menteri di Jabatan Perdana Menteri (Parlimen dan Undang-undang) yang kekal bersetuju untuk melaksanakan HMM di samping penerimaan syor-syor Jawatankuasa Khas Hukuman Gantian terhadap HMM (Wan Junaidi, 2022). Oleh itu, usul mengenai Rang Undang-Undang (RUU) Pemansuhan HMM 2023 serta RUU Semakan Hukuman Mati dan Pemenjaraan Sepanjang Hayat (Bidangkuasa Sementara Mahkamah Persekutuan) 2023 telah dibentangkan semula pada 17 Mac 2023 (DMedia, 2023) kemudian telah diluluskan dengan rasminya oleh Dewan Rakyat pada 3 April 2023. Rentetan itu, sebuah warta Kerajaan Persekutuan bertarikh 30 Jun 2023 mengenai tarikh penguatkuasaan pemansuhan HMM rasmi daripada Menteri di Jabatan Perdana Menteri (Undang-undang dan Reformasi Institusi) iaitu Datuk Seri Azalina Othman Said melalui Jabatan Peguam Negara telah diumumkan setelah berunding dalam pelbagai perkara (Bernama, 2023).

Susulan itu, Akta Pemansuhan Hukuman Mati Mandatori 2023 (Akta 846) telah dikuatkuasakan serta merta secara rasmi pada tarikh 4 Julai 2023. Menerusi peruntukan subseksyen 1(2) Akta 846 juga, tiada lagi HMM serta pemenjaraan sepanjang hayat di negara ini (Penerbitan, 2023). Justeru, mahkamah mempunyai budi bicara untuk menjatuhkan hukuman mati terhadap pesalah atau digantikan dengan pemenjaraan tidak kurang 30 tahun dan tidak melebihi 40 tahun. Sekiranya pesalah tidak dijatuhkan hukuman mati, maka hendaklah digantikan dengan hukuman sebatan tidak kurang daripada 12 kali (Bernama, 2023). Pemansuhan ini dinilai dapat menjamin hak seseorang untuk hidup dan memberi pemulihan ke atas banduan untuk kembali berkhidmat kepada keluarga, masyarakat dan negara seusai menjalani hukuman.

Pandangan yang Menyokong Pemansuhan HMM

Isu hukuman mati telah menerima banyak pandangan daripada pihak berautoriti seperti pihak penguatkuasa undang-undang, pakar sosiologi dan kriminologi sehingga menimbulkan kontroversi dan persepsi masyarakat di media sosial (Nelvitia Purba, 2016). Persepsi ini telah melahirkan pandangan masyarakat yang berbeza sama ada dari pihak yang menyokong, menolak dan pandangan yang bersifat sederhana. Laporan daripada *New Straits Time* mencatatkan kira-kira 82% masyarakat secara majoritinya telah menolak pemansuhan HMM dan baki 18% lagi menyokong pemansuhan tersebut. Manakala petisyen atas talian yang telah dilakukan oleh *Protect* Malaysia turut memperlihatkan sejumlah 60,000 sokongan yang ingin HMM dikekalkan (Aminuddin, 2019).

Bagi golongan pejuang hak asasi manusia, mereka memberi sokongan sepenuhnya terhadap pemansuhan HMM ini. Golongan ini berpendapat bahawa pemansuhan HMM adalah lebih bersifat berperikemanusiaan. Bagi kes tertentu seperti kesalahan mengedar dadah atau membunuh, pesalah sama sekali tidak berpeluang memperjuangkan hak hidup kerana tiada peruntukan bentuk hukuman lain selain hukuman mati. Oleh itu, tindakan memansuhkan hukuman ini akan lebih memberi keadilan kepada setiap pihak secara umumnya (Harian Metro, 2022). Selain itu Ramizah Wan Muhammad melihat bahawa pemansuhan ini mampu memberi peluang kedua kepada tertuduh yang berkemungkinan menginsafi perbuatan jenayah yang dilakukan (Berita Harian, 2022).

Pemansuhan HMM amat disokong oleh pihak-pihak yang banyak mengendalikan kes dadah seperti peguam. Peruntukan HMM dilihat sama sekali tidak membantu mengurangkan kadar statistik jenayah melibatkan dadah di Malaysia. Malah, aktivis hak asasi manusia berpendapat bahawa peruntukan HMM telah mewujudkan prinsip sifar toleransi bagi kes dadah. HMM telah mula diperuntukkan bagi kes dadah pada tahun 1983 atas faktor dadah boleh menyebabkan kematian jika terlebih dos. Walaupun pesalah boleh dijatuhkan HMM, namun kadar jenayah yang tinggi tetap berlaku. Contohnya, pihak polis telah menjumpai dadah bernilai hampir RM1 bilion pada Januari hingga November tahun 2022 (Harian Metro, 2022). Kebanyakan tangkapan kes berlaku kepada 'keldai' dadah, iaitu orang yang mengedar dadah. Mereka akan dihukum mati sedangkan orang yang mengetuai sindiket dadah tersebut masih bebas (Haron, 2019).

Selain kes dadah, analisis yang diperoleh terhadap kajian data Biro Penyiasatan Persekutuan AS juga menunjukkan bahawa terdapat perbezaan angka statistik bagi kes pembunuhan. Dalam tempoh 1990 sehingga 2019, didapati bahawa negara yang tidak memperuntukkan hukuman mati mempunyai kadar jenayah bunuh yang lebih sedikit berbanding negara yang melaksanakan hukuman tersebut. Hal ini menunjukkan bahawa pelaksanaan HMM tidak berjaya dalam usaha pencegahan jenayah di Malaysia (Harian Metro, 2022).

Dalam mengutamakan pencegahan terhadap peningkatan kadar jenayah, pihak mahkamah perlu mengutamakan tujuan hukuman diperuntukkan iaitu dengan menitikberatkan pemulihan diri pesalah untuk kembali kepada masyarakat. Selain itu, penjatuhan hukuman juga adalah bertujuan untuk mendidik dan membimbing pesalah untuk menjadi anggota masyarakat yang bermanfaat demi menjamin keamanan negara (J.E. Sahetapy, 2009). Seiring dengan pensyariatan Islam, hukuman juga diberikan kepada pesalah dalam bentuk *hudud, qisas* atau *takzir* yang tidak bertujuan untuk menghukum semata-mata, malah memberi pengajaran kepada umat Islam.

....وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهۡجُرُوهُنَّ فِي ٱلۡمَضَاجِعِ وَٱضۡرِبُوهُنَّۖ فَإِنۡ أَطَعۡنَكُمۡ فَلَا تَبۡغُواْ عَلَيۡهِنَّ سَبِيلًاۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيّٗا كَبِيرٗا

Maksudnya:
"Dan perempuan-perempuan yang kamu bimbang melakukan perbuatan derhaka (nusyuz) hendaklah kamu menasihati mereka, dan (jika mereka berdegil) pulaukanlah mereka di tempat tidur, dan (kalau juga mereka masih degil) pukulah mereka (dengan pukulan ringan yang bertujuan mengajarnya). Kemudian jika mereka taat kepada kamu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkan mereka. Sesungguhnya Allah S.W.T Maha Tinggi, lagi Maha Besar."

An-Nisa' (4):34

Maka dalam hal ini, Mohamed Azam berpendapat bahawa pemansuhan HMM ini masih selari dengan ajaran Islam. Seiring dengan konsep hukuman *qisas* dalam Islam, hukuman gantian perlu dipersetujui waris sama ada pesalah dihukum bunuh atau diberi peluang hidup dan membayar *diyat* (Berita Harian, 2022). Justeru, pemansuhan ini dinilai masih menyokong agama Islam seterusnya menepati prinsip dalam Perkara 3 Perlembagaan Persekutuan.

Pandangan Yang Tidak Menyokong Pemansuhan HMM

Di Malaysia, hukuman mati merupakan hukuman paling berat dijatuhkan ke atas seorang pesalah. Golongan yang tidak menyokong pemansuhan HMM ini termasuklah pihak keluarga mangsa bunuh di mana pemansuhan hukuman ini dipandang tidak memberi keadilan ke atas kematian ahli keluarga yang disebabkan oleh perlakuan jenayah (Harian Metro, 2022). Bagi sesetengah pihak, hukuman selain mati tidak mampu menandingi kesengsaraan waris mangsa. Malah Zulkarnain (bapa mangsa bunuh) berpandangan bahawa seorang pembunuh tidak layak sama sekali untuk diberi pilihan menerima hukuman selain hukuman mati (Noh, 2022).

Selain itu, muncul kegusaran dalam kalangan masyarakat setelah kerajaan membuat keputusan untuk memansuhkan HMM secara rasmi. Hal ini kerana tiada jaminan terhadap keamanan negara jika hukuman mati dimansuhkan. Malah statistik membuktikan jenayah di Malaysia bagi tahun 2016 hingga 2022 menunjukkan angka yang tinggi:

Rajah 1.2: Statistik Jenayah Berat di Malaysia Tahun 2016 hingga 2022

Jenis Jenayah	**Kadar Jenayah**
Mencederakan	44,679
Membunuh	6,911
Curi Meragut	2,607
Samun Bersenjatapi	600

(Sumber: Polis Diraja Malaysia (PDRM) dan Cawangan Pengurusan Data, Institut Penyelidikan Pembangunan Belia Malaysia (IYRES))

Ahli waris keluarga mangsa berpandangan peruntukan sedia ada tidak mampu untuk mengekang perlakuan jenayah, apatah lagi jika dimansuhkan HMM (Alias & Kamarudin, 2019). Walaupun kadar statistik jenayah berat berada dalam keadaan membimbangkan, namun peruntukan hukuman mati sedikit sebanyak memberi jaminan bahawa seseorang akan berasa takut untuk meneruskan jenayah. Seterusnya pihak NGO, Gerakan Pembela Ummah (UMMAH) turut mengesyaki bahawa terdapat unsur *conflict of interest* dalam keputusan pemansuhan HMM. Ini berikutan kerana golongan penyokong pemansuhan ini terdiri daripada sekumpulan peguam sivil yang mewakili tertuduh (Alias & Kamarudin, 2019).

Di samping itu, hak hidup adalah hak manusia sehingga manusia tersebut membuat pilihan tersendiri. (Nelvitia Purba, 2016) berpandangan bahawa seorang pengedar dadah yang melakukan jenayah secara tidak langsung telah memilih untuk mati dengan cara dihukum mati oleh pihak mahkamah. Selain itu, teori pembalasan turut dikaitkan dengan bentuk hukuman *qisas* dalam pensyariatan Islam. Oleh itu, sesetengah pihak cenderung dengan pengekalan HMM di Malaysia dalam usaha memartabatkan hukuman-hukuman Islam.

Pandangan Yang Sederhana Terhadap Pemansuhan HMM

Bagi golongan yang sederhana, mereka menyokong penuh terhadap undang-undang jenayah Islam seperti pelaksanaan *hudud* dan *qisas* kepada pesalah. Namun golongan ini turut meraikan cadangan daripada pihak kerajaan yang ingin memansuhkan terma mandatori hukuman mati

di Malaysia. Hukuman di Malaysia adalah berbentuk *takzir* iaitu hukuman daripada pemerintah negeri yang tidak boleh melebihi takat hukuman *hudud* atau *qisas* (Mohamed Azam, 2022). Sebagai contoh, seorang Muslim di Malaysia yang minum arak tidak boleh disebat melebihi 80 kali. Justeru, hukuman yang diberikan oleh hakim adalah berdasarkan budi bicara pihak mahkamah dan kearifan hakim berdasarkan fakta serta bukti kes yang dilampirkan (Harian Metro, 2022).

Seterusnya setiap kesalahan jenayah yang dilakukan perlu diberi balasan yang setimpal. Kamal Affandi Hashim berpandangan bahawa keputusan kerajaan untuk memansuhkan HMM ini pasti dilakukan setelah meneliti kajian kes secara mendalam. Isu peningkatan kes jenayah susulan pemansuhan ini adalah tidak relevan sama sekali. Hal ini adalah kerana seseorang yang mempunyai hasrat yang kuat untuk melakukan jenayah pasti akan meneruskannya juga tanpa memikirkan hukuman (Bernama, 2022). Malah, kerajaan juga sudah memberi jaminan bahawa penguatkuasaan Akta 846 ini tidak akan meningkatkan kadar jenayah (Buletin TV3, 2023). Justeru, disimpulkan bahawa golongan pertengahan ini yakin dengan tindakan kerajaan yang bertindak setelah penganalisaan dan penelitian dilakukan.

HASIL KAJIAN DAN PERBINCANGAN

Pemansuhan Hukuman Mati Mandatori (HMM) dari Sudut Perundangan

Dalam usaha memurnikan isu pemansuhan HMM, kajian ini mendatangkan perbahasan daripada dua aspek iaitu sudut perundangan dan perspektif Islam. Berdasarkan tanggapan umum, masyarakat berpendapat pemansuhan HMM yang diisytiharkan oleh kerajaan Malaysia merupakan penghapusan hukuman mati secara total. Hakikatnya, HMM hanya dipinda bagi 11 kes tertentu sahaja seperti yang termaktub dalam Akta 574 Kanun Keseksaan dan Akta Senjata Api (Penalti Lebih Berat) 1971.

Bagi memurnikan tanggapan salah ini, hukuman mati masih kekal dan tidak dimansuhkan sepenuhnya di Malaysia. Hukuman ini masih wujud untuk memberi kuasa terhadap hakim dalam memperkasakan budi bicara di mahkamah. Sebagai contoh, kes melibatkan seorang lelaki, Luqman Hadi Mustapa yang berumur 33 tahun telah dituduh membunuh tiga orang ahli keluarga. Beliau juga didapati melakukan percubaan membunuh ke atas dua orang ahli keluarga yang lain. Walaupun rayuan telah dibuat di Mahkamah Rayuan dengan alasan tertuduh berada di bawah pengaruh dadah ketika perlakuan jenayah (Seksyen 84 Kanun Keseksaan), namun kes ini gagal membuktikan kewujudan *prima facie*. Justeru hukuman mati tetap dikekalkan dengan mengambil kira keseluruhan bukti dan tertuduh jelas tidak menghargai nyawa (Bernama, 2023).

Di samping itu, pemansuhan HMM dapat memberi lebih keadilan kepada tertuduh ketika pembelaan diri setelah disabitkan kesalahan jenayah. Selain mengutamakan keadilan terhadap mangsa, pihak mahkamah juga perlu memberi keadilan kepada tertuduh. Hak untuk hidup juga telah digariskan dalam Perkara 5 Perlembagaan Persekutuan. Justeru, jika pihak mahkamah berpendapat bahawa kes tersebut terlalu berat dan memerlukan kepada hukuman berat, hukuman mati tetap boleh dilaksanakan. Sebagaimana undang-undang diperuntukkan dalam sesebuah negara, kesejahteraan setiap masyarakat akan dinilai dan diutamakan.

Pemansuhan Hukuman Mati Mandatori (HMM) dari Sudut Perspektif Islam

Langkah kerajaan ingin menguatkuasakan pemansuhan HMM sebenarnya adalah selari dengan ajaran Islam yang menekankan aspek keadilan dan penjagaan nyawa manusia (*hifz nafs*). Menurut Datuk Seri Azalina Othman Said, Menteri di Jabatan Perdana Menteri (Undang-Undang dan Reformasi Institusi), menyebutkan bahawa pemansuhan HMM bertujuan untuk menghargai nyawa setiap individu. Bahkan, keadilan perlu diberi terhadap semua pihak sama ada tertuduh mahupun mangsa jenayah (Yusof, 2023). Konsep menghargai nyawa individu adalah prinsip kedua *maqasid syariah*. Nyawa manusia tidak boleh ditamatkan sewenang-wenangnya tanpa hak kerana nyawa hanya boleh diambil dalam keadaan tertentu dengan syarat yang ketat. Melalui penekanan ini, pemansuhan HMM dapat memberi hakim kebebasan untuk menentukan hukuman yang adil kepada pesalah tanpa terikat dan dibelenggu undang-undang mandatori yang membawa kepada hukuman mati semata-mata.

Dari sisi lain, pemansuhan HMM bertepatan dengan konsep *qisas* dalam Islam iaitu menyediakan hukuman alternatif sebagai balasan setimpal kepada pesalah. Umumnya, undang-undang *qisas* mempunyai hukuman berbentuk balasan balik, bayaran *diyat* kepada waris mangsa atau memaafkan pesalah sepenuhnya. *Qisas* dianggap kesalahan individu menyentuh kepentingan perseorangan (*haq al-fard/'ibad*). Maka waris mangsa berhak membuat pilihan sama ada pembunuh dibunuh balas atau menggantikan nyawa dengan *diyat* (*blood money*) sebagai alternatif terbaik (Mohamed Adil, 2022). Adapun Rang Undang-Undang (RUU) Pemansuhan HMM 2023 yang diluluskan Dewan Rakyat pada 3 April 2023 adalah selari dengan konsep hukuman alternatif *qisas* samada tertuduh boleh dihukum mati atau penjara sepanjang hayat dan sebatan. Melalui peruntukan ini, mahkamah mempunyai budi bicara untuk menjatuhkan hukuman mati atau pemenjaraan bagi tempoh 30 hingga 40 tahun dan sekiranya tidak dijatuhkan hukuman mati, hendaklah juga dihukum dengan sebatan tidak kurang daripada 12 kali (Berita Harian, 2023).

Walau bagaimanapun, terdapat cadangan daripada para ilmuan agar pelaksanaan konsep *diyat* atau pampasan dalam perundangan sivil dapat dijadikan sebagai hukuman alternatif bagi pemansuhan HMM. Namun, Datuk Dr Mohd Na'im Mokhtar, Menteri di Jabatan Perdana Menteri (Hal Ehwal Agama) memaklumkan hukuman *diyat* tidak boleh disabitkan di peringkat mahkamah syariah berikutan penglibatan mangsa jenayah seperti kes bunuh atau mendatangkan kecederaan (Azis, 2022). Mahkamah syariah tiada peruntukan hukuman mati kerana jenayah berat berada di bawah bidang kuasa mahkamah sivil. Justeru, terdapat keperluan untuk melakukan pindaan terhadap beberapa peruntukan undang-undang bagi mengimbangi hukuman *diyat* dan mati mandatori. Sekiranya konsep *diyat* dapat diaplikasikan dalam perundangan sivil, ini menjadi penanda aras yang lebih baik kerana sebahagian hukum Islam dapat dipraktikkan walaupun tidak dilaksanakan melalui undang-undang jenayah syariah (Fahiz Ariff, 2023).

Meskipun jenis hukuman alternatif bagi pemansuhan HMM agak berbeza dengan hukuman alternatif *qisas*, namun kombinasi hukuman pemenjaraan dan sebatan merupakan hukuman yang wajar serta dilihat lebih berat berbanding hukuman jenayah sivil yang lain. Ini dapat difahami melalui kenyataan Timbalan Menteri di Jabatan Perdana Menteri (Undang-Undang dan Reformasi Institusi) Ramkarpal Singh yang mengatakan bahawa hukuman gantian ini adalah setimpal dengan keseriusan jenayah yang dilakukan dan tidak mengakibatkan

kejanggalan dengan hukuman lain yang kurang serius (Utusan Borneo, 2023). Oleh yang demikian, di sebalik objektif utama hukuman alternatif ialah memberi peluang kedua kepada tertuduh untuk memperbaiki diri seterusnya menjadi rakyat yang patuh kepada hukum syarak dan perundangan (Berita Harian, 2023). Selain itu, hak waris juga akan terpelihara berdasarkan budi bicara dan kebijaksanaan hakim.

Cadangan Penambahbaikan Kerajaan dan Mahkamah

Hasil kajian yang dijalankan membawa kepada beberapa cadangan usaha yang boleh dilakukan khususnya kepada pihak berautoriti. Cadangan ini diutarakan dalam usaha menambah baik institusi kehakiman di Malaysia secara umum. Pertama, pihak kerajaan perlu berusaha untuk memberi penerangan secara berterusan kepada masyarakat awam seperti di peringkat sekolah atau agensi pekerjaan. Hal ini kerana dapat lihat dalam media sosial bahawa masih terlalu ramai pihak yang masih belum jelas dengan konsep undang-undang.

Kedua, pihak berautoriti perlu mewujudkan satu jawatankuasa pelaksana yang terdiri daripada pakar-pakar bidang perundangan negara bagi mendiskusi dan menganalisis secara mendalam berkenaan pelan tindakan atau proses yang jelas dalam sistem mahkamah memandangkan pemansuhan HMM ini masih di peringkat awal. Tinjauan boleh dilakukan terhadap negara-negara lain yang berjaya melaksanakan pemansuhan ini.

Seterusnya, penelitian semula falsafah undang-undang berkenaan juga boleh dilakukan sepertimana usaha kerajaan meminda Akta Dadah Berbahaya 1952 pada tahun 2017 yang menunjukkan pengurangan HMM kepada pesalah (Mohamed Adil, 2022). Setelah dipinda, pengedar dadah boleh dipenjara 30 tahun atau dihukum mati (Berita Harian, 2022). Malah Mantan Naib Presiden PKR Nurul Izzah Anwar berpendapat bahawa pihak kerajaan kini perlu menyemak kembali definisi pengedar, penagih atau pesakit yang memerlukan rawatan berunsurkan dadah (Haron, 2019).

Bagi kes dadah, pendekatan berasaskan rawatan dalam isu penyalahgunaan dadah boleh dilaksanakan dengan berpandangan bahawa ketagihan dadah juga adalah suatu penyakit. Pesalah boleh diberi peluang rawatan jika sesuai disamping hukuman pemenjaraan (Harian Metro, 2022). Walaupun begitu, perlu ditegaskan bahawa perlakuan jenayah tetap dianggap sebagai suatu kesalahan namun hukuman yang diberikan juga harus setimpal. Hukuman mati kepada seorang pengedar dadah yang miskin tidak akan mampu membebaskan golongan ini daripada kemiskinan (Malaysia Kini, 2021).

Sebagai lanjutan, kajian mendalam juga boleh dilakukan dalam usaha memurnikan pemansuhan HMM di Malaysia. Melalui metode temu bual di lapangan, beberapa pihak berkepentingan seperti hakim di mahkamah atau peguam boleh ditemu bual dalam proses pengumpulan data.

PENUTUP

Hukuman jenayah Islam adalah bermatlamatkan hukuman balas yang setimpal, pemulihan diri pesalah dan pencegahan daripada peningkatan kadar jenayah. Melihat kepada sejarah pelaksanaan dan kedudukan hukuman mati di Malaysia, pengaplikasian hukuman mati telah

lama wujud sebelum zaman kemerdekaan. Dapat dinilai bahawa keputusan kerajaan dalam pemansuhan HMM merupakan usaha untuk memberi keadilan kepada pesalah dengan mengukuhkan konsep hak hidup setiap manusia. Berikutan peruntukan HMM yang sudah lama wujud, pelbagai bentuk respon diterima dari masyarakat. Namun perlu ditegaskan bahawa hukuman mati secara umum masih wujud bagi kesalahan berat, hanya hukuman berbentuk mandatori dimansuhkan. Pemansuhan HMM menjadi jalan tengah untuk menamatkan hukuman mandatori bersifat rigid dan menamatkan hukuman mati bagi kesalahan ringan. Seiring dengan peredaran zaman dan cabaran masyarakat pada masa kini, alternatif hukuman yang setimpal dengan tahap keseriusan kes perlu dilaksanakan. Penggubal undang-undang perlu bertindak memurnikan pemansuhan HMM bagi mencapai tujuan peruntukan perundangan yang signifikan. Hal ini tidak bermaksud bahawa peruntukan sebelum ini zalim atau tidak berkesan sama sekali, hanya langkah yang lebih agresif perlu dilakukan untuk mengurangkan jenayah. Konklusinya, setiap peruntukan yang ditetapkan perlu dipastikan masih berlandaskan syariat Islam selari dengan Perkara 3 Perlembagaan Persekutuan.

RUJUKAN

Abdul Aziz, S. (2015). The Continuing Debate on Death Penalty: an Exposition of International, Malaysian and the Shari'Ah Perspective. IIUM Law Journal, 23(1), 61–84. https://doi.org/10.31436/iiumlj.v23i1.156

Abdul Khalil, S. (2022). Siyāsah Syar'iyyah Approach in Dealing with Current Criminal Legislation Issues in Malaysia. Jurnal Fiqh, 19(2), 157–188.

Albab, A. (2018). Pakatan Mansuh Hukuman Mati Jika Menang PRU14. *My News Hub*. https://www.mynewshub.tv/2018/04/pakatan-mansuh-hukuman-mati-jika-menang-pru14/. Diakses pada 23 September 2023.

Alias, A. & Kamarudin, F. (2019). Ramai Bantah Mansuh Hukuman Mati Mandatori. *Berita Harian*. Laman Sesawang Bahagian Hal Ehwal Undang-Undang (Jabatan Perdana Menteri). https://www.bheuu.gov.my/index.php/media/keratan-akhbar/1548-ramai-bantah-mansuh-hukuman-mati-mandatori. Diakses pada 29 September 2023.

Aminuddin, Y. (2019). *Jangan mansuh hukuman mati*. Malaysia Kini. https://www.malaysiakini.com/columns/465132, Diakses Pada 14 Oktober 2023.

Azmadi, S. (2019). Hukuman Mati di Malaysia. *The Centre*. https://www.centre.my/post/hukuman-mati-di-malaysia. Diakses pada 29 September 2023.

Berita Harian Online. (2023). Usah Jatuhkan Hukuman Alternatif Kepada Pesalah Jenayah Syariah Sewenang-Wenangnya. *Berita Harian Online*. https://www.bharian.com.my/rencana/lain-lain/2023/05/1106237/usah-jatuhkan-hukuman-alternatif-kepada-pesalah-jenayah-syariah. Diakses pada 1 Oktober 2023.

Muhammad, R.W. (2022). Hukuman mati patut kekal dalam sistem undang-undang jenayah. *Berita Harian Online*. https://www.bharian.com.my/rencana/minda-pembaca/2022/06/968536/hukuman-mati-patut-kekal-dalam-sistem-undang-undang-jenayah. Diakses pada 9 Oktober 2023.

Bernama (a). (2019). Mansuh hukuman mati mandatori, hakim punya budi bicara lebih luas. *Berita Harian*. https://www.bharian.com.my/berita/nasional/2019/07/586334/mansuh-hukuman-mati-mandatori-hakim-punya-budi-bicara-lebih-luas. Diakses pada 9 oktober 2023.

Bernama (b). (2022). Pemansuhan Hukuman Mati Mandatori Bukan Faktor Kes Jenayah Bertambah - Kamal Affandi. *Astro Awani*. https://www.astroawani.com/berita-malaysia/pemansuhan-hukuman-mati-mandatori-bukan-faktor-kes-jenayah-bertambah-kamal-affandi-366055. Diakses pada 12 Oktober 2023.

Bernama (c). (2023). Akta Pemansuhan Hukuman Mati Mandatori 2023 berkuat kuasa esok. *Berita Harian Online*. https://www.bharian.com.my/berita/nasional/2023/07/1121908/akta-pemansuhan-hukuman-mati-mandatori-2023-berkuat-kuasa-esok. Diakses pada 8 Oktober 2023.

Bernama (d). (2023). Mahkamah Persekutuan Kekal Hukuman Mati Penganggur Bunuh Tiga Anggota Keluarga Angkat. *Astro Awani*. https://www.astroawani.com/berita-malaysia/mahkamah-persekutuan-kekal-hukuman-mati-penganggur-bunuh-tiga-anggota-keluarga-angkat-438087. Diakses pada 10 Oktober 2023.

Bernama (e). (2023). Mahkamah Rayuan Kekalkan Hukuman Mati Terhadap Ahli Perniagaan Edar Ganja. *Astro Awani*. https://www.astroawani.com/berita-malaysia/mahkamah-rayuan-kekalkan-hukuman-mati-terhadap-ahli-perniagaan-edar-ganja-430938. Diakses pada 10 Oktober 2023.

Bernama (f). (2023). Akta Pemansuhan Hukuman Mati Mandatori 2023 Berkuat Kuasa Esok. *Berita Harian Online*. https://www.bharian.com.my/berita/nasional/2023/07/1121908/akta-pemansuhan-hukuman-mati-mandatori-2023-berkuat-kuasa-esok. Diakses pada 1 Oktober 2023.

Buletin TV3. (2023). Hukuman Mati Mandatori | Pemansuhan Tidak Akan Tingkatkan Kes Jenayah. https://www.youtube.com/watch?v=cKpptAHH0v0. Diakses pada 2 Oktober 2023.

Diana Azis. (2022). JKSM, AGC Selesai Bincang Perlaksanaan Hukuman Diyat. *Sinar Harian*. https://www.sinarharian.com.my/article/223953/khas/wacanaquran/jksm-agc-selesai-bincang-perlaksanaan-hukuman-diyat. Diakses pada 1 Oktober 2023.

DMedia. (2023). Kenyataan Media RUU Pemansuhan Hukuman Mati Mandatori 2023 dan RUU Semakan Hukuman Mati dan Pemenjaraan Sepanjang Hayat (Bidang Kuasa Sementara Mahkamah Persekutuan) 2023. *DMedia*. https://dmedia.penerangan.gov.my/upload/km/27032023.1019312168.pdf. Diakses pada 9 Oktober 2023.

Fahiz Ariff. (2023). Undang-Undang Jenayah Islam Alternatif Terbaik. *My Metro*. https://www.hmetro.com.my/mutakhir/2023/03/945051/undang-undang-jenayah-islam-alternatif-terbaik. Diakses pada 1 Oktober 2023.

Farah Marshita, A. P. (2016). Hukuman mati berbeza di antara negara. *Berita Harian*. https://www.bharian.com.my/bhplus-old/2016/05/149626/hukuman-mati-berbeza-di-antara-negara. Diakses pada 9 Oktober 2023.

Hairulazim, M., & Abdul Hamid, R. (2019). Setuju hapus hukuman mati mandatori kepada budi bicara. *Harian Metro*. https://www.hmetro.com.my/mutakhir/2019/03/433146/setuju-hapus-hukuman-mati-mandatori-kepada-budi-bicara. Diakses pada 9 Oktober 2023.

Harian Metro. (2022). Adilkah Beri Peluang Kedua?. *Harian Metro*. https://www.hmetro.com.my/rencana/2022/06/855886/adilkah-beri-peluang-kedua. Diakses pada 12 Oktober 2023.

Harian Metro. (2022). Tali Gantung Gagal Lawan Dadah. *Harian Metro*. https://www.hmetro.com.my/mutakhir/2022/06/853055/tali-gantung-gagal-lawan-dadah. Diakses pada10 Oktober 2023.

J.E. Sahetapy. (2009). *Ancaman Jenayah Mati Terhadap Pembunuhan Berencana*. Malang: Setara Press.174.

Jasser Auda. (2007). *Maqashid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*. London: The International Institute of Islamic Thought. 22.

Haron, R. (2019). Dihukum Mati Selalunya Keldai Dadah, Bukan Ketua Sindiket. *Malaysia kini*. https://www.malaysiakini.com/news/461079. Diakses pada 10 Oktober 2023.

Malaysia Kini. (2021). Desakan Mansuh Hukuman Mati Mandatori Kian Giat Disuarakan. *Malaysia Kini*. https://www.malaysiakini.com/news/595973. Diakses pada 11 Oktober 2023.

Mohamed Adil, M. A. (2022). Hak untuk Hidup dan Hukuman Mati: Respons Syariah terhadap Perundangan Antarabangsa. *Journal of the Malaysian Parliament*, 2, 200–225. https://doi.org/10.54313/journalmp.v2i.58.

Mohamed Adil, M.A. (2022). Mansuh Hukuman Mati Mandatori Selari Ajaran Islam. *Berita Harian Online*. https://www.bharian.com.my/rencana/lain-lain/2022/06/965724/mansuh-hukuman-mati-mandatori-selari-ajaran-islam. Diakses pada 1 Oktober 2023.

Nelvitia Purba, G. (2016). *Hukuman Mati Dalam Konteks Undang-Undang Hak Asasi Manusia di Indonesia*. Universiti utara Malaysia.

Noh, M.F. (2022). Bapa Zulfarhan Tak Setuju Mansuh Hukuman Mati Mandatori. *Harian Metro*. https://www.hmetro.com.my/mutakhir/2022/06/851159/bapa-zulfarhan-tak-setuju-mansuh-hukuman-mati-mandatori. Diakses pada 13 Oktober 2023.

Nor Shah, M. S. (2023). Pemansuhan Hukuman Mati Mandatori di Malaysia Menurut Perspektif Syariah: Satu Tinjauan Terhadap Kefahaman Mahasiswa. Universiti Malaya.

Penerbitan. (2023). Akta Pemansuhan Hukuman Mati Mandatori 2023 Mula Berkuat Kuasa 4 Julai 2023. *Laman Web Rasmi Bahagian Hal Ehwal Undang-Undang Jabatan Perdana Menteri*. https://www.bheuu.gov.my/index.php/penerbitan/infografik/2850-akta-pemansuhan-hukuman-mati-mandatori-2023-mula-berkuat-kuasa-4-julai-2023, Diakses pada 1 Oktober 2023.

Rahmath Nisa & Jal Zabdi. (2014). Hukuman Mati: Satu Tinjauan dari Sudut Sejarah Perundangan di Malaysia. International Conference on Law, Policy and Social Justice (ICLAPS), 1-9.

Segu Alavudin, R. N., & Mohd Yusoff, J. Z. (2014). Hukuman Mati: Satu Tinjauan dari Sudut Sejarah Perundangan di Malaysia. International Conference on Law, Policy and Social Justice (ICLAPS 2014), September, 10–11.

Suruhanjaya Hak Asasi Manusia Malaysia. (2019). *Laporan Tahunan Suruhanjaya Hak Asasi Manusia Malaysia*. Buletin Jendela Data dan Informasi Kesehatan, 29–33.

United Nations Human Right, Universal Declaration of Human Rights https://www.ohchr.org/en/human-rights/universal-declaration/translations/malay-bahasa-melayu. Diakses pada 10 Oktober 2023

Utusan Borneo Online. (2023). Penjara, Sebatan Hukuman Gantian Paling Sesuai Bagi 11 Kesalahan Mati Mandatori. *Utusan Borneo Online*. https://www.utusanborneo.com.my/2023/04/04/penjara-sebatan-hukuman-gantian-paling-sesuai-bagi-11-kesalahan-mati-mandatori. Diakses pada 1 Oktober 2023.

Wan Junaidi, T. J. (2022). Pemansuhan Hukuman Mati Mandatori Di Malaysia. *Laman Web Rasmi Majlis Keselematan Negara*. https://www.mkn.gov.my/web/ms/2022/06/10/pemansuhan-hukuman-mati-mandatori-di-malaysia/. Diakses pada 23 September 2023.

Yusof, M.F. (2023). Reformasi Hukuman Mati Demi Keadilan Untuk Semua Pihak. *Berita Harian Online*. https://www.bharian.com.my/kolumnis/2023/04/1086190/reformasi-hukuman-mati-demi-keadilan-untuk-semua-pihak. Diakses pada 1 Oktober 2023.

Yusof, W., & Azmi, M. H. M. (2022). Pelaksanaan Hukuman Mati di Malaysia Menurut Perspektif Hukum Jenayah Islam. *Journal of Contemporary Islamic Law*, 1(1), 62–74. https://doi.org/10.26475/jcil.2022.7.1.06.

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

PEMBANGUNAN EKOSISTEM PROGRAM SEKURITI MAKANAN MELALUI KESATUAN INSTITUSI ZAKAT DAN WAKAF

MUSA MOHD SARIP
Fakulti Syariah dan Undang-Undang
Universiti Islam Selangor (UIS)
mmusa@kuis.edu.my

MUHAMMAD YOSEF NITEH
Pusat Pengajian Teras
Universiti Islam Selangor (UIS)
myosef@kuis.edu.my

MOHD ROFAIZAL BIN IBHRAIM
Fakulti Syariah dan Undang-Undang
Universiti Islam Selangor (UIS)
mohdrofaizal@kuis.edu.my

HASLIZA BINTI TALIB
Pusat Pengajian Teras
Universiti Islam Selangor (UIS)
hasliza@kuis.edu.my

ABSTRAK

Kenaikan harga makanan peringkat domestik akibat kesan daripada permintaan makanan yang tinggi dan produktiviti tanaman yang berkurangan dan perubahan iklim serta berlakunya bencana alam Malaysia mengimport makanan melebihi 90 peratus daripada negara-negara pengeluar makanan yang lain. Sekuriti makanan merupakan mekanisme penting bagi menjamin keberlangsungan, ketersediaan dan aksesibiliti makanan kepada rakyat sentiasa mencukupi. Penulisan ini bertujuan untuk membincangkan sejauh mana kesatuan pembangunan ekosistem program sekuriti makanan melalui institusi zakat dan wakaf. Data sekunder yang terdiri daripada artikel jurnal, buku, prosiding dan dokumen kerajaan berkaitan sekuriti makanan, zakat dan wakaf dianalisis berdasarkan pengurusan rantaian bekalan makanan. Dapatan menunjukkan terdapat kesatuan model pengurusan rantaian sekuriti makanan berasaskan zakat dan wakaf, namun ianya masih perlu dikembangkan ke peringkat nasional.

***Keywords**: sekuriti makanan, zakat, wakaf*

PENDAHULUAN

Kestabilan sumber makanan adalah aspek yang sangat penting dalam sesebuah negara. Kestabilan ini melibatkan pencapaian makanan yang mencukupi, selamat, dan berkhasiat serta aspek ketersediaan, aksesibiliti, penggunaan yang selamat, dan keboleh capaian makanan tersebut. Ini adalah faktor utama dalam menjamin sekuriti makanan negara. Di Malaysia, terdapat beberapa cabaran penting dalam mencapai kestabilan ini, termasuk ketidakstabilan sumber komoditi makanan, tahap sara diri yang rendah dalam pengeluaran makanan, peningkatan import makanan, perubahan dalam corak permintaan makanan, dan ancaman daripada fenomena semula jadi. Oleh itu, langkah-langkah proaktif perlu diambil untuk

mengatasi cabaran ini, seperti pelaburan dalam pertanian dan sektor makanan tempatan, pemantauan stok makanan dan bekalan, serta meningkatkan kesedaran mengenai pemakanan yang sihat dan pengurusan sumber makanan yang bijak.. (Mad Nasir, 2019; Mohamed et al., 2021; Omar et al., 2019)

Di Malaysia, sub-sektor pertanian utama termasuk tanaman, ternakan, dan perikanan. Secara keseluruhan, pengeluaran komoditi utama mengalami penurunan pada tahun 2020 berbanding dengan tahun 2019. Dalam tempoh dua tahun tersebut, pengeluaran sayur-sayuran meningkat sebanyak 0.9%, sementara pengeluaran buah-buahan mengalami penurunan sebanyak 0.7%. Selain itu, hasil tangkapan ikan juga mengalami penurunan sebanyak 5.0%, iaitu dari 1455.4 ribu tan pada tahun 2019 kepada 1383.3 ribu tan pada tahun 2020. Dengan ini, kepentingan sektor pertanian dalam konteks sosioekonomi negara menjadi semakin penting (Jabatan Perangkaan Malaysia, 2020).

Berdasarkan statistik yang dikeluarkan oleh Jabatan Perangkaan Malaysia untuk tahun 2021, ukuran Kadar Sara Diri (Self-Sufficiency Ratio, SSR) negara menunjukkan tahap yang masih rendah untuk beberapa produk makanan penting. SSR bagi beras adalah sebanyak 65.0%, susu segar 56.7%, daging lembu 18.9%, daging kambing 10.7%, dan produk tenusu sebanyak 5%. SSR adalah satu parameter penting yang digunakan untuk mengukur keupayaan sebuah negara dalam memenuhi keperluan makanannya melalui pengeluaran domestik.

Sekali gus, statistik tersebut menggariskan kebimbangan yang serius dalam konteks keselamatan dan kestabilan makanan negara. Kebergantungan yang tinggi terhadap import makanan, seperti daging lembu (81.6%), daging kambing (89.4%), dan susu segar (66.9%), memberi risiko terhadap bekalan makanan dalam negara. Sekuriti makanan adalah suatu isu yang semakin mendesak kerana negara bergantung kepada pasaran luar untuk bekalan makanan asas.

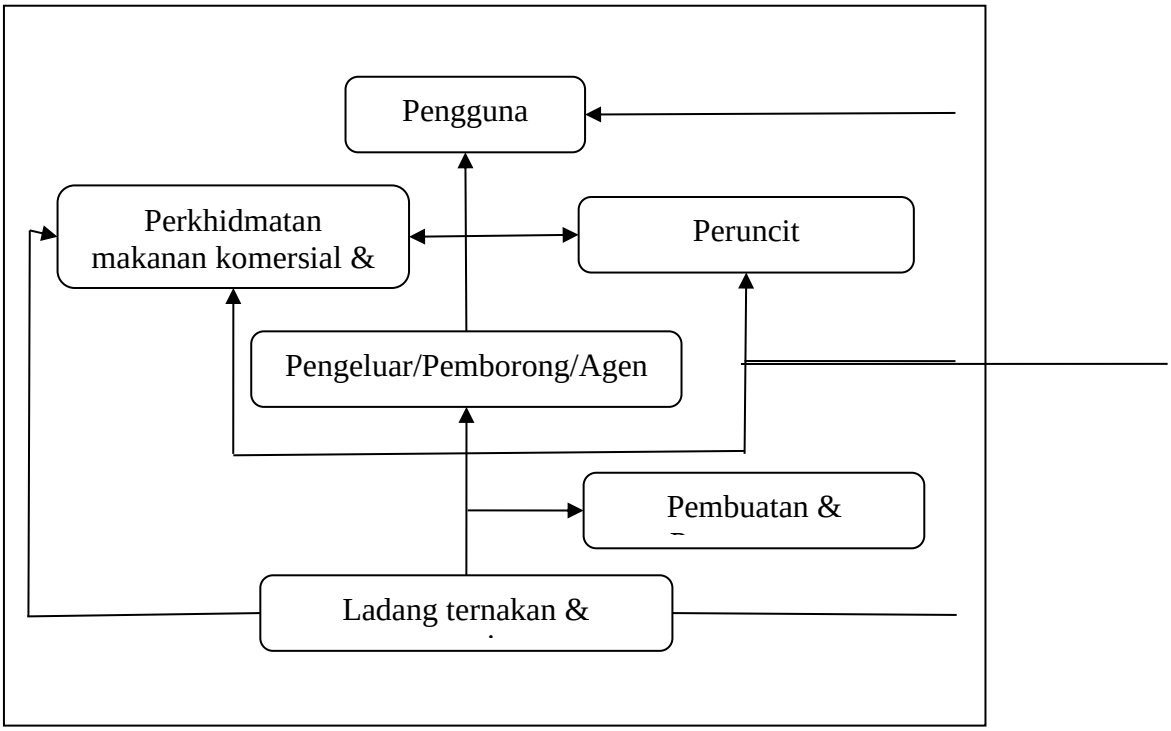
Dalam situasi ini, perlu kepada suatu usaha yang strategik dan produktif diperlukan untuk meningkatkan pengeluaran makanan domestik. Ini termasuk usaha dalam peningkatan produktiviti sektor pertanian dan penternakan, sokongan kepada petani tempatan, dan peningkatan dalam teknologi dan amalan pertanian. Tindakan ini penting untuk memastikan keselamatan makanan negara dan menjamin kualiti hidup masyarakat secara keseluruhannya.

Dalam hal ini, peranan kementerian dan agensi berkaitan adalah penting dalam menyediakan bantuan teknikal dan latihan kepada petani serta mendorong penggunaan teknologi pertanian yang lebih canggih. Di samping itu, penyelidikan dan pembangunan dalam peningkatan produktiviti mesti diberi tumpuan untuk mengatasi isu pengurangan pengeluaran makanan ini.

Hal ini menimbulkan tekanan kepada pihak kerajaan untuk menjalankan usaha dalam mengukuhkan sekuriti makanan melalui kuasa ekonomi dan pentadbiran yang mereka miliki. Di Malaysia, terutamanya golongan berpendapatan rendah lebih terasa terhadap kesan kenaikan harga makanan ini. Perkara ini juga berlaku kepada golongan yang menetap di kawasan bandar dengan kos sara hidup yang lebih tinggi. Situasi ini menjadi lebih serius disebabkan oleh keadaan kewangan yang terhad dan pendapatan yang rendah dalam kalangan isi rumah menjadikan golongan ini lebih terdedah kepada ketidakpastian sekuriti makanan.

Rantaian Penawaran dan Permintaan Makanan

Pasaran makanan melalui sistem rantaian penawaran dan permintaan bahan makanan. Rantaian makanan merupakan siri proses yang kompleks yang melibatkan aliran makanan daripada pengeluar hingga kepada pengguna akhir. Peringkat utama dalam rantaian ini menjurus kepada pengeluaran makanan daripada pelbagai sektor seperti pertanian, ternakan, dan perikanan, diikuti oleh aktiviti pemprosesan dan pengeluaran bahan makanan. Selanjutnya, bahan makanan ini diedar dan diagihkan melalui pelbagai perantara seperti pemborong, peruncit, serta perkhidmatan makanan, sama ada untuk tujuan komersial atau bukan komersial. Akhirnya, rantaian makanan ini sampai ke pengguna akhir untuk digunakan bagi memenuhi keperluan pemakanan dan kehidupan seharian mereka. Rantaian makanan ini memainkan peranan penting dalam menyokong penyediaan makanan kepada masyarakat.



(Sumber: Pullman & Wu, 2012:2)

Ketersediaan makanan mampu dicapai melalui kerjasama yang erat antara pelbagai pihak termasuk petani, nelayan, pengilang dan peruncit sebelum sampai kepada pengguna. Hal ini juga dibincangkan oleh Nur Annizah Ishak dan Pazim@Fadzim Othman (2005); Marwan Haddad (2012). Pihak pemerintah bertanggungjawab untuk menyediakan bekalan makanan yang mencukupi, halal, dan selamat. Keperluan ini telah ditekankan dalam syariat Islam bagi melaksanakan perancangan dan pemantauan yang cermat terhadap bekalan makanan. Bagi memastikan sekuriti makanan terjamin, pemerintah sebuah negara bertanggungjawab dalam merekabentuk dasar dan polisi yang jelas untuk kemaslahatan rakyat. Komponen utama dalam sekuriti makanan termasuklah memastikan ketersediaan, aksesibiliti dan penggunaan makanan yang stabil pada setiap masa.

Menurut Adelman (t.t), pembangunan ekonomi merupakan satu konsep yang berbeza daripada pertumbuhan ekonomi. Secara spesifik pembangunan ekonomi melibatkan beberapa elemen penting termasuk pencapaian pertumbuhan ekonomi yang mapan, perubahan dalam struktur pengeluaran, peningkatan dalam teknologi, pemodenan dalam aspek sosial, politik, dan institusi serta peningkatan dalam kesejahteraan sosial. Oleh itu, ahli ekonomi berpendapat bahawa penting untuk memberi penekanan kepada perkara seperti penghapusan kemiskinan dan pengagihan semula sumber dalam konteks pembangunan ekonomi. Ini kerana, walaupun suatu negara boleh mencapai pertumbuhan ekonomi dalam segi fizikal, tetapi jika sebilangan besar penduduknya masih hidup dalam kemiskinan, ia tidak mencerminkan pembangunan ekonomi sebenar (Todaro, M.P. & Smith, S.C., 2009).

Keterlibatan Institusi-institusi Zakat dan Wakaf Dalam Pembangunan Sekuriti Makanan

Mekanisme ekonomi Islam telah terbukti membantu dalam menjamin sekuriti makanan rakyat. Hal ini disebabkan wujudnya hubungan yang berpusat mentauhidkan Allah di dalam kalangan masyarakat Islam. Instrumen-instrumen zakat dan wakaf telah berjaya dalam menurunkan kadar kemiskinan serta meningkatkan taraf kehidupan mereka. Ini menunjukkan bahawa ekonomi Islam yang diterajui oleh nilai-nilai keagamaan dan sosial dapat memainkan peranan penting bagi memastikan sekuriti makanan dan kesejahteraan rakyat (Mohammed Yusoff, 2010; Muniaty Aishah, 2014; Ihsana El Khuluqo, 2016).

Manfaat daripada penggunaan instrumen-instrumen zakat dan wakaf ini dapat dirasai oleh golongan yang memerlukan terutamanya golongan miskin bagi meningkatkan aksesibiliti mereka terhadap makanan. Ini memberikan kesan positif terhadap pengurangan ketidakseimbangan ekonomi dan secara tidak langsung mewujudkan prinsip perkongsian dan pengagihan semula kekayaan dalam kalangan masyarakat. Prinsip ini membantu dalam mengurangkan jurang sosioekonomi antara golongan kaya dan miskin serta memberikan manfaat kepada komuniti keseluruhannya.

Agihan zakat memainkan peranan utama dalam menjaga sekuriti makanan ke atas golongan fakir dan miskin. Statistik menunjukkan bahawa setiap tahun, jutaan ringgit dana zakat disalurkan di seluruh Malaysia untuk membantu golongan fakir miskin. Menurut Lembaga Zakat Selangor pada tahun 2021 sahaja, lebih daripada RM 271 juta zakat telah disalurkan kepada golongan yang memerlukan. Dengan bantuan kewangan ini, golongan miskin mempunyai akses kepada makanan yang mencukupi dan keperluan asas yang diperlukan untuk memenuhi sekuriti makanan mereka. Tambahan pula, zakat juga digunakan untuk membiayai projek-projek pertanian dan program-program pendidikan yang memberi kesan positif kepada akses makanan golongan miskin. Dengan cara ini, zakat telah membantu meningkatkan sekuriti makanan dan kualiti hidup mereka.

Selain bantuan kewangan, zakat juga memberi impak positif kepada sekuriti makanan golongan miskin melalui program-program pembangunan ekonomi seperti bantuan pembangunan ladang dan pemodenan ladang-ladang pertanian. Dalam Laporan Tahunan 2021 Lembaga Zakat Selangor dinyatakan bahawa zakat digunakan untuk menyokong projek-projek ini bagi membantu golongan miskin untuk membangunkan pertanian yang produktif. Ini membuka peluang kepada mereka untuk menjana pendapatan tambahan melalui pertanian dan

penternakan. Hasilnya, golongan miskin dapat meningkatkan ketersediaan makanan dalam komuniti dan seterusnya menjaga sekuriti makanan mereka.

Selain itu, sejarah juga mencatatkan bahawa harta yang diwakafkan telah memainkan peranan yang signifikan dalam pembangunan ekonomi negara. Dengan kata lain, wakaf telah menjadi instrumen penting dalam pengagihan semula kekayaan dengan matlamat mencapai pembangunan ekonomi yang komprehensif. Ini kerana wakaf telah turut serta dalam menyediakan pelbagai kemudahan seperti institusi pendidikan, pusat kesihatan, tempat ibadat, dan infrastruktur asas yang kesemuanya memberi sumbangan penting dalam pembangunan ekonomi dan kesejahteraan masyarakat (Sadeq, Abul Hasan Muhammad, 2002).

Dalam kajian Mohamad et al. (2020) menyatakan bahawa tanah wakaf di Malaysia boleh diklasifikasikan dalam empat kategori utama untuk menggambarkan pelbagai peranannya dalam pembangunan negara. Daripada data yang diberikan, didapati bahawa 60.09% tanah wakaf digunakan dalam sektor komersial, sementara 27.05% digunakan dalam sektor pendidikan. Selain itu, 8.46% daripada tanah wakaf digunakan dalam sektor sosial dan 4.39% digunakan dalam sektor kesihatan.

Perkembangan ini menunjukkan bahawa tanah wakaf di Malaysia telah melangkaui peranannya yang tradisional. Kini, tanah wakaf telah berkembang dan digunakan dalam pelbagai aspek yang lebih berorientasikan kepada keperluan semasa. Ini bukan sahaja membantu dalam membasmi kemiskinan tetapi juga meningkatkan kualiti hidup masyarakat secara keseluruhannya. Pemanfaatan harta wakaf yang bersifat berkekalan dan fleksibel dalam menyesuaikan fungsinya merupakan satu contoh penting bagaimana sumber ini mampu membantu merealisasikan sekuriti makanan.

Sebagai contoh pihak Perbadanan Wakaf Selangor (PWS) telah menjalankan pelbagai aktiviti pembangunan yang merangkumi ekonomi, pendidikan, dan sosial. Dalam konteks pembangunan ekonomi, PWS telah melaksanakan pelbagai program seperti pembangunan tanah wakaf, projek komersial/perniagaan serta pembelian lot-lot hartanah atau perumahan. Program-program ini telah memberi dorongan positif kepada nilai hartanah wakaf dan secara tidak langsung meningkatkan sumber pendapatan PWS melalui hasil sewaan. Aktiviti ekonomi ini memainkan peranan penting dalam mengekalkan keberkesanan dan produktiviti pembangunan hartanah wakaf (Muahammad Hazrin Sayuti & Zakaria Bahari, 2018). Namun penglibatan secara terus dalam aktiviti sekuriti makanan belum diberikan penumpuan yang maksima daripada harta wakaf ini.

Kesatuan Institusi Zakat dan Wakaf Dalam Ekosistem Rantaian Sekuriti Makanan

Model kesatuan harta zakat dan wakaf dalam meningkatkan sekuriti makanan melalui pengumpulan dana zakat yang wajib serta sumbangan wakaf. Zakat adalah sumbangan tahunan berdasarkan harta tertentu yang disalurkan kepada golongan fakir miskin. Manakala wakaf adalah sumbangan yang diberikan untuk tujuan tertentu seperti pendidikan dan bantuan makanan. Dana yang terkumpul disalurkan kepada golongan fakir miskin dalam bentuk bantuan makanan seperti beras, gula, minyak, dan produk makanan lain. Ini membantu golongan ini mempunyai akses terhadap makanan yang mencukupi. Bantuan ini membantu meningkatkan kualiti hidup golongan fakir miskin dengan memastikan keperluan makanan

asas mereka dipenuhi. Dengan melibatkan model ini dalam rantaian sekuriti makanan, kesan positif terhadap sekuriti makanan dalam masyarakat dapat dicapai secara lestari dan meningkatkan kesedaran sosial dalam masyarakat tentang tanggungjawab terhadap golongan yang memerlukan. Institusi zakat dan wakaf yang berautoriti memainkan peranan penting dalam mengumpul dan mengagihkan dana zakat dan manfaat wakaf secara berkesan kepada golongan yang memerlukan dan masyarakat Islam (Al-Quran, Surah At-Tawbah, 9:60; Hasan, 2018; Haneef & Rashid, 2017; Nasir & Abdullah, 2015).

Kesatuan instrumen zakat dan wakaf ini dipercayai memainkan peranan penting dalam pembangunan sekuriti makanan. Menurut kajian oleh Siti Sarah et al. (2021) berjudul "The Role of Zakat and Waqf in Eradicating Food Poverty: A Conceptual Study" menyatakan bahawa instrumen zakat memberikan sumbangan langsung dalam membantu golongan miskin memenuhi keperluan asas makanan mereka. Ini dicapai melalui pemberian wang zakat kepada golongan yang memerlukan untuk pembelian makanan atau penyediaan bantuan makanan secara langsung. Di samping itu, wakaf hartanah boleh digunakan untuk membina infrastruktur pertanian seperti ladang pertanian, kilang pemprosesan makanan, atau pusat penyimpanan makanan. Hal ini juga dinyatakan dalam kajian oleh Ahmed et al. (2018) yang bertajuk "The Role of Waqf in Food Security: A Comparative Study" menegaskan bahawa wakaf hartanah ini membantu meningkatkan pengeluaran makanan tempatan dan ketersediaan makanan dalam jangka panjang.

Kajian lain dalam "Waqf, Zakah, and Food Security in Muslim Countries: An Empirical Investigation" oleh Muhammad and Abdullah (2018) menunjukkan bahawa apabila instrumen zakat dan wakaf digabungkan dengan strategi pembangunan yang bijak, ia boleh mencapai hasil yang signifikan dalam mengurangkan kebuluran dan memperbaiki akses kepada makanan yang mencukupi.

Dengan mengadunkan instrumen zakat yang memberikan bantuan kewangan segera, manakala dengan wakaf yang membolehkan pembangunan jangka panjang infrastruktur makanan mampu mencipta pendekatan holistik dalam membantu mengatasi masalah sekuriti makanan dalam masyarakat. Dalam konteks Malaysia, institusi-institusi zakat dan wakaf perlu bekerjasama untuk memaksimumkan impak positif ke arah peningkatan sekuriti makanan dalam komuniti. Kesatuan ini bukan hanya tertumpu dalam negeri masing-masing bahkan kerjasama melangkaui batasan negeri melalui konsep menang-menang secara *blue ocean strategy*.

Oleh itu, berdasarkan kajian Mohamed et al. (2021) telah mengemukakan empat garis tindakan dalam menangani krisis makanan yang merujuk kepada dasar yang digunakan oleh bank dunia iaitu mengawal dan menstabilkan harga pengguna, pengukuhan stok penimbal, mewujudkan jaringan keselamatan terhadap akses makanan dan instrumen yang merangsang tindak balas penawaran bekalan dalam pertanian. Maka disarankan instrumen zakat dan wakaf dimasukkan dalam plan tindakan ini seperti berikut:

a) Sumber Pembiayaan

Magda Ismail (2013) dalam kajiannya menunjukkan potensi wakaf tunai dalam membiayai bukan sahaja bidang keagamaan tetapi juga membiayai pelbagai barangan dan perkhidmatan

yang diperlukan di peringkat global, seperti pendidikan, kesihatan, penjagaan sosial dan pengaktifan komersial, infrastruktur asas. Wakaf tunai telah diperkenalkan yang menghasilkan satu resolusi daripada sarjana Islam kontemporari terhadap skim pengumpulan dana serta pelaburan. Oleh itu, wakaf boleh menjadi satu bentuk pembiayaan yang fleksibel dan berkebajikan bagi mengembangkan industri makanan. Bantuan daripada dana zakat juga boleh diberikan kepada "miskin kepada miskin" melalui mekanisme latihan, bantuan peralatan dan teknologi berkaitan sekuriti makanan.

b) Instrumen Perbelanjaan Kerajaan

Hartini et al. (2015) menjelaskan perbelanjaan persekutuan kerajaan melibatkan perbelanjaan operasi dan perbelanjaan pembangunan di mana merangkumi termasuk pembangunan perkhidmatan ekonomi dan sosial seperti pertanian, kesihatan dan sebagainya.

Amalan wakaf itu boleh dikelompokkan kepada dana amanah saham tertentu mengikut komponen perbelanjaan kerajaan persekutuan iaitu subsidi, pertahanan dan keselamatan, pertanian dan pembangunan luar bandar, perdagangan dan perindustrian, pengangkutan, kemudahan awam, pendidikan, kesihatan dan perumahan, perkhidmatan sosial dan komuniti dan sebagainya. Perbezaan ini memberi ruang kepada pewakaf untuk memilih dana yang ingin dilaburkan. Oleh itu, perbelanjaan kerajaan di dalam sektor pertanian yang merupakan industri yang besar dalam bekalan makanan dapat dibantu melalui pembiayaan daripada projek wakaf dan juga zakat.

c) Sumber Pendapatan

Menurut Alani et al. (2016) pembiayaan mikro dapat mengurangkan pengangguran. Oleh itu, dana wakaf seperti wakaf tunai boleh dijadikan satu bentuk pembiayaan mikro bagi membantu projek kecil. Tiga mekanisme dicadangkan untuk membiayai projek kecil melalui dana wakaf iaitu menyimpan dana wakaf tetap, menubuhkan dana wakaf baharu serta membiayai usahawan kecil.

Oleh itu, pembangunan wakaf di dalam industri makanan juga boleh mengambil nafas ini dalam memberi peluang masyarakat sekitar meningkatkan sumber pendapatan sama ada sebagai pengusaha pertanian yang berdaya saing bagi menempuh pasaran yang lebih luas. Tambahan pula, petani perlu menjadikan pertanian bukan sekadar aktiviti sara hidup malah menjadikan pertanian ke arah perniagaan yang menguntungkan (Yaseen et al., 2018).

Farrukh et al. (2020) sektor pertanian memerlukan campur tangan dari pelbagai sektor yang berpotensi bagi meningkatkan sekuriti makanan. Hal ini perlu melihat kepada ketersediaan, akses dan kemampuan dengan menjadikan sektor pertanian sebagai sumber makanan, sumber pendapatan dan perbelanjaan serta menjadikan pertanian sebagai penyokong dasar harga bagi menjamin sekuriti makanan.

Menurut Mohamed et al. (2021) rangsangan pengeluaran pertanian perlu dilaksanakan terutamanya dalam melindungi pengeluar komoditi makanan miskin dengan memberi dana bagi meningkatkan kembali produktiviti tanaman mereka, membangunkan kembali tanah pertanian, meningkatkan kualiti makanan, mengurangkan spekulasi rantaian bekalan makanan

di antara pengeluar hingga pengguna akhir. Hal ini perlulah didokong kuat oleh institusi zakat dan wakaf yang mana matlamat utama institusi ini adalah menjaga kebajikan sosioekonomi masyarakat Islam.

d) Kestabilan Sekuriti Makanan

Menurut kajian Farrukh et al. (2020), sektor pertanian memerlukan campur tangan dari pelbagai sektor yang berpotensi daripada institusi zakat dan wakaf bagi meningkatkan keupayaan sekuriti makanan. Ini melibatkan tiga aspek penting, iaitu ketersediaan, akses, dan kemampuan. Sektor pertanian perlu dianggap sebagai sumber makanan, sumber pendapatan serta perbelanjaan, selain daripada menjadi penyokong dasar harga untuk memastikan sekuriti makanan yang berkesan. Hal ini juga dapat menstabilkan rantaian pengeluaran dan penggunaan makanan supaya tidak dimonopoli oleh pihak-pihak tertentu (kartel) sehingga masyarakat Islam juga menerima kesan keburukannya. Kemampuan pelaksanaan kestabilan sekuriti makanan dijangka membawa banyak impak positif bukan sahaja kepada golongan fakir dan miskin, malahan kepada masyarakat umum yang berbeza agama dan bangsa.

Pembangunan industri makanan hasil daripada model agihan zakat dan manfaat wakaf wajar direncanakan meelalui pendekatan kesatuan dan ekosistem yang tersusun rapi. Hal ini kerana sumber wakaf mampu menyediakan sumber pembiayaan yang fleksibel melalui proses pengumpulan dana pelaburan yang cekap. Manakala agihan harta zakat yang menekankan kebajikan keperluan asas sosial yang mencukupi kepada golongan yang memerlukan seperti makanan asas. Tambahan pula, zakat dan wakaf memberikan insentif kepada kerajaan dengan menyokong perbelanjaan operasi dan pembangunan, serta mengurangkan hutang kerajaan melalui penggunaan dana wakaf yang berteraskan kesejahteraan. Selain itu, zakat dan wakaf juga membantu meningkatkan sumber pendapatan dengan menyokong usahawan melalui dana zakat dan wakaf, perkongsian keuntungan daripada pelaburan wakaf, dan mencipta peluang pekerjaan semasa dalam pasaran ekonomi yang berkembang. Akhirnya, zakat dan wakaf juga memberi sokongan dalam memastikan kestabilan sekuriti makanan melalui kerjasama dalam pelbagai strategi pembangunan industri makanan, meningkatkan pengeluaran makanan, dan memenuhi keperluan semasa melalui pendekatan zakat dan wakaf yang holistik

KESIMPULAN

Secara keseluruhannya, kesatuan ekosistem sekuriti makanan yang lestari memalui zakat dan wakaf dapat memberi sumbangan yang besar ke atas sekuriti makanan umat Islam. Perkara ini mampu direalisasikan melalui peranan institusi zakat dan wakaf dalam negeri dan negara keseluruhannya berasaskan nilai hamba dan khalifah Allah SWT bagi menjalankan tanggungjawab fardu kifayah kepada masyarakat. Pelaksanaan tanggungjawab institusi zakat dan wakaf menerusi perancangan dan pengurusan yang melibatkan dasar harta zakat dan wakaf yang jelas mengikut keperluan sekuriti makanan semasa. Dasar ini melibatkan kesatuan unsur ekonomi holistik untuk memastikan ketersediaan makanan, aksesibiliti dan penggunaan makanan berlaku secara berterusan kepada masyarakat Islam. Isu dan masalah monopoli dan kartel industri makanan dapat dikawal sekiranya pelaksanaan kesatuan institusi zakat dan wakaf dapat direalisasikan secepat mungkin.

RUJUKAN

Adelman, I., (t.t) Fifty Years of Economic Development: What Have We Learned?

Alani, U. A., Algodah, M. T. S., & Alshwaiyat, M. S. (2016). Role of Waqf (Endowment) Funds in Financing Small Projects. Global Business and Management Research: An International Journal, 8(2), 53– 66.

Farukh, M. U., Bashir, M. K., & Rola-Rubzen, F. (2020). Exploring the sustainable food security approach in relation to agricultural and multi-sectoral interventions: A review of cross-disciplinary perspectives. Geoforum, 108(November 2019), 23– 27. https://doi.org/10.1016/j.geoforum.20 19.11.012.

Hartini, A., Azaimi, A., Aslam, M., & Hanafi, H. (2015). The Possible Role of Waqf in Ensuring A Sustainable Malaysian Federal Government Debt. Procedia Economics and Finance, 31(15), 333–345. https://doi.org/10.1016/S2212- 5671(15)01205-8

Ihsana El Khuluqo. (2016). The role of zakat in national economic development. International Journal of Business, Economics and Law, 9(5), 214-223.

Jabatan Perangkaan Malaysia. (2020). Statistik Pertanian.

Pullman, M. & Wu, Z. (2012). Food supply chain management: economic, social and environment. New York: Routledge Taylor & Francis Group.

Marwan Haddad. (2012). An Islamic perspective on food security management. Water Policy, 14, 121-135.

Omar, S. C., Shaharudin, A., & Tumin, S. A. (2019). Rice Policy and Regulations. In The Status of the Paddy and Rice Industry in Malaysia. Khazanah Research Institute.

Sadeq, AbulHasan Muhammad. (2002). "Waqf, Perpetual Charity and Poverty Alleviation", International Journal of Social Economics, Vol. 29, No.1/ 2, hlm. 135-151.

Mad Nasir, S. (2019, November 15). Di mana sekuriti makanan negara? Astro AWANI. https://www.astroawani.com/berita-malaysia/di-mana-sekuriti-makanan-negara-222662.

Magda Ismail, A. M. (2013). Financing through cash-waqf: a revitalization to finance different needs. International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management, 6(4), 304–321. https://doi.org/10.1108/IMEFM-08- 2013-0094.

Mohamed, M. I., Hakimi, M., & Shafiai, M. (2021). Peranan Pentadbiran Zakat , Infaq , Sedekah dan Wakaf Dalam Sekuriti Makanan Di Kalangan Golongan Rentan ketika Krisis. Jurnal Dunia Pengurusan, 3(4), 37– 55

Muhammad Hazrin Sayuti & Zakaria Bahari (2018). (Jalinan Kerjasama Terhadap Pembangunan Ekonomi Wakaf: Kajian Kes Di Perbadanan Wakaf Selangor (PWS). The 13th ISDEV International Islamic Development Management Conference. Universiti Sains Malaysia, (USM), Pulau Pinang.

Mohamad, M. R., Yusof, Z. M., & Nordin, N. (2020). Perkembangan Kajian Tentang Pembangunan Tanah Wakaf di Malaysia: Satu Sorotan Literatur. International Social Science and Humanities Journal, 3(1), 12–21

Mohamed, M. I., Hakimi, M., & Shafiai, M. (2021). Peranan Pentadbiran Zakat , Infaq , Sedekah dan Wakaf Dalam Sekuriti Makanan Di Kalangan Golongan Rentan ketika Krisis. Jurnal Dunia Pengurusan, 3(4), 37– 55.

Mohammed Yusoff. (2010). An analysis of zakat expenditure and real output: Theory and evidence. IIUM. Journal of Economics and Management, 18(2), 139-60.

Munianty Aisyah. (2014). The role of zakah and binary economics an poverty reduction. Jurnal Bisnis dan Manajemen, 4(2), 178-197.

Nur Annizah Ishak dan Pazim @Fadzim Othman. (2005). Food security in Malaysia from Islamic perspective. Jurnal Syariah, 13(2), 1-15.

Yaseen, A., Bryceson, K., & Mungai, A. N. (2018). Commercialization behaviour in production agriculture. 8(3), 579–602. https://doi.org/10.1108/JADEE-07- 2017-0072

Todaro, M.P., & Smith, S.C. (2009). Economic Development (10th ed.). Pearson.

Siti Sarah et al. (2021). "The Role of Zakat and Waqf in Eradicating Food Poverty: A Conceptual Study." Advances in Social Science, Education and Humanities Research, Volume 443, 8th SHUSER 2020.

Ahmed et al. (2018). "The Role of Waqf in Food Security: A Comparative Study." Journal of Islamic Studies and Culture, 6(2), 25-39.

Muhammad and Abdullah (2018). "Waqf, Zakah, and Food Security in Muslim Countries: An Empirical Investigation." Journal of Economic Cooperation and Development, 39(3), 113-136.

Hasan, Z. (2018). Zakat as a Social Safety Net: A Sociopolitical Perspective. International Journal of Economics, Commerce and Management, 6(4), 63-76.

Haneef, S., & Rashid, M. H. A. (2017). Role of Waqf Institutions in Food Security: An Analytical Study. JKAU: Islamic Econ., 30(2), 53-76.

Nasir, N. F. A., & Abdullah, A. (2015). The Role of Zakat in Enhancing Food Security in Malaysia. Mediterranean Journal of Social Sciences, 6(5 S3), 120-124.

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

HUBUNGKAIT ANTARA NEUROSAINS DAN KAEDAH HAFAZAN AL-QUR'AN SIYAQ DAN PERANANNYA DALAM PENINGKATAN PRESTASI HAFAZAN

MUHAMMAD ZAKIR HUSAIN
Pensyarah, Fakulti Usuluddin
Universiti Islam Sultan Sharif Ali
zakir.husain@unissa.edu.bn

AHMAD BAHA'
Pensyarah, Fakulti Usuluddin
Universiti Islam Sultan Sharif Ali
baha.mokhtar@unissa.edu.bn

KHAIRUN NAQIBAH @ KHAIRUN NADZIRAH
Penolong Pensyarah, Fakulti Usuluddin
Universiti Islam Sultan Sharif Ali
Naqibah.lazim@unissa.edu.bn

NURBAZILAH SAKYNAH TAHIR
Fakulti Usuluddin
Universiti Islam Sultan Sharif Ali
22MR2101@unissa.bn

ABSTRAK

Kajian ini adalah mengenai peranan Neurosains dalam pembelajaran hafazan Al-Qur'an dan hubungannya dalam kaedah hafazan Al-Qur'an Siyaq. Namun begitu masih didapati kebanyakkan para penghafaz kurang mengambil berat tentang kegunaan Neurosains dalam pembelajaran hafazan Al-Qur'an. Selain daripada itu, kaedah hafazan yang digunakan sekarang tertumpu kepada kaedah hafazan Al-Qur'an sahaja tanpa dihubungkaitkan dengan Neurosains. Oleh itu, tujuan kajian ini dijalankan adalah untuk mengenal pasti hubungkait antara Neurosains dan kaedah hafazan Al-Qur'an Siyaq. Selain daripada itu, kajian ini adalah untuk mengkaji peranan Neurosains dalam peningkatan prestasi hafazan. Bagi mencapai tujuan tersebut, kajian ini dijalankan dalam reka bentuk kajian kualitatif dengan menggunakan metodologi kajian kepustakaan untuk menjawab objektif kajian ini. Hasil daripada kajian ini mendapati bahawa terdapat hubungkait antara Neurosains dan kaedah hafazan Al-Qur'an Siyaq. Dengan memahami hubungkait antara neurosains dan hafazan Al-Qur'an dapat membantu penghafaz untuk meningkatkan lagi mutu hafazan.

***Kata kunci**: Neurosains, Kaedah Hafazan Al-Qur'an, Hubungkait, Peranan, Peningkatan Prestasi Hafazan*

PENDAHULUAN

Neurosains adalah suatu bidang pengkajian saintifik yang berkaitan dengan sistem saraf dalam badan manusia, terutamanya otak. Ianya merupakan penyelidikan tentang otak dan pikiran (Ummu Aiman, 2015). Otak adalah salah satu organ yang terpenting dalam diri manusia. Fungsi otak adalah untuk menerima, memproses dan memahami informasi. Selain daripada itu,

otak juga berfungsi untuk menyimpan ingatan (Rizal Fadli, 2023). Memori atau ingatan adalah daya kemampuan untuk menyimpan segala maklumat yang lalu dengan cara menjaga, menyusun dan menggunakannya bila perlu yang bersesuaian dengan keadaan (Arma, 2015). Memori adalah sangat penting untuk para penghafaz Al-Qur'an kerana dengan memori lah mereka menyimpan segala hafazan yang telah dihafaz.

Hafazan Al-Qur'an merupakan pendidikan yang terawal di dalam sejarah Islam dan Nabi Muhammad Sallalahu 'Alaihi Wasallam mula menyampaikan dan mengarahkan para sahabat untuk memelihara isi kandungan Al-Qur'an dengan menghafaznya dan mengamalkannya, agar Al-Qur'an tetap terpelihara dari segala bentuk penyelewengan dan perubahan. Allah Subhanahu Wa Ta'ala berfirman dalam surah Al-Hijr ayat 9:

إِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا ٱلذِّكۡرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ٩

Yang bermaksud: "Sesungguhnya Kamilah yang menurunkan Al-Qur'an dan sesungguhnya Kami benar-benar Pemeliharanya (daripada perubahan, penyelewengan, penambahan dan pengurangan)."

Pendidikan hafazan Al-Qur'an kini berkembang dengan pesat di negara-negara lain seperti India, Makkah Al-Mukarramah, Turki, Pakistan dan sebagainya, dan pendidikan itu juga bermula dari rumah ke rumah, pondok-pondok, madrasah, syarikat kecil dan semakin berkembang di sekolah-sekolah swasta dan kerajaan (Wan Ahmad Zakry Wan Kamarudin, *et al*, 2020).

Jika dilihat secara umum, semua konsep kaedah hafazan itu mempunyai sedikit persamaan iaitu Hifz (hafazan), Murajaah (ulangan), Syafawi (ujian lisan) dan Tahriri (Menulis). Walau bagaimanapun, setiap kaedah itu pasti mempunyai perbezaannya yang tersendiri. Misalnya di India dan Pakistan, negara tersebut memiliki keunikan dalam kaedah hafazan iaitu mereka mempunyai tambahan dalam kaedah mereka, seperti persediaan sebelum menghafaz, Syahadah Hafiz, memulakan hafazan dari Juz 30 dan sebagainya (Hafez Duzak, 2012). Manakala kaedah hafazan Al-Qur'an di Makkah Al-Mukarramah ialah para pelajar akan mengambil hafazan mereka melalui mendengar bacaan dari mulut guru mereka sehingga hafaz.

Selain itu, mereka juga mengamalkan kaedah hafazan harian dengan tidak mengikut susunan mushaf iaitu dimulakan dari surah An-Nas hingga surah Al-Fatihah (Sedek bin Ariffin, 2011). Berlainan pula dengan kaedah hafazan Al-Qur'an di Turki, kaedah yang digunakan dapat mengurangkan rasa bosan para pelajar, yang mana kaedah itu tidak memberi fokus pada satu-satu juzuk dalam waktu yang lama. Konsep kaedah hafazan Al-Qur'an Turki menerapkan hafazan dari muka surat terakhir bagi setiap juzuk dan setiap hari berlainan juz yang dimulakan dengan Juz 1 (Siti Suriyani Sulaiman, 2018).

Di samping itu, negara-negara Melayu juga tidak ketinggalan dalam pendidikan hafazan Al-Qur'an seperti di Indonesia, Malaysia dan Negara Brunei Darussalam. Konsep kaedah hafazan di negara-negara tersebut juga hampir sama dengan konsep negara-negara Islam yang lain. Konsep hafazan Al-Qur'an di Indonesia menerapkan hafazan harian yang dimulakan dari Juz 30 hingga Juz 1. Negara ini tidak mengamalkan Tahriri (ujian bertulis) di dalam kaedah hafazan Al-Qur'an mereka. Negara Malaysia juga semakin berkembang dalam membangunkan program, sekolah, pondok, madrasah dan sebagainya khas untuk pendidikan Tahfiz Al-Qur'an.

Negara ini juga banyak mempraktikkan kaedah hafazan Al-Qur'an dari tokoh-tokoh luar seperti teknik pengajaran Al-Quran Al-Qabisi, Al-Ghawthani, Ibnu Sahnun, Abu Mazaya Al-Hafiz, Al-Baghdadi dan sebagainya (Sedek bin Ariffin, 2011).

LATAR BELAKANG KAJIAN

Negara Brunei Darussalam juga semakin pesat dalam menubuhkan institusi pengajian hafazan Al-Qur'an sama ada kerajaan atau persendirian. Institut kerajaan khas pengajian Tahfiz Al-Qur'an yang pertama ditubuhkan di negara ini, iaitu pada 8 Rejab 1431 Hijrah bersamaan dengan 1 Januari 1993 Masihi. Yang dinamakan sebagai Institut Tahfiz Al-Qur'an Sultan Haji Hassanal Bolkiah (ITQSHHB), institut ini ditubuhkan bersempena dengan Titah Ulangtahun hari keputeraan baginda yang ke-46 tahun pada 15 Julai 1992 Masihi: "Beta sukacita mengumumkan bahawa beta pada dasarnya telah memperkenankan penubuhan sebuah Institut Tahfiz Al-Qur'an di negara ini, sebagai sumbangan peribadi beta sendiri. Ianya akan terletak di bawah Kementerian Pendidikan sebagai satu komplementari bagi melahirkan tenaga pengajar yang hafaz Al-Qur'an"

Di samping itu, pusat pengajian hafazan Al-Qur'an swasta di Negara Brunei Darussalam juga semakin bertambah dan semakin banyak yang memasukkan module hafazan Al-Qur'an di dalam pembelajaran mereka. Mereka juga menerapkan kaedah hafazan Al-Qur'an dari tokoh-tokoh luar. Sebagai contoh, pusat Tahfiz swasta yang dikenali sebagai *Nadi Quranic Learning Centre* telah menggunakan kaedah Al-Baghdadi atau nama lainnya Kaedah Neuro Nadi (Nurhamizah Jasni & Mariam Abdul Rahman, 2022).

Selain daripada itu, pendidikan hafazan Al-Qur'an juga dijadikan sebagai salah satu mata pelajaran di kebanyakkan sekolah seperti sekolah persediaan Arab atau sekolah menengah Arab yang ada di Negara Brunei Darussalam. Bukan sahaja di sekolah, malahan institusi pengajian tinggi juga ada menawarkan Hafazan Al-Qur'an sebagai salah satu kursus teras seperti di Universiti Islam Sultan Sharif Ali (UNISSA) dan Kolej Universiti Perguruan Ugama Seri Begawan (KUPUSB) (Sarinah Yahya, 2019). Sebahagian daripada IPT juga ada membangunkan kaedah-kaedah hafazan Al-Qur'an untuk kegunaan mahasiswa-mahasiswa. Sebagai contoh, para tenaga pengajar UNISSA telah membangunkan kaedah hafazan Al-Qur'an baru yang dinamakan dengan Kaedah Siyaq.

Dengan menghafaz ayat Al-Qur'an dapat memberi impak yang besar terhadap otak manusia. Kajian terdahulu mendapati bahawa tahap kepandaian pelajar Tahfiz adalah lebih tinggi daripada pelajar yang bukan Tahfiz (Shirvani M, *et al*, 2015). Manakala kajian yang lain mendapati bahawa jika seseorang itu membaca, mendengar dan menghafaz Al-Qur'an akan dapat menghidupkan otak dan akan menghasilnya gelombang alpha dan tetha yang menyebabkan seseorang itu menjadi tenang (Vaghefi M, *et al*, 2015). Untuk mengetahui gelombang otak haruslah menggunakan mesin elektroensefalogram (EEG). Justeru itu, kajian ini dijalankan untuk mengenal pasti impak kaedah hafazan Al-Quran Siyaq terhadap aktiviti gelombang otak dengan menggunakan mesin EEG.

MASALAH KAJIAN

Otak adalah tempat penyimpanan segala maklumat yang diperolehi manusia, dan maklumat itu akan tersimpan di dalam memori sama ada dalam jangka masa yang pendek atau panjang. Memori manusia mempunyai kapasi yang sangat luas, akan tetapi kebanyakkan mereka tidak menggunakan atau memanfaatkan kapasiti tersebut sehingga banyak masih ruang-ruang yang tidak diisi dengan baik (R.Funny Mustikasari Elita, 2004). Selain daripada itu, terdapat satu teori yang mengatakan bahawa salah satu cara untuk meningkatkan kemampuan memori adalah dengan pengulangan secara teratur (*periodic recall*) yang mana maklumat yang diperolehi akan di tempatkan di dalam sistem ingatan jangka panjang dan senang untuk diingat kembali (Setiyo Purwanto, 1999). Jika seseorang itu faham benar-benar akan fungsi otak dan memori, pasti mereka akan menggunakan dengan sebaiknya. Begitu juga dengan penghafaz Al-Qur'an, jika mereka faham fungsi otak dan memori, hal tersebut akan membuatkan hafazan mereka lebih berkualiti. Namun, apa yang didapati sebahagian daripada para penghafaz kurang mengetahui dan kurang mengambil berat tentang fungsi otak dan memori. Jadinya, kajian ini dibuat untuk mencari hubungkait antara Neurosains dan kaedah hafazan Al-Qur'an Siyaq.

OBJEKTIF KAJIAN

1. Mengenal pasti fungsi otak dan teori *Memory*.
2. Mengenal pasti kaedah hafazan Al-Qur'an Siyaq.
3. Menjelaskan hubungkait antara Neurosains dengan kaedah hafazan Al-Qur'an Siyaq.
4. Menganalisa Peranan Neurosains dalan peningkatan prestasi hafazan

METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini menggunakan reka bentuk kajian kualitatif iaitu kajian kepustakaan. Sumber data yang digunakan dalam kajian ini ialah jurnal ilmiah, buku-buku dan kajian lepas yang berkaitan dengan Neurosains dan Kaedah Hafazan Al-Qur'an Siyaq. Setelah semua data diperolehi akan dikumpul dan dianalisis bagi menghasilkan hubungkait antara Neurosains dan Kaedah Hafazan Al-Qur'an Siyaq.

HASIL KAJIAN

Dalam hasil kajian ini, pengkaji akan membincangkan mengenai fungsi otak, teori ingatan (*Memory*) dan kaedah hafazan Al-Qur'an Siyaq. Kemudian pengkaji akan menghubungkaitkan antara keduanya. Pengkaji juga akan menghuraikan mengenai peranan Neurosains dalam peningkatan prestasi hafazan.

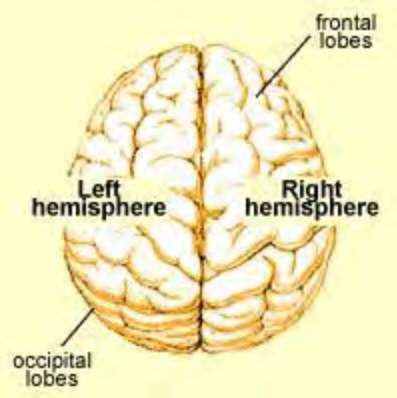
1. Neurosains

Neurosains adalah ilmu yang mempelajari mengenai sistem saraf manusia. Sistem saraf terbahagi kepada dua, iaitu sistem saraf pusat (*Central Nervous System*) dan sistem saraf tepi (*Peripheral Nervous System*) (Ida Royani Munfarokhah, 2020). Artikel ini hanya akan membahaskan mengenai Sisten Saraf Pusat sahaja.

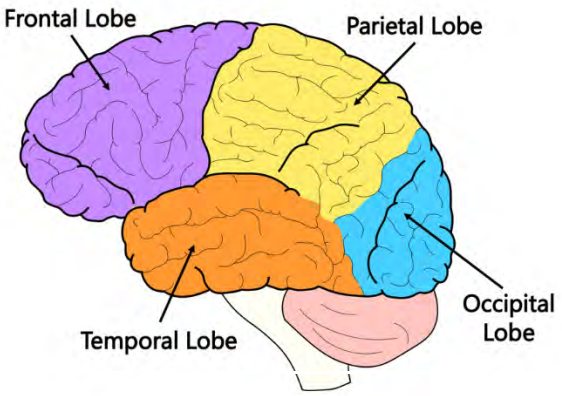
- Sistem Saraf Pusat (*Central Nervous System*)

Central Nervous System berfungsi sebagai tempat untuk memproses maklumat. Ianya mempunyai dua bahagian, iaitu Otak dan Saraf Tunjang (*Spinal Cord*):

a) *Brain* atau Otak manusia mempunyai empat bahagian yang besar, iaitu: *Cerebrum, Cerebellum, limbic system* dan *Brainstem* (Dr. dr. BM Wara Kushartanti, n.d).



I. *Cerebrum* adalah bahagian yang terbesar dari otak manusia dan jika di lihat dari sudut atas, cerebrum terbahagi menjadi dua belahan iaitu otak kiri dan otak kanan. Kedua-dua belahan itu masing masing mempunyai empat lobus (*Lobe*).



Dibawah adalah jadual untuk penerangan mengenai fungsi-fungsi lobus tersebut (Ida Royani Munfarokhah, 2020):

NO.	LOBUS (*LOBE*)	FUNGSINYA
1.	Frontal lobe	Ia berfungsi dalam mengendalikan kawalan pergerakan sukarela (*Voluntary Movement*), perencanaan, pemikiran, percakapan, pemikiran dan juga ekspresi.
2.	Parietal lobe	Ia berfungsi dalam mengendalikan kawalan pergerakan bukan sukarela (*Involuntary Movement*), fungsi dan pertimbangan deria (*Sensory Function and Jugdement*).
3.	Occipital lobe	Ia berfungsi dalam memproses semua maklumat visual, persepsi jarak jauh dan kedalaman, penentuan warna, pengecaman jenis bentuk dan muka.
4.	Temporal lobe	Ia berfungsi dalam mengendalikan semua proses maklumat auditori, ingatan (*Memory*) dan emosi.

II. *Cerebellum* adalah otak kecil yang terletak dibawah Cerebrum. Ianya bertanggungjawab untuk mengawal otot, termasuk keseimbangan dan pergerakan. Ia juga memainkan peranan dalam fungsi kognitif lain seperti pemprosesan bahasa dan ingatan (Leopold, Caroline, 2023).

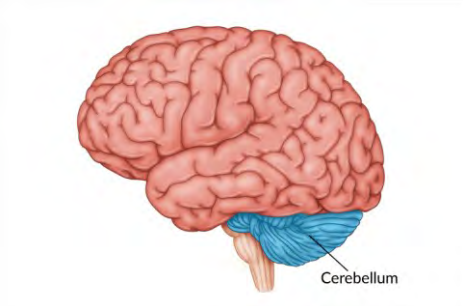


Figure 3: Cerebellum (otak kecil)

III. *Limbic System* adalah bahagian yang terletak didalam otak manusia. Ia adalah bahagian otak yang terlibat dalam tingkah laku yang kita perlukan untuk terus hidup seperti memberi makan, pembiakan dan menjaga anak-anak kita, dan tindak balas melawan atau lari. Sistem limbik ada beberapa bahagian yang penting (Hampton, Lucinda et.al, n.d), seperti:

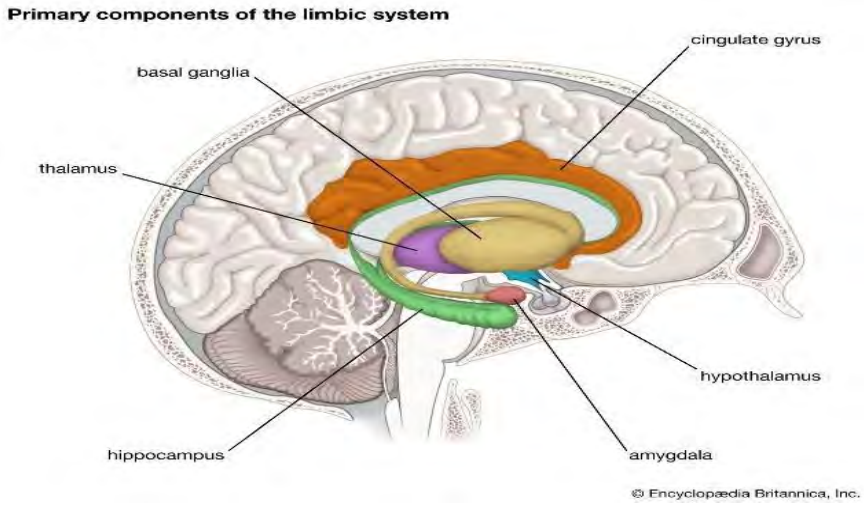


Figure 4: Limbic System

NO.	BAHAGIAN	FUNGSINYA
1.	***Amygdala***	Dikenali sebagai pusat emosi otak, amigdala terlibat dalam menilai emosi seperti gembira, sedih, menakutkan. Ia membantu otak mengenali potensi ancaman dan membantu menyediakan badan untuk tindak balas melawan atau lari dengan meningkatkan kadar jantung dan pernafasan.
2.	***Hippocampus***	Hippocampus terlibat dalam pembentukan ingatan jangka panjang dan perolehan semula ingatan. Ia juga memainkan peranan dalam ingatan spatial (*Spatial Memory*), iaitu membolehkan individu menjejaki dimana objek berada dan kedudukan badan mereka berbanding objek di sekelilingnya (Anna Hernandez, MD, n.d).
3.	***Thalamus***	Talamus ialah pusat penyampai maklumat badan. Semua maklumat daripada pancaindera badan (kecuali deria bau) mesti diproses melalui

		talamus anda sebelum dihantar ke otak untuk ditafsir. Talamus juga mengendalikan dalam tidur, bangun, kesedaran, pembelajaran dan ingatan.
4.	***Hypothalamus***	Hipotalamus bertindak sebagai pusat penyelarasan kawalan pintar badan (*Body's smart control coordinating center)*. Fungsi utamanya adalah untuk memastikan badan berada dalam keadaan stabil. Ia juga bertindak untuk mengawal suhu badan, lapar, dahaga, dan tidur.
5.	***Cingulate Gyrus***	Girus cingulate membantu mengawal emosi dan kesakitan. Ia juga terlibat dalam meramal dan mengelakkan akibat negatif. Bahagian penting sistem limbik kerana gyrus cingulate membantu mengawal emosi dan kesakitan.

IV. *Brainstem* adalah batang otak yang menghubungkan antara *Cerebrum* dengan *Cerebellum* dan *Spinal Cord*. Ia mempunyai tiga bahagian yang penting iaitu (Valerie C. et al, 2015):

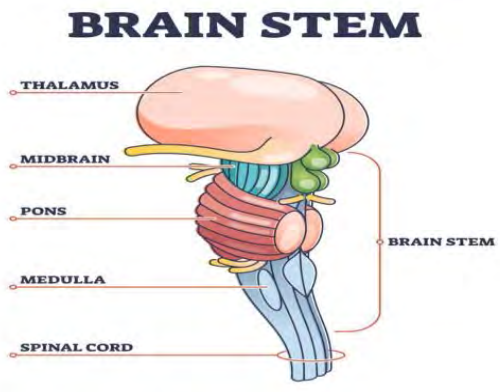


Figure 5: Brainstem

NO.	BAHAGIAN	FUNGSINYA
1.	***Midbrain***	Otak tengah bertindak dalam mengawal pergerakan motor atau *Voluntary Movement* dan refleks badan, membolehkan badan bertindak balas dengan sewajarnya mengikut situasi.
2.	***Pons***	Pons mengendalikan proses dan perbuatan yang automatik yang tidak perlu untuk difikirkan seperti pernafasan.
3.	***Medulla***	Ia bertindak dalam mengawal degupan jantung, peredaran dan pernafasan. Ia juga menguruskan proses perkara sering dilakukan tanpa berfikir seperti bersin, batuk dan menelan.

b) *Spinal Cord* adalah tulang belakang yang membentang dari bahagian batang otak hingga ke punggung bahagian bawah. Tugasnya ialah menghantar arahan motor (*Motor Command*) dari otak ke badan, menghantar maklumat deria (*Sensory Information*) dari badan ke otak dan menyelaraskan refleks (Michaela Harrow-Mortelliti, 2023).

e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

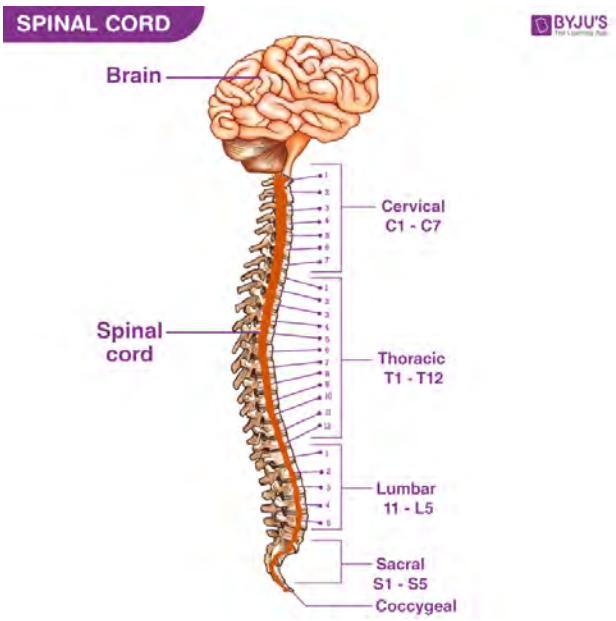


Figure 6: Spinal Cord

2. Teori *Memory*

Ingatan atau *Memory* adalah merupakan salah satu proses yang berlaku di dalam otak manusia. Sesuatu ingatan akan melalui tiga proses untuk masuk ke dalam otak, iaitu: i) ingatan sensori (*Sensory memory*), ii) ingatan jangka pendek (*Shot-term memory*) dan iii) ingatan jangka panjang (*Long-term memory*). Setiap satu maklumat yang diterima oleh manusia akan masuk ke dalam sistem ingatan sensori melalui salah satu lima panca indera iaitu mata, telinga, kulit, hidung dan lidah. Apabila maklumat tersebut diberi perhatian, maka ia akan diproses ke dalam ingatan jangka pendek dan apabila maklumat itu diberi pengulangan secara berterusan, maka ia akan masuk ke dalam ingatan jangka panjang (Atkinson, R.C & Shiffrin, R.M, 1968). Ingatan dalam teori psikologi adalah proses memasukkan maklumat melalui tiga proses (T. T. Y. Abdullah et al. 2023), iaitu:

(1) Memasukkan maklumat ke dalam ingatan atau (pengekodan / *Encoding*)
(2) Menyimpan maklumat ke dalam gudang ingatan (storan / *Storage*)
(3) Pengulangan maklumat yang dicurahkan ke dalam bentuk tulisan, pertuturan, isyarat atau hanya imej di dalam otak (pengingatan dan pengambilan semula / *Recall and Retrieve*)

Ingatan jangka pendek mempunyai masa dan kapasiti yang sangat terhad, manakala ingatan jangka panjang mempunyai masa dan kapasiti yang tidak terhad. Ingatan jangka panjang mempunyai empat jenis (Zulfa Izza Mohamed @ Hashim, et al. 2012), iaitu:

1. Ingatan episodik: suatu ingatan yang pertama kali berlaku dan bermakna kepada diri sendiri.
2. Ingatan semantik: maklumat yang dihafal dengan memahami makna dan konsep.

3. Ingatan prosedur: maklumat yang diingat mengikut urutan.
4. Ingatan visual: maklumat yang diambil dan disimpan dalam bentuk gambar.

Menurut Setiyo Purwanto (Purwanto, Setiyo. 1999), salah satu cara untuk meningkatkan kemampuan ingatan adalah dengan cara pengulangan yang teratur iaitu *periodic recall*. Dengan mengulang kembali maklumat yang sudah diingat akan membantu maklumat tersebut dipindahkan dari sistem ingatan jangka pendek ke sistem ingatan jangka panjang.

Wu mengatakan dalam penyelidikannya bahawa terdapat tiga cara untuk memasukkan suatu maklumat ke dalam ingatan, iaitu: melalui visual, audio dan semantik (L. Wu, Y. Wu & X. Zhang, 2021). Dalam kajian lain juga ada menyatakan bahawa seseorang mampu untuk memasukkan maklumat ke dalam ingatan sebaiknya apabila dia menggunakan mata dan telinganya bersama-sama (K. Albritton, R. E. Mathews, & S. G. Boyle, 2019).

Menurut penyelidikan yang dilakukan oleh George Miller (Cowan N, 2015), nombor ajaib yang kebanyakan orang ingat ialah "7 tambah atau tolak 2" item. Ini bermakna purata atau kapasiti ingatan jangka pendek boleh memuatkan 5 hingga 9 digit. "Item" ini sama ada nombor, perkataan pendek atau unit maklumat lain. Oleh kerana kapasiti yang terhad, Miller menawarkan konsep bongkah (*Chunk*) atau unit maklumat yang koheren kepada responden, menunjukkan bahawa had ingatan adalah kira-kira tujuh ketulan biasa. Konsep ini bertujuan untuk memperbanyakkan maklumat masuk ke dalam ingatan. Sebagai contoh, huruf FBICIAUSA boleh diingati tanpa banyak kesukaran jika ia dihuraikan kepada 3 ketul: FBI, CIA dan USA.

3. Kaedah Hafazan Al-Qur'an Siyaq

Siyaq adalah satu teknik yang digunakan dalam ilmu Tafsir Al-Qur'an untuk memahami dan mendalami kaitan antara ayat-ayat Al-Qur'an. Dengan kaedah ini, seseorang mampu untuk memahami makna ayat-ayat Al-Qur'an dan mengetahui kaitan antara susunan dan kelompok ayat-ayat Al-Qur'an. Jika para penghafaz Al-Qur'an menggunakan kaedah ini, proses hafazan akan lebih mudah, dapat membantu mereka untuk lebih memahami makna ayat dan akan mengukuhkan lagi ingatan mereka. Kaedah hafazan Al-Qur'an Siyaq mempunyai tujuh langkah, iaitu:

Bil	Langkah-Langkah	Penerangan
1.	Membaca Ayat	Untuk menjadikan hafazan berkualiti, haruslah membaca ayat-ayat yang ingin dihafaz dengan baik dan lancar. Seseorang akan dianggap lancar dalam bacaan Al-Quran, apabila mampu membaca satu muka surat dalam tempoh tiga minit dengan bacaan yang baik. Selain daripada kelancaran, membaca Al-Qur'an juga harus mematuhi hukum tajwid dan adalah lebih baik untuk memperdengarkan bacaan kepada orang lain yang mahir dalam hukum-hukum tajwid.
2.	Membaca Terjemahan	Teknik Hafazan Al-Qur'an Kaedah Siyaq ini menerapkan menghafaz Al-Qur'an dengan cara memahami isi kandungan ayat. Oleh itu, untuk memudahkan pemahaman kandungan ayat, seseorang haruslah terlebih dahulu membaca terjemahannya. Kaedah ini menggunakan terjemahan dari Mushaf Brunei Darussalam.

3.	Siyaq Maqta’	Siyaq Maqta’ bermaksud pembahagian kelompok-kelompok ayat bagi setiap satu muka surat. Pembahagian tersebut berdasarkan kepada tema ayat-ayat berkaitan. Terdapat antara dua hingga empat siyaq maqta’ sahaja dalam satu muka surat dan buku ini menggunakan warna-warna tertentu untuk membezakan setiap siyaq maqta’.
4.	Menghafaz awal ayat	Menghafaz perkataan setiap awal ayat sangat membantu dan mempercepatkan proses menghafaz Al-Qur’an. Ini bertujuan untuk memberi ransangan kepada otak ayat-ayat yang akan dihafaz. Selain itu, kaedah ini akan membantu kelancaran hafazan, kerana antara masalah yang sering berlaku dalam proses hafazan adalah lupa awal ayat. Oleh itu, disarankan supaya memulakan hafazan awal ayat mengikut pembahagian siyaq maqta’.
5.	Siyaq Lafaz	Siyaq lafaz ialah persamaan lafaz-lafaz yang terdapat di dalam ayat-ayat bagi sesuatu muka surat Al-Qur’an. Mengetahui lafaz-lafaz yang serupa adalah salah satu cara yang dapat membantu bagi memudahkan proses hafazan. Cara untuk mengetahui lafaz-lafaz yang serupa adalah dengan memerhatikan lafaz yang serupa atau pecahan-pecahannya. Selain itu, mengetahui perkataan yang berulang di dalam sesuatu muka surat adalah antara cara untuk memudahkan hafazan dan juga bagi mengelakkan atau mengatasi masalah kekeliruan terhadap ayat yang serupa. Masalah ini sering dialami oleh mereka yang menghafaz Al-Qur’an. Untuk memudahkan untuk mengenali lafaz-lafaz yang serupa, buku ini menggunakan warna-warna untuk membezakannya.
6.	Siyaq Makna	Siyaq makna pula adalah memahami hubung kait antara makna ayat-ayat yang akan dihafal. Memahami makna ayat dan mengetahui hubungkait di antara ayat sangat membantu dalam proses hafazan dan seterusnya akan membantu pengukuhan ingatan tentang ayat-ayat tersebut. Asas bagi memahami siyaq makna ayat adalah memahami terjemahan ayat terlebih dahulu. Apabila terjemahan ayat telah difahami dengan baik, maka akan mudah untuk memahami atau mengetahui hubung kait di antara ayat-ayat tersebut. Bagi membantu memahami siyaq makna, buku ini telah memecahkan kelompok-kelompok ayat mengikut tema yang bersesuaian menggunakan warna latar yang berbeza. Biasanya terdapat antara dua hingga tiga siyaq safhah di dalam sesuatu muka surat Al-Qur’an.
7.	Siyaq Safhah	Siyaq safhah adalah hubung kait antara akhir muka surat dengan muka surat selepasnya. Hubung kait ini sama ada hubung kait perkataan atau makna. Siyaq safhah diperkenalkan di dalam buku ini bagi mengatasi masalah kekeliruan dalam mengingati ayat di awal muka surat berikutnya. Bagi yang pernah menghafaz Al-Qur’an mungkin telah mengalami masalah tersebut. Oleh itu, memahami siyaq safhah, akan dapat membantu seseorang mengaitkan antara ayat di muka surat sebelum dengan ayat yang di muka surat selepasnya.

4. Hubungkait Neurosains dan Kaedah Hafazan Al-Qur’an Siyaq

Pengkaji akan menghurai hubungkait antara Neurosains dengan sebahagian sahaja daripada kaedah hafazan Al-Qur’an Siyaq, seperti berikut:

No.	KAEDAH HAFAZAN AL-QUR’AN SIYAQ	NEUROSAINS
1.	Membaca ayat Al-Qur’an	• *Sensory Memory* (*visual*), proses awal suatu maklumat masuk ke dalam ingatan manusia. • *Sensory Memory* (*Auditory*)

2.	Membaca Terjemahan	Ingatan semantik: maklumat yang dihafal dengan memahami makna dan konsep.
3.	Siyaq Maqta'	● Konsep bongkah (*Chunk*). Iaitu membahagikan beberapa item kepada beberapa kumpulan. ● Ingatan semantik: maklumat yang dihafal dengan memahami makna dan mengikut tema.
4.	Menghafaz Awal Ayat	Ingat awal ayat satu persatu dapat dikaitkan dengan satu teori yang mana kebanyakan orang mampu ingat 7 hingga 9 item (nombor, perkataan pendek atau unit maklumat lain)

Selain daripada itu, kaedah hafazan Al-Qur'an Siyaq juga dapat dikaitkan dengan teori proses memasukan maklumat ke dalam ingatan seperti berikut:

BIL	KAEDAH HAFAZAN AL-QUR'AN SIYAQ	TEORI INGATAN
1.	Membaca Ayat	***Encoding***
2.	Membaca Terjemahan	
3.	Siyaq Maqta'	***Storage***
4.	Menghafaz awal ayat	
5.	Siyaq Lafaz	
6.	Siyaq Makna	
7.	Siyaq Safhah	
8.	Muraja'ah	***Retrieval***

5. Peranan Neurosains dalan peningkatan prestasi hafazan

Neurosains adalah ilmu yang mempelajari fungsi otak dan sistem saraf, termasuk bagaimana otak memproses maklumat dan belajar. Dalam konteks peningkatan prestasi hafazan, neurosains dapat memiliki peranan yang penting dalam memahami bagaimana otak manusia dapat lebih efektif dalam menghafaz dan memahami ayat Al-Qur'an.

Menurut Murihah Abdullah. et al (Murihah Abdullah, et al. 2015), *visual memory* juga membantu proses menghafaz Al-Qur'an, iaitu dengan menggunakan satu mushaf ketika menghafaz. Bukan sahaja itu, ia juga boleh membantu penghafaz dalam mengingat susunan ayat, nombor ayat, lokasi ayat dan sebagainya. Selain daripada itu, dengan menggunakan deria sentuh iaitu tangan untuk menulis ayat Al-Qur'an dapat membantu dan mengukuhkan hafazan Al-Qur'an (Nor Musliza Mustafa, et al. 2014).

Dengan memahami peranan Neurosains dalam penggunaan kaedah hafazan Al-Qur'an boleh meningkatkan lagi kemampuan para penghafaz dalam mengukuhkan lagi hafazan mereka. Jika mereka memahami fungsi otak dan ingatan, mereka akan menggunakan sebaiknya dan mereka mampu untuk mencari cara untuk memberangsangkan bahagian-bahagian otak yang diperlukan ketika menghafaz. Sebagai contoh, visual dapat membantu mereka untuk memudahkan lagi dalam proses hafazan, jadinya para penghafaz yang memahami neurosains akan menggunakan visual mereka sebaiknya.

Neuro sains juga dapat membantu kita memahami bagaimana faktor-faktor seperti tidur, gizi, stres, dan kesihatan mental dapat memengaruhi kemampuan belajar dan hafazan. Dengan memahami faktor-faktor ini, kita dapat mengoptimalkan keadaan belajar untuk meningkatkan keberkesanan dalam menghafaz Al-Qur'an. Seperti yang dinyatakan oleh Aqtar Mohamed (Aqtar Mohamed bin Ummar, 2021) dalam hasil kajiannya yang mana telah ditemui bahawa qaylulah mempunyai kesan yang signifikan dan besar (p=0.051, partial Eta Squared=0.2331) ke atas kebolehan mengingat semula hafazan pada sebalah pagi, di mana para pelajar yang tidur selama 45 minit ketika qaylulah mendapat skor yang lebih tinggi berbanding mereka yang menonton dokumentari dengan tempoh sama.

Selain dari itu, perhatian (*attention*) juga mengambil peranan dalam proses ingatan. Kemampuan ingatan seseorang akan terganggu jika perhatian nya kurang dan jika perhatian nya tinggi akan meningkatkan proses ingatannya. Perhatian dapat dipengaruhi oleh banyak hal, Salah satunya ialah faktor emosi seseorang (Julianto, Very, et al, 2011). Jadinya apabila para penghafaz menumpukan perhatian sebaik mungkin ketika menghafaz, perkara tersebut akan meningkatkan lagi kekuatan hafazan mereka.

KESIMPULAN

Penting untuk diingat bahawa sains dan agama adalah dua bidang yang berlainan dan penggunaan neurosains dalam meningkatkan teknik hafazan Al-Qur'an adalah pendekatan yang dapat membantu dalam proses pembelajaran, tetapi tetap memerlukan dedikasi, keyakinan, dan pemahaman yang mendalam terhadap isi Al-Qur'an itu sendiri. Teknik hafazan Al-Qur'an dan Neurosains sememangnya mempunyai hubungkait yang sangat rapat kerana menghafaz Al-Qur'an menggunakan otak dan ingatan. Dengan menggunakan peranan neurosains dalam teknik hafazan Al-Quran dapat membantu penghafaz untuk memahami dan mendalami fungsi otak dan perkata itu dapan meningkatkan lagi mutu hafazan seorang penghafaz. Bukan sahaja hafazan Al-Qur'an, pendekatan neurosains dalam pelbagai bidang pembelajaran sama ada pembelajaran akademik ataupun pembelajaran islam, dapat membantu pelajar dalam meningkatkan kefahaman dan kemahiran dalam pembelajaran.

RUJUKAN

Al-Qur'an Al-Kareem

Anna Hernandez, MD. (n.d). Hippocampus. Diambil daripada: https://www.osmosis.org/answers/hippocampus#:~:text=The%20hippocampus

%20is%20 involved%20in,to%20the%20objects%20around%20them. [26/8/2023]

Aqtar Mohamed bin Ummar. (2021). "Tahap Keberkesanan Tidur Petang (Qaylulah) Terhadap Hafazan Pelajar Tahfiz Di Khalifah Model School Secondary". Tesis M.A, Cluster Of Education And Social Sciences Open University Malaysia.

Arma. (2015). Ingat Dan Lupa Menurut Al-Qur'an. Jurnal Al-Fath. 9(2),.

Atkinson, R.C & Shiffrin, R.M. (1968). Human Memory: A Proposed System and Its Control Processes. Stanford California : Stanford University.

Cowan N. (2015). George Miller's magical number of immediate memory in retrospect: Observations on the faltering progression of science. Psychol Rev, 122(3).

Dr. dr. BM Wara Kushartanti. (n.d). Perkembangan Aplikasi Neurosains Dalam Pembelajaran Di TK.

Hafez Duzak. (2012, September 15). Keunikan Metodologi Sistem Hafazan Cara Deobandy. Diambil daripada http://pbtaajaya.blogspot.com/2012/09/keunikan-metodologi-sistem- hafazan-cara.html?m=1. [25 Januari 2023].

Hampton, Lucinda et.al. (n.d). Limbic System. Diambil daripada: https://www.physio-pedia.com/Limbic_System#:~:text=There%20are%20several%20important%20structures ,%2C%20amphibians%2C%20reptiles%20and%20mammals. [27/9/2023]

Hypothalamus. (2022, Mac 16). Diambil daripada: https://my.clevelandclinic.org/health/body/22566-hypothalamus. [27/9/2023]

Ida Royani Munfarokhah. (2020). "Neurosains Dalam Mengembangkan Kecerdasan Intelektual Peserta Didik Sd Islam Al-Azhar Bsd". M.A Tesis. Manajemen Pendidikan Islam, Institut Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an Jakarta.

Julianto, Very, et al. (2011). The Effect of Reciting Holy Qur'an toward short-term Memory Ability Analysed trought the Changing Brain Wave. Jurnal Psikologi, 38(1).

K. Albritton, R. E. Mathews, and S. G. Boyle. (2019). Is the Role of the School Psychologist in Early Childhood Truly Expanding? A National Survey Examining School Psychologists' Practices and Training Experiences. J. Appl. Sch. Psychol, 35(1).

L. Wu, Y. Wu, and X. Zhang. (2021). L2 Learner Cognitive Psychological Factors About Artificial Intelligence Writing Corrective Feedback. English Lang. Teach, 14(10).

Leopold, Caroline. (2023, January 6). Everything you need to know about the cerebellum. Diambil daripada: https://www.medicalnewstoday.com/articles/313265. [27/9/2023].

Michaela Harrow-Mortelliti. (2023, Mac 17). Diambil daripada: https://www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK544267/#:~:text=The%20three%20primary%2 0roles%20of,the%20brain%2C%20and%20coordinate%20reflexes. [27/9/2023]

Murihah Abdullah, et al. (2015). Strategi Awal Menghafaz Al-Quran Menurut Abu Dzar Al-Qalamuni.

Nor Musliza Mustafa, et al. (2014). Perbandingan Kaedah Hafazan Al-Quran Tradisional Dan Moden:Satu Kajian Awal. Proceeding of the Social Research.

Nurhamizah Jasni, Mariam Abdul Rahman. (2022). Implementasi Kaedah Neuro Nadi Dalam Pengajian Al-Qur'an Di Brunei. Journal of Quranic Sciences and Research, 3(1).

"Pengenalan Ringkas Institut Tahfiz Al-Qur'an Sultan Haji Hassanal Bolkiah". Diamhil daripada http://www.mora.gov.bn. [28 Januari 2023].

Purwanto, Setiyo. (1999). Hubungan Antara Ingatan Jangka Pendek Dan Kecerdasan Dengan Kecepatan Menghafal Al-Qur'an. Psikologika, 4(8).

R.Funny Mustikasari Elita. (2004). Memahami Memori. MediaTor, 5(1).

Rizal Fadli. (2023, Mei 25). Ini Bagian Otak dan Fungsinya yang Wajib diketahui. Diambil daripada https://www.halodoc.com/artikel/ini-bagian-otak-dan-fungsinya-yang-wajib- diketahui. [20 Mei 2023].

Sarinah Yahya. (2019). Sejarah Perkembangan Pengajian dan Penulisan Al-Qur'an di Negara Brunei Darussalam. Ar-Raiq, 2(2).

Sedek bin Ariffin. (2011). Keunikan Metode-Metode Hafazan Al-Qur'an Di Dunia: Suatu Tinjauan Terhadap Kaedah Di Malaysia, India, Pakistan, Arab Saudi, Indonesia Dan Turki. Prosiding Seminar Serantau Pengajian Usuluddin di Institut Pengajian Tinggi.

Setiyo Purwanto. (1999). Hubungan Antara Ingatan Jangka Pendek Dan Kecerdasan Dengan Kecepatan Menghafal Al-Qur'an. Psikologika, 4(8).

Shirvani M, et al. (2015). Comparison of intelligence test result among hafiz and non-hafiz of holy Quran students at their entrance to schools. International Journal of Review in Life Sciences. 5(8).

Siti Suriyani Sulaiman. (2018). Kaedah Hafazan : Suatu Tinjauan Ringkas. E-Journal of Islamic Thought and Understanding, 2(1).

T. T. Y. Alabdullah et al. (2023). Memorizing the Qur'an: The Science Behind Children's Remarkable Ability. ICIGR 2022, ASSEHR 750 (Eds).

Thalamus. (2022, Mac 30). Diambil daripada: https://my.clevelandclinic.org/health/body/22652- thalamus. [27/9/2023]

Ummu Aiman. (2015, Jun 24). Neurosains itu apa. Diambil daripada https://www.kompasiana.com/aiman17/55200701813311546f9de61f/neurosains-apa-itu. [12 Jun 2023]

Vaghefi M, et al. (2015). Spirituality and brain waves. J Med Eng Technol. 39(2).

Valerie C, et al. (2015). Essentials of Anatomy and Physiology. 7th (ed). United State of America: F.A. Davis Company.

Wan Ahmad Zakry Wan Kamarudin, et al. (2020). Aplikasi Model Hafazan Al-Qur'an Ulul Albab Di Sekolah Imtiaz Terengganu. BITARA International Journal of Civilizational Studies and Human Sciences, 3(3).

Zulfa Izza Mohamed @ Hashim, Et Al. (2012). Analisis Kritikal Terhadap Kaedah-Kaedah Penghafaz Al-Qur'an Dari Perspektif Neurosains Kognitif. Diambil Daridapa Https://Docplayer.Net/62710284-Analisis-Kritikal-Terhadap-Kaedah-Kaedah-Penghafazan-Al-Qur-An-Dari-Perspektif-Neurosains-Kognitif-Abstrak.Html. [23 Mei 2023]

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

APLIKASI *MAṢLAḤAH MURSĀLAH* DALAM PERLUASAN TAKRIFAN ASNAF ZAKAT DAN KESANNYA DALAM MENDEPANI KRISIS KEMISKINAN DI MALAYSIA

MUHAMMAD SAFWAN HARUN
Department of Fiqh & Usul
Universiti Malaya (UM)
safone_15@um.edu.my

HAFIZI ZIKRY HASIM
Department of Fiqh & Usul
Universiti Malaya (UM)
hafizizikryhasim@gmail.com

MUHAMMAD IKHLAS ROSELE
Department of Fiqh & Usul
Universiti Malaya (UM)
ikhlas@um.edu.my

ABDUL KARIM ALI
Department of Fiqh & Usul
Universiti Malaya (UM)
abdkarim@um.edu.my

ABSTRAK

Peredaran zaman telah menyebabkan munculnya pelbagai permasalahan fiqh kontemporari yang tidak mempunyai nas hukum. Oleh itu, realiti baharu tersebut menuntut pemakaian sumber hukum lain khususnya maslahah mursalah. Dalam hal ini, maṣlaḥah mursālah merupakan salah satu instrumen yang digunakan oleh para fuqaha dalam menjawab permasalahan hukum Islam yang tiada dalil. Dalam konteks pengurusan agihan zakat, terdapat beberapa asnaf khususnya fi sabilillah dilihat sudah tidak wujud lagi disebabkan ketiadaan 'illah bagi asnaf tersebut. Bagi meningkat produktiviti dalam pengagihan zakat, para ilmuan berijtihad dan menjadikan maṣlaḥah mursālah sebagai salah satu hujah dalam perluasan takrifan asnaf tersebut. Oleh itu, artikel ini akan menilai pengaplikasian maṣlaḥah mursālah sebagai salah satu dalil dalam perluasan takrifan asnaf fi sabilillah berdasarkan syarat-syarat untuk beramal dengan maṣlaḥah mursālah sepertimana yang telah ditetapkan oleh para fuqaha. Artikel ini juga menilai kesan perluasan takrifan asnaf fi sabilillah dalam mendepani krisis kemiskinan yang berlaku pada hari ini. Kajian yang dijalankan ini menggunakan metode kualitatif dan hanya berfokus pada asnaf fi sabililah. Hasil kajian mendapati penggunaan maṣlaḥah mursālah dalam perluasan takrifan asnaf telah memberi kesan yang signifikan dalam jumlah pengagihan zakat. Justeru, pihak yang berautoriti perlu menilai semula kesan perluasan takrifan asnaf zakat pada masa kini bagi mendahulukan asnaf yang lebih utama selainnya untuk membasmi kemiskinan.

***Kata kunci**: Maṣlaḥah mursālah, pengagihan zakat, fi sabilillah, takrian asnaf*

PENGENALAN

Dalam syariat Islam perubahan hukum berlaku disebabkan perubahan zaman dan tempat. Walaupun begitu, perubahan hukum yang dibenarkan ialah hukum-hukum yang tidak bersifat *qatie* seperti kewajipan solat fardhu, kewajipan berpuasa di bulan Ramadhan dan sebagainya.

Ini bermaksud hukum-hakam yang terkesan dengan perubahan ialah hukum-hakam yang bersifat zanni kerana ianya terbuka kepada ruang untuk para fuqaha berijtihad.

Fiqh zakat mempunyai sedikit keistimewaan berbanding dengan permasalahan fiqh yang lain. Hal ini kerana para ulama tidak meletakkan zakat di dalam bab ibadah semata-mata bahkan mereka meletakkan zakat di dalam bab muamalat yang boleh terdedah kepada perubahan hukum. Oleh sebab itu, para ulama mengharuskan penggunaan *maṣlaḥah* dalam menyelesaikan permasalahan baru yang timbul khususnya berkaitan dengan fiqh zakat melalui jalan ijtihad. Kegagalan dalam menyelesaikan masalah ini akan menyebabkan banyak perkara berkaitan zakat tidak dapat diselesaikan dengan baik (Isamail et.al, 2016).

Pentakrifan asnaf merupakan salah satu pengaplikasian ijtihad dalam fiqh zakat (Isamail et.al, 2016). Penggunaan *maṣlaḥah mursālah* sebagai sumber rujukan dan panduan dalam berijtihad bukanlah perkara yang baru dan ianya telah dipraktikkan sejak zaman awal Islam lagi (Sulaiman et.al, 2016). Asnaf *fī sabīlillah* merupakan salah satu daripada lapan golongan asnaf yang disebutkan di dalam al-Quran. Sebagaimana yang dinyatakan dalam surah al-Taubah ayat 60:

إِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسٰكِيْنِ وَالْعَامِلِيْنَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوْبُهُمْ وَفِى الرِّقَابِ وَالْغَارِمِيْنَ وَفِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَابْنِ السَّبِيْلِ ۗ فَرِيْضَةً مِّنَ اللّٰهِ ۗ وَاللّٰهُ عَلِيْمٌ حَكِيْمٌ

Maksudnya: Sesungguhnya zakat itu hanyalah untuk orang-orang fakir, orang miskin, amil zakat, yang dilunakkan hatinya (mualaf), untuk (memerdekakan) hamba sahaya, untuk (membebaskan) orang yang berhutang, untuk jalan Allah dan untuk orang yang sedang dalam perjalanan, sebagai kewajiban dari Allah. Allah Maha Mengetahui, Maha bijaksana.

Ayat di atas bersifat *dalalah zanniyah* yang mempunyai ruang untuk para fuqaha melakukan ijtihad (Azman et.al, 2014). Jumhur ulama telah menafsirkan kalimah fī sabīlillah sebagai orang yang berjihad di jalan Allah (Al-Qaradawi, 1973).

Realiti di Malaysia pada hari ini, pengagihan zakat di bawah asnaf fī sabīlillah bukan lagi digunakan dengan tujuan untuk membantu mereka yang berjihad di jalan Allah sepertimana yang digariskan oleh jumhur fuqaha. Kebanyakan institusi zakat di negara ini lebih cenderung untuk menterjemah makna fī sabīlillah dengan bentuk jihad yang moden. Bagi menyesuaikan dengan definisi tersebut, *maṣlaḥah mursālah* telah digunakan sebagai salah satu hujah untuk membuka pintu perluasan bagi takrifan asnaf ini. Perluasan takrifan ini juga akan memberi kesan terhadap pengagihan zakat.

Oleh itu, artikel ini akan menilai penggunaan *maṣlaḥah mursālah* sebagai salah satu hujah kepada perluasan tarkrifan asnaf fi sabilillah samada menepati syarat-syarat yang digariskan oleh para fuqaha ataupun sebaliknya.

METODOLOGI KAJIAN

Metodologi kajian yang dipilih dalam menghasilkan artikel ini ialah metode kualitatif dengan menjadikan kajian perpustakaan sebagai salah metode dalam pengumpulan data. Dalam kajian ini, pengkaji mengumpulkan data daripada sumber-sumber primer dan sekunder. Sumber

primer yang digunakan ialah kitab-kitab muktamad fiqh mazhab dan kitab-kitab berkaitan usul fiqh. Manakala bagi sumber sekunder pengkaji telah mengumpulkan data daripada artikel, tesis, laman sesawang dan sebagainya. Data-data yang diperoleh akan disaring dan dianalisis melalui tiga kaedah utama iaitu induktif, deduktif dan komparatif.

ANALISIS DAN PERBINCANGAN

Pengertian *Maṣlaḥah Mursālah*

Perkataan *maṣlaḥah mursālah* terdiri daripada dua perkataan iaitu *maṣlaḥah* dan *mursālah*. *Maṣlaḥah* merupakan sebuah perkataan daripada bahasa arab daripada kata akar صلح yang membawa maksud manfaat atau kebaikan (Ibn Manzur, 1993). Manakala kalimah *maṣlaḥah* (مصلحة) merupakan kata terbitan (*maṣdar)* daripada kata akarnya (صلح) (Rosyadi, 2012). Terdapat beberapa perkataan yang seerti atau hampir sama dengan *maṣlaḥah* antaranya *al-khayr* (kebaikan), *al-nafi'* dan *al-hasanah* (kebaikan) (Al-Munawar, 1998). Dapat difahami daripada takrifan lughawi, perbincangan *maṣlaḥah* itu berputar dalam paramater menarik kebaikan dan menolak kemudaratan.

Terdapat pelbagai pandangan para fuqaha dalam memberikan makna bagi *maṣlaḥah* daripada sudut istilah. Al-Ghazalī (1993) mendefinasikan *maṣlaḥah* sebagai sebagai suatu perkara yang mendatangkan kebaikan dan menolak segala kemudaratan. Beliau menyatakan bahawa *maṣlaḥah* itu perlulah selari dengan kehendak syarak dan bukannya kehendak manusia yang mana ianya boleh dipengaruhi hawa nafsu. Menurut Al-Ghazalī, apabila seseorang itu melakukan sesuatu perbuatan yang tujuannya untuk menjaga *al-ḍarūriyyat al-khams* maka ianya akan dikira sebagai *maṣlaḥah*. Ramaḍān al-Buṭī (2005) telah mendefinasikan *maṣlaḥah* sebagai manfaat yang datang daripada Syāri' untuk hambanya bagi memelihara agama, nyawa, keturunan, akal dan harta. Dalam takrifan ini beliau telah meletakkan penjagaan *al-ḍarūriyyat al-khams* sepertimana yang digariskan oleh Al-Ghazālī. Menurut Al-Buṭī, neraca pertimbangan bagi *maṣlaḥah* dalam Islam mestilah selari dengan kehidupan di dunia dan akhirat. Oleh yang demikian, daripada tarkifan di atas dapat difahami perbincangan *maṣlaḥah* itu berputar dalam paramater menarik kebaikan dan menolak kemudaratan.

Seterusnya, *mursālah* pula di ambil daripada kalimah الإرسال yang membawa makna melepaskan sesuatu tanpa ada pengikat (Al-Namlah, 1999). Dalam konteks ini, *mursālah* bermaksud tidak ada dalil yang mengikatnya sama ada dalam menerima atau menolaknya (Al-Namlah, 1999). Oleh itu, *maṣlaḥah mursālah* bermakna setiap manfaat yang termasuk dalam maqasid syariah tanpa ada pengiktibaran terhadapnya daripada syarak sama ada dalam menerima atau menolaknya (Al-Buti, 2005).

Penghujahan *Maṣlahah Mursālah* Dalam Pembinaan Hukum Islam

Maṣlaḥah mursālah merupakan salah satu daripada tiga pembahagian *maṣlaḥah* menurut perspektif syarak. Para fuqaha bersetuju *maṣlaḥah mu'tabarah* dibenarkan untuk menjadi hujah dalam pembinaan hukum Islam kerana terdapatnya dalil yang menyokongnya, manakala *maṣlaḥah mulghah* pula tidak dibenarkan kerana bertentangan dengan syarak. Di antara *maṣlaḥah mu'tabarah* dan *maṣlaḥah mulghah* terdapatnya *maṣlaḥah mursālah*, iaitu *maṣlaḥah* yang tidak ada dalil dalam menerima atau menolaknya. Oleh sebab itu, penghujahan *maṣlaḥah*

mursālah dalam pembinaan hukum Islam merupakan salah satu perkara yang menjadi perselisihan dalam kalangan para fuqaha. Hasil daripada khilaf permasalahan ini telah menyebabkan wujudnya dua golongan yang utama iaitu mereka yang bersetuju dengan penggunaan *maṣlaḥah mursālah* dan mereka yang tidak bersetuju dengan penggunaan *maṣlaḥah mursālah*. Perincian bagi masalah ini adalah seperti berikut:

i. **Pandangan yang tidak membenarkan**

Secara asasnya, para fuqaha sepakat bersetuju dengan konsep *maṣlaḥah* itu sendiri iaitu menarik segala kebaikan dan menolak segala keburukan. Namun, dalam bab penggunaan *maṣlaḥah mursālah* sebagai hujah terdapat sebahagian para fuqaha telah menggambil jalan untuk tidak bersetuju dengan penggunaan *maṣlaḥah mursālah* atas beberapa sebab. Sebahagian ulama Shafiyyah dan Hanafiah mereka yang tidak bersetuju menggunakan *maṣlaḥah mursālah* disebabkan mereka telah meletetakan perbincangan *maṣlaḥah mursālah* di dalam bab qiyas (Abu Zahrah, t.t). Berikut merupakan hujah-hujah yang digunakan bagi golongan yang tidak menerima penggunaan *maṣlaḥah mursālah:*

a. Penggunaan *maṣlaḥah mursālah* telah menyebabkan berlakunya peninggalan terhadap sebahagian daripada *maṣlaḥah* manusia.
b. Terdapat percanggahan di antara *maṣlaḥah mursālah* dengan *maṣlaḥah mu'tabarah* dan *mulghah*.
c. Pengaplikasian *maṣlaḥah mursālah* akan membawa kepada terbukanya pintu kesesatan dalam mengeluarkan hukum kerana ianya didasari dengan hawa nafsu.

ii. **Pandangan yang membenarkan**

Pandangan yang membenarkan banyaknya dipelopori dalam kalangan ulama Malikiyyah dan Hanabilah. Para ulama Malikiyyah merupakan antara golongan yang terkehadapan dalam penggunaan *maṣlaḥah mursālah.* Antara hujah yang digunapakai dalam menerima *maṣlaḥah mursālah* (Al-Zuhaily, 2018) ialah:

a. Kehidupan manusia yang sentiasa berkembang menyebabkan *maṣlaḥah* manusia berubah. Pengabaian terhadap *maṣlaḥah* manusia bertentangan dengan konsep syarak untuk menjaga maṣlaḥah manusia.
b. Kebanyakan hukum syariah berdiri di atas pengiktibaran dan penjagaan *maṣlaḥah*.
c. Penggunaan *maṣlaḥah* dalam ijtihad oleh para sahabat sehingga para imam mazhab lebih luas dipraktikan berbanding qiyas sehingga boleh menyebabkan jatuh ke tahap ijma'.

Akhir sekali, khilaf dalam penggunaan *maṣlaḥah mursālah* hanyalah bersifat khilaf *lafẓi* (Al-Jizani,1427H). Hal ini dapat dibuktikan bilamana hampir kesemua ulama mengaplikasikan kaedah ini dalam proses mengeluarkan hukum mengikut mazhab masing-masing. Cumanya, istilah yang digunakan antara ulama berbeza sungguhpun intipatinya masih sama. Dalam hal ini, ada ulama yang menggunakan istilah *qiyas, munasib mursal, istislah* dan sebagainya. Justeru itu, dapat disimpulkan majoriti para fuqaha bersetuju dalam menggunakan *maṣlaḥah mursālah* sebagai salah dalil dalam proses pembinaan hukum (Al-Salmi, 2016).

Syarat-Syarat untuk Beramal Dengan *Maṣlahah Mursālah*

Sepertimana yang telah dinyatakan, para fuqaha bersetuju dalam penggunaan *maṣlaḥah mursālah* sebagai salah satu metode untuk mengeluarkan hukum dengan syarat perlulah mematuhi syarat-syarat yang telah ditetapkan. Dalam hal ini, para fuqaha berbeza pandangan dalam meletakan syarat-syarat untuk beramal dengan *maṣlaḥah mursālah.* Namun, tujuan syarat-syarat ini diletakan adalah bagi mengelakkan penyalahgunaan *maṣlaḥah mursālah* yang disebabkan oleh hawa nafsu. Al-Ghazalī (1993) merupakan salah seorang fuqaha yang meletakkan syarat yang agak ketat dalam pemakaian *maṣlaḥah mursālah*. Antara syarat-syarat yang telah digariskan oleh Al-Ghazalī ialah:

1. *Maṣlaḥah* tersebut mestilah bersifat *ḍaruriyat.*
2. *Maṣlaḥah* tersebut mestilah bersifat kulliyyat.
3. Maṣlaḥah tersebut hendaklah bersifat qaṭie.
4.

Al-Shaṭibī merupakan salah seorang daripada kalangan ulama Malikiyyah yang terkenal dengan penggunaan *maṣlaḥah mursālah* turut meletakan beberapa syarat dalam pemakaian *maṣlaḥah mursālah.* Namun begitu, terdapat sedikit kelonggaran dalam syarat ini berbanding syarat yang ditetapkan Al-Ghazalī (Al-Zarkasyi, 1998). Antara syarat yang ditetapkan oleh Al-Shaṭibī ialah:

1. *Maṣlaḥah mursālah* tersebut mestilah selari dengan objektif syarak.
2. *Maṣlaḥah* tersebut mestilah mampu digambar dengan akal pada zatnya.
3. *Maṣlaḥah* tersebut mestilah bersifat haqiqi.
4. Pengaplikasian *maṣlaḥah mursālah* mestilah mampu untuk mengangkat kesusahan.

Seterusnya, para ulama kontemporari turut tidak ketinggalan dalam meletakan syarat-syarat bagi penggunaan *maṣlaḥah mursālah.* Abd Wahab Khalaf (t.t) dalam karya beliau telah menggariskan tiga syarat dalam pemakaian *maṣlaḥah mursālah*, namun begitu terdapat sedikit persamaan dengan syarat-syarat yang digariskan Al-Shaṭibī.

1. *Maṣlaḥah* tersebut mestilah bersifat haqiqi.
2. *Maṣlaḥah* tersebut mestilah bersifat ammah.
3. *Maṣlaḥah* tersebut hendaklah tidak bertentangan dengan syarak.

Oleh itu, berdasarkan syarat-syarat yang diletakan oleh para ulama di atas, dapat dirumuskan tiga syarat utama dalam beramal dengan *maṣlaḥah mursālah*, iaitu:

1. *Maṣlaḥah* tersebut mestilah selari dengan tujuan dan dalil syarak.
2. *Maṣlaḥah* tersebut mestilah bersifat haqiqi.
3. *Maṣlaḥah* tersebut mestilah bersifat universal atau ‘ammah.

Secara kesimpulannya, penggunaan *maṣlaḥah mursālah* secara terbuka dan tidak mematuhi syarat-syarat yang ditetapkan akan menyebabkan berlakunya banyak keburukan serta hukum hakam yang terbina tidak akan konsisten.

Analisis Kesan Pengaplikasian *Maṣlaḥah Mursālah* Dalam Membasmi Kemiskinan

Pengaplikasian *maṣlaḥah mursālah* sebagai dasar dalam berijtihad amat penting bagi membolehkan para ulama menyelesaikan pelbagai permasalahan hukum yang timbul di negara ini. Walaubagaimanapun, ianya perlu mematuhi syarat-syarat yang ditetapkan oleh para fuqaha. Dalam konteks semasa, penerapan konsep *maṣlaḥah mursālah* telah membuka

perluasan takrifan asnaf zakat khususnya asnaf *fī sabilillah.* Perluasan takrifan asnaf zakat ini akan menyebabkan berlakunya pengagihan zakat yang tidak seimbang dan akhirnya objektif utama zakat untuk membasmi kemiskinan itu tidak akan diperolehi.

Saban hari, dapat kita perhatikan kadar kemiskinan di negara ini semakin berada dalam keadaan yang membimbangkan. Berdasakan laporan yang dikemukakan oleh Datuk Seri Dr Mohd Uzir Mahidin, Ketua Perangkawan Negara, kadar kemiskinan di bandar ataupun lebih dikenali sebagai golongan miskin bandar telah meningkat daripada 3.9 peratus kepada 4.5 peratus pada tahun 2022. Data juga menjelaskan bahawa terdapat penurunan sebanyak 0.4 peratus daripada 12.4 peratus kepada 12.0 bagi golongan miskin luar bandar (Zainuddin, 2023). Walaupun terdapat penurunan bagi golongan miskin luar bandar, namun tidak boleh dipandang enteng akan perihal masalah kemiskinan yang melanda bagi golongan miskin bandar. Peningkatan kadar kemiskinan ini boleh menyebabkan berlakunya pelbagai kesan buruk seperti masalah sosial, masalah jenayah dan sebagainya.

Agama Islam sangat menjaga kebajikan umatnya. Oleh sebab itu, dalam Islam terdapat pelbagai instrumen kewangan seperti zakat, sedekah, waqaf dan lain-lain. Pensyariatan zakat tidak terbatas pada pengeluaran zakat sahaja, bahkan ia juga merangkumi skop pengagihan zakat itu sendiri. Ini bermakna zakat bukan semata-mata bersifat ta'abudi, bahkan disitu juga wujud hubungan antara manusia. Dalam surah Al-Taubah ayat 60, antara asnaf yang terawal disebut dalam ayat tersebut ialah asnaf fakir dan miskin. Mengikut kaedah bahasa arab, sesuatu itu tidak akan disebut di permulaan melainkan perkara itu sangat penting (لا تبدأ إلا بالأهم فالأهم) (Al-Shairazi, 1992). Maka, dapat difahami bahawa objektif utama daripada pemberian zakat ini adalah untuk membasmi kemiskinan dalam masyarakat Islam khususnya (Al-Qardawi, 1973).

Selain itu, para ulama telah membahagikan asnaf kepada dua golongan utama berdasarkan dalil penysriatan asnaf zakat. Empat asnaf yang pertama, ianya dikenali sebagai asnaf muqaddam yang terdiri daripada asnaf fakir, miskin, amil dan mualaf. Manakala empat yang terakhir pula diberi nama sebagai asnaf muaakhar yang meliputi asnaf al-gharimin, al-riqab, fi sabilillah dan ibn sabil . Dalam pengagihan zakat, asnaf muqaddam perlu diutamakan berbanding dengan asnaf muaakhar (Mohd et.al, 2021). Namun begitu, pada hari ini data pengagihan zakat menunjukkan nilai pengagihan kepada asnaf fī sabilillah berada di kedudukan yang lebih tinggi berbanding asnaf muqadam yang lain. Misalnya, jumlah pengagihan zakat di Lembaga Zakat Selangor asnaf fī sabilillah berada di kedudukan yang ketiga selepas fakir dan miskin (Data Terbuka LZS, 2022). Bahkan di Wilayah Persekutuan, pengagihan zakat kepada asnaf fi sabilillah lebih tinggi berbanding kepada asnaf fakir (MAIPNOW, 2023). Perluasan takrifan fi sabilillah telah menyebabkan berlakunya pengabaian asnaf yang lebih utama. Sedangkan dalam hal ini, Imam Shafie (1983) misalnya menyatakan bahawa terdapat empat golongan yang perlu diberi keutamaan dalam pengagihan zakat iaitu fakir, miskin, *al-ghārimīn* dan *ibn sabīl.* Hal ini disebabkan pada kebanyakan negara Islam keempat-empat asnaf ini masih wujud sehingga hari ini (Al-Tarmasi, 2018). Di samping itu, para fuqaha juga telah mengeluarkan satu kaedah ((المعدوم لا سهم له)iaitu asnaf yang sudah tidak wujud lagi pada zaman kini boleh dikecualikan dalam pemberian zakat kepadanya (Al-Haitami, 2020).

Seterusnya, perluasan takrifan asnaf fī sabilillah juga menyebabkan berlakunya pengagihan yang tidak seimbang. Hal ini disebabkan kebanyakan skim bantuan yang diberikan di bawah asnaf fī sabilillah digunakan atas jalan kebaikan seperti pembinaan masjid atau surau, renovasi institusi pendidikan dan lain-lain. Pengagihan yang tidak seimbang ini juga berlaku kerana terdapat orang kaya turut menerima zakat di bawah asnaf fī sabīlillah. Sedangkan terdapat hadis yang menyatakan bahawa zakat itu perlu diambil daripada golongan kaya dan perlu diserahkan kepada golongan fakir atau miskin (Al-Bukhari, 1993). Walaupun terdapat juga hadis lain yang membenarkan lima golongan orang kaya sahaja yang boleh menerima zakat dan salah satunya al-ghazi iaitu orang yang berperang di jalan Allah (Ibn Majah, 2009). Jika disoroti dalam karya para ulama, orang yang berhak menerima zakat di bawah asnaf fi sabilillah adalah mereka yang tidak memperolehi gaji daripada pihak kerajaan (Al-Nawawi, t.t). Ini bermaksud mereka turut berada dalam kelompok fakir atau miskin. Oleh itu, dapat difahami asas pengagihan zakat itu sendiri akan kembali manfaatnya untuk membantu golongan fakir dan miskin.

KESIMPULAN

Penggunaan maslahah mursalah dalam takrifan asnaf zakat akan menyebabkan berlakunya perluasan takrifan asnaf. Perluasan takrifan asnaf ini akan memberi kesan kepada pengagihan zakat itu sendiri. Oleh itu, tidak menjadi kesalahan untuk menggunakan maslahah mursalah dalam perluasan takrifan asnaf, namun begitu penggunaannya mestilah mematuhi syarat-syarat yang ditetapkan oleh para fuqaha. Ini bagi memastikan objektif zakat untuk membasmi kemiskinan itu dapat dicapai.

Sebagai kesimpulan, perluasan zakat kepada asnaf fi sabilillah ini perlu dinilai dan disemak semula oleh pihak yang berautoriti. Hal ini disebabkan kadar kemiskinan di negara ini semakin hari semakin meningkat. Keperluan untuk membasmi kemiskinan ini termasuk dalam perkara yang daruriyyat dan ia juga merupakan objektif utama dalam pemberian zakat, iaitu untuk membasmi kemiskinan. Peningkatan kemiskinan akan menyebabkan berlakunya lebih banyak masalah sosial akibat daripada tekanan yang dialami dari segenap aspek.

PENGHARGAAN

This article is a part of the findings on a study titled “Perluasan Takrifan Asnaf Zakat Menurut Perspektif Maṣlaḥah” sponsored by UMG015L-2022 University Grant Research. The highest appreciation is expressed to the sponsor for the research project carried out.

RUJUKAN

Abu Zahra. M. Usul Fiqh. Dar Al-Fkir Al-‘Arabi.
Al-Bukhari, M. I. (1993). Saḥiḥ Al-Bukhari. Damsyik: Dar Ibn Kathir.
Al-Buti, R. (2005). Dawabit Al-Maslahah Fi Al-Shariah Al-Islamiyah. Damsyik: Dar Al-Fikr.
Al-Ghazali, A. H. (1993). Al-Mustasfa fi ’Ilm al-Usul. Dar al-Kutub Ilmiah.
Al-Haitami, S. A. (2020). Tuhfah Al-Muhtaj Bi Sharah Al-Minhaj. Beirut: Dar Al-Deyaa.
Al-Jizani, M. H. (1427). Ma’alim Usul fiqh ‘Inda Ahlu Al-Sunnah Wa Al-Jamaah. Saudi: Dar Ibn Jauzi.

Al-Munawar, H. S. (1998). Konsep al-maslahah sebagai salah satu sumber perundangan Islam. Jurnal Islamiyyat. UKM Journal Article Repository. http://journalarticle.ukm.my/7653/

Al-Namlah. A. K. (1999). Al-Muhazab Fi Ilmi Usul Al-Fiqh Al-Muqaran. Riyadh: Maktabah Al-Rushd.

Al-Nawawi. Z. M., (t.t). Al-Majmu' Sharh Al-Muhazab. Saudi: Maktabah Al-Irsyad.

Al-Qardawi, M, Y. (1973). Fiqh Al-Zakat. Beirut: Muassasah Al-Risalah.

Data Terbuka LZS, (2022). Agihan Mengikut Asnaf Tahun 2021. [Online] laman sesawang : https://www.zakatselangor.com.my/dataterbukalzs/ (diakses pada 6 Oktober 2023).

Al-Salmi, I. N. (2005). Usul Al-Fiqh La Yasau' Al-Faqih Jahulahu. Riyadh: Dar Al-Tadmiriyyah

Al-Shafie, M, I. (1983). Al-Umm. Beirut: Dār Al-Fikr.

Al-Shairazi, A, I. (1992). Al-Muhazab Fi Al-Fiqh Al-Imam Al-Shafie. Damsyik: Dar Al-Qalam.

Al-Tarmasi, M. M. (2018). Al-Manhal Al-'Amim Bi Hashiah Al-Minhaji Al-Qawim. Saudi: Dar Al-Minhaj.

Al-Zarkasyi, B. M. (1998). Tashnif Al-Musami' bi Jamu' Al-Jawami'. Mekah: Al-Maktabah Al-Makiyyah.

Al-Zuhaily, W. (2018). Al-Wajiz Fi Usul Fiqh. Damsyik, Dar Al-Fikr.

Ibn Majah, A. M. (t.t.). Sunan Ibn Majah. Dar Ihya Al-Kitab Al-A'rabi.

Ibn Manẓur, J. M. (1993). Lisan Al-A'rab. Beirut: Dar Sodir.

Isamail. M. Z., Ariffin. M. F., & Ramli. M. A. (2016). Instrumen ijtihad dan aplikasinya dalam isu zakat. In Jani. R. M., Paizin. M. N., Abdullah. L., & Rosele. M. I., (Eds.), Menelusuri isu-isu kontemporari zakat. (pp. 33-46). Kuala Lumpur: Pusat Pungutan Zakat (PPZ).

Mohd, N. A., Razali. M., Asmuri. A. N., & Yahaya, M. H. (2021). Concept of asnaf al-gharimin: practices at Lembaga Zakat Selangor. Environment-Behaviour Proceedings Journal, (6) S16, 33-38.

MAIWPNOW Dashboard. (2023). Agihan Zakat Mengikut Asnaf. [Online]. Laman sesawang: https://maiwpnow.maiwp.gov.my/ (diakses pada 6 Oktober 2023).

Rahman. A, B. Rosman, A. S. & Rahman. M, F. (2014). Pelaksanaan pengagihan zakat kepada asnaf ar-riqab di Malaysia. Kertas Kerja, Seminar Waqf Iqlimi. USIM Research Repository.https://oarep.usim.edu.my/jspui/bitstream/123456789/11576/1/Pelaksanaan%20Pengagihan%20Zakat%20Kepada%20Asnaf%20Ar%20Riqab%20Di%20Malaysia.pdf

Rosyadi, I. (2012). Maslahah mursalah sebagai dalil hukum. Jurnal SUHUF, 24, 14 – 25.

Sulaiman. M., Azizurrahman, Latada. F., Ahmad. H., & Said. M. H. M. (2016). Ijtihad dan perkaitannya dengan maslahah: suatu kupasan. Kertas Kerja, The 4th International Conference on Islam and Higher Education. UMP International Repository. http://umpir.ump.edu.my/id/eprint/23474/1/Ijtihad%20Dan%20Perkaitannya%20Dengan%20Maslahah.pdf

Zainuddin, M. Z. (2023). Kadar miskin mutlak turun. [online] Laman sesawang: https://www.bharian.com.my/berita/nasional/2023/07/1133088/kadar-miskin-mutlak-turun (diakses pada 5 Oktober 2023).

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

SULH SEBAGAI MEKANISME PENYELESAIAN PERTIKAIAN ALTERNATIF DI MAHKAMAH SYARIAH NEGERI SEMBILAN: ANALISIS PELAKSANAAN DAN KEBERKESANAN

SUHAIZAD SAIFUDDIN
Universiti Kebangsaan Malaysia
suhaizad@ukm.edu.my

NURUL FADHLINA CHE DAUD
Jabatan Kehakiman Syariah Negeri Sembilan
fadhlinadaud@esyariah.gov.my

NURULAKMAR MOHAMAD HILMI
Jabatan Kehakiman Syariah Negeri Sembilan
akmar@esyariah.gov.my

ABSTRAK

Sulh merupakan salah satu mekanisme Penyelesaian Pertikaian Alternatif (Alternative Dispute Resolution) yang dilaksanakan di Mahkamah Syariah di seluruh Malaysia. Mekanisme ini telah dilaksanakan menerusi pelaksanaan Majlis Sulh yang telah mula diperkenalkan sejak tahun 2006 termasuklah di Mahkamah Syariah Negeri Sembilan. Sepanjang pelaksanaannya, Majlis Sulh tidak terlepas daripada menghadapi cabaran bagi membantu menyelesaikan pertikaian tanpa melalui perbicaraan. Penulisan ini bertujuan untuk menganalisis pelaksanaan dan keberkesanan Majlis Sulh di Mahkamah Syariah Negeri Sembilan seterusnya mengemukakan cadangan yang bersesuaian bagi meningkatkan keberkesanan sulh kepada pencapaian yang optimum. Kajian ini mengaplikasi kerangka kajian kualitatif. Data primer dan sekunder diperolehi melalui kajian perpustakaan, temu bual dan dokumentasi. Kesemua data ini dianalisis dengan menggunapakai kaedah analisis kandungan. Hasil kajian mendapati pelaksanaan sulh melalui Majlis Sulh di negeri ini berjaya mencapai objektif yang digariskan. Dapatan juga menunjukkan kes yang berjaya diselesaikan melalui Majlis Sulh mencapai tahap yang positif. Walau bagaimanapun, terdapat beberapa isu yang dikenal pasti dalam pelaksanaannya. Bagi memastikan momentum penyelesaian kes berjaya dapat dikekalkan, adalah diharap agar pihak yang kompeten mengambil tindakan terhadap isu yang berbangkit supaya Majlis Sulh kekal sebagai mekanisme Penyelesaian Pertikaian Alternatif yang efektif di Mahkamah Syariah Negeri Sembilan pada masa hadapan.

***Kata kunci**: Sulh, Majlis Sulh, Mahkamah Syariah Negeri Sembilan, Penyelesaian Pertikaian Alternatif, Mahkamah Syariah.*

PENDAHULUAN

Islam merupakan agama yang *syumul*. Bersifat *syumul* ini membawa maksud bahawa ajarannya adalah sempurna, lengkap dan merangkumi semua aspek kehidupan manusia pada segenap lapisan masyarakat bermula dari individu, keluarga, masyarakat dan negara. Kesyumulan Islam ini amat jelas kerana ia terdiri daripada iman atau akidah, ihsan atau akhlak dan syariah atau undang-undang. Islam sangat-sangat menggalakkan perdamaian dan mengelakkan permusuhan. Justeru, Islam telah menyediakan beberapa resolusi penyelesaian pertikaian sejak lebih kurang 1,400 tahun yang lalu sebagai panduan buat umatnya. Resolusi penyelesaian pertikaian ini menyerupai konsep *Alternative Dispute Resolution (*ADR) yang diaplikasi secara konvensional iaitu penyelesaian pertikaian tanpa melibatkan litigasi dan campur tangan mahkamah. Antara ADR yang dianjurkan Islam adalah seperti *sulh* dan *tahkim*.

METODOLOGI

Penyelidikan ini menggunakan kaedah penyelidikan kualitatif yang dibahaskan secara penyelidikan undang-undang secara bukan doktrin (*non-doctrinal legal research*). Terdapat beberapa kaedah yang akan diaplikasi bagi pengumpulan data penulisan ini iaitu kajian kepustakaan dan temubual. Penulisan ini juga memperolehi data-data dari sumber primer dan sekunder. Bagi data primer, data yang diperlukan diambil menerusi metode temu bual dan dokumentasi undang-undang seperti statut dan rujukan yang berkaitan. Sementara data sekunder diperoleh daripada dokumentasi-dokumentasi yang lain seperti kitab turath, buku, artikel dan statistik. Penulisan ini juga mendapatkan data melalui temubual yang akan dijalankan. Temu bual secara separa struktur dijalankan terhadap tiga orang Pegawai Sulh yang bertugas di Mahkamah Syariah Negeri Sembilan. Selanjutnya, bagi menganalisis data yang diperolehi, penulis mengguna pakai metode analisis kandungan.

ULASAN LITERATUR

Sulh Menurut Lensa Pandangan Islam

Sulh berasal dari perkataan Bahasa Arab iaitu *al-sulh* yang merupakan kata nama *(al-ism)* yang berasal daripada kata kerja *(fi`il) salaha* bermaksud membawa *al-tasaluh wa al-musalahah*, iaitu saling berdamai selepas bertikai *al-munazalah* (Al-Nasafi,1997). Sementara Al- Raghib al-Asfihani (1972) pula menyatakan *sulh* dikhususkan bagi maksud menamatkan pertikaian antara manusia. *Sulh* menurut syarak ialah suatu akad bagi menamatkan pertikaian di antara dua pihak yang bertikai (As-Syarbini, 1997) manakala menurut Majallah al-Ahkam (1913), *sulh* merupakan akad menyelesaikan pergaduhan dengan keredhaan pihak-pihak dan ia sah dengan ijab dan qabul.

Berdasarkan definisi yang diberikan dapat disimpulkan bahawa *sulh* merupakan keputusan atau hasil dari suatu perdamaian atau persetujuan oleh pihak-pihak yang bertikai. Takrifan ini secara umumnya menerangkan bahawa *sulh* menyerupai konsep perundingan *(negotiation)* iaitu penyelesaian pertikaian oleh pihak-pihak yang bertelagah tanpa melibatkan pihak ketiga atau pengantara. Namun, jika dilihat pada kerangka metode penyelesaian yang lebih luas, *sulh* yang bermaksud perdamaian boleh diaplikasikan menggunakan pengantara dengan mengambil prinsip yang terdapat pada *tahkim* dan *sulh* secara wakil yang diharuskan syarak. Konsep *sulh* menggunakan pengantara ini menyerupai konsep mediasi konvensional.

Galakan *sulh* dapat dilihat melalui dalil-dalil daripada Al-Quran, hadith nabi SAW dan ijmak ulama. Firman Allah SWT yang bermaksud:

> *Dan jika seorang perempuan bimbang akan timbul dari suaminya "nusyuz" (kebencian), atau tidak melayaninya, maka tiadalah salah bagi mereka (suami isteri) membuat perdamaian di antara mereka berdua (secara yang sebaik-baiknya). Kerana perdamaian itu lebih baik (bagi mereka daripada bercerai-berai); sedang sifat bakhil kedekut (tidak suka memberi atau bertolak ansur) itu memang tabiat semula jadi yang ada pada manusia. Dan jika kamu berlaku baik (dalam pergaulan), dan mencegah diri (daripada melakukan kezaliman), maka Sesungguhnya Allah maha mendalam pengetahuannya akan apa yang kamu lakukan* (Surah al-Nisa` ayat 128).

Sulh juga diharuskan berdasarkan firman Allah SAW yang maksudnya:

> *Tidak ada kebaikan pada kebanyakan bisik-bisikan mereka, kecuali (bisik-bisikan) orang yang menyuruh bersedekah, atau berbuat kebaikan, atau mendamaikan di antara manusia. dan sesiapa yang berbuat demikian dengan maksud mencari keredaan Allah, tentulah kami akan memberi kepadanya pahala yang amat besar* (Surah al-Nisa` ayat 114).

Galakan yang serupa boleh diperhatikan melalui sabda Nabi SAW yang cenderung kepada penyelesaian secara *sulh* melalui sebuah hadis yang diriwayatkan dari Amru bin `Awf yang bermaksud:

> *Perdamaian (sulh) hukumnya adalah harus di antara orang Islam melainkan menjadi haram jika ia mengharamkan apa yang dihalalkan dan menghalalkan apa yang diharamkan dan sebenarnya Orang Islam itu terikat dengan janjinya kecuali dalam perkara yang mengharamkan apa yang telah dihalalkan dan sebaliknya* (Subul al-Salam, 2002).

Di samping itu, para ulama juga bersepakat bahawa *sulh* adalah perkara yang harus dan digalakkan Islam. Umar al-Khattab pernah menulis surat kepada Abu Musa al-Asya`ari dengan memberi nasihat dan panduan yang harus diikuti oleh setiap hakim dalam menjalankan tugasnya termasuklah keharusan melaksanakan *sulh*. Antara lain kandungan surat tersebut menyatakan:

> *Sesungguhnya kehakiman itu adalah satu kewajipan mutlak dan sunnah yang diikuti. Fahamilah suatu perkara itu terlebih dahulu apabila ianya dihadapkan kepadamu, sesungguhnya tidak bermanfaat bagimu sesuatu hak jika ianya tidak dilaksanakan. Berlaku adil dan saksamalah kepada manusia di dalam majlis perbicaraan, pandangan dan hukumanmu, sehingga dengan demikian golongan mulia tidak bersifat tamak terhadap kekuranganmu dengan golongan yang lemah tidak berputus asa di atas yang mendakwa dan sumpah di atas yang ingkar. Sulh itu harus dilakukan di atas kalangan kaum muslimin, melainkan Sulh yang menghalalkan yang haram atau mengharamkan yang halal* (Ibn Arnus, 1984).

Sulh dilaksanakan secara keredhaan dan tolak ansur diantara kedua belah pihak. Penyelesaian secara *sulh* diantara kedua-dua pihak yang bertikai adalah lebih tepat dan cepat mencapai keadilan kerana pihak-pihak lebih mengetahui terhadap apa yang mereka sepatutnya berhak ke atas sesuatu hak yang menjadi perbalahan. Hal ini dijelaskan Rasulullah SAW dalam sebuah hadith yang diriwayatkan dari Ummu Salawah yang bermaksud:

> *Sesungguhnya aku seorang manusia dan kamu datang mengadu pertikaian kamu kepadaku. Boleh jadi ada diantara kamu yang lebih petah menghuraikan hujahnya dari yang lain, maka aku memutuskan hukuman seperti mana aku dengar dari keterangan yang kamu beri. Maka sesiapa yang aku hukum baginya sesuatu hak saudaranya maka janganlah ia mengambilnya kerana sesungguhnya aku memberikan kepadanya sepotong api neraka* (Sahih al-Bukhari, 1991).

Hadith di atas menerangkan bahawa kadang kala keadilan tidak diperolehi melalui perbicaraan dan hukuman di mahkamah. Ini kerana dalam suatu perbicaraan ada kalanya satu pihak lebih bijak berhujah daripada lawannya dan mendapat sesuatu yang bukan haknya. Oleh yang demikian perbincangan tanpa melalui keputusan mahkamah lebih baik dan utama. Selain itu, *sulh* yang dianjur dan digalakkan Islam ini dapat menghilangkan perasaan dendam di antara pihak-pihak yang bertelagah dan dapat mengukuhkan lagi tali persaudaraan terumanya hubungan di antara anggota keluarga.

Pelaksanaan Majlis Sulh Di Mahkamah Syariah Negeri Sembilan

Pelaksanaan *sulh* adalah antara idea dan usaha bagi peningkatan perkhidmatan dan profesionalisme institusi kehakiman Syariah daripada aspek pengurusan kes yang telah diberi perhatian di Mahkamah Syariah kini (Raihanah Azahari, 2006). Pelaksanaan *sulh* di Mahkamah Syariah telah menerima unsur penambahbaikan dari tahun ke tahun daripada aspek perundangan dan inovasi pentadbiran serta infrastruktur. Penyelesaian kes di Mahkamah Syariah amat bergantung kepada kemahiran dan kompetensi Pegawai *Sulh* yang mengendalikan Majlis Sulh berdasarkan kepada prosedurnya yang formal (Wan Azimin, Ahmad Hidayat & Zubaidi Sulaiman, 2022). Dalam aspek pengendalian Majlis Sulh, Pegawai Syariah melaksanakannya secara fleksibel bagi mengemukakan penyelesaian secara berkesan dan sesuai dengan situasi setempat dan semasa (Said Bauheraoua, 2010).

Jabatan Kehakiman Syariah Negeri Sembilan (JKSNS) telah melaksanakan Majlis Sulh bermula tahun 2006 sehingga kini. Sepanjang pelaksanaannya selama hampir 17 tahun, Majlis Sulh telah membantu ramai pihak yang bertikai menyelesaikan pertikaian secara damai, mudah dan cepat. Majlis Sulh ertinya suatu sesi pengantaraan antara pihak-pihak yang dipengerusikan oleh Pegawai *Sulh* untuk menyelesaikan kes dengan cara *Sulh* (Kaedah-Kaedah Tatacara *Sulh* Mahkamah Syariah Negeri Sembilan [2016]). Dalam *Sulh Kit* Jabatan Kehakiman Syariah Negeri Sembilan (JKNS) 2018 didefinisikan sebagai sesi perundingan terpimpin di antara dua pihak yang bertikai yang dipengerusikan oleh Pegawai *Sulh* Mahkamah Syariah dengan tujuan untuk mendapatkan persetujuan bersama dalam menyelesaikan suatu pertikaian secara damai tanpa perlu melalui proses perbicaraan dalam Mahkamah.

Pada peringkat awal Majlis Sulh ini diperkenalkan, tiada Pegawai Syariah yang khusus ditugaskan sebagai Pegawai *Sulh.* Ketika ini, Hakim *Syaríe* turut menjalankan tugas sebagai Pegawai *Sulh* bagi kes-kes pertikaian yang melibatkan *Hadhanah*, Harta Sepencarian, Nafkah Anak, Nafkah Isteri, Nafkah *Íddah* dan *Mutaáh.* Pada tahun 2008, dua orang Pegawai Syariah lantikan baharu telah ditempatkan di Mahkamah Tinggi Syariah Negeri Sembilan (MTS) dan Mahkamah Rendah Syariah Jempol sebagai Pegawai *Sulh*. Hal ini sedikit sebanyak meringankan beban tugas hakim yang terpaksa menjalankan dua tugas dalam satu masa. Namun, di Mahkamah-mahkamah Rendah Syariah di daerah yang lain, Hakim-hakim masih lagi menjalankan Majlis Sulh.

Walau bagaimanapun, pada tahun 2010, adalah tahun di mana *sulh* mula dikenali dan dijalankan sepenuhnya dengan kehadiran Pegawai Syariah baharu yang ditugaskan sebagai Pegawai *Sulh* di setiap Mahkamah Rendah Syariah daerah. Pada tahun yang sama, satu Arahan Amalan telah dikeluarkan oleh Jabatan Kehakiman Syariah Malaysia (JKSM) berkaitan penentuan kes yang perlu dirujuk ke Majlis Sulh pada peringkat pendaftaran iaitu sebanyak 18 kes. Dalam menjalankan tugas, Pegawai *Sulh* mengikut hukum syarak dan terikat dengan

beberapa peruntukan undang-undang utama iaitu Seksyen 99, Enakmen Tatacara Mal Mahkamah Syariah Negeri Sembilan 2003, seksyen 77 (5) (c) Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Negeri Sembilan 2003), Kaedah-Kaedah Tatacara *Sulh* Mahkamah Syariah Negeri Sembilan (2016), Buku Manual Kerja *Sulh* dan Arahan Amalan Jabatan Kehakiman Syariah Malaysia (Hasnizam, Maizatul Farishah & Norman Zakiyy, 2021).

Sesi Majlis Sulh ini diadakan dalam tempoh 90 hari atau selama tiga hingga empat sesi mengikut keperluan. Pegawai *Sulh* akan sedaya upaya menyelesaikan pertikaian dalam tempoh ini bagi mendapat kata sepakat dan persetujuan bersama pihak-pihak agar kes tersebut selesai secara sukarela tanpa perlu dipanjangkan ke peringkat perbicaraan. Proses konvensional di Mahkamah iaitu perbicaraan yang panjang, kos yang tinggi tidak memberi kepuasan kepada pelanggan yang terlibat telah membawa kepada peralihan mekanisme iaitu penyelesaian kes secara alternatif iaitu dengan cara *sulh*. Melalui mekanisme ini juga, ia bukan sahaja menyelesaikan isu tunggakan kes, malah pihak-pihak mendapat manfaat iaitu penjimatan kos, masa dan penyelesaian dicapai secara sukarela. (Ruzita Ramli, Dina Imam Sipaat & Hasnizam Hashim (2020).

Selain itu Majlis Sulh ini juga adalah bersifat rahsia yang mana Pegawai Sulh akan melindungi setiap kenyataan pihak-pihak semasa perbincangan tanpa didedahkan kepada orang lain. Atas faktor kerahsiaan juga, Majlis Sulh hanya melibatkan Pegawai Sulh dan pihak-pihak betikai sahaja tanpa kehadiran peguam atau orang ketiga dari mana-mana pihak. Di samping itu, Majlis Sulh lebih melihat kepada kepentingan masa depan pihak-pihak dan bukannya mengungkit serta menyalahkan pihak yang lain, serta penyelesaiannya adalah secara terbuka dan bukannya melepaskan dendam. (*Sulh Kit* JKSNS, 2018).

Pelaksanaan Majlis Sulh diperluas dengan idea *One Stop Centre* yang telah diperkenalkan di JKSNS pada bulan Mei 2013 seiring dengan perpindahan JKSNS dari bangunan lama bertempat di sebelah Masjid Negeri, Seremban ke kompleks baharu di Bandar Sri Sendayan. Pusat setempat tanpa pengasingan mahkamah (bagi Mahkamah Tinggi Syariah Seremban dan Mahkamah Rendah Syariah Seremban) ini melibatkan kaunter pendaftaran, sumber manusia, bahagian pentadbiran dan kewangan, bahagian kehakiman serta pewujudan Unit *Sulh*. Oleh itu, semua Pegawai *Sulh* di daerah dikumpul dan ditempatkan di Unit *Sulh*, Ibu Pejabat dan akan bertugas secara litar bagi menyelesaikan kes-kes sulh di daerah-daerah. Pada tahun 2021, terdapat usaha penyeragaman kaedah *sulh* yang diurus setia oleh JKSM. Oleh itu, Negeri Sembilan kini sedang dalam tindakan bagi penyediaan draf pindaan bagi menyambut baik usaha JKSM tersebut agar Kaedah-Kaedah Tatacara *Sulh* ini seragam dengan tujuan untuk menambah baik dan memperkasakan lagi pelaksanaan Majlis Sulh di Malaysia.

PERBINCANGAN DAN DAPATAN

Cabaran Dalam Pelaksanaan Majlis Sulh Di Mahkamah Syariah Negeri Sembilan

Terdapat tiga peringkat pelaksanaan Majlis Sulh iaitu peringkat pra Majlis Sulh, sesi Majlis Sulh dan pasca Majlis Sulh. Pra Majlis Sulh merupakan peringkat yang bermula dari Plaintif memfailkan kes di kaunter pendaftaran sehinggalah pihak-pihak hadir semasa Majlis Sulh di hadapan Pegawai *Sulh*. Semasa Plaintif memfailkan kes, pendaftar mahkamah perlu menetapkan tarikh perjumpaan pihak-pihak dalam tempoh 21 hari dari tarikh kes didaftarkan.

Selepas itu, satu notis kehadiran dikeluarkan kepada pihak Plaintif dan Defendan yang juga dikenali sebagai Notis Kehadiran *Sulh* (Norfadzillah, 2023).

Antara isu dan cabaran awal yang dihadapi mahkamah pada peringkat ini ialah apabila butiran penting berkaitan Defendan tidak diisi dengan lengkap oleh Plaintif seperti alamat rumah dan nombor telefon. Hal ini berlaku kerana beberapa faktor seperti Plaintif dan Defendan tidak lagi berhubung selepas perceraian, Defendan tidak memberikan kerjasama atau Defendan menghilangkan diri. Begitu juga terdapat segelintir Plaintif yang menganggap bahawa mahkamah akan membantu mereka mencari kesemua butiran yang diperlukan berkaitan Defendan. Ketiadaan maklumat yang lengkap menyukarkan Pegawai Sulh untuk mengesan Defendan seterusnya menyebabkan sesi Majlis Sulh ditangguhkan (Norfadzillah, 2023). Di samping itu, notis *sulh* yang dikeluarkan pihak mahkamah tidak mempunyai kuasa untuk mewajibkan kehadiran pihak Plaintif seperti saman. Secara amalan, penyerahan Notis Sulh kali pertama dilakukan melalui penghantar notis. Sekiranya Defendan tidak hadir, Notis Sulh yang menetapkan tarikh baharu akan dikeluarkan Pegawai Sulh yang mana penghantarannya hanyalah melalui kiriman pos. Penyampaian notis melalui cara ini sudah tentu meyukarkan Pegawai *Sulh* untuk mengetahui sama ada Defendan telah menerima notis tersebut atau sebaliknya. Oleh kerana Notis *Sulh* tidak mengikat kehadiran ke Majlis Sulh dan bagi melicinkan perjalanan Majlis Sulh, kelazimannya Pegawai *Sulh* akan menghubungi semua pihak-pihak terlebih dahulu sebelum tarikh yang ditetapkan. Sekiranya Defendan tidak menerima sebarang notis atau tidak hadir, Pegawai *Sulh* perlu menetapkan semula tarikh yang bersesuaian yang menyebabkan tempoh Majlis Sulh menjadi lebih lama dari sepatutnya. Bahkan sekiranya Defendan tidak dapat dihubungi dan tidak hadir semasa Majlis Sulh sudah tentu menyusahkan pihak Plaintif yang hadir ketika tarikh tersebut (Zulzaidi, 2023).

Isu dan cabaran juga dikenalpasti berlaku ketika melibatkan penghantaran Notis *Sulh* di luar bidang kuasa negeri. Proses penghantaran Notis *Sulh* di luar bidang kuasa agak rumit. Mahkamah yang menerima pendaftaran kes akan menghantar Notis *Sulh* ke mahkamah yang berbidangkuasa. Isu ini membawa kepada penetapan tarikh Majlis Sulh yang sepatutnya dalam ditetapkan dalam tempoh 21 hari ditangguhkan ke suatu tempoh yang lain. Kelewatan menerima laporan penerimaan Notis *Sulh* oleh Defendan boleh membawa kepada kesukaran kepada Pegawai *Sulh* dan Plaintif. Secara kelaziman, jarak sesebuah negeri seperti Sabah dan Sarawak dengan Negeri Sembilan menjadi faktor kepada kelewatan penerimaan laporan seterusnya membawa kepada penangguhan kes (Siti Zaidah, 2023).

Peringkat semasa Majlis Sulh pula bermula pada hari pertemuan *Sulh* yang telah ditetapkan selepas 21 hari. Pihak Plaintif dan Defendan yang hadir ke Majlis Sulh hendaklah mendaftarkan kehadiran dalam borang yang disediakan di kaunter *Sulh*, Pejabat Sulh aras 1, secara layan diri. Seterusnya, pihak-pihak akan dipanggil mengikut giliran yang ditetapkan dalam jadual Pegawai-pegawai *Sulh.* Majlis Sulh yang diadakan hanya melibatkan pihak-pihak bertikai dan Pegawai *Sulh* sahaja dan diadakan di kamar *Sulh* serta mengikut Hukum Syarak, undang-undang dan Kaedah-kaedah Tatacara *Sulh* 2016. Sekiranya terdapat penyelesaian dan persetujuan bersama, perjanjian Penyelesaian akan dibuat, disemak dan ditandatangani oleh pihak-pihak sebelum diendorskan di hadapan Hakim (Norfadzillah, 2023).

Isu dan cabaran pertama yang dihadapi ialah terdapat juga pihak-pihak atau salah satu pihak tidak hadir pada hari yang ditetapkan menyebabkan tangguhan perlu dibuat kerana Majlis Sulh

tidak dapat dijalankan dengan hanya kehadiran sebelah pihak (Zulzaidi, 2023). Selain itu, terdapat keadaan yang mana kedua-dua pihak hadir tetapi tidak bersedia untuk memberi kerjasama dalam perbincangan. Mereka hanya memeluk tubuh dan tidak mahu menyelesaikan apa-apa tuntutan. Hal ini memerlukan kemahiran pegawai *Sulh* untuk memujuk, menjelaskan dan meyakinkan mereka untuk bersama-sama dalam perbincangan. Kebiasaannya, untuk mengendalikan pihak-pihak sebegini, memerlukan sesi Kaukus (iaitu perbincangan sebelah pihak). Walau bagaimanapun, masa yang terhad menjadi cabaran seterusnya dalam menjalankan kaukus kerana sesi ini agak mengambil masa (Norfadzillah, 2023).

Isu dan cabaran seterusnya adalah kedua-dua pihak hadir, walau bagaimanapun tidak bersedia untuk sebarang perbincangan dan tindakan penyelesaian kerana tidak menerima Penyata Tuntutan (dokumen tuntutan Plaintif terhadap sesuatu pertikaian) terlebih dahulu. Amalan di Negeri Sembilan, Notis *Sulh* dihantar kepada pihak Defendan tanpa Penyata Tuntutan Plaintif bagi mengelakkan pihak Defendan merasakan tuntutan tersebut adalah tidak berasas atau melampau, menyebabkan ketidakhadiran pihak Defendan dan perbincangan melalui *Sulh* tidak dapat dijalankan. Oleh itu, bagi kes sebegini, sesi Majlis Sulh ditangguhkan bagi memberi ruang pihak Defendan memahami tuntutan Plaintif (Siti Zaidah, 2023).

Sikap agresif pihak-pihak sehingga menjadi ancaman keselamatan kepada Pegawai *Sulh* juga menjadi satu isu dan cabaran yang perlu dihadapi. Pihak-pihak seharusnya berfikiran terbuka dan berlapang dada dalam membuat perbincangan dalam Majlis Sulh agar kedua-dua pihak mendapat penyelesaian secara kerjasama, toleransi dan adil. Walau bagaimanapun, sekiranya berlaku sebaliknya, polis Mahkamah akan dipanggil bagi mengawal dan meredakan keadaan. Namun begitu, cabarannya adalah polis mahkamah bertanggungjawab terhadap dewan-dewan bicara di aras 2 dan 3, menyebabkan kelewatan untuk polis mahkamah turun ke aras 1 bagi membantu Pegawai *Sulh* (Norfadzillah, 2023).

Selanjutnya, pada peringkat pasca Majlis Sulh yang merupakan peringkat yang ketiga dan terakhir dalam proses perundingan Majlis Sulh. Antara isu dan cabaran yang sering berlaku ialah salah satu pihak tidak bersetuju dengan Perjanjian Penyelesaian yang telah direkodkan di hadapan Pegawai *Sulh*. Isu ini berlaku apabila pihak-pihak berubah fikiran setelah selesai perundingan di hadapan Pegawai *Sulh* dan enggan menandatangani Perjanjian Penyelesaian. Keadaan ini telah menimbulkan konflik di antara pihak-pihak dan menjejaskan persetujuan yang direkodkan semasa Majlis Sulh. Maka, Pegawai *Sulh* terpaksa membuat perundingan semula bagi memastikan pihak-pihak tidak mahu meneruskan Majlis Sulh dan kes akan diagihkan ke sesi perbicaraan di hadapan hakim. Situasi ini telah memberi kesan kepada masa Pegawai *Sulh* dalam mengendalikan kes tersebut dan masa pelanggan lain yang telah sedia ada menunggu (Zulzaidi, 2023).

Seterusnya, isu dan cabaran pasca Majlis Sulh ialah apabila salah satu atau kedua-dua pihak yang diwakili oleh Peguam *Syarie* enggan menandatangani Perjanjian Penyelesaian setelah selesai perundingan di Majlis Sulh. Perbincangan Majlis Sulh hanya melibatkan di antara Pegawai *Sulh* dan pihak-pihak sahaja. Peguam *Syarie* yang mewakili pihak-pihak adalah tidak dibenarkan masuk. Perkara ini adalah merupakan peraturan Majlis Sulh. Pihak-pihak hendaklah membuat keputusan secara suci hati tanpa dipengaruhi oleh mana-mana pihak termasuk Peguam *Syarie* yang mewakili. Isu ini timbul bila mana pihak-pihak telah merekodkan persetujuan, maka dalam tempoh Pegawai *Sulh* menyediakan draf Perjanjian

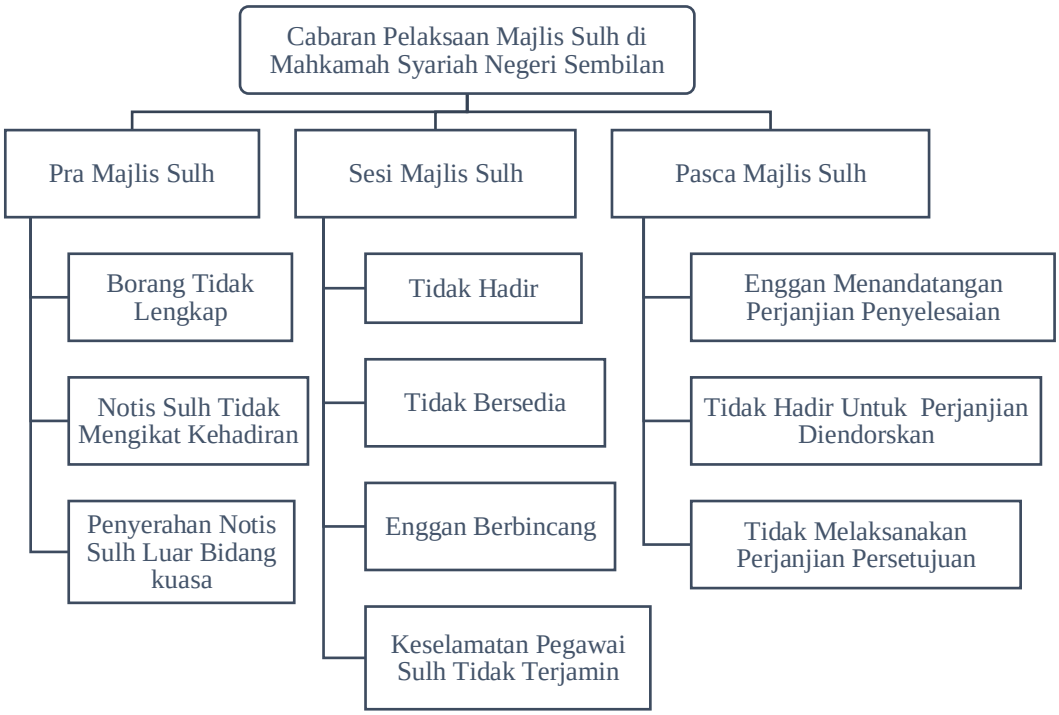
Penyelesaian, pihak-pihak telah merujuk Peguam *Syarie* yang mewakili mereka. Maka, berlaku keadaan pihak-pihak enggan bersetuju dengan persetujuan yang telah direkodkan dan enggan menandatangani perjanjian. Justeru pihak-pihak memilih untuk kes diteruskan perbicaraan di hadapan hakim (Zulzaidi, 2003).

Di samping itu, terdapat juga keadaan di mana pihak Plaintif atau Defendan telah gagal atau tidak mematuhi Perjanjian Penyelesaian yang telah di endorse di hadapan hakim yang menjadi perintah mahkamah. Perjanjian Penyelesaian yang dibuat adalah berdasarkan persetujuan pihak-pihak secara sukarela tanpa paksaan dari mana-mana pihak. Pihak-pihak telah membuat keputusan dan menyelesaikan tuntutan-tuntutan di mahkamah ini hasil perbincangan secara harmoni dan suci hati semasa perundingan di Majlis Sulh. Walaubagaimanapun, berlaku keadaan di mana pihak-pihak tidak akur dengan perintah mahkamah ini dan menyebabkan pelanggaran perintah mahkamah. Keadaan ini akan menimbulkan konflik di antara pihak-pihak yang bertikai dan boleh menyebabkan kes-kes yang telah diselesaikan secara damai di Majlis Sulh akan disebut semula di mahkamah sekiranya salah satu pihak datang memfailkan tuntutan ubah perintah atau pun kuatkuasa perintah (Siti Zaidah, 2023).

Selain itu, isu dan cabaran di peringkat pasca Majlis Sulh ialah salah satu pihak tidak hadir semasa pengendorsan Perjanjian Penyelesaian di hadapan hakim. Bagi kes-kes Majlis Sulh yang telah selesai di hadapan Pegawai *Sulh* dan telah ditandatangani oleh pihak-pihak, perjanjian tersebut hendaklah diendorse di hadapan hakim bagi menjadikan ia sebagai perintah mahkamah yang mengikat pihak-pihak dan boleh dikuatkuasakan. Kebiasaannya proses ini dilaksanakan pada hari yang sama Majlis Sulh selesai dibuat. Walau bagaimanapun, terdapat keadaan kes-kes Majlis Sulh yang telah selesai tidak dapat dibuat pengendorsan pada hari yang sama disebabkan terdapat kekangan seperti ketiadaan hakim pada hari tersebut ataupun permintaan daripada pihak-pihak itu sendiri.

Namun terdapat pihak-pihak tidak hadir pengendorsan pada tarikh yang telah ditetapkan. Juster, keadaan ini telah mengganggu kelancaran pengendorsan Perjanjian Penyelesaian yang telah dibuat. Keadaan ini menyebabkan Perjanjian Penyelesaian yang telah dibuat tidak dapat dijadikan perintah mahkamah kerana tidak mendapat kerjasama dari salah satu pihak. Mahkamah boleh menetapkan satu tarikh yang baharu bagi memberi peluang kepada pihak-pihak. Namun sekiranya keadaan berterusan, iaitu salah satu pihak masih tidak hadir boleh menyebabkan status kes tersebut digagalkan dan akan melalui proses perbicaraan. Ini kerana Perjanjian Penyelesaian yang telah ditandatangani harus diendorse di hadapan hakim dengan kehadiran kedua-dua pihak (Norfadzillah, 2023). Cabaran-cabaran yang dikenal pasti diringkaskan melalui rajah berikut:

Rajah 1: Cabaran Pelaksanaan Majlis Sulh di Mahkamah Syariah Negeri Sembilan



Rajah 1 di atas menunjukkan cabaran-cabaran yang dihadapi terutamanya oleh Pegawai Sulh di ketiga-tiga peringkat Majlis Sulh. Cabaran-cabaran yang dikenal pasti ini menggambarkan masalah yang dihadapi dan perlu diselesaikan bagi memastikan pelaksanaan Majlis Sulh yang lebih lancar dan lebih berkesan.

Keberkesanan Pelaksanaan Majlis Sulh

Secara umumnya, keberkesanan pelaksanaan *sulh* di mahkamah Syariah di seluruh Malaysia dapat diperolehi melalui peratusan yang tinggi kes berjaya diselesaikan. Ia menggambarkan *sulh* mampu mengurangkan kes-kes tertangguh yang menjejaskan reputasi Mahkamah Syariah selama ini (Adzidah, 2016). Secara khusus, keberkesanan pelaksanaan Majlis Sulh di Mahkamah Syariah Negeri Sembilan boleh dirujuk melalui rajah berikut:

Jadual 1: Statistik Kes Majlis Sulh yang didaftarkan dan berjaya diselesaikan dari tahun 2017-2021

TAHUN	KES DAFTAR	KES BERJAYA
2017	1456	684
2018	1340	639
2019	1456	740
2020	1086	559
2021	863	469

(Sumber: Jabatan Kehakiman Syariah Negeri Sembilan)

Jadual 1 di atas memaparkan bilangan kes dan kes yang berjaya diselesaikan melalui pelaksanaan Majlis Sulh di Mahkamah Syariah Negeri Sembilan bermula dari tahun 2017 sehingga 2021. Pada tahun 2017 sebanyak 684 kes daripada 1456 kes berjaya diselesaikan yang mana bersamaan 65 peratus kes berjaya (tidak termasuk kes tidak hadir). Sementara itu pada tahun 2018, pula sejumlah 639 kes telah berjaya diselesaikan yang mewakili 71 peratus (tidak termasuk kes tidak hadir). Bagi tahun 2019 pula, sebanyak 74 peratus kes berjaya diselesaikan iaitu 740 kes daripada 1456 kes yang didaftarkan (tidak termasuk kes tidak hadir). Pada tahun berikutnya, sebanyak 559 kes berjaya diselesaikan daripada 1086 kes yang didaftarkan yang mewakili sebanyak 75 peratus (tidak termasuk kes tidak hadir). Manakala sebanyak 73 peratus kes berjaya diselesaikan pada tahun 2021 iaitu 469 kes daripada 863 kes yang didaftarkan (tidak termasuk kes tidak hadir).

Statistik di atas menunjukkan bahawa Majlis Sulh berjaya mencapai objektifnya bagi membantu pihak-pihak yang bertikai serta pihak mahkamah. Ini kerana lebih 50 peratus dari jumlah kes yang didaftarkan berjaya diselesaikan melalui pelaksanaan Majlis Sulh setiap tahun. Ia sudah pasti menjimatkan kos kewangan dan masa pihak-pihak yang bertikai dan pihak mahkamah kerana tidak perlu menghadiri perbicaraan di mahkamah. Di samping itu, pelaksanaan Majlis Sulh juga dilihat mengurangkan perbicaraan di mahkamah dan meringankan beban yang dipikul oleh hakim.

KESIMPULAN

Pelaksanaan Majlis Sulh telah menunjukkan hasil yang positif terhadap pengurusan penyelesaian pertikaian kes-kes matrimonial sebagai suatu kaedah penyelesaian yang terbaik tanpa melibatkan proses litigasi mahkamah. Di sebalik pelaksanaan Majlis Sulh, terdapat isu dan cabaran yang perlu dihadapi. Isu dan cabaran di setiap peringkat tersebut tersebut perlu diberi perhatian serta penambahbaikan yang sewajarnya bagi memastikan matlamat pelaksanaan *sulh* iaitu untuk menjimatkan masa serta memenuhi kehendak kedua-dua pihak yang bertikai tercapai. Justeru, semua pihak yang kompeten perlu mengambil perhatian dan langkah yang sewajarnya bagi bagi memastikan Majlis Sulh kekal sebagai ADR yang efektif di Mahkamah Syariah Negeri Sembilan di masa hadapan.

PENGHARGAAN

Kajian ini dibiayai oleh Geran Galakan Penyelidik Muda (GGPM-2023-006) Fakulti Undang-Undang Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM).

RUJUKAN

Adzidah Yaakob, Mohammad Zaharuddin Zakaria, Asmidah Ahmad, Kamilah Wati Mohd & Mustafa Afifi Ab Halim. (2016). Pengenalan dan keberkesanan sulh di Mahkamah Syariah. Penerbit Universiti Sains Islam Malaysia.

Al-Bukhari, I.A.A. (t.t). *Sahih al-Bukhari.* Beirut: Dar al-Kutub al-'Allamah.

Al-Kahlabi, A.S.A.I.M. (2002). *Subul al-Salam Al-Musilah Ila Bulugh Al-Maram.* Kaherah: Darul Fikr.

Al-Nasafi, A.H.U. (1997).*Talabah al-Talabah.* Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah.

Al-Quran (Tafsir Pimpinan al-Quran Kepada Pengertian al-Quran). 2013. Kuala Lumpur: JAKIM.

Al-Raghib al-Asafihani, A.Q.A.H. (1972). *Mu`jam Mufradat Alfaz al-Qur`an*. Beirut: Dar al-Fikr.

Arnus, M.M. (t.t). *Tarikh al-Qada` Fi al-Islam*, Kaherah: al-Matba`ah al-Misriyyah al-Hadithah.

As-Syarbini, S.A.M. (1997). *Mughni al Muhtaj*. Mesir: Syarikat Maktabah wa Matba'ah Mustafa al-babi al-Halabi.

Hasnizam Bin Hashim, Maizatul Farishah Binti Mohd Mokhtarii, Norman Zakiyy Chow Jen T'chiangii. (2021). *Majlis Sulh: mekanisme pelaksanaan Jabatan Kehakiman Syariah Negeri Sembilan*. Seminar Antarabangsa Islam dan Sains 2021 "Wawasan Kemakmuran Bersama 2030" Khamis, 9 September 2021 Universiti Sains Islam Malaysia.

Kaedah-Kaedah Tatacara Sulh Mahkamah Syariah Negeri Sembilan 2016.

Majalah al-Ahkam Johor. (2002). Muar: Matba`ah Khairiah .

Raihanah Hj Azahari. (2006). Modifikasi teori Sulh dalam Fiqh klasik berasaskan data-data kajian terbaru. *Jurnal Pengajian Melayu* 17: 232.

Ruzita Ramli, Dina Imam Supaat & Hasnizam Hashim (2020). Arahan Amalan berkaitan Sulh bagi kes Hadhanah dan Nafkah Anak di Mahkamah Syariah Negeri Sembilan: Cabaran dan Prospek. *Jurnal Hukum*.51(2).

Said Bouheraoua. (2010). Foundations of mediation in Islamic law and its contemporary application. In Muhammad Naqib Ishan Jan & Ashgar Ali (Eds.), *Mediation in Malaysia: The law and practice* (p. 385-386). LexisNexis.

Sulh Kit. (2018). Jabatan Kehakiman Syariah Negeri Sembilan (JKSNS).

Wan Azimin Wan Adnan, Ahmad Hidayat Buang & Zubaidi Sulaiman. (2022). Pemerkasaan pelaksanaan sulh dalam kes-kes hartanah melalui pemakaian arahan amalan di Mahkamah Syariah di Malaysia. *UUM Journal of Legal Studies* 13(2): 345-371.

TEMUBUAL

Norfadzillah binti Rosli. Pegawai Sulh Jabatan Kehakiman Syariah Negeri Sembilan. Temu bual pada 9 Februari 2023.

Siti Zaidah binti Husain. Pegawai Sulh Jabatan Kehakiman Syariah Negeri Sembilan. Temu bual pada 20 Mac 2023.

Zulzaidi bin Mahmod. Ketua Unit Sulh Jabatan Kehakiman Syariah Negeri Sembilan. Temu bual pada 21 Mac 2023.

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

PROSEDUR, PROSES DAN KEBERKESANAN PROSES MAJLIS TAHKIM DALAM PENYELESAIAN SHIQAQ: KAJIAN DI MAHKAMAH SYARIAH SELANGOR

MOHAMAD YUSZAIRI BIN MOHAMAD ZAM ZAM
Fakulti Syariah Dan Undang-Undang
Universiti Islam Selangor
yuszairi88@gmail.com
yuszairi@kuis.edu.my

ABSTRAK

Kajian ini melibatkan pelaksanaan dan keberkesanan Majlis Tahkim di Mahkamah Syariah yang melibatkan usaha mendamaikan pasangan atau pengislahan iaitu tuntutan yang bermula dengan perceraian di bawah Seksyen 47 EUUKIS dan apabila salah satu pihak tidak bersetuju dengan permohonan tersebut dan jika gagal maka diteruskan dengan proses Majlis Tahkim di bawah Seksyen 48 EUUKIS. Menggunapakai kaedah metode kajian kualitatif dengan data dikumpulkan melalui kajian kepustakaan dan kajian lapangan. Selain daripada Enakmen Undang-undang Keluarga Selangor (EUKIS 2003), Kaedah-Kaedah Hakam Negeri Selangor (Pindaan 2014) dan buku undang-undang, data berkaitan statistik kes melibatkan Hakam di Selangor diperolehi daripada Bahagian ADR JAKESS untuk 5 tahun terakhir (2018-2022). Data turut diperolehi melalui temubual berstruktur bersama responden terpilih. Kajian ini melibatkan temubual bersama dengan tenaga pakar daripada Ilmuan Fiqh, Hakim Syarie, Peguam Syarie, Pegawai Hakam, untuk mendapatkan pandangan dan cadangan penambahbaikan kepada amalan semasa. Kajian mendapati bahawa pelaksanaan dan keberkesanan Majlis Tahkim ini merupakan satu usaha dan memepercepatkan proses perdamaian dan penyelesaian bagi kes-kes perceraian. Kajian mencadangkan agar proses Majlis Tahkim ini dapat dijalankan di semua Jabatan Kehakiman Syariah dan Mahkamah Syariah Negeri-negeri khususnya di Malaysia ini dengan bertepatan mengikut bidang kuasa yang diberikan di bawah Jadual Kesembilan Senarai Negeri.

***Kata Kunci** : Hakam, Shiqaq, Talak, Perceraian*

PENGENALAN

Berdasarkan statistik di Selangor pada setiap tahun kes pembubaran perkahwinan seperti fasakh, ta'liq dan perceraian menunjukkan bilangan kes yang tinggi dan sentiasa meningkat jika dibandingkan dengan kes-kes lain. Pada kebiasaannya kes-kes pembubaran perkahwinan ini mengambil masa yang agak panjang untuk diselesaikan terutama dalam kes suami yang enggan untuk menceraikan isteri dengan cara yang baik. Keadaan ini menimbulkan banyak rasa tidak puas hati kepada mahkamah terutamanya bagi pihak isteri yang ingin bercerai. Masalah ini juga telah menarik perhatian Duli Yang Maha Mulia Sultan Selangor sehingga baginda bertitah agar proses perceraian di Mahkamah Syariah Selangor dapat dipercepatkan dan disegerakan.

Secara umum, JAKESS telah mula aktif melaksanakan proses Hakam dengan penglibatan Pegawai Sulh sejak tahun 2006. Walau bagaimanapun, ketiadaan satu kaedah yang jelas berhubung dengan pelaksanaan hakam di Mahkamah Syariah telah menyebabkan pelaksanaan tersebut tidak menampakkan kesan yang jelas. Oleh yang demikian, wujudnya keperluan yang mendesak untuk menyediakan satu kaedah yang lengkap agar ia boleh dilaksanakan dengan lebih berkesan dan efisien.

METODOLOGI

Pengumpulan data dijalankan melalui kajian kepustakaan dan kajian lapangan. Data mengenai konsep dan teori peruntukan undang-undang berkaitan Majlis Tahkim diperolehi daripada pangkalan data elektronik, sumber perpustakaan termasuk buku, jurnal, kertas kerja, artikel berkaitan serta kes-kes yang diputuskan di Mahkamah Syariah Selangor. Seterusnya, data statistik kes melibatkan Majlis Tahkim di Selangor diperolehi daripada Bahagian Undang-Bahagian Penyelesaian Pertikaian dan Penyelesaian (ADR) JAKESS untuk 5 tahun terakhir (2018-2022).

KAJIAN LITERATURE REVIEW

Noresah Baharom (2007) di dalam Kamus Dewan Edisi Keempat telah mendefinisikan runding cara sebagai khidmat nasihat menerusi perbincangan masalah dan cara-cara mengatasinya. Kebiasaannya amalan runding cara ini diamalkan di Jabatan Agama Islam Negeri (JAIN) di bahagian Undang-Undang Kekeluargaan. Runding cara melibatkan proses khidmat pemberian bimbingan dan nasihat menerusi perbincangan masalah dan cara-cara mengatasinya. Sementara itu, kajian Mohamed Sharif Mustaffa (2003) mendapati perkhidmatan runding cara di jabatan agama Islam dilaksanakan oleh pegawai kaunseling bagi membantu pasangan suami isteri yang mempunyai masalah rumah tangga. Walau bagaimanapun, kajian mendapati kebanyakan pasangan yang mendapat khidmat nasihat sudah mempunyai keputusan untuk bercerai dan proses kaunseling hanya untuk memujuk mereka untuk mengubah fikiran.

Seterusnya, Shamshina Mohamad Hanifa (2013) menjelaskan satu lagi kaedah iaitu rundingan. Rundingan tidak melibatkan penglibatan mana-mana pihak ketiga. Ini kerana pihak yang terlibat sendiri (pihak yang bertikai) mengawal proses dan hasilnya. Mereka cuba untuk mengenal pasti perkara-perkara yang saling menarik dalam menyelesaikan isu-isu yang timbul untuk mencapai situasi menang-menang (‘win-win situation’). Ini membantu untuk meletakkan sesuatu dalam perspektif yang lebih baik dan mewujudkan impak yang berpanjangan, selain menjimatkan kos dan masa, ianya juga dapat mengeratkan hubungan daripada memburuk-burukkan antara pihak-pihak berkenaan. Konsep runding cara keluarga menurut Rifda El-Fiah (2016) melibatkan proses khidmat nasihat yang mengambil kira aspek kerohanian, syariah dan aqidah bagi mencapai matlamat kebahagiaan hidup di dunia dan di akhirat. Terdapat empat tujuan kaunseling keluarga menurut perspektif Islam iaitu; pertama, membantu individu mengenalpasti masalah yang dihadapi dalam konflik rumahtangga.

Kedua, membantu individu untuk mencegah timbulnya masalah-masalah yang berkaitan dengan kehidupan rumah tangga (keluarga). Ketiga, membantu individu menyelesaikan masalah-masalah yang berkaitan dengan pernikahan dan kehidupan berumah tangga. Yang terakhir, membantu individu memelihara keharmoniaan dan kerukunan rumah tangga. Berdasarkan kajian oleh Raihanah Azahari (2007) di Unit Undang-Undang Keluarga Jabatan Agama Islam Daerah Petaling di Shah Alam mendapati, wanita merupakan jumlah yang paling ramai menjadi pengadu. Kenyataan ini menunjukkan bahawa wanita mungkin merasa lebih tertekan apabila berlakunya permasalahan rumahtangga. Kenyataan ini juga menunjukkan bahawa terdapat kecenderungan yang tinggi berlakunya pengabaian tanggungjawab di kalangan para suami memandangkan jumlah mereka yang diadu adalah 204 orang atau 68%. Selain itu, kajian ini juga menunjukkan bahawa aduan krisis rumah tangga yang diterima oleh Jabatan Agama Islam Daerah Petaling di Shah Alam adalah dari pelbagai latar belakang, tahap

pendidikan dan status ekonomi. Antara aduan yang paling banyak dikemukakan ialah kegagalan suami memberikan nafkah kepada isteri, poligami, meninggalkan isteri atau menghilangkan diri, sikap suami yang suka menjalinkan hubungan dengan perempuan lain. Ini disokong oleh jenis aduan yang disenaraikan dalam Prosedur Operasi Standard Khidmat Nasihat & Runding Cara Kekeluargaan yang dikeluarkan oleh Jabatan Agama Islam Selangor (JAIS) (Khidmat Nasihat & Runding Cara Kekeluargaan).

Menurut kajian Haliza Ab. Shukor, et al (2012), sekiranya salah satu pihak enggan untuk bercerai dan mahkamah berpuas hati bahawa berkemungkinan wujudnya peluang untuk pihak-pihak kembali berdamai, mahkamah akan memerintahkan pihakpihak untuk melalui proses perdamaian di peringkat Jawatankuasa Pendamai menurut Seksyen 47(5) EUUKI (Negeri Selangor) 2003 dan juga Seksyen 45(5) OUUKI (Sarawak) 2001. Tuntutan fasakh, taklik dan juga khuluk adalah termasuk kepada perceraian tanpa persetujuan satu pihak menurut Nik Noriani Nik Badli Shah, (2012). Perceraian tanpa persetujuan sebelah pihak juga boleh berlaku jika suami enggan melafazkan talak selepas satu permohonan perceraian dikemukakan, maka mahkamah akan memerintahkan pihak-pihak melalui proses Jawatankuasa Pendamai dalam usaha untuk mendamaikan kedua-dua pihak dengan melihat kepada kebarangkalian yang munasabah perkahwinan tersebut mungkin masih dapat diselamatkan.

Ini dapat dilihat berdasarkan peruntukan seksyen 47 (5) EUUKI (Negeri Selangor) 2003 dan seksyen 45 (5) OUUKI (Sarawak) 2001 : 47(5)EUUKI : Jika pihak yang satu lagi tidak bersetuju terhadap perceraian itu atau jika Mahkamah berpendaat bahawa ada kemungkinan yang munasabah bagi suatu perdamaian antara pihak-pihak itu, Mahkamah hendaklah dengan seberapa segera yang boleh melantik suatu jawatankuasa pendamai terdiri daripada seorang Pegawai Agama sebagai Pengerusi dan dua orang lain, seorang untuk bertindak bagi pihak suamu dan seorang lagi bagi pihak isteri dan merujukkan kes itu kepada jawatankuasa itu. 45(5)OUUKI : Jika pihak yang satu lagi itu tidak bersetuju terhadap perceraian itu atau jika ternampak kepada Mahkamah bahawa ada kemungkinan yang munasabah bagi suatu perdamaian antara pihak-pihak itu, maka Mahkamah hendaklah dengan seberapa segera yang mungkin melantik suatu jawatankuasa pendamai terdiri daripada seorang Pegawai Agama sebagai Pengerusi dan dua orang lain, seorang untuk bertindak bagi pihak suami dan seorang lagi bagi pihak isteri, dan merujukkan kes itu kepada jawatankuasa pendamai itu.

Di peringkat Jawatankuasa Pendamai ini, mahkamah akan mengutamakan saudara terdekat suami dan isteri bagi membantu mendamaikan kedua-dua pihak yang bersengketa dalam tempoh masa selama enam bulan dari Jawatankuasa Pendamai dibentuk atau sehingga tempoh yang tertentu seperti yang dibenarkan oleh mahkamah. Menurut Haliza A. Shukor, et al (2012), dalam proses ini, mahkamah akan mengarahkan kepada Jawatankuasa Pendamai tentang perjalanan proses tersebut. Proses di peringkat Jawatankuasa Pendamai adalah proses yang melibatkan sesi kaunseling di Pejabat Agama Islam Daerah tempat pihak-pihak bermastautin dalam tempoh perkahwinan. Proses ini berbeza dengan Majlis Tahkim apabila Majlis Tahkim akan dijalankan di mahkamah syariah sepertimana proses Sulh. Setelah pihak-pihak berjaya mencapai perdamaian di peringkat Jawatankuasa Pendamai, maka mahkamah akan menolak permohonan perceraian tersebut. Suwaid Tapah (2007) telah menjelaskan bahawa Jawatankuasa Pendamai berperanan untuk mendamaikan kedua-dua pihak dalam tempoh enam bulan atau lebih setakat yang dibenarkan oleh mahkamah. Jawatankuasa yang dilantik perlu menjalankan fungsi dan tanggung jawabnya untuk mendamaikan kedua-dua pihak berdasarkan

kepada pendekatan atau kaedah yang sesuai.

Jika usaha mendamaikan gagal, Jawatankuasa Pendamai dikehendaki menyediakan satu laporan dan perakuan mengenainya serta dilampirkan bersama cadangan atau syor yang difikirkan patut menurut seksyen 47 (11) EUUKI (Negeri Selangor) 2003 dan seksyen 45(11) OUUKI (Sarawak) 2001 sepertimana berikut : 47 (11) EUUKI : Jika jawatankuasa pendamai itu tidak dapat mencapai perdamaian dan tidak dapat memujuk pihak-pihak itu supaya hidup semula bersama sebagai suami isteri, jawatankuasa itu hendaklah mengeluarkan suatu perakuan tentang hal yang demikian itu dan boleh melampirkan pada perakuan itu apa-apa syor yang difikirkannya patut berkenaan dengan nafkah dan penjagaan anak-anak belum dewasa dari perkahwinan itu, jika ada, berkenaan dengan pembahagian harta, dan berkenaan dengan hal-hal lain berhubung dengan perkahwinan itu. 45 (11) OUUKI : Jika jawatankuasa pendamai itu tidak dapat mencapai perdamaian dan tidak dapat memujuk pihak-pihak itu supaya hidup semula bersama sebagai suami isteri, jawatankuasa itu hendaklah mengeluarkan suatu perakuan tentang hal yang demikian itu dan boleh melampirkan pada perakuan itu apa-apa syor yang difikirkannya patut berkenaan dengan nafkah dan penjagaan anak-anak belum dewasa dari perkahwinan itu, jika ada, berkenaan dengan pembahagian harta, dan berkenaan dengan hal-hal lain berhubung dengan perkahwinan itu.

Proses seterusnya jika perdamaian gagal dicapai di peringkat Jawatankuasa Pendamai dan didapati shiqaq masih berterusan, maka pihak-pihak perlu melalui proses Tahkim bagi menyelesaikan shiqaq yang berlaku seperti yang tertakluk di bawah Seksyen 48 EUUKI (Negeri Selangor) 2003 dan Seksyen 46 OUUKI (Sarawak) 2001 bagi negeri Sarawak. Jelas sekali, untuk menjamin pelaksanaan Majlis Tahkim yang lebih lancar, satu garis panduan yang sistematik amat diperlukan. Dalam hal ini, Negeri Selangor merupakan negeri pertama yang mengorak langkah dalam mewujudkan Kaedahkaedah Hakam (Negeri Selangor) 2014 dan kemudian disusuli Negeri Sembilan iaitu Kaedah-kaedah Hakam (Negeri Sembilan) 2017. Berbeza pula di Sarawak, pelaksanaan Majlis Tahkim hanya tertumpu kepada Seksyen 46 OUUKI (Sarawak) 2001.dan juga Arahan Amalan Ketua Hakim Syari'i No. 1 Tahun 2006 . Kegagalan mencapai perdamaian di peringkat Jawatankuasa Pendamai dan setelah laporan dikemukakan, mahkamah seterusnya akan melantik dua orang wakil dari saudara karib pihak-pihak yang mengetahui mengenai shiqaq tersebut sebagai penimbang tara atau hakam dalam masa 14 hari selepas mahkamah memutuskan bahawa shiqaq tersebut sentiasa berterusan. Manakala, Majlis Tahkim adalah proses penyelesaian shiqaq itu sendiri.

Isu berkaitan kuasa hakam menurut perspektif hukum syarak telah dibincangkan oleh Mohd Saleh Haji Ahmad (2005). Menurut beliau, kuasa hakam dalam memisahkan pihak-pihak sekiranya usaha perdamaian tersebut masih dilihat tidak mampu dicapai dan suami isteri atau salah satu pihak masih bertegas untuk bercerai, beberapa pendapat ulama' telah membahaskan mengenai kuasa kedua-dua hakam suami dan isteri tersebut untuk memisahkah kedua-dua mereka. Pendapat pertama berdasarkan Mazhab Syafi'i, Mazhab Hanafi, Zahiriyah dan salah satu riwayat daripada Imam Ahmad Hanbal berpendapat bahawa hakam tidak mempunyai kuasa untuk menceraikan suami dan isteri kecuali berdasarkan keizinan mereka sama ada dengan izin suami menjatuhkan talak atau izin isteri melalui perceraian tebus talak.

Manakala pendapat kedua pula adalah kedua-dua hakam yang mewakili suami dan isteri mempunyai kuasa untuk memisahkan suami dan isteri tanpa perlu mendapat keizinan dan

persetujuan pihak-pihak dan pendapat yang rajih adalah menurut pendapat al-Imam Ibn Al-Qayyim apabila beliau mentarjihkan pendapat kedua ini iaitu hakam mempunyai kuasa untuk memisahkan suami dan isteri tanpa perlu mendapat keizinan dan persetujuan. Pendapat yang dikemukakan oleh al-Imam Ibn Al-Qayyim berdasarkan kepada firman Allah S.W.T Maksudnya : Jika kedua-duanya (orang tengah) bermaksud untuk mendamaikan, nescaya Allah memberi taufik kepada suami isteri itu Surah an-Nisa (4): 35 Ibn Al-Qayyim juga dalam mentarjihkan pendapatnya telah merujuk kepada riwayat dari Ali bin Abi Talib bahawa Saiyyidina Uthman pernah melantik Ibn Abbas dan Mu'awiyah sebagai Hakam kepada 'Uqail bin Abi Talib dan isterinya Fatimah binti Uthbah bin Rabi'ah dengan mengatakan, "jika kamu berpendapat untuk patut diceraikan mereka berdua, maka ceraikanlah mereka itu" Selain Ali bin Abi Talib juga turut menyatakan kepada dua hakam tersebut "kamu berdua dipertanggung jawabkan, jika kamu berpendapat patut dicerai, maka ceraikanlah mereka berdua dan jika kamu berpendapat perlu dihimpunkan mereka berdua, maka himpunkanlah mereka".

Manakala kuasa hakam dari sudut perundangan, peruntukan Seksyen 48(5) EUUKI (Negeri Selangor) 2003 telah memperincikan mengenai hakam perlu berusaha mendapatkan kuasa penuh dari prinsipal mereka. Ringkasnya, kuasa penuh yang diperolehi itu adalah keizinan dari kedua-dua pihak. Hal ini dapat dinyatakan bahawa, jika suami membenarkan untuk hakam melafazkan satu talak di hadapan mahkamah, dan mahkamah berpuas hati bahawa talak dilafazkan di hadapan mahkamah, mahkamah hendaklah merekodkan dan rekod tersebut akan dihantar kepada Pendaftar. Subkaedah 11(3), Kaedah-kaedah Hakam (Negeri Selangor) 2014 turut memperincikan bentuk kuasa penuh dari pinsipal iaitu bagi pihak suami, suami boleh membenarkan hakamnya untuk melafazkan satu talak atau khuluk di hadapan mahkamah dan bagi pihak isteri, isteri boleh membenarkan hakamnya menerima lafaz khuluk di hadapan mahkamah. Begitu juga Seksyen 46(5) OUUKI (Sarawak) 2001 yang telah memperuntukkan bahawa hakam yang dilantik hendaklah mendapatkan kuasa penuh daripada pihakpihak yang bertikai. Jalan perceraian yang sama akan diputuskan sama ada hakam bagi pihak suami yang menjatuhkan talak, atau hakam pihak isteri perlu tebus talak untuk mendapatkan perceraian. Pentingnya hakam perlu mendapatkan kuasa penuh adalah bagi mengelakkan unsur keterpaksaan dan ketidakadilan.

Terdapat perbezaan mengenai pelaksanaan Tahkim di Selangor dan Sarawak. Ini kerana di negeri Selangor terdapat peruntukan yang lebih khusus dan terperinci mengenai proses Tahkim dan perkara-perkara berkaitan dengannya dalam Kaedah-kaedah Hakam Selangor 2014. Manakala di Sarawak tiada peruntukan khusus yang lebih terperinci mengenainya. Ia hanya tertakluk kepada peruntukan induk dalam OUUKI Sarawak dan Arahan Amalan Ketua Hakim Syarie Sarawak No. 1 Tahun 2006. Ringkasnya, Jawatankuasa Pendamai di bawah Seksyen 47 dan timbang tara oleh hakam di bawah Seksyen 48 EUUKI (Negeri Selangor) 2003 mempunyai banyak persamaan yang di antaranya untuk menjalankan proses perdamaian dan juga penyelesaian pertikaian di luar prosiding mahkamah berdasarkan kepada perintah mahkamah. Selain itu juga, kedua-dua prosedur ini juga merupakan kaedah dan prosiding yang dijalankan di luar mahkamah dan ianya melibatkan kes-kes permohonan perceraian sebelah pihak sama ada daripada pihak suami atau isteri dan akan melalui proses perdamaian jika terdapat salah seorang di antara suami atau isteri enggan untuk bercerai. Kegagalan mencapai perdamaian di peringkat Jawatankuasa Pendamai akan membawa kepada proses penyelesaian shiqaq di peringkat Majlis Tahkim.

SEJARAH PENUBUHAN HAKAM DI MAHKAMAH SYARIAH SELANGOR

Secara umumnya hakam ini diwujudkan dengan bermulanya Kaedah-kaedah Hakam (Negeri Selangor) 2014 digubal sebagai perincian kepada peruntukkan Seksyen 48 Enakmen Undang-undang Keluarga Islam (Negeri Selangor) 2003. Pelaksanaan kaedah ini melibatkan Ahli Jawatankuasa Kaedah Mahkamah Syariah, Sahibus Samahah Dato' Seri Utama Diraja Mufti Selangor, Ketua Pendaftar, Hakim-hakim Mahkamah Tinggi dan Mahkamah Rendah Syariah Selangor, Persatuan Peguam Syarie Malaysia dan Jabatan Peguam Negara.

DEFINISI ISTILAH

Antara perkataan atau istilah yang diguna pakai dalam kajian ini adalah seperti berikut:

i. Jabatan Kehakiman Syariah Selangor (JAKESS)
Jabatan Kehakiman Syariah Selangor (JAKESS) merupakan Jabatan yang melaksanakan tindakan melibatkan hal ehwal Islam di negeri Selangor termasuk urusan kekeluargaan orang Islam. Bahagian Alternatif Penyelesaian Pertikaian (ADR) merupakan entiti di bawah JAKESS yang memberikan perkhidmatan berkaitan urusan rundingcara, majlis tahkim dan penyelesaian di Selangor.

ii. Hakam
Hakam adalah seseorang yang dilantik oleh Mahkamah Syariah sebagai wakil bagi pihak pasangan suami isteri yang mempunyai permasalahan rumahtangga dan perkelahian setelah Mahkamah mensabitkan shiqaq atau perbalahan yang berterusan.[87]Hakam juga berperanan di dalam mencari penyelesaian untuk pasangan tersebut berdamai semula secara baik dan hidup sebagai suami isteri. Kepentingan hakam adalah membantu pasangan supaya tidak berlakunya perceraian dan secara tidak langsung dapat mengurangkan kes-kes perceraian khususnya di Mahkamah Syariah ini.

iii. Enakmen Undang-Undang Keluarga Islam (Negeri Selangor) 2003 (EUKIS)
Enakmen ini merupakan peruntukan undang-undang keluarga Islam mengenai perkahwinan, penceraian, nafkah, penjagaan, dan perkara-perkara lain berkaitan dengan kehidupan keluarga di negeri Selangor.

iv. Perdamaian
Istilah perdamaian (*Islah*) dalam kajian ini merujuk kepada usaha mencari perdamaian untuk membantu suami isteri yang bertikai dalam konflik rumahtangga (*shiqaq*) berdasarkan kepada Surah An-Nisa' (4) ayat: 35.

vii- Shiqaq
Shiqaq dari segi bahasa bermaksud perbalahan atau permusuhan. Manakala dari segi istilah pula bermaksud suami isteri yang sentiasa berbalah dan bergaduh serta saling tuduh-menuduh antara satu sama lain bahawa mereka telah dizalimi oleh pasangan mereka (Norzulaila Mohd Ghazali et al, 2007) EUKIS tidak memberikan definisi

87

shiqaq, namun istilah tersebut diberi maksud dalam dokumen lain iaitu Kaedah No 2 dalam Kaedah-kaedah Hakam 2014 iaitu shiqaq sebagai perkelahian antara suami dan isteri yang berlarutan yang menjejaskan kerukunan rumah tangga.

PUNCA KUASA PELAKSANAAN HAKAM MENGIKUT HUKUM SYARAK DAN UNDANG-UNDANG

Dari segi nas Syarak terdapat dua ayat di dalam al-Quran yang menyebut secara langsung tentang hakam secara umum dan secara khusus. Ayat yang menyebut secara umum dalam surah an-Nisa' ayat 58:

إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن
تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا ٥٨

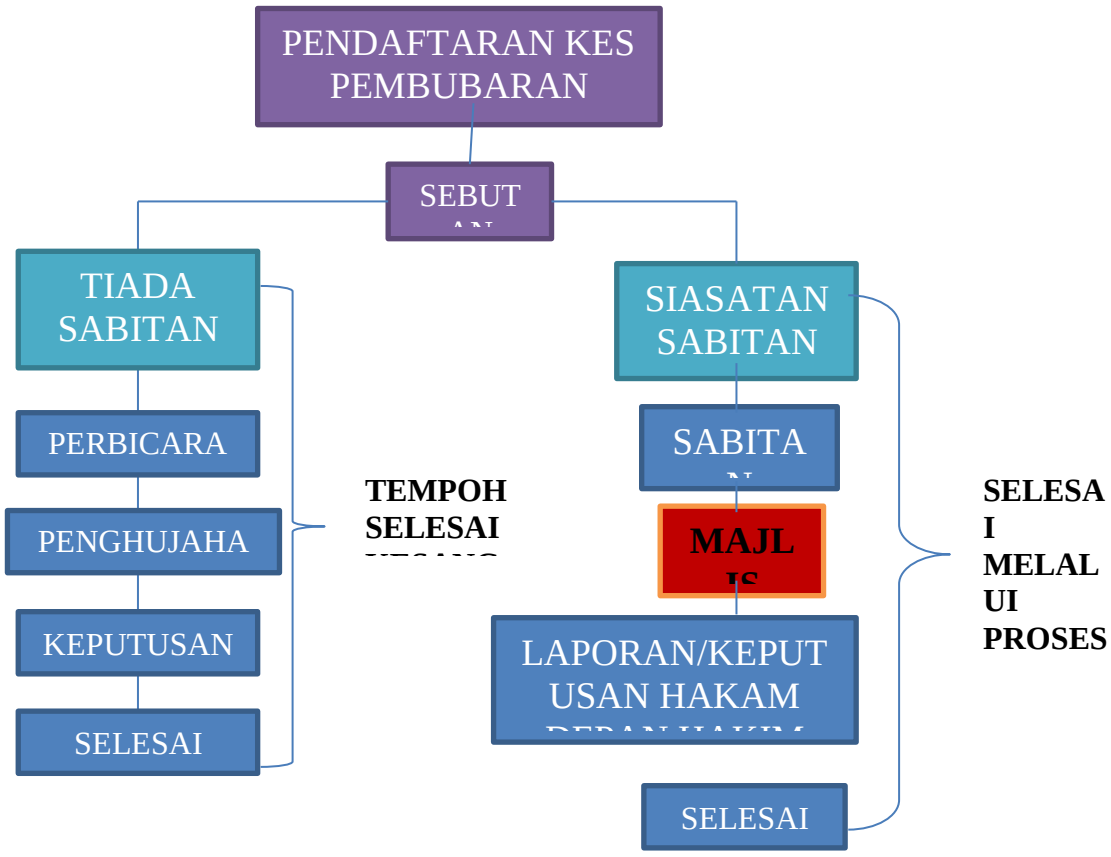
Ertinya: *Sesungguhnya Allah menyuruh kamu supaya menyerahkan segala jenis amanah kepada ahlinya (yang berhak menerimanya), dan apabila kamu menjalankan hukum di antara manusia, (Allah menyuruh) kamu menghukum dengan adil. Sesungguhnya Allah dengan (suruhanNya) itu memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepada kamu. Sesungguhnya Allah sentiasa mendengar, lagi sentiasa melihat.*

PANDANGAN MAZHAB BERKAITAN MAJLIS TAHKIM

Hakam tidak harus dalam perkara yang melibatkan qisas, nikah dan li'an kerana kes-kes ini adalah hak-hak yang didasarkan kepada konsep *ihtiyat* (konsep berhati-hati) dan perlu didengar oleh hakim sahaja. Walau bagaimanapun, melalui proses transformasi perundangan Syariah oleh JAKESS, Kaedah Hakam ini telah digubal dengan mengambil pendekatan dan pendapat

Imam Ibn Ahmad:
Hakam mempunyai **kuasa utk memisahkan kedua pasangan dengan talak bain** sekalipun **tanpa keizinan**.
Hal ini berlaku, apabila **jalan perdamaian gagal diwujudkan** antara suami isteri **yang berbalah**.

APAKAH WUJUD PERBEZAAN TEMPOH MASA PENGENDALIAN KES DENGAN HAKAM DAN PROSIDING BICARA BIASA



BAGAIMANA SUATU KES HAKAM DILAKSANAKAN

Sesuatu tuntutan perceraian itu mestilah dimulakan dengan Seksyen 47 Enakmen Undang-undang Keluarga Islam (Negeri Selangor) 2003, jika sekiranya salah satu pihak tidak bersetuju maka tuntutan tersebut akan dirujuk pula ke Seksyen 47 (5) Enakmen Undang-undang Keluarga Islam (Negeri Selangor) 2003. Peruntukkan Seksyen tersebut menyatakan bahawa :-

Jika pihak yang satu lagi tidak bersetuju terhadap perceraian atau jika Mahkamah berpendapat bahawa kemungkinan yang munasabah bagi suatu perdamaian antara pihak-pihak itu, Mahkamah hendaklah dengan seberapa segera yang boleh melantik suatu jawatankuasa pendamai terdiri daripada seorang Pegawai Agama sebagai pengerusi dan dua orang yang lain, seorang untuk bertindak bagi pihak suami dan seorang lagi bagi isteri, dan merujukkan kes itu kepada jawatankuasa itu.

Apabila proses pelantikan telah dibuat maka Mahkamah akan mengarahkan pihak-pihak tersebut untuk menjalani proses perdamaian itu dengan dipengerusikan seorang Pegawai Agama di Pejabat Agama Islam Daerah tersebut. Jika perdamaian itu gagal atau tidak mencapai persetujuan atau gagal memujuk pihak-pihak itu supaya hidup semula bersama sebagai suami

isteri, jawatankuasa hendaklah mengeluarkan suatu perakuan di dalam laporan kepada Mahkamah tentang hal yang demikian.

Selepas laporan diterima oleh pihak Mahkamah dan setelah dibacakan dihadapan pihak-pihak, maka juga perlu menasihatkan suami untuk melafazkan talaq satu di hadapan Mahkamah. Jika suami tersebut enggan untuk melafazkan, maka Mahkamah hendaklah merujuk kes itu kepada Hakam untuk tindakan menurut seksyen 48 Enakmen Undang-undang Keluarga Islam (Negeri Selangor) 2003. Sebelum merujuk kepada proses bagi mewujudkan jawatankuasa hakam dan pelantikan hakam, Mahkamah hendaklah terlebih dahulu mensabitkan syiqaq antara pasangan suami isteri tersebut berdasarkan seksyen 48 subseksyen (1) Enakmen Enakmen Undang-undang Keluarga Islam (Negeri Selangor) 2003.

Mahkamah perlu mengesahkan dan merekodkan bahawa diperingkat pihak-pihak atau salah pihak memberikan keterangan setelah penyampaian saman disempurnakan khususnya pada seksyen 47 subseksyen (1)(d) Enakmen Enakmen Undang-undang Keluarga Islam (Negeri Selangor) 2003, di mana satu pihak tidak bersetuju dengan tuntutan perceraian tersebut atau dengan alasan-alasan yang diberikan bagi tujuan sesuatu perceraian itu. Mahkamah juga hendaklah berpuas hati bahawa ada hal keadaan yang luar biasa yang menyebabkan rujukan kepada suatu Jawatankuasa Pendamai (JKP) tidak praktikal seperti yang dinyatakan pada seksyen 47 subseksyen (15(e) Enakmen Enakmen Undang-undang Keluarga Islam (Negeri Selangor) 2003, Mahkamah dengan budibicarnya boleh terus melantik Hakam tanpa perlu merujuk kepada Jawatankuasa Pendamai (JKP).

KAEDAH SABITAN SHIQAQ DITENTUKAN OLEH HAKIM BICARA

Sesuatu proses Majlis Tahkim itu dilaksanakan keperluan utama adalah untuk Mahkamah mensabitkan shiqaq diantara pihak suami dan isteri yang bertikai. Maka Mahkamah hendaklah memutuskan bahawa shiqaq sentiasa berlaku dalam keadaan tertentu termasuklah-

a) Perkelahian yang kerap antara suami isteri itu samada oleh sebab :-
    i. Nusyuz isteri;
    ii. Kezaliman suami
    iii. Ketidaktentuan siapa yang benar antara kedua-duanya; atau
    iv. Salah satu pihak atau kedua-dua pihak berdusta atau menuntut yang bukan hak.
b) Perkelahian yang kerap antara suami isteri sehingga menimbulkan kesukaran menjalankan tanggungjawab masing-masing dan saling tuduh menuduh tidak melaksanakan hak sebagai suami ataupun isteri;
c) Suami atau isteri saling tuduh menuduh antara keduanya mempunyai hubungan yang melampaui hokum syarak dengan perempuan atau lelaki lain;
d) Perkelahian yang kerap sehingga menyebabkan pukul memukul;
e) Salah seorang meninggalkan rumah kediaman, tidak tinggal bersama sedangkan punca sebenar tidak dapat dibuktikan oleh kedua-dua pihak di hadapan Mahkamah;

f) Suami atau isteri saling tuduh menuduh antara keduanya mengenai tanggungjawab masing-masing terhadap anak-anak sehingga berlaku pertikaian dan perkelahian yang kerap;

g) Jika didapati bahawa sebarang tuntutan oleh isteri untuk mendapatkan pembubaran perkahwinan tidak sabit dan ditolak oleh Mahkamah atas alasan dia tidak dapat membuktikan kebenarannya dan Mahkamah mendapati pertikaian itu masih lagi berterusan atau berulang antara suami isteri tersebut; atau

h) Apa-apa tindaka yang menyebabkan dharar syari'e ke atas suami atau isteri tersebut.

PROSEDUR DAN TATACARA MAJLIS TAHKIM DI MAHKAMAH

Prosiding Majlis Tahkim dilaksanakan hendaklah selepas berlakunya proses pelantikan Hakam. Merujuk kepada Kaedah 11 Kaedah-Kaedah Hakam Mahkamah Syariah Negeri Selangor (Pindaan) 2014, Mahkamah boleh memberi arahan mengenai tatacara perjalanan Majlis Tahkim kepada Hakam dan Hakam hendaklah mematuhi arahan itu dan hukum syarak. Setelah proses Majlis Tahkim dilaksanakan diperingkat yang pertama iaitu diperingkat pelantikan Hakam Kerabat jika gagal didamaikan atau diislahkan, maka kedua-dua Hakam hendaklah berusaha untuk mendapatkan kuasa penuh principal mereka masing-masing dengan menggunakan Borang 3 dan Borang 4 sebagaimana yang telah ditetapkan di dalam Kaedah-Kaedah Hakam Mahkamah Syariah Negeri Selangor (Pindaan) 2014.

Kaedah 11 (3) Kaedah-Kaedah Hakam Mahkamah Syariah Negeri Selangor (Pindaan) 2014, berkaitan dengan kuasa penuh daripada principal kepada Hakam masing-masing iaitu:-

a) Bagi suami, dia boleh membenarkan Hakamnya untuk melafazkan satu talak atau khulu' di hadapan Mahkamah.

b) Bagi isteri, dia boleh membenarkan Hakammnya menerima lafaz khulu' di hadapan Mahkamah.

Kaedah 11 (4) Kaedah-Kaedah Hakam Mahkamah Syariah Negeri Selangor (Pindaan) 2014, berkaitan dengan kuasa penuh daripada principal kepada Hakam masing-masing iaitu:-

Jika Hakam berpendapat bahawa ;-

a) Pihak-pihak itu patut bercerai tetapi tidak dapat memerintahkan perceraian oleh sebab Hakam tidak mendapat kuasa penuh principal;

b) Hakam tidak mencapai persetujuan dalam mana-mana peringkat Majlis Tahkim;

c) Mahkamah tidak berpuashati dengan cara mereka menjalankan Majlis Tahkim; atau

d) Mana-mana Hakam menarik diri dengan atau enggan meneruskan tugasnya sebagai Hakam dengan menggunakan Borang 5.

PENENTUAN JENIS PERCERAIAN

Kaedah 12 Kaedah-Kaedah Hakam Mahkamah Syariah Negeri Selangor (Pindaan) 2014, berkaitan dengan penentuan jenis perceraian melalui Majlis Tahkim iaitu:-

Kedua-dua Hakam hendaklah berpuashati bahawa perdamaian gagal dicapai oleh kedua-dua belah pihak, mereka hendaklah menentukan pihak yang menjadi punca kepada berlakunya shiqaq itu. Merujuk pula kepada Kaedah 12 (2) Kaedah-Kaedah Hakam Mahkamah Syariah Negeri Selangor (Pindaan) 2014, jika shiqaq itu;-

a) Didapati berpunca daripada suami atau kedua-dua suami isteri, kedua-dua Hakam hendaklah mencadangkan perceraian secara talaq;

b) Jika didapati berpunca daripada isteri, kedua-dua Hakam hendaklah mencadangkan perceraian secara khulu' dan kadar 'iwadh hendaklah diputuskan oleh kedua-dua Hakam;

c) Tidak dapat ditentukan puncanya dan tuntutan perceraian dibuat oleh suami, maka kedua-dua Hakam hendaklah mencadangkan perceraian secara talaq.

Kaedah 13 Kaedah-Kaedah Hakam Mahkamah Syariah Negeri Selangor (Pindaan) 2014, berkaitan dengan keengganan pihak-pihak menghadiri Majlis Tahkim iaitu:-

Sekiranya suami atau isteri atau kedua-dua pihak itu enggan hadir dalam mana-mana prosiding Majlis Tahkim, keengganan itu tidaklah menyebabkan prosiding itu terhenti dan kedua-dua Hakam boleh membuat keputusannya.

Kaedah 14 Kaedah-Kaedah Hakam Mahkamah Syariah Negeri Selangor (Pindaan) 2014, berkaitan dengan Laporan Majlis Tahkim iaitu:-

Kedua-dua Hakam hendaklah menyediakan laporan dengan menggunakan Borang 8. Laporan tersebut akan diserahkan dan dibentangkan di hadapan Hakim di dalam sesi selepas proses Majlis Tahkim dilaksanakan. Laporan itu dibuat berdasarkan kepada perbincangan yang dibuat bersama pihak-pihak dan setelah menilai keterangan-keterangan daripada kedua-dua pihak. Mahkamah juga merujuk sepenuhnya keputusan yang dibuat oleh kedua-dua Hakam tanpa adanya pertikaian selagi mana ianya tidak melanggar ketetapan hukum syarak dan undang-undang yang sedia ada.

SIGHAH TALAK ATAU KHULU'

Kaedah 15 Kaedah-Kaedah Hakam Mahkamah Syariah Negeri Selangor (Pindaan) 2014, berkaitan dengan Laporan Majlis Tahkim iaitu:-

a) Jika kedua-dua Hakam dalam Majlis Tahkim memutuskan supaya perkahwinan itu dibubarkan, maka talaq hendaklah dilafazkan oleh Hakam suami di hadapan dan dengan kebenaran Mahkamah sebagaimana yang dinyatakan di dalam Jadual Kedua;

b) Jika kedua-dua Hakam dalam Majlis Tahkim memutuskan supaya perkahwinan itu dibubarkan secara khulu' dan 'iwadh telah disempurnakan

oleh isteri dalam Majlis Tahkim, maka khulu' hendaklah dilafazkan di hadapan dan dengan kebenaran Mahkamah;

c) Lafaz ijab dan qabul bagi khulu' adalah sebagaimana yang dinyatakan dalam Jadual Kedua;

d) Lafaz talaq Hakam ialah talaq bain sughro.

TEMPOH PELAKSANAAN MAJLIS TAHKIM

Kaedah 16 Kaedah-Kaedah Hakam Mahkamah Syariah Negeri Selangor (Pindaan) 2014, berkaitan dengan Laporan Majlis Tahkim iaitu:-

Tempoh pelaksanaan Majlis Tahkim hendaklah tidak melebihi tiga puluh (30) hari dari tarikh perintah pelantikan dan pengisytiharan Hakam yang dikeluarkan oleh Mahkamah. Mahkamah juga boleh melanjutkan tempoh pelaksanaan Majlis Tahkim tersebut jika difikirkan patut oleh Mahkamah. Pelanjutan tempoh ini dibuat melalui oleh kedua-dua Hakam samada diperingkat Hakam pertama atau kedua dan jika ianya sesuai dan patut bagi keadilan kepada pihak-pihak tersebut.

KEBERKESANAN PELAKSANAAN PROSES MAJLIS TAHKIM DI MAHKAMAH

Jika melihat dari sudut penyelesaian kes-kes yang melibatkan proses Majlis Tahkim ini dapat diselesaikan dengan lebih cepat yang tidak melibatkan sesuatu kes tersebut melebihi satu tahun atau lebih. Berbeza pula dari sudut penyelesaian kes-kes perceraian ini yang mana ianya sebelum Jawatankuasa Hakam atau proses Majlis Tahkim ini diwujudkan di Mahkamah Syariah ini khususnya. Maka terlintas dari sudut bagaimana penyelesaian kes-kes ini dapat diselesaikan dengan cepat, maka secara tidak langsung di pihak pengurusan tertinggi khususnya di Mahkamah Syariah Selangor ini bertindak dengan segera dan berusaha ke arah bagi mewujudkan Mahkamah Syariah ini terunggul di seluruh dunia dengan tujuan dan matlamat utama adalah untuk membantu pihak-pihak dalam penyelesaian kes-kes yang bertikai ini dengan lebih cepat.

Merujuk kepada data atau statistik kes-kes yang melibatkan penyelesaian melalui Majlis Tahkim bermula pada tahun 2018-2022.

Jadual 1: Perbezaan Penyelesaian kes-kes yang Hakam di Mahkamah Syariah Selangor

TAHUN	JUMLAH KES SELESAI SECARA HAKAM
2018	200
2019	916
2020	619
2021	1106
2022	1317

(Sumber data : Bahagian ADR JAKESS, 2018-2022)

Jadual penyelesaian kes-kes diatas kelihatan dari tahun ke tahun adalah meningkat maka secara tidak langsung rujukan kes-kes tuntutan perceraian yang tiada persetujuan adalah dirujuk sepenuhnya ke peringkat Majlis Tahkim. Maka ianya sudah tentu Majlis Tahkim ini memberikan kesan yang banyak kepada Mahkamah Syariah Selangor terutama dari sudut penyelesaian kes-kes yang didaftarkan.

KESIMPULAN

Pihak-pihak yang menghadapi isu-isu kekeluargaan dalam perkahwinan, pasangan akan terus memfailkan perceraian di bawah Seksyen 47 Enakmen Undang-undang Keluarga Islam (Negeri Selangor) 2003 tetapi salah satu pihak tidak bersetuju bercerai, jika mahkamah berpendapat ada peluang didamaikan maka Mahkamah boleh menubuhkan Jawatankuasa Pendamai (JKP) untuk mencari jalan perdamaian dan menentukan shiqaq. Pengerusi JKP adalah Pegawai Agama daripada JAIS atau Pejabat Agama Daerah dan juga wakil kepada pihak suami dan seorang wakil daripada pihak isteri dan bertindak tidak lebih dari 6 bulan. Sekiranya perdamaian tidak berjaya, maka Mahkamah boleh menubuhkan JKP baharu jika perlu atau membawa kepada Timbang tara (Hakam) iaitu diperingkat hakam keluarga (Kerabat) dan (Panel Hakam/Tafriq) di bawah Seksyen 48. Saranan proses Majlis Tahkim ini juga perlu diperluaskan ke semua negeri-negeri yang masih belum mewujudkan prosedur dan proses Majlis Tahkim ini memandangkan ianya amat penting dalam membantu penyelesaian kes-kes di Mahkamah Syariah khususnya berkaitan dengan tuntutan perceraian.

RUJUKAN

Muhammad al-Sharbini ai-Khatib (t.t). 1958. Mughni al-Muhtaj. Jil. 4. Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi.

Al-Shafii, Muhammad Idris. 2004. Musnad al-Imam al-Shafii (Tertib Sanjar). Mahir Yasin Fahl (Ed.). Al- Kuwait: Sharikat Guras li al-Nasr wa al-Tawzi‘.

Salleh Ismail. 2003. Pembuburan Perkahwinan Mengikut Fiqh Dan Undang-undang Keluarga Islam. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Nur Zulfah Md Abdul Salam, Zaini Yusnita Mat Jusoh, Azizah binti Mohd Rapini, Zanariah Dimon, Hammad Mohamad Dahalan. 2018. Peranan dan Pelaksanaan Rundingcara Kekeluargaan : Satu Kajian Di Jabatan Agama Islam Negeri Selangor. 4th. International Conference on Islamiyyat Studies 2018. 18 th 19th Septembet 2018, Tenera Hotel, Bandar Baru Bangi Selangor. Organized by Faculty of Islamic Civilization Studies International Islamic University Collage Selangor, Malaysia.

Nur Zulfah Md Abdul Salam & Mazarina Nasuha Mat Nayan. 2021. Penglibatan Jawatankuasa Pendamai dan Hakam dalam Penyelesaian Tuntutan Perceraian. Journal of Contemporary Islamic Studies (JCIS), 7 (2): 28. pp. 207-233. ISSN (e-ISSN) :0128-0902

Azizah Mohd Ripini, Nur Zulfah Md Abdul Salam, Zanariah Dimon, Hammad Mohamad Dahalan, Zaini Yusnita Mat Jusoh. 2018. 5th. International Research Management & Innovation Conference (5th. IRMC 2018) . Palm Garden Hotel Putrajaya, 7 August 2018. Fungsi Rundingcara Bagi Mengukuhkan Hubungan Pasangan Bermasalah dalam Perkahwinan. Al-Hikmah 12(2) 2020, 75-92.

Mohammad Pairuz Suhairi Abdullah & Zainab Ismail. 2020. Al-Hikmah 12(2) 2020, hlm. 75-92.

Nurzulaila Mohd Ghazali et. Al. 2007. Nusyuz, Shiqaq dan Hakam. Kuala Lumpur : Kolej Universiti Islam Malaysia (KUIM)

Arne Huzaimah. 2019. Menelaah Pelaksanaan Hakam Pada Perkara Shiqaq Di Pengadilan Agama Indonesia dan Mahkamah Syari'ah Malaysia. T.tp.

Manual Kaunseling Syarie 2013. Kuala Lumpur : Jabatan Kehakiman Islam Malaysia.

Prosedur Operasi Standard Khidmat Nasihat & Rundingcara Kekeluargaan Jabatan Agama Islam Selangor.

Mumtazah Narowi, Noor Fadhzana Mohd Noor, and Siti Amalina Ahmad Khairundin. 2021. Hakam dan Aplikasinya dalam Penyelesaian Kes Perceraian di Mahkamah Syariah Negeri Selangor. Selangor Humaniora Review, 5(1), 19-29.

Syukran Yusof. (20 Oktober 2018). Kertas Kerja Prosiding Hakam Mengikut Hukum Syarak bertempat di Dewan Muktamar, Jabatan Kehakiman Syariah Negeri Selangor.

Nor Syaibah Shahabuddin et. al. 2016. Perceraian dalam kalangan Pasangan Dewasa Pertengahan di Pejabat Agama Islam Daerah Hulu Langat: Explorasi Faktor. Jurnal Sains Sosial Malaysian. Jil 1. 36-52.

Nurhanisah Hadigunawan & Raihanah Azahari. 2016. Penghayatan Islam dan Hubungannya dengan Konflik Rumahtangga: Kajian di Unit Runding Cara, Bahagian Undang-Undang Keluarga, Jabatan Agama Islam Selangor. Jurnal Syariah. Jil. 24, Bil. 3: 393-422.

Suhaya Deraman, Salasiah Hanin Hamjah, Ahmad Irdha Mokhtar, Mohamad Izzat Emir Ghazali. 2017. Persepsi Masyarakat Terhadap Keperluan Perkhidmatan Kaunseling Spiritual. Islamiyyat. 39(1): 57-65.

Yusmini Md. Yusoff. 2013. Kepentingan Kaunseling dalam Menangani Masalah Rumahtangga. Jurnal Usuluddin. Bil 18. 137-148.

Haji Mohd Saleh Haji Ahmad, 2005, Kaedah-kaedah Penyelesaian Pertikaian Dalam Islam : Tumpuan Kepada Konsep Tahkim di dalam Risalah Ahkam, Intel Multimedia And Publication

Hammad Mohamad Dahalan dan Mohamad Azlan Yahya, 2017, Hakam Dalam Mahkamah Syariah : Analisis Pelaksanaannya Di Sisi Prinsip Syariah Di Malaysia, Proceeding of 2nd International Conference on Law, Economics and Education (ICONLEE), Grand Bluewave Hotel, Shah Alam, Malaysia.

Kamus Dewan Bahasa dan Pustaka Edisi Keempat, 2005, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur

Mohamad Hafifi Hassim, Nor 'Adha Ab Hamid, Norazla Ab Wahab, Nurhafizah Raja Abdul Aziz, Roslinda Ramli, Siti Noor Ahmad, 2019, Penyelesaian Pertikaian Alternatif Dalam Islam : Aplikasinya Terhadap Kes-Kes Kekeluargaan Dan Kehartaan Di Mahkamah Syariah, e-Jurnal Penyelidikan dan Inovasi, Vol 6, No. 2 (September 2019), KUIS, hlm 1-14

Mumtazah Narowi, Noor Fadhzana Mohd Noor dan Siti Amalina Ahmad Khairuddin, 2020, Hakam Dan Aplikasinya Dalam Penyelesaian Kes Perceraian Di Mahkamah Syariah Negeri Selangor, International Multidisciplinary Postgraduate Virtual Conference 2020 (IMPC20), 9 & 10 Disember, Centre of Graduate Studies, hlm 182-184. UNISEL

Siti Shamsiah Md Supi, 2015, Hakam : Berikan Peluang Kepada Wanita, Institusi Kefahaman Islam Malaysia.

Abdullah Basmeih. 1963. Tafsir Pimpinan Ar-Rahman kepada Pengertian Al-Qur'an 30 juzuk

Rasm Uthmani. Kuala Lumpur: Dar al-Kitab Malaysia.

ENAKMEN DAN KAEDAH:

Enakmen Undang-undang Keluarga Islam (Negeri Selangor) 2003
Kaedah-kaedah Hakam Negeri Selangor (Pindaan 2014)

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

PENGAMALAN PELAJAR WANITA ISLAM DALAM FIQH AURAT : SATU KAJIAN DI POLITEKNIK PERLIS, MALAYSIA

KAMSANI BIN MD. SAAD
Jabatan Pengajian Am
Politeknik Tuanku Syed Sirajuddin (PTSS)
kamsani@ptss.edu.my

ABSTRAK

Aurat dimaksudkan sebagai bahagian tubuh badan seseorang yang wajib ditutup atau dilindungi dari pandangan. Dari sudut perspektif Islam, aurat wanita adalah amat penting kerana ia memberikan implikasi yang besar kepada kehidupan seharian, identiti, dan imej mereka. Masih ramai dari kalangan wanita Islam yang keliru atau terlepas pandang tentang cara berpakaian sebenar yang dituntut oleh Syarak. Justeru, tahap penerimaan serta pengamalan wanita Islam terhadap pensyariatan menutup aurat telah menarik minat pengkaji untuk mendalami isu ini serta permasalahan yang berkaitan. Sehubungan itu, satu kajian dilakukan bagi mendalami serta menganalisis pemahaman serta pengamalan wanita Islam terhadap pensyariatan menutup aurat yang terdiri dari kalangan pelajar institusi pengajian tinggi di Politeknik Tuanku Syed Sirajuddin, Perlis. Selain itu kajian ini bermatlamat mengenal pasti tahap pemahaman mereka terhadap 'Fiqh Mahram', kerana ia merupakan satu aspek penting dalam hukum Islam yang mengatur hubungan antara individu-individu yang memiliki ikatan atau pernikahan tertentu. Kajian dijalankan secara kaedah tinjauan (survey method) melalui instrumen soal selidik yang diasaskan kepada item soalan menggunakan skala Likert. Soal selidik diagihkan kepada 380 orang responden dari institusi berkaitan yang terdiri daripada enam buah jabatan akademik dari pelbagai semester pengajian. Data yang diperolehi kemudiannya dianalisa secara deskriptif menggunakan perisian 'Statistical Package for Social Science for Windows' versi 14.0 bagi mendapatkan nilai kekerapan, peratusan dan min. Hasil kajian mendapati bahawa persepsi pelajar terhadap kewajiban menutup aurat adalah berada pada tahap yang tinggi. Manakala pengetahuan menutup aurat dalam ilmu 'Fiqh Mahram' berada pada tahap yang sederhana. Seterusnya amalan menutup aurat dalam kalangan mereka juga berada pada tahap sangat rendah. Secara keseluruhannya, dapatan kajian menunjukkan bahawa majoriti responden mempunyai pemahaman yang tinggi tentang konsep kewajiban serta tujuan menutup aurat yang dituntut Syarak. Namun pengamalan mereka dalam kehidupan sebenar menunjukkan keputusan sebaliknya. Sehubungan itu pengkaji mengemukakan beberapa cadangan bagi tujuan membantu pelajar mempertingkatkan kesedaran mereka untuk menutup aurat demi memastikan syariat ini dilaksanakan dengan sebaik mungkin dalam kehidupan seharian.

***Kata kunci**: Aurat, Fiqh Mahram, Politeknik Tuanku Syed Sirajuddin*

PENDAHULUAN

Perbincangan mengenai hukum aurat wanita di dalam Islam bukanlah satu perkara yang baru. Isu ini telah dihuraikan dengan terperinci sejak berkurun-kurun lamanya oleh para ulama menerusi kitab-kitab tafsir, kitab-kitab syarah hadis dan juga kitab-kitab fiqh melalui pelbagai mazhab dan pandangan.

Perkataan '*aurat*' berasal dari bahasa Arab disebut sebagai '*al-Aurah*'. Menurut Kamus Dewan, perkataan '*aurat*' bermaksud bahagian tubuh yang tidak boleh kelihatan atau wajib ditutup (menurut hukum Islam); kemaluan; telanjang. **(***Kamus Dewan***).** Malah di dalam Al-Quran perkataan '*al-Aurah*' telah disebut oleh Allah sebanyak empat kali. Dalam Islam '*aurat*' merujuk kepada bahagian tubuh manusia yang harus ditutupi atau disembunyikan dari pandangan orang yang bukan mahram iaitu orang yang tidak memiliki hubungan kekerabatan

yang memungkinkan pernikahan. Dari segi hukumnya aurat lelaki dan wanita adalah berbeza dan aurat wanita adalah lebih ketat daripada lelaki. Secara umumnya, aurat wanita meliputi seluruh tubuh kecuali wajah dan tangan. Ini bermaksud bahawa wanita Muslimah dikehendaki menutup rambut, leher, dada, punggung, kaki dan seluruh tubuh kecuali wajah dan tangan ketika berada di hadapan lelaki yang bukan mahram. Bagi menyempurnakan hal ini, wanita Muslimah dikehendaki mengenakan pakaian yang longgar serta tidak ketat dan tidak menampakkan susuk tubuh badan.

Seorang tokoh ulama yang tersohor dari Indonesia iaitu Profesor Hamka ketika mentafsirkan ayat 31 dari surah an-Nur menerusi Tafsir Al-Azhar, beliau berkata: "*Peringatan kepada perempuan, selain menjaga penglihatan mata dan memelihara kemaluan, ditambah lagi, yaitu janganlah dipertontonkan perhiasan mereka kecuali yang nyata saja. Cincin di jari, muka dan tangan, itulah perhiasan yang nyata. Artinya yang sederhana dan tidak menyolok dan menganjurkan. Kemudian diterangkan pula, bahawa hendaklah selendang (kerudung) yang telah memang tersedia ada di kepala itu ditutupkan kepada dada*."

PERNYATAAN MASALAH

Ramai dari kalangan wanita Islam agak terkeliru atau terlepas pandang tentang cara berpakaian yang sebenarnya sebagaimana yang dituntut oleh agama Islam. Terdapat sebahagiannya yang menganggap bahawa asalkan menutup kepala dan rambut dengan tudung maka sudah dikira menunaikan kewajiban mereka di sisi Islam, tanpa menghiraukan bahagian-bahagian anggota badan lain yang dibiarkan terdedah terhadap lelaki yang bukan mahram.

Malah yang ditetapkan oleh Islam adalah wanita Islam diwajibkan menutup kepala dan rambut dengan bertudung sehingga tidak menampakkan sehelai pun rambut, tetapi masih ada yang mendedahkan lengan dan kaki. Terdapat mereka yang bertudung tetapi memakai seluar ketat dan baju sendat sehingga menampakkan bentuk tubuh dan tanpa rasa bersalah mereka keluar ke tempat awam dengan memakai tudung dengan mengenakan baju-T berlengan pendek. Fenomena sebegini telah menjadi satu trend berpakaian bagi para wanita masa kini. Malah aurat wanita Muslimah pada pandangan wanita kafir menurut pandangan majoriti ulama Fiqh adalah seluruh tubuh kecuali muka dan dua tapak tangan. Manakala menurut pandangan sebahagian ulama mazhab syafie, bahawa aurat wanita muslimah pada pandangan wanita kafir adalah selain kepala, tangan dan kaki.

Persoalan yang timbul ialah walaupun kebanyakan umat Islam tahu mengenai kewajiban menutup aurat, namun masih lagi yang tidak menutup aurat mengikut Syarak. Malah, terdapat pelbagai cara penutupan aurat yang dilakukan. Terdapat juga mereka yang berpakaian menutup aurat yang dikatakan mengikut fesyen dan sesuai dengan peredaran zaman. Keadaan seperti ini seolah-olah memperlihatkan ketidakjelasan atau ketidak fahaman mereka tentang konsep sebanar menutup aurat yang dituntut oleh Islam. Sehubungan itu, kajian ini dilakukan bagi meninjau persepsi para pelajar di institut pengajian tinggi iaitu di Politeknik Tuanku Syed Sirajuddin, Perlis bagi mengenal pasti tahap pengetahuan dan pengamalan mereka tentang konsep menutup aurat sebagaimana yang dikehendaki oleh syarak.

OBJEKTIF

Objektif kajian ini dijelaskan seperti berikut :

1. Meninjau tahap kefahaman pelajar wanita terhadap tuntutan menutup aurat.
2. Mengesan tahap pengetahuan pelajar wanita terhadap mahram dan bukan mahram.
3. Mengenal pasti tahap pengamalan pelajar wanita terhadap kewajiban menutup aurat.

SOROTAN LITERATUR

Beberapa kajian telah ditemui oleh pengkaji berkaitan isu kajian ini yang berkisar tentang pengetahuan dan pengamalan fiqh aurat dalam kalangan wanita Islam di Malaysia. Antara kajian yang ditemui telah dijalankan oleh Farahwahida Mohd Yusof et. al. (2010) yang mensasarkan kepada 11 orang staf sokongan di kolej kediaman siswi di Universiti Teknologi Malaysia, Skudai, Johor. Kaedah kajian tersebut ialah secara kualitatif. Dapatan kajian menunjukkan bahawa majoriti responden mengetahui konsep kewajiban serta tujuan menutup aurat. Namun, responden kurang memberikan maklumbalas yang baik dari sudut pengamalannya dalam kehidupan seharian.

Sebuah kajian lain yang dilakukan oleh Abdullah Sulong et al. (2010) juga menyentuh isu kesedaran menutup aurat dalam kalangan pelajar wanita Islam di Universiti Teknologi Malaysia, Skudai, Johor. Kajian ini dijalankan secara kuantitatif dan deskriptif. Pengumpulan data diperoleh melalui analisis soal selidik yang dijalankan 141 orang responden. Dapatan kajian terhadap isu kewajiban menutup aurat dalam kalangan pelajar menunjukkan bahawa pengetahuan mereka terhadap perintah menutup aurat berada pada tahap tinggi. Pengamalan menutup aurat dalam kalangan mereka juga berada pada tahap yang tinggi.

Pada tahun 2012, Saadah Ibrahim menjalankan kajian yang bertajuk '*Tahap Kefahaman dan Amalan Terhadap Kefarduan Menutup Aurat di kalangan Pelajar di Tiga Buah Sekolah Agama di Pekan Daerah Pekan*'**.** Kaedah yang digunakan juga secara kuantitatif dan data diperolehi melalui soal selidik. Dapatan kajian menjelaskan bahawa tahap kefahaman pelajar berkaitan tuntutan menutup aurat berada pada tahap tinggi. Manakala tahap pengamalan mereka juga berada di tahap yang tinggi. Pengkaji merumuskan dapatan ini berkemungkinan disebabkan semua responden adalah berlatar belakangkan sekolah agama.

Sebuah kajian dilakukan oleh Ahmad Marzuki Mohamad et al. (2017) telah memilih 335 orang pelajar wanita Islam sebagai responden. Kajian kuantitatif ini menggunakan instrumen soal selidik bagi menganalisa data. Dapatan kajian menunjukkan bahawa pengamalan mereka mengikut fesyen yang menepati syarak berada di tahap sederhana, manakala tahap kefahaman mereka terhadap tuntutan menutup aurat berada di tahap yang sangat tinggi.

Nur 'Izzah Jainudin et al. (2018) telah melaksanakan kajian yang berkisar tentang faktor yang mendorong pengetahuan dan pengamalan batas aurat dan pergaulan remaja wanita di SMK Titingan, Tawau, Sabah. Data dianalisis melalui soal selidik dan dianalisis secara deskriptif. Hasil kajian menjelaskan bahawa faktor guru dan ibu bapa/penjaga adalah tinggi berbanding faktor diri sendiri dan rakan yang mempengaruhi pengetahuan dan pengamalan mereka terhadap batas aurat.

KAJIAN TERKINI YANG DITEMUI PADA TAHUN 2023 MENYENTUH TENTANG KEFAHAMAN PELAJAR WANITA ISLAM TERHADAP KEWAJIBAN MENUTUP AURAT DI POLITEKNIK MUKAH, SARAWAK. KAJIAN INI TELAH DILAKUKAN OLEH FATIN FAQERIAH HAMSAH ET AL. (2023). HASIL DAPATAN MELALUI ANALISA DESKRIPTIF MENUNJUKKAN BAHAWA TAHAP KEFAHAMAN PELAJAR WANITA ISLAM TERHADAP KEWAJIBAN MENUTUP AURAT BERADA DI TAHAP YANG TINGGI. MANAKALA AMALAN MEREKA TERHADAP KEWAJIBAN MENUTUP AURAT JUGA BERADA PADA TAHAP YANG TINGGI. MELALUI ANALISA INFERENSI PULA MENUNJUKKAN BAHAWA TERDAPAT HUBUNGAN SIGNIFIKAN YANG SANGAT KUAT ANTARA TAHAP KEFAHAMAN DENGAN TAHAP PENGAMALAN PELAJAR WANITA ISLAM TERHADAP KEWAJIBAN MENUTUP AURAT.

SASARAN KAJIAN

Kajian ini mensasarkan responden yang terdiri daripada pelajar wanita Islam bagi sesi pengajian 1 2023/2024 (ambilan Ogos) di Politeknik Tuanku Syed Sirajuddin (PTSS), Perlis. Melalui kajian ini, populasi keseluruhan pelajar wanita Islam yang berbangsa Melayu ialah seramai 1783 orang. Bagi menentukan jumlah sampel bagi kajian ini, pengkaji mengguna pakai jadual penentuan sampel yang dicadangkan oleh Krejcie dan Morgan (1970). Oleh itu, berdasarkan jadual tersebut, Jumlah responden yang dilibatkan ialah seramai 380 orang. Jumlah sampel ini sudah menepati jumlah populasi sebenar iaitu 1783 orang yang dilibatkan sebagai sampel kajian. Data yang diperolehi telah dianalisa melalui perisian 'SPSS' (*Statistical Package For Social Science*) versi 16.0 dalam mengemukakan dapatan kajian yang mengikut prosedur-prosedur statistik deskriptif dalam menganalisa skor min.

METODOLOGI

Kajian ini menggunakan kaedah kuantitatif dalam menganalisa data yang diperolehi melalui responden yang menjawab soal selidik yang berkaitan. Kaedah deskriptif digunakan bagi menjelaskan nilai peratusan, min serta sisihan piawai bagi pembolehubah-pembolehubah yang berkaitan.

Satu set soal selidik telah dibina sendiri oleh pengkaji sebagai instrumen kajian dan ia telah disebarkan kepada setiap responden yang disasarkan daripada kalangan pelajar wanita Islam di PTSS. Set soal selidik ini mengandungi dua seksyen utama. Seksyen satu adalah berkaitan dengan demografi responden. Seksyen dua pula melibatkan soalan-soalan yang didasarkan kepada 5 skala Likert. Seksyen ini dibahagikan kepada tiga elemen yang dikaitkan dengan tiga objektif kajian.

Responden dikehendaki menjawab persoalan-persoalan tersebut melalui lima pilihan jawapan daripada skala Likert, iaitu; (1) Amat Tidak Setuju, (2) Tidak Setuju, (3) Tidak pasti, (4) Setuju, dan (5) Amat Setuju.

Sebelum borang soal selidik diedarkan kepada responden, sebuah kajian rintis (*pilot-test*) telah dijalankan pada bulan Ogos 2023 terhadap 31 orang responden yang dikecualikan daripada kajian sebenar. Keputusan yang diperolehi melalui analisa '*Cronbach's Alpha*' yang dianalisa melalui perisian 'SPSS' (*Statistical Package For Social Science*) versi 16.0 menunjukkan indeks ketekalan terhadap kesemua item yang terkandung dalam soal selidik tersebut berada pada bacaan 0.821 (rujuk jadual 1). Menurut Nunally (1994), nilai '*Cronbach's Alpha*' yang melebihi 0.60 menjelaskan bahawa nilai kebolehpercayaan bagi sesuatu item yang dibina adalah tinggi. Sehubungan itu, soal selidik ini telah diperakui kebolehpercayaannya untuk dijalankan dalam kajian sebenar.

Jadual 1: Nilai Cronbach's Alpha

Case Processing Summary

		N	%
Cases	Valid	31	100.0
	Excluded[a]	0	.0
	Total	31	100.0

a. Listwise deletion based on all variables in the procedure.

Reliability Statistics

Cronbach's Alpha	N of Items
.821	30

Menurut Babbie (1992), kategori-kategori bagi nilai kebolehpercayaan '*Cronbach's Alpha*' adalah seperti dalam Jadual 2.

Jadual 2: Nilai Kebolehpercayaan '*Çronbach's Alpha*'

Nilai Cronbach's Alpha	**Penjelasan**
0.90-1.00	Sangat Tinggi
0.70-0.89	Tinggi
0.30-0.69	Sederhana
0.00-0.29	Rendah

ANALISA KAJIAN

Seksyen ini akan menganalisa data latar belakang responden yang dianalisis secara deskriptif. Seksyen satu bagi soal selidik ini merupakan bahagian demografi iaitu taburan mengikut jabatan dan taburan mengikut semester pengajian.

Jadual 3: Demografi Responden (Jabatan)

Penilaian	Peratusan
JPH (Jabatan Perlancongan dan Hospitaliti)	30
JRKV (Jabatan Rekabentuk dan Komunikasi Visual)	10.3
JKE (Jabatan Kejuruteraan Elektrik)	3.4
JKM (Jabatan Kejuruteraan Mekanikal)	2.9
JTMK (Jabatan Teknologi Maklumat dan Komunikasi)	10.8
JP (Jabatan Perdagangan)	42.6

Jadual 3 menunjukkan data mengikut taburan mengikut jabatan. Daripada 380 orang responden yang terlibat, seramai 114 orang pelajar dari JPH (30%), 39 orang adalah pelajar JRKV (42.6%), 13 orang adalah pelajar JKE (%), 11 orang adalah pelajar JKM (%), 41 orang adalah pelajar JTMK (10.8%) dan 162 orang adalah pelajar JP (0%).

Jadual 4: Demografi Responden (Semester Pengajian)

Penilaian	Peratusan
Semester satu	39.5
Semester dua	4.7
Semester tiga	21.1
Semester empat	8.4
Semester lima	26.3
Semester enam	0

Jadual 4 menunjukkan analisa demografi semester pengajian bagi responden. Daripada 380 orang responden yang terlibat, seramai 150 orang pelajar dari semester satu (39.5%),18 orang adalah pelajar semester dua (4.7%), 80 orang adalah pelajar semester tiga (21.1%), 32 orang adalah pelajar semester empat (8.4%), 100 orang adalah pelajar semester lima (26.3%) dan tiada pelajar dari semester enam (0%).

Seksyen dua bagi soal selidik ini adalah merupakan bahagian yang terpenting untuk menganalisa data secara statistik melalui maklum balas yang diterima oleh 380 orang

responden bagi menjawab tiga persoalan kajian ini yang dihuraikan sebagaimana keterangan berikut:

Meninjau tahap kefahaman pelajar wanita terhadap tuntutan menutup aurat.

Bagi tujuan interpretasi data deskriptif, dapatan analisa berpandukan kepada jadual skor min Nunally dan Bernstein (1994) adalah seperti yang dinyatakan dalam jadual 5.

Jadual 5: Interpretasi Skor Min

Skor Min	Interpretasi
1.00-1.80	Sangat Rendah
1.81-2.60	Rendah
2.61-3.40	Sederhana
3.41-4.20	Tinggi
4.21-5.00	Sangat Tinggi

(Sumber: Nunally dan Bernstein (1994)

Jadual 6 : Analisa skor min bagi tahap kefahaman pelajar wanita terhadap tuntutan menutup aurat
Min keseluruhan = 3.7621

Statistics

Kefahaman_Aurat

N	Valid	380
	Missing	3
Mean		3.7621
Median		3.8000
Mode		3.80

Jadual 6 menerangkan analisa data berdasarkan skor min bagi tahap kefahaman pelajar wanita terhadap tuntutan menutup aurat.

Dapatan bagi keseluruhan skor min yang diperolehi iaitu 3.7621. Ini menunjukkan bahawa kefahaman pelajar wanita terhadap tuntutan menutup aurat berada pada tahap yang tinggi.

Mengesan tahap pengetahuan pelajar wanita terhadap mahram dan bukan mahram

Jadual 7: Analisa skor min bagi tahap pengetahuan pelajar wanita terhadap mahram dan bukan mahram

Min keseluruhan = 3.2955

Statistics

Kefahaman_Mahram

N	Valid	380
	Missing	3
Mean		3.2955
Median		3.2000
Mode		3.00

Jadual 7 menjelaskan analisa data berdasarkan skor min bagi tahap pengetahuan pelajar wanita terhadap mahram dan bukan mahram

Dapatan bagi keseluruhan skor min yang diperolehi iaitu 3.2955. Ini menunjukkan bahawa pengetahuan pelajar wanita terhadap mahram dan bukan mahram berada pada tahap yang sederhana.

Mengenal pasti tahap pengamalan pelajar wanita terhadap kewajiban menutup aurat.

Jadual 8: Analisa mengikut skor min bagi tahap pengamalan pelajar wanita terhadap kewajiban menutup aurat

Min keseluruhan = 1.7395

Statistics

Pengamalan_Aurat

N	Valid	380
	Missing	3
Mean		1.7395
Median		1.5000
Mode		1.00

Jadual 8 menjelaskan analisa data berdasarkan skor min bagi tahap pengamalan pelajar wanita terhadap kewajiban menutup aurat

Dapatan bagi keseluruhan skor min yang diperolehi ialah 1.7395. Ini memberikan keputusan terhadap pengamalan pelajar wanita dalam kewajiban menutup aurat menunjukan tahap yang sangat rendah.

CADANGAN DAN KESIMPULAN

Secara amnya aurat wanita terhadap lelaki mahramnya ialah bahagian badan di antara pusat dan lutut. Ini bererti mereka harus mendedahkan seluruh anggota badannya yang lain di hadapan mahramnya dengan syarat terhindar daripada berlakunya fitnah. Jika ada kemungkinan berlaku fitnah hukumnya tetap haram. Hal ini berdasarkan firman Allah SWT. dalam surah an-Nur ayat 3 yang bermaksud, *"Dan janganlah mereka memperlihatkan perhiasan tubuh mereka melainkan kepada suami mereka, bapa mereka, bapa mertua mereka, anak-anak mereka, anak-anak tiri mereka, saudara-saudara mereka, anak bagi saudara-saudara mereka yang lelaki, anak bagi saudara-saudara mereka yang perempuan, atau perempuan-perempuan Islam.*"

Berdasarkan dapatan Analisa menunjukkan tahap pengetahuan pelajar terhadap konsep menutup aurat berada pada tahap yang tinggi dengan purata skor min melebihi 3.41. Dapatan kajian ini selari dengan kajian yang dijalankan oleh Asmawati Suhid et al. (2013) yang bertajuk "*Tahap Pengetahuan Pelajar Tentang Konsep Menutup Aurat: Suatu Tinjauan Umum*". Rumusannya ialah apabila seorang individu mengetahui sesuatu hukum dan melaksanakannya, mereka akan mempunyai kefahaman yang tinggi berbanding dengan individu yang hanya mengetahui tetapi tidak mengamalkannya. Pelajar didapati amat tahu dan faham tentang aurat wanita yang perlu ditutup dan dipelihara.

Pelajar-pelajar tersebut memiliki pengetahuan yang tinggi tentang kewajiban menutup aurat sebagai satu tuntutan agama yang termaktub di dalam al-Quran dan al-Sunnah. Mereka juga mengetahui kewajiban menutup aurat bagi setiap wanita Islam bermula sejak umurnya 7 tahun. Malah mereka juga tahu batasan aurat seorang wanita Islam dengan wanita Islam lain adalah di antara pusat dan lutut. Pengetahuan mereka juga tinggi dalam hal isu menutup seluruh kaki diwajibkan ke atas wanita di dalam solat dan di hadapan lelaki bukan mahram. Batasan aurat seorang wanita Islam dengan wanita bukan Islam adalah di antara pusat dan lutut juga diketahui dengan keilmuan yang tinggi. Pengkaji merumuskan bahawa pelajar wanita menerusi kajian ini menyedari bahawa menutup aurat adalah merupakan perintah Allah SWT. dan menutup aurat adalah wajib bagi setiap individu muslim yang telah baligh.

Objektif kedua kajian ini iaitu mengesan tahap pengetahuan pelajar wanita terhadap mahram dan bukan mahram yang menunjukkan pengetahuan mereka berada di tahap yang sederhana. Secara asasnya masih ramai pelajar yang tidak mengetahui bahawa sepupu lelaki dan abang ipar adalah bukan mahram. Tidak kurang ramai juga yang masih tidak mengetahui bahawa abang tiri adalah bukan mahram. Oleh kerana lelaki tersebut tidak termasuk mahram, maka batas aurat bagi wanita adalah semua anggota badan kecuali muka dan tapak tangan. Berhubung perkara ini, di peringkat awalnya pendedahan mengenai batas aurat sesama mahram dan bukan mahram perlu diterangkan oleh ibu bapa kepada anak-anaknya sejak mereka masih kecil lagi agar disiplin kehidupan yang digarap oleh Islam dapat ditaati oleh anak-anak secara lebih konsisten.

Objektif ketiga bagi kajian ini iaitu mengenal pasti tahap pengamalan pelajar wanita terhadap kewajiban menutup aurat menunjukkan keputusan yang amat membimbangkan kerana tahap kesedaran pelajar dalam hal ini menunjukkan keputusan yang amat rendah . Majoriti pelajar menganggap pengamalan menutup aurat dalam kehidupan seharian adalah tidak penting bagi

mereka sebagaimana yang dituntut oleh syarak. Namun, realiti yang berlaku dalam kalangan pelajar tersebut yang masih di usia remaja adalah mendukacitakan, kerana pengetahuan mereka terhadap kewajiban menutup aurat adalah tinggi tetapi mereka tidak pula melaksanakannya dalam kehidupan sebenar dengan memberikan pelbagai alasan. Mereka wajar mengikut peraturan atau hukum menutup aurat yang tidak sepatutnya dipandang ringan kerana hal ini juga mampu menjejaskan amalan ibadah yang lainnya.

Adalah sewajarnya pendedahan terhadap batas aurat perlu diperincikan oleh ibu bapa kepada ahli keluarga khususnya anak-anak sejak dari zaman sekolah lagi dengan tanpa rasa malu, agar disiplin kehidupan yang digarapkan oleh Islam dapat ditaati oleh mereka. Apabila anak-anak ini sudah meningkat remaja di awal usia belasan dan awal 20-an, sebahagiannya akan terpengaruh dengan arus fesyen masa kini lebih-lebih lagi pelajar di institusi pengajian tinggi. Dalam keghairahan mereka membentuk imej tersendiri yang kontemporari dan berfesyen mengikut arus zaman moden, terdapat sebahagian besar yang terlupa tentang batasan berpakaian bagi Muslimah. Walaupun terdapat kod etika berpakaian yang telah digariskan oleh pihak pentadbiran pengajian tinggi, namun masih ramai dari kalangan mereka yang melanggar peraturan tersebut terutamanya setelah mereka berada di luar kampus dan kembali ke pangkuan keluarga.

Sehubungan itu, pengkaji merumuskan bahawa para pelajar wanita tersebut perlu diberi bimbingan dan tunjuk ajar oleh para pensyarah pengajian Islam secara berterusan di samping menjelaskan lebih mendalam tentang isu mahram dan bukan mahram semasa proses pengajaran dan pembelajaran dilakukan. Begitu juga isu pendedahan batas aurat adalah perlu diperincikan oleh pensyarah ketika pengajaran berlaku. Malah penegasan terhadap hukum syarak dalam mengamalkan aurat perlu ditekankan kepada pelajar secara berhikmah, di samping menjelaskan kemudaratan yang bakal menimpa sekiranya ia tidak dipatuhi.

PENUTUP

Etika sosial Islam menekankan penjagaan aurat dan didikan menjaga maruah diri bagi menyelamatkan sebarang malapetaka keterlanjuran berkaitan isu seksual yang berlaku. Berleluasanya kes sumbang mahram yang melibatkan perilaku-perilaku seperti '*haruan makan anak*', seks, liwat, gangguan seksual dan pelbagai lagi perlakuan di luar tabi'e yang menjijikkan itu seolah-olah menunjukkan bahawa perbuatan tersebut sudah menjadi kebiasaan sehingga tiada lagi perasaan gerun, malu, marah, simpati dan takut dalam kalangan masyarakat Islam masa kini. Kes-kes ini sedikit sebanyak berpunca daripada pendedahan aurat, gaya pemakaian dan pergaulan tanpa batasan antara lelaki dan wanita yang bukan mahram tidak mengikut syarak.

RUJUKAN

Abdullah Basmeih (2001).Tafsir Pimpinan Al-Rahman Kepada Pengertian al-Quran. Kuala Lumpur: Jabatan Perdana Menteri

Abdullah Sulong & Norliza Ahmad. (2010). Aurat Dalam Kalangan Pelajar Tahun Empat. Satu Kajian Di Fakulti Pendidikan, Universiti Teknologi Malaysia (UTM) Skudai, Johor. Penerbit Universiti Teknologi Malaysia

Ahmad Marzuki Mohamad & Noor Betty Azura Muhamad Radzi Fakulti Pendidikan (2017). Persepsi Pelajar Wanita Islam UTM Terhadap Fesyen Terkini Dan Tuntutan Menutup Aurat. Penerbit Universiti Teknologi Malaysia

Asmawati Suhid, Mohd Faizal Mohd Zain, Abdul Muhsin Ahmad, Mohd Aderi Che Noh (2013). Tahap Pengetahuan Pelajar Tentang Konsep Menutup Aurat: Suatu Tinjauan Umum. The Online Journal of Islamic Education January 2013, vol. 1 issue 1. Penerbit Universiti Malaya

Baharudin Othman, Nordin Bayadi & Mohd Bahrin Haji Sidek (2002). Aurat Dalam Islam. Unit Ukhuwah Bahagian Dakwah Jabatan Agama Johor

Babbie, E. (1992). The Practice of Social Research. California: Wadsworth.

Farahwahida Mohd Yusof & Nur Afzan Muhamad (2010). Aurat Wanita Muslim Menurut Perspektif Islam: Penerimaan Dan Pengamalan Di Kalangan Masyarakat. Penerbit Universiti Teknologi Malaysia

Fatin Faqeriah Hamsah, Farah Hanan Abu Bakar & Lezawati Seron (2023). Kefahaman Pelajar Muslimah Terhadap Kewajiban Menutup Aurat di Politeknik Mukah. Jurnal Ulwan. Vol 8, No 1. Universiti Melaka.

Hamka (2015).Tafsir Al-Azhar, Jakarta: Gema Insani.

Irsyad Fatwa Pejabat Mufti Wilayah Persekutuan, Aurat Antara Muslimah dan Wanita Bukan Islam. (secara dalam talian) https://muftiwp.gov.my/artikel/irsyad-fatwa/irsyad-fatwa-umum/1866-irsyad-al-fatwa-ke-141-aurat-antara-muslimah-dan-wanita-bukan-muslim (Diperolehi pada 16 oktober 2023)

Jaafar Salleh (2006). Batas-Batas Aurat & Pergaulan Serta Hukum Persolekan Dalam Islam. Johor Bahru : Pustaka Azhar

Kamus Dewan. (Edisi ke-4). (2007). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Krejcie, R.V. dan Morgan, D.W. (1970), Determining Sampel Size for Research Activities. Educational and Psychological Measurement.

Mohd Majid Konting. (2005). Kaedah Penyelidikan Pendidikan. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Mohd. Najib Abdul Ghafar (2003). Reka Bentuk Tinjauan : Soal Selidik Pendidikan. Johor : Penerbit Universiti Teknologi Malaysia

Nunnally, J., & Bernstein, I. (1994). Psychometric Theory, 3rd edn, 1994. McGraw-Hill, New York, 3, 701.

Nur ‘Izzah Jainudin & A’dawiyah Ismail (2018). Faktor Pengetahuan Batas Aurat Dan Pergaulan Remaja Wanita SMK Titingan, Sabah. Jurnal Hadhari 10 (2) (2018) 141-158 . Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia

Saadah Ibrahim (2012). Tahap Kefahaman dan Amalan Terhadap Kefarduan Menutup Aurat di kalangan Pelajar di Tiga Buah Sekolah Agama di Pekan Daerah Pekan. Penerbit Open Universiti Malaysia

Shofian Ahmad & Lotfiah Zainal Abidin (2004). Aurat : Kod Pakaian Islam. Kuala Lumpur : Utusan Publications & Distributors Sdn. Bhd.

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

KEBATILAN TAREKAT BATINIAH: SATU TINJAUAN DI MALAYSIA

KAMSANI BIN MD. SAAD
Jabatan Pengajian Am
Politeknik Tuanku Syed Sirajuddin (PTSS)
kamsani@ptss.edu.my

MOHAMAD FARIF BIN JEMILI
Jabatan Teknologi Maklumat & Komunikasi
Politeknik Tuanku Syed Sirajuddin (PTSS)
farif.jemili@ptss.edu.my

ABSTRAK

Isu ajaran sesat tidak boleh dianggap ringan dan ia perlu diberi perhatian yang serius oleh semua pihak secara bersama. Isu sebegini perlu ditangani segera dari semasa ke semasa kerana ia melibatkan akidah umat Islam. Dewasa ini muncul pelbagai fahaman Islam yang tergelincir dari pegangan akidah Ahli Sunnah wal Jamaah. Malah terdapat di antara fahaman-fahaman yang sudah diwartakan sebagai ajaran sesat oleh Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM). Sehubungan itu, penulis mengemukakan kertas konsep ini dengan tajuk 'Kebatilan Tarekat Batiniah : Satu Tinjauan di Malaysia' sebagai menjelaskan kepada masyarakat Islam agar berwaspada terhadap isu ini. Dalam masa yang sama penulis mengajak masyarakat untuk meneliti serta mengkaji penyelewengan yang berlaku dalam aliran seumpama ini yang jelas menyimpang daripada pegangan Ahli Sunnah wal Jamaah. Selain itu, kertas konsep ini dikemukakan bagi menjelaskan bahawa fahaman yang meragukan ini pada hakikatnya sedang berselindung di sebalik label Islam dan platform institusi dakwah tertentu dengan menampilkan imej sufi dan tarekat dalam pengamalan ibadah mereka. Adalah diharapkan agar kertas konsep ini menjadi langkah permulaan bagi mencetuskan usaha kepada para pengkaji melaksanakan kajian yang lebih khusus terhadapnya. Sehubungan itu, pelbagai tindakan drastik perlu diambil oleh semua pihak bagi mencegah bentuk-bentuk ajaran tasawuf sesat sebegini daripada tersebar dengan lebih meluas lagi. Akidah umat Islam yang berlandaskan fahaman Ahli Sunnah wal Jamaah perlu dipelihara dalam masa yang sama menghindar umat Islam daripada dipengaruhi oleh aliran-aliran baru yang meragukan khususnya kepada mereka yang baru berjinak-jinak dengan Islam, kerana aliran sebegini jelas memisahkan hubungan antara syariat dan hakikat.

***Kata kunci**: Ahli Sunnah wal Jamaah, Ajaran sesat, Akidah, Tarekat Batiniah*

PENGENALAN

Islam merupakan agama suci dan mulia yang diredhai oleh Allah SWT. Ia merupakan sebesar-besar nikmat Allah kepada manusia yang menjamin kebahagiaan hidup di dunia dan di akhirat. Al-Quran memerintahkan umat Islam supaya taat kepada Allah, Rasul dan orang-orang yang berkuasa dari kalangan Muslim yang diangkat sebagai pemimpin (*Ulul Amri*). Namun, setelah kewafatan Nabi Muhammad SAW muncul pelbagai aliran Islam yang pelbagai dari aspek tertentu melalui pemikiran, pandangan hukum serta pengamalan dalam sesuatu ibadah. Ahli Sunnah wal Jamaah merupakan kumpulan orang Islam yang berpegang teguh kepada al-Quran, al-Sunnah dan pendapat para Sahabat yang bersepakat di atas kebenaran yang nyata dari kitab Allah dan Sunnah Rasulullah SAW. Aliran ini disifatkan sebagai ajaran yang benar, lurus dan selamat serat jelas dari sebarang kekeliruan. Pegangan bagi aliran ini didokong kuat oleh para

ulama berdasarkan keterangan hadis yang dikeluarkan oleh al-Tirmizi, al-Hakim dan lain-lain yang diriwayatkan dari Abdullah ibnu Amru berkata bahawa Rasulullah SAW bersabda dengan maksudnya: "*Sesungguhnya telah berpecah Bani Israel kepada tujuh puluh dua kelompok. Manakala umatku akan berpecah kepada tujuh puluh tiga kelompok iaitu kesemuanya akan ke neraka kecuali satu kelompok. Mereka bertanya: Siapakah mereka itu wahai Rasulullah? Baginda SAW menjawab: Mereka adalah golongan yang berpegang kepada ajaranku dan para sahabatku*". (Hadis riwayat at-Tirmidzi)

Akidah, syariat dan akhlak Islam di dalam ajaran Ahli Sunnah wal Jamaah berperanan menyatupadukan umat dan menjamin keamanan serta kestabilan negara. Manakala ajaran atau fahaman yang sesat dan menyeleweng daripada pengamalan biasa masyarakat Islam di negara ini dianggap sebagai usaha merosakkan kestabilan dan keharmonian. Ajaran sesat bukan sahaja memberi kesan buruk terhadap individu tetapi juga kepada keluarga, masyarakat dan negara.

Dalam menghadapi gelombang kekusutan dan kecelaruan ajaran sesat, kertas konsep ini dikemukakan sebagai satu wahana kepada warga Malaysia yang bertujuan memberikan pendedahan awal berkaitan bahayanya penularan doktrin ajaran sesat yang dikenali sebagai ajaran Batiniah. Adalah menjadi tanggungjawab bersama untuk masyarakat Islam mengenali, memahami, menjauhi dan menghindari diri, keluarga dan masyarakat daripada terjerumus ke kancah penyelewengan akidah yang menggugat kestabilan dan kesucian agama Islam. Ini adalah kerana aktiviti ajaran sesat seumpama ini telah lama dikesan dan pengaruhnya telah meresap masuk ke dalam masyarakat Islam menerusi gerakan Sufi atau yang bertopeng di sebalik gerakan tarekat.

Ajaran tersebut lazimnya bergerak secara berkumpulan dan diketuai oleh guru atau pembawa ajaran itu yang dianggap mursyid yang mempunyai martabat yang tinggi di sisi para pengikutnya. Mursyid itu adakalanya menggunakan ilmu Batiniah untuk meyakinkan para pengikutnya seperti contoh menunjukkan kekebalannya, atau mampu merawat penyakit ganjil dan sebagainya. Adalah diharapkan agar kertas konsep ini menjadi langkah permulaan bagi mencetuskan usaha kepada para pengkaji melaksanakan kajian yang lebih khusus terhadapnya. Pelbagai tindakan drastik perlu diambil oleh semua pihak bagi mencegah ajaran tasawuf sesat sebegini daripada tersebar dengan lebih meluas lagi.

LATAR BELAKANG ISU

Istilah-istilah seperti ilmu batin, ilmu makrifat, ilmu hakikat, ilmu laduni atau ilmu kasyaf sering digunakan oleh sebahagian penganut ajaran Sufi dan Tarekat. Dr. Idris Sulaiman (2022) menegaskan bahawa istilah-istilah berkenaan tiada asasnya di dalam al-Quran mahupun al-Sunnah. Secara hakikatnya tidak wujud dalam ajaran Islam satu jenis ilmu yang dinamakan sebagai ilmu hakikat (ilmu batin) sebagaimana yang didakwa oleh sebahagian ajaran tarekat sesat yang memisahkan antara ilmu syariat (ilmu zahir) dan ilmu hakikat (ilmu batin). Malah golongan ini mendakwa bahawa ilmu hakikat (ilmu batin) mampu diperolehi secara langsung daripada Allah ke atas mereka, sebagaimana kebiasaan yang mereka sering ungkapkan: "*Hatiku berbicara daripada Tuhanku*." Jelasnya, kepercayaan seumpama ini merupakan sesuatu yang jatuh kufur dan '*zindiq*' (terpesong dari nas syarak) berdasarkan kenyataan Imam al-Ghazali,

مَنْ قَالَ إِنَّ الحَقِيقَة تُخَالِف الشَّرِيعَة أَوْ البَاطِن يُنَاقِض الظَّاهِر فَهُوَ إلى الكُفْر أَقْرَب مِنْهُ إلى الإيمَان.

Maksudnya: "*Barang siapa mengatakan ilmu hakikat berbeza dengan ilmu syariat, atau ilmu batin menyalahi ilmu zahir (syariat), maka dia lebih dekat kepada kekufuran berbanding keimanan*." (Ihya Ulum al-Din, 1/100)
Imam Al-Ghazali menegaskan bahawa ilmu hakikat tidak akan diperolehi melalui jalan biasa. Ia hanya diperolehi melalui jalan taqwa dan mujahadah dan tidak semua orang akan berjaya mendapatkannya dengan mudah.

Menerusi karya Ibnu al-Jauzi, '*Talbis Iblis*' menyatakan bahawa Ibnu Aqil menolak pandangan yang memisahkan antara ilmu hakikat dari syariat dengan katanya:

كُلُّ مَنْ رَأى الحَقِيقَةَ في غَيْرِ الشَّرِيعَةِ فَمَخْدُوعٌ مَغْرُورٌ.

Maksudnya: "*Kesemua mereka yang berpendapat bahawa ilmu hakikat tidak ada dalam ilmu syariat, maka dia dari kalangan orang yang tertipu dan terpedaya*."

Malah sebahagian pengikut sufi yang telah sesat dengan tipu daya Syaitan mempercayai bahawa mereka telah dikurniakan Allah dengan '*ilmu Laduni*' atau sebahagian yang lainnya menamakannya sebagai '*ilmu Kasyaf*'. Golongan ini menggunakan istilah '*Laduni*' sebagaimana yang terdapat dalam firman Allah dari surah al-Kahfi ayat 65,

وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا.

Maksudnya: "*Dan Kami telah mengajarkannya sejenis ilmu; dari sisi Kami*."

Dalam Surah al-Kahfi mulai ayat 60 sehingga 82 Allah SWT. merakamkan kisah luar biasa yang berlaku antara Nabi Musa dan Nabi Khidir yang dikurniakan Allah dengan ilmu Laduni. Nabi Khidir telah melakukan beberapa perkara yang luar biasa seperti membocorkan kapal sehingga menenggelamkan para penumpangnya, dan peristiwa kedua beliau membunuh seorang kanak-kanak yang tidak berdosa dan yang terakhir beliau mendirikan semula sebuah tembok yang hampir runtuh tanpa mengambil sebarang upah. Perbuatan-perbuatan ganjil yang dilakukan oleh Nabi Khidir ini telah diingkari oleh Nabi Musa. Namun begitu, Nabi Khidir secara tegasnya telah menjelaskan dengan katanya "*Aku tidak melakukannya mengikut pilihanku (hawa nafsu) sendiri*." (Surah al-Kahfi : 82)

Kenyataan Nabi Khidir menunjukkan bahawa beliau sebenarnya adalah seorang Nabi yang tidak bertindak sendiri kecuali berpandukan kepada wahyu dan perintah Allah SWT. semata-mata. Jika diamati maksud ilmu '*Laduni*' dalam surah al-Kahfi, secara hakikatnya ia merujuk kepada wahyu dari Allah yang dikurniakan ke atas Nabi Khidir selaku seorang Nabi Allah. Berdasarkan hujah ini, maka telah menolak sebarang dakwaan wujudnya ilmu Laduni yang dimiliki oleh sesiapa pun dari kalangan manusia selain Nabi Khidir adalah pegangan yang tidak berasas sama sekali serta menyalahi erti kesyumulan dan keumuman syariat Islam yang telah dibawa oleh baginda Nabi SAW. kepada seluruh umatnya tanpa sesiapa pun terkecuali daripada mentaatinya sehingga ke hari Kiamat.

AJARAN BATINIAH

Berdasarkan kajian yang dilakukan oleh Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM), mendapati bahawa kebanyakan ajaran sesat akan berlaku dalam empat bentuk utama iaitu melalui ajaran tarekat dan kebatinan, perbomohan dan persilatan, khurafat dan tahyul, dan penyelewengan pemikiran. Secara dasarnya dirumuskan bahawa ajaran salah dan sesat kebiasaannya ditujukan kepada penyelewengan dalam syariah dan akidah. Secara amnya bentuk ajaran sesat yang wujud di Malaysia dibahagikan kepada tiga bentuk:

i. Bentuk ajaran baru.

Ajaran bentuk ini biasanya lahir melalui ajaran-ajaran yang direka atau dicipta oleh guru atau penganjur ajaran sesat yang menggunakan berbagai-bagai nama seperti ajaran Ilmu Hakikat Jahar Dumin pada tahun 1995 di Selangor.

ii. Bentuk kepercayaan dan amalan tradisi.

Bentuk ini lazimnya diamalkan oleh orang yang dianggap wali, kepercayaan kepada dukun-dukun, pawang dan bomoh atau pembawa ilmu tertentu sama ada melalui menurun dan sebagainya.

iii. Bentuk tarekat.

Ajaran berbentuk tarekat ini lazimnya menggunakan nama-nama tarekat yang masyhur. Melalui bentuk ini guru-gurunya menggunakan bentuk amalan yang berbeza dengan yang asal atau ianya diubahsuai seperti Kumpulan yang menyebarkan ajaran Batiniah melalui tarekat.

Berdasarkan tiga bentuk tersebut, ajaran tarekat Batiniah merupakan satu bentuk ajaran sesat yang paling banyak disalah guna oleh para pembawa ajaran sesat melalui pengamalan tarekat dan tasawuf. Ia dikatakan bermula sejak awal kurun ke-20 dan semakin ketara diamalkan oleh masyarakat Islam sejak tahun 1960-an khususnya di negeri Kelantan, Terengganu, Selangor dan Johor. Teknologi moden masa kini yang begitu sarat dengan informasi menyebarkan pelbagai bentuk propaganda ajaran sesat di media sosial menjadi faktor berkembangnya isu ini dengan semakin meluas dan ia memerlukan perhatian dan pemantauan yang serius untuk dikawal.

Sekitar tahun 2019, seorang pendakwah yang bergerak aktif di bahagian utara tanah air didapati mempunyai pengikut seramai 72 ribu orang di media sosial yang dikenali sebagai Ustaz Wan Hizam bin Abdullah. Antara intisari ajarannya ialah berkenaan '*makrifatullah*' iaitu satu bentuk fahaman tarekat yang membawa orientasi ketuhanan dan kewujudan Allah. Golongan seumpama ini mentafsirkan sebahagian ayat Al-Quran berdasarkan penilitian akal dan ilmu logika tanpa menyandarkannya kepada nas-nas syarak dan pandangan ulamak yang muktabar.

Dalam konteks Malaysia, ajaran tarekat Batiniah yang disampaikan kepada masyarakat adalah merupakan satu gerakan Batiniah yang bertopengkan nama sesuatu kumpulan tarekat. Terdapat antara mereka yang berkeyakinan bahawa setiap perkara selain Allah adalah tidak wujud. Mereka percaya bahawa Allah boleh menjelma dalam rupa bentuk makhluk dalam rupa bentuk

wajah manusia, wajah guru-guru mereka, bentuk binatang, pokok, dan seumpama dengannya. Mereka mendakwa bahawa Allah bersatu dengan makhluk. Mereka memisahkan hakikat (akidah) dengan syariat sehingga membolehkan seseorang terlepas daripada berpegang kepada syariat Islam sehingga tidak perlu untuk melaksanakan solat. Selain itu, mereka mendakwa Dajjal tidak wujud dan mereka meyakini bahawa Allah menciptakan manusia bukan untuk menyembahNya tetapi adalah kerana Allah merindukan mereka.

Antara individu terkenal yang berkait rapat dengan ajaran seumpama ini dikenali sebagai '*Lepat*' atau nama sebenarnya ialah Ismail Ariffin. Individu ini sering muncul di media sosial dengan membawa satu ajaran yang bercanggah dengan akidah Ahli Sunnah wal Jamaah kerana menolak syariat (tidak perlu melakukan solat dan ibadah-ibadah lain) kerana merasakan dirinya sudah berada di tingkatan makrifat yang tinggi hampir dengan Allah. Masih ramai pengikutnya yang mengikuti pengajarannya di media sosial khususnya di laman '*Facebook'* dan '*Youtube'*.

Pengaruh daripada ajaran-ajaran yang didakwanya dipelajari melalui tarekat sesat ini tanpa disedari telah meresapi ke dalam jiwa segelintir masyarakat Islam secara halus. Perkara ini menjadi bukti bahawa masyarakat Islam kini sedang berada di dalam keadaan akidah yang meragukan. Penggunaan media sosial tanpa sempadan ini sudah menjadi salah satu faktor utama berlakunya penyebaran ilmu-ilmu tarekat dan Batiniah yang menyesatkan dan didapati semakin sukar dibendung. Justeru, individu-individu yang terlibat dengan ajaran Batiniah seperti Ismail Ariffin (*Lepat*) dan seumpama mereka mestilah dicegah dan diambil tindakan segera dengan mewartakannya sebagai satu bentuk ajaran sesat di Malaysia sebagaimana yang dilakukan di mesyuarat jawatankuasa Fatwa negeri perlis ke 45 yang bertarikh 25 sehingga 26 Februari tahun 2020.

Sekiranya ajaran Batiniah ini diterima dan diamalkan oleh masyarakat, maka tidak akan ada lagi perbezaan antara tauhid dan syirik, malah syariat juga akan terbatal. Al-Quran akan ditafsirkan mereka mengikut hawa nafsu tanpa panduan syarak dan ajaran Islam, malah akan dipersenda oleh sesiapa sahaja dengan sewenang-wenangnya. Justeru, peranan membasmi ajaran sesat terletak di atas setiap bahu umat Islam bersama, sama ada ia perlu dilaksanakan setiap individu melalui institusi agama, institusi pendidikan dan kerajaan.

KESIMPULAN DAN CADANGAN

Penerapan nilai Iman

Iman berkait rapat dengan kualiti seseorang insan. Ia merupakan asas bagi setiap perilaku dan tindakan manusia yang akan menghasilkan kesempurnaan bagi seseorang yang telah bersyahadah dengan keimanannya. Oleh kerana itu al-Quran tidak memisahkan antara iman dan amal seseorang itu sebagaimana berdasarkan Firman Allah SWT dalam surah al-Hujurat ayat 5,

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ۚ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ

Maksudnya: "*Sesungguhnya orang-orang yang beriman itu hanyalah orang-orang yang percaya (beriman) kepada Allah dan Rasul-Nya, kemudian mereka tidak ragu-ragu dan mereka berjuang (berjihad) dengan harta dan jiwa mereka pada jalan Allah. Mereka itulah orang-orang yang benar*."

Melalui kefahaman yang teguh terhadap iman, tonggak kekuatan seseorang muslim akan menjadi utuh, berupaya melaksanakan titah perintah Allah, meninggalkan segala larangan dengan cekal hati, mampu menghindari belenggu kejahilan dari sebarang penyelewengan. Melalui iman juga manusia akan terselamat daripada sebarang ancaman sama ada yang datang dari luar mahupun runtunan hawa nafsu yang muncul dari dalam diri. Mereka tidak akan mudah tunduk kepada sebarang ancaman tersebut kerana jiwa telah dibentengi oleh iman yang utuh. Beriman kepada Allah dengan sebenar-benarnya akan memberi ketenangan dan kebersihan hati serta fikiran. Ini akan melahirkan sifat taqwa yang mampu memandu seseorang menjalani kehidupan ini dengan menuruti jalan yang lurus, dapat mengawal daripada segala macam kelemahan kemungkaran dan penyelewengan serta dapat mengeluarkan dirinya daripada segala perkara yang menyusahkan malah menyesatkan. Firman Allah SWT dalam surah at-Thalaq ayat ke 4,

وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا

Maksudnya: "*...Dan barangsiapa yang bertaqwa kepada Allah, niscaya Allah menjadikan baginya kemudahan dalam urusannya*."

Syariat sebagai tonggak kepada tarekat

Ukuran keimanan seseorang insan diambilkira sama ada sesuatu ajaran, pemikiran, istiadat dan tindakan itu salah atau benar, sesat atau batin, sesuai atau bercanggah dengan Islam ialah sejauh mana ia bersesuaian atau serasi dengan Islam. Sejauh mana ia bertepatan dengan kehendak syariah atau berselari dengan ajaran al-Quran dan al-Sunnah.

Lazimnya sesuatu ajaran sesat itu dikaitkan dengan ajaran tasawuf dan tarekat demi untuk menarik minat masyarakat Islam menyertainya. Jika diperhatikan secara teliti berdasarkan kajian lalu yang dilakukan terhadap beberapa ajaran sesat melalui jalan tarekat, maka ternyata ia dipengaruhi oleh ajaran berbentuk Batiniah yang jelas meruntuhkan Islam dan akidahnya, menggugurkan taklif dan syarak, menafikan Muhammad Rasulullah SAW. dan syariat, dan mendakwa kesempurnaan dirinya kerana adanya '*hakikat Muhammad yang batin*' dalam dirinya. Bahkan terdapat juga yang menafikan ketuhanan Allah melalui idea bertuhankan diri sendiri dengan mengaku dirinya tuhan bertujuan untuk membebaskan diri dari larangan dan ikutan syarak supaya dapat mengamalkan kepuasan hawa nafsu terutama berhubung tentang seks dan wang.

Para ulamak sufi menegaskan bahawa jika melihat seseorang berjalan di atas air sedangkan dia melakukan larangan dan tegahan syarak, maka ketahuilah bahawa itu merupakan tipu daya syaitan. Jelasnya, kata-kata sebegini juga dibenarkan serta disepakati bersama oleh Imam al-Ghazali. Perkara yang sewajarnya dituntut bagi setiap mukmin ialah dengan berpegang teguh kepada syariat serta menjadikan tarekat itu adalah sebahagian daripada syariat. Beliau menegaskan bahawa syariat itu adalah asal, manakala tarekat adalah cabang baginya, hakikat pula adalah gabungan antara syariat dan tarekat.

Penerapan ilmu pengetahuan yang sebenar

Mencari dan menuntut ilmu pengetahuan merupakan suruhan yang wajib dilaksanakan oleh setiap individu muslim. Seseorang yang jahil pasti tidak dapat membezakan antara kebenaran

dan kebatilan kerana kedua-duanya adalah ternyata berbeza. Bagi mengenal pasti mengenainya, seseorang itu mesti mempunyai ilmu dan penghayatan terhadap sesuatu kebenaran. Di samping dapat mengenal pasti kebenaran, seseorang itu juga hendaklah mengetahui ciri-ciri kesesatan supaya tidak tergelincir ke dalamnya.

Bagi membezakan antara jalan yang benar dan sesat, seseorang itu hendaklah melengkapkan dirinya dengan ilmu pengetahuan dan mengkaji mengenainya dengan rasa penuh keinsafan. Sesungguhnya Allah SWT. telah menyatakan bahawa Islam sebagai agama kebenaran, jalan yang lurus dan jalan yang boleh menyampaikan kepada keredhaan-Nya. Jalan ini mestilah dilalui oleh setiap hamba Allah yang ingin mencapai kebahagiaan di dunia dan akhirat. Allah juga menerangkan bahawa selain Islam, semua jalan lain adalah sesat dan bakal membawa kepada kecelakaan di dunia dan di akhirat.

Baginda Rasulullah SAW. telah mengajarkan umatnya satu doa supaya menetapkan hati dan pegangan terhadap ajaran Islam dan menjauhi diri dari kesesatan. Doa baginda Rasulullah berbunyi,

يَا مُقَلِّبَ الْقُلُوبِ ثَبِّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ

Maksudnya:"*wahai tuhanku tetapkanlah hatiku di atas agamamu dan ketaatan kepadamu."*

Berdasarkan hal ini, ilmu yang benar adalah sesuatu yang penting untuk diikuti dan ia pasti dapat mengelakkan diri daripada sebarang kekeliruan dan keraguan. Pengertian ilmu dalam konteks ini dijelaskan oleh Imam al-Ghazali, "*Ilmu yang sesungguhnya ialah tersingkapnya sesuatu yang jelas, sehingga tidak ada lagi ruang untuk ragu-ragu, tidak mungkin salah atau keliru; tidak ada tempat di hati untuk itu. Keimanan dari bahaya salah atau keliru harus diperkuat dengan keyakinan demikian rupa sehingga andai kata disangkal oleh seseorang yang mempunyai kesaktian, yang misalnya dapat merubah tongkat menjadi ular, namun demikian itu tidak akan menimbulkan ragu-ragu sedikitpun terhadap keyakinan itu. Apa yang diketahui, apabila tidak seyakin itu, maka yang demikian bukanlah ilmu yang patut menjadi pegangan dan tidak ada rasa aman di dalamnya. Dan setiap ilmu yang tidak memberi rasa aman bukanlah ilmu yang yakin. Kesimpulannya, ilmu yang benar adalah satu-satunya ilmu yang berpaksikan al-Quran dan as-Sunnah. Maka berpegang teguhlah ia agar tidak terjerumus ke lembah kesesatan dan kejahilan.*"

Pendekatan undang-undang secara berhikmah

Usaha untuk membasmi dan membanteras ajaran sesat memerlukan berbagai usaha yang berterusan oleh semua pihak. Dalam hal ini kerjasama amat diperlukan dari semua pihak termasuk orang awam, pihak berkuasa agama dan juga agensi persekutuan, kerajaan negeri dan ahli politik agar dapat sama-sama meletakkan agenda pembasmian ajaran sesat dalam masyarakat dijadikan sebagai agenda utama pada masa kini. Ini adalah kerana dalam agama Islam, konsep '*amar ma'ruf nahi munkar'* menuntut sumbangan bersama dari semua pihak dan ia perlu dilihat secara menyeluruh. Perkara ini bukan hanya menjadi tugas pihak berkuasa semata-mata, malah setiap individu muslim perlui memaikan peranan dalam melaksanakan tanggungjawab tersebut bagi menangani masalah ini demi hidup bermasyarakat. Sesuatu komuniti merupakan golongan pertama yang mampu menghidu atau mengetahui sama ada wujud sebarang aktiviti berkaitan sesuatu ajaran yang menyimpang dari Islam atau sebaliknya di kawasan kediaman mereka. Imam-imam masjid, surau, penghulu dan ketua masyarakat perlulah sentiasa peka dengan sebarang aduan dan pertanyaan yang dikemukakan oleh para

penduduk kariah masing-masing. Hal yang paling penting iaitu aktiviti-aktiviti yang berkaitan ajaran sesat perlu disebarkan dengan meluas untuk maklumat awam. Ini kerana golongan yang kurang arif dengan agama akan mudah cenderung untuk menerima amalan-amalan agama yang bersifat pintas, mudah dan sesuai dengan corak kehidupan mereka. Dari aspek pihak penguatkuasa agama pula, pemahaman berkaitan undang-undang risikan dan penyiasatan hendaklah diperkukuhkan. Pemahaman ini dapat membantu hala tuju dari aspek penyiasatan serta Langkah-langkah bagi menangani kes tersebut dengan lebih efisien dan seterusnya mampu mempercepatkan kes-kes penyelesaian yang bergerak perlahan dan lambat terhadap satu-satu kes ajaran sesat. Selain itu, kerjasama dengan pihak penguatkuasa lain seperti Polis Diraja Malaysia dan sebagainya mampu memendekkan tempoh penyiasatan dan penyelesaian sesuatu kes ajaran sesat.

Sesuatu usaha bagi menjaga keharmonian akidah Islam merupakan tindakan yang perlu dijalankan dengan penuh rasa tanggungjawab dan bukan sekadar untuk memenuhi kehendak undang-undang semata-mata. Apa yang lebih penting ialah di dalam sesuatu undang-undang berkaitan ajaran sesat perlu ditekankan kaedah-kaedah yang lebih berhikmah serta boleh digunakan bagi memberi peluang kepada mereka yang telah tersesat untuk kembali ke pangkal jalan. Sesuatu hukuman yang dijatuhkan kepada pesalah bukanlah suatu keutamaan, tetapi yang lebih penting ialah memastikan umat Islam tidak dipengaruhi oleh ajaran sesat tertentu dan mereka yang telah terlibat untuk segera bertaubat. Oleh itu para pegawai penguatkuasa agama seharusnya berusaha di dalam sesuatu tindakan hukuman agar diberi peluang kepada pengikut ajaran sesat untuk menyedari kesilapan mereka serta diberi peluang untuk bertaubat.

PENUTUP

Melalui kertas konsep ini diharapkan ia dapat memberikan input dan manfaat kepada setiap individu Muslim dalam usaha menangani ajaran yang menyeleweng seumpama ini dari terus tersebar dalam masyarakat. Semoga seluruh masyarakat Muslim di Malaysia dipelihara oleh Allah SWT. daripada terpengaruh kepada sebarang bentuk ajaran tarekat yang menyimpang daripada pegangan Ahli Sunnah wal Jamaah.

RUJUKAN

Abdullah Basmeih. (2010). Tafsir pimpinan ar-rahman kepada pengertian al-Qur'an. Kuala Lumpur: Darulfikir.

Abdul Hamid Ahmad. (2001). Kenapa masih sesat. Kuala Lumpur: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia.

Abdul Hamid@Yusoff Yunus. (2006). Penjelasan terhadap 58 ciri ajaran sesat di Malaysia. Putrajaya: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia.

Abu Anas Madani. (2013). Kenali & jauhi ajaran sesat di Malaysia. (atas talian) https://abuanasmadani.com/kenali-jauhi-ajaran-sesat-di-malaysia/ (10 Jun 2023).

Al-Ghazali, Abu Hamid. (1991). Al-Qistas al-mustaqim. Muhammad Fiktur Shalhat (pnyt.). Beirut: Dar al-Mashriq.

e-Fatwa Portal Rasmi Fatwa Malaysia. (2014). Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia. (atas talian) http://www.e-fatwa.gov.my. (10 Jun 2023).

Engku Ahmad Zaki Engku Alwi. (2007). Ajaran sesat: Mengenali jalan yang terpesong. Selangor: PTS Publication & Distributors Sdn. Bhd.

Farahwahida Mohd Yusof. (2007). Aliran kepercayaan: Sejarah dan perkembangannya di Malaysia. Johor Bahru: Universiti Teknologi Malaysia.

Farahwahida Mohd Yusof. (2011). Fatwa: Keberkesanannya memerangi ajaran sesat di Malaysia. Johor Bahru: Universiti Teknologi Malaysia.

Jabatan Agama Wilayah Persekutuan (JAWI). 2009. Khutbah petunjuk dan kesesatan. Jabatan Agama Islam Selangor, 20 Februari.

Jabatan Agama Islam Selangor (JAIS). 2005. Himpunan ajaran, amalan, dan fahaman yang telah difatwakan dan diwartakan menyeleweng dan sesat dalam negeri Selangor. Selangor: Jabatan Agama Islam Selangor.

Jabatan Agama Islam Selangor (JAIS). 2012. Khutbah berpegang kepada akidah ahli sunnah wal jamaah. Jabatan Agama Islam Selangor, 29 Jun.

Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM). 2010. Penjelasan ciri- ciri utama ajaran sesat. Kuala Lumpur: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia.

Kamus Dewan. (Edisi ke-4). (2007). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Keputusan Mesyuarat Jawatankuasa Fatwa Negeri Perlis kali ke – 45 /2020. Bil 1/45 tahun 2020. Fatwa Ajaran Batiniah. (atas talian) https://muftiperlis.gov.my/index.php/himpunan-fatwa-negeri/387-fatwa-ajaran-batiniah (10 Jun 2023).

Majalah Al-Ustaz. Isu No. 18. (2021). Berhati-hatilah dengan ajaran Tarekat Kebatinan. Telaga Biru Dan Malaysia Gazzete, 15 Disember. (atas talian) https://alhaqcentremalaysia.com/?p=2550 (10 Jun 2023).

Majlis Agama Islam Selangor (MAIS). 2015. Ajaran sesat merungkai kekusutan dan kecelaruan. Majlis Agama Islam Selangor (MAIS)

Mohamad Nidzam Abdul Kadir. (2012). 40 ciri ajaran sesat. Kuala Lumpur: Telaga Biru Sdn. Bhd.

Mohd Murtadza Ahmad. (2006). Persediaan untuk menangani ajaran menyeleweng/sesat. Bahagian Penyelidikan JHEAINS. (atas talian) https://muftins.gov.my/tareqat-tasauwuf/persediaan-untuk-menangani-ajaran-menyeleweng-sesat/ (10 Jun 2023).

Noor Naemah Abd.Rahim. (2002). Ruang ijtihad dalam amalan fatwa di Malaysia: Sorotan dari sudut pentadbiran fatwa. Jurnal Syariah, 10(2):19-30.

Zulkifli Mohamad Al-Bakri. (2008). Fatwa dan mufti: Hukum, etika dan sejarah. Nilai: Universiti Sains Islam Malaysia.

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

KESALAHAN BERKAITAN ZINA DALAM PERINTAH KANUN HUKUMAN JENAYAH SYARIAH, 2013 DI BRUNEI DARUSSALAM: SATU PENELITIAN TERHADAP HUKUMAN HAMIL LUAR NIKAH

NORASIAH BINTI HAJI AMAI
Fakulti Syariah dan Undang-Undang
Universiti Islam Sultan Sharif Ali (UNISSA)
Norasiah.hjamai@unissa.edu.bn

ABSTRAK

Hamil luar nikah merupakan salah satu kesalahan zina di bawah peruntukan Perintah Kanun Hukuman Jenayah Syariah, 2013 di Brunei Darussalam. Kesalahan ini merupakan indikator penting berlakunya perlakuan zina ke atas individu memandangkan pengakuan zina dan saksi agak sukar diperoleh bagi pensabitannya. Pelaksanaan Perintah Kanun Hukuman Jenayah Syariah, 2013 pada peringkat awalnya telah menimbulkan rasa gerun masyarakat terhadap hukuman yang bakal dihadapi jika melakukan jenayah yang berkaitan kesalahan hudud. Namun, setelah beberapa tahun ianya dilaksanakan, hukuman yang ada masih statik dengan hukuman denda dan penjara. Kajian ini bertujuan untuk menentukan dan menganalisis peruntukan hukuman kesalahan hamil luar nikah dalam Perintah Kanun Hukuman Jenayah Syariah, 2013 dan cara Mahkamah Syariah memutuskan hukuman ini. Data yang berkaitan dikumpul melalui kaedah dokumentasi dan temu bual. Dalam menghadapi situasi ini, hukuman alternatif selain hukuman denda dan penjara bagi pesalah hamil luar nikah boleh membantu mencegah dan menghentikan kesalahan ini daripada berulang.

***Kata kunci**: Zina, Hamil luar nikah, kesalahan jenayah syariah, Perintah Kanun Hukuman Jenayah Syariah 2013*

PENDAHULUAN

Kesalahan berkaitan zina pada masa kini dilihat semakin berleluasa di kalangan masyarakat. Terdapat pelbagai kes dilaporkan bagi kesalahan berkaitan zina ini. Salah satu kesalahan yang meningkat naik kebelakangan ini di Negara Brunei Darussalam adalah kesalahan hamil luar nikah. Isu hamil luar nikah ini bukanlah suatu perkara baru di kalangan masyarakat di negara ini. Peningkatan wanita hamil sebelum nikah telah meningkat apabila sebanyak hampir empat ratus kes tangkapan dan siasatan telah dibuat dari tahun 2015 hingga 2018 yang melibatkan warganegara Brunei dan juga warga asing bagi kesalahan persetubuhan luar nikah di bawah Akta Majlis Ugama Islam dan Mahkamah-Mahkamah Kadi Penggal 77 (AMUIMMK Penggal 77) dan kesalahan hamil luar nikah di bawah Perintah Kanun Hukuman Jenayah Syariah, 2013 (PKHJS, 2013).[88] Rentetan dari peningkatan itu, sekiranya dibiarkan berlarutan ia akan terus menyumbang kepada kesalahan lainnya yang lebih besar selain daripada perzinaan seperti kelahiran anak yang tidak sah taraf dan pembuangan bayi.

Dari statistik kes jenayah yang melibatkan kesalahan hamil luar nikah bagi *muhsan* dan *ghairu muhsan*[89] di bawah PKHJS, 2013 pula bagi tahun 2015 hingga 2022 adalah kira-kira sebanyak

[88] Hasil sumber maklumat daripada Bahagian Penguatkuasa Agama, Kementerian Hal Ehwal Ugama, Negara Brunei Darussalam.

[89] Tafsiran *muhshan* dalam PKHJS, 2013 ialah: seseorang yang sudah berkahwin dengan sah dan telah melakukan persetubuhan dalam perkahwinan itu. Tafsiran *ghairu muhshan* dalam PKHJS, 2013 ialah: seseorang yang belum berkahwin atau sudah berkahwin tetapi belum pernah melakukan persetubuhan dalam perkahwinan itu.

50 kes.[90] Jumlah ini tidak termasuk kes-kes yang belum selesai perbicaraannya di mahkamah dan juga kes yang tidak dilaporkan. Menurut Yang Dimuliakan Pehin Orang Kaya Paduka Seri Utama Dato Paduka Seri Setia Haji Awang Salim Haji Besar (Sekarang Ketua Hakim Syar'ie di Mahkamah Syariah Negara Brunei Darussalam) seramai 121 orang anak yang tak sah taraf dilaporkan pada tahun 2001 hingga tahun 2012.[91] Pada tahun 2005 sahaja telah mencatatkan seramai 95 orang remaja berumur di bawah 18 tahun yang melahirkan anak luar nikah, berbanding pada tahun 2004 hanya seramai 35 orang. Apa yang mendukacitakan, dari jumlah itu seramai 92 orang adalah beragama Islam.[92] Jumlah ini adalah sebelum PKHJS, 2013 dilaksanakan di Negara Brunei Darussalam.

Sebagaimana umum mengetahui, undang-undang berkaitan jenayah secara umumnya lebih menitikberatkan hukuman walaupun di antara objektif hukuman itu adalah pencegahan, pemulihan atau pengajaran dan sebagainya. Dari sudut undang-undang Syariah, istilah kesalahan zina ada pelbagai termasuk persetubuhan haram, sumbang mahram dan sebagainya namun hakikatnya hanyalah satu, iaitu melakukan persetubuhan di luar nikah iaitu persetubuhan yang tidak berasaskan akad perkahwinan (Paizah, 2012). Walau bagaimanapun semua kesalahan ini dihukumkan dengan kesalahan takzir dikebanyakan mahkamah-mahkamah syariah memandangkan pensabitan hukuman had zina agak terbatas kepada pengakuan pesalah atau saksi sahaja. Agak jarang atau mungkin tidak ada sama sekali orang yang akan mengaku melakukan perbuatan zina pada zaman ini apa tah lagi merelakan dirinya dihukum dengan hukuman had zina atas dasar pengakuannya tersebut.

Kehamilan luar nikah ini menjadi *qarinah* atau tanda bahawa adanya kaitan penting dengan perbuatan zina. Namun kesalahan ini juga tidak boleh dihukumkan dengan hukuman had zina disebabkan adanya unsur keraguan di dalam pensabitannya. Menurut pendapat kebanyakan ulama di antaranya ulama mazhab Hanafi dan mazhab Syafi'i, kehamilan tidak boleh mensabitkan kes zina ke atas wanita dengan alasan bahawa kehamilan boleh berlaku dengan sebab persetubuhan yang berunsur *syubhah*, atau kerana dirogol. Ini bermakna punca kehamilan wanita tersebut terdapat keraguan. Justeru itu, hukuman *hadd* tidak boleh dilaksanakan. Menurut Imam Syafi'i, hukuman had zina hanya boleh dilaksanakan apabila telah disabitkan kesalahan tersebut melalui pengakuan (*iqrar*) dan juga kesaksian (syahadah) (Al-Sharbini, 2007).

Dalam pada itu, PKHJS, 2013 memperuntukkan kesalahan yang berhubung dengan perbuatan hamil luar nikah dalam Bab 94 iaitu dibawah kategori kesalahan yang berkaitan zina, zina bil-jabar atau liwat yang membawa kepada hukuman takzir. Walau bagaimanapun, bentuk hukuman takzir bagi kesalahan hamil luar nikah ini dilihat hanya dalam bentuk hukuman denda dan penjara sahaja dan kebanyakannya adalah didahulukan dengan hukuman denda berbanding penjara. Dengan keterbatasan hukuman ini, dikhuatiri kadar jenayah bagi kesalahan berkaitan zina ini akan semakin meningkat apabila tujuan hukuman untuk memberi pengajaran dan pencegahan tidak mencapai matlamat sesuatu hukuman itu diperuntukkan (Mat Saad, 2003).

[90] Hasil sumber maklumat daripada Bahagian Penyelidikan, Mahkamah Rayuan Syariah, Negara Brunei Darussalam.

[91] Media Permata, Statistik jenayah menurun kesan undang-undang syar'iah, Salawati Haji Yahya, November 13, 2013.

[92] Khutbah solat Jumaat bertajuk Gejala Sosial, 15 Jun 2007 (http://kheu.gov.bn/Lists/Khutbah/AllItems).

Di samping itu, penghukuman takzir ini bukanlah sewenang-wenangnya dapat dilaksanakan terutama bagi kesalahan yang melibatkan jenayah hudud. Ia seakan-akan mengambil tempat hudud jika hukumannya tidak dapat dilaksanakan kerana tidak memenuhi syarat-syarat pelaksanaan seperti saksi tidak mencukupi dan seumpamanya (Abdul Aziz Juned, 2013). Apa yang jelas, sebahagian besar penghukuman ke atas pesalah syariah di Negara Brunei Darussalam sehingga kini adalah berbentuk takzir walaupun PKHJS,2013 telah menetapkan hukuman *hudud* dan *qisas* dalam peruntukannya. Ini adalah disebabkan kebanyakan kes, kalaupun ada kesalahan-kesalahan yang berbentuk *hudud*, ianya agak sukar untuk mensabitkannya kerana apabila syarat untuk mensabitkannya kepada hukuman *hudud* tidak mencukupi, maka hukumannya akan tetap berkonsepkan takzir sahaja.

Justeru itu, kajian ini akan membincangkan serta meneliti peruntukan kesalahan berkaitan zina yang difokuskan terhadap kesalahan hamil luar nikah dalam PKHJS, 2013 serta hukumannya, dan seterusnya mencadangkan hukuman alternatif selain hukuman penjara dan denda yang bersesuaian.

METODOLOGI

Artikel ini menggunakan metod dokumentasi dan temu bual dengan mengumpulkan dan menganalisis laporan kes-kes penghakiman di Mahkamah Syariah Brunei. Perbincangan adalah berkaitan dengan kesalahan hamil luar nikah dan hukuman yang dikenakan terhadap kesalahan tersebut. Sebanyak 7 kes berkaitan kesalahan hamil luar nikah dari tahun 2015 hingga 2022 dipilih bagi tujuan kajian ini. Kes-kes ini diperolehi setakat mana yang dibenarkan oleh pihak Mahkamah Syariah dan Bahagian Pendakwa Syar'ie untuk tujuan penulisan ini. Kajian juga menemu bual sebanyak tiga orang Hakim Syar'ie di Mahkamah Syariah Brunei bagi mengetahui tahap penglibatan wanita dalam kesalahan hamil luar nikah serta hukuman yang dikenakan ke atas mereka. Pemilihan tiga orang Hakim Syar'ie sebagai responden adalah kerana ketiga-tiga responden ini sahaja yang dibenarkan oleh pihak Pendaftar Mahkamah Syariah untuk ditemu bual.

HAMIL LUAR NIKAH MENURUT PERSPEKTIF ISLAM

Hamil luar nikah ialah mengandung sebelum berkahwin di mana kewujudan hubungan seks di antara dua pasangan yang tidak mempunyai pertalian nikah yang sah (Khadijah Alavi et. al, 2012). Walau bagaimanapun, kehamilan seseorang sebelum nikah juga boleh berlaku akibat dirogol. Ia tertakluk kepada pembuktian terhadap wanita yang hamil tersebut. Menurut Ibn Qudamah (1969), kebanyakan pendapat mengatakan bahawa kehamilan tanpa suami adalah *qarinah* yang jelas terhadap perbuatan zina, yang mana *qarinah* ini diterima dan didokong oleh sebahagian besar ulama mazhab Maliki, Ibn al-Ghurs al-Hanafi, Ibn Qayyim al-Jawzy al-Hanbali, Ibn Taimiyyah dan termasuk juga Saidina Umar yang menerima *qarinah* sebagai dalil sabitan dalam kes ini. Malah pandangan ini bukan hanya diterima oleh beliau bahkan juga turut dikongsi oleh Saidina Ali dan Saidina Uthman sepanjang khilafah mereka tanpa adanya bantahan daripada para sahabat yang lain. Manakala golongan yang menolak *qarinah* sebagai dalil keterangan pula adalah dari kalangan jumhur ulama (Muhammad al-Sharbini, 2007). Oleh itu, pensabitan zina dengan *qarinah* kehamilan seseorang adalah ditolak oleh jumhur ulama termasuk daripada ulama mazhab Hanafi dan syafi'ie (Wahbah Az-Zuhaily , 2006).

Menurut Al-Qurtubi (2002), dalam menentukan tempoh kehamilan bagi mengesahkan kesalahan hamil luar nikah tersebut, ulama bersepakat bahawa tempoh minimum kehamilan seseorang itu adalah 6 bulan daripada waktu bersama dan melakukan persetubuhan. Hal ini berdasarkan maksud dua ayat Al-Qur'an yang menjelaskan tempoh hamil dan penyusuan iaitu:
i) Firman Allah s.w.t yang bermaksud: "Sedang tempoh mengandungnya beserta dengan tempoh menceraikan susunya ialah dalam masa tiga puluh bulan." (Surah Al-Ahqaf 46:15)
ii) Firman Allah s.w.t. yang bermaksud: "Dan tempoh menceraikan susunya ialah dalam masa dua tahun." (Surah Luqman 31:14)

Berdasarkan maksud kedua-dua ayat di atas, jika ditolak tempoh masa penyusuan anak iaitu 2 tahun atau 24 bulan daripada tempoh 30 bulan (masa keseluruhan hamil dan menyusukan anak), bermakna masa yang bakinya, iaitu tempoh hamil ialah 6 bulan. Oleh itu, mana-mana wanita yang melahirkan anak kurang dari tempoh 6 bulan kehamilannya maka anak tersebut akan dianggap sebagai anak zina atau lebih dikenali sebagai anak tidak sah taraf.

Manakala berkaitan dengan menikahi wanita hamil luar nikah, jumhur ulama membolehkan lelaki menikahi wanita yang dihamilinya, dan jika wanita tersebut melahirkan anak selepas berlalunya 6 bulan selepas bernikah maka anak tersebut boleh dinasabkan dengan lelaki tersebut. Namun mereka berbeza pendapat jika wanita hamil tersebut bernikah dengan lelaki yang bukan menghamilinya. Imam Abu Hanifah dan Muhammad berpendapat lelaki tersebut boleh menikahi wanita hamil tersebut namun ditegah untuk menggaulinya sehingga wanita tersebut melahirkan anak. Manakala Imam Syafi'ie membolehkan lelaki tersebut menggaulinya sama ada lelaki tersebut adalah orang yang menghamilinya ataupun bukan.

Sementara itu, Imam Malik dan Hanbali berpendapat bahawa wanita hamil luar nikah tidak boleh dinikahi sama ada dengan lelaki yang menghamilinya ataupun bukan sehingga melahirkan anak yang dikandungnya (Wahbah Az-Zuhaily, 2006). Alasan larangan menikahi wanita hamil luar nikah tersebut adalah kerana dikhuatiri terjadinya percampuran air mani di antara lelaki yang menghamilinya dan yang bukan menghamilinya, yang boleh menyumbang kepada ketidakjelasan status anak tersebut.

PERUNTUKAN BERHUBUNG DENGAN KESALAHAN HAMIL LUAR NIKAH DALAM PERINTAH KANUN HUKUMAN JENAYAH SYARIAH, 2013

Umumnya kesalahan hamil luar nikah merupakan kesalahan yang diperuntukkan di dalam PKHJS, 2013 di bawah kategori kesalahan berkaitan *zina*, *zina bil-jabar* atau *liwat*. Rumusan bagi peruntukan kesalahan hamil luar nikah boleh dilihat seperti berikut:

Jadual 1: Peruntukan kesalahan hamil luar nikah di bawah PKHJS, 2013

Bab	Peruntukan	Hukuman
94. (1)	Mana-mana perempuan Islam yang didapati hamil atau melahirkan anak luar nikah adalah melakukan suatu kesalahan dan hendaklah jika sabit kesalahan -	(a) jika dia *muhsan*, dikenakan suatu denda tidak melebihi $8,000, dihukum penjara selama suatu tempoh tidak melebihi 2 tahun atau kedua-duanya sekali;

		(b) jika dia *ghairu muhsan*, dikenakan suatu denda tidak melebihi $4,000, dihukum penjara selama suatu tempoh tidak melebihi satu tahun atau kedua-duanya sekali.
94. (2)	Mana-mana perempuan Islam yang melahirkan anak yang penuh sifat dalam masa kurang 6 bulan *qamariah* dan 2 *lahzah* selepas dia berkahwin boleh disifatkan sebagai melahirkan anak luar nikah.	
94. (3)	Bagi maksud ceraian (1), seorang perempuan adalah dikatakan hamil atau melahirkan anak luar nikah jika – (a) dia tidak berkahwin; (b) perkahwinannya adalah bukan perkahwinan *syubhah;* (c) dia tidak dirogol; (d) anak tersebut dilahirkan kurang 6 bulan *qamariah* dan 2 *lahzah* selepas perkahwinan yang sah; atau (e) anak tersebut dilahirkan lebih dari 4 tahun *qamariah* selepas perceraian atau pembubaran perkahwinan dan dia tidak berkahwin semula.	
94. (4)	Beban membuktikan untuk mematahkan mana-mana perenggan (a), (b), (c), (d) atau (e) dalam ceraian (3) adalah terletak atas perempuan itu.	
94. (5)	Mana-mana lelaki yang menghamilkan seorang perempuan Islam luar nikah, sama ada atau tidak perempuan tersebut telah melahirkan anak, adalah melakukan kesalahan dan hendaklah jika sabit kesalahan-	dikenakan suatu denda tidak melebihi $8,000, dihukum penjara selama suatu tempoh tidak melebihi 2 tahun atau kedua-duanya sekali.

Sumber*:* Perintah Kanun Hukuman Jenayah Syariah, 2013 (Bil. S 69), Warta Kerajaan Negara Brunei Darussalam

Berdasarkan daripada peruntukan di atas menjelaskan bahawa kesalahan hamil luar nikah yang tidak dikenakan hukuman *hadd* disebabkan oleh ketidak cukupan syarat untuk mensabitkannya kepada *hadd zina,* di mana ikrar dan syahadah adalah pembuktian yang utama bagi pensabitan zina.

Jika dilihat dari segi asas penetapan undang-undang Islam, takzir boleh dibahagikan kepada tiga bahagian iaitu takzir yang berasal dari kesalahan *hudud* atau *qisas* yang syaratnya tidak dipenuhi atau adanya syubhat, kesalahan yang terdapat dalam nas namun tidak dinyatakan hukumannya, dan jenis kesalahan dan hukumannya ditentukan oleh syara'. Semua jenis takzir ini diserahkan kepada kebijaksanaan pemerintah atau hakim (Ahmad Syarbaini, 2018).

Melalui peruntukan berhubung kesalahan hamil luar nikah, berikut ialah jadual amalan menangani kesalahan tersebut di bawah PKHJS, 2013:

Jadual 2: Amalan menangani kesalahan tersebut di bawah PKHJS, 2013

Bab	Kesalahan	Sama ada pegawai penguatkuasa agama atau pegawai polis boleh lazimnya menangkap tanpa waran atau tidak	Sama ada waran atau saman lazimnya dikeluarkan terlebih dahulu	Sama ada boleh diikat jamin atau tidak	Hukuman di bawah Perintah Kanun Hukuman Jenayah Syariah, 2013 (S 69/2013)	Mahkamah Syariah mana boleh dibicarakan
94(1)	Perempuan Islam hamil atau melahirkan anak luar nikah, jika *muhshan*	Boleh tangkap tanpa waran	Waran	Boleh diikat jamin	Denda tidak melebihi $8,000, penjara tidak melebihi 2 tahun atau kedua-duanya sekali	Mahkamah Rendah Syariah
94(1)	Perempuan Islam hamil atau melahirkan anak luar nikah, jika *ghairu mushan*	Tidak boleh tangkap tanpa waran	Saman	Boleh diikat jamin	Denda tidak melebihi $4,000, penjara tidak melebihi 1 tahun atau kedua-duanya sekali	Mahkamah rendah Syariah
94(5)	Lelaki menghamilkan perempuan Islam luar nikah, sama ada atau tidak perempuan tersebut telah melahirkan anak	Boleh tangkap tanpa waran	Waran	Boleh diikat jamin	Denda tidak melebihi $8,000, penjara tidak melebihi 2 tahun atau kedua-duanya sekali.	Mahkamah Rendah Syariah

Sumber: Perintah Kanun Peraturan Jenayah Mahkamah Syariah, 2018 (Bil S 9), Warta Kerajaan Negara Brunei Darussalam

Sejak kebelakangan ini, kesalahan-kesalahan yang dilakukan semakin beragam mengikut putaran dan perkembangan manusia. Setiap kesalahan yang bertentangan dengan kepentingan atau kemaslahatan umum setentunya mesti dihukum setimpal dengan kesalahannya yang ditentukan dengan berlandaskan budi bicara pemerintah atau hakim (Abdul Aziz Juned, 2013).

Berdasarkan peruntukan dalam PKHJS, 2013, hukuman bagi kesalahan ini adalah dalam bentuk denda dan juga penjara. Ketetapan kadar denda dan penjara terhadap pesalah adalah berdasarkan hukuman yang diperuntukkan seperti yang tertera dalam jadual di atas. Walau

bagaimanapun, mahkamah masih mempunyai kuasa budi bicara menghukum dengan bilangan yang kurang daripada jumlah maksimum hukuman yang diperuntukkan.[93]

Dalam konteks hukuman bagi pesalah hamil luar nikah yang *muhshan* dan *ghairu muhshan*, kadar denda dan penjara adalah berbeza di antara keduanya di mana kadar hukuman bagi pesalah *muhshan* lebih tinggi daripada pesalah *ghairu muhshan*. Hukuman ini diperuntukkan berdasarkan asal hukuman *hadd* zina di mana hukuman bagi *muhshan* lebih berat iaitu rejam sehingga mati berbanding dengan hukuman bagi *ghairu muhshan* iaitu disebat 100 sebatan dan dihukum penjara selama tempoh satu tahun.[94] Walau bagaimanapun, memandangkan kesalahan hamil luar nikah ini adalah di bawah kategori kesalahan yang berkaitan zina, *zina bil-jabar* atau liwat di bawah PKHJS, 2013, maka hukumannya adalah denda dan penjara sahaja yang tidak membawa kepada hukuman *hadd* zina.

Mahkamah Syariah di Negara Brunei Darussalam, hukuman takzir bagi kesalahan yang tidak melibatkan hukuman *hudud* dan *qisas* seharusnya diluaskan lagi dan tidak dibataskan kepada hukuman denda dan penjara sahaja. Di mahkamah sivil, bentuk hukuman yang diperuntukkan bukan saja kepada hukuman sebat, penjara (pada kadar tempoh tertentu) dan denda bahkan juga melibatkan hukuman mati, penjara seumur hidup dan perlucutan harta.[95]

KES KESALAHAN HAMIL LUAR NIKAH DI MAHKAMAH SYARIAH BRUNEI DARUSSALAM

Bagi kesalahan hamil luar nikah yang pernah dibicarakan di bawah peruntukan PKHJS, 2013, penulis telah mendapati beberapa laporan kes penghakiman yang berkaitan dengan kesalahan tersebut. Laporan kes penghakiman ini telah diperolehi melalui fail Mahkamah Syariah dan juga daripada Bahagian Pendakwa Syar'ie antara tahun 2015 hingga 2022. Kes-kes yang disenaraikan di bawah ini terbahagi kepada dua iaitu kes kesalahan hamil luar nikah *muhsan* dan *ghairu muhsan*.

Kes-kes tersebut adalah seperti berikut:

1. Kesalahan hamil luar nikah (*muhsan*):
   i. Kes Bil. BM/MRS/JEN-G/J049A/0035/02-2022 antara *Pendakwa Syar'ie lwn XYZ*[96] telah melakukan kesalahan hamil luar nikah (*Muhsan*) dari bab 94(1)(a) Perintah Kanun Hukuman Jenayah Syariah, 2013[97] dan telah dihukum denda sebanyak $5,000.[98] Melalui kes ini, *XYZ* telah mengaku salah di atas kesalahannya.

---

93 Temubual secara bertulis bersama Yang Arif Haji Johar bin Haji Mohammad, Hakim Syar'ie Mahkamah Tinggi Syariah Negara Brunei Darussalam pada 20hb Jun 2020 di Pejabat Bangunan Mahkamah Rayuan, Tingkat 2, Mahkamah Syariah Negara Brunei Darussalam.

94 Bab 69(1)(a) dan bab 69(1)(b) Perintah Kanun Hukuman Jenayah Syariah, 2013, Warta Kerajaan Negara Brunei Darussalam, 1576.

95 Bab 53 (1), Kanun Hukuman Jenayah Penggal 22, Undang-Undang Brunei, 47-48.

96 Nama sebenar pesalah tidak didedahkan atas permintaan daripada pihak Pendakwa Syar'ie, Bahagian Pendakwaan Syar'ie, Negara Brunei Darussalam dan juga pihak Mahkamah Syariah Brunei Darussalam.

97 Bab 94(1)(a) memperuntukkan: Mana-mana perempuan Islam yang didapati hamil atau melahirkan anak luar nikah adalah melakukan suatu jenayah dan hendaklah sabit jenayah -Jika dia *muhshan*, dikenakan suatu denda tidak melebihi $8,000, dihukum penjara selama suatu tempoh tidak melebihi dua tahun atau kedua-duanya sekali.

98 Sumber laporan daripada Pegawai Mahkamah Syariah Brunei Darussalam yang diterima pada 28 Jun 2022.

ii. Melalui kes Bil. KB/MRS/JEN-G/J049A/087/12-2020 di antara *Pendakwa Syar'ie lwn QRS* yang berkaitan dengan kesalahan hamil luar nikah (*Muhsan*) juga, *QRS* telah didakwa bawah bab 94(1)(a) dari Perintah Kanun Hukuman Jenayah Syariah 2013. Dalam kes ini, *QRS* yang sudah bersuami telah hamil hasil perbuatannya dengan pasangan yang bukan suaminya. Dalam hal ini, *QRS* telah mengaku bersalah atas kesalahannya. Oleh itu, Hakim Syar'ie bagi kes ini telah menjatuhkan hukuman denda sebanyak $4,500 atau penjara 100 hari jika pesalah gagal membayar denda. Hukuman tersebut berkuatkuasa bermula 19 Januari 2021.[99]

iii. Kes Bil. MRHS/KANUN/BM49/2015 antara *Ketua Pendakwa Syar'ie lwn XXX* yang didapati bersalah di bawah bab 94(1)(a) iaitu hamil luar nikah bagi *muhsan*. Dalam kes ini, *XXX* telah dihukum denda $5000 atau penjara selama 9 bulan jika dia gagal membayar denda. Hukuman tersebut berkuatkuasa bermula 09/11/2016.

2. Kesalahan hamil luar nikah (*ghairu muhsan*):

i. Kes Bil. BM/MRS/JEN-G/J050A/013/01-2020 antara *Ketua Pendakwa Syar'ie lwn LMN* di mana *LMN* telah melakukan kesalahan hamil luar nikah (*ghairu muhsan*) di bawah bab 94(1)(b) dari Perintah Kanun Hukuman Jenayah Syariah, 2013[100]. Dalam hal ini, *LMN* telah mengaku bersalah atas jenayahnya. Oleh itu, mahkamah menjatuhkan hukuman denda sebanyak $2,000 atau penjara selama enam bulan jika gagal membayar denda.

ii. Kes Bil. TT/MRS/JEN-G/J050A/007/10-2017 antara *Ketua Pendakwa Syar'ie lwn STU* di mana *STU* juga telah melakukan kesalahan hamil luar nikah (*ghairu muhsan*) di bawah bab 94(1)(b) dari Perintah Kanun Hukuman Jenayah Syariah, 2013. Melalui kes ini, *STU* didenda sebanyak $3000 atau penjara selama 180 hari jika dia gagal membayar denda. Hukuman telah berkuatkuasa bermula 22/11/2017.

iii. Seterusnya Kes Bil. TT/MRS/JEN-G/J050A/004/03-2019 antara *Ketua Pendakwa Syar'ie lwn DEF*. Dalam kes ini, *DEF* telah melakukan kesalahan hamil luar nikah (*ghairu muhsan*) di bawah bab 94(1)(b) dari Perintah Kanun Hukuman Jenayah Syariah, 2013. Hakim telah memutuskan hukuman denda sebanyak $2000 terhadap *DEF*, dan jika gagal membayar denda akan di penjara selama lima bulan. Hukuman telah bermula pada 08/05/2019.

iv. Kes Bil. BM/MRS/JEN-G/J050A/013/01-2020/01-2020 antara Ketua Pendakwa Syar'ie *lwn XXZ*, di mana *XXZ* telah didapati bersalah di bawah kesalahan bab 94(1)(b) iaitu hamil luar nikah bagi *ghairu muhshan*. Dalam kes ini, *XXZ* telah dihukum denda sebanyak $2000 atau penjara selama 6 bulan jika dia gagal membayar denda. Hukuman bermula pada 12/02/2020.

Berdasarkan kes-kes di atas didapati bahawa kesemua kes dihukum dengan hukuman denda sahaja walaupun terdapat peruntukan hukuman penjara sebagai pilihan lain bagi kes tersebut. Hal in dipercayai bahawa, penentuan hukuman denda tersebut telah menjadi amalan mahkamah syariah sejak dulu lagi berikutan ada unsur pilihan hukuman yang diperuntukkan dalam

[99] Sumber kes daripada catatan Laporan Penghakiman yang belum bercetak daripada Penolong Pendaftar Mahkamah Rendah Syariah Brunei yang diperolehi pada 26 Jun 2022.

[100] Bab 94(1)(a) memperuntukkan: Mana-mana perempuan Islam yang didapati hamil atau melahirkan anak luar nikah adalah melakukan suatu jenayah dan hendaklah sabit jenayah -Jika dia *ghairu muhshan*, dikenakan suatu denda tidak melebihi $4,000, dihukum penjara selama suatu tempoh tidak melebihi satu tahun atau kedua-duanya sekali.

undang-undang.[101] Melalui kes-kes di atas juga didapati bahawa hukuman denda bagi *muhsan* dan *ghairu muhsan* adalah berbeza dari segi kadarnya di mana hukuman terhadap *muhsan* lebih tinggi lagi daripada *ghairu muhsan*.

KONSEP HUKUMAN TAKZIR DALAM ISLAM

Perkataan takzir adalah dipinjam dari bahasa arab. Ia ditakrifkan sebagai pembalasan yang disyariatkan kerana sesuatu maksiat atau kesalahan jenayah yang tidak ada peruntukan pembalasan hadd dan *kaffarah* sama ada ia berkaitan dengan hak Allah (seperti memakan pada siang hari di dalam bulan Ramadhan, menerima harta riba dan seumpamanya) atau berkaitan hak hamba-Nya (seperti mencuri barangan yang tidak cukup nisab, menerima rasuah dan seumpamanya) (Al-Nawani, t.t).

Selain itu, hukuman takzir merupakan satu bentuk hukuman yang dikhususkan kepada pemimpin atau hakim dalam menetapkan hukuman selain hukuman *hudud* dan *qisas*. Dalam perkataan lain, ia adalah hukuman pengajaran ke atas penjenayah-penjenayah yang telah disabitkan kesalahannya oleh mahkamah dimana kesalahan yang dilakukan itu tidak termasuk di bawah kes yang membolehkannya dijatuhkan hukuman *hudud* dan *qisas* (Mohd Shukri Hanapi, 2016). Jenis atau kadar hukuman takzir juga tidak terhad kepada satu-satu hukuman bahkan ia terserah kepada kebijaksanaan dan budi bicara pemimpin atau hakim dalam menentukan serta memilih hukuman yang bersesuaian ke atas kesalahan yang dilakukan penjenayah seperti penjara, denda, rampas harta atau buang negeri dan sebagainya.

Secara umumnya, kesalahan takzir terbahagi kepada tiga iaitu:
1. Kesalahan yang termasuk dalam kategori kesalahan hudud tetapi hukuman hudud tidak dapat dilaksanakan disebabkan elemen-elemen asas pelaksanaan hukumannya tidak dapat dipenuhi.
2. Kesalahan yang tidak dianggap dalam kategori kesalahan hudud, iaitu setiap kesalahan yang disebut sebagai perbuatan maksiat yang melangar peraturan am yang berkaitan dengan kepentingan awam seperti berkhalwat, menerima rasuah, berbuka puasa pada siang hari bulan Ramadhan dan sebagainya.
3. Kesalahan yang termasuk dalam kategori hudud, tetapi pemerintah merasakan perlu dikenakan hukuman takzir sebagai pembalasan tambahan ke atas pesalah berkenaan.
Disebabkan hukuman takzir diperuntukkan bagi tujuan pengajaran dan membaik pulih pesalah, maka pemerintah atau hakim diberi pilihan untuk menentukan kadar hukuman yang bersesuaian dengan diri pesalah dan kesalahan yang dilakukannya. Terdapat pelbagai bentuk hukuman takzir yang boleh dilaksanakan sesuai dengan konteks kesalahan yang dilakukan namun ianya perlu diamalkan dan disesuaikan dengan peredaran zaman.

Di antara bentuk hukuman takzir yang pernah dilaksanakan pada peringkat awal Islam ialah:
1. Hukuman *Taubikh* (Memalukan Pesalah)
Tindakan ini boleh dilakukan dengan pelbagai cara sama ada menerusi kata-kata atau perbuatan yang dapat menimbulkan rasa malu pada diri pesalah. Bentuk kata-kata atau perbuatan

[101] Temubual secara bersemuka bersama Yang Arif Haji Hassan Haji Metali, Hakim Syar'ie Mahkamah Tinggi Syariah Negara Brunei Darussalam pada 6hb Jun 2020 di Pejabat Bangunan Mahkamah Rayuan, Tingkat 2, Mahkamah Syariah Negara Brunei Darussalam.

memalukan pesalah ini boleh dilakukan hakim di hadapan khalayak ramai seperti di jalan-jalan raya atau dimana-mana yang bersesuaian yang difikirkan munasabah bagi pesalah menginsafi kesalahan yang dilakukannya.

2. Hukuman denda, penahanan harta atau pemusnahannya

Ulama bercanggah pendapat terhadap hukuman denda ke atas pesalah. Sebahagian berpendapat bahawa hukuman denda tidak boleh dikenakan ke atas pesalah, dan sebahagian pendapat lagi boleh dikenakan ke atas pesalah. Ulama mazhab Hambali, termasuk Ibn Taimiyyah dan Ibn Qayyim al-Jauziah, majoriti ulama mazhab Maliki, ulama mazhab Hanafi dan sebahagian ulama dari kalangan mazhab Syafi'ie berpendapat bahawa seorang hakim boleh menetapkan hukuman denda terhadap suatu kesalahan takzir. Dalil yang mereka kemukakan adalah berdasarkan sebuah riwayat dari Bahz bin Hukaim yang berbicara mengenai zakat unta. Dalam hadis itu Rasulullah S.A.W. bersabda:

يفرق إبل حسابها من أعطاها مؤتجرا فله أجرها ومن أبى فإنا آخذوها وشطر إبله عزمة من عزمات ربنا (رواه النسائي)

Maksudnya:

"*Siapa yang membayar zakat untanya dengan patuh, akan menerima imbalan pahalanya, dan siapa yang enggan membayarnya, saya akan mengambilnya serta mengambil sebahagian dari hartanya sebagai denda dan sebagai hukuman dari Tuhan kami*". (Hadis Riwayat an-Nasai'i) (As-Suyuti, t.t).

Dari petikan hadis di atas menunjukkan bahawa Rasulullah S.A.W. mengenakan denda terhadap orang yang enggan untuk membayar zakat.

Dalam riwayat dari Amr bin Syu'aib diceritakan bahawa:

ما أصاب من ذي حاجة غير متخذ خبنة فلا شيء عليه ومن خرج بشيء منه فعليه غرامة مثليه والعقوبة (رواه النسائي)

Maksudnya:

"*Jika seseorang mengambil buah –buahan di kebun sekadar untuk dimakan (disebabkan lapar), maka dia tidak dikenakan hukuman. Tetapi jika ia mengambil buah-buahan itu untuk dibawa keluar dari kebun, ia dikenakan denda yang sama dengan harga buah yang diambil, dan dikenakan juga hukuman lain.*" (Hadis Riwayat an-Nasai'i) (As-Suyuti, t.t).

Berdasarkan daripada hadis tadi, pengenaan hukuman denda adalah harus ke atas pesalah dan dianggap sebagai satu bentuk penghukuman takzir yang boleh dipraktikkan sehingga ke hari ini.

3. Hukuman penjara

Bentuk hukuman penjara sebagai hukuman takzir adalah harus berdasarkan jenis kesalahan yang dilakukan dan keadaan diri pesalah itu sendiri.

Walau bagaimanapun ada juga di kalangan ulama yang tidak mengharuskan hukuman penjara dilaksanakan di dalam kesalahan takzir, tetapi sebahagian ulama yang lain mengharuskan hukuman penjara berdasarkan kepada beberapa hujah, di antaranya ialah firman Allah Ta'ala yang kira-kira bermaksud:

Dan (terhadap) para wanita yang mengerjakan perbuatan keji, maka bawalah empat orang daripada kalangan kamu untuk menjadi saksi ke atas mereka, jika mereka telah memberi

kesaksian, maka kurunglah mereka (wanita-wanita itu) di dalam rumah sehingga mereka menemui ajal ataupun sehingga Allah menunjukkan jalan yang lain kepada mereka.

(Surah al-Nisa: 15)

Pendapat ini disokong juga oleh tindakan Nabi S.A.W. yang menahan seorang lelaki yang dituduh mencuri, kemudian baginda membebaskannya apabila ternyata tuduhan itu tidak benar (Mat Saad, 2003).

4. Hukuman buang negeri/daerah

Kebanyakkan ulama bersetuju tentang hukuman ini sebagai satu hukuman di dalam kesalahan takzir. Imam al-Shafi'i dan Ahmad berpendapat hukuman ini tidak harus mencapai masa setahun, manakala Imam Abu Hanifah dan Imam Malik berpendapat hukuman ini harus melebihi kadar masa setahun (Mat Saad, 2003). Pelaksanaan hukuman ini bertujuan melindungi pesalah daripada masalah berbangkit. Ini kerana sekiranya dia masih kekal di tempat itu, masyarakat akan mengeji dan memandang hina terhadapnya ke mana sahaja dia pergi (Abdul Samad et.al, 2019).

5. Hukuman salib

Hukuman salib secara takzir ini adalah berbeza dengan hukuman salib dalam kesalahan hirabah yang didahului dengan hukuman mati. Malahan pesalah yang disalib adalah masih hidup dan tidak dilarang makan atau minum, tidak dilarang melakukan wuduk untuk menunaikan solat dengan cara memberi isyarat. Dalam hukuman penyaliban ini, ulama berpendapat tidak harus melebihi masa selama tiga hari (Darsi dan Halil, 2018).

6. Hukuman sebat

Perkataan sebat diambil daripada lafaz *al-jild* yang bererti kulit badan, dimana pesalah akan didera dengan sesuatu ke atas kulit badan mereka (Faisal dan Jasni, 2016). Pada dasarnya hakim akan mengenakan hukuman sebat ke atas pesalah berdasarkan pertimbangannya dan bilangan sebatan adalah berdasarkan kesalahan yang dilakukan pesalah. Sebilangan besar ulama berpendapat bahawa jika kesalahannya adalah berat, maka bilangan sebat harus dilebihkan dari bilangan 10 sebatan (Mat Saad, 2003).

7. Hukuman mati

Pada dasarnya di dalam Islam hukuman takzir adalah bertujuan untuk memberikan pengajaran (*ta'dib*) dan tidak samapai membinasakan. Justeru itu, hukuman takzir tidak boleh ada hukuman pemotongan anggota badan atau hukuman mati namun ada juga sebilangan ulama yang mengharuskannya jika untuk kepentingan awam, atau jika pembasmian tidak dapat dilakukan kecuali dengan membunuhnya (Darsi dan Halil, 2018).

Kesemua hukuman takzir di atas tadi adalah hukuman yang pernah dilaksanakan di peringkat awal Islam. Namun sejajar dengan peredaran zaman, beberapa hukuman tidak lagi dipraktikkan kerana dianggap tidak bersesuaian dan tidak lagi relevan dengan peredaran masa. Kebanyakkan mahkamah-mahkamah syariah pada masa kini memperuntukkan hukuman berbentuk denda, penjara dan hukuman sebat bagi kesalahan takzir.

APLIKASI HUKUMAN TAKZIR DALAM KESALAHAN HAMIL LUAR NIKAH DI NEGARA BRUNEI DARUSSALAM

Berhubung dengan kesalahan hamil luar nikah yang menjadi masalah sosial di negara ini, jika dilihat kepada perbincangan yang berkaitan dengan kesalahan takzir, sememangnya hukuman berdasarkan takzir amat sesuai diaplikasikan untuk menghukum pesalah-pesalah hamil luar nikah. Hal ini apabila dikaitkan dengan hukuman *hadd* zina, sudah setentunya kesalahan hamil luar nikah tidak boleh dihukum dengan hukuman *hadd* berdasarkan dengan kehamilan pesalah itu. Amat jarang sekali individu yang terlibat melakukan zina tampil mengaku perbuatan mereka melainkan ada saksi. Walau bagaimanapun kes kehamilan luar nikah menjadi indikator penting mengenai adanya perbuatan zina itu.

Justeru itu, apa yang terkandung dalam hukuman takzir mencukupi dari segi hukuman dan cara hukuman itu dilaksanakan memandangkan syarat-syarat sabitan bagi hukuman *hadd* zina agak ketat dan terbatas. Islam menetapkan bukti bagi kes zina dalam tiga cara dan kebiasaannya penetapan ini diamalkan di Mahkamah Syariah. Penetapan bukti itu adalah pengakuan (ikrar) pelaku zina itu sendiri, kesaksian empat orang lelaki yang adil dan bukti kehamilan wanita yang belum berkahwin dan tidak ada bukti bahawa di dirogol. Dalam keadaan ini, kehamilan wanita yang belum berkahwin adalah *qarinah* yang menunjukkan kemungkinan dia berzina tetapi bukannya elemen *bayyinah* kepada dia telah berzina. Perkara ini disebabkan kerana kemungkinan besar wanita itu telah dirogol atau dianiaya tanpa kerelaannya atau kesedarannya.

Dalam memilih hukuman yang patut dan sesuai serta munasabah bagi hukuman takzir, hakim hendaklah mengambil kira mengenai keadaan hidup serta latar belakang orang yang bersalah itu dan jenis-jenis kesalahan yang mereka lakukan serta kesannya kepada Masyarakat (Said Ibrahim , 1996).

Bagi kesalahan hamil luar nikah, beberapa kes telah diputuskan sebelum ini yang telah mensabitkan tertuduh dengan kesalahan persetubuhan haram sehingga melahirkan anak luar nikah di bawah Akta Majlis Ugama Islam dan Mahkamah-Mahkamah Kadi Penggal 77, iaitu sebelum Perintah Kanun Hukuman Jenayah, 2013 dilaksanakan. Sebagai contoh, dalam satu kes Pendakwa Jenayah *lwn* Dk Soryani binti Pg. Besar dan Mahhamad Jin bin Roseta, kedua-dua mereka telah didakwa melakukan persetubuhan haram dan hasil daripada perbuatan tersebut perempuan tertuduh telah melahirkan seorang anak lelaki. Kedua-dua mereka dihukum denda sebanyak $800 atau penjara selama 30 hari.

Manakala dalam kes yang serupa di bawah PKHJS, 2013, kesalahan hamil luar nikah dibahagi kepada dua bahagian iatu kepada *muhsan* dan *ghairu muhsan*. Beberapa kes telah diputuskan di mana pesalah dihukum dengan hukuman denda di antara $2000 hingga $5000 atau penjara di antara 5-6 bulan jika gagal membayar denda. Kadar hukuman bagi pesalah yang *muhshan* adalah lebih tinggi daripada pesalah *ghairu muhshan* sepertimana dalam Kes Bil. MRHS/KANUN/BM49/2015 antara Ketua Pendakwa Syar'ie *lwn XXX* yang didapati bersalah di bawah bab 94(1)(a) iaitu hamil luar nikah bagi *muhsan*. Tertuduh telah dihukum denda $5000 atau penjara selama 9 bulan jika gagal membayar denda. Sementara itu, dalam Kes Bil. (BM/MRS/JEN-G/J050A/013/01-2020/01-2020) antara Ketua Pendakwa Syar'ie *lwn XXZ*, tertuduh telah didapati bersalah di bawah kesalahan bab 94(1)(b) iaitu hamil luar nikah bagi

ghairu muhshan dan dihukum denda sebanyak $2000 atau penjara selama 6 bulan jika gagal membayar denda.

Berdasarkan kepada kes-kes di atas, terdapat dua bukti utama yang dikemukakan kepada mahkamah sebelum hukuman dijatuhkan iaitu hamil dan melahirkan anak tanpa nikah yang sah dan juga ikrar atau pengakuan daripada tertuduh. Ini kerana besar kemungkinan tertuduh tidak akan mengaku salah tanpa adanya *qarinah* iaitu kehamilan dan kelahiran anak di luar pernikahan yang sah. Pengakuan yang dibuat adalah bukti susulan setelah tertuduh tidak dapat melarikan diri kerana adanya bukti yang jelas tentang adanya perzinaan (Nik Rahim, 2002). Walau bagaimanapun, hukuman *hadd* zina tidak boleh dijatuhkan kepada mereka hanya dengan melihat kepada *qarinah* semata-mata disebabkan terdapat keraguan di dalam pensabitannya. Oleh itu, hukuman bagi tertuduh bagi kesalahan ini adalah merujuk kepada hukuman takzir yang bersesuaian dengan kesalahan yang dilakukan pesalah.

HUKUMAN ALTERNATIF BAGI KESALAHAN HAMIL LUAR NIKAH

Hukuman alternatif merupakan hukuman ganti kepada hukuman asal (Siti Zubaidah, 2011), atau tambahan hukuman selain daripada yang ada dalam peruntukan undang-undang. Sebagai contoh hukuman alternatif atau ganti kepada penjara adalah denda manakala kegagalan membayar denda yang dikenakan, alternatifnya pesalah akan dipenjarakan. Walau bagaimanapun, keperluan kepada hukuman alternatif yang mengandungi unsur-unsur pemulihan dilihat lebih bersesuaian dengan kesalahan hamil luar nikah ini memandangkan ianya boleh membentuk kerohanian seseorang individu tersebut. Di antara hukuman alternatif yang mengandungi unsur-unsur pemulihan tersebut adalah seperti kerja khidmat masyarakat, kelas ugama bagi memantapkan akidah dan akhlak, pusat pemulihan, kaunseling dan sebagainya. Tambahan pula, ia boleh mengurangkan kos kerajaan menanggung pesalah jika mereka dipenjarakan.[102]

Walau bagaimanapun, beberapa Hakim Syar'ie juga bersetuju jika hukuman sebat ditambah sebagai hukuman alternatif agar matlamat pencegahan tercapai terutama bagi kesalahan berulang.[103] Hukuman sebatan ini pada umumnya boleh mengurangkan peningkatan kesalahan. Mereka juga merasa bahawa perbuatan jenayah itu perlu kepada hukuman yang lebih berat dan sekurang-kurangnya hukuman alternatif tersebut ialah sebatan agar mereka merasa jera daripada perbuatan mereka.

KESIMPULAN

Peningkatan kesalahan hamil luar nikah di negara ini berada di tahap yang membimbangkan. Ini kerana ianya menjadi indikator bahawa perbuatan zina masih lagi berleluasa di kalangan masyarakat Brunei walaupun PKHJS, 2013 telah dikuatkuasakan. Walaupun kedudukan kesalahan hamil luar nikah ini adalah di bawah kesalahan berkaitan zina, namun hukumannya

[102] Temubual secara bertulis bersama Yang Arif Haji Johar bin Haji Mohammad, Hakim Syar'ie Mahkamah Tinggi Syariah Negara Brunei Darussalam pada 20hb Jun 2020 di Pejabat Bangunan Mahkamah Rayuan, Tingkat 2, Mahkamah Syariah Negara Brunei Darussalam.

[103] Temubual bersama Yang Arif Haji Hassan bin Haji Metali, Hakim Mahkamah Tinggi Syariah Negara Brunei Darussalam pada 6hb Jun 2020, Yang Arif Haji Johar bin Haji Muhamad, Hakim Syar'ie Mahkamah Tinggi Syariah, Negara Brunei Darussalam, 20hb Jun 2020 dan Pengiran Dr Haji Badaruddin Pengiran Haji Abdul Rahman, Hakim Mahkamah Rendah Syariah Negara Brunei Darussalam, 29 Mei 2021.

bukanlah seperti *hadd* zina, bahkan hukumannya hanya berbentuk takzir sahaja iaitu denda atau penjara. Pada kebanyakan kes kesalahan hamil luar nikah, hampir kesemua hukuman masih statik dengan hukuman denda sahaja, walau pada hakikatnya terdapat pilihan hukuman penjara disamping hukuman denda. Kajian mendapati bahawa amalan hukuman denda ini ada kaitan dengan peruntukan dalam PKHJS, 2013 itu sendiri. Kebiasaannya, hukuman denda diperuntukkan dahulu atau sebelum hukuman penjara bagi sesuatu jenayah tertentu. Keadaan ini memberi ruang kepada para hakim mengenakan hukuman denda terlebih dahulu ke atas pesalah, dan jika pesalah gagal membayar denda barulah dia akan dipenjarakan selama tempoh tertentu mengikut jenayahnya (Anita Abdul Rahim et. al, 2012).

Keperluan kepada hukuman alternatif sebagai hukuman tambahan yang mengandungi unsur-unsur pemulihan adalah penting bagi kesalahan berkaitan zina. Ianya bertujuan untuk mencegah, mengajar dan memberi pengajaran sekaligus untuk pemulihan dan pendidikan pesalah. Kebanyakan hukuman alternatif yang bersifat pemulihan dan pendidikan ini bersesuaian dengan pesalah wanita di mana sifat mereka yang lebih mudah menerima dan dibentuk berbanding pesalah lelaki.

Selain hukuman denda dan penjara, hukuman seperti khidmat masyarakat boleh dipraktikkan. Hukuman ini boleh mendatangkan kebaikan dan lebih membantu pesalah wanita yang melakukan kesalahan berkaitan zina dalam pemulihannya. Oleh itu, peruntukan undang-undang terhadap hukuman kesalahan berkaitan zina seperti hamil luar nikah perlu ditambah baik dengan memperuntukkan hukuman alternatif yang bersesuaian agar lebih membantu dalam membendung peningkatan kesalahan ini di kalangan masyarakat di Brunei Darussalam.

RUJUKAN

Abdul Samad Abdoll Aziz, Shahidra Abdul Khalil dan Abdul Karim Ali (2019). Hukuman Buang Daerah Malaysia: Satu Sorotan Dari Perspektif Kearifan Lokal. *Jurnal Fiqh*, 16(1), 25-56.

Ahmad Syarbaini (2018). Teori Ta'zir Dalam Hukum Pidana Islam. *Jurnal Ius Civile*, 2(2), 1-10.

Anita Abdul Rahim, Adibah Abdul Rahim dan Nazura Abdul Manap (2012). Hukuman bagi Jenayah Seksual di Bawah Enakmen Jenayah Syariah Negeri Sembilan 1992: Keperluan kepada Hukuman yang Lebih Berat. *Jurnal Undang-Undang dan Masyarakat (JUUM)* 16, 29-42.

Awang Abdul Aziz Juned (2013). *Qanun Jenayah Syar'iah: Satu Pengenalan*. Bandar Seri Begawan: Jabatan Mufti Kerajaan.

Darsi Darsi dan Halil Husairi (2018). Ta'zir Dalam Perspektif Fiqh Jinayat. *Al-Qisthu Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Hukum*, 6(2), 60-64.

Faisal bin Husen Ismail dan Jasni bin Sulong (2016). Hukuman Jenayah Zina Dalam Islam dan Pelaksanaannya di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, Indonesia. *ESTEEM Academic Journal*, 12 (2).

Ibn Qudāmah, Abu Muhammad Abdullah bin Ahmad (1969). *Al-Mughni*. Cairo: Maktabah al-Kaherah.

Khadijah Alavi, Salinan Nen, Fauziah Ibrahim, Noremy Md. Akhir, Mohd Suhaimi Mohammad dan Noorhasliza Mohd Nordin (2012). Hamil Luar Nikah Dalam Kalangan Remaja. *Journal of Social Sciences and Humanities*, 7(1), 131-140.

Mat Saad Abd Rahman (2003). Ta'zir dan Peruntukannya Dalam Enakmen Undang-Undang Jenayah Syari'ah Negeri-Negeri di Malaysia. *Jurnal Undang-Undang Syariah Brunei Darussalam*, 3(5), 83-101.

Mohamad Sujimon (2010).*The Problems of the Illegitimate Child (Walad al-zina) Foundling (Laqit) In the Sunni Schools of Law: highlights from Malaysia and Brunei Darussalam*. Kuala Lumpur-IIUM Press.

Al-Nawani, Abd al-Khaliq (t.t). *Al-Tashri' al-Jināī.* Beirut: al-Maktabah al'Asriyyah.

Nik Rahim Nik Wajis (2002), Pembuktian Kes Melalui Qarinah Perbandingan di antara Undang-Undang Islam dan Undang-Undang Syariah Negara Brunei Darussalam. *Jurnal Undang-Undang Syariah Brunei Darussalam*, 2(2), 19-34.

Paizah Haji Ismail (2012). Menangani Zina dan Pembuangan Bayi di Kalangan Remaja dan Pelajar Sekolah: Perspektif Undang-Undang Jenayah Syariah di Malaysia. Dalam Nur Syahidah bt Abdul Jalil (Ed.), *Menangani Zina dan Pembuangan Bayi* (pp. 54-55). Kuala Lumpur: IKIM.

Said Ibrahim (1996). *Kanun Jenayah Syariah Dan Sistem Kehakiman Dalam Perundangan Islam Berasaskan al-Quran dan al-Hadith.* Kuala Lumpur: Darul Ma'rifah.

Salawati Haji Yahya (2013), Media Permata. Statistik jenayah menurun kesan undang-undang syar'iah. (Online). Pautan: https://mediapermata.com.bn/statistik-kes-jenayah-syariah-menurun/ (diakses pada 4 Ogos 2021).

Al-Sharbini Al-Khatib, Muhammad (2007). *Mughni al-Muhtaj ila Ma'rifat Ma'ani al-Fazh al-Minhaj* (Jil. 4). Beirut: Dar al-Ma'rifah.

Siti Zubaidah Ismail (2011), Hukuman Alternatif dari Perspektif Undang-Undang Syariah. *Shariah Law Reports*, 4, 25-41.

As-Suyuti, Jalalluddin (t.t). *Sunan An-Nasāī*, jil. 5, Beirut: Dārul Qutub Ulūmiah.

Al-Qurtubi, Ibn Rusydi (2002). *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtasid*. Beirut: Dār al Kutub al 'Ilmiyyah.

Az-Zuhaily, Wahbah (2006). *Al-Fiqh Al-Islami Wa Adilatuhu* (Jil. 7). Damsyik: Dār al-Fikr.

_____, (2007). Khutbah solat Jumaat bertajuk Gejala Sosial (Online). Pautan: http://kheu.gov.bn/Lists/Khutbah/AllItems (diakses pada 7 September 2021).

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

KAEDAH FIQHIYYAH BERTAHAN SEBAGAI RUJUKAN BAGI PENYELESAIAN PERMASALAHAN KONTEMPORARI

DR HAJAH NURZAKIAH HAJI RAMLEE
Fakulti Syariah dan Undang-Undang
Universiti Islam Sultan Sharif Ali
nurzakiah.ramlee@unissa.edu.bn

ABSTRAK

Permasalahan fiqh kontemporari sentiasa timbul selaras dengan peredaran masa dan perkembangan kehidupan sosial masyarakat seluruh dunia. Kebanyakan permasalahan fiqh kontemporari tersebut memerlukan penetapan dari segi hukum syarak. Penetapan hukum syarak secara umumnya kunci kepada penyelesaian permasalahan fiqh kontemporari yang merangkumi pelbagai aspek kehidupan seperti isu berkaitan dengan metode perubatan moden, memastikan praktik patuh Syariah dalam bidang kewangan dan perniagaan dan tidak ketinggalan isu peningkatan kos sara hidup di peringkat global yang membimbangkan semua lapisan masyarakat. Oleh itu, salah satu kaedah pengistinbatan hukum syarak yang boleh digunapakai dalam menyelesaikan permasalahan fiqh kontemporari adalah kaedah Fiqhiyyah seperti Sadd al-Zarai' dan Masyaqqah Tajlib al-Taysir yang bersifat menyeluruh dan fleksibel mengikut kesesuaian zaman dan kemaslahatan manusia sejagat. Kajian mendapati dengan pendekatan Kaedah Fiqhiyyah dapat bertahan sebagai rujukan dan membimbing pihak-pihak berkepentingan ke penyelesaian permasalahan fiqh kontemporari dari pelbagai aspek kehidupan. Kajian ini menggunapakai metodologi kajian secara kualitatif deskriptif mengguna pakai teknik analisis dokumen. Melalui analisa dokumen, data yang diperoleh dari bahan bertulis akan diteliti, dihurai dan dianalisis. Analisis dilakukan dengan meneliti maklumat data sekunder terutama penulisan, jurnal dan artikel

***Kata kunci**: Kaedah Fiqhiyyah, rujukan, bertahan, kunci, permasalahan fiqh kontemporari.*

PENGENALAN

Sesuai dengan peredaran zaman dan perkembangan sosial masyarakat seluruh dunia dan dunia hari ini juga menyaksikan semakin bertambah maju teknologi, masyarakat akan sentiasa terdedah kepada isu kontemporari yang boleh dilihat sebagai permasalahan dan juga pembaikan. Sebagai orang Islam yang mempunyai latar belakang kemahiran ijtihad, adalah wajib menyelesaikan apa jua permasalahan bersifat kontemporari yang tidak pernah timbul ketika zaman ulama silam dan tidak ditemui jawapan hukum terhadap permasalahan tersebut dalam karya-karya fuqaha terdahulu. Ijtihad tersebut harus dilaksanakan dengan berlandaskan kepada syariat Islam melalui sumber perundangan hukum syarak yang telah ditetapkan. Sumber ijtihad bagi menyelesaikan apa jua permasalahan bersifat kontemporari adalah sama dengan sumber fiqh silam cuma pendekatannya berbeza berdasarkan perbezaan keadaan, situasi dan kondisi zaman dan tempat (Saadan Man: 20).

Untuk mengamalkan ijtihad harus menguasai ilmu Usul Fiqh bagi memahami keseluruhan konsep sumber fiqh silam supaya dapat diaplikasi pada masa kini. Sadd al-Zarai' antara kaedah utama daripada kaedah fiqhiyyah yang menekankan prinsip menutup ruang yang membawa kepada kerosakan (al-Bugha 2011) amat sesuai menjadi sandaran kepada penyelesaian permasalahan bersifat kontemporari demi untuk menyekat atau menghalang semua sudut kemudaratan kepada masyarakat khasnya dan negara amnya.

METODOLOGI

Kajian ini menggunakan kerangka kajian Usul Fiqh tulen berbentuk kualitatif di mana data dikumpul melalui metod kepustakaan dengan menganalisis dokumen-dokumen ilmiah seperti artikel, buku-buku, laporan akhbar dan sumber-sumber rujukan umum yang signifikan untuk mencapai hasil yang deskriptif.

KAJIAN LEPAS

Allah Subhanahu wa Ta'aala berfirman di dalam surah al-Nisaa, ayat 59 yang tafsirnya:

> "Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian" (surah al-Nisaa: ayat 59).

Ayat di atas menyeru kepada umat Islam amnya dan para mujtahid khasnya untuk merujuk kepada sumber hukum syarak yang ditetapkan iaitu al-Quran dan al-Sunnah pada ketika menyelesaikan permasalahan yang tidak terdapat hukum syarak dan yang tidak pernah berlaku pada masa silam. Menurut al-Zarqa, sebelum terbentuknya kaedah fiqhiyyah al-Kubra, kaedah fiqhiyyah yang digunapakai hanya bersumberkan daripada hadith Rasulullah Sallallahu Alaihi wa Sallam yang terpilih seperti لا ضرر ولا ضرار (Tidak Boleh Ada Bahaya dan Tidak Boleh Menyebabkan Bahaya) (al-Zarqa 2012). Boleh difahami daripada konsep hadith tersebut adalah larangan seorang muslim mengerjakan sesuatu yang membahayakan dirinya sendiri atau membahayakan saudaranya sesama Islam, baik berupa perkataan atau perbuatan.

Sunnah Rasulullah Sallallahu Alaihi wa Sallam adalah sumber kedua selepas al-Quran yang merupakan sumber pertama hukum syarak. Kaedah fiqhiyyah al-Kubra iaitu الأمور بمقاصدها (setiap perkara berdasarkan kepada niatnya), الضرر يزال (Kemudaratan dihilangkan), اليقين لا يزول بالشك (Keyakinan tidak akan hilang dengan syak), المشقة تجلب التيسير (Kesusahan membawa keringanan), العادة محكمة (Adat penentu hukum) kesemuanya bersumberkan daripada ayat al-Quran dan al-Sunnah. Oleh itu, terbukti kaedah fiqhiyyah kekal menjadi mekasnisme rujukan bagi penyelesaian permasalahan kontemporari kerana sumber hukum syarak yang telah disyariatkan oleh Allah Subahanahu wa Ta'aala berpaksikan menuju kepada kemaslahatan atau kebajikan umat-Nya dan mencegah kemudaratan atau kerosakan.

Beberapa kajian lepas yang berkisar mengenai konsep menghilangkan kemudaratan berdasarkan kepada kaedah fiqhiyyah membuktikan keterimaan kaedah fiqhiyyah sebagai elemen rujukan kepada penyelesaian isu-isu baru yang tidak pernah terjadi pada zaman Rasulullah Sallallahu Alaihi wa Sallam sehingga zaman Tabi' Tabi'in yang mana memerlukan kepada hukum syarak demi untuk memelihara kemaslahatan masyarakat masa kini.

Kajian Adawiah, Farhan dan Hamdi di dalam artikel bertajuk "Isu dan Cabaran ChatGPT Terhadap Pengajian Islam" (Adawiah *et. al.* 2023) mendapati kelemahan semasa menggunakan ChatGPT iaitu jawapan dalam hal ehwal fiqh Islam dan fiqh mualamat daripada aplikasi tersebut masih tidak kemas dan kerap kali mengulang jawapan umum serta menghurai di permukaan sahaja. Dapatan ini menyokong pandangan Dr Zulkifli dalam makalahnya bertajuk "Masa Depan Islam dan AI" menyatakan penggunaan ChatGPT dalam urusan mengeluarkan hukum syarak adalah tidak sesuai sekaligus menegaskan urusan mengeluarkan hukum syarak oleh para ulama yang berkemampuan untuk berijtihad tetap masih relevan walaupun ketika ini

teknologi turut memainkan peranan di dalam memudahkan urusan harian. Ini membuktikan kekalnya keperluan seorang mufti dalam menjalankan tugasan meneliti isu yang menghendaki hukum syarak kerana pastinya akan memikirkan kemaslahatan dan meneliti konsep fiqh seimbang antara masalih dan mafsadah berbanding dengan AI.

Konsep menghilangkan kemudaratan merupakan konsep yang diaplikasi dalam salah satu kaedah fiqhiyyah al-Kubra yang berasaskan dari hadith Rasulullah s.a.w. yang bermaksud: "Tidak Boleh Ada Bahaya dan Tidak Boleh Menyebabkan Bahaya". Kaedah ini bermaksud wajib menghilangkan kemudaratan. Kajian yang dilaksanakan oleh Abdul Basir & Erfan Asmaie mendapati bahawa kaedah tersebut telah diaplikasikan dalam penstrukturan semula pembiayaan yang ditawarkan oleh institusi perbankan Islam dengan tujuan menghilangkan kemudaratan pelanggan dan pihak institusi kewangan tersebut (Abdul Basir *et. al*. 2022) yang mana penstrukturan semula berkenaan dapat membantu pelanggan untuk menyusun semula aliran tunai mengikut keperluan dan keadaan wang semasa (MPS 2021). Kemudahan ini menjadi salah satu usaha membantu pelanggan yang terjejas disebabkan pandemik covid-19 dan pandemik covid-19 merupakan keadaan darurat. Usaha ini boleh diqiyaskan dengan keadaan peningkatan kos sara hidup secara global yang dihadapi oleh masyarakat dunia masa kini sesuai dengan kaedah fiqh: *Al-Ḥājah tanzil manzilah al-ḍarūrah ʿāmah kānat ʻaw khāṣah* (hajat atau keperluan juga seperti darurat sama ada secara umum atau khusus) (al-Zarqa 2012).

Antara kajian lepas yang membuktikan aplikasi konsep kemudaratan berpandukan kepada kaedah fiqhiyyah boleh didapati daripada artikel penulisan Mohd Hafiz Jamaludin, Norhidayah Pauzi dan Syed Mohd Jeffri Syed Jaafar mengenai faktor pengaplikasian konsep Talfiq menurut ulama mu'asirin. Secara dasarnya keperluan kepada konsep talfiq merupakan perkara yang tidak dapat dielakkan dalam pelbagai keadaan terutama yang berkaitan dengan penyelesaian permasalahan semasa. Hasil dapatan temubual responden yang dilaksanakan oleh Mohd Hafiz *et. al.,* para responden berpandangan bahawa penggunaan konsep talfiq berdasarkan tuntutan dan keperluan semasa adalah harus (Mohd Hafiz *et. al*. 2022) berdasarkan kepada kaedah fiqh: *al-Darurat tubih al-Mahzurat* (Darurat membolehkan perkara-perkara yang membahayakan) dan *Al-Ḥājah tanzil manzilah al-ḍarūrah ʿāmah kānat ʻaw khāṣah* (hajat atau keperluan juga seperti darurat sama ada secara umum atau khusus) (al-Zarqa 2012).

ANALISIS DAN PERBINCANGAN

Kaedah berasal daripada bahasa Arab, *al-Qa'idah* yang bermaksud asas (Ibn Manzur t.t). Pelbagai definisi yang telah dikemukakan oleh para ulama Usul Fiqh mengenai kaedah fiqh dari segi istilah. Menurut al-Jarjaniyy, kaedah fiqhiyyah ialah dasar-dasar utama fiqh bersifat *kulliyyah* (menyeluruh), dalam bentuk teks perlembagaan ringkas, mengandungi hukum-hakam perundangan umum dalam sesuatu isu yang termasuk dalam skop perbincangannya (al-Jarjaniyy 1999). Al-Nadawiyy pula berpendapat bahawa kaedah fiqhiyyah ialah hukum syarak dalam permasalahan *aghlabiyyah* (majoriti) yang digunakan untuk mengetahui hukum-hakam di bawahnya (al-Nadawiyy 1994). Dapat disimpulkan daripada kedua-dua definisi tersebut bahawa kaedah fiqh sebagai satu cetusan ringkas yang mengandungi makna yang umum serta merangkumi pelbagai permasalahan cabang fiqh.

Di samping secara umumnya kaedah fiqhiyyah bersifat menyeluruh dan diterima pakai dalam setiap cabang permasalahan fiqh, termasuk ibadat, perkahwinan, mualamat dan jinayat untuk mencari hukum syarak yang bersesuaian, kaedah fiqhiyyah juga diaplikasikan untuk konsep menghilangkan kemudaratan atau kerosakan akibat permasalahan yang baru timbul pada masa kini yang mendatangkan kemudaratan atau kerosakan kepada manusia sejagat.

1. Dari segi hal ehwal pengurusan kewangan

Islam melarang amalan seleweng dan monopoli barangan yang dikenali sebagai *al-Ihtikar*. Para ulama daripada mazhab yang muktabar tidak berbeza dalam mendefinisikan maksud monopoli barang (*al-Ihtikar*). Dapat disimpulkan daripada definisi tersebut al-Ihtikar ialah membeli barangan yang disenaraikan sebagai makanan asasi daripada pasaran. Barangan tersebut dihimpun dan disorok dengan tujuan menaikkan harganya berlipat kali ganda dan dijual sedikit demi sedikit dengan mengeksploitasi keperluan orang ramai, negara dan haiwan (Dr Fath al-Duraini 1981). Islam menegah perbuatan memonopoli barangan kerana perbuatan seperti ini adalah haram berpandukan hadith Rasulullah Sallallahu Alaihi wa Sallam yang bermaksud: "Monopoli hanya dilakukan oleh orang yang bersalah" (Sahih Muslim).

Konsep monopoli barangan terutama sekali pada ketika terjadinya keadaaan darurat dan mendesak seperti penularan wabak dan kemerosotan penghasilan bekalan akan mendatangkan kesusahan kepada masyarakat amnya dan golongan berpendapatan rendah dan sederhana khasnya. Julizah Sabstu berpendapat bahawa kenaikan harga barangan secara berlipat ganda membebankan golongan berpendapatan rendah dan sederhana untuk menampung keperluan asas yang ditanggung bagi menampung kenaikan harga kos barangan, perkhidmatan dan juga keperluan harian bahkan kemungkinan besar akan meningkatkan lagi kadar jenayah dalam masyarakat (Julizah Sabstu 2014). Bebanan yang dihadapi oleh golongan berpendapatan rendah dan sederhana tersebut dan peningkatan kadar jenayah dalam masyarakat merupakan kemudaratan yang wajib dihilangkan bertepatan dengan kaedah fiqh: الضرر يزال (Kemudaratan dihilangkan) (al-Zarqa 2012).

Kaedah fiqh: الضرر يزال (Kemudaratan dihilangkan) juga boleh diaplikasi pada produk pembiayaan kenderaan berkonsepkan *al-Ijarah Thumma al-Bay'* (AITAB). AITAB ialah konsep Islamik yang digunapakai secara meluas oleh institusi kewangan Islam hampir di seluruh dunia termasuk Bank Islam Brunei Darussalam, Brunei Darussalam (BIBD) (Ahmad Muqorobin & Cecep 2022) dan Bank Muamalat Malaysia Berhad (BMMB) (Usoff *et al*. 2015), terutama yang berkaitan dengan produk pembiayaan kenderaan. Menurut Razli *et.al*, AITAB beroperasi dengan pemindahan hakmilik aset berlaku dengan cara lebih khusus iaitu hanya melalui penjualan kepada penyewa di akhir kontrak sewaan. Pembayaran ansuran terakhir oleh pelanggan dalam kontrak sewaan bagi pembiayaan AITAB adalah merupakan harga jualan bagi pemilikan ke atas aset tersebut (Razli Ramli *et.al*. 2007) (Aznan Hasan 2011).

Kajian yang dilaksanakan oleh Muslim dan Zaidi (Muslim dan Zaidi 2008) mendapati bahawa majoriti pelanggan bank Islam yang menawarkan produk pembiayaan AITAB amat berpuas hati dengan kualiti pengurusan produk pembiayaan AITAB yang disediakan oleh bank Islam yang mereka langgani. Merujuk kepada operasi AITAB yang diterangkan, pelanggan tidak akan merasa terbeban dengan pembayaran produk secara tunai dan segera malahan pelanggan akan merasa ringan kerana pembayaran dibuat secara ansuran dan pada tempoh yang panjang.

Oleh itu, dengan konsep pembiayaan secara ansuran terhadap produk tertentu seperti kenderaan amat sesuai dilanggan lebih-lebih pada ketika keadaan kewangan tidak membolehkan seseorang menampung pembelian kenderaan secara tunai. Konsep pembiayaan secara ansuran ini sesuai dengan kaedah fiqh الضرر يزال (Kemudaratan dihilangkan).

Serupa dengan produk pembiayaan secara ansuran berlandaskan syarak yang ditawarkan oleh institusi kewangan Islam, konsep pembiayaan secara ansuran juga ditawarkan oleh syarikat perniagaan masa kini yang dikenali sebagai Rent-to-Own. Penawaran pemilikan suatu produk melalui pelan sewa bulanan serendah kurang daripada 10% daripada harga barangan untuk memiliki (1DreamGroup Brunei). Pelan perniagaan sebegini memberi peluang kepada individu untuk memiliki suatu produk dengan pembayaran secara ansuran kepada pembekal produk.

Untuk memastikan pengurusan kewangan umat Islam teratur dan tidak membebankan, Islam tidak menggalakkan berhutang dengan kadar yang tinggi lebih lagi untuk mendapatkan barangan yang tidak perlu. Berhutang dengan kadar yang tinggi dilihat sebagai membebankan dan merugikan penghutang. Membebankan adalah sifat yang mendatangkan kemudaratan dan merupakan kemudaratan yang wajib dihilangkan bertepatan dengan kaedah fiqh: لا ضرر ولا ضرار (Tidak Boleh Ada Bahaya dan Tidak Boleh Menyebabkan Bahaya) (al-Zarqa 2012).

Berdasarkan kenyataan di atas, Islam tidak menegah untuk berhutang sebagaimana firman Allah Subahanhu wa Ta'aala di dalam surah al-Baqarah: ayat 282 yang tafsirnya:

> "Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu bermu'amalah tidak secara tunai untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menulisnya. Dan hendaklah seorang penulis di antara kamu menuliskannya dengan benar".

Berhutang atau melaksanakan pinjaman peribadi dalam tempoh tertentu dengan persetujuan kedua belah pihak pelanggan dan institusi kewangan di mana-mana institusi kewangan berdaftar antara kaedah alternatif untuk menampung keperluan barangan yang bernilai tinggi kerana ketidakcukupan pendapatan bulanan bagi menampung kenaikan harga kos barangan, perkhidmatan dan juga keperluan harian. Majoriti institusi kewangan Islam menawarkan khidmat penstrukturan semula aliran pembiayaan dari segi pemanjangan tempoh pembayaran mengikut terma dan syarat tertentu sesuai kaedah fiqh: الضرر يزال (Kemudaratan dihilangkan). Tegahan Islam mengenai monopoli barangan menunjukkan bahawa Islam amat mementingkan kemasalahatan umatnya dengan menjaga harta (al-Ghazali 1983).

Manakala inisiatif yang dilaksanakan oleh institusi kewangan Islam seperti menawarkan produk pembiayaan persendirian dan pembayaran dibuat secara ansuran, penstrukturan semula aliran kewangan seperti pinjaman peribadi jelas menunjukkan para pakar bidang kewangan Islam telah menjalankan penyelidikan secara teliti sesuai dengan menjaga kemaslahatan harta sepertimana yang disyariatkan di dalam Islam.

2. Dari segi hal ehwal sains perubatan

Sesuai dengan perkembangan teknologi yang moden, bidang perubatan juga mengikuti arus kemodenan teknologi dan seringkali membangkitkan persoalan hukum syarak. Institusi fatwa tidak mengira negara Islam atau negara bukan Islam dengan penduduk Islam minoriti menjadi

rujukan masyarakat bagi penelitian isu berkaitan dengan bidang perubatan moden yang memerlukan hukum syarak sama ada diharuskan atau sebaliknya.

Antara contoh ialah isu pengklonan bagi tujuan terapeutik dan juga penyelidikan sel stem bagi tujuan rawatan penyakit. Saadan Man (Saadan Man: 26) memetik keputusan Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan (MKI) bahawa pengklonan terapeutik untuk tujuan rawatan perubatan seperti menggantikan organ yang telah rosak dengan mengambil kira syarat-syarat yang dibenarkan oleh syarak adalah diharuskan (Jakim, 2015). Penggantian organ yang rosak yang berkongsi persamaan konsep dengan pemindahan organ yang diikhtiarkan oleh Allah Subhanahu wa Ta'aala kepada manusia sebagai suatu kemudahan bagi mengatasi kesukaran yang dihadapi oleh pesakit-pesakit kegagalan organ peringkat akhir. Bertepatan dengan firman Allah Subhanahu wa Ta'aala di dalam surah al-Baqarah ayat 185 yang tafsirnya:

> "…Allah mengkehendaki kamu beroleh kemudahan, dan Dia tidak mengkehendaki kamu menanggung kesukaran…".

Ayat yang tersebut di atas merupakan rukhsah atau kelonggaran yang diberikan Allah Subahanahu wa Ta'aala kepada umat-Nya pada ketika menghadapi apa jua kesukaran dan kesukaran tersebut wajib dihilangkan. Islam amat mementingkan kesejahteraan umatnya. Dalam konteks pemindahan organ, pesakit yang menghidap kegagalan organ peringkat akhir berhadapan dengan kematian. Pemindahan organ menjadi satu pilihan yang diberi kelonggaran dari segi syarak sabagai ikhtiar bagi menyelamatkan nyawa pesakit tersebut. Amalan ini bersesuaian dengan kaedah fiqh: المشقة تجلب التيسير (kesukaran membawa kemudahan).

Muzakarah Jawatankuasa yang sama juga memutuskan menggunakan embrio yang disimpan beku atau lebihan embrio dari proses persenyawaan di luar rahim (IVF) untuk tujuan penyelidikan dengan syarat mendapat persetujuan pasangan suami isteri yang menerima rawatan dan kajian tersebut dilakukan sebelum mencapai tahap *'alaqah* (blastocyst) adalah harus. Syarat yang dikenakan untuk penyelidikan tersebut iaitu mendapat persetujuan pasangan suami isteri yang menerima rawatan sebagai langkah keselamatan sekaligus menjaga kemaslahatan pihak-pihak yang terlibat di dalam penyelidikan tersebut. Pihak penyelidik wajib mendapatkan persetujuan suami isteri yang menerima rawatan kerana bahan penyelidikan iaitu lebihan embrio adalah hak milik mutlaq kedua suami isteri tersebut dan Islam tidak melarang wujudnya pemilikan secara persendirian (Hussain 1995) dan pemilikan secara persendirian hanya boleh dimanfaatkan dengan cara yang dilandasi oleh syarak oleh pemiliknya sahaja sesuai dengan ayat al-Quran dari surah al-Nisa ayat 29 yang tafsirnya:

> "Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang batil, kecuali dengan jalan perniagaan yang berlaku dengan suka sama-sama di antara kamu".

Pihak penyelidik pula menepati landasan syarak pada ketika melaksanakan penyelidikan ke atas sampel yang telah diberikan keizinan oleh pemilik sepertimana dalam kes penyelidikan lebihan embrio tersebut di atas sesuai dengan kaedah fiqh: لا يجوز لأحد أن يتصرف في ملك الغير بلا إذنه (Tidak dibolehkan orang lain mempergunakan hak milik orang lain tanpa izin pemilik).

Penyelidikan yang dijalankan daalm hal ehwal isu sains perubatan ini jelas menunjukkan bahawa para ulama sentiasa merujuk kepada pandangan pakar dalam bidang mereka yang telah menjalankan penyelidikan secara menyeluruh dan terperinci demi untuk memenuhi keperluan

semasa masyarakat umumnya dan memelihara salah satu maqasid Syariah iaitu menjaga nyawa.

Bersesuaian dengan firman Allah Subahanahu wa Ta'aala di dalam surah al-Nahl ayat 43 yang tafsirnya:

> "maka bertanyalah kepada orang yang mempunyai pengetahuan jika kamu tidak mengetahuinya".

3. Hal ehwal penentuan makanan halal

Makanan halal berkonsepkan kepada sesuatu yang bebas daripada bahan yang dilarang dalam Islam daripada memakannya. Pada dasarnya kebanyakan makanan adalah halal kecuali beberapa makanan yang disentuh secara khusus keharamannya di dalam al-Quran dan al-Sunnah (Mohd Farhan *et. al*. 2016). Antara bahan yang dilarang penggunaanya di dalam produk seperti makanan, minuman dan beberapa produk lain ialah campuran alkohol yang menyebabkan kemabukan (Saadan Man: 24).

Kajian Mohd Farhan *et. al.* menunjukkan bahawa kaedah fiqhiyyah sebagai makanisme penyelesaian penentuan makanan halal untuk dimakan atau sebaliknya. Antara contoh penentuan makanan halal untuk dimakan sepertimana yang disebutkan di dalam kajian Mohd Farhan *et. al*. adalah bijian atau gandum yang terkena tahi dan kencing kerbau tidak dianggap najis. Kerbau digunakan untuk membajak, tunggangan, pengangkutan hasil pertanian dan sebagainya. Oleh itu amat sukar untuk mengelakkan hasil pertanian daripada terkena tahi dan kencing kerbau tersebut. Kesukaran untuk mengelak hal tersebut berlaku adalah amat sukar, maka hasil pertanian yang terkena tahi atau kencing kerbau tidak dianggap najis dan halal untuk dimakan (Mohd Farhan *et. al.* 2016). Kesukaran yang tidak dapat dielakkan tersebut berlaku secara meluas (secara adatnya) (al-Zarqa 2012). Mekanisme penyelesaian penentuan makanan halal seperti contoh di atas sesuai dengan kaedah fiqh: العادة محكمة (Adat adalah penentu hukum).

SARANAN KEPADA PIHAK KERAJAAN DAN BADAN BUKAN KERAJAAN (NGO) MENGAPLIKASI KAEDAH FIQHIYYAH SEBAGAI RUJUKAN BAGI PENYELESAIAN KEPADA PERMASALAHAN SEMASA

Pihak Kerajaan dan badan bukan Kerajaan (NGO) memainkan peranan penting dalam menghulurkan bantuan kepada pelbagai golongan masyarakat yang menghadapi masalah; contoh golongan yang berpendapatan rendah atau sederhana yang mana mereka ini memerlukan sokongan pihak kerajaan atau badan bukan kerajaan selain daripada kalangan keluarga. Berikut disenaraikan antara kaedah fiqhiyyah yang relevan sebagai rujukan pihak kerajaan dan badan bukan kerajaan (NGO).

Imam al-Ghazali telah menggariskan bahawa suatu kemaslahatan harus selaras dengan tujuan syarak (al-Ghazali 1983) dan kepentingan maslahat terbahagi kepada tiga jenis iaitu Daruriyyat, Hajiyyat dan Tahsiniyyat. Dalam konteks Siyasah Syar'iyyah, seorang ketua wajib menitikberatkan kemaslahatan para rakyat dalam setiap urusan negara sesuai dengan kaedah fiqh: تصرف الأمام منوط بالمصلحة (Tindakan dan keputusan pemerintah ke atas rakyat bergantung kepada kemaslahatan umum). Antara penyelesaian kepada permasalahan semasa untuk pihak kerajaan dan badan bukan kerajaan (NGO) dengan merujuk kepada kaedah fiqh yang sesuai:

1. Membasmi kemiskinan bandar. Kajian Lee Kok Chai *et. al*. mendapati golongan berpendapatan rendah di bandar berpeluang menikmati kemudahan-kemudahan sosial seperti sekolah, hospital, elektrik, air dan pekerjaan berbanding golongan yang berada di luar bandar di mana akses kepada kemudahan tersebut adalah terhad dan jauh. Oleh yang demikian, golongan berpendapatan rendah di bandar menghadapi bebanan perbelanjaan yang tinggi ekoran faktor pendapatan yang terhad dan perbelanjaan yang lebih tinggi (Lee Kok Chai *et. al*. 2010). Menurut Rawlins W.E. kos sara hidup yang tinggi menyebabkan golongan berpendapatan rendah di bandar perlu bekerja lebih untuk menambah pendapatan (Rawlins W.E. *et. al*. 2009). Budaya bekerja lebih masa boleh mendatangkan kesan negatif seperti keletihan mental dan fizikal, gangguan emosi, penurunan produktiviti dan terdedah kepada *burnout*. Kesemua kemudaratan yang disebutkan merupakan kemudaratan yang wajib dihilangkan bertepatan dengan kaedah fiqh: لا ضرر ولا ضرار (Tidak Boleh Ada Bahaya dan Tidak Boleh Menyebabkan Bahaya) (al-Zarqa 2012).

2. Ketua negara memainkan peranan penting di dalam pengurusan hal ehwal kebajikan rakyat. Bertanggungjawab memastikan taraf hidup masyarakat tanpa mengira kelompok sentiasa pada tahap yang baik (Julizah Sabtu 2014). Tanggungjawab tersebut termasuk menyelaras dengan baik dan teratur kemaslahatan masyarakat dari sudut sosial termasuk kos sara hidup yang seimbang dan pengagihan kekayaan negara yang adil, prasarana seperti menyediakan infrastruktur yang kondusif, dari segi hal ehwal penjagaan kesihatan seperti menyediakan bukan sahaja bekalan perubatan yang mencukupi, juga fasiliti perubatan yang terkini dan canggih dan lain-lain (Asmak Ab Rahman 2015), memastikan standard bantuan makanan oleh gelandangan adalah halal dimakan sesuai dengan kaedah fiqh: الضرورة تقدر بقدرها (Darurat Diukur Sesuai dengan Kadarnya) (Muhammad Ammar *et al*. 2018).

3. Menyediakan peluang pekerjaan yang mempunyai prospek yang lebih luas sesuai dengan kaedah fiqh: الضرر يزال (Kemudaratan dihilangkan). Kajian Julizah Sabstu menunjukkan apabila masyarakat mempunyai pekerjaan untuk menampung keperluan hidup harian. Oleh itu, akan menghilangkan kemudaratan seperti kebuluran, ketidakcukupan menampung taraf hidup yang tinggi, terjadinya jenayah seperti curi, rompak dan lain-lain (Julizah Sabstu 2014).

4. Melestari kepentingan pertanian sebagai sumber ekonomi rakyat. Pertanian bukan sahaja memainkan peranan menyumbang kepada pembangunan ekonomi bahkan dengan menghasilkan produk pertanian yang lumayan, sedikit sebanyak tidak terkesan dengan keadaan kos sara hidup yang tinggi sesuai kaedah fiqh: الضرر يزال (Kemudaratan dihilangkan). Kajian Julizah Sabstu mendapati keadaan kos sara hidup yang tinggi sangat membebankan golongan yang berpendapatan rendah dan sederhana kerana ketidakcukupan pendapatan bulanan untuk menampung kos sara hidup harian tambahan lagi kos sara hidup yang tinggi sepertimana yang terjadi masa kini. Keadaan membebankan ini merupakan kemudaratan dan kemudaratan wajib dihilangkan.

5. Kaedah fiqhiyyah juga boleh menjadi mekanisme rujukan di dalam menyelesaikan permasalahan kontemporari di dalam konteks Siyasah Syar‘iyyah. Siyasah Syar‘iyyah merujuk kepada menjalankan pentadbiran awam sebuah negara Islam berdasarkan

sesuatu yang menjamin kebaikan dan mengelakkan kerosakan berdasarkan kepada syariat Islam dan dasar umum (al-Khallaf 1988). Dasar pemerintahan Islam merangkumi segala tindakan kerajaan dalam membentuk dasar, peraturan dan polisi negara dan lain-lain.

Memetik pernyataan Ibn 'Abidin di dalam artikel penulisan Dr Saadan Man (Saadan man: 6) menyebut bahawa majoriti hukum berbeza dan berubah kerana faktor perubahan masa dan perubahan *'urf* anggota masyarakat tempatan. Ia turut berubah kerana faktor darurat dan faktor kerosakan masyarakat pada zaman para mujtahid yang melakukan ijtihad (*fasad ahl al-zaman*). Oleh itu, sebagai ketua negara melalui para ulama yang pakar di dalam bidang masing-masing harus mengaplikasi kaedah fiqh semasa demi untuk sentiasa memelihara kemaslahatan masyarakat seperti meneliti semula secara berkala dasar dan perundangan negara dari segi pengagihan kewangan negara, pengawalan kadar jenayah bersesuaian dengan kaedah fiqh: لا ينكر تغير الحكم بتغير الأزمان (Tidak Diingakri Perubahan Hukum Dengan Perubahan Zaman) (al-Zarqa 2012).

KESIMPULAN

Sesuai dengan definisi kaedah fiqhiyyah dari segi istilah yang mengandungi makna yang umum serta merangkumi pelbagai permasalahan cabang fiqh, kaedah fiqhiyyah menjadi mekanisme rujukan penyelesaian kepada permasalahan semasa dalam pelbagai bidang syariah; ibadat, muamalat, kekeluargaan dan jenayah dan juga kenegaraan. Para ulama yang melaksanakan ijtihad mengikut bidang pakar masing-masing telah menjalankan penyelidikan secara menyeluruh dan terperinci demi untuk memenuhi keperluan semasa masyarakat umumnya dan memelihara maqasid Syariah iaitu menjaga ugama, nyawa, akal, keturunan dan harta. Para ulama baik ulama masa silam mahupun masa kini telah menjalankan kewajipan Islam untuk mencapai pahala fardu kifayah.

RUJUKAN

Ahmad Muqorobin, Cecep Soleh Kurniawan. (2022). Installment Sale: Its Contemporary Application in Islamic Banking Finance (Case Study Brunei Darussalam). Malaysian Journal of Syariah and Law. Malaysia: Universiti Sains Islam Malaysia. Vol. 10 No 1 pp 7.

Adawiah Hosni, Mohd Farhan Md Ariffin & Hamdi Ishak. (2023) Isu dan Cabaran ChatGPT Terhadap Pengajian Islam. Al-Turath: Journal of Al-Quran and Al-Sunnah. Malaysia: UKM. Vol.8 Issue 1. pp. i – xvii.

Asmak Ab Rahman. (2015). Peranan Wakaf Dalam Pembangunan Ekonomi Umat Islam dan Aplikasinya di Malaysia. Jurnal Syariah Jil. 17 Bil. 1. pp 122.

Abdul Basir Mohamad, Erfan Asmaie Khairul Anam, Mohammad Zaini Yahaya. (2022). Analisis Kaedah Menghilangkan Kemudaratan Dalam Penstrukturan Semula Pembiayaan Islam. Journal of Contemporary Islamic Law. Vol 7(1). pp 14-25.

Aznan Hasan. (2011). Fundamental of Shari'ah in Islamic Finance. Kuala Lumpur: IBFIM. pp 460-461, 463.

Al-Bugha, Mustafa Dib. (2011). Athar al-Adillah al-Mukhtalaf Fiha fi al-Fiqh al-Islami. Damsyik: Bar al-Mustafa. pp 573.

Al-Ghazali, Abu Hamid. (1983). Al-Mustasfa fi 'Ilmi al-Usul. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiah. Jilid 1. pp 286.

Hussain Hamid Hassan. (1995). Private Ownership in Islam. Islamabad: Da'wah Academy. pp. 19-20.

Jabatan Kemajuan Islam Malaysia. (2015). Kompilasi Pandangan Hukum Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia. Selangor: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia

Al-Jarjaniyy, Aliyy ibn Muhammad ibn Aliyy. (1999) Al-Ta'rifat. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. pp 171.

Julizah Sabstu. (2014). Kenaikan Kos Sara Hidup, Kesan Kepada Rakyat. DIMENSIKOOP. Malaysia: Institusi Koperasi Malaysia. pp 17.

Khallaf, Abdul Wahhab. (1988). *Siyasat Syar'iyyah fi Syu'un al-Dusturiyyah wa al-Kharijiyyah wa al-Maliyyah*. Kuwait: Dar al-Qalam. pp. 20

Lee Kok Chai & Wan Rozali, 'Kualiti Hidup Sosial dan Isu-Isu Perumahan: Kajian Kes di Pulau Pinang', dalam Isu-Isu Semasa Alam Sekitar Manusia di Malaysia, ed. Yazid Saleh, Fauziah Che Leh & Mazdi Marzuki, (2010). Tanjong Malim: Penerbit Universiti Pendidikan Sultan Idris. pp 12.

Majlis Penasihat Shariah Bank Negara Malaysia. Keputusan Majlis Penasihat Shariah Bank Negara Malaysia (MPS) Berhubung Keuntungan Berkompaun Bagi Pembiayaan Penstrukturan dan Penjadualan Semula (R&R) Secara Islam. 2021.

Ibn Manzur, Muhammad bin Mukram bin Ali. (t.t). Lisan al-Arab. Beirut: Dar Sadir. Jilid 5. pp 291.

Mohd Usoff Zakaria, Ab Mumin Ab Ghani. (2015). Pembiayaan Kenderaan Berkonsepkan Al-Ijaran Thumma Al-Bay' (AITAB) di Bank Mualamalat Malaysia Berhad dan Isu-Isu Berkaitan. Jurnal Syariah, Jil. 23 Bil. 3. pp 435.

Muhammad Ammar Harith Idris & Mohd Anuar Ramli. (2018). Aplikasi Kaedah Fiqh "Al-Darurah Tuqaddaru bi Qadariha" Terhadap Pengambilan Bantuan Makanan oleh Gelandangan. Journal of Fatwa Management and Research. SeFPIA SPECIAL EDITION. pp 1.

Muhammad Fathi al-Duraini. (1981). Al-Fiqh al-Islami al-Muqaran. Damsyik: Mansyurat Jamiah Damsyik. pp 90.

Muslim, A., Zaidi, I & Rodrigue, F. (2011). 'The Role of Customer Satisfaction in Enhancing Customer Loyalty in Malaysian Islamic Banks', The Service Industries Journal. Vol 31 No. 9 pp 1519-1532

Al-Nadawiyy, Ali Ahmad. (1994). Al-Qawa'id al-Fiqhiyyah Mafhumuha wa Nasyatuha wa Tatawwuruha wa Dirasat Mu'allifatuha Adillatuha Muhimmatuha Tatbiquha. Damsyik: Dar al-Qalam. pp 43.

Rawlins W.E. & Dzurizah Ibrahim, (2009).Squatters at the Gateway of Urban Malaysia, in Sustainable Urban Development Issues in Malaysia, ed. Nurhaslina H. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa & Pustaka. pp 32.

Razli Ramli dan Hasleenda Onn. (2007). Islamic Hire-Purchase: *Ijarah Thumma al-Bai'* (AITAB). Kuala Lumpur: IBFIM. pp 1.

Saadan Man. (t.t). Fiqh Semasa: Konsep dan Aplikasinya. Artikel. Malaysia: Jabatan Agama Islam Selangor. pp 20.

Al-Zarqa. Ahmad bin al-Syeikh Muhammad al-Zarqa. (2012). Syarh al-Qawa'id al-Fiqhiyyah. Damsyik: Dar al-Qalam. pp 209, 219, 229.

1DreamGroup https://www.facebook.com/105161918414340/posts/choose-your-samsung-rent-to-own-plan-with-us-for-as-low-as-bnd69-per-month-only-/192552936341904/

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

RUKHSAH IBADAH SOLAT DAN PRASARANA PUSAT HEMODIALISIS MESRA IBADAH: SATU PENELITIAN KAJIAN KUALITATIF.

SHARIFAH BINTI HAMZAH
Fakulti Pengurusan Pendidikan & Kemanusiaan
Kolej Universiti Antarabangsa MAIWP (UCMI)
sharifah@ucmi.edu.my

NORHANAZA BINTI MOHD YUNOS
Fakulti Kejururawatan
Kolej Universiti Antarabangsa MAIWP (UCMI)
norhanaza@ucmi.edu.my

ABSTRAK

Pusat Hemodialisis mesra ibadah merupakan satu keperluan yang wajib dipenuhi bagi membantu pesakit dan perawat ketika melaksanakan ibadah seharian ketika mendapatkan perkhidmatan pusat hemodialysis. Islam amat menitikberatkan ibadah yang perlu dilaksanakan oleh individu muslim walaupun dalam pelbagai situasi. Prasarana yang disediakan oleh pihak pusat hemodialysis dapat membantu meringankan beban kakitangan dan pesakit ketika menerima rawatan. Kajian yang dilaksanakan ini bagi melihat peranan pusat hemodialysis ini dalam mencapai matlamat mesra ibadah ketika menyampaikan khidmat kepada pesakit. Bagi mencapai matlamat ini kajian yang telah dilaksanakan ini menggunakan penelitian reka bentuk kajian kualitatif. Data-data telah melalui proses analisis kandungan dan temu bual separa berstruktur. Protocol temu bual telah mendapat kesahan melalui semakan pakar dan telah mencapai nilai kepercayaan K = 0.857 iaitu melebihi 0.75 yang menunjukkan persetujuan yang konsisten dan kuat. Peserta kajian terdiri daripada perawat dan kakitangan di pusat hemodialysis. Hasil dapatan kajian menunjukan pusat hemodialysis menyediakan keperluan prasarana mesra ibadah seperti botol spray wudhu dan debu tayamum namun begitu ruang untuk solat sangat terhad kepada kakitangan dan pesakit yang menunggu giliran mendapatkan rawatan sehingga menyukarkan kakitangan dan pesakit. Rukhsah ibadah juga tidak digunakan sepenuhnya kerana tidak semua kakitamgan memahami konsep rukhsah ibadah dalam keadaan yang dibenarkan oleh Islam.

***Kata Kunci** : Pusat Hemodialisis, mesra ibadah, rukhsah ibadah, penelitian kualitatif, prasarana*

PENGENALAN

Hemodialysis mesra ibadah merupakan pusat rawatan yang memberi khidmat keperawatan kepada pesakit setiap hari. Amalan mesra ibadah yang dijalankan mampu merawat rohani dan jasmani pesakit yang mempunyai pelbagai latar belakang kehidupan. Kajian ini melihat pembentukan hemodialisis mesra ibadah yang dijalankan di salah sebuah Pusat Hemodialisis yang beridentiti Islam di Wilayah Persekutuan Kuala Lumpur. Hemodialisis mesra ibadah sangat membantu pesakit dalam melaksanakan ibadah ketika mereka berada di pusat hemodialisis bagi menerima rawatan dialisis. Hal ini sejajar dengan firman Allah SWT yang bermaksud :

وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ٥٦

> Dan (ingatlah) Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan untuk mereka menyembah dan beribadat kepadaKu. (Al zdhariat : ayat 56)

Melalui ayat ini jelaslah bahawa penciptaan manusia adalah untuk menyembah dan beribadah kepada Allah SWT dalam semua aspek kehidupan. Namun begitu Islam turut meraikan situasi

dan keadaan setiap individu muslim dalam melaksanakan amal ibadah bersesuaian dengan keadaan individu tersebut (Yusof Qaradhawi 1978). Ini menjelaskan bahawa ibadah wajib seperti solat perlu dilaksanakan dalam semua keadaan sebagai tanda ubudiyah seorang hamba kepada Penciptanya. Oleh itu rukhsah ibadah solat merupakan hadiah kurniaan Allah SWT bagi memudahkan individu muslim untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT dalam pelbagai keadaan.

Pusat hemodialysis mesra ibadah sangat diperlukan bagi membantu pesakit dan kakitangan ketika menjalankan tugas. Prasarana mesra ibadah juga memainkan peranannya yang tersendiri dalam membantu pesakit dan kakitangan bagi melaksanakan ibadah ketika menerima rawatan dan memberi rawatan kepada pesakit. Konsep mesra ibadah memberikan keselesaan kepada petugas dan pesakit seterusnya membantu dalam proses kesembuhan buat pesakit yang menerima rawatan di pusat hemodialysis (Zakiah Jamaludin 2001 & Hamzah Jusoh et.al 2009) kajian ini menilai amalan ibadah bagi kakitangan dan pesakit di hemodialysis seterusnya prasarana yang disediakan bagi mencapai matlamat pembentukan hemodialisis mesra ibadah.

METODOLOGI KAJIAN

Penyelidik menggunakan kaedah kualitatif dalam pengumpulan maklumat yang disampaikan oleh informan kajian. Kaedah kajian kes digunakan bagi mendapatkan fenomena atau keadaan sebenar yang berlaku di Pusat Hemodialisis. Analisis kandungan, analisis dokumen dan temubual separa berstruktur telah digunakan untuk mengumpul data. Bagi kaedah temubual, satu set protokol temu bual telah di bina dan melalui proses pengesahan pakar. Instrument cohen kappa digunakan bagi mendapatkan validity pada soalan kajian(Corrine Glesne, 1999, Burn,1995 & Ahmad Munawar et.al 2012). Nilai persetujuan daripada semua pakar adalah 0.875 yang menunjukkan bahawa tahap persetujuan sangat tinggi. Berikut adalah formula yang dicadangkan oleh Yin (1994) iaitu seperti berikut :

(fa-fc)/(N-fc)

fa = kekerapan persetujuan penilai
fc= kekerapan kebarangkalian
N = jumlah item

Nilai Kappa	Skala Persetujuan
Bawah 0.00	Sangat Lemah
0.00 - 0.20	Lemah
0.21- 0.40	Sederhana Lemah
0.41- 0.60	Sederhana
0.61 – 0.80	Baik
0.81 – 1.00	Sangat Baik

Jadual 1 : Skala Penilaian Cohen Kappa

Jumlah nilai persetujuan Cohen Kappa yang merujuk kepada 0.81-1.00 menunjukkan bahawa soalan yang disediakan memenuhi validiti kajian yang telah disediakan.

Kaedah temu bual separa berstruktur digunakan kerana ia terletak di pertengahan antara kaedah temu bual berstruktur dan tidak berstruktur. Penyelidik menyoal menggunakan soalan formal yang telah di bina sebelum sesi temubual, namun penyelidik bebas untuk menyoal dan menjelajah lebih mendalam tentang jawapan yang telah diberikan oleh informan kajian (Chua

Yan Piaw 2011, Othman Lebar 2015). Penyelidik juga menggunakan analisis kandungan sebagai salah satu kaedah mendapatkan data menggunakan Al-quran, hadis dan kitab-kitab thurat yang berkaitan dengan subjek kajian. Penyelidik juga menggunakan kajian-kajian lepas sebagai rujukan dalam menghasilkan kajian ini.

KAJIAN LITERATUR

Amalan Ibadah Ketika Sakit

Amalan ibadah merupakan satu jalan menuju keredaan Allah SWT yang wajib dilaksanakan oleh semua individu muslim dalam apa juga situasi dan keadaan. Ibadah solat mengandungi kaedah khas serta rukun dan syarat-syarat yang perlu dipenuhi bagi menyempurnakan ibadah yang dilaksanakan. Namun begitu terdapat situasi yang membenarkan individu muslim untuk menggunakan rukhsah sebagai alternative kepada masalah atau ujian yang dilalui dalam kehidupan seharian. Rukhsah merupakan keringanan yang dibenarkan oleh Allah SWT dalam melaksanakan ibadah wajib yang dipertanggungjawabkan ke atas individu mukmin yang mukallaf, apabila berlaku keuzuran yang tidak dapat dielakkan (Sayyid Sabiq,1999 & Yusof Qaradhawi 1978).

Bagi pesakit dialysis, Islam membenarkan rukhsah ibadah solat mengikut kadar kemampuan pesakit dalam melaksanakannya ketika berada di pusat hemodialysis seperti solat dalam keadaan duduk atau baring. Hal ini berdasarkan kemampuan dan keadaan pesakit ketika mendapatkan rawatan. Manakala wuduk pula mengikut kemampuan dan keadaan mereka samada menggunakan air ataupun tayamum. Oleh itu pusat hemodialysis mesra ibadah hendaklah menyediakan prasarana yang lengkap agar dapat membantu pesakit dan kakitangan dalam melaksanakan ibadah wajib dalam menyampaikan khidmat perawatan kepada pesakit (Sharifah, 2017, Jabatan Mufti Negeri Melaka 2012). Kelengkapan rukhsah ibadah yang disediakan serta ilmu pengetahuan yang diberikan oleh kakitangan di pusat hemodialysis mampu menarik minat pesakit hemodialysis untuk melaksanakan ibadah solat ketika sedang menerima rawatan. Namun begitu terdapat pusat hemodialysis yang tidak memenuhi piawaian mesra ibadah dan seterusnya menyebabkan pesakit tidak melaksanakan ibadah ketika menerima rawatan di pusat hemodialysis. Hal ini menyebabkan pesakit serta kakitangan tidak melaksanakan ibadah solat ketika sakit dan ketika melaksanakan tugas sebagai kakitangan pusat hemodialysis.

Rukhsah ibadah merangkumi penyediaan kelengkapan prasarana untuk pesakit mendidirikan solat ketika berada di pusat hemodialysis. Sebagai contoh penyediaan botol spray untuk memudahkan kakitangan membantu pesakit berwudhu ketika sedang mendapatkan rawatan, debu tayammum bagi memudahkan pesakit melaksanakan ibadah dalam semua situasi. Rukhsah yang diberikan oleh Islam memudahkan kakitangan pusat hemodialysis dan pesakit dalam melaksanakan ibadah solat yang merupakan kewajipan umat Islam dan wajib dilaksanakan dalam semua situasi dan keadaan (Aminudin Che Ahmad 2013, D.Nuzum et.al 2020). Namun begitu terdapat juga pusat hemodialysis yang tidak menyediakan kelengkapan ini dan kakitangan juga mempunyai pengetahuan yang rendah terhadap apa yang disediakan oleh Islam bagi membantu masyarakat secara umumnya.

Selain daripada rukhsah ibadah solat, pesakit juga boleh mengamalkan zikir-zikir tertentu dan doa-doa tertentu ketika sedang menerima rawatan di pusat hemodialysis ini. Pusat

hemodialysis juga boleh memasang alunan ayat al quran atau zikir bagi halwa telinga pesakit sewaktu menerima rawatan, selain menenangkan ianya juga boleh membawa pesakit dan kakitangan untuk sama-sama mengingati Allah SWT dalam semua situasi dan keadaaan. Hal ini secara tidak langsung memberi terapi dan memudahkan proses kesembuhan buat pesakit dalam menerima rawatan. Alunan ayat suci al quran ini dapat memberi ketenangan kepada pesakit dan kakitangan pusat hemodialysis ketika menerima rawatan dan menyampaikan rawatan bagi petugas (Harmy Mohdamed Yusof 2013 & Norazliza Hasbullah 2011).

Terdapat juga pesakit yang tidak mengetahui cara melaksanakan ibadah solat ketika sakit. Hal ini kerana pesakit tidak mahu menunaikan ibadah solat menerima rawatan dengan pelbagai alasan atau lebih selesa meninggalkan ibadah solat tanpa ada rasa bersalah. Namun begitu perkara ini dapat diatasi dengan maklumat ataupun ilmu yang diperolehi oleh kakitangan pusat hemodialysis seterusnya dapat mendidik pesakit dengan ilmu mesra ibadah. Ilmu ini sangat penting bagi membawa pesakit kepada Allah SWT walaupun ketika sedang sakit. Hal ini seperti sejajar dengan pandangan (Norasikin Mohamad Shariff 2021 & Jan Gremell 2020)bahawa pendidikan konsep mesra ibadah sangat penting dalam membantu pesakit serta kakitangan melaksanakan ibadah solat dalam semua situasi.

Pengetahuan kakitangan terhadap hemodialysis mesra ibadah secara tidak langsung mampu membantu pesakit melaksanakan ibadah ketika sakit tanpa sebarang halangan serta yakin dengan rukhsah ibadah yang Allah SWT berikan kepada hambaNya sebagaimana firman Allah SWT dalam surah al Maidah ayat 6 yang bermaksud :

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ وَإِن كُنتُمۡ جُنُبٗا فَٱطَّهَّرُواْۚ وَإِن كُنتُم مَّرۡضَىٰٓ أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوۡ جَآءَ أَحَدٞ مِّنكُم مِّنَ ٱلۡغَآئِطِ أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءٗ فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدٗا طَيِّبٗا فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم مِّنۡهُۚ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ وَلِيُتِمَّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ٦

> *Wahai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan sembahyang (padahal kamu berhadas kecil), maka (berwuduklah) iaitu basuhlah muka kamu, dan kedua belah tangan kamu meliputi siku dan sapulah sebahagian dari kepala kamu dan basuhlah kedua belah kaki kamu meliputi buku lali dan jika kamu berjunub (berhadas besar) maka bersucilah dengan mandi wajib dan jika kamu sakit (tidak boleh kena air) atau dalam pelayaran atau salah seorang dari kamu datang dari tempat buang air atau kamu sentuh perempuan, sedang kamu tidak mendapat air (untuk berwuduk dan mandi), maka hendaklah kamu bertayamum dengan tanah (debu) yang bersih, iaitu: Sapulah muka kamu dan kedua belah tangan kamu dengan tanah debu itu. Allah tidak mahu menjadikan kamu menanggung sesuatu kesusahan (kepayahan), tetapi Dia berkehendak membersihkan (mensucikan) kamu dan hendak menyempurnakan nikmatNya kepada kamu, supaya kamu bersyukur (Al Maidah: 6).*

Melalui ayat ini jelas menunjukkan bahawa Islam meletakkan keringanan yang memudahkan umat Islam melaksanakan ibadah solat mengikut situasi mereka namun masih terdapat segelintir daripada pesakit mengabaikan keringanan ini. Hal ini berikutan ilmu pengetahuan mereka terhadap rukhsah ibadah sangat terhad dan kurang mengambil berat akan ibadah solat walaupun dalam situasi sakit. Begitu juga terdapat segelintir kakitangan pusat hemodialysis yang tidak mengetahui rukhsah ibadah solat ketika menyampaikan perkhidmatan kepada pesakit dan bagi kakitangan yang menjalankan tugas boleh melakukan keringanan ibadah mengikut situasi dan kecemasan yang mereka alami. Perkara ini dapat diatasi seandainya

kakitangan diberikan ilmu pengetahuan yang sepatutnya mereka mampu membantu pesakit untuk melaksanakan ibadah ketika sakit dan memudahkan proses penyembuhan pesakit.

Pusat hemodialysis juga perlu menempatkan pegawai hal ehwal Islam bagi membantu kakitangan perawatan dalam menyampaikan khidmat mesra ibadah ketika pesakit memerlukannya. Pegawai hal ehwal Islam ini bertanggungjawab mengajar pesakit cara menunaikan ibadah solat ketika sakit dan membantu semua situasi pesakit ketika sakaratul maut di pusat hemodialysis. Penempatan pegawai hal ehwal Islam ini dapat membantu melancarkan semua urusan di pusat hemodialysis dan mendidik pesakit melalui khidmat rawatan yang disampaikan. Peranan pegawai hal ehwal Islam sangat membantu kakitangan hemodialysis dalam menyampaikan perkhidmatan mesra ibadah(Nizaita Omar 2004 , Surina Mohd Shafi et.al 2020, Wahiba Abu-Ras et.al 2011) .

Prasarana Hemodialisis

Prasarana pusat hemodialysis mesra ibadah memainkan peranannya yang tersendiri dalam pembentukan hemodialysis mesra ibadah. Ruang yang luas dan memenuhi piawaian mesra ibadah sangat diperlukan bagi menghasilkan prasarana mesra ibadah. Prasarana ini terdiri daripada penyediaan surau serta debu tayamum bagi pesakit yang tidak boleh menggunakan air ketika mendapatkan rawatan dialysis, botol semburan wudhu bagi memudahkan pesakit untuk mengambil wudhu ketika menerima rawatan, telekung yang bersih juga diperlukan bagi keselesaan pesakit. Ruangan menunggu yang selesa dan ruangan solat bagi pesakit yang menunggu untuk mendapatkan rawatan (Ahmad Puhad Alim et.al 2010). Ruangan ini bukan hanya untuk pesakit bahkan untuk keselesaan ahli keluarga pesakit yang menemani pesakit ketika mendapatkan rawatan.

Ruangan yang selesa akan memudahkan pesakit dan waris untuk menunaikan ibadah solat dimana sahaja mereka berada. Penyediaan tandas yang mesra pesakit serta berhampiran dengan tempat pesakit menerima rawatan, ini bagi memudahkan pesakit dalam semua hal. Kemudahan buku panduan ibadah buat pesakit juga akan membantu pesakit melaksanakan ibadah ketika sakit, selain itu kemudahan al quran, al mathurat dan manzil juga dapat membantu pesakit tenang ketika menerima rawatan kerana dapat membaca sumber yang disediakan ini. Selain daripada itu televisyen juga memainkan peranannya yang tersendiri iaitu pesakit dapat mengetahui rukhsah melaksanakan ibadah solat ketika sakit melalui paparan skrin yang dimainkan apabila masuknya waktu solat disamping laungan azan juga dapat disiarkan setiap kali masuknya waktu solat (Zakiyah Jamaludin 2001). Namun begitu tidak semua pusat hemodialysis menyediakan kemudahan ini kerana ruang yang terhad dan lain-lain keadaan sehingga menyebabkan prasarana ini tidak dapat disediakan.

Prasarana pusat hemodialysis ini juga bukan hanya tertakluk kepada perkakasan yang disediakan malahan ruangan menunggu, dan ruangan solat yang selesa dan kondusif juga sangat diperlukan oleh pesakit dan kakitangan pusat hemodialysis. Penyediaan prasarana yang memenuhi piawaian mesra ibadah sangat membantu proses kesembuhan pesakit serta dapat memberi keselesaan kepada semua. Persekitaran yang bersih dan kondusif juga sangat penting bagi sesebuah premis yang menyampaikan khidmat perawatan, ini kerana keadaan sekeliling yang selesa memberi kesan dalam penyembuhan penyakit (Hamzah Jusoh et.al 2009). Oleh itu

jelas disini bahawa prasarana premis pusat hemodialysis memainkan peranannya yang tersendiri dalam membangunkan hemodialysis mesra ibadah serta membantu proses kesembuhan pesakit. Hemodialysis yang kondusif , selesa serta mempunya semua kelengkapan prasarana mesra ibadah amat membantu kakitangan dan pesakit ketika mendapatkan rawatan.

ANALISIS HASIL DAPATAN KAJIAN DAN PERBINCANGAN

Secara keseluruhan, analisa dapatan kajian ini terhadap pelaksanaan pusat hemodialisis mesra ibadah di salah sebuah pusat hemodialysis beridentiti Islam di Wilayah Persekutuan Kuala Lumpur adalah lemah dan perlu kepada penambahbaikan. Peserta temu bual terdiri daripada kakitangan hemodialysis yang telah berkhidmat sekitar empat ke sebelas tahun yang terdiri daripada tiga orang perempuan dan dua orang lelaki, dan jumlah pesakit yang menggunakan perkhidmatan dialysis disini seramai 120 orang pesakit yang mejoritinya adalah asnaf menggunakan khidmat baitulmal untuk membayar kos rawatan disitu. Kakitangan hemodialysis mejoriti tidak mengingatkan pesakit untuk melaksanakan ibadah solat hal ini kerana terdapat televisyen disediakan untuk mengingatkan pesakit akan masuknya waktu solat.

Contoh petikan temu bual yang berkaitan hal ini boleh dilihat seperti contoh di bawah;
"…tidak kakitangan tidak mengingatkan pesakit masuknya waktu solat, dan petugas yang solat pun kurang daripada 10 orang".
"…masa buat rawatan TV on dan azan akan berkumandang apabila masuknya waktu solat, Cuma staff tidak ingatkan pesakit untuk solat tapi ada pesakit yang ada wuduk, dia akan solat. Biasanya yang selalu solat kita akan tanya untuk bantu dia solat".
".. selalunya kalau pesakit selalu solat ketika dialysis kita akan ingatkan untuk solat dan pesakit yang tidak solat (tidak pernah lakukan ibadah solat ketika sedang dialysis) kita takkan ingatkan. Kakitangan takut dengan pesakit yang sound dan pesakit cakap mereka akan qadho' je solat tersebut dekat rumah".

Hasil dapatan ini selari dengan kajian yang telah dijalankan oleh (Nizaita Omar 2004,& Norasikin et.al 2021) terdapat pesakit yang tidak menunaikan ibadah solat ketika menerima rawatan di pusat perubatan. Namun begitu sekiranya pihak pengurusan pusat hemodialysis meletakkan satu garis panduan kepada kakitangan akan memudahkan mereka untuk menyampaikan perkhidmatan mesra ibadah. Hal ini penting bagi membantu proses penyembuhan penyakit dan pesakit akan lebih tenang.

Seterusnya terdapat mekanisme mesra ibadah yang disediakan oleh pusat hemodialysis " … *Kakitangan telah didedahkan pada latihan Mesra Ibadah sebelum berlakunya pendemik covid-19, tapi latihan tu sekali je. Selepas itu tiada lagi. Alatan seperti spray wudhu, debu tayamum semua telah disediakan. Terdapat juga di kalangan staff yang tidak solat ketika bertugas*", Tempoh jarak latihan mesra ibadah yang agak lama tanpa ulangan akan membuatkan kakitangan mulai melupakan tanggungjawab mereka untuk menyampaikan maklumat dan membantu pesakit dalam menunaikan ibadah solat. Dapatan ini sejajar dengan kajian yang dilakukan oleh (Hazliza hasbullah 2012 & Surina Mohd Shafi et.al 2021) kakitangan perlu ditambah nilai keilmuan dengan latihan yang berterusan serta dipantau tahap kefahaman mereka.

Seterusnya berkaitan pelaksanaan seminar mesra ibadah atau bengkel yang seumpamanya untuk meningkatkan ilmu kakitangan diadakan oleh pusat hemodialysis dan contoh dapatan kajian ini adalah, *"Seminar Hemodialisis Mesra Ibadah pernah diadakan sekali dalam dua tahun yang lepas. Lepas tu xde dah seminar wajib dihadiri oleh semua staff, saya mencadangkan agar ada pegawai agama tidak kisahlah kalo boleh berkongsi untuk 3 cawangan yang lain. Ini kerana terdapat pesakit yang depress (murung) jadi pegawai agama atau chaplain boleh bagi nasihat dan support mengikut saranan agama".* Dapatan ini sejajar dengan kajian sebelum ini (Nizaita Omar 2004, Hasliza Hasbullah 2012, Surina Mohd Shafi et.al 2021) yang menjelaskan bahawa penting adanya pegawai hal ehwal agama Islam yang mempunyai jumlah pesakit yang agak ramai, kerana masalah kemurungan bukan lagi perkara baru bagi pesakit buah pinggang, dengan adanya pegawai hal ehwal agama Islam mampui membantu pesakit untuk melaksanakan ibadh solat ketika menerima rawatan dan dapat menjadi tempat rujukan bagi kakitangan dan pesakit ketika di pusat hemodialysis. Dapatan ini sejajar dengan kajian yang dijalankan oleh (Norasikin Mohamad Shariff 2021) Yang menekankan kepentingan chaplain Muslim atau pegawai hal ehwal agama Islam di pusat hemodialysis bagi membantu ibadah pesakit.

Seterusnya jawapan yang diberikan oleh informan kajian menyatakan "*Pengurusan ibadah pesakit termasuklah mengingatkan pesakit akan masuknya waktu solat dan menerangkan kaedah pelaksanaan buat masa ni kita tidak ingatkan pesakit. Pesakit yang solat dia tau masuknya waktu,tidak terjadi untuk jamak solat bagi staff sebab boleh gilir-gilir walaupun pada waktu pendik ketika memberi rawatan".* Dapatan ini sejajar dengan kajian yang dilakukan oleh (D. Nuzum et.al 2020) ada pesakit yang tahu berkaitan agama namun ada yang memerlukan bimbingan daripada kakitangan untuk membantu bagi melancarkan proses.

Manakala penyediaan prasarana hemodialysis mesra ibadah juga memainkan peranan tersendiri namun jawapan daripada informan kajain adalah seperti berikut;…"*prasarana Tidak ada surau disediakan, Cuma kita olah ruang sedia ada untuk dijadikan surau untuk staf dan pesakit. Ruangan ini juga berkongsi antara lelaki dan perempuan menggunakannya mengikut giliran. Ruangan ini hanya 2 orang boleh masuk dalam satu waktu, jadi agak sukar bagi waktu solat yang singkat seperti magrib dan subuh".*
"….Surau tidak ada tapi ada ruangan solat iaitu bilik doktor yang diubahsuai. Jika ada surau khas lebih bagus. Untuk pesakit yang menunggu seperti waktu subuh mereka akan menumpang bilik doktor untuk ruangan solat".

Dapatan ini sejajar dengan kajian (Zakiah Jamaludin 2001) pihak pusat hemodialysis patut menyediakan ruangan solat yang khusus dan selesa mengikut keperluan kakitangan dan pesakit memandangkan pusat hemodialysis beroperasi setiap hari mengikut keperluan pesakit. Prasarana yang selesa juga memainkan peranannya yang tersediri bagi proses penyembuhan penyakit yang dihadapi pesakit. Persekitaran sangat penting kepada kakitangan pusat hemodialysis dan pesakit kerana disitulah rumah kedua pesakita yang menerima rawatan setiap minggu mengikut giliran dan pesakit juga merupakan asnaf yang perlu dijaga keperluan mereka.

Seterusnya menjawab persoalan kesediaan pusat hemodialysis ini membangunkan konsep mesra ibadah daripada semua aspek, dan jawapan yang diberikan oleh informan kajian adalah

seperti berikut; *"....Belum bersedia, kawasan untuk solat ada tapi tidak sempurna dan kecil, kawasan untuk rehat tidak ada*".
"...Ruangan menunggu memadai, tapi nak selesa perlu ruang untuk rawatan. Ruang rawatan selesa, ruang rehat hanya di pantry tapi tidak selesa juga sebab ianya adalah laluan".
"...Tidak berapa selesa sebab ruang terlalu padat, contoh tempat solat pejabat hanya ada tirai, untuk pesakit yang duduk di atas kerusi roda ruangan ini sangat sempit. Ruang rehat lagi sempit hanya muat 2 orang sahaja. Ruang menunggu warispun agak sempit dan kurang selesa".

Daripada jawapan yang diberikan ini pusat hemodialysis ini perlu membuat penambahbaikan agar ruangan rehat kakitangan dan ruangan menunggu bagi keluarga lebih selesa dan memudahkan semua pihak di pusat hemodialysis. Oleh itu penambahbaikan adalah perkara wajar dilakukan oleh pihak pengurusan hemodialysis ini agar ianya menepati piawaian mesra ibadah dalam semua aspek.

AMALAN IBADAH KETIKA SAKIT

Amalan ibadah merupakan satu jalan menuju keredaan Allah SWT yang wajib dilaksanakan oleh semua individu muslim dalam apa juga situasi dan keadaan. Ibadah solat mengandungi kaedah khas serta rukun dan syarat-syarat yang perlu dipenuhi bagi menyempurnakan ibadah yang dilaksanakan. Namun begitu terdapat situasi yang membenarkan individu muslim untuk menggunakan rukhsah sebagai alternative kepada masalah atau ujian yang dilalui dalam kehidupan seharian. Rukhsah merupakan keringanan yang dibenarkan oleh Allah SWT dalam melaksanakan ibadah wajib yang dipertanggungjawabkan ke atas individu mukmin yang mukallaf, apabila berlaku keuzuran yang tidak dapat dielakkan (Sayyid Sabiq,1999 & Yusof Qaradhawi 1978).

Bagi pesakit dialisis, Islam membenarkan rukhsah ibadah solat mengikut kadar kemampuan pesakit dalam melaksanakannya ketika berada di pusat hemodialysis seperti solat dalam keadaan duduk atau baring. Hal ini berdasarkan kemampuan dan keadaan pesakit ketika mendapatkan rawatan. Manakala wuduk pula mengikut kemampuan dan keadaan mereka samada menggunakan air ataupun tayamum. Oleh itu pusat hemodialysis mesra ibadah hendaklah menyediakan prasarana yang lengkap agar dapat membantu pesakit dan kakitangan dalam melaksanakan ibadah wajib dalam menyampaikan khidmat perawatan kepada pesakit (Sharifah, 2017, Jabatan Mufti Negeri Melaka 2012).

Kelengkapan rukhsah ibadah yang disediakan serta ilmu pengetahuan yang diberikan oleh kakitangan di pusat hemodialysis mampu menarik minat pesakit hemodialysis untuk melaksanakan ibadah solat ketika sedang menerima rawatan. Namun begitu terdapat pusat hemodialysis yang tidak memenuhi piawaian mesra ibadah dan seterusnya menyebabkan pesakit tidak melaksanakan ibadah ketika menerima rawatan di pusat hemodialysis. Hal ini menyebabkan pesakit serta kakitangan tidak melaksanakan ibadah solat ketika sakit dan ketika melaksanakan tugas sebagai kakitangan pusat hemodialysis.

Rukhsah ibadah merangkumi penyediaan kelengkapan prasarana untuk pesakit mendidirikan solat ketika berada di pusat hemodialysis. Sebagai contoh penyediaan botol spray untuk memudahkan kakitangan membantu pesakit berwuduk ketika sedang mendapatkan rawatan,

debu tayammum bagi memudahkan pesakit melaksanakan ibadah dalam semua situasi. Rukhsah yang diberikan oleh Islam memudahkan kakitangan pusat hemodialysis dan pesakit dalam melaksanakan ibadah solat yang merupakan kewajipan umat Islam dan wajib dilaksanakan dalam semua situasi dan keadaan (Aminudin Che Ahmad 2013, D.Nuzum et.al 2020). Namun begitu terdapat juga pusat hemodialysis yang tidak menyediakan kelengkapan ini dan kakitangan juga mempunyai pengetahuan yang rendah terhadap apa yang disediakan oleh Islam bagi membantu masyarakat secara umumnya.

Selain daripada rukhsah ibadah solat, pesakit juga boleh mengamalkan zikir-zikir tertentu dan doa-doa tertentu ketika sedang menerima rawatan di pusat hemodialysis ini. Pusat hemodialysis juga boleh memasang alunan ayat al quran atau zikir bagi halwa telinga pesakit sewaktu menerima rawatan, selain menenangkan ianya juga boleh membawa pesakit dan kakitangan untuk sama-sama mengingati Allah SWT dalam semua situasi dan keadaaan. Hal ini secara tidak langsung memberi terapi dan memudahkan proses kesembuhan buat pesakit dalam menerima rawatan. Alunan ayat suci al quran ini dapat memberi ketenangan kepada pesakit dan kakitangan pusat hemodialysis ketika menerima rawatan dan menyampaikan rawatan bagi petugas (Harmy Mohdamed Yusof 2013 & Norazliza Hasbullah 2011).

Terdapat juga pesakit yang tidak mengetahui cara melaksanakan ibadah solat ketika sakit. Hal ini kerana pesakit tidak mahu menunaikan ibadah solat menerima rawatan dengan pelbagai alasan atau lebih selesa meninggalkan ibadah solat tanpa ada rasa bersalah. Namun begitu perkara ini dapat diatasi dengan maklumat ataupun ilmu yang diperolehi oleh kakitangan pusat hemodialysis seterusnya dapat mendidik pesakit dengan ilmu mesra ibadah. Ilmu ini sangat penting bagi membawa pesakit kepada Allah SWT walaupun ketika sedang sakit.

Hal ini seperti sejajar dengan pandangan (Norasikin Mohamad Shariff 2021 & Jan Gremell 2020)bahawa pendidikan konsep mesra ibadah sangat penting dalam membantu pesakit serta kakitangan melaksanakan ibadah solat dalam semua situasi. Pengetahuan kakitangan terhadap hemodialysis mesra ibadah secara tidak langsung mampu membantu pesakit melaksanakan ibadah ketika sakit tanpa sebarang halangan serta yakin dengan rukhsah ibadah yang Allah SWT berikan kepada hambaNya sebagaimana firman Allah SWT dalam surah al Maidah ayat 6 yang bermaksud :

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِۚ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْۚ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُۚ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ٦

Wahai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan sembahyang (padahal kamu berhadas kecil), maka (berwuduklah) iaitu basuhlah muka kamu, dan kedua belah tangan kamu meliputi siku dan sapulah sebahagian dari kepala kamu dan basuhlah kedua belah kaki kamu meliputi buku lali dan jika kamu berjunub (berhadas besar) maka bersucilah dengan mandi wajib dan jika kamu sakit (tidak boleh kena air) atau dalam pelayaran atau salah seorang dari kamu datang dari tempat buang air atau kamu sentuh perempuan, sedang kamu tidak mendapat air (untuk berwuduk dan mandi), maka hendaklah kamu bertayamum dengan tanah (debu) yang bersih, iaitu: Sapulah muka kamu dan kedua belah tangan kamu dengan tanah debu itu. Allah tidak mahu menjadikan kamu menanggung sesuatu kesusahan (kepayahan), tetapi Dia berkehendak membersihkan (mensucikan) kamu dan hendak menyempurnakan nikmatNya kepada kamu, supaya kamu bersyukur (Al Maidah: 6).

Melalui ayat ini jelas menunjukkan bahawa Islam meletakkan keringanan yang memudahkan umat Islam melaksanakan ibadah solat mengikut situasi mereka namun masih terdapat segelintir daripada pesakit mengabaikan keringanan ini. Hal ini berikutan ilmu pengetahuan mereka terhadap rukhsah ibadah sangat terhad dan kurang mengambil berat akan ibadah solat walaupun dalam situasi sakit. Begitu juga terdapat segelintir kakitangan pusat hemodialysis yang tidak mengetahui rukhsah ibadah solat ketika menyampaikan perkhidmatan kepada pesakit dan bagi kakitangan yang menjalankan tugas boleh melakukan keringanan ibadah mengikut situasi dan kecemasan yang mereka alami.

Perkara ini dapat diatasi seandainya kakitangan diberikan ilmu pengetahuan yang sepatutnya mereka mampu membantu pesakit untuk melaksanakan ibadah ketika sakit dan memudahkan proses penyembuhan pesakit. Pusat hemodialysis juga perlu menempatkan pegawai hal ehwal Islam bagi membantu kakitangan perawatan dalam menyampaikan khidmat mesra ibadah ketika pesakit memerlukannya. Pegawai hal ehwal Islam ini bertanggungjawab mengajar pesakit cara menunaikan ibadah solat ketika sakit dan membantu semua situasi pesakit ketika sakaratul maut di pusat hemodialysis. Penempatan pegawai hal ehwal Islam ini dapat membantu melancarkan semua urusan di pusat hemodialysis dan mendidik pesakit melalui khidmat rawatan yang disampaikan. Peranan pegawai hal ehwal Islam sangat membantu kakitangan hemodialysis dalam menyampaikan perkhidmatan mesra ibadah(Nizaita Omar 2004 , Surina Mohd Shafi et.al 2020, Wahiba Abu-Ras et.al 2011) .

Prasarana Hemodialisis

Prasarana pusat hemodialysis mesra ibadah memainkan peranannya yang tersendiri dalam pembentukan hemodialysis mesra ibadah. Ruang yang luas dan memenuhi piawaian mesra ibadah sangat diperlukan bagi menghasilkan prasarana mesra ibadah. Prasarana ini terdiri daripada penyediaan surau serta debu tayamum bagi pesakit yang tidak boleh menggunakan air ketika mendapatkan rawatan dialysis, botol semburan wuduk bagi memudahkan pesakit untuk mengambil wuduk ketika menerima rawatan, telekung yang bersih juga diperlukan bagi keselesaan pesakit. Ruangan menunggu yang selesa dan ruangan solat bagi pesakit yang menunggu untuk mendapatkan rawatan (Ahmad Puhad Alim et.al 2010). Ruangan ini bukan hanya untuk pesakit bahkan untuk keselesaan ahli keluarga pesakit yang menemani pesakit ketika mendapatkan rawatan.

Ruangan yang selesa akan memudahkan pesakit dan waris untuk menunaikan ibadah solat dimana sahaja mereka berada. Penyediaan tandas yang mesra pesakit serta berhampiran dengan tempat pesakit menerima rawatan, ini bagi memudahkan pesakit dalam semua hal. Kemudahan buku panduan ibadah buat pesakit juga akan membantu pesakit melaksanakan ibadah ketika sakit, selain itu kemudahan al quran, al mathurat dan manzil juga dapat membantu pesakit tenang ketika menerima rawatan kerana dapat membaca sumber yang disediakan ini. Selain daripada itu televisyen juga memainkan peranannya yang tersendiri iaitu pesakit dapat mengetahui rukhsah melaksanakan ibadah solat ketika sakit melalui paparan skrin yang dimainkan apabila masuknya waktu solat disamping laungan azan juga dapat disiarkan setiap kali masuknya waktu solat (Zakiyah Jamaludin 2001). Namun begitu tidak semua pusat hemodialysis menyediakan kemudahan ini kerana ruang yang terhad dan lain-lain keadaan sehingga menyebabkan prasarana ini tidak dapat disediakan.

Prasarana pusat hemodialysis ini juga bukan hanya tertakluk kepada perkakasan yang disediakan malahan ruangan menunggu, dan ruangan solat yang selesa dan kondusif juga sangat diperlukan oleh pesakit dan kakitangan pusat hemodialysis. Penyediaan prasarana yang memenuhi piawaian mesra ibadah sangat membantu proses kesembuhan pesakit serta dapat memberi keselesaan kepada semua. Persekitaran yang bersih dan kondusif juga sangat penting bagi sesebuah premis yang menyampaikan khidmat perawatan, ini kerana keadaan sekeliling yang selesa memberi kesan dalam penyembuhan penyakit (Hamzah Jusoh et.al 2009). Oleh itu jelas disini bahawa prasarana premis pusat hemodialysis memainkan peranannya yang tersendiri dalam membangunkan hemodialysis mesra ibadah serta membantu proses kesembuhan pesakit. Hemodialysis yang kondusif , selesa serta mempunya semua kelengkapan prasarana mesra ibadah amat membantu kakitangan dan pesakit ketika mendapatkan rawatan.

KESIMPULAN

Kesimpulanya amalan ibadah solat, rukhsan ibadah solat dan prasarana hemodialysis mesra ibadah merupakan keperluan mendesak masyarakat muslim pada hari ini. Berikutan ramainya pesakit yang memerlukan rawatan di pusat hemodialysis, ini menunjukan pusat hemodialysis umpama rumah kedua bagi pesakit kerana hari-hari dalam hidupnya perlu menjalani rawatan. Meskipun agak sukar dengan ruang premis yang terhad, pihak pengurusan tertinggi pusat hemodialysis perlu mengambil cakna akan perkara ini agar hemodialysis mesra ibadah terlaksana dan kebajikan pesakit dan kakitangan dalam melaksanakan ibadah wajib terpelihara.

Ibadah wajib ini bukan sahaja kewajipan bagi pesakit dan kakitangan untuk memeliharanya bahkan pihak pengurusan perlu menambahbaik dari sudut ruang solat premis untuk kakitangan dan pesakit yang menunggu seterusnya menghantar kakitangan untuk mendapatkan latihan mesra ibadah secara berkala pada setiap tahun. Jika keperluan ini dipenuhi konsep mesra ibadah dapat dilaksanakan dengan jayanya oleh pusat hemodialysis beridentiti Islam ini. Pusat hemodialysis bukan sahaja menyediakan perkhidmatan rawatan kepada pesakit bahkan memberikan keselesaan kepada pesakit beribadah dalam semua keadaan sehingga akhir hayat mereka. Program mesra ibadah bukan sahaja memenuhi aspek kerohanian pesakit tetapi mengetengahkan perkhidmatan sokongan spiritual melalui kakitangan terlatih.

RUJUKAN

Al- Quran

Ahmad Munawar Ismail & Mohd Nor Shahizan Ali. 2012. *Memahami kuantitatif dan kualitatif dalam penyelidikan pengajian Islam*. Bangi: Fakulti Pengajian Islam, Uniersiti Kebangsaan Malaysia

Ahmad Puhad Alim & & Siti Roddiah Abdullah. 2010. Audit pengurusan masjid: kajian di Daerah Pasir Puteh Kelantan. *Journal Universiti Teknologi Malaysia Institutional Repository.* Vol 1. Issue 7.

Aminuddin Che Ahmad. 2013. Practical aspect of ibadah frendly hospital. 9th International Seminar and Workshop Spiritual Supports in Patients Care. Sultan Salahuddin Abdul Aziz Shah Mosque Selangor Darul Ehsan.

Burn, R.B .1995. *Introduction to research methods*, Melbourne, Longman.

Chua Yan Piaw .2011. *Kaedah penyelidikan buku 1 edisi kedua* , Mc Graw Hill Education, Malaysia.

Corrine Glesne. 1999. *Becoming qualitative researchers : An introduction*. Longman Publication.

D. Nuzum, B. Fetgerald, M.J.Eavans, K.O'Donoghue. 2020. Maternity healthcare chaplains and perinatal post-mortem support and understanding in the united kingdom and Ireland : An exploratory study. Journal of religion and health. https://doi.org/10.1007/s10943-020-01176-4

Garis panduan amalan pengubatan dan perbomohan menurut Islam. 2012. Jabatan Mufti Negeri Melaka, Cetakan Pertama.

Hamzah Jusoh & Habibah Ahmad. 2009. Keefisienan perkhidmatan pihak berkuasa tempatan di wilayah bandaraya Kuala Lumpur : Perspektif Komuniti. *Malaysian Geografia Online. Journal Of Society and Space.* 5 Issue 1 (54-68).

Harmy Mohamed Yusoff. 2013. Peranan jururawat dalam membantu melaksanakan ibadah pesakit. Kertas Kerja Seminar Kejururawatan Mesra Ibadah, Dewan Jubli Perak, Sultan Abdul Aziz, Shah Alam Selangor.

Jan Grimell. 2020. Military Chaplaincy in Sweden: An temporary perspective. Journal of health care chaplaincy. http://doi.org/10.1080/08854726.2020.1745490

Norasikin Mohd Shariff. 2021. The need Off Muslim Chaplains in Hospital-Based sevices in Malaysia: A Scoping review of literature. International Journal of care scholar: 4(2)

Norazliza Binti Hasbullah. 2011. *Pelaksanaan ibadah pesakit wanita di Hospital Universiti Sains Malaysia*. Fakulti Pengajian Islam Universiti Kebangsaan Malaysia.

Nizaita Omar. 2004. *Pelaksanaan ibadah solat bagi pesakit: Kajian hukum berdasarkan realiti semasa*. Akademik Pengajian Islam Universiti Malaya.

Othman Lebar. 2015. *Penyelidikan kualitatif pengenalan kepada teori dan metode*. Universiti Pendidikan Sultan Idris Tanjong Malim, Perak.

Sayyed Sabit. 1999. *Fiqh sunnah juz Al- awal.* Dar Al- Fathi Lil I'lam Al- A'rabi. Khaherah Mesir.

Sharifah Binti Hamzah, 2017. Pelaksanaan Hospital Mesra Ibadah di Hospital PUSRAWI Wilayah Persekutuan Kuala Lumpur. Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia.

Surina Muhamad Shafi, Muhd Zulkifli Awang, Nurul Aisyah Amir Ramli, Izzati Aminah Subhan, Ishak Mas'ud. 2021. Pelaksanaan Amalan Chaplain Muslim di Hospital Mesra Ibadah. Ulum Islamiyah. The Malaysian Journal of Islamic Sciences. Vol 33 55. ISSN 2289-4789

Wahiba Abu-Ras,Lance Laird. 2011. How muslim and non muslim Chaplains serve the muslim patient? Does the interfaith chaplaincy model have room for muslims' experience? Journal religion Health, 50:46-61. http://doi.org/10-107/s10943-9357-4

Yin, R.K.1994. *Case study research: design and methods*. 2nd ed. Thousand Oak, Calif: Sage.

Yusof Qardhawi. 1978. *Ibadah dalam Islam*. Terj. Hasan bin Idris. Yayasan Dakwah Islamiah Malaysia. Kuala Lumpur.

Zakiyah Jamaluddin. 2001. Kepuasan terhadap perumahan dan sistem perumahan berkonsepkan Islam. Sekolah Pembangunan Sosial Universiti Utara Malaysia.

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

POTENSI WAKAF DALAM SEKURITI MAKANAN: SATU SOROTAN AWAL

HASLIZA TALIB
Pusat Pengajian Teras
Universiti Islam Selangor (UIS)
hasliza@kuis.edu.my

DR MUSA SARIP
Fakulti Syariah dan Undang-undang
Universiti Islam Selangor (UIS)
mmusa@kuis.edu.my

NORHAYATI ABD GHANI
Fakulti Syariah dan Undang-undang
Universiti Islam Selangor (UIS)
nurhayati.ag@kuis.edu.my

ABSTRACT

Krisis sekuriti makanan yang melanda negara memberi banyak kesan kepada rakyat dan perlu ditangani segera. Perancangan yang tersusun perlu dirangka untuk mengukuhkan sekuriti makanan dan menjamin kos sara hidup berada pada tahap bersesuaian. Keadaan bertambah buruk dengan kenaikan harga barang makanan dan keperluan harian. Kegagalan menanganinya memberi kesan negatif kepada rakyat terutama yang berpendapatan rendah. Situasi ini disebabkan negara terlalu bergantung pada import bahan makanan. Perhatian serius terhadap ancaman keselamatan bekalan makanan perlu ditangani segera dengan mengaktifkan sektor pertanian. Dengan demikian, kajian ini bertujuan untuk mengenal pasti potensi wakaf sebagai satu alternatif untuk membantu keterjaminan makanan negara serta menambah produktiviti dengan melibatkan instrumen wakaf secara aktif. Kajian ini menggunakan kaedah penyelidikan secara kualitatif iaitu kajian perpustakaan dengan meneliti sumber sekunder berkaitan dengan wakaf dalam industri makanan seperti wakaf pertanian yang telah dipraktikkan sebagai salah satu alat pembiayaan yang dapat meningkatkan sumber makanan. Kajian ini menunjukkan bahawa wakaf mempunyai peranan penting sebagai alat yang dapat membantu dalam peningkatan industri makanan ke arah kesejahteraan ekonomi dan sosial bagi menjamin kualiti hidup. Walaubagaimanapun potensi wakaf masih belum dikembangkan dengan optimum serta memerlukan strategi yang sistematik untuk berperanan dalam keterjaminan makanan di Malaysia.

***Kata kunci**: wakaf, sekuriti makanan, pembangunan ekonomi*

PENDAHULUAN

Krisis sekuriti makanan semakin mendapat perhatian masyarakat dunia ketika ini. Pertambahan populasi yang meningkat tidak diimbangi dengan peningkatan dalam pengeluaran makanan negara sehingga menyebabkan kebanyakan negara menghadapi ancaman dalam keterjaminan makanan. Isu kenaikan harga beras putih import serta kesukaran untuk mendapatkan bekalan beras Super Spesial Tempatan (SST) menjadi isu terbaru. Keadaan ini telah mengundang kebimbangan pengguna mengenai kos sara hidup. Pihak kerajaan melalui Kementerian Pertanian dan Keterjaminan Makanan (KPKM) telah memainkan peranan penting dalam menangani isu-isu berkaitan dengan bekalan makanan, harga barang-barang makanan, dan kualiti makanan untuk memastikan rakyat mendapat akses kepada makanan yang berkualiti

dengan harga yang berpatutan. Dalam Islam keterjaminan makanan sangat dititikberatkan. Ini dapat dilihat dalam pelaksanaan sesuatu ibadah seperti penetapan pembayaran zakat, pembayaran fidyah dan pembayaran kafarah sumpah adalah dengan menggunakan makanan asasi sesebuah negara seperti gandum dan beras.

Sekuriti makanan bermakna semua orang pada setiap masa boleh memperoleh makanan yang mencukupi untuk meneruskan hidup yang sihat dan aktif. Menurut Pertubuhan Makanan dan Pertanian Bangsa-bangsa Bersatu (FAO), sekuriti makanan wujud apabila semua manusia pada bila-bila masa memperoleh makanan berkhasiat secara mencukupi. Selain itu, makanan tersebut mestilah selamat bagi memenuhi keperluan dan pemilihan pemakanan manusia bagi membolehkan mereka menjalani suatu kehidupan yang aktif dan sihat (Noorfazreen & Asmak, 2011). Mohamed et al. (2021) telah mengemukakan empat garis tindakan atau instrumen dalam menangani krisis makanan yang merujuk kepada dasar yang digunakan oleh bank dunia iaitu mengawal dan menstabilkan harga pengguna, pengukuhan stok penimbal, mewujudkan jaringan keselamatan terhadap akses makanan dan instrumen yang merangsang tindak balas penawaran bekalan dalam pertanian.

SEKURITI MAKANAN DARI PERSPEKTIF ISLAM

Imam Al-Syatibi dalam membincangkan berkaitan maqasid syariah menekankan tentang aspek memelihara lima perkara iaitu menjaga nyawa, menjaga agama, menjaga keturunan, menjaga harta dan menjaga akal (Asmadi, 2016). Maka segala usaha bagi menjamin kecukupan makanan adalah terkait dengan penjagaan kelima-lima perkara tersebut. Bagi memenuhi keperluan asas di peringkat *daruriyyat* manusia memerlukan makanan untuk meneruskan kehidupan, dengan kehidupan tersebut manusia mampu melaksanakan tanggung jawab beragama dalam menunaikan amanah sebagai hamba Allah SWT. Dengan keterjaminan makanan dapat memastikan kelahiran generasi yang sihat yang mampu untuk menguruskan kehidupan dengan penjagaan harta dan akal yang sempurna. *Al-daruriyyah* merupakan perkara asas yang mana jika tidak ada salah satu dari perkara-perkara tersebut akan menyebabkan kerosakan yang besar dalam kehidupan manusia di dunia dan akhirat. Maka bagi memastikan manusia terus hidup dalam menjalankan amanah sebagai khalifah Allah SWT adalah sangat terkait rapat dengan keterjaminan makanan.

Justeru itu, adalah menjadi tanggungjawab kepada pemimpin sesebuah negara untuk memenuhi keperluan asas bagi setiap ahli masyarakat terutamanya dari aspek makanan. Ini menjelaskan peranan pemimpin negara adalah sangat penting dalam memastikan sekuriti makanan terjamin dengan mewujudkan dasar atau polisi untuk mengatasi ketidakcukupan makanan dalam negara. Polisi yang dilakukan oleh Nabi Yusuf a.s. yang menyediakan simpanan makanan dalam tempoh tujuh tahun merupakan satu garis panduan bagi sesebuah negara untuk memastikan sekuriti makanan terjamin. Semasa Baginda menjadi Menteri Kewangan Mesir, seluruh negara yang berdekatan mengalami krisis sekuriti makanan yang teruk dan memaksa rakyat negara berdekatan datang ke Mesir untuk mendapatkan bekalan makanan

> "*Yusuf berkata: "Supaya kamu bertanam tujuh tahun (lamanya) sebagaimana biasa; maka apa yang kamu tuai hendaklah kamu biarkan kecuali sedikit untuk kamu makan. Kemudian sesudah itu akan datang tujuh tahun yang amat sulit,*

> *yang menghabiskan apa yang kamu simpan untuk menghadapinya (tahun sulit), kecuali sedikit dari (bibit gandum) yang kamu simpan*". (Surah Yusuf, 12: 47-48)

Peringatan itu sewajarnya diambil pengajaran dan peringatan yang jelas mengenai persoalan sekuriti makanan dan kedaulatan sesebuah negara. Selain itu, ia juga boleh dijadikan panduan yang mana sebuah negara mestilah mempunyai polisi yang jelas dan sesuai berkaitan sekuriti makanan kerana ia adalah keperluan asasi yang *daruriyyat*. Biarpun negara mahu mencapai pembangunan dan kemajuan melalui penekanan dalam perindustrian, namun sekuriti makanan perlu diambil berat. Walau bagaimanapun, makanan yang ditawarkan tersebut mesti selamat, mengandungi kandungan nutrien dan pastinya halal. Islam sememangnya menekankan aspek makanan halal, namun kesedaran tentang makanan halal dan selamat kini semakin meningkat selari dengan peningkatan jumlah umat Islam di dunia (Noorfazreen & Asmak, 2011).

Sekuriti makanan juga amat menekankan keperluan menyimpan makanan khususnya bijirin seperti padi, gandum dan sebagainya, dengan demikian keperluan makanan asasi masyarakat akan terjamin dan selamat untuk memastikan kecukupan makanan halal dan juga meliputi aspek *tayyibah*. Ia juga mencakupi aspek ekonomi dan sosial iaitu memberi kuasa kepada individu untuk mengakses makanan daripada pendapatan yang diperoleh, penglibatan masyarakat dalam aktiviti sekuriti makanan seperti menyalurkan bantuan makanan dan terlibat dalam pengeluaran makanan itu sendiri (Noorfazreen & Asmak, 2011). Pandangan ini disokong oleh Muhammad Izzat & Muhammad Hakimi (2021) yang menyatakan bahawa perbahasan tentang daya tahan sekuriti makanan bukan hanya berkisar pada ketersediaan makanan sahaja tetapi ia juga merangkumi aksesbilitinya kepada masyarakat. Krisis makanan boleh wujud walaupun ketersediaan makanan masih stabil jika sukar diakses oleh masyarakat yang menyebab salah satu faktor harga yang tinggi dan mengurangkan kuasa beli masyarakat.

Sekuriti makanan dalam Islam sangat ditekankan melalui instrumen-instrumen pengagihan harta kepada golongan fakir miskin seperti zakat, infak, sedekah, aqiqah, korban, fidyah, kaffarah dan wakaf (Muhammad Izzat & Muhammad Hakimi, 2021), (Nur Annizah & Pazim @ Fadzim, 2005). Salah satu asnaf penerima zakat adalah golongan fakir dan miskin serta pembayaran zakat adalah dalam bentuk makanan asasi sesebuah negara walaupun sekarang ini tidak dibayar dalam bentuk matawang namun masih mengikut nilaian makanan asasi tersebut. Begitu juga bayaran untuk fidyah dan kafarah juga disyaratkan pengagihan makanan asasi kepada golongan yang memerlukan. Manakala ibadah korban pula perlu diberi satu pertiga daging korban kepada fakir dan miskin. Daging korban yang terdiri daripada unta, lembu dan kambing merupakan sumber makanan masyarakat setempat. Maka di sini jelas bahawa sekuriti makanan dalam Islam sangat ditekankan sebagai memenuhi keperluan kehidupan masyarakat yang harmoni dan stabil.

Rasulullah SAW juga memberi penekanan yang tinggi dalam sekuriti makanan ketika memberi galakan kepada Saidina Uthman Ibn Affan ra membeli telaga daripada seorang Yahudi sebagai sumber minuman untuk diwakafkan kepada penduduk Madinah (Rasyikah Md. Khalid et al., 2021), (Mohd Afandi et al., 2022). Wakaf kebun kurma dan telaga Bayruha' milik Abu Talhah ra (Mohd Ashrof Zaki, 2018) juga merupakan strategi penting dalam menjaga sekuriti makanan pada zaman Rasulullah SAW. Jelas bahawa instrumen wakaf telah memainkan peranan yang besar dalam menjamin sekuriti makanan sejak dari awal kedatangan Islam.

ISU-ISU DALAM SEKURITI MAKANAN

Berdasarkan perangkaan Jabatan Perangkaan Malaysia (DOSM) pada 31 Julai 2023, jangkaan jumlah populasi penduduk negara berlaku pertambahan kepada 33.4 juta pada kadar 2.1 peratus berbanding 32.7 juta orang pada tahun 2022. Malah, secara relatifnya populasi penduduk negara dijangka akan terus mengalami pertambahan pada kadar sebanyak 0.2 peratus setahun. Secara umumnya, pertambahan populasi penduduk berkait rapat dengan permintaan bekalan makanan iaitu semakin ramai penduduk, maka semakin tinggilah permintaan makanan dalam sesebuah negara. Maka negara perlu mempunyai sumber makanan yang stabil. Kestabilan tersebut melihat kepada pencapaian makanan pada tahap mencukupi, selamat dan berkhasiat. Selain itu, akses makanan tersebut mestilah stabil dari aspek ketersediaan, kebolehcapaian atau berkemampuan, penggunaan yang selamat. Hal ini juga merupakan aspek yang penting bagi memenuhi sekuriti makanan negara.

Di Malaysia, ketidakstabilan sumber komoditi makanan, tahap sara diri yang rendah, sektor pengeluaran makanan yang tidak mencukupi, import makanan meningkat, perubahan corak permintaan makanan serta ancaman fenomena semula jadi telah menjadi satu isu utama bagi mendepani krisis makanan (Mad Nasir, 2019; Mohamed et al., 2021; Omar et al., 2019). Merujuk kepada statistik 2021 Jabatan Perangkaan Malaysia, ukuran Kadar Sara Diri (Self-Sufficiency Ratio, SSR) negara pada tahun 2021, SSR untuk produk makanan masih rendah iaitu beras 65.0%. SSR menjadi kayu ukur sesebuah negara dalam memenuhi keperluan makanannya daripada pengeluaran domestiknya sendiri. Perkara ini menyebabkan kerajaan perlu mengimport makanan dari luar.

Kebergantungan negara kepada import makanan daripada negara luar menjadi ancaman utama kepada kelangsungan sekuriti makanan domestik kerana tindakan dan gelagat negara-negara pengeluar yang berhadapan dengan pelbagai krisis luaran dan dalaman akan menggugat kestabilan bekalan makanan dalam negara. Pada tahun 2022, import makanan bagi negara telah melepasi paras tertinggi yang pernah direkodkan iaitu sebanyak RM63 bilion. Keadaan ini amat membimbangkan tambahan lagi untuk memastikan sekuriti makanan negara sentiasa berada dalam keadaan terjamin dan stabil (Umi Hamidaton Mohd Soffian Lee, 2023). Pada Julai 2023 India telah menghentikan eksport beras putih untuk mengawal harga yang melonjak di dalam negara dan memastikan ketersediaan bekalan tempatannya. India menegaskan terpaksa berbuat demikian berikutan harga antarabangsa yang tinggi selain didorong oleh senario geo-politik, sentimen El Nino dan keadaan iklim yang melampau di negara pengeluar beras lain. Gelombang haba yang membakar pada 2022 turut menjejaskan pengeluaran gandum India. Kedua-dua isu ini mengancam untuk mencetuskan krisis makanan yang lebih luas (Utusan Malaysia, Ogos 2023). Maka kebergantungan kepada sumber makanan import perlu dikawal bagi memastikan sekuriti makanan dalam negara tidak terancam.

Selain daripada faktor harga import makanan yang meningkat, faktor-faktor lain yang mendorong peningkatan kos pengeluaran turut melibatkan harga baja, tenaga kerja dan kos pengangkutan. Selain itu, perubahan cuaca dan iklim juga mempengaruhi hasil tanaman, yang secara langsung mempengaruhi bekalan makanan di pasaran. Bukan itu sahaja, faktor global seperti kenaikan harga minyak dan isu logistik juga memberi impak kepada harga makanan.

Justeru pengawalan harga makanan asasi seperti beras perlu dilaksanakan bagi memastikan ketersediaan dan aksesibiliti beras mengikut keperluan masyarakat. Namun pengawalan harga juga perlu seimbang bagi menjamin kebajikan pegeluar dan pesawah.

POTENSI WAKAF DALAM SEKURITI MAKANAN

Wakaf merupakan penyumbang kepada pencapaian ekonomi sesebuah negara dalam perkembangan peradaban Islam sejak awal kedatangan Islam lagi. Tambahan pula, wakaf juga telah menjadi mekanisme yang dapat membantu perbelanjaan kerajaan, mencegah pembiayaan defisit, mengelak penurunan kadar faedah, memberi kestabilan dalam pengagihan pendapatan dan kekayaan, membasmi kemiskinan serta meningkatkan kemajuan ekonomi sesebuah negara. Pengumuman kerajaan yang berhasrat untuk melaksanakan inisiatif Wakaf Madani dalam Belanjawan 2023 berupaya menjadikan wakaf sebagai sektor ketiga ekonomi negara selepas sektor kerajaan dan swasta pada masa akan datang. Pendekatan wakaf yang selama ini hanya tertumpu dalam bidang hal ehwal keagamaan seperti pembinaan masjid, surau, sekolah-sekolah agama dan tanah perkuburan perlu diberi nafas baharu.

Perkembangan ekonomi Islam juga telah menjadikan amalan wakaf terus diperbaharui dan dipelbagaikan dengan memaksimumkan fungsi ke arah kebajikan dan kualiti hidup masyarakat. Mohamad et al. (2020) mengklasifikasi empat pembangunan tanah-tanah wakaf di Malaysia dan mendapati penglibatan di dalam sektor komersial sebanyak 60.09%, manakala sektor pendidikan sebanyak 27.05%, seterusnya 8.46% di dalam sektor sosial dan 4.39% di dalam sektor kesihatan. Hal ini menunjukkan, tanah wakaf bukan sahaja berbentuk tradisional seperti tujuan agama malah ianya dibangunkan dari pelbagai aspek mengikut keperluan semasa. Wakaf menjadi antara alat membasmi kemiskinan dan meningkatkan kualiti hidup masyarakat ekoran manfaat harta wakaf yang bersifat berkekalan dan dapat diperluas fungsinya. (Ummi Sulaim, Mohd Faiz & Azri 2023)

Oleh itu, sebagai menjamin kualiti hidup melalui industri makanan, wakaf perlu menjadi sebagai alat ekonomi yang dapat membantu peningkatan di dalam industri makanan selaras memenuhi keseimbangan dan kestabilan sekuriti makanan negara. Dengan itu, perkenalan wakaf di dalam industri makanan perlu dilihat kembali dan dikenal pasti potensi yang bersesuaian untuk dilaksanakan sebagai salah satu alat ekonomi yang dapat membantu industri makanan dan kualiti hidup. (Ummi Sulaim, Mohd Faiz & Azri 2023).

Wakaf dapat dijadikan salah satu insentif kerjasama dalam industri pertanian. Pengembangan industri makanan melalui wakaf sebenarnya dapat membantu rantaian makanan daripada terputus atau kekurangan bekalan dalam memenuhi permintaan pemasaran. Menurut Mohamed et al. (2021) rangsangan pengeluaran pertanian perlu dilaksanakan terutamanya dalam melindungi pengeluar komoditi makanan miskin dengan memberi dana bagi meningkatkan produktiviti tanaman, membangunkan tanah pertanian, meningkatkan kualiti makanan, mengurangkan spekulasi rantaian bekalan makanan di antara pengeluar hingga penggunaan. Perolehan dana daripada wakaf tunai boleh menjadi satu bentuk pembiayaan yang fleksibel dan berkebajikan bagi mengembangkan industri makanan. (Ummi Sulaim, Mohd Faiz & Azri 2023)

Wakaf Tunai

Wakaf tunai telah diperkenalkan sebagai satu resolusi daripada sarjana Islam kontemporari terhadap skim pengumpulan dana serta pelaburan. Wakaf tunai sebagai dana modal awal atau penampungan untuk dipulangkan kembali ke dana wakaf tanpa mengenakan faedah (Basir & Hairul, 2021). Menurut Pusparini (2016), wakaf tunai mempunya empat kelebihan. Pertama, jumlah wakaf tunai boleh berubah-ubah mengikut kemampuan pewakaf. Kedua, aset wakaf dalam bentuk tanah kosong dapat dimanfaatkan dengan membangunkan infrastruktur atau menggarapnya menjadi tanah pertanian yang produktif melalui wakaf tunai. Ketiga, wakaf tunai dapat membantu pelbagai institusi penyelidikan termasuk berkenaan sekuriti makanan dan keempat, wakat tunai dapat mendorong mengembangkan dunia pendidikan tanpa hanya bergantung kepada peruntukan pendidikan Negara. Maka dengan wakaf tunai boleh menjadi sebagai sumber bantuan bagi industri kecil dan sederhana, perusahaan, petani dan seluruh rantaian dalam pengurusan sekuriti makanan. (Muhammad Izzat & Muhammad Hakimi 2021).

Wakaf tunai boleh digunakan untuk membangunkan tanah-tanah wakaf yang berpotensi menjadi tanah tanaman makanan dan ternakan bagi pengeluaran makanan. Selain boleh membangunkan tanah-tanah wakaf, ia dapat membantu menangani persaingan ke atas sumber tanah dalam sektor perindustrian yang mengakibatkan sewa tanah meningkat serta menyumbang kepada kenaikan harga makanan. Selain itu wakaf juga boleh berbentuk barang modal seperti bangunan, kenderaan, premis, mesin dan sebagainya bagi membantu proses pengeluaran makanan dengan lebih cekap dan cepat.

Melalui wakaf tunai juga dapat memperkenalkan kaedah pembiayaan baharu yang boleh digunakan untuk membangunkan hartanah wakaf antaranya melalui pembiayaan berasaskan kredit, pembiayaan institusi dan pembiayaan berasaskan korporat (Hydzulkifli et al., 2014). Yusof et al. (2021) mencadangkan pembiayaan kepada tiga skala iaitu kecil, sederhana dan besar seperti bentuk pembiayaan perkongsian iaitu mudharabah dan musyarakah serta penerbitan ekuiti dan sukuk sesuai bagi pembiayaan untuk projek penternakan, perikanan dan pertaian (Ummi Sulaim, Mohd Faiz & Azri 2023).

Pengamalan Wakaf Dalam Industri Makanan di Malaysia

Wakaf dalam industri makanan di Malaysia masih belum popular. Pelaksanaan wakaf yang melibatkan pertanian tidak menfokuskan kepada menyediakan sumber makanan malah masih terbatas kepada kebajikan seperti Ladang Sawit Perkaya Sdn Bhd Kemamam Terengganu. Ladang ini diwakafkan pada 1992 dengan penglibatan orang ramai dan kerajaan Negeri Terengganu. Berkeluasan 830 ekar terletak di Mukim Jabor melibatkan tanaman kelapa sawit serta projek integrasi ternakan lembu dan kambing. Hasil ladang digunakan untuk pembiayaan Pertubuhan Kebajikan Anak Yatim Terengganu (PERKAYA) iaitu menaja pendidikan dan asrama anak-anak yatim seluruh Terengganu (Amaludin Ab et al., 2017). Selain itu, Universiti Teknologi MARA (UiTM) Melaka mengusahakan projek wakaf melibatkan dusun buah-buahan dengan usaha sama Jabatan Pertanian Melaka, MARDI Melaka dan FAMA Melaka.

Keluasan tanah melebihi dua ekar dengan tanaman durian Musang King, manggis, rambutan, cempedak dan kelapa pandan. Hasil tanaman digunakan bagi manfaat warga kampus seperti menubuhkan kumpulan keusahawanan dari kalangan pelajar, bantuan kepada pelajar ketegori

asnaf miskin dan masyarakat setempat (Nazri, 2021). Walaupun projek-projek ini melibatkan kepada sektor pertanian, namun hasilnya tidak menfokuskan kepada keterjaminan makanan negara, malah untuk kebajikan golongan asnaf dan anak-anak yatim.

Berbeza dengan pelaksanaan wakaf yang dijalankan oleh Yayasan Pemeliharaan dan Perluasan Wakaf Pondok Modern (YPPWPM), Gontor. Pembangunan tanah wakaf dilaksanakan melalui sistem pajakan tanah, pembangunan tanah wakaf dengan pengurusan oleh YPPWPM seperti menyediakan benih dan alat bajak kepada petani (Ummi Sulaim, Mohd Faiz & Azri 2023). Pelaksanaan sistem perkongsian untung yang dilaksanakan telah memberi implikasi yang baik iaitu petani dapat menyewa tanah dengan kadar yang lebih rendah. Selain daripada dapat menyediakan ruang pekerjaan yang luas dalam sektor pertanian, sistem ini juga dapat menyediakan sumber makanan dengan harga yang lebih berpatutan.

Manakala bagi projek penanaman nenas MD2 atas tanah wakaf yang disewa oleh pengusaha dari Perbadanan Wakaf Selangor (PWS) seluas 6.2 ekar di Kampung Sungai Merab, Kajang, ia merupakan projek pembangunan tanah wakaf. Projek ini juga telah menyediakan peluang pekerjaan kepada penduduk setempat (Berita Harian, 2022). Majlis Agama Islam Negeri Pulau Pinang (MAINPP), Wakaf Pulau Pinang, Lembaga Perindustrian Nanas Malaysia (LPNM) juga membangunkan tanah wakaf dengan projek ladang tanaman nanas, namun ia diusahakan oleh golongan asnaf dengan keluasan tanah wakaf 2.43 hektar di Kampung Tun Sardon, Jalan Ara Kuda. Projek-projek ini adalah bertujuan untuk membangunkan tanah wakaf terbiar disamping membantu meningkatkan ekonomi golongan asnaf (Yaseen et al., 2018), (Ummi Sulaim, Mohd Faiz & Azri 2023).

Stok Penimbal

Antara perkara penting bagi menjaga kestabilan harga barangan dan makanan ialah pengukuhan stok penimbal. Dalam hal ini, wakaf dapat memberi peluang untuk berkongsi sumber simpanan stok secara institusi dalam masyarakat untuk keperluan semasa atau akan datang kerana institusi wakaf menjaga pengurusan stok penimbal bagi menjaga kepentingan umum tanpa tujuan keuntungan (M Kabir Hassan et al., 2020). Kontrak-kontrak kewangan Islam seperti Musaqah, Muzaraah, Ijarah dan sebagainya dapat digunakan untuk meningkatkan pengeluaran pertanian, mengaktifkan aset-aset wakaf yang kekal seperti bangunan dan tanah untuk tujuan tempat stok penimbal dan memberikan alternatif yang kurang penyelewengan dengan kos lebih murah. Ini diakui dalam analisis yang dilakukan dalam makalah "*Alternative Policies to Buffer Stocks for Food Security*" menunjukkan bahawa sokongan orang ramai terhadap penyimpanan swasta (stok penimbal) adalah dasar penstabilan harga yang paling efisyen dan menjimatkan kos untuk kerajaan (Beaujeu, 2016). Tanah-tanah wakaf perlu diberi nilai tambah dengan peningkatan jalan pengangkutan dan bangunan sebagai tempat penyimpanan stok yang cekap dan teratut. Pendekatan ini akan merangsang pengeluaran makanan dan meluaskan sektor pertanian dengan sokongan orang ramai tanpa bergantung kepada dana daripada kerajaan (Muhammad Izzat & Muhammad Hakimi 2021).

PENUTUP

Kajian ini secara keseluruhan mengiktiraf potensi wakaf untuk menangani isu global berkaitan sekuriti makanan. Walau bagaimanapun kajian kebolehlaksanaan wakaf, penilaian impak dan

kajian tindakan masih kurang dijalankan. Kerjasama semua pihak dan agensi sangat diperlukan bagi memartabatkan institusi wakaf berperanan dalam pembangunan ekonomi dan sosial terutama dalam aspek sekuriti makanan.

RUJUKAN

Anwar, I. 2024. Ucapan Belanjawan 2024.

Asmadi, M.N. 2016. Memahami Kerangka Maqasid Al-Syariah Dalam Kewangan Dan Pelaburan(October).

Mohamad As Syaqim, M.I., Azima, A.M., Ahamd Dahlan, S., Abdul Jalil, O., Zaimah, R. & Suraiya, I. 2023. Kerelevanan Wakaf Dalam Mengurus Tanah Terbiar Di Malaysia. *Akademika* 93(1): 1–23.

Mohd Afandi, M.R., Mohd Izzat Amsyar, M.A., Faezy, A., Shofiyyah, M., Muhammad Syahrul Deen, A.R., Mohd Norazmi, N. & Siti Sarah, I. 2022. Contemporary Research In Islamic Philantrophy: An Analysis Of The Needs And Directions Of The Field Of Waqf. *Journal Of Pharmaceutical Negative Results* 13(9): 5805–5813.

Mohd Ashrof Zaki, Y. 2018. Wakaf Infrastruktur Menurut Perspektif Hadith Dan Aplikasinya Dalam Pembangunan Hartanah Wakaf Di Selangor. Universiti Malaya,.

Muhammad Izzat, M. & Muhammad Hakimi, M.S. 2021. Peranan Pentadbiran Zakat, Infaq, Sedekah Dan Wakaf Dalam Sekuriti Makanan Di Kalangan Golongan Rentan Ketika Krisis. *Jurnal Dunia Pengurusan* 3(4): 37–55.

Noorfazreen, M.A. & Asmak, A.R. 2011. Pelaksanaan Dasar Sekuriti Makanan Di Malaysia : Kajian Daripada Perspektif Ekonomi Islam. *Jurnal Syariah, Jil. 19, Bil* 1(1): 39–62.

Nur Annizah, I. & Pazim @ Fadzim, O. 2005. Food Security In Malaysia From Islamic Perspective. *Jurnal Syariah* 13(2): 1–15.

Rasyikah Md. Khalid, Muhammad Amirul Ashraf A. Ghani, Muhamad Zawawi Jalaludin, Suhaimi Ab Rahman & Nurul Aini Yaacub. 2021. Waqaf Air Dan Isu Perundangan Di Malaysia. *Islāmiyyāt* 43(Isu Khas): 165–172.

Ummi Sulaim, A.R., Mohd Faiz, M.Y. & Azri, B. 2023. Analisis Peranan Wakaf Dalam Industri Makanan Sebagai Jaminan Kualiti Hidup. *Global Journal Al-Thaqafah* 1(183)(Special Issue): 183–201.

Utusan Malaysia, Ogos 2023). Norma Baharu Gelombang Krisis Makanan https://www.utusan.com.my/luar-negara/2023/08/norma-baharu-gelombang-krisis-makanan/. Acces pada 20 oktober 2023

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

PELAKSANAAN SOLAT SUNAT DALAM KALANGAN MAHASISWA INSTITUSI PENGAJIAN TINGGI ISLAM

SITI ZALEHA IBRAHIM
Pusat Pengajian Teras,
Universiti Islam Selangor (UIS)
sitizaleha@kuis.edu.my

DR. NORAINI MOHAMAD
Pusat Pengajian Teras,
Universiti Islam Selangor (UIS)
norainimohamad@kuis.edu.my

ABSTRAK

Kajian ini membincangkan pelaksanaan dan pengamalan solat sunat dalam kalangan mahasiswa di Institusi Pengajian Tinggi Islam. Objektif kajian adalah untuk mengenal pasti solat-solat sunat yang dilakukan dalam kehidupan seharian. Kajian juga mengkaji faktor-faktor yang menyebabkan mahasiswa tidak menunaikan solat sunat. Kajian ini berbentuk kualitatif dengan menggunakan kaedah temu bual secara Focus Group Discussion (FGD) untuk mengumpulkan data. Data temu bual dianalisis secara analisis tematik. Hasil kajian menunjukkan bahawa peserta kajian mengetahui dan memahami cara pelaksanaan solat-solat sunat. Mahasiswa juga mengetahui kelebihan solat-sunat melalui hadis nabawi. Walau bagaimanapun, didapati hanya seorang daripada peserta kajian yang menjadikan solat sunat sebagai amalan harian. Jelas menunjukkan bahawa tahap pengamalan solat sunat berada pada tahap tidak memuaskan. Justeru, beberapa cadangan turut dikemukakan sebagai inisiatif bagi meningkatkan kesedaran dan penghayatan solat sunat dalam kalangan mahasiswa khususnya di Institusi Pengajian Tinggi Islam.

***Kata Kunci**: pelaksanaan, solat sunat, mahasiswa, institusi pengajian tinggi Islam*

PENDAHULUAN

Solat merupakan rukun kedua dari Rukun Islam yang diwajibkan ke atas setiap Muslim yang mukalaf sebagaimana firman Allah SWT yang bermaksud:

> Maksudnya*: "...Sesungguhnya solat itu adalah fardu yang ditentukan waktunya atas orang-orang yang beriman"*
>
> (al-Nisa:103)

Solat merupakan tiang agama dan ibadah yang mampu mendekatkan hamba kepada tuhanNya. Sabda Rasulullah SAW yang bermaksud:

> Maksudnya*: "Solat itu tiang agama, sesiapa yang mendirikan solat, sesungguhnya dia sudah menegakkan agama dan barangsiapa yang meninggalkan solat, sesungguhnya dia meruntuhkan agama".*

Solat sunat pula adalah solat yang apabila dilakukan, akan mendapat pahala dan apabila ditinggalkan tidak berdosa. Ia dikenali juga sebagai solat *nawafil* atau *tathawwu'*. Di antara

hikmah menunaikan solat sunat ialah menampung kekurangan solat fardu. Solat sunat terbahagi kepada dua jenis hukum iaitu sunat muakkad dan *ghairu muakkad*. Manakala dari segi pelaksanaannya, ia terbahagi kepada dua jenis iaitu dilakukan bersendirian dan secara berjemaah. Solat yang sunat dilakukan bersendirian ialah solat sunat rawatib, dhuha, tahajjud, istikharah dan lain-lain. Manakala solat yang sunat dilakukan secara berjemaah seperti solat sunat tarawih, solat sunat istisqo', solat sunat dua hari raya dan sebagainya.

Tidak dinafikan solat sunat mempunyai kelebihan tersendiri berdasarkan firman Allah SWT yang bermaksud:

> Maksudnya: *Dan bangunlah pada sebahagian daripada waktu malam serta kerjakanlah solat tahajjud padanya sebagai solat tambahan bagimu, semoga Tuhanmu membangkitkan dan menempatkanmu pada hari akhirat di tempat yang terpuji*."
> (al-Isra': 79)

Diriwayatkan oleh Ummu Habibah RA bahawa terdapat dua belas rakaat solat Rawatib sebagaimana yang disabdakan oleh Rasulullah SAW yang bermaksud:

> Maksudnya: *"Tidaklah seorang hamba Muslim mengerjakan solat kerana Allah SWT dalam satu hari dua belas rakaat sebagai tathawwu' dan bukan fardu, melainkan Allah SWT akan membangunkan untuknya sebuah rumah di syurga".*
> (HR Muslim (728)

Dalam hadis yang lain dijelaskan pula perincian solat-solat yang berjumlah dua belas rakaat seperti yang disebut dalam hadis tersebut. Daripada Ummu Habibah RA, beliau berkata bahawa Rasulullah SAW bersabda yang bermaksud:

> Maksudnya*: "Barang siapa yang mengerjakan solat sunat sebanyak dua belas rakaat dalam sehari semalam kelak akan dibangunkan untuknya sebuah rumah di syurga. Dua belas rakaat itu adalah empat rakaat sebelum solat Zohor, dua rakaat setelah solat Zohor, dua rakaat setelah solat Maghrib, dua rakaat setelah solat Isyak dan dua rakaat sebelum solat Subuh.*
> (HR Tirmidzi (380) dan Ibn Majah (1196)

Daripada Aisyah RA pula, Nabi SAW bersabda yang bermaksud:

> Maksudnya*: "Dua rakaat sunat fajar (yakni sebelum solat fajar/subuh) adalah lebih baik nilainya daripada dunia dan apa saja yang ada di dalamnya ini (yakni dunia dan seisinya)."*
> (HR Muslim)

PERNYATAAN MASALAH

Pelaksanaan solat fardu masih berada pada tahap yang sederhana, maka tidak hairanlah hasil dapatan kajian oleh Mohd Syukri (2014) menunjukkan peratusan pelajar yang menunaikan solat secara berjemaah juga berada pada tahap yang rendah. Kajian yang dilakukan oleh Seri Kartini (2013) ke atas 100 orang pelajar beragama Islam semester kedua pengajian di Jabatan

Kejuruteraan Awam, Politeknik Ungku Omar menunjukkan bahawa 42% sahaja yang menunaikan solat fardu lima kali sehari.

Fenomena demikian juga berlaku di kolej-kolej komuniti di seluruh Malaysia. Ia adalah disebabkan oleh kurangnya ilmu pengetahuan berkaitan solat fardu. Berdasarkan hasil dapatan kajian ke atas pelajar-pelajar muslim di Kolej Komuniti Selandar, Melaka mendapati bahawa tahap kefahaman dan pelaksanaan solat fardu mereka seharian berada adalah berada pada tahap yang sederhana (Rahmat & Mohd Toriq, 2012).

Kajian oleh Hilmi (2010) ke atas pelajar TATiUC menunjukkan bahawa 64% mahasiswa tidak pernah menunaikan solat sunat. Dapatan ini tidak mengejutkan kerana banyak kajian menunjukkan bahawa terdapat mahasiswa yang masih mengambil ringan tentang kefarduan solat fardu, apatah lagi menunaikan solat sunat. Kajian oleh Ramli Awang dan Rosmaziah Abdul Kadir (2010) mendapati bahawa tahap pemahaman pelajar terhadap solat sunat adalah tinggi, namun pelaksaaan solat sunat adalah pada tahap sederhana.

Dapatan daripada kajian-kajian ini amat membimbangkan kita sebagai seorang Islam. Justeru, kajian tentang penghayatan solat sunat dalam kalangan mahasiswa perlu dijalankan dari semasa ke semasa termasuklah di institusi pengajian tinggi Islam seperti Universiti Islam Selangor agar pelajar tidak terjebak melakukan kemungkaran.

METODOLOGI KAJIAN

Reka bentuk yang digunakan dalam kajian ini adalah berdasarkan metode kajian kualitatif. Kajian ini mengguna pakai pendekatan temu bual secara perbincangan kumpulan berfokus atau *Focus Group Discussion* (FGD). Menurut Nyumba, Wilson, Derrick & Mukherjee (2018), FGD sering digunakan sebagai pendekatan kajian kualitatif bagi memahami secara mendalam dalam isu sosial sains.

Perbincangan kumpulan berfokus (FGD) melibatkan 10 orang mahasiswa Universiti Islam Selangor (UIS). Temu bual ini adalah untuk mendapatkan maklumat berkaitan solat-solat sunat yang dilakukan oleh mahasiswa dalam kehidupan seharian. Selain itu, ia bertujuan untuk mengkaji faktor-faktor yang mempengaruhi mahasiswa tidak menunaikan solat sunat.

Proses pengumpulan data dalam kajian ini adalah melalui protokol temubual dan disokong oleh data dokumen. Data temu bual telah dianalisis secara bertema dengan kaedah penentuan kategori, tema dan sub tema.

DAPATAN KAJIAN DAN PERBINCANGAN

Dapatan kajian adalah meliputi kefahaman mahasiswa tentang solat sunat, pengetahuan tentang kelebihan solat sunat, jenis solat sunat yang biasa dilakukan, pengamalan solat sunat dalam kehidupan sehari-harian dan faktor tidak melakukan solat sunat.

Kefahaman Tentang Solat Sunat

Hasil dapatan menunjukkan bahawa semua peserta kajian memahami maksud solat sunat. Mereka juga memahami cara pelaksanaan solat sunat. Sebagaimana yang dinyatakan oleh Ramli & Rosmaziah (2010), tahap pemahaman pelajar terhadap solat sunat adalah tinggi, namun pelaksaaan solat sunat adalah pada tahap sederhana.

Pengetahuan Tentang Kelebihan Solat Sunat

Dapatan berkaitan kelebihan solat sunat menunjukkan bahawa semua peserta kajian mengetahui kelebihan tersebut. Sebagai contoh, mereka memahami kelebihan mendirikan solat sunat qabliyah Subuh dan solat sunat Dhuha. Sebagaimana sabda Nabi SAW yang bermaksud:

> Maksudnya*: "Dua rakaat sunat fajar (yakni sebelum solat fajar/subuh) adalah lebih baik nilainya daripada dunia dan apa saja yang ada di dalamnya ini (yakni dunia dan seisinya)."*
>
> (HR Muslim)

Amalan sunat diakui mengandungi banyak kelebihannya. Amalan sunat yang dijadikan amalan seharian akan membentuk aura diri yang positif kepada pelajar tahfiz (Sh. Noorhidayah, 2021). Kajian oleh Nadwa & Hasbie (2018) mendapati bahawa pelajar mengerjakan solat sunat Dhuha ini kerana menyedari terdapat banyak kelebihan sebagaimana yang dinyatakan dalam hadis. Sementara kajian oleh Ramli & Rosmaziah (2010) mendapati bahawa seramai 86.9% responden bersetuju dengan solat Dhuha mampu memberi ketenangan selepas melakukannya. Kajian ini menunjukkan bahawa siapa yang melakukan solat Dhuha pada awal siang hari nescaya Allah akan membersihkan hatinya dan mendapat kedudukan yang tinggi di sisi Allah.

Anak-anak diajar agar melakukan ibadah sunat adalah dengan menyatakan kelebihannya di samping ibu bapa perlu menunjukkan praktikalnya terlebih dahulu. Sebagaimana kenyataan PK1; "*Solat sunat walaupun ia hanya sunat, tapi ia mempunyai kelebihan yang luar biasa. Contohnya solat sunat qabliyyah subuh, jadi kita dah dapat satu trend, menjadi kebiasaan anak-anak. Kita akan sanggup tunggu selagi mana dia tak siap lagi untuk solat sunat dulu sebelum solat subuh* (Siti Zaleha et al 2023).

Jenis solat sunat yang biasa dilakukan

Secara umumnya, mahasiswa melakukan solat-solat yang bersifat sekala-sekala atau disebabkan situasi tertentu. Sebagaimana yang dinyatakan oleh peserta kajian berikut:

"Bulan puasa buat solat tarawih di masjid" (PK4, K1)
"Kalau tak sempat, buat sendiri kat parcel"(PK3, K1)
"Solat raya memang buat tiap-tiap tahun. Tak pernah miss" (PK5, K2)
"Solat sunat hajat biasa buat time-time nak exam" (PK2, K2)

Pengamalan solat sunat dalam kehidupan sehari-harian

Dapatan menunjukkan bahawa mahasiswa melakukan solat-solat sunat dalam kehidupan seharian. Antara solat sunat yang dilakukan ialah solat sunat Tahajjud, sunat Rawatib dan sunat Dhuha.Walau bagaimanapun, mereka tidak konsisten dalam amalan tersebut. Hanya seorang peserta kajian yang melakukan solat sunat secara konsisten sebagaimana katanya:

> "Alhamdulillah, hari ni dapat solat sunat tahajjud, qabliyah Subuh, Dhuha, qabliyah Zohor" (PK4, K2)

Kajian Nadwa & Hasbie (2018) mendapati bahawa kebanyakan pelajar menjadikan solat sunat Dhuha ini sebagai salah satu dari amalan harian mereka. Walau bagaimanapun, secara zahirnya para pelajar tidak mengetahui cara sebenar solat sunat Dhuha yang dilaksanakan oleh Nabi Muhammad SAW.

Kajian oleh Sh Noorhidayah mendapati bahawa amalan solat sunat seperti qiyamulail dan solat sunat Dhuha sudah menjadi kelaziman dalam diri pelajar namun kurang dari sudut penghayatan solat tersebut. Perkara yang sama turut ditemui dalam kajian oleh Siti Khursiah et al (2021) mendapati lebih 70% mahasiswa tidak menunaikan solat sunat. Jelas menunjukkan bahawa mahasiswa memahami solat sunat namun tidak menjadikannya sebagai amalan dalam kehidupan seharian.

Faktor Tidak Melakukan Solat Sunat

Antara faktor yang mempengaruhi mahasiswa tidak menunaikan solat ialah faktor dalaman seperti bangun lewat dan sifat malas, waktu kuliah yang padat dan rakan sebaya tidak menunaikan solat sunat. Bagi faktor dalaman, pengurusan masa yang kurang baik dalam kalangan mahasiswa menyebabkan mereka tidak sempat solat sunat tahajjud seperti mana kata-kata PK1, K1:

> "Tak buat solat tahajjud sebab bangun lambat" (PK1, K1)

Tidak hairanlah apabila terdapat mahasiswa yang tidak menunaikan solat sunat tahajjud kerana ada dalam kalangan mereka tidak sempat pun menunaikan solat Subuh kerana sikap dan kecuaian sendiri seperti kesukaran untuk bangun pada awal pagi. Pada kebiasaannya, mahasiswa belum lagi disibukkan dengan urusan seperti menghadiri kuliah dan sebagainya pada waktu pagi (Siti Khursiah et al. 2021). Kajian oleh Hilmi (2010) juga menunjukkan bahawa mahasiswa masih gagal untuk memenuhi tuntutan solat fardu 5 waktu sehari semalam secara konsisten apalagi menunaikan solat sunat tahajjud pada waktu malam yang pasti lebih mencabar dan membebankan kerana terpaksa mengorbankan waktu tidur mereka.

Faktor dalaman seterusnya ialah sikap malas seperti mana kata-kata PK5, K1

> "Tak solat sunat ni pun antara sebabnya malas ustazah" (PK5, K1)

Perkara ini disokong oleh hasil kajian dapatan daripada temu bual yang diperolehi bahawa antara faktor murid tidak melaksanakan perintah solat adalah kerana sikap malas (Ahmad Noor et al. 2013). Dek kerana malas, solat fardu yang wajib itu boleh ditinggalkan, apatah lagi solat yang bersifat sunat ini.

Selain faktor tersebut, rakan sebaya juga dilihat sebagai faktor pendorong untuk tidak solat sunat. PK2 K1 ada menyatakan bahawa kawan-kawan tidak melakukan solat sunat. Rakan sebaya merupakan faktor yang paling berkesan sama ada untuk menyumbang ke arah kebaikan ataupun keburukan (Aniesma Niza, 2007).

Begitu juga untuk solat berjemaah. Hasil kajian mendapati seramai 60% tidak menunaikan solat berjemaah kerana pengaruh rakan sebaya. Persekitaran sosial boleh menyebabkan seseorang ke arah kebaikan atau sebaliknya sebagaimana yang dinyatakan dalam kajian Eliade, M dalam Lutpi Ibrahim (1993). Di sini jelas menunjukkan rakan sebaya memainkan peranan yang amat besar dalam mempengaruhi seseorang.

Seterusnya adalah jadual kuliah yang padat menyebabkan seseorang mahasiswa tidak sempat untuk melakukan solat sunat. Ini bersesuaian dengan dapatan kajian oleh Hilmi (2010), waktu rehat antara jam 1 hingga 2 petang yang diberikan adalah tidak mencukupi. Mahasiswa memerlukan masa yang lebih panjang untuk solat zohor, makan dan rehat.

Begitu juga halnya dengan solat berjemaah. Hasil kajian mendapati 70% pelajar menyatakan bahawa jadual yang padat merupakan penyumbang utama kepada masalah kurangnya pelaksanaan solat secara berjemaah (Siti Zaleha et. al, 2016).

PENUTUP

Kesimpulannya, hasil kajian menunjukkan bahawa peserta kajian mengetahui dan memahami cara pelaksanaan solat-solat sunat. Mahasiswa juga mengetahui kelebihan solat-sunat melalui hadis nabawi. Walau bagaimanapun, didapati hanya seorang daripada peserta kajian yang menjadikan solat sunat sebagai amalan harian. Jelas menunjukkan bahawa tahap pengamalan solat sunat berada pada tahap tidak memuaskan. Justeru, beberapa cadangan dikemukakan sebagai inisiatif bagi meningkatkan kesedaran dan penghayatan solat sunat dalam kalangan mahasiswa khususnya di Institusi Pengajian Tinggi Islam. Antara cadangan tersebut ialah meningkatkan kesedaran dan penghayatan mahasiswa tentang kepentingan solat sunat. Tenaga pengajar perlu memberi peringatan dan nasihat berterusan kepada mahasiswa untuk melazimi diri dengan amalan-amalan sunat khususnya solat sunat. Pihak berwajib juga berperanan untuk mengadakan kempen dan forum-forum yang mengajak kepada amalan-amalan sunat di samping program pengurusan masa yang berkualiti.

RUJUKAN

Al-Quran al-Karim.

Aniesma Niza Ahmad Tajuddin. (2007). *Persepsi Pelajar Terhadap Faktor-Faktor Yang Menjadi Penyebab Berlakunya Amalan Berpasangan Di Kalangan Mahasiswa Islam UTM: Satu Tinjauan di KTC, UTM Skudai*. Universiti Teknologi Malaysia: Projek Sarjana Muda.

Hilmi Ismail. 2010. Pengamalan Solat Fardhu Di Kalangan Mahasiswa Di TATi University College (TATiUC), Kemaman, Terengganu. *Disertasi Sarjana*. Kuala Lumpur: Universiti Malaya.

Lutpi Ibrahim. 1993. *Antologi Pemikiran Islam*. Kuala Lumpur: Hizbi.

Nadwa Farhana Lubis Ganden Lubis & Mohd Hasbie Al-Shiddieque Hamad. (2018). Perspektif Solat Sunat Dhuha Di Kalangan Pelajar Kuis. *Proceeding Of The International Conference On Contemporary Issues In Al-Quran And Hadith 2018 (THIQAH 2018).* Selangor: ILIM.

Noorhidayah Syed Aziz, S., Anwar @ Johari Mastor, K., & Dzulkifli, I. (2021). Pelaksanaan Amalan Sunat dan Hubungannya dengan Kecemerlangan Sahsiah Pelajar Tahfiz di Selangor: The Performance of Sunnah Practice and Its Relationship with Personality Excellence of Tahfiz Students. *Jurnal Pengajian Islam*, 14(1), 77–90.

Nyumba, T.O., Wilson, K., Derrick, C. J., & Mukherjee, N., (2018). The use of focus group discussion methodology: Insights from two decades of application in conservation.

Ramli Awang & Rosmaziah Abdul Kadir @ Ismail. 2010. *Amalan Solat Sunat Di Kalangan Pelajar Tahun Akhir SPI. Satu Kajian Di Universiti Teknologi Malaysia*. Johor: Universiti Teknologi Malaysia Institutional Repository.

Seri Kartini Jurami & Fariza Md Sham. 2013. *Pengamalan Ajaran Islam dalam Kalangan Pelajar Politeknik Ungku Omar, Ipoh. Islamiyyat 35(1.)*

Siti Khurshiah Mohd Mansor, Syuhaida Idha Abd Rahim, Nur Hidayah Zainal. (2021). Kajian Tahap Penghayatan Solat Fardu dan Faktor Pelaksanaannya Dalam Kalangan Mahasiswa UiTM Shah Alam. *Journal of Contemporary Islamic Studies*. Shah Alam: UiTM Press. pp79-98.

Siti Zaleha Ibrahim, Norziah Othman, Phayilah Yama (2016). Penghayatan dan pelaksanaan Solat Berjemaah dalam Kalangan Pelajar Institusi Pengajian Tinggi Islam. *Proceeding International Conference on Aqidah, Dakwah and Syariah (IRSYAD) 2016*.

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

WAKAF CONTRIBUTION TO THE MILLENIUM DEVELOPMENT GOALS (MDGs) AGENDA IN EDUCATION AND HEALTH FIELD IN INDONESIA

MUH. ZUMAR AMINUDDIN
Faculty of Sharia
UIN Surakarta.

ABSTRACT

This article wants to prove that waqf is not only for worship purposes, like mosques. Based on Indonesia's experience, waqf has contributed to broader fields, including education and health. The existence of waqf in Indonesia has a major contribution to the Sustainable Development Goals (SDGs). In 2000 the United Nations launched the Millennium Development Goals (MDGs) program. Among the programs launched are Education and Health. This program was considered successful and ended in 2015. Subsequently, the program was adopted by 193 countries including Indonesia to become Sustainable Development Goals (SDGs). Waqf which has an eternal nature has made a major contribution to the sustainable development of the fields of Education and Health, even long before. After the program was rolled out, waqf of course made a significant contribution. Religious institutions, such as Muhammadiyah, NU, Al-Irsyad, and many foundations have contributed by establishing educational institutions and hospitals. For example, Muhammadiyah reaches more than 10 thousand, to be precise, 10,381 educational institutions ranging from kindergarten to university level and 97 hospitals and 214 clinics. Likewise, Nahdhotul Ulama has around 24 thousand Islamic boarding schools. As waqf assets, these educational and health institutions will continue to exist. However, many and generally do not have a lasting source of funding. Therefore, to maintain the sustainability of these institutions, it is necessary to think about the existence of accompanying waqf. One opportunity to become a companion waqf is cash waqf which has been recognized by the state through Law Number 41 of 2004 concerning Waqf. The results of cash waqf management can become an endowment fund.

***Key words**: Waqf, Contribution, Millenium Development Goals, Supporting Waqf*

INTRODUCTION

On 6-8 September 2000, the United Nations held a summit in New York, USA. It was attended by heads of state and heads of government of the UN members. The participants agreed to create a more prosperous, just and peaceful world. The agreement was the forerunner of the Millennium Development Goals (MDGs) (Lisbet, 2013: 130).

This declaration is an agreement of UN members on a package of global development directions formulated in several goals, namely: 1. Eradicate Poverty and Hunger, 2. Achieve Primary Education for All, 3. Promote Gender Equality and the Empowerment of Women, 4. Reduce Child Mortality, 5. Improve Maternal Health, 6. Combat HIV/AIDs, Malaria and Other Communicable Diseases, 7. Ensure Environmental Sustainability, and 8. Build a Global Partnership for Development. The MDGs declaration is the result of struggle and mutual agreement between developing and developed countries. Developing countries are obliged to implement them, while developed countries are obliged to support and provide assistance towards the success of each goal and target of the MDGs (https://berkas.dpr.go.id/puskajianggaran/kamus/file /kamus-46.pdf, downloaded on 30 June 2021).

In the 2012 MDG report, the MDG agenda has been considered successful by the heads of state and government of UN member states in providing support and attention to the world to achieve the millennium development targets in accordance with the goals contained therein (Lisbet, 2013: 130). Success does not mean that there is nothing else to be concerned about in this world, for example, no more poor people, no more illiterate people, no more sick people. The success is seen from the policies of countries in supporting the MDGs.

In 2015 this world agenda ended, but that does not mean that global development has ended. Development must continue. So as a continuation, 193 countries, including Indonesia, agreed to adopt a new global development agenda known as the Sustainable Development Goals (SDGs). The MDGs formulated by the Organisation for Economic Co-operation and Development (OECD) countries and experts from several international institutions are different from the SDGs, which involve a wider range of stakeholders. From the very beginning, the SDGs were created through a very inclusive participatory process by directly consulting with all groups (government, civil society, academia, the private sector and philanthropy) from both developed and developing countries (SMERU Bulletin No. 2/2017, p.3).

According to Maqashid ash-Shari'ah theory, all islamic teachings are intended to safeguard the interests of the people, whether dharuriyat, hajjiyah or tahsiniyyah. Traditionally, there are 5 (five) benefits to be maintained, namely religion, soul, mind, property and offspring. Along with the progress of the times there are other benefits that are added, such as the environment, honour and so on.

The problem is whether Islam has contributed in realising the Millennium Development Goals? In this paper, the author will present one of the teachings of Islam, namely waqf in relation to the MDGs, especially in relation to education and health. Waqf is one of the teachings that displays the humanist side of Islam.

WAQF

Definition

In language, waqf means منع or prevent and حبس or hold (Munawir, :1682). Waqf is synonymous with the words at-tahbi>s and at-tasbi>l (Zuhailiy, tt: 8599). Another word that is also used for the purpose of waqf is sodaqoh (Syalabi, 1957: 19). Judging from the science of shorof the word al-Waqf (الوقف) is a masdar (gerund) form of the word waqafa (وقف). Ibn Mandzur states that the word ahbasahu means amsakahu (to hold). The sentence habbasa al-faros fi> sabi>lilla>h (حبس الفرس في سبيل الله) means donating horses to soldiers to ride when fighting fi sabi>l Alla>h. While the phrase waqf al-ard{ 'ala> al-masa>ki>n (وقف الارض على المساكين) means donating land to the poor (Ibn Mandzur, 1301 AH / volume 11: 276).

In terms of terms, there are several opinions. Each opinion reflects the view of the formulator. The following is the definition of waqf formulated by experts:

a. According to the scholars of the four madhhabs (Schools):

The imams of the four madhhabs actually did not formulate the definition of waqf. They expressed their principles or opinions about waqf, which their followers used as a basis for formulating their understanding. The following are the opinions of the imams of the maz|hab and the definitions formulated.

1) Hanafi School

According to Abu Hanifah, waqf is similar to 'ariyah (loan) which is goiru la>zim or not permanent (al-Sarakhsi>, 1993/XII: 27). Like a loan, waqf is only a temporary thing that remains the property of the waqif and will return to him when the time has expired. Based on this principle, Sarkhasi> defines waqf according to Imam Hanafi as follows:

Ibn Hamma>m, one of the leading scholars of the Hanafi school of thought, put forward another definition according to Imam Hanafi, namely that waqf is holding objects in the ownership of the waqif and giving away their benefits in the status of borrowing (Ibn Hamma>m, 1995: 190). This definition is very much in line with Abu Hanifah's principle that waqf has the same principle as borrowing.

2) Maliki School

According to Ibn Arafat, one of the important figures of this madhhab, waqf is giving the benefit of something at the limit of its existence at the same time as the waqf remains in the possession of the giver even if it is only an estimate (Al-Kabisi, 2004: 55). Another definition is to withhold an object from transactions that cause transfer, such as buying and selling, grants, wills and donating its benefits for good as a charity that releases ownership temporarily or permanently while remaining the property of the waqif (Basya, 2006: 80).

3) Syafi'i School

Muhamad al-Kabisi (2004: 40-41) suggests several definitions put forward by the scholars of the Shafi'i school as follows:

a) Imam Nawawi defines waqf as the act of "holding property that can be taken advantage of not for himself, while the object remains and the benefits are used for good and closer to Allah".
b) Ash-Sharbini al-Khatib and Ramli al-Kabir defined it as the act of "withholding property that can be benefited by maintaining the security of the object and severing its ownership from its owner for permissible things".
c) Ibn Hajar al-Haitami and Shaykh Umairah defined waqf as the act of "holding back property that can be utilised by preserving the integrity of the property by severing ownership of the property from its owner for permissible purposes".

4) Hanbali School

Ibn Qudamah, a Hanbali school leader, in al-Mugni defines waqf in a formulation that is relatively short compared to the definitions of other scholars. According to him, waqf is تحبيس الأصل و تسبيل الثمرة that means: to hold the principal (property) and give away the proceeds/benefits (Ibn Qudamah, tt/VI: 165).

Although the above definition is very short, Muhammad al-Kabisi places it as the preferred definition among other definitions (al-Kabisi, 2004: 61-62). Al-Kabisi suggests three reasons. Firstly, the definition is quoted from the Prophet's hadith to 'Umar in the matter of the Khaibar land waqf. Second, the definition is not challenged by anyone because it is the Prophet's words.

Thirdly, the definition only limits the essence of waqf and does not contain anything other than waqf that could potentially lead to differences of opinion.

5) According to Positive Law

In Indonesian positive law, there are several definitions of waqf, including:

a) According to PP No. 28 of 1977 (an implementing regulation of Law No. 5 of 1960 concerning Basic Regulations on Agrarian Principles), waqf is a legal act of an individual or legal entity that separates part of its assets in the form of property and institutionalized it forever for the benefit of worship or other public purposes in accordance with the teachings of Islam.
b) According to Book III KHI concerning the Law of Perwakafan Chapter 1 Article 215 Paragraph (1) waqf is a legal action of a person or group of people who separate part of their property and institutionalise it for the benefit of worship or other public interests in accordance with Islamic teachings.
c) According to Law No. 41 of 2004 concerning Waqf, Article I No. 1, waqf is a legal action of a waqif to separate and / or hand over part of his property to be utilised forever or for a certain period of time in accordance with his interests for the purposes of worship and / or public welfare according to sharia "

From the formulations of the definition of waqf above, it can be concluded that the understanding of waqf in Indonesia has developed in various aspects. There are at least two aspects, namely the waqf object (mauqu>f bih) and the time period. In Government Regulation No. 28 of 1977, it is stated that waqf objects are only land with a perpetual period. In KHI, there are developments regarding waqf objects that are not only in the form of property land, while the time period has not changed, namely for all time. Further development occurs in Law No. 41 of 2004 which does not determine mauqu>f bih on certain objects only and does not limit the period to be forever.

Designation of Waqf Assets

The designation of waqf is not specifically limited like zakat which has been determined for eight groups. Among others, it is mentioned in a hadith as follows (Al-Bukhari, 2012: 392) :

عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنْ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ أَصَابَ أَرْضًا بِخَيْبَرَ فَأَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْتَأْمِرُهُ فِيهَا فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي أَصَبْتُ أَرْضًا بِخَيْبَرَ لَمْ أُصِبْ مَالًا قَطُّ أَنْفَسَ عِنْدِي مِنْهُ فَمَا تَأْمُرُ بِهِ قَالَ إِنْ شِئْتَ حَسْتَ. أَصْلَهَا وَتَصَدَّقْتَ بِهَا قَالَ فَتَصَدَّقَ بِهَا عُمَرُ أَنَّهُ لَا يُبَاعُ وَلَا يُوهَبُ وَلَا يُورَثُ وَتَصَدَّقَ بِهَا فِي الْفُقَاءِ وَفِي الْقُرْبَى وَفِي الرِّقَابِ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَالضَّيْفِ لَا جُنَاحَ عَلَى مَنْ وَفِيَهَا أَنْ يَأْكُلَ مِنْهَا بِالْمَعْرُوفِ وَيُطْعِمَ غَيْرَ مُتَمَوِّلٍ

Meaning: Ibn 'Umar (may Allah be pleased with him) reported that 'Umar ibn al-Khaththab (may Allah be pleased with him) received a share of land in Khaibar, and he went to the Prophet (peace and blessings of Allah be upon him) to ask his opinion about it, saying: "O Messenger of Allah, I received land in Khaibar which I have never received anything more valuable than that. So what do you command about the land?" So he said: "If you wish, you may keep the trees, and then you may give in charity from the fruit." Ibn 'Umar (may Allah be pleased with him) said: "So 'Umar gave it in charity, and he did not sell it, give it away or bequeath it, but he gave it in charity to the poor, his relatives, to free slaves, fii sabilillah, ibnu sabil and to entertain guests. And there is no sin on the one who is in charge of it to eat from it in a proper way and to feed others, not to hoard it.

In another hadith it is mentioned as follows (Al-Bukhari, 2012: 209):

عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ أَنَّهُ سَمِعَ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَقُولُ كَانَ أَبُو طَلْحَةَ أَكْثَرَ الْأَنْصَارِ بِالْمَدِينَةِ مَالًا مِنْ نَخْلٍ وَكَانَ أَحَبَّ أَمْوَالِهِ إِلَيْهِ بَيْرُحَاءَ وَكَانَتْ مُسْتَقْبِلَةَ الْمَسْجِدِ وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَدْخُلُهَا وَيَشْرَبُ مِنْ مَاءٍ فِيهَا طَيِّبٍ قَالَ أَنَسٌ فَلَمَّا أُنْزِلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ { لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ } قَامَ أَبُو طَلْحَةَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يَقُولُ { لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ } وَإِنَّ أَحَبَّ أَمْوَالِي إِلَيَّ بَيْرُحَاءَ وَإِنَّهَا صَدَقَةٌ لِلَّهِ أَرْجُو بِرَّهَا وَذُخْرَهَا عِنْدَ اللَّهِ فَضَعْهَا يَا رَسُولَ اللَّهِ حَيْثُ أَرَاكَ اللَّهُ قَالَ فَقَالَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَخٍ ذَلِكَ مَالٌ رَابِحٌ ذَلِكَ مَالٌ رَابِحٌ وَقَدْ سَمِعْتُ مَا قُلْتَ وَإِنِّي أَرَى أَنْ تَجْعَلَهَا فِي الْأَقْرَبِينَ فَقَالَ أَبُو طَلْحَةَ أَفْعَلُ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَقَسَمَهَا أَبُو طَلْحَةَ فِي أَقَارِبِهِ وَبَنِي عَمِّهِ تَابَعَهُ رَوْحٌ وَقَالَ يَحْيَى بْنُ يَحْيَى وَإِسْمَاعِيلُ عَنْ مَالِكٍ رَابِحٌ

Meaning: Has told the Meaning: Has told us ['Abdullah bin Yusuf] has told us [Malik] from [Ishaq bin 'Abdullah bin Abu Talhah] that he heard [Anas bin Malik radliallahu 'anhu] say; Abu Talhah was the person with the most wealth among the Ansar in the city of Medina in the form of a palm tree garden and the property he loved most was Bairuha' (the well in the garden) which faced the mosque and the Prophet sallallaahu'alaihiwasallam often entered the garden and drank from it. the water is good. Said, Anas; When the word of Allah Ta'ala came down (QS Alu 'Imran: 92 which means): "You will never reach (perfect) virtue, until you spend part of the wealth that you love", Abu Talhah went to Rasulullah Sallallahu'alaihiwasallam then said; "O Messenger of Allah, indeed Allah Ta'ala has said: "You will never reach (perfect) virtue, until you spend part of the wealth that you love", and indeed the treasure that I love most is Bairuha' and I pray for it in the way of Allah, hoping for goodness and a store of reward with Him, then take it, O Messenger of Allah, as Allah has instructed you." He (Anas) said: "So the Messenger of Allah (peace and blessings of Allaah be upon him) said: Wow, this is a profitable treasure, this is a profitable treasure. Indeed, I have heard what you said and I think it would be better for you to give charity to your relatives." So Abu Talhah said, "I will do it, O Rasulullloh. So Abu Talhah divided it among his relatives and his uncle's children." This hadith is also corroborated by [Rauh] and says, [Yaha bin Yahya] and [Isma'il] from [Malik]: "The reward continues to flow"..

In positive law, as mentioned in Law No. 41 Year 2004 Article 22, as follows:

a. Facilities and activities of worship

There is no explanation of what is meant by worship facilities and activities. The Explanation only states "quite clearly". It seems that what is referred to as worship in this case is specific worship, especially prayer. This is because in its broadest sense, worship also includes charity, grants, education, health and other good deeds. But because each is mentioned individually, the worship in question is not in its broadest sense.

Based on the above thoughts, it is certain that what is meant by facilities and activities of worship are mosques, mushalla and the like. Although actually the mosque is not only for prayer. At the time of the Prophet the mosque had multiple functions, both for worship, education and even for war training (Dahlan, 1996: 1134). In the Nabawi mosque complex, the Prophet's residence was also built and rooms were provided for people who did not have a house called ahl suffah (Supardi and Amirudin, 2001: 7).

b. Education and Health Facilities and Activities

1) Educational Facilities and Activities

Education is one of the basic human needs. According to Law Number 20 of 2003 concerning the National Education System article 1 number 1 education is :

conscious and planned efforts to create a learning atmosphere and learning process so that students actively develop their potential to have spiritual strength, self-control of personality, intelligence, noble character, and skills needed by themselves, society, nation and state.

2) Health Facilities and Activities

Health is one of the basic human needs. So health facilities are also a necessity. According to Law No. 23 of 1992 concerning Health, article 1 number 4, health facilities are places used to organise health efforts. The scope according to article 56 includes medical centres, general hospitals, special hospitals, doctor's practices, dentist's practices, specialist doctor's practices, specialist dentist's practices, midwife's practices, drug stores, pharmacies, pharmaceutical wholesalers, drug and drug manufacturers, laboratories, schools and health academies, health training centres and other health facilities.

c. Assistance to the Poor, Neglected Children, Orphans, Student Fees

This provision emphasises more on the issue of recipients of waqf benefit distribution, and does not discuss its concrete manifestations. Therefore, its manifestation can vary. Broadly speaking, it can be consumptive or productive. For those that are consumptive, of course, it is not the waqf goods that are assisted, but the productive waqf products or benefits. As for the productive ones, it can be waqf goods, or the results or benefits.

d. Advancement and Improvement of the People's Economy

The allocation of waqf assets is not solely for the benefit of worship and social facilities but is also directed to promote public welfare by realising the potential and economic benefits of waqf assets. This allows the management of waqf assets to enter the area of economic activities in a broad sense as long as the management is in accordance with the principles of Shari'ah management and economics.

e. Advancement of Other Public Welfare Not Contrary to Shari'ah and Laws and Regulations

The realisation of public welfare is in line with the function of waqf as stated in article 5 of the Waqf Law. There is no explanation of how waqf is intended to realise public welfare. The scope can be very broad, covering everything that is needed to support welfare. These needs can be primary, secondary or tertiary.

C. Waqf's Contribution to the MDGs Agenda in the Fields of Education and Health

1. Education Sector

The education intended by the MDCs is primarily primary education (Achieve Universal Primary Education). The 1945 Constitution states as follows. (1). Article 31, paragraph 3 states, "The government shall endeavour and organise a national education system, which shall enhance faith and devotion and noble character in order to educate the nation, as regulated by law", (2). Article 31, paragraph 5 states, "The government promotes science and technology by supporting religious values and national unity for the advancement of civilisation and the welfare of mankind".

Education in Indonesia is taken within 9 years, from elementary to junior high school. This is also reinforced by Law of the Republic of Indonesia Number 20 of 2003 concerning the National Education System (Sisdiknas), Article 6 paragraph (1):

"Every citizen aged seven to fifteen years must attend basic education."

In Indonesia, the number of children dropping out of school at the primary education level has decreased significantly from year to year. From 60,066 in 2015/2016 to 32,127 in 2017/2018. The Average Years of Schooling (AOLS) increased from 7.73 years (2014) to 8.10 years (2017). The Expected Years of Schooling also increased from 12.39 years (2014) to 12.85 years

(2017) (https://www.kemdikbud.go.id/main/blog/2018/10/perbaikan-kualitas-manusia-melalui-pendidikan-dasar-dan-menengah, downloaded on 2 July 2023).

This success cannot be separated from the role of Islam through the institution of waqf. In Islam, education is very important to transform its teachings. Da'wah carried out by the Prophet was basically an educational process. The role of waqf for education has existed since the establishment of the mosque, because in addition to worship, since the time of the Prophet the mosque has also functioned as a place of education. This tradition was continued by the caliphs. Even since the time of Caliph Umar Ibn Khattab, the teachers who taught in the mosque were officially appointed and given salaries by the Caliph (Zarkasyi, 2005: 39).
The development of education raises the need for greater facilities and infrastructure. It is not enough for education to be based on the mosque. Therefore, the need for waqf in this field is also growing. Based on this need, waqf institutions were established to serve this field. Islam developed quite rapidly through this educational channel.

Among boarding schools, for example, there is the Waqf Board of the Gontor Modern Islamic Boarding School in Ponorogo, which manages the waqf in the form of a cottage and its assets from the Trimurti founders of the boarding school, namely K.H. Ahmad Sahal, K.H. Zaenudin Fanani and K.H. Imam Zarkasyi. The handover of the waqf took place on 12 October 1959 (Zarkasyi, 2005: 93). With good management, the waqf has grown rapidly until now.

In Tebuireng Jombang in the early 1980s, the Hasyim Asy'ari Foundation was established to manage the pesantren and its assets. This foundation oversees all activities in Tebuireng boarding school, including the nazir of the waqf body which is a new development there. Previously, the waqf, which was originally a 13-hectare rice field from the founder of the pesantren, K.H. Hasyim Asy'ari, was managed by the kyai individually (Chaidar S. Bamualim and Irfan Abu Bakar, 2005: 284).

At the higher education level there is the UII Waqf Board which manages UII Yogyakarta, the Sultan Agung Semarang Waqf Board which manages, among others, Sultan Agung Islamic University, the Paramadina Waqf Foundation which manages Paramadina University Jakarta and so on. In addition, social religious institutions such as NU, Muhammadiyah, al-Khairat, al-Irsyad and so on are also waqf managers in the field of education spread throughout the archipelago.

Educational institutions during the Islamic heyday were a form of consumptive waqf, but they did not charge fees. All operational costs were met by the proceeds of productive waqf. In these institutions, all levels of society, both rich and poor, were given equal opportunities to obtain services (Jamal, 2006: 145).

Meanwhile, educational institutions built with waqf assets in Indonesia, especially formal education, generally charge fees that are sometimes not cheap, and can even be more expensive than similar institutions that are not waqf. This is done because the cost of providing education is not cheap, while educational institutions built with waqf, which are certainly private, do not have a clear source of funds. So charging fees is a way out so that the waqf in the form of educational institutions is useful. This means that this step is indeed difficult to avoid. In other words, it is an emergency measure for greater benefits.

The practice of waqf management in the field of education may have led to criticism by, among others, Zaim Saidi that so far waqf in Indonesia has not only been managed amateurishly, but also misguidedly. As a result, waqf is not only unproductive, but also a burden to the ummah. The most common are mosques, schools and hospitals. Such waqf models end up being enjoyed only by the nazir, while the general public who are more entitled have to pay for their maintenance and even use (Fuad, 2008: 3). This criticism must be accepted as input so that waqf management in Indonesia is more ideal in accordance with the nature of waqf, not always in an emergency situation. If not criticised, it will continue and eventually be regarded as the truth.

From the data obtained by Republika, the number of educational institutions owned by Muhammadiyah reaches more than 10 thousand, to be precise 10,381. Consisting of kindergartens, elementary schools, junior high schools, high schools, boarding schools, and universities. For kindergarten or PTQ, there are 4623; SD / MI 2,604; SMP / MTs 1772; SMA / SMK / MA 1143; Ponpes 67; and 172 universities. The entire charity owned by Muhammadiyah in the field of education is spread throughout Indonesia from Aceh to Papua.(https://nasional.republika.co.id/berita/nasional/umum/15/08/02/nsgkgj361-jumlah-lembaga-pendidikan-muhammadiyah-lebih-dari-10-ribu, downloaded on 1 July 2021).

2. The Health Sector

The health sector has been a concern of Islam since the beginning. Health facilities vary. Muhammad Abu Zaed mentions six kinds, namely large hospitals, mini health centres, mobile hospitals, prison hospitals, pharmacies and drug warehouses and medical schools. As an illustration of Islam's attention to health, for example, during the time of Caliph Harun ar-Rashid, the first major hospital in the history of Islamic civilisation was established, namely the al-Bima>rista>n hospital in Bagdad and the as-Sayyidah hospital and al-Muqtadiri hospital which was also in Bagdad during the time of Caliph al-Muqtadir Billah in 203 H. At the beginning of the fourth century H in Bagdad there were five major hospitals (Abu Zaed, 2000: 45).

In Indonesia, there are also many hospitals established with waqf assets. Religious organisations such as Muhammadiyah manage PKU hospitals or by other names scattered in various places in Indonesia. The same goes for NU. There are also many waqf institutions that develop hospitals, such as the Sultan Agung Semarang Waqf Board that manages the Sultan Agung Islamic Hospital, the Islamic Health Foundation (YAKIS) Kudus that manages the Sunan Kudus Islamic Hospital (Syaukani, 2006: 211). The Islamic University of Malang (UNISMA) Foundation also manages the Islamic Hospital of Malang (Compilation Team of Depag RI, 2008: 48-51).

In Indonesia, the services and facilities of waqf hospitals can also be enjoyed by all members of the community, but not for free. The reality on the ground shows that waqf hospitals also charge fees like nonwaqf hospitals. The fees are charged to both the rich and the poor. Even if there is a concession for the poor, it is social in nature, which is also commonly practiced by non-waqf hospitals and is a provision of the law, not because of its position as a waqf hospital.

The fact that there are costs that are not cheap is understandable, because the operational costs of hospitals are also high, while there are no sources to support them as in the glory days of Islam above. This kind of practice is also not free from the criticism raised by Zaim Saidi above. So instead of leaving the hospital neglected, of course charging fees is better and more useful.

Indeed, there are also managers of health institutions who try to be ideal by freeing up costs that should be borne by patients. For example, what is done by Tabung Wakaf Indonesia (TWI) through the Free Health Services (LKC) hospital in Jakarta. With funding from public funds in the form of zakat, infaq, shadaqah and waqf, this programme has treated tens of thousands of patients from poor families for free (Rohilah and Rulli Nasrullah, tt: 6). The same is done by Yayasan Solo Peduli Surakarta with its Free Clinic (https://www.solopeduli.com/campaign-22-wakaf-klinik-gratis-solopeduli.html downloaded on 14 August 2023). However, hospitals like this are still rare.

An important issue arises if it turns out that the hospital can actually generate profits, so it deserves to be called productive waqf, not consumptive anymore. In accordance with the concept of waqf, the profits should be channeled as alms. However, there is no such provision in the waqf law. In fact, waqf for health facilities is aligned with waqf for worship facilities and assistance to the poor. This means that being a hospital is considered sufficient to fulfil the concept of waqf, even though it charges fees and gets economic benefits like other productive waqf, and does not distribute the profits.

Muhammadiyah as an Islamic da'wah movement in Indonesia that was established in 1912 with the power of waqf has managed and developed, continues to work and contribute to improving the quality of life of the nation. Muhammadiyah applies da'wah in the form of concrete works in the fields of education, social, economic, community empowerment and also health. In the health sector, Muhammadiyah's da'wah has manifested itself in the form of 97 hospitals and 214 clinics spread across Sumatra (6 hospitals and 37 clinics), Java (81 hospitals and 141 clinics), Kalimantan (4 hospitals and 19 clinics), Sulawesi (4 hospitals and 15 clinics), Maluku (1 hospital), West Nusa Tenggara (1 hospital and 1 clinic) and Papua (1 clinic) (http://www.mpku.or.id/2018/03/13/muhammadiyah-membangun-kesehatan-bangsa/, downloaded on 2 July 2021).

Some university waqf boards have also established hospitals. The Waqf Board of Unisula Semarang also manages Sultan Agung Hospital. The Waqf Board of UII Yogyakarta also manages the Jogjakarta International Hospital (JIH). Unisma Malang also manages a hospital. This trend will likely continue to grow. There are at least two reasons. First, more hospitals are still needed by the community. Second, universities with medical faculties need teaching hospitals.

Supporting Waqf

According to Yusuf Qardhawi, the hospitals that were established during the heyday of Islam were accessible free of charge to everyone, both rich and poor. Patients did not have to pay for rooms, doctors' examinations, medicines, blankets, food and all services and facilities. Even

after recovery, patients were given enough provisions to take home, so that they did not immediately work before their health was fully restored (Qardhawi, 2008: 161).

The cost of all operations is obtained from the proceeds of productive waqf that is deliberately endowed to fulfill consumptive waqf needs. For example, Sultan Yusuf Bin Ya'qub established the Sayyidi Faraj Bafa>s hospital in Morocco as well as a large area of land that became the source of funding for the hospital's operations (Jamal, 2006: 150). In other words, at that time, hospitals were positioned as consumptive waqf.

So the question: is it possible to run hospitals and educational institutions for free? Where will the money come from? Of course, it is very difficult to expect teachers who are willing to teach without payment or free doctors. Even if there are free teachers and doctors, what about the facilities and infrastructure and maintenance? There are many problems that will be faced. But that does not mean it is impossible to realize free or at least cheap hospitals or educational institutions.

One alternative to financing free educational institutions or hospitals is ZIS funds, as Dompet Dhuafa and Solo Peduli Foundation have done above. But it can also be done with waqf. This has actually been done by the Gontor Islamic boarding school in 1958. At that time there was a handover of waqf in the form of 12 buildings with equipment, 1,740 H of dry land and 16, 851 Ha of wetland (Yusuf Suyono et al, 2007: 84).

The land that accompanies the cottage building is cultivated so as to produce profits, in the form of rice, sugar cane and so on. The crops support the operation of the hut. So that it is not too burdensome for students. The assets are developed continuously so that more and more modern Gontor huts are now not only in Ponorogo, but also developed in several regions in Central Java and even Sumatra so that until 2022 there were 11 huts (https://www.infopesantren.com/2021/05/cabang-pondok-pesantren-Gontor.html downloaded on 15 August 2023).

The idea of supporting waqf is actually not a new idea. When there was a debate about the waqf of movable objects among the madhhab scholars, the idea of supporting waqf emerged. The argument for the permissibility of waqf of movable objects is that it accompanies immovable objects, such as livestock and agricultural tools that accompany rice fields and because it has become a custom, such as horses and weapons for war.

CONCLUSION

The Millennium Development Goals agenda is in line with maqashid ash-Shari'ah. Therefore, religion automatically supports it. The most relevant religious teaching in this context is waqf. From the description above, the role of waqf in supporting the realization of the Millennium Development Goals agenda is very clear, especially in the fields of education and health. However, actually the entire MDGs agenda can be supported by waqf. In fact, before the MDGs existed, waqf in various parts of the world had already done so.

REFERENCE

Abu Zaed, Ahmad, 2000, *Niz}a>m al-Waqf al-Islami>, Tatwi>r Asa>li>b al-'Amal wa Tahli>l Nataij ba'd ad-Dirasa>t al-Hadi>sah*, Rabat : ISESCO

Al-Sarakhsi>, Abu Bakar Muhammad, 1993, *al-Mabsu>t}*,

Bamualim, Chaedar S. dan Abu bakar, Irfan, 2005, *Revitalisasi Filantropi Islam, Studi Kasus Lembaga Zakat dan Wakaf di Indonesia*, Jakarta :Pusat Studi Bahasa dan Budaya UIN Jakarta dan The Ford Foundation

http://www.mpku.or.id/2018/03/13/muhammadiyah-membangun-kesehatan-bangsa/, diunduh pada tanggal2 Juli 2021

https://berkas.dpr.go.id/puskajianggaran/kamus/file/kamus-46.pdf, diunduh pada tanggal 30 Juni2021

https://nasional.republika.co.id/berita/nasional/umum/15/08/02/nsgkgj361-jumlah-lembaga-pendidikan-muhammadiyah-lebih-dari-10-ribu, diunduh pada tanggal 1 Juli 2021

https://www.kemdikbud.go.id/main/blog/2018/10/perbaikan-kualitas-manusia-melalui-pendidikan-dasar-dan-menengah, diunduh pada tanggal 2 Juli 2021

Ibn Hamma>m, 1995, *Syarh Fath al-Qa>dir*, jilid 6, Beirut : Da>r Fikr al-'Ilmiyyah

Ibn Manzur, Muhammad Bin Bakar, 1302 H, *Lisa>n al-'Arab,* Jilid 11, Mesir : Al-Muniriyah

Ibn Qudamah, tt, *al-Mugni>*, Beirut : Da>r al-Kutub al-'Ilmiyyah

Jamal, Muhammad Abdul 'Az}i>m, 2006, *Daur an-Niz}am al-Waqf al-Isla>mi> fi> Tanmiyah al-Iqtis}a>diyyah al-Mu'a>s}irah*, Kairo : Da>r as-Sala>m

Lisbet, Pencapaian Millenium Development Goals Di Indonesia Melalui Kerja Sama Internasional, Politica *Vol. 4, No. 1, Mei 2013*

Muhammad Ibn Ismail Al-Bukhari, *Shahih Bukhari*, Kairo: Muassasah Zaad, 2012 hadis no. 2737

The Smeru Research Institute, Dari MDGs Ke SDGs: memetik pelajaran dan Menyiapkan Langkah Kongrit, Buletin SMERU No. 2/2017

Tim Penyusun Depag RI, 2008, *Model Pengembangan Wakaf Produktif*, Jakarta : Direktorat Pemberdayaan Wakaf Dirjen BIMAS Islam Depag RI

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional

Zarkasyi, Abdullah Syukri,2005, *Gontor dan Pembaharuan Pendidikan Pesantren*, cet. 1, Jakarta : RajaGrafindo Persada

Zuhaili>, Wahbah, tt, *al-Fiqh al-Islami> wa Adillatuh*, jilid 10, Beirut : Da>r al-Fikr

Yusuf Suyono, muhyar Fanani dan Adnan, Wakaf Produktif di Indonesia, Studi Atas Pengelolaan Aset Wakaf Produktif Pondok Modern Gontor Ponorogo 1958 – 2006, Hasil Penelitian, tidak diterbitkan, IAIN Walisongo Semarang Tahun 2007

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

KAJIAN PEMAHAMAN MAHASISWA INSTITUSI PENGAJIAN TINGGI (IPT) DI LEMBAH KLANG TENTANG CIRI-CIRI RASUAH DALAM PROSES PEMBELAJARAN

AYU NOR AZILAH MOHAMAD
ZAHANIM AHMAD
HAMDI KHALIS KADRI
AHMAD ADIB AKMAL AHMAD SHATIR
Pusat Pengajian Teras,
Universiti Islam Selangor
ayunorazilah@kuis.edu.my, zahanim@kuis,edu.my, hamdikhalis@kuis.edu.my, adibakmal@kuis.edu.my

ABSTRAK

Rasuah merupakan gejala penyimpangan moral dan pelaku rasuah adalah orang yang kurang berakhlak. Di Institusi Pengajian Tinggi (IPT) juga tidak terlepas daripada berlakunya rasuah. Perilaku rasuah yang terjadi di IPT dalam pelbagai bentuk dan cara. Perbuatan rasuah melibatkan sama ada kakitangan institusi atau pun mahasiswa. Artikel ini adalah untuk melihat tahap pemahaman mahasiswa di IPT Lembah Klang tentang ciri-ciri rasuah dalam proses pembelajaran. Metodologi kajian menggunakan kaedah kuantitatif dan dianalisis secara deskriptif dengan menggunakan statistical package for social science (SPSS) versi 26. Dapatan kajian diperoleh dengan cara edaran borang soal selidik secara atas talian. Responden dipilih secara rawak dalam kalangan mahasiswa di Lembah Klang dan seramai 105 orang mahasiswa terlibat dalam kajian peringkat awal untuk dapatan rintis ini. Hasil dapatan kajian menunjukkan bahawa 80 peratus mahasiswa memahami ciri-ciri rasuah. Tahap pemahaman yang tinggi ini diharapkan memberi gambaran bahawa golongan mahasiswa ini tidak akan melibatkan diri dalam perilaku rasuah ketika dalam proses pembelajaran. Ketidakterlibatan mahasiswa dalam perbuatan rasuah ini agar dapat terus dikekalkan sehingga ke alam pekerjaan kelak. Hal ini kerana golongan mahasiswa ini merupakan pewaris pemimpin untuk pembangunan negara Malaysia.

***Kata kunci**: Rasuah, mahasiswa, IPT Lembah Klang.*

PENDAHULUAN

Rasuah merupakan kesalahan yang telah lama berlaku dalam sejarah tamadun manusia. Menurut ahli sejarah amalan rasuah ini telah berlaku serentak dengan kewujudan sistem pemerintahan dan politik (Mahmood, 1990). Terdapat beberapa kes rasuah dalam kalangan pemerintah negara seperti kes presiden Filipina Ferdinand Marcos, Shah Reza dari Iran, Ceausescu dari Romania dan Presiden Richard Nixon dari Amerika Syarikat yang masing-masing telah dihukum akibat penyalahgunaan kuasa dalam pentadbiran (Institut Pengajian Tinggi, 2020). Kegiatan rasuah di negara kita berlaku sejak zaman Kesultanan Melayu Melaka lagi. Sifat tamak, dendam, iri hati dan perebutan kuasa dalam kalangan raja dan pembesar-pembesarnya, sehingga sanggup menjual prinsip, maruah serta harga diri. Kerana rasuah, mereka memberikan maklumat sulit kepada Portugis, menyebabkan kejatuhan empayar Kesultanan Melayu Melaka (SPRM & UPSI, 2020).

Warga pendidik merupakan satu kelompok sosial yang dipandang tinggi dalam masyarakat. Sumbangan utama warga pendidik adalah melahirkan generasi unggul yang bakal mencorak pembangunan negara. Alangkah baiknya jika kemajuan negara berpaksikan nilai integriti dan

sahsiah mulia warganya. Menginsankan pendidikan di Malaysia mesti bermula dengan warga pendidik. Warga pendidik seharusnya bebas daripada amalan tidak sihat, terutamanya berkaitan jenayah. Malangnya, realitinya tidak seperti mana yang disangka. Warga pendidik memang sangat jarang dikaitkan dengan jenayah mencuri, merompak, merogol atau membunuh. Namun, agak kerap media melaporkan penglibatan warga pendidik dengan perbuatan rasuah, penyelewengan dan salah guna kuasa. Dengan kata lain, perbuatan rasuah dalam kalangan warga pendidik bukan kes yang terpencil. Perkara ini amat mendukacitakan kita semua. Tidak mungkin kita mampu menginsankan pendidikan sekiranya mereka yang menjunjungnya adalah korup (Mohamad Tarmize, 2021).

MAKSUD DAN CIRI-CIRI RASUAH

Suruhanjaya Pencegahan Rasuah Malaysia (SPRM) mendedahkan seramai 59 kakitangan universiti awam (UA) dan institusi pengajian tinggi swasta (IPTS) di seluruh negara ditahan atas pelbagai kesalahan membabitkan rasuah, sejak 2017 hingga Ogos 2022. Terkini, kes membabitkan pengarah di sebuah UA ditahan kerana disyaki menerima kereta sebagai balasan membantu syarikat mendapatkan tender RM1.6 juta. Selain itu, individu yang sama pernah ditahan kerana memalsukan tuntutan membabitkan dana penyelidikan bernilai RM66,000. Rasuah, salah guna kuasa, konflik kepentingan, salah urus kewangan, penipuan perolehan dan pentauliahan, nepotisme dan pilih kasih dalam lantikan dan kenaikan pangkat, penyebaran imej, audio dan rakaman berkaitan seks bagi tujuan ugutan atau tawaran seks timbal balas bagi gred, kemasukan pelajar tidak layak dan pelbagai lagi memberi implikasi serius kepada reputasi institusi, selain memusnahkan nilai teras kejujuran yang cuba diterapkan kepada pelajar. Justeru, menjadi tanggungjawab kolektif individu berjawatan di peringkat universiti dan semua golongan dewasa memastikan rasuah, amalan tidak beretika dan ketidakjujuran tidak menjadi perkara yang dipelajari atau diteladani pelajar (Muhammad Yusri, 2022).

Suruhanjaya Pencegahan Rasuah Malaysia (SPRM) turut bimbang dengan sikap golongan terpelajar terhadap rasuah apabila hasil kajian persepsi mendapati kira-kira 16 peratus pelajar IPT sanggup menerima rasuah jika berpeluang dan kuasa. Kajian tersebut mendapat 18.2 peratus pelajar bersedia memberi rasuah agar tidak dikenakan tindakan. Angka ini meningkat sebanyak 0.8 peratus daripada 17.4 peratus pada tahun 2015. Selain itu, kajian juga mendapati jumlah pelajar yang sanggup melaporkan kes rasuah merosot kepada 66.3 peratus berbanding 74.1 pada tahun 2015 dan 74.9 peratus pada tahun 2014. Sedangkan identiti pemberi maklumat dilindungi di bawah undang-undang Akta Pemberi Maklumat dan Akta Perlindungan Saksi. SPRM melancarkan Kempen Wira Anti-Rasuah (WAR) dan menubuhkan Sekretariat Pencegahan Rasuah (SPR) di IPT bagi mewujudkan budaya benci rasuah dalam kalangan golongan mahasiswa (Malaysiakini, 2017).

Perkara asas bagi mengelakkan diri daripada terjebak dalam rasuah adalah dengan memahami perbuatan-perbuatan yang boleh dikategorikan sebagai sebagai jenayah itu. Perkataan rasuah berasal daripada bahasa Arab ‘risywah’ yang membawa maksud sogokan atau pujukan. Secara umumnya, rasuah adalah perbuatan penerimaan atau pemberian suapan bertujuan supaya seseorang itu melakukan sesuatu perbuatan yang berkaitan dengan tugas rasminya. Kamus Dewan Edisi Keempat (2016) menjelaskan rasuah bermaksud pemberian untuk menumbuk rusuk (menyogok, menyuap, sogok, suap). Akta Suruhanjaya Pencegahan Rasuah Malaysia (SPRM) 2009 pula mendefinisikan rasuah dengan penerimaan atau pemberian suapan sebagai

upah atau dorongan untuk seseorang individu kerana melakukan atau tidak melakukan sesuatu perbuatan yang berkaitan dengan tugas rasmi. Suapan ini terdiri daripada wang, hadiah, bonus, undi, perkhidmatan, jawatan, upah atau diskaun (Akta Suruhanjaya Pencegahan Rasuah Malaysia, 2009).

Menurut Syed Hussein Alatas (2022) pula, rasuah ditakrifkan perbuatan salah guna kuasa untuk mengayakan atau memberikan kelebihan kepada individu, anggota keluarga dan kenalan rapat ketika seseorang itu diamanahkan tanggungjawab menguruskan sesuatu perkara. Rasuah sebenarnya adalah gejala penyimpangan moral dan pelakunya adalah orang yang kurang bermoral atau tidak berakhlak. Ciri-ciri rasuah diringkaskan seperti berikut:

(a) Suatu pengkhianatan terhadap kepercayaan.
(b) Penipuan terhadap badan Kerajaan, institusi swasta atau masyarakat umumnya.
(c) Dengan sengaja mengenepikan kepentingan umum berbanding kepentingan khusus.
(d) Dilakukan secara berahsia kecuali dalam keadaan di mana orang-orang berkuasa atau bawahannya menganggapkan tidak perlu.
(e) Melibatkan lebih daripada seorang atau pihak.
(f) Adanya kewajipan dan keuntungan Bersama dalam bentuk wang atau ganjaran yang lain.
(g) Terpusatnya kegiatan rasuah pada mereka yang menghendaki keputusan yang pasti dan mereka yang dapat mempengaruhinya.
(h) Adanya usaha untuk melindungi perbuatan rasuah dalam bentuk-bentuk justifikasi undang-undang.
(i) Penyataan dwifungsi yang bercanggahan oleh mereka yang melakukan rasuah (Syed Hussein Alatas, 2002).

METODOLOGI

Kajian ini menggunakan metodologi kaedah kuantitatif. Borang soal selidik diedarkan secara atas talian kepada mahasiswa yang berada di Institusi Pengajian Tinggi (IPT) di Lembah Klang. Responden dipilih secara rawak. Responden perlu memilih jawapan dengan menggunakan skala Ya, Tidak Tahu dan Tidak. Data yang diperoleh dianalisis dengan menggunakan *Statistical Package for Social Science* (SPSS) versi 26.

OBJEKTIF KAJIAN

Objektif kajian ini ialah untuk melihat tahap pengetahuan mahasiswa tentang ciri-ciri rasuah dalam proses pembelajaran di Institusi Pengajian Tinggi (IPT) di Lembah Klang. Kajian peringkat awal ini melibatkan 105 orang responden yang dipilih secara rawak dalam kalangan mahasiswa yang berada di IPT di Lembah Klang.

SOROTAN KAJIAN

Terdapat banyak kajian yang berkaitan dengan rasuah sama ada melibatkan responden dalam kalangan mahasiswa ataupun masyarakat awam. Antaranya ialah kajian oleh Datuk Dr. Anis Yusal Yusoff dan Zarina Muhamad Amin, Institut Integriti (INTEGRITI) bertajuk kajian persepsi mahasiswa mengenai rasuah di Malaysia. Kajian melibatkan mahasiswa di tiga buah

universiti iaitu Universiti Kebangsaan Malaysia, Universiti Sains Malaysia dan Universiti Teknologi MARA dengan 402 responden. Hasil kajian mendapati bahawa sebahagian besar responden mempunyai tahap kefahaman dan pengetahuan yang baik tentang rasuah. Namun terdapat juga responden yang tidak tahu dan kurang memahami perlakuan rasuah.

Selain itu, kajian Azman et al (2022) menjelaskan bahawa terdapat beberapa faktor yang menjadi punca gejala rasuah masih berlaku dan cabaran dalam menangani rasuah. Antara punca berlakunya rasuah ialah kewujudan peluang, gaji yang rendah dan tiada integriti. Usaha menanganinya bukanlah perkara yang mudah tetapi kerjasama dari individu, kerajaan, badan bertanggungjawab seperti Suruhanjaya Pencegahan Rasuah Malaysia (SPRM) diharapkan statistik rasuah kian berkurangan.

Seterusnya kajian oleh Nur Syakiran Akmal dan Md Zawawi (2004) mengesyorkan agar budaya katakan tidak kepada rasuah diwujudkan. Di samping itu, ibu bapa turut berperanan penting dalam memberi kesedaran akan gejala rasuah itu salah di sisi undang-undang. Selain itu, diri sendiri juga harus memiliki kesedaran, pengetahuan dan kefahaman tentang rasuah agar tidak terjebak.

PERBINCANGAN DAPATAN KAJIAN

Dapatan kajian dianalisis secara deskriptif dengan menggunakan *Statistical Package for Social Science* (SPSS) versi 26. Penghuraian dibahagikan kepada dua iaitu demografi responden dan penghuraian dapatan kajian. Demografi responden meliputi item jantina, umur, tahun pengajian, etnik dan institusi pengajian. Seterusnya, bagi penghuraian dapatan kajian berdasarkan kepada 10 soalan.

i) Demografi responden

Rajah 1: Jantina

		Kekerapan	Peratus (%)
Jantina	Lelaki	33	31.4
	Perempuan	72	68.6
	Total	105	100

(Sumber: Ayu Nor Azilah, Zahanim, Hamdi Khalis, Mohd Adib Akmal, 2023)

Rajah 1 menghuraikan tentang jantina responden seramai 105 orang. Seramai 72 orang bersamaan dengan 68.6 peratus adalah perempuan dan 33 orang atau 31.4 peratus adalah lelaki.

Rajah 2: Umur

		Kekerapan	Peratus (%)
Umur	18 - 24	94	89.5
	24 - 30	7	6.7

	31 - 35	1	1.0
	35 - 40	2	1.9
	41 dan ke atas	1	1.0
	Total	105	100

(Sumber: Ayu Nor Azilah, Zahanim, Hamdi Khalis, Mohd Adib Akmal, 2023)

Rajah 2 di atas menunjukkan data umur responden. Majoriti adalah tahap umur dalam lingkungan 18-24 tahun dengan dapatan 94 orang responden atau bersamaan 89.5 peratus. Ini diikuti dengan tahap umur 24-30 tahun seramai tujuh orang responden atau 6.7 peratus. Umur 35-40 mencatatkan dua orang atau 1.9 peratus. Responden paling sikit ialah satu orang bagi tahap umur 31-35 tahun dan umur 41 tahun dan ke atas bersamaan 1.0 peratus.

Rajah 3: Tahun Pengajian

		Kekerapan	Peratus (%)
Tahun Pengajian	Tahun 1	42	40.0
	Tahun 2	27	25.7
	Tahun 3	28	26.7
	Tahun 4	8	7.6
	Total	105	100

(Sumber: Ayu Nor Azilah, Zahanim, Hamdi Khalis, Mohd Adib Akmal, 2023)

Seterusnya ialah Rajah 3 iaitu Tahun Pengajian. Bagi kategori Tahun Pengajian pula, Tahun 1 adalah yang paling ramai dengan jumlah 42 orang responden bersamaan 40.0 peratus. Ini diikuti dengan Tahun 3 seramai 28 orang responden atau 26.7 peratus. Bagi Tahun 2 pula seramai 27 orang responden atau 25.7 peratus. Tahun 4 adalah paling sedikit iaitu hanya 8 orang responden bersamaan 7.6 peratus.

Rajah 4: Etnik

		Kekerapan	Peratus (%)
Etnik	Melayu	97	92.4
	Cina	1	1.0
	Melanau	1	1.0
	Bidayuh	1	1.0
	Lain-lain	5	4.8
	Total	105	100

(Sumber: Ayu Nor Azilah, Zahanim, Hamdi Khalis, Mohd Adib Akmal, 2023)

Rajah 4 pula adalah kategori etnik. Majoriti responden adalah etnik Melayu dengan 97 orang bersamaan 92.4 peratus. Ini diikuti dengan etnik Cina, Melanau, Bidayuh hanya satu orang responden bersamaan 1.0 peratus. Terdapat etnik lain-lain seramai lima orang responden atau 4.8 peratus.

Rajah 5: Institusi Pengajian

		Kekerapan	Peratus (%)
Institusi Pengajian	UIA	2	1.9
	UIS	44	41.9
	UiTM	20	19.0
	UKM	18	17.1
	UM	17	16.2
	UPM	4	3.8
	Total	105	100

(Sumber: Ayu Nor Azilah, Zahanim, Hamdi Khalis, Mohd Adib Akmal, 2023)

Rajah 5 di atas menunjukkan dapatan kajian bagi kategori Institusi Pengajian. Responden seramai 105 orang ini terdiri daripada mahasiswa dari pelbagai Institusi Pengajian Tinggi (IPT) di Lembah Klang. Universiti Islam Selangor (UIS) mencatatkan jumlah responden tertinggi iaitu 44 orang bersamaan 41.9 peratus. Ini diikuti dengan Universiti Teknologi MARA (UiTM) seramai 20 orang responden atau 19.0 peratus. Seramai 18 orang responden atau 17.1 peratus adalah dari Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM). Ini diikuti dari Universiti Malaya (UM) seramai 17 orang responden. Empat orang responden bersamaan 3.8 peratus dari Universiti Putra Malaysia (UPM) dan 2 orang responden atau 1.9 peratus dari Universiti Islam Antarabangsa Malaysia (UIA).

ii) **Penghuraian dapatan kajian**

Terdapat 10 item instrument dibina bagi melihat tahap pengetahuan mahasiswa berkaitan dengan ciri-ciri rasuah dalam proses pembelajaran di Institusi Pengajian Tinggi (IPT) di Lembah Klang. Skala yang digunakan ialah Ya, Tidak Tahu dan Tidak.

Bagi melihat tahap pengetahuan mahasiswa mengenai ciri-ciri rasuah dalam proses pembelajaran. Pecahan mengikut skor adalah seperti berikut:

Tahap	**Skor**
Rendah	1.00 – 1.66
Sederhana	1.67 - 2.33
Tinggi	2.34 - 3.00

Tahap	**Kekerapan**	**Peratus (%)**
Rendah	3	2.9
Sederhana	18	17.1
Tinggi	84	80.0
Total	105	100.0

Dapatan kajian dianalisis secara deskriptif. Keseluruhan dapatan kajian menunjukkan berada tahap tinggi dengan 84 orang responden bersamaan 80.0 peratus. Terdapat 18 orang responden

atau 17.1 peratus berada tahap sederhana. Manakala tiga orang responden dengan 2.9 peratus berada tahap rendah.

Bil	Perkara		Tidak	Tidak Tahu	Ya	Total
1	Rasuah melibatkan permintaan suapan untuk mendapatkan ganjaran tertentu.	Kekerapan	4	5	96	105
		Peratus (%)	3.8	4.8	91.4	100

(Sumber: Ayu Nor Azilah, Zahanim, Hamdi Khalis, Mohd Adib Akmal, 2023)

Dapatan kajian menunjukkan bahawa 96 orang responden daripada jumlah 105 orang bersamaan 91.4 peratus memberi jawapan Ya bagi pernyataan mengenai rasuah melibatkan permintaan suapan untuk mendapatkan ganjaran tertentu. Terdapat lima orang responden bersamaan 4.8 peratus yang menyatakan Tidak Tahu dan empat orang responden atau 3.8 peratus menyatakan Tidak.

Dari segi undang-undang, sekiranya seseorang itu ditawarkan atau diminta rasuah, beliau wajib membuat laporan kepada SPRM. Perbuatan tidak melaporkan tawaran, pemberian, permintaan atau penerimaan rasuah merupakan satu kesalahan menurut Seksyen 25(2) dan Seksyen 25(4) Akta SPRM 2009. Sekiranya didapati bersalah boleh dipenjara atau didenda. Sebenarnya, anda juga boleh menahan mereka yang melakukan rasuah. Rasuah adalah kesalahan yang boleh ditangkap tanpa waran (*seizable offence*) seperti mana diperuntukkan melalui Seksyen 49(1) Akta SPRM 2009. Tangkapan oleh orang awam dibenarkan seperti mana Seksyen 27 Kanun Prosedur Jenayah (SPRM, 2009).

Bil	Perkara		Tidak	Tidak Tahu	Ya	Total
2	Rasuah juga melibatkan pemberian untuk mendapatkan ganjaran.	Kekerapan	6	5	94	105
		Peratus (%)	5.7	4.8	89.5	100

(Sumber: Ayu Nor Azilah, Zahanim, Hamdi Khalis, Mohd Adib Akmal, 2023)

Seterusnya ialah dapatan pernyataan rasuah juga melibatkan pemberian untuk mendapatkan ganjaran. Data diperoleh menunjukkan bahawa terdapat 94 orang responden bersamaan 89.5 peratus menyatakan Ya dengan pernyataan di atas. Terdapat enam orang responden atau 5.7 peratus menyatakan Tidak dan 4.8 peratus atau lima orang responden yang memberi jawapan Tidak Tahu.

Kesalahan berlaku apabila seseorang itu meminta atau menerima suapan sebagai ganjaran melakukan sesuatu perkara yang salah atau tidak mengikut peraturan. Kesalahan ini diperuntukkan melalui Seksyen 16(a) dan 17(a) Akta SPRM 2009. Ramai penjawat awam terjebak dengan kesalahan ini. Sebab utamanya kerana mereka mempunyai kuasa dan peluang untuk berbuat demikian. Warga pendidik juga berisiko terlibat dengan kesalahan ini.

Antara contoh kes adalah pensyarah Matematik terima rasuah untuk menambah markah. Mahkamah menjatuhkan hukuman penjara sehari dan denda RM25,000 terhadap seorang Pensyarah Matematik selepas didapati bersalah atas lima pertuduhan rasuah. Beliau telah menerima wang sogokan sebanyak RM1,130 keseluruhannya untuk menaikkan markah dua

pelajarnya bagi subjek Matematik dan Statistik. Perbuatan tersebut dilakukan dalam tahun 2011 dan 2012 (MStar, 3 Januari 2014).

Bil	Perkara		Tidak	Tidak Tahu	Ya	Total
3	Rasuah melibatkan urusan tawar-menawar bagi kelulusan projek.	Kekerapan	31	16	58	105
		Peratus (%)	29.5	15.2	55.2	100

(Sumber: Ayu Nor Azilah, Zahanim, Hamdi Khalis, Mohd Adib Akmal, 2023)

Berikutnya adalah dapatan bagi pernyataan rasuah melibatkan urusan tawar-menawar bagi kelulusan projek. Dapatan menunjukkan seramai 58 orang responden atau 55.2 peratus memilih Ya bagi pernyataan di atas. Terdapat 31 orang responden atau 29.5 peratus memilih skala Tidak. Manakala 16 orang responden atau 15.2 peratus menyatakan Tidak Tahu dengan pernyataan yang diberi.

Kesalahan berlaku apabila seseorang itu menawarkan atau memberikan suapan bertujuan untuk mendapatkan sesuatu melalui jalan yang salah. Kesalahan ini diperuntukkan melalui Seksyen 17(b) Akta SPRM 2009. Contoh kesalahan ini adalah menawarkan rasuah kepada penguat kuasa untuk mengelakkan tindakan undang-undang; memberi rasuah kepada pegawai perolehan untuk mendapat projek/kontrak; menawarkan rasuah kepada pegawai kewangan untuk mempercepatkan proses tuntutan bayaran projek dan lain-lain lagi. Sekiranya warga pendidik ditawarkan rasuah, apa yang perlu dilakukan? Sebagai contoh, ditawarkan rasuah oleh pelajar untuk menaikkan markah peperiksaan; ditawarkan rasuah untuk diterima kemasukan pengajian walaupun sebenarnya tidak layak; atau ditawarkan rasuah supaya lulus tanpa perlu hadir peperiksaan (Mohamed Tarmizi, 2021).

Bil	Perkara		Tidak	Tidak Tahu	Ya	Total
4	Rasuah juga melibatkan tuntutan palsu dalam organisasi.	Kekerapan	16	26	63	105
		Peratus (%)	15.2	24.8	60	100

(Sumber: Ayu Nor Azilah, Zahanim, Hamdi Khalis, Mohd Adib Akmal, 2023)

Dapatan di atas menunjukkan bahawa 63 orang responden bersamaan 60 peratus Ya dengan pernyataan rasuah juga melibatkan tuntutan palsu dalam organisasi. Seramai 26 orang responden atau 24.8 peratus memilih Tidak Tahu. Manakala 16 orang responden atau 15.2 peratus menyatakan Tidak dengan pernyataan di atas.

Kesalahan berlaku apabila seseorang itu mengemukakan dokumen tuntutan yang mengandungi maklumat tidak benar (palsu) kepada sesebuah pejabat (sama ada agensi kerajaan atau swasta). Tuntutan palsu dibuat bagi mendapat keuntungan peribadi. Kesalahan ini diperuntukkan melalui Seksyen 18 Akta SPRM 2009. Contoh kes adalah seperti berikut; Mahkamah Rayuan menjatuhkan hukuman penjara setahun dan denda RM10,000 ke atas Dekan Fakulti Sains Sukan dan Rekreasi, Institut Teknologi MARA (kini Universiti Teknologi MARA). Beliau didapati telah memperakukan pembekalan peralatan Multi Joint 2 AP berharga RM138,600. Padahal, peralatan sebenar yang dihantar adalah Multi Hip yang hanya berharga RM27,965. (Mohamad Tarmize, 2013).

Bil	Perkara		Tidak	Tidak Tahu	Ya	Total
5	Rasuah adalah salahguna kuasa dan kedudukan.	Kekerapan	9	2	94	105
		Peratus (%)	8.6	1.9	89.5	100

(Sumber: Ayu Nor Azilah, Zahanim, Hamdi Khalis, Mohd Adib Akmal, 2023)

Seterusnya ialah dapatan kajian berkaitan dengan pernyataan rasuah adalah salah guna kuasa dan kedudukan. Majoriti responden seramai 94 orang bersamaan 89.5 peratus daripada 105 responden memilih Ya dengan pernyataan ini. Terdapat juga sembilan orang responden atau 8.6 peratus menjawab Tidak. Manakala terdapat dua orang responden atau 1.9 peratus memilih jawapan Tidak Tahu.

Warga pendidik di sekolah kerajaan atau universiti awam perlu berhati-hati agar tidak terjebak dengan kesalahan ini. Sekiranya ahli keluarga memasuki tender atau sebut harga di universiti atau sekolah anda, dua perkara wajib dilaksanakan. Pertama, mengisytiharkan kepentingan dan hubungan anda. Kedua, tidak terlibat langsung dalam sebarang proses pemilihan dan pembuatan keputusan. Berikut adalah kes melibatkan warga pendidik yang telah didakwa dan disabitkan dengan kesalahan salah guna kuasa. Contohnya kes sepasang suami isteri yang bertugas sebagai pensyarah di Kolej Komuniti Padang Terap mengaku bersalah kerana salah guna kuasa. Dalam kes ini, si isteri telah menyediakan Pesanan Kerajaan bagi pembekalan alat ganti kelengkapan elektrik yang bernilai RM34,250.25 kepada syarikat milik adiknya. Seterusnya, si suami telah memperakukan Pesanan Kerajaan tersebut. Mahkamah menjatuhkan hukuman penjara sehari dan denda RM170,251.25 kepada si suami. 21 Manakala, isterinya dikehendaki berkelakuan baik selama tiga tahun dengan seorang penjamin. (BH Online, 9 Januari 2017).

Bil	Perkara		Tidak	Tidak Tahu	Ya	Total
6	Rasuah terjadi jika seseorang gagal melaporkan potensi atau perbuatan sogokan.	Kekerapan	23	28	54	105
		Peratus (%)	21.9	26.7	51.4	100

(Sumber: Ayu Nor Azilah, Zahanim, Hamdi Khalis, Mohd Adib Akmal, 2023)

Berikutnya adalah dapatan kajian mengenai rasuah terjadi jika seseorang gagal melaporkan potensi atau perbuatan sogokan. Terdapat 54 orang responden atau 51.4 peratus menyatakan Ya dengan pernyataan ini. Selain itu, 28 orang responden atau 26.7 peratus memilih Tidak Tahu dan 21.9 peratus atau 23 orang responden menyatakan Tidak.

Lapor rasuah atau dihukum! Inilah perkara yang perlu diterapkan dalam minda setiap warganegara ini. Jika sebelum ini, peringatan kegagalan melaporkan rasuah itu boleh dianggap sebagai amaran Sahaja. Namun kini, perkara tersebut telah diambil tindakan sewajarnya. Buktinya, baru-baru ini seramai lima kakitangan Kementerian Kewangan telah dihukum denda oleh Mahkamah Sesyen Kuala Lumpur selepas mengaku salah tidal melaporkan kepada pihak berkuasa setelah ditawarkan rasuah. Mereka menjadi individu pertama yang didakwa gagal melaporkan tawaran kes rasuah mengikut Seksyen 25 (1) Akta Suruhanjaya Pencegahan Rasuah Malaysia (SPRM) 2009. SPRM terus bertindak mengikut lunas undang-undang bagi

membuktikan kita boleh melakukan apa saja usaha dalam usaha mencegah rasuah berdasarkan peranan masing-masing. Tindakan mencegah rasuah di Malaysia ini jika diamati sebenarnya telah mencakupi semua aspek sehingga kegagalan melaporkan pun dikira sebagai satu kesalahan jenayah (Shamshun Baharin, 2020).

Bil	Perkara		Tidak	Tidak Tahu	Ya	Total
7	Rasuah melibatkan perbuatan mengugut seseorang untuk mendapatkan sogokan.	Kekerapan	33	13	59	105
		Peratus (%)	31.4	12.4	56.2	100

(Sumber: Ayu Nor Azilah, Zahanim, Hamdi Khalis, Mohd Adib Akmal, 2023)

Berikutnya adalah dapatan kajian bagi pernyataan rasuah melibatkan perbuatan mengugut seseorang untuk mendapatkan sogokan. Terdapat 59 orang responden bersamaan 56.2 peratus menyatakan Ya bagi pernyataan ini. Seramai 33 orang responden atau 31.4 peratus menyatakan Tidak dengan pernyataan ini. Manakala 13 orang responden atau 12.4 peratus menyatakan Tidak Tahu.

Rasuah juga melibatkan perbuatan mengugut. Contohnya kes seorang bekas pegawai Suruhanjaya Pencegahan Rasuah Malaysia (SPRM) didenda RM10,000 oleh Mahkamah Majistret di sini, selepas didapati bersalah memeras ugut seorang pegawai polis di Pulau Pinang dalam kejadian tiga tahun lalu. Ketika didakwa pada 30 November 2017, Rommy mengaku tidak bersalah atas pertuduhan memeras ugut seorang pegawai polis yang bertanggungjawab membuat laporan perkembangan aktiviti perjudian haram di daerah Seberang Perai Tengah. Tertuduh didakwa mengikut Seksyen 384 Kanun Keseksaan yang membawa hukuman penjara sehingga 10 tahun atau denda atau sebat atau mana-mana dua daripada seksaan itu, jika sabit kesalahan (Nur Izzati, 2020).

Bil	Perkara		Tidak	Tidak Tahu	Ya	Total
8	Rasuah adalah perbuatan mementingkan diri sendiri dengan mengenepikan kepentingan orang lain.	Kekerapan	8	4	93	105
		Peratus (%)	7.6	3.8	88.6	100

(Sumber: Ayu Nor Azilah, Zahanim, Hamdi Khalis, Mohd Adib Akmal, 2023)

Seterusnya ialah dapatan kajian bagi pernyataan rasuah adalah perbuatan mementingkan diri sendiri dengan mengenepikan kepentingan orang lain. Majoriti responden seramai 93 orang bersamaan dengan 88.6 peratus memilih Ya bagi pernyataan ini. Terdapat juga lapan orang responden atau 7.6 peratus menjawab Tidak. Manakala empat orang responden atau 3.8 peratus menjawab Tidak Tahu.

Anggota masyarakat juga perlu memiliki nilai amanah yang tinggi kerana dalam banyak situasi, kita menjadi punca rasuah berlaku. Hal ini demikian kerana dek sikap kita yang terlalu mementingkan diri dan mahukan sesuatu, kita mula menyogok pegawai atau mana-mana individu yang ada jawatan dan kuasa. Akibatnya keseluruhan ekosistem operasi perkhidmatan terbabit terpalit dengan rasuah.Jadi, anggota masyarakat perlu buat semakan kendiri terhadap tahap amanah yang dimiliki. Ringkasnya, audit nilai amanah yang kita miliki selama ini.

Sewajarnya masalah defisit amanah yang ada pada diri perlu diperkasakan supaya tidak memberi dan menerima rasuah, di samping tidak menggalak mana-mana pihak terpalit dengan gejala rasuah (Harian Metro Online, 2022).

Bil	Perkara		Tidak	Tidak Tahu	Ya	Total
9	Rasuah dilakukan sama ada secara berahsia atau terang-terangan.	Kekerapan	12	4	89	105
		Peratus (%)	11.4	3.8	84.8	100

(Sumber: Ayu Nor Azilah, Zahanim, Hamdi Khalis, Mohd Adib Akmal, 2023)

Selain itu, pernyataan rasuah dilakukan sama ada secara berahsia atau terang-terangan menunjukkan dapatan kajian sebanyak 84.8 peratus bersamaan 89 orang responden menyatakan skala Ya. Namun begitu, terdapat 12 orang responden atau 11.4 peratus memilih Tidak. Di samping itu, terdapat empat orang responden atau 3.8 peratus menyatakan Tidak Tahu dengan pernyataan ini.

Rasuah boleh berlaku di mana-mana sahaja sama ada di tempat sunyi mahupun di tempat yang terang kerana pendinding sebenar perlakuan rasuah adalah takwa dan iman. Kebanyakan manusia ingin cepat kaya dan menganggap harta kekayaan sebagai matlamat utama dalam kehidupan. Rentetan itu mereka sanggup melakukan apa sahaja untuk mencapai matlamat masing-masing. Pada zaman ini, masyarakat tidak lagi mengamalkan sifat malu dalam kehidupan seharian mereka. Sikap tidak malu inilah punca berlakunya rasuah, pecah amanah, berdusta dan sebagainya. Mereka tidak malu kepada Allah SWT dan tidak malu kepada masyarakat untuk membuat dosa dan maksiat (Saifullah, 2021).

Bil	Perkara		Tidak	Tidak Tahu	Ya	Total
10	Rasuah adalah perbuatan yang menguntungkan pemberi dan penerima.	Kekerapan	17	11	77	105
		Peratus (%)	16.2	10.5	73.3	100

(Sumber: Ayu Nor Azilah, Zahanim, Hamdi Khalis, Mohd Adib Akmal, 2023)

Selain itu, dapatan kajian bagi pernyataan rasuah adalah peraturan yang menguntungkan pemberi dan penerima menunjukkan 77 orang responden bersamaan 73.3 peratus memilih skala Ya. Terdapat juga 17 orang responden atau 16.2 peratus menyatakan Tidak. Seramai 11 orang responden atau 10.5 peratus memilih Tidak Tahu.

Pengajaran daripada sikap berhati-hati yang ditunjukkan oleh Khalifah Umar Abdul Aziz dalam menerima hadiah kerana kebanyakan manusia kini tidak lagi menapis sumber rezeki mereka, asalkan apa yang diperoleh menguntungkan mereka. Malah al-Quran juga menukilkan kisah cubaan melakukan rasuah yang dilakukan oleh Puteri Balqis kepada Nabi Sulaiman AS tetapi baginda menolaknya dengan tegas sepertimana dipaparkan oleh Allah SWT di dalam surah an-Naml ayat 35 hingga 37 (Saifullah, 2021).

PENUTUP

Semua individu perlu menolak amalan rasuah untuk memastikan jaminan kesinambungan nasab dan keturunan kekal dalam keadaan suci tanpa dinodai unsur haram yang hanya dapat dibersihkan dengan api neraka Allah SWT. Tuntasnya, siapa pun kita dan apapun kita buat biar berpaksikan nilai amanah. Walaupun perlu akui agak sukar untuk melahirkan negara dan masyarakat yang bebas rasuah sepenuhnya, namun itu bukan alasan kita menjual maruah dan menggadai amanah. Penerapan elemen kejujuran, amanah dan integriti dalam setiap jiwa mahasiswa menunjukkan betapa pentingnya kita melahirkan warganegara yang dapat melaksanakan tanggungjawab dengan ikhlas dan telus. Hasil dapatan menunjukkan bahawa mahasiswa memahami ciri-ciri rasuah dalam proses pembelajaran. Ini bermakna, mengetahui, memahami dan menghayati intipati rasuah amat penting agar kegiatan rasuah boleh dibanteras dan kadar rasuah di negara Malaysia kian berkurangan sekaligus bebas rasuah.

PENGHARGAAN

Kajian ini merupakan sebahagian daripada penyelidikan dalam Geran Penyelidikan dan Inovasi (GPIK 2022), Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS). Setinggi-tinggi penghargaan kepada pihak Pusat Pengurusan, Penyelidikan dan Inovasi KUIS (RIMC) dalam meluluskan kajian ini.

RUJUKAN

Anis Yusal Yusof dan Zarina Mohamad Amin. (2017*). Laporan Hasil Dapatan Kajian Persepsi Mahasiswa Mengenai Rasuah di Malaysia. Institut Integriti Malaysia (INTEGRITI*).

Azman Ab. Rahman et al. (2022). *Analisis Faktor-Faktor Gejala Rasuah dan Cabaran Menanganinya di Malaysia. Malaysian Journal of Syariah and Law*. VOL 10 No.1, pp. 90 - 97 | JUNE 2022.

Harian Metro Online. (20 Jun 2022). Sekali dah hilang kepercayaan … *https://www.hmetro.com.my/rencana/2022/06/853639/sekali-dah-hilang-kepercayaan*. Dirujuk pada 15 Oktober 2023.

BH Online (2017). Pasangan Pensyarah Mengaku Terbabit Rasuah. Diekstrak daripada https://www.bharian.com.my/taxonomy/term/11/2017/01/232179/pasangan-pensyarahmengaku-terbabit-rasuah.

Kamus Dewan Edisi Keempat. (2016). Dewan Bahasa dan Pustaka.

Kerajaan Malaysia (2009). *Akta Suruhanjaya Pencegahan rasuah Malayisa 2009*. Percetakan Nasional Berhad, Kuala Lumpur.

Malaysiakini. (19 April 2017). 16% pelajar IPT sanggup terima rasuah, SPRM bimbang. *https://www.malaysiakini.com/news/379681*. Dirujuk pada 14 Oktober 2023.

MStar (2014). Pensyarah Kolej Swasta Didenda RM25,000 Terima Rasuah. Diekstrak daripada *https://www.mstar.com.my/lokal/semasa/2014/01/03/pensyarah-kolej-swasta didenda-rm25000-terima-rasuah.*

Muhammad Yusri Muzamir. (21 September 2022). 59 kakitangan IPT ditahan kerana rasuah sejak 2017. *https://www.bharian.com.my/berita/nasional/2022/09/1002912/59-kakitangan-ipt-ditahan-kerana-rasuah-sejak-2017*. Dirujuk pada 14 Oktober 2023.

Mohamad Tarmize Abdul Manaf. (2013). *Jerung dalam Jaring Kami*. Penerbit Bahagian Pendidikan Masyarakat, Suruhanjaya Pencegahan Rasuah Malaysia, Putrajaya.

Mohamad Tarmize Abdul Manaf. (2021). *Pencegahan Rasuah Ke Arah Menginsankan Pendidikan di Malaysia.* Suruhanjaya Pencegahan Rasuah Malaysia.

Nur Izzati Mohamad. (30 Oktober 2020). Bekas pegawai SPRM dedenda RM10,000 kerana peras ugut. *https://www.bharian.com.my/berita/kes/2020/10/748003/bekas-pegawai-sprm-didenda-rm10000-kerana-peras-ugut*. Dirujuk pada 15 Oktober 2023.

Nur Syakiran Akmal dan Md Zawawi Abu Bakar. (2004). Rasuah…? Katakan Tidak. *Seminar Antarabangsa Nilai dalam Komuniti Pasca Modenisme (SIVIC 2004)*. Hotel City Bayview Langkawi.

Saifullah Ahmad. (5 Februari 2021). Perbuatan Rasuah Dilaknat Allah. *https://www.sinarharian.com.my/article/122467/khas/rasuah-busters/perbuatan-rasuah-dilaknat-allah*. Dirujuk pada 15 Oktober 2023.

Shamshun Baharin Mohd Jamil. (1 Disember 2020). *Lapor Rasuah atau Dihukum*! Portal Rasmi Suruhanjaya Pencegahan Rasuah Malaysia.

Syed Hussein Alatas. (2022). *Rasuah: Sifat, Sebab dan Fungsi*. Dewan Bahasa dan Pustaka.

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

PERUBAHAN PERINTAH NAFKAH ANAK DISEBABKAN KEPERLUAN KOS SARA HIDUP: PERBANDINGAN UNDANG-UNDANG KELUARGA ISLAM DAN SIVIL

ZANARIAH DIMON
Fakulti Syariah dan Undang-undang
Universiti Islam Selangor (UIS)
zanariah@kuis.edu.my

ZAINI YUSNITA MAT JUSOH
Fakulti Syariah dan Undang-undang
Universiti Islam Selangor
zainiyusnita@kuis.edu.my

ABSTRAK

Kewajipan bapa adalah memberi nafkah kepada anak-anak sama ada dalam masa perkahwinan atau selepas perceraian dan sama ada anak-anak di bawah jagaan bapa atau di bawah jagaan ibu atau pihak lain. Justeru, ibu berhak mengemukakan tuntutan nafkah bagi pihak anak-anaknya dan mahkamah akan mengeluarkan perintah nafkah anak berdasarkan asas-asas pertimbangan seperti keperluan semasa, kebajikan dan kecukupan anak serta kemampuan bapa. Namun, perintah nafkah ini bukan merupakan satu perintah yang mutlak. Sekiranya terdapat pihak-pihak tidak berpuas hati dengan kadar tersebut seperti jumlah nafkah yang sedikit atau jumlah nafkah yang melebihi kemampuannya, maka undang-undang membenarkan untuk membuat permohonan mengubah perintah nafkah di mahkamah. Tanggungjawab bapa untuk membayar nafkah anak dalam tempoh perkahwinan dan selepas perceraian juga wujud di bawah Undang-undang keluarga Orang Bukan Islam. Pihak-pihak juga boleh memohon kepada mahkamah untuk mengubah perintah nafkah tersebut. Oleh itu kajian ini dibuat untuk mengkaji isu-isu berkaitan permohonan perubahan perintah nafkah anak dan hubungannya dengan keperluan kos sara hidup dalam kes-kes di mahkamah syariah dan juga mahkamah sivil. Pengumpulan data melalui analisis dokumen melibatkan analisis sumber primer dan sekunder sebagai satu daripada cara kajian ini untuk mendapatkan data. Sumber primer yang digunakan dalam kajian ini ialah jurnal-jurnal perundangan dan statut perundangan keluarga Islam dan sivil. Manakala sumber sekunder seperti artikel, buku, jurnal, akhbar laman sesawang dan juga kajian lepas. Data dianalisis secara deskriptif dan komparatif. Dapatan kajian menunjukkan peningkatan dan keperluan kos sara hidup adalah antara faktor utama permohonan perubahan perintah nafkah anak di mahkamah syariah dan mahkamah sivil. Kajian ini penting sebagai asas bagi memastikan kebajikan dan keperluan anak-anak sentiasa diutamakan dalam kes-kes yang melibatkan pembayaran nafkah di samping mengambil perhatian juga terhadap kemampuan bapa sebagai pembayar nafkah mutlak kepada anak-anaknya.

***Kata kunci**: perubahan, perintah, nafkah anak, kos sara hidup*

PENGENALAN

Nafkah merupakan hak bagi orang yang dalam tanggungan seperti isteri dan anak-anak sama ada semasa perkahwinan atau selepas perceraian. Nafkah adalah keperluan untuk meneruskan kehidupan seperti makanan, pakaian, tempat tinggal, ubat-ubatan, pendidikan dan sebagainya. Tiada penetapan kadar nafkah yang jelas dalam undang-undang mahupun hukum syarak. Undang-undang Keluarga negeri-negeri di Malaysia hanya memperuntukkan bahawa nafkah isteri dan anak-anak perlu ditaksir mengikut kemampuan dan keperluan pihak-pihak iaitu penanggung nafkah dan penerima nafkah. Dalam konteks pemberian nafkah anak pula, kewajipan bapa adalah memberi nafkah kepada anak-anak sama ada dalam masa perkahwinan atau selepas perceraian dan sama ada anak-anak di bawah jagaan ibu atau di bawah jagaan

bapa atau atau pihak lain. Oleh itu, selepas perceraian, ibu berhak mengemukakan tuntutan nafkah bagi pihak anak-anaknya dan mahkamah akan mengeluarkan perintah nafkah tersebut berdasarkan asas-asas pertimbangan seperti keperluan semasa, kebajikan dan kecukupan anak -anak serta kemampuan bapa. Namun, perintah nafkah ini bukan merupakan suatu perintah yang mutlak dan rigid. Ini kerana sekiranya terdapat jumlah nafkah yang diperintahkan tidak mencukupi atau tidak memenuhi keperluan semasa atau jumlah nafkah yang melebihi kemampuan penanggung nafkah disebabkan berlaku perubahan matan, maka undang-undang membenarkan untuk mana-mana pihak yang terlibat membuat permohonan mengubah perintah nafkah tersebut di mahkamah. Kaedah ini juga terpakai bagi orang-orang bukan Islam dalam amalan perintah nafkah anak menurut undang-undang keluarga sivil.

Justeru, artikel ini akan memfokuskan perbincangan mengenai peruntukan-peruntukan yang berkaitan dengan hak tuntutan pengubahan perintah nafkah anak-anak selepas perceraian disebabkan perubahan matan berdasarkan undang-undang keluarga Islam dan undang-undang keluarga sivil di Malaysia. Pengubahan perintah nafkan anak boleh berlaku disebabkan banyak faktor antaranya perubahan taraf sosial, peningkatan kos sara hidup, penambahan keperluan berdasarkan situasi semasa dan sebagainya.

METODOLOGI

Artikel ini adalah hasil kajian kualitatif menerusi analisis kandungan dan analisis kes. Data-data diperolehi sumber primer seperti jurnal-jurnal perundangan dan statut perundangan keluarga Islam dan sivil. Manakala sumber sekunder seperti artikel, buku, jurnal, akhbar laman sesawang dan juga kajian lepas. Data-data kes pula diperolehi daripada kes-kes tuntutan perubahan perintah nafkah anak yang dilaporkan dalam jurnal dan laporan kes. Data-data di analisis secara diskriptif dan komparatif di antara undang-undang keluarga Islam dan undang-undang keluarga sivil.

DAPATAN DAN PERBINCANGAN

Secara literal, nafkah berasal daripada perkataan bahasa Arab iaitu *al-Infaq* yang bermaksud membayar, membelanja dan mengeluarkan wang ringgit (Az-Zuhaily, 2009). Menurut Kamus Dewan Edisi Keempat, nafkah bermaksud wang untuk memiliki makanan dan lain-lain yang diperlukan untuk memelihara hidup atau sara hidup (Kamus Dewan, 2005). Selain itu, ia juga bermaksud perbelanjaan dan lain-lain yang wajib diberikan oleh suami kepada isteri. Oleh itu, pengertian nafkah meliputi semua perkara yang diperlukan oleh manusia seperti makanan, minuman, pakaian dan tempat tinggal yang menepati konteks mengeluarkan belanja atau sara hidup bagi mereka yang dikehendaki atas seseorang untuk membiayai dan menanggung nafkah. Secara amalannya dalam sebuah institusi keluarga, mengikut ketetapan hukum syarak dan undang-undang, suami atau bapa yang wajib menanggung nafkah isteri dan anak-anaknya.

Justeru, fokus perbincangan artikel ini adalah berkaitan perintah nafkah anak, penetapan kadar nafkah anak dan pengubahan perintah nafkah anak serta kaitannya dengan keperluan kos sara hidup. Perbandingan akan dibuat di antara undang-undang keluarga Islam dan undang-undang keluarga sivil dengan meneliti peruntukan undang-undang dan kes-kes berkaitan.

e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

Perintah Nafkah Anak

Hukum Syarak telah menetapkan bahawa kewajipan membayar nafkah anak adalah terletak ke atas bapa sama ada dalam tempoh perkahwinan atau selepas perceraian ibu bapa. Kelayakan terhadap nafkah ini berasaskan hubungan persaudaraan yang diasaskan pada pertalian darah serta keturunan (Badruddin & Azizah. 2013). Kewajipan ini berdasarkan firman Allah SWT yang bermaksud:

> Dan ibu-ibu hendaklah menyusukan anak-anak mereka selama dua tahun genap bagi orang yang hendak menyempurnakan penyusuan itu; dan kewajipan bapa pula ialah memberi makan dan pakaian kepada ibu itu menurut cara yang sepatutnya. (Al-Baqarah,2: 233)

Berdasarkan ayat di atas jelas menunjukkan kewajipan bapa kandung untuk menyediakan nafkah kepada anak-anak tanggungannya. Kewajipan ini akan berterusan selagi bapa mempunyai kemampuan dan berkeupayaan untuk bekerja. Peruntukan undang-undang keluarga Islam juga jelas menunjukkan bahawa bapa bertanggungjawab menanggung nafkah anak (Nora. 2007). Sebagai contoh, seksyen 73 Enakmen Undang-undang Keluarga Islam (Negeri Selangor) 2003 (EUKI Selangor 2023) menyatakan bahawa:

> Kecuali jika sesuatu perjanjian atau sesuatu perintah Mahkamah memperuntukkan selainnya, maka adalah menjadi kewajipan seseorang lelaki menanggung nafkah anaknya, sama ada anak itu berada dalam jagaannya atau dalam jagaan seseorang lain, sama ada dengan mengadakan bagi mereka tempat tinggal, pakaian, makanan, perubatan dan pelajaran sebagaimana yang munasabah memandang kepada kemampuan dan taraf kehidupannya atau dengan membayar kosnya.

Ketetapan yang sama juga terdapat dalam undang-undang keluarga sivil mengenai tanggungjawab menanggung nafkah anak-anak. Begitupun, menurut undang-undang sivil, tanggungjawab untuk menanggung nafkah anak-anaknya boleh diperintahkan kepada ibu bapa sebagaimana peruntukan dalam Seksyen 92 Akta Membaharui Undang-undang (Perkahwinan dan Perceraian) 1976 (AMU). Menurut seksyen ini adalah menjadi kewajipan bagi ibu bapa untuk menanggung nafkah anak-anak. Kewajipan ini termasuk menyediakan keperluan makan minum, pelajaran,tempat tinggal dan rawatan kesihatan (Mimi Kamariah. 1994). Kewajipan membayar nafkah juga wajib kepada anak-anak yang ditinggalkan di bawah jagaan orang lain selagi ikatan kekeluargaan masih wujud. Walau bagaimanapun dari segi amalan kebiasaan, kewajipan menanggung nafkah akan diutamakan kepada bapa. Walaupun, anak berada dalam jagaan orang lain tetapi masih wujud ikatan kekeluargaan atau suatu perintah telah dibuat, tanggungjawab nafkah tetap berterusan. (Nor Aini. 2012).

Selain itu, undang-undang keluarga Islam dan sivil memperuntukkan mengenai kuasa Mahkamah untuk memerintahkan nafkah ke atas lelaki atau bapa bagi kanak-kanak dalam empat situasi iaitu sekiranya dia enggan atau cuai mengadakan peruntukan dengan munasabah bagi anaknya atau jika dia meninggalkan langsung isterinya dan anaknya dalam jagaan isteri atau semasa menanti keputusan sesuatu prosiding suami isteri atau apabila perintah hak jagaan anak diserahkan kepada seseorang lain. Peruntukan ini berdasarkan seksyen 74 EUKI Selangor

2003 dan Seksyen 93 AMU 1976. Walau bagaimanapun, terdapat penambahan situasi lain yang membolehkan perintah nafkah dibuat menurut undang-undang keluarga Islam iaitu mahkamah berkuasa mengeluarkan perintah nafkah anak apabila suami/bapa mendapat kebenaran poligami menurut seksyen 23.

Selain daripada peruntukan dalam AMU bagi undang-undang keluarga sivil, tuntutan nafkah juga boleh dibuat di bawah Akta Perempuan Bersuami dan Anak-Anak (Nafkah)1950. Akta ini membenarkan tuntutan nafkah terhadap anak di buat walaupun tiada petisyen perceraian dan perkahwinan masih wujud sekiranya suami menolak atau gagal memberi nafkah sepanjang tempoh perkahwinan. Menurut Seksyen 3 Akta tersebut, suami boleh diperintahkan membayar nafkah dalam kadar yang bersesuaian dengan kemampuannya atau jumlah yang dianggap oleh mahkamah sebagai munasabah. Mahkamah akan memberi pertimbangan kepada jumlah gaji suami, jenis pekerjaan, tanggungjawab dan sebagainya.

Sekiranya mahkamah mendapati suami masih enggan membayar nafkah, tindakan terhadap suami juga boleh diambil di bawah Akta Perempuan Bersuami dan Anak-Anak (Menguatkuasakan Nafkah) 1968 dan Akta Perintah Nafkah (Kemudahan bagi Penguatkuasaan) 1949. Kedua-dua akta ini digubal bagi menjamin agar perintah nafkah yang telah dikeluarkan dapat dikuatkuasa sepenuhnya terhadap suami. Seksyen 4 Akta Perempuan Bersuami dan Anak-Anak (Menguatkuasakan Nafkah) 1968 membolehkan pihak isteri semasa membuat permohonan nafkah, memohon untuk perintah potongan gaji dibuat. Di bawah akta ini, suami mestilah seorang yang bekerja dan mempunyai pendapatan dan juga mestilah mempunyai majikan. Bagi suami yang tidak mempunyai majikan, nafkah ini boleh dibayar melalui mahkamah (Noor Aziah. 2006). Peruntukan ini juga terpakai bagi perintah nafkah anak.

Manakala Akta Perintah Nafkah (Kemudahan bagi Penguatkuasaan) 1949 adalah untuk menguatkuasakan nafkah di negara lain yang mempunyai perjanjian dengan Malaysia. Ini sangat berguna bagi pasangan yang berkahwin dengan rakyat asing yang kemudiannya melarikan diri ke negara asalnya untuk tidak membayar nafkah.Antara negara yang boleh dikuatkuasakan perintah nafkah ialah England, Wales, Ireland Utara, Brunei, Singapura dan Afrika Selatan. (Noor Aziah. 2006)

Sehubungan itu, jelas bahawa menurut undang-undang keluarga Islam dan sivil, ibu boleh mendapatkan perintah daripada mahkamah supaya bapa menanggung nafkah anak-anaknya. Perintah nafkah oleh bapa ini akan kekal sehingga tamat tempohnya atau sehingga terdapat perubahan berdasarkan kepada keperluan dan perkembangan semasa yang berlaku kepada penerima nafkah atau penanggung nafkah. Justeru, hak untuk menuntut nafkah daripada bapa kandung boleh dibuat oleh si ibu bagi pihak anak-anaknya sama ada dalam tempoh perkahwinan sekiranya bapa cuai atau culas menanggung nafkah anak-anak atau selepas berlaku perceraian.

Walau bagaimanapun, undang-undang keluarga Islam menetapkan bahawa kewajipan menanggung nafkah anak oleh bapa kandung akan berpindah kepada waris yang lain mengikut tertib faraid sekiranya berlaku kematian atau ketidakmampuan bapa (Bahiyah et al. 2016). Seksyen 73 (2) 61, Enakmen Undang-undang Keluarga Islam (Negeri Selangor) 2003 menerangkan hal tersebut: Seksyen 73 (2):

(2) Kecuali seperti tersebut di atas, adalah menjadi kewajipan seseorang yang bertanggungan di bawah Hukum Syarak, supaya menanggung nafkah atau memberi sumbangan kepada nafkah kanak-kanak jika bapa kanakkanak itu telah mati atau tempat di mana bapanya berada tidak diketahui atau jika dan setakat mana bapanya tidak berupaya menanggung nafkah mereka.

Penetapan Kadar Nafkah Anak

Penetapan kadar nafkah anak-anak telah diperuntukkan secara umum dalam undang-undang keluarga di Malaysia sama ada undang-undang keluarga Islam atau undang-undang keluarga sivil. Ia hanyalah panduan umum bagi hakim syarie dan hakim sivil mentaksirkan kadar nafkah yang bersesuaian berasaskan kepada dua perkara utama iaitu kemampuan bapa sebagai penanggung nafkah dan keperluan anak-anak sebagai penerima nafkah. Seksyen 72 (1) EUKI Selangor 2003 memperincikan mengenai keperluan nafkah anak, iaitu: Kecuali jika sesuatu perjanjian atau sesuatu perintah Mahkamah memperuntukkan selainnya, maka adalah menjadi kewajipan seseorang lelaki menanggung nafkah anaknya, sama ada anak itu berada dalam jagaannya atau dalam jagaan seseorang lain, sama ada dengan mengadakan bagi mereka tempat tinggal, pakaian, makanan, perubatan, dan pelajaran sebagaimana yang munasabah memandang kepada kemampuan dan taraf kehidupannya atau dengan membayar kosnya.

Jika dilihat kepada peruntukan ini, tidak ada bezanya dengan apa yang telah diperuntukkan dalam undang-undang keluarga sivil mengenai pentaksiran nafkah anak bagi orang-orang bukan Islam. Undang-undang keluarga sivil memperuntukkan kewajipan nafkah anak adalah dalam bentuk sumbangan terhadap keperluan anak dari aspek tempat tinggal, pakaian, makanan dan pendidikan sebagaimana yang munasabah dengan mengambil kira kemampuan dan kedudukan serta taraf hidup seorang anak sebelum berlakunya perceraian berdasarkan seksyen 92 AMU 1976. Aspek kemampuan penanggung nafkah dan keperluan yang munasabah bagi penerima nafkah iaitu anak-anak adalah asas dalam penetapan kadar nafkah sama seperti dalam undang-undang keluarga Islam.

Kajian mendapati keperluan nafkah anak-anak adalah dari segi menyediakan keperluan asas anak-anak seperti tempat tinggal, pakaian, makanan dan pelajaran sebagaimana yang munasabah mengikut kepada kemampuan dan kedudukan si penanggung nafkah iaitu bapa. Ia dibuktikan dalam kajian Bahiyah et al. (2013) bahawa tanggungjawab bapa menyediakan nafkah anak seperti tempat tinggal, makanan, pakaian, perubatan, pelajaran dan sebagainya berdasarkan kepada kemampuan dan kedudukan bapa. Ini bermaksud asas pertimbangan utama di dalam menentukan kadar nafkah anak masih kekal sehingga kini iaitu kemampuan bapa dan keperluan anak-anak. Jika hanya merujuk kepada kemampuan bapa tanpa menilai keperluan anak-anak, dikhuatiri akan berlaku zalim kepada anak-anak. Begitu juga sebaliknya, jika hanya merujuk kepada keperluan anak tanpa melihat kemampuan bapa akan menyebabkan kesusahan kepada bapa (Zaini Nasohah. 2018).

Pentaksiran nafkah anak juga perlu disesuaikan dengan keperluan dan perkembangan semasa tanpa menghadkan hanya kepada keperluan asas seperti makanan, pakaian, tempat tinggal dan perubatan sahaja. Ini kerana menurut Zaini Nasohah (2018), keputusan mengenai perintah nafkah anak pada masa kini boleh dikategorikan kepada penetapan nafkah utama dan nafkah-nafkah sampingan sebagai tambahan untuk keselesaan hidup anak berkenaan. Nafkah utama

melibatkan keperluan asas seperti makanan, pakaian, tempat tinggal, kos pendidikan dan perubatan manakala nafkah sampingan adalah keperluan tambahan seperti kos percutian, persiapan hari raya dan sebagainya. Ini kerana menurut kajian Zaini Nasohah (20180, keperluan anak-anak telah berubah mengikut peredaran zaman dengan pelbagai tafsiran yang dilihat amat bersesuaian dan munasabah yang diguna pakai dalam undang-undang sebagai suatu kelonggaran kepada Mahkamah untuk melihat keperluan yang asasi dan bukannya kehendak atau keinginan terhadap suatu keperluan yang mendesak.

Perubahan Perintah Nafkah Anak dan Keperluan Kos Sara Hidup Pihak-pihak

Perintah nafkah anak yang diperintahkan oleh mahkamah dalam permohonan tuntutan nafkah anak adalah tidak bersifat mutlak kerana ia boleh diubah atas permohonan pihak-pihak berdasarkan keperluan semasa melalui permohonan pengubahan perintah nafkah. Menurut undang-undang, pengubahan perintah nafkah ialah suatu permohonan yang dibuat kepada mahkamah untuk mengubah butir-butir perintah nafkah yang telah dikeluarkan terdahulu disebabkan oleh hal keadaan yang berubah (perubahan matan) sama ada untuk menambah atau mengurangkan jumlah nafkah ataupun mengubah cara pembayaran nafkah tersebut. Perubahan nafkah boleh dimohon di mahkamah melalui bapa ataupun ibu. Ia bergantung kepada keperluan bagi anak-anak. Jika seseorang mempunyai kepentingan dalam membiayai anak, maka boleh dimohon di mahkamah pada bila-bila masa dengan menyertakan alasan-alasan serta pembuktian sama ada mengurang atau menambahkan kadar nafkah anak (Mohd Hazwan Ismail. 2023).

Seksyen 76 EUKI Selangor 2003 memperuntukkan mengenai kuasa mahkamah syariah untuk mengubah perintah nafkah anak:

> "Mahkamah boleh, atas permohonan seseorang yang ada mempunyai kepentingan, pada bila-bila masa dan dari semasa ke semasa mengubah , atau boleh pada bila-bila masa membatalkan, sesuatu perintah mengenai penjagaan atau nafkah seseorang anak, atas permohonan orang yang berhak menerima atau yang kena membayar nafkah itu menurut perintah yang telah dibuat, jika mahkamah berpuas hati, bahawa perintah itu telah diasaskan atas sesuatu salah pernyataan atau kesilapan fakta atau jika sesuatu perubahan matan telah berlaku tentang hal keadaan"

Begitu juga menurut undang-undang keluarga sivil, perintah nafkah yang dikeluarkan oleh mahkamah di bawah seksyen 92 AMU 1976 bukan merupakan satu perintah yang mutlak. Permohonan untuk mengubah perintah nafkah anak boleh dibuat sebagaimana seksyen 96 AMU 1976 yang memperuntukan seperti berikut:

> "Mahkamah boleh pada bila-bila masa dan dari masa ke semasa mengubah atau boleh membatalkan sesuatu perintah mengenai penjagaan atau nafkah seorangan anak atas permohonan mana-mana orang yang mempunyai kepentingan , jika mahkamah berpuas hati bahawa perintah itu adalah berdasarkan atas sesuatu salah nyataan atau kesilapan fakta atau sesuatu perubahan material telah berlaku tentang hal keadaan."

Sebagaimana yang ditetapkan oleh undang-undang, perintah nafkah tidak boleh dipindah kepada orang lain, justeru pihak yang bertanggung jawab perlu mematuhi perintah tersebut. Namun begitu perintah nafkah ini boleh diubah sekiranya pihak yang memohon berjaya

membuktikan di mahkamah bahawa telah berlaku perubahan dalam kehidupan yang boleh memberi kesan kepada jumlah nafkah yang perlu dibayar sebagai contoh soal kemampuan kewangan serta keupayaan fizikal dan mental (Noriah Ibrahim, 2015).

Asas yang penting dalam permohonan pengubahan perintah nafkah anak adalah apabila berlaku perubahan matan atau perubahan material sama ada kepada penerima nafkah iaitu anak atau penanggung nafkah iaitu bapa. Perintah nafkah boleh diubah sekiranya hal keadaan orang yang mendapat nafkah telah berubah, hal keadaan orang yang menanggung nafkah telah berubah, peningkatan umur dan perbelanjaan anak-anak, kos perbelanjaan sara hidup telah berubah, keperluan semasa yang mendesak dan keperluan lain yang munasabah (https://www.jbg.gov.my/images/doc/risalah/nafkah.pdf. 24 Oktober 2023). Oleh itu, menurut Mohd Hazwan (2023), perubahan nafkah terkait dengan kadar jumlah dan kadar nafkah yang telah diperintahkan tersebut boleh diubah dengan cara memohon semula di mahkamah. Hakim akan menilai semula dan boleh diperintahkan sama ada perubahan tersebut berjaya diubah dengan menaikkan kadar jumlah, mengurangkan kadar jumlah dan juga boleh mengekalkan kadar jumlah seperti sebelumnya.

Perubahan matan atau perubahan material yang diperuntukkan dalam undang-undang bagi membolehkan permohonan perubahan perintah nafkah anak dibuat adalah bagi disesuaikan dengan dengan keperluan kos sara hidup semasa. Perubahan perintah nafkah ini adalah wajar bagi menjamin hak dan peluang kedua-dua pihak yang terlibat dengan perintah nafkah anak untuk mendapat nafkah yang mencukupi atau untuk membiayai nafkah mengikut keperluan kos sara hidup yang boleh jadi meningkat mengikut perkembangan semasa. Kos sara hidup adalah kos yang terpaksa ditanggung oleh isi rumah bukan sahaja untuk memenuhi keperluan asas seperti makanan, pakaian dan tempat tinggal tetapi juga keperluan-keperluan lain untuk keselesaan hidup termasuk kos pendidikan, kos sambungan jalur lebar dan kos kenderaan untuk kegunaan harian (Julisza. 2014).

Oleh itu, permohonan perubahan perintah nafkah anak boleh dibuat di mahkamah syariah bagi orang Islam atau mahkamah sivil bagi orang bukan Islam oleh ibu/anak atau bapa sendiri sebagai defendan dalam kes asal perintah nafkah anak tersebut. Dalam kes *Muhammad Zaiman Bin Jarmin* lwn. *Norasiah Bt Majid* [2009] 2 SHLR 153, plaintif diperintahkan membayar nafkah anak untuk tiga orang anak sebanyak RM450 sebulan. Bayaran tersebut dibuat kepada defendan melalui potongan gaji plaintif. Di dalam kes ini plaintif memohon mengubah perintah nafkah anak tersebut kepada RM250 sebulan. Plaintif memaklumkan bahawa beliau sudah sukar mendapat elaun kerja lebih masa dan menyebabkan hidup beliau susah. Plaintif bekerja sebagai operator pengeluaran dengan pendapatan kasar sebanyak RM847.03 sebulan termasuk elaun. Mahkamah berpuashati plaintif telah mengalami kesempitan hidup masa ini iaitu berlaku perubahan matan selepas perintah nafkah yang asal. Oleh itu, mahkamah memutuskan nafkah anak untuk anak pertama dan kedua sebanyak RM120 sebulan setiap seorang dan anak ketiga sebanyak RM90 sebulan berjumlah RM330 sebulan memandangkan anak mereka masih kecil dan difikirkan cukup untuk keperluan pada masa ini kerana nafkah anak boleh dipohon mengikut keperluan semasa anak.

Begitu juga dalam kes yang diputuskan di mahkamah sivil. Contohnya kes *Anna Tay Siew Hong* lwn. *Joseph Ng Tiong Yong* (1995) 3 CLJ 717, bahawa Responden telah memfailkan perintah penggubahan nafkah atas alasan dia telah berumur 60 tahun, sedang menghidap

pelbagai penyakit, tiada kerja tetap dan terpaksa menanggung isteri kedua..Mahkamah berpuas hati bahawa terdapat perubahan matan tentang sesuatu hal keadaan Responden dan Responden menanggung kesusahan terhadap perintah nafkah yg asal. Oleh itu, tuntutan responden dibenarkan oleh mahkamah.

Terdapat dua cara yang digunakan di mahkamah syariah untuk memulakan sesuatu tindakan atau prosiding di mahkamah yang berbidang kuasa, iaitu tuntutan dan permohonan. Tuntutan adalah tiap-tiap tindakan atau prosiding kes mal yang dimulakan dengan saman dan dikepilkan bersama dengan penyata tuntutan. Manakala permohonan pula ialah tiap-tiap tindakan atau prosiding kes mal yang dimulakan dengan notis permohonan dan disertakan dengan afidavit sokongan (Nazri. 2013). Pihak yang mengemukakan permohonan mengubah perintah nafkah anak perlu mengemukakan perintah nafkah anak, pendapatan bulanan bapa, harta-harta yang dimiliki bapa, tanggungan dan hutang piutang bapa, status perbelanjaan bapa dan bukti-bukti keperluan semasa anak. Kebiasaannya Mahkamah melihat kepada pembuktian melalui dokumen-dokumen contohnya seperti dokumen gaji, dipotong gaji dan dibuang kerja. Ini bermakna perubahan matan yang berlaku dari segi keperluan kos sara hidup sama ada peningkatan nafkah atau pengurangan nafkah akan dipertimbangkan oleh mahkamah dalam memutuskan permohonan perubahan perintah nafkah anak. Walau bagaimanapun, mahkamah juga berkuasa untuk menolak permohonan tersebut sekiranya alasan-alasan bagi mengubah perintah nafkah tersebut tidak relevan atau tidak munasabah dan boleh menjejaskan kebajikan pihak-pihak atau di luar kemampuan penanggung nafkah.

Ini yang diputuskan oleh mahkamah dalam kes *Azrina Bt Omar* lwn. *Ghazali Bin Sharudin* [2011] 2 SHLR 6. Defendan telah dikenakan perintah membayar nafkah 3 orang anaknya sebanyak RM500 sebulan. Plaintif kemudiannya memfailkan permohonan untuk menuntut perubahan ke atas nafkah semasa anak-anak kepada RM1,500 sebulan, perbelanjaan bagi sesi awal persekolahan anak-anak sebanyak RM1,750 setahun dan perbelanjaan bagi hari perayaan anak-anak sebanyak RM2,250 setahun. Mahkamah dalam keputusannya memutuskan bahawa jumlah yang dituntut oleh plaintif adalah tidak munasabah dan berbentuk kemewahan yang boleh memberi kemudaratan kepada anak-anak maka ianya tidak perlu dipertimbangkan kerana telah berlawanan dengan konsep kemaslahatan. Kes ini boleh menjadi sandaran kepada asas kemampuan bapa dalam menanggung nafkah anak iaitu bukanlah dikira dari sudut kewangan dan faktor gaji defendan semata-mata tetapi juga dari segi fizikal (sihat) untuk mencari rezeki bagi menampung keperluan diri dan anak-anak. Manakala kepentingan dan keperluan anak-anak yang sangat-sangat diperlukan bagi menjamin kemaslahatan mereka pula melibatkan keperluan asasi atau *daruriyyat* meliputi makanan, pakaian tempat tinggal dan bayaran pendidikan. Dalam kes *Lim Bee Kee* lwn. *Leong Ah Chuan*(1950) MLJ 145 di mahkamah sivil pula, Responden telah membayar nafkah sebanyak RM600 kepada perayu dan dan 3 orang anak mereka.Responden telah memohon kepada Mahkamah agar jumlah tersebut dikurangkan kepada RM300 tetapi ditolak oleh Mahkamah atas alasan tiada sebarang perubahan matan yg berlaku yang membolehkan perintah nafkat tersebut diubah.

Justeru, jelas bahawa keperluan terhadap kos sara hidup sama ada bertambah atau berkurang akan menjadi faktor utama kepada permohonan perubahan perintah nafkah anak-anak kerana ia meibatkan keperluan anak-anak dan kemampuan bapa sebagai penanggung nafkah. Jika perubahan berlaku terhadap bapa contohnya kehilangan pekerjaan atau dikurangkan gaji atau pendapatan yang memberi kesan kepada keperluan sara hidupnya maka ia menyebabkan bapa

itu tidak berkemampuan lagi untuk membiayai nafkah anak sebagaimana yang diperintahkan oleh mahkamah. Begitu juga sekiranya terdapat keperluan yang meningkat berkaitan kos sara hidup bagi anak-anak disebabkan peningkatan umur atau perkembangan pendidikan atau perubahan tahap kehidupan atau kesihatan, ia juga akan menyebabkan keperluan kepada perubahan perintah nafkah anak dibuat oleh ibu sebagai penjaga anak atau oleh anak itu sendiri.

KESIMPULAN

Analisis menunjukkan bahawa undang-undang keluarga Islam dan undang-undang keluarga sivil di Malaysia mempunyai peruntukan yang jelas mengenai hak untuk mengemukakan permohonan perubahan perintah nafkah anak bagi orang Islam dan orang bukan Islam. Permohonan boleh dibuat sekiranya berlaku perubahan matan atau perubahan material daripada perintah nafkah anak yang asal. Namun tidak terdapat pentafsiran yang jelas mengenai perubahan matan atau material tersebut. Daripada kes-kes yang dibicarakan di mahkamah syariah dan mahkamah sivil menunjukkan di antara elemen-elemen yang melibatkan perubahan matan yang disebut dalam peruntukan seksyen 76 EUKI Selangor 2003 atau perubahan material dalam seksyen 92 AMU 1976 adalah seperti sekiranya berlaku perubahan terhadap penerima nafkah dan penanggung nafkah, peningkatan umur dan perbelanjaan anak-anak, kos perbelanjaan sara hidup telah berubah, keperluan semasa yang mendesak dan keperluan lain yang munasabah. Oleh itu, dicadangkan supaya peruntukan undang-undang yang ada boleh memperincikan secara lebih jelas mengenai elemen-elemen yang membawa maksud kepada perubahan matan atau perubahan material supaya dapat diapliaksikan secara lebih telus dan komprehesif bagi menjamin kebajikan dan kemasalahatan pihak-pihak yang terlibat secara langsung dengan perintah nafkah anak ini.

RUJUKAN

Abdul Hak, N. 2007. Jaminan Hak Nafkah Anak-anak. Dalam Najibah Mohd Zin et al. Siri Perkembangan Undang-undang di Malaysia Undang-undang Keluarga (Islam).. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Abdullah. N. A. 2012. Undang-Undang Keluarga Di Malaysia, Kuala Lumpur: Universiti Malaya.

Ahmad, B., Abd. Wahab, Mazni, Azahari, R. & Ab. Rahman, A. 2016. Pentaksiran Nafkah Anak Berasaskan Kriteria Kifayah Dan Ma'ruf: Kajian Kes Di Malaysia The 1st International Conference on Islam and Contemporary Issues in The Muslim World: Challenges and Way Forward, 5-6 Disember 2016, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.

Akta Memperbaharui Undang- Undang (Perkahwinan Dan Penceraian)1976.

Akta Perempuan Bersuami dan Anak-Anak (nafkah) 1950

Anna Tay Siew Hong lwn. *Joseph Ng Tiong Yong* (1995) 3 CLJ 717

Azrina Bt Omar lwn. *Ghazali Bin Sharudin* [2011] 2 SHLR 6

Chua, N. A. 2006. Family Law For Non Muslim In Malaysia. Petaling Jaya.

Enakmen Undang-undang Keluarga Islam (Negeri Selangor) 2003

Ibrahim, B. dan Mohd, A. 2013. Hak Anak Terhadap Nafkah Dalam Perundangan Islam: Sejauh Manakah Bapa Bertanggungjawab Menanggung Nafkah Anaknya. KANUN. 25(2). 255-272

Ibrahim, N. 2015. Family Law For Non Muslim In Malaysia. IIUM Press: Kuala Lumpur.

Ismail, M.H. 2023. Perubahan Perintah Nafkah Anak Mengikut Kepada Keperluan Semasa: Kajian Di Negeri-Negeri Zon Utara. *International Journal for Studies on Children, Women, Elderly and Disabled*. Vol. 18, (Jan). 29-37

Lim Bee Kee lwn. *Leong Ah Chuan*(1950) MLJ 145

MA & Muhammad Harun Zain. Jil. 4. Selangor: Berlian Publications Sdn. Bhd.

Majid, M. K. 1994, Undang- Undang Keluarga Malaysia. Malaysia: Singapura.

Mohd Awal, N. A. 2006. Wanita dan Undang-Undang. Petaling Jaya: ILBS

Mohd, N. 2013. Undang-Undang Tatacara Mal Mahkamah Syariah. Cetakan Kedua. Kuala Lumpur (Anugerah Cekal Sdn. Bhd.). Hlmn 35.

Muhammad Az-Zuhaili. 2009. Al-Mu'tamad Fiqah Imam Syafi'i. Terj. HM. Yusuf Sinaga

Muhammad Zaiman Bin Jarmin lwn. *Norasiah Bt Majid* [2009] 2 SHLR 153

Nasohah, Z. 2018. Analisa Keputusan Mahkamah Syariah Dalam Penentuan Kadar Dan Bentuk Nafkah Anak. *Proceeding 3rd International Seminar on Islamic Thought*.

Sabtu, J. 2004. Dimensi KOOP.

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

PENGGUNAAN GANJA DALAM PERUBATAN DI MALAYSIA: ISU DAN CABARAN

ZANARIAH DIMON
ZAINI YUSNITA MAT JUSOH
ABDUL HAKIM BAHARUDIN

Fakulti Syariah dan Undang-undang
Universiti Islam Selangor (UIS)
zanariah@kuis.edu.my, zainiyusnita@kuis.edu.my,abdulhakim@kuis.edu.my

ASMA' ABDUL HALIM
Pembantu Penyelidik

ABSTRAK

Ganja atau lebih dikenali sebagai kanabis merupakan sebahagian daripada dadah berbahaya di Malaysia yang tertakluk kepada Akta Dadah Berbahaya 1952 dan juga racun yang tertakluk kepada Akta Racun 1952. Ganja tersenarai dalam Akta 1952 sebagai antara jenis dadah berbahaya sama seperti Heroin, Morfin, Candu dan Kokain yang diharamkan penggunaannya dan boleh dijatuhkan hukuman kepada pemilik, penanam atau penagih ganja tersebut. Kajian awal menunjukkan ganja berkesan digunakan dalam perubatan khususnya bagi rawatan penyakit anxiety seperti Post Traumatic Stress Disorder (PTSD), penyakit Obsessive Compulsive Disorder (OCD) dan penyakit Panic Disorder. Ia juga sangat berkesan bagi meredakan tantrum dalam kalangan pesakit autisme. Walau bagaimanapun, di Malaysia setakat ini, tiada penggunaan dan preskripsi ubat-ubatan berasaskan ganja dibuat sebagai rawatan penyakit-penyakit tersebut walaupun penggunaannya telah diterima di kebanyakan negara-negara luar seperti Austria, Kanada dan Finland. Terdapat isu-isu dan cabaran yang menjadi limitasi kepada penggunaan ganja dalam perubatan di Malaysia. Oleh itu, kajian ini dilakukan adalah untuk mengamati isu-isu dan cabaran yang dihadapi berlaitan penggunaan ganja sebagai rawatan dalam bidang perubatan pada masa kini di Malaysia. Kajian ini menggunakan pengumpulan data melalui analisis dokumen dan temu bual separa struktur bersama tiga informan dalam bidang hukum syarak, fatwa dan perubatan. Dapatan kajian dianalisis menggunakan kaedah analisis kandungan (content analysis) dan tematik. Hasil daripada dapatan kajian menunjukkan isu utama yang membataskan penggunaan ganja dalam perubatan adalah kekangan perundangan. Kajian ini turut mengutarakan cadangan penyelesaian kepada cabaran yang dihadapi.
***Kata kunci**: ganja, cannabis, perubatan*

PENGENALAN

Perbincangan mengenai penggunaan ganja di Malaysia mula tular semula di Malaysia selepas penahanan penyanyi dan komposer, Muhammad Yasin Sulaiman pada 21 Mac 2022. Dia telah didakwa atas kesalahan menanam 17 pokok ganja (*cannabis*) di rumahnya bagi merawat penyakit bipolar yang dideritainya. Berikutan dengan penahanan itu, pertuduhan dibuat mengikut seksyen 6B(1)(a) Akta Dadah Berbahaya 1952 yang boleh dihukum mengikut seksyen 6B(3) Akta Dadah Berbahaya 1952 yang memperuntukkan hukuman pemenjaraan seumur hidup atau sebatan tidak kurang daripada enam kali sebatan jika disabitkan kesalahan. Namun begitu, pada 6 Julai 2022, dia telah dilepaskan tanpa dibebaskan oleh mahkamah. Ganja atau dikenali sebagai *Cannabis* adalah merujuk semua produk yang diperoleh daripada tumbuhan *Cannabis Sativa* dan ia adalah sejenis dadah yang mengkhayalkan. Secara umumnya, masyarakat mempercayai bahawa ganja memudaratkan kesihatan dan kehidupan penggunanya. Walau bagaimanapun, ramai tidak mengetahui bahawa ganja juga mempunyai peranan yang penting dalam bidang perubatan di negara-negara tertentu. Malah kebelakangan

ini, ganja telah digunakan secara meluas sebagai ubat dalam bidang perubatan di luar negara. Terdapat kajian di luar negara yang mendapati bahawa ganja boleh meningkatkan selera makan orang yang menghidapi HIV dan mengurangkan kesakitan kronik serta kekejangan otot.

Justeru, terdapat gesaan dari banyak pihak untuk kerajaan Malaysia membenarkan penggunaan ganja dalam bidang perubatan. Begitupun, pendirian Perdana Menteri ke 10 sendiri menjelaskan mengenai kepentingan kajian mendalam dari pelbagai pihak dibuat mengenai isu ini. Kerajaan pada masa kini belum membuat sebarang keputusan berhubung cadangan membenarkan penggunaan ganja bagi tujuan perubatan di Malaysia seperti di negara-negara lain kerana masih menunggu hasil dapatan kajian, termasuk cadangan Kementerian Kesihatan (KKM) berhubung perkara itu. Malah, ganja telah disenaraikan sebagai dadah yang dilarang penggunaannya di Malaysia berdasarkan Akta Dadah Berbahaya 1952. Walau bagaimanapun, larangan tersebut dikecualikan jika penggunaanya untuk tujuan perubatan yang perlu mematuhi syarat-syarat tertentu. Fatwa di bawah Seksyen 34 Akta Pentadbiran Undang-undang Islam (Wilayah-wilayah Persekutuan) 1993 dilihat selaras dengan undang-undang sedia ada yang menghukumkan ganja sebagai haram tetapi dibenarkan bagi tujuan perubatan. Namun, sehingga kini, kajian awal mendapati ganja masih tidak digunakan dalam perubatan sebagai rawatan khususnya bagi penyakit mental di Malaysia. Oleh itu, penulisan artikel ini bertujuan menjelaskan isu-isu dan cabaran yang dihadapi berkaitan penggunaan ganja dalam perubatan di Malaysia serta mencadangkan penyelesaian bagi cabaran yang dihadapi.

METODOLOGI

Artikel ini ditulis berdasarkan kajian kualitatif melibatkan kaedah pengumpulan data secara analisis dokumen melalui sumber-sumber atau penulisan berkaitan fokus kajian dari aspek perundangan. Dokumen-dokumen yang digunakan bersifat primer dan sekunder terdiri daripada artikel jurnal, prosiding, kertas kerja persidangan dan undang-undang. Data juga diperolehi melalui temubual separa struktur bersama tiga informan yang mempunyai kepakaran dalam bidang hukum syarak, perubatan dan undang-undang. Data-data kemudiannya dianalisis menggunakan kaedah analisis kandungan (*content analysis*) dan tematik bagi menghasilkan dapatan kajian.

DAPATAN KAJIAN DAN PERBINCANGAN

Ganja sebagai Rawatan dalam Perubatan

Ganja atau kanabis adalah merujuk kepada istilah yang sama. Definisi ganja menurut Kamus Dewan Edisi Keempat (2016), ialah sejenis tumbuhan yang daun dan bunganya yang kering dihisap seperti tembakau sebagai dadah yang mengkhayalkan. Merujuk pula kepada definisi "cannabis" yang diperuntukkan di bawah seksyen 2 Akta Dadah Berbahaya 1952, "*cannabis means any part of the plant of the genus Cannabis from which there is found to be present resin irrespective of its quantity, and by whatever name the plant may be designated*" (kanabis bermaksud mana-mana bahagian tumbuhan jenis Cannabis yang didapati terdapat resin atau damar tanpa mengira kuantitinya, dan dengan apa jua nama tumbuhan itu ditetapkan).

Tumbuhan kanabis mengandungi lebih daripada 460 jenis bahan kimia yang dinamakan *cannabinoid*. Tiga bahan kimia utama yang memberikan kesan kepada manusia dan mempunyai kepentingan perubatan ialah *tetrahydrocannabinol* (THC), *cannabinol* (CBN) dan *cannabidiol* (CBD). THC dan CBN mempunyai kesan psikoaktif manakala CBD tidak mempunyai kesan tersebut (KKM, 2020). Bahan-bahan ini didakwa dapat meningkatkan selera makan, mengurangkan loya, mengurangkan kesakitan kronik bagi pesakit kanser, radang, masalah kawalan otot dan sebagainya. (McEwen J. A, 2007)

Dadah jenis ini mempunyai pelbagai nama mengikut tempat. Misalnya di Malaysia ia dikenali sebagai ganja, di Eropah pula terkenal dengan nama marijuana, dan di Timur Tengah dadah jenis ini dipanggil sebagai hashish. Dadah ini diperbuat daripada pokok kanabis yang banyak ditanam di Amerika Latin, Asia, dan Timur Tengah. Di Malaysia, penanaman pokok ganja telah diharamkan dan salah di sisi undang-undang. Dadah jenis kanabis ini amat popular kerana penggunaannya yang mudah dan murah. Pengguna hanya perlu hisap seperti rokok dan ia tidak mendatangkan ketagihan dari aspek fizikal, tetapi dari sudut psikologi ia boleh menyebabkan berlakunya sindrom tarikan psikologi (*psychological withdrawal syndrome*) seperti anxious, paranoid, dan amnesia (Nurhazlina, 2016 Ganja juga sememangnya mempunyai kesan khayal terhadap penggunanya sama seperti dadah yang lain. Namun begitu, terdapat bahan-bahan kimia tertentu di dalam ganja yang dipercayai boleh membantu dan bermanfaat dalam rawatan perubatan moden.

Peranan ganja dalam rawatan perubatan adalah melalui penggunaan ganja sebagai ubat penahan sakit yang boleh mengurangkan kesakitan seorang pesakit (Kavietha et al. 2019). Ganja didakwa memberikan kesan baik kepada manusia dan mempunyai kepentingan perubatan, antaranya dapat meningkatkan selera makan dan mengurangkan loya. Ia juga didakwa dapat mengurangkan kesakitan kronik bagi pesakit kanser, radang dan masalah kawalan otot. Sebahagiannya mempunyai kesan psikoaktif, manakala sebahagian yang lain tiada kesan psikoaktif dan tidak memberikan kesan "*high*". Ianya mungkin berguna untuk mengurangkan kesakitan dan keradangan, mengawal serangan epilepsi, dan mungkin merawat penyakit mental dan ketagihan. (Farmasi KKM, 2020). Dadah jenis ganja ini pernah dijadikan ubat penahan sakit suatu ketika dahulu. Begitupun, sekiranya disalah guna, ia dapat menyebabkan mual, muntah, cirit birit, mata merah dan kekejangan. Pada dos yang tinggi pula, ia dapat menyebabkan khayal dan menjadikan penggunanya tidak siuman. Dadah jenis ini tidak lagi digunakan sebagai ubat tahan sakit (*analgesic*). (Rafiqi, 2015)

Walau bagaimanapun, daripada tiga komponen bahan kimia yang utama dalam tumbuhan ganja iaitu THC, CBN dan CBD, kajian saintifik menunjukan terdapat kebaikan dalam ganja iaitu melalui bahan kimia CBD dalam perubatan khsuusnya bagi merawat penyakit berkaitan mental atau depressi. Antaranya, CBD dapat mengurangkan kesakitan berkaitan dengan penyakit seperti *multiple sclerosis* dan *rheumatoid arthritis*, mengurangkan kebimbangan dan kemurungan, membantu mengurangkan gejala yang berkaitan dengan kanser dan rawatan kanser (Leadtop Farmaseutikal, 2019). Walaupun CBD biasanya diterima dengan baik dan dianggap selamat, ia boleh menyebabkan reaksi negatif dalam sesetengah orang. Kesan sampingan yang diambil dalam kajian termasuk cirit-birit, perubahan selera dan berat badan, dan keletihan. Ia juga boleh mengganggu ubat-ubatan tertentu (Leadtop Farmaseutikal, 2019).

Kajian awal mendapati antara negara luar di dunia yang membenarkan penggunaan ganja dalam rawatan perubatan ialah Austria, Kanada, Finland, Jerman, Itali dan Belanda. Di Timur Tengah, Lubnan menjadi negara Arab pertama yang menghalalkan ganja untuk kegunaan perubatan dan perindustrian pada tahun 2020. Contoh negara lain yang membenarkan penggunaan ganja dari sudut perundangan ialah Australia. Pada November 2016, Kerajaan Persekutuan Australia meluluskan undang-undang yang membolehkan rangkaian produk berasaskan ganja dipreskripsi sebagai ubat tidak berdaftar dengan menggunakan Akses Khas dan Skim Preskripsi (McEwen J. A, 2007). Ganja juga telah digunakan secara meluas di Amerika Syarikat dan banyak nyawa telah diselamatkan melalui penggunaan ganja dalam rawatan. Terdapat satu undang-undang yang telah diluluskan di Amerika Syarikat iaitu *Comppasionate Use Act of* 1996 yang membenarkan penggunaan, pemilikan dan penanaman ganja oleh pesakit dengan cadangan doktor untuk rawatan kanser, anoreksia, AIDS, sakit kronik, spastik, glaukoma, arthritis, migrain atau apa-apa penyakit lain dengan menggunakan ganja bagi memberikan kelegaan (Kavietha et al. 2019).

Penggunaan ganja juga telah meningkat secara mendadak dan diiktiraf sebagai sebahagian daripada kaedah alternatif dalam rawatan di United Kingdom dan beberapa negara Barat yang lain, bersama-sama dengan kelonggaran perundangan dan kelaziman pandangan bahawa ganja adalah sejenis ubat yang 'tidak berbahaya' (Atakan, 2018). Menurut Mathre (1997) pula, tumbuhan kanabis sememangnya mempunyai faedah terapeutik dan boleh mengurangkan penderitaan jika berjuta-juta orang yang mengidap pelbagai penyakit seperti AIDS, kanser, glaukoma, sklerosis berganda, kecederaan saraf tunjang, gangguan sawan, sakit kronik dan penyakit lain.

Walau bagaimanapun, secara umumnya, kajian menunjukkan belum ada data yang jelas mengenai penggunaan ganja sebagai kaedah rawatan dalam perubatan di Malaysia. Ini kerana ganja masih lagi dikategorikan sebagai salah satu jenis dadah berbahaya dan diharamkan penggunaan, pengedaran atau penanamannya bagi tujuan rekreasi atau komoditi. Penggunaan ganja di Malaysia adalah dilarang berdasarkan undang-undang iaitu Akta Dadah Berbahaya 1952 dan Akta Racun 1952. Penggunaan ganja dalam rawatan perubatan di Malaysia juga adalah tidak dibenarkan kerana tidak ada undang-undang yang jelas dan spesifik mengenai penggunaan ganja dalam rawatan perubatan (Kavieta et al. 2019). Kajian juga menunjukkan bahawa buat masa ini, tiada produk berasaskan ganja untuk kegunaan rawatan perubatan manusia yang berdaftar di Malaysia. Walaupun, pihak Berkuasa Kawalan Dadah yang merupakan pihak bertanggungjawab untuk mendaftarkan produk di Malaysia pernah mendaftarkan satu produk berasaskan kanabis iaitu Sativex® pada tahun 2014, namun, atas permintaan pihak syarikat sendiri, pendaftaran produk ini telah dibatalkan pada tahun 2017 (KKM, 2020). Walaupun begitu, menurut data temu bual bersama informan, ganja boleh digunakan bagi tujuan perubatan sekiranya mematuhi peraturan-peraturan yang ditetapkan oleh undang-undang berkaitan dadah berbahaya di Malaysia;

> "Undang-undang negara ketika ini tidak menghalang penggunaan ganja bagi tujuan perubatan sekiranya mematuhi beberapa peraturan. Undang-undang berkaitan adalah Akta Dadah Berbahaya 1952, Akta Racun 1952 dan Akta Jualan Dadah 1952". (Informan 4, UKM, 6/10/2023)

Isu-isu Penggunaan Ganja dalam Perubatan

Kajian awal mendapati bahawa walaupun terdapat kemudaratan berkaitan ganja, tetapi terdapat juga kebaikan dan manfaat ganja atau *cannabis* sebagai rawatan dalam perubatan khususnya yang melibatkan komponen CBD. Banyak negara di seluruh dunia yang telah mengiktiraf penggunaan ganja bagi merawat pesakit sebagai ubat penahan sakit atau memberikan kelegaan kepada pesakit. Walau bagaimanapun, sehingga kini, masih belum ada undang-undang yang jelas dan spesifik mengenai kebenaran penggunaan ganja sebagai rawatan alternatif bagi perubatan khususnya bagi merawat penyakit mental di Malaysia. Hasil kajian berdasarkan data -data temubual bersama para informan daripada pelbagai bidang meliputi kepakaran hukum syarak, perubatan dan undang-undang mendapati bahawa terdapat beberapa isu yang yang telah dikenal pasti berkaitan penggunaan ganja dalam perubatan di Malaysia pada masa kini. Isu-isu tersebut antaranya adalah seperti berikut:

i. Fatwa keharusan ganja bagi tujuan perubatan

Terdapat fatwa oleh Jabatan Mufti Wilayah Persekutuan yang bertarikh 22 September 2022 hasil daripada Mesyuarat Jawatankuasa Perundingan Hukum Syarak Wilayah-Wilayah Persekutuan Kali Ke-116 yang bersidang pada 1 April 2019 telah memutuskan seperti berikut:
1. Hukum menggunakan dadah jenis kanabis adalah haram kerana mendatangkan mudarat kepada tubuh badan manusia. Firman Allah SWT dalam Surah al-Baqarah (2:195) yang bermaksud "... dan janganlah kamu sengaja mencampakkan diri kamu ke dalam bahaya kebinasaan". Hal ini bertepatan dengan Kaedah Fiqh "Kemudaratan hendaklah dihilangkan".
2. Walau apa pun perenggan 1, hukum menggunakan dadah jenis kanabis adalah harus bagi tujuan perubatan sekiranya memenuhi syarat-syarat seperti yang berikut:
   (a) mendapat kebenaran daripada pihak yang berautoriti;
   (b) mendapat pengesahan daripada dua (2) orang pakar perubatan; dan
   (c) tidak digunakan untuk tujuan yang menyalahi undang-undang.
3. Hal keadaan dalam perenggan 2 adalah bertepatan dengan Kaedah Fiqh "Keadaan-keadaan darurat itu mengharuskan perkara-perkara yang terlarang".
4. Bagi maksud Fatwa ini, kanabis ialah sejenis dadah yang berasal daripada pokok hem atau dikenali sebagai ganja dalam kalangan masyarakat umum.

Selain fatwa Wilayah Persekutuan ini, Pulau Pinang juga pernah mengeluarkan fatwa mengenai keharusan penanaman ganja atau dikenali juga sebagai hemp bagi tujuan penyelidikan dan keperluan perubatan. Mesyuarat Jawatankuasa Fatwa Negeri Pulau Pinang Bil. 5/2020 yang telah bersidang pada 21 & 22 Oktober 2020 memutuskan bahawa berdasarkan dapatan kajian yang telah dibentang oleh kumpulan Penyelidik daripada Pusat Racun Negara, USM, mesyuarat memutuskan bahawa: Penanaman hemp untuk tujuan penyelidikan, keperluan perubatan kesihatan dan komoditi adalah harus tertakluk kepada kawalan dan seliaan yang ketat agar tidak disalah guna bagi tujuan yang memudaratkan kesihatan dan menyalahi undang-undang negara.

Keharusan penggunaan ganja bagi tujuan perubatan juga diakui oleh informan iaitu bagi tujuan untuk mengelakkan kemudaratan tetapi dengan syarat perlu mendapat pengesahan dari dua orang pakar perubatan dan tidak menyalahi undang-undang. Menurut informan:

> "Ikut fatwa memang kita haruskan. Kalau ikut fatwa ulama-ulama tradisional pun sama juga kalau untuk perubatan. Kalau kita kata dalam keputusan fatwa, perubatan ni ada dua jenis sama ada darurat atau tidak. Kalau darurat memang sepakatlah apa benda haram pun jadi halal. Tapi kalau perubatan, kalau kata kanabis boleh tak kita guna sebagai perubatan yang bukan darurat. Kita pejabat mufti mengambil kira sebagai benda tu diharuskan. Boleh mengambil kanabis yang boleh dijadikan ubat-ubatan walaupun bukan darurat, walaupun ada opsyen alternatif lain, tapi kena ada dapat pakar, pakar yang ada *credential* betul-betullah sekurang-kurangnya dua orang. Ada negeri letak tiga". (Informan 3. Pejabat Mufti WP. 18/8/2023)

Walau bagaimanapun, kedua-dua fatwa tersebut tidak mengikat dari segi undang-undang kerana syarat keharusan penggunaan ganja sebagai rawatan dalam perubatan adalah perkara tersebut tidak boleh berlawanan dengan undang-undang negara. Selagi ganja dikategorikan sebagai dadah berbahaya, maka ia terikat dengan pengharaman penggunaannya menurut undang-undang Persekutuan iaitu Akta Dadah Berbahaya 1952 dan Akta Racun 1952 melainkan ada pindaan dibuat terhadap undang-undang tersebut (Informan 3. 2023).

ii. Penyelidikan berkaitan ganja sukar dijalankan

Penyelidikan yang mendalam dan menyeluruh perlu dilakukan oleh para akademik, penyelidik dan profesional dalam kalangan industri bagi mengkaji mengenai manfaat dan kebolehgunaa ganja dalam rawatan perubatan di Malaysia. Walau bagaimanapun, penyelidikan tersebut tidak dapat dilaksanakan disebabkan kekangan undang-undang. Menurut informan, penyelidikan hanya dibenarkan dalam kalangan kakitangan awam berdasarkan Akta Dadah Berbahaya 1952;

> Kekangan sekarang ni yang saya tengoklah penyelidik-penyelidik universiti memang *volunteer* nak buat, nak buat penyelidikan tetapi kita tak dibenarkan kerana kita tak di*classify* sebagai kakitangan awam. Kita badan berkanun. Sebab dalam syarat KKM tu hanya kakitangan awam dibenarkan untuk melakukan penyelidikan bahan-bahan di bawah Akta Dadah Berbahaya. Buat masa sekarang kita universiti tak. Kita bukan kakitangan awam. Kita hanya kakitangan badan berkanun. Jadi kita tak dibenarkan untuk buat penyelidikan. Itu yang satu, saya rasa satu setback lah, sebab orang KKM sendiri dia taknak buat penyelidikan sebab bukan KPI dia. Orang universiti yang nak buat penyelidikan sebab penyelidikan ialah KPI orang universiti, tapi orang universiti tak dibenarkan. Ini yang menjadi satu kekangan (Informan 2, UMCAS, 15/6/2023)

Selain itu, tiada lagi bukti saintifik yang dapat menentukan manfaat CBD dalam rawatan perubatan khususnya bagi pemyakit yang melibatkan mental, autsime atau depressi. Ini kerana di Malaysia terdapat kekangan untuk membawa masuk produk berasaskan CBD walaupun bagi tujuan penyelidikan. Menurut informan;

> "nak buat penyelidikan pun susah sebab syarikat-syarikat yang nak memasarkan produk CBD ni tak dibenarkan oleh pihak Kementerian Kesihatan Malaysia ataupun kita panggil National Pharmaceutical

> Regulatory Agency (NPRA). Dia tak benarkan untuk syarikat ini bawa masuk CBD ke Malaysia walaupun untuk tujuan penyelidikan. Bahkan lagi tujuan digunakan kepada pesakit lagi-lagilah tak boleh.(Informan 2, UMCAS, 15/6/2023)

iii. Tiada bukti saintifik keberkesanan ganja dalam perubatan di Malaysia

Informan kajian sendiri mengakui bahawa tiada bukti saintifik di Malaysia yang dapat digunakan untuk memberi keyakinan kepada pihak-pihak berkepentingan bahawa ganja berkesan sebagai rawatan dalam perubatan khususnya bagi pesakit autisme. Ini kerana pegawai perubatan tidak dibenarkan membuat preskripsi ubat-ubatan yang mengandungi ganja kerana halangan undang-undang di Malaysia. Penyelidikan berkaitan juga tidak dapat dilakukan kerana kekangan undang-undang sedia ada Kebiasaannya, pesakit sendiri akan membeli ubatan mengandungi ganja dari luar negara atas risiko sendiri dan ia berkesan untuk meredakan *tantrum* atau keresahan pesakit autisme atau bipolar (Informan 2, UMCAS, 15/6/2023).

Berbanding di luar negara, terdapat banyak kajian yang telah membuktikan penggunaan ganja bagi rawatan khususnya bagi pesakit mental. Menurut kajian Atakan (2018) terdapat laporan yang mengatakan bahawa ganja menghilangkan perasaan kemurungan. Schofield et al (2006) pula mencadangkan bahawa terdapat hubungan antara penggunaan ganja dan penyakit mental yang menunjukkan tiga motif utama untuk digunakan: untuk berehat dan mengurangkan kebosanan; untuk bersosial; dan untuk menikmati perasaan khayal atau untuk meningkatkan mood positif. Menurut Mathre (1997), tumbuhan kanabis sememangnya mempunyai faedah terapeutik dan boleh mengurangkan penderitaan jika berjuta-juta orang yang menghidap pelbagai penyakit seperti AIDS, kanser, glaukoma, sklerosis berganda, kecederaan saraf tunjang, gangguan sawan, sakit kronik dan penyakit lain. Individu yang mengalami penyakit mental mengambil lebih banyak ganja sebagai kaedah rawatan sendiri dan alternatif bagi gejala psikiatri (Khanztian, 1997). Kajian semasa memberikan bukti lanjut tentang perkaitan kuat antara penggunaan ganja dan pelbagai penyakit mental primer. Ini menekankan kepentingan pemeriksaan yang betul untuk penggunaan ganja yang kerap di kalangan individu yang mempunyai penyakit mental kronik dan memfokuskan usaha pencegahan dan rawatan kepada golongan ini (Atakan, 2018).

Ketiadaan bukti-bukti saintifik di Malaysia berkait rapat dengan kesukaran untuk menjalankan kajian dan penyelidikan dalam kalangan para akademik dan ahli-ahli perubatan disebabkan halangan undang-undang (Informan 2, 2023). Stigma dan persepsi masyarakat juga menyukarkan situasi ini kerana tidak semua pihak memahami keperluan pesakit-pesakit yang berkaitan terhadap ganja atau kanabis ini. Sudah tiba masanya, kajian secara menyeluruh dan mendalam dibuat oleh pihak Kementerian Kesihatan Malaysia bersama para akademik dan ahli-ahli perubatan dalam pelbagai bidang bagi mengkaji penggunaan ganja dalam perubatan sama seperti kegunaannya di luar negara. Ia perlu supaya ganja dapat digunakan secara bermanfaat tetapi ada kawalan yang berterusan oleh pihak berkuasa agar tiada penyalahgunaannya oleh pihak yang tidak bertanggungjawab.

e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

Cabaran Penggunaan Ganja dalam Perubatan

Dapatan kajian menunjukkan bahawa cabaran utama mengenai penggunaan ganja sebagai rawatan perubatan di Malaysia adalah kekangan undang-undang sedia ada pada masa kini walaupun ada keperluan terhadap jenis rawatan tersebut dan fatwa keharusan penggunaan ganja bagi tujuan perubatan. Menurut undang-undang di Malaysia, penggunaan ganja atau *cannabis* adalah suatu kesalahan mengikut Akta Dadah Berbahaya 1952 dan Akta Racun 1952 kerana ganja termasuk dalam senarai dadah berbahaya sama seperti jenis-jenis dadah yang lain seperti heroin, morfin, candu dan kokain. Undang-undang sedia ada di Malaysia telah mengharamkan penggunaan, pengedaran mahupun penanaman tumbuhan ganja yang membawa hukuman yang berat bagi mengelakkan kebarangkalian penyalahgunaannya. Semua bentuk ganja adalah dikategorikan sebagai dadah berbahaya seperti yang tertakluk di bawah Akta Dadah Berbahaya 1952. Peruntukan ini telah menetapkan hukuman pemenjaraan terhadap pemilikan dadah seperti yang dijadualkan dalam akta berkenaan dan hukuman mati mandatori membabitkan kesalahan mengedar dadah di Malaysia.

Selain itu, ganja juga disenaraikan sebagai sejenis racun yang tertakluk kepada Akta Racun 1952. Sekiranya sesuatu produk berasaskan tumbuhan ganja itu dikeluarkan bagi tujuan rawatan ataupun perubatan manusia, ia juga akan dikategorikan sebagai dadah dan produk yang termaktub di bawah Akta Jualan Dadah 1952. Akta serta peraturan-peraturan yang disebutkan ini adalah bertujuan untuk mengawal ke atas pengendalian ganja seperti aktiviti mengimport, mengeksport, menjual, membekal, menghasilkan, menanam, memiliki dan menggunakannya.

Walau bagaimanapun, di sebalik penguatkuasaan peruntukan yang ketat ini, terdapat beberapa klausa perundangan yang membenarkan penanaman tumbuhan ganja ini untuk dijalankan dalam lingkungan tempatan dengan syarat-syarat yang ketat. Pengecualian terdapat dalam Seksyen 6B(2) Akta Dadah Berbahaya 1952 menyatakan bahawa Menteri Kesihatan mempunyai kuasa untuk memberikan kebenaran kepada mana-mana pegawai awam untuk menanam ganja bagi tujuan sama ada dalam bidang penyelidikan, pembelajaran, eksperimen atau perubatan dengan tertakluk kepada terma dan syarat yang boleh ditetapkan dalam kebenaran tersebut. Pegawai awam dalam akta ini merujuk kepada individu yang berkhidmat di mana-mana institusi kerajaan dan memegang jawatan serta menjalankan tugas rasmi di pejabat itu sendiri seperti yang disebut di dalam Seksyen 3 Akta Tafsiran 1948 dan 1967. Segala permohonan untuk menanam ganja boleh dibenarkan kepada pegawai awam yang berkhidmat di institusi kerajaan bagi tujuan penyelidikan. Oleh itu, mana-mana orang awam mahupun syarikat swasta atau syarikat persendirian tidak dibenarkan menanam ganja menurut undang-undang tersebut. Syarat-syarat yang ketat ini adalah bagi memastikan tidak berlaku penyalahgunaan terhadap bahan tersebut dan boleh memudaratkan orang ramai.

Aktiviti lain yang bersangkutan dengan pengimportan ganja bagi tujuan penghasilan produk untuk kegunaan rawatan perubatan manusia seperti penjualan atau pembekalan, pengilangan, pemilikan atau penggunaan juga hanya boleh dilakukan oleh orang tertentu yang mempunyai lesen, kebenaran atau pengecualian yang diperuntukkan di bawah Akta Racun 1952, Akta Jualan Dadah 1952 dan Akta Dadah Berbahaya 1952. (KKM, 2020)

Produk berasaskan ganja untuk kegunaan rawatan perubatan manusia perlu didaftarkan sebelum boleh dikilang, dijual, dibekal, diimport, dimiliki atau diadministrasi di Malaysia.

Keperluan pendaftaran ini diperuntukkan dalam Peraturan 7 di bawah Peraturan-peraturan Kawalan Dadah dan Kosmetik 1984 yang dibuat di bawah Akta Jualan Dadah 1952. Kegagalan mematuhi keperluan ini merupakan satu kesalahan dan jika disabitkan kesalahan boleh dihukum di bawah seksyen 12 Akta Jualan Dadah 1952 yang memperuntukkan hukuman denda tidak melebihi RM25,000 atau penjara tidak melebihi 5 tahun atau kedua-duanya sekali (KKM, 2020).

KESIMPULAN

Kajian merumuskan bahawa terdapat banyak isu yang boleh dikenalpasti berkaitan kesukaran menggunakan ganja sebagai rawatan dalam perubatan di Malaysia pada masa kini. Antaranya kerana tiada bukti saintifik penggunaan ganja dalam perubatan di Malaysia, kesukaran menjalankan penyelidikan dan fatwa keharusan penggunaan ganja bagi tujuan perubatan yang tidak mengikat disebabkan kekangan undang-undang. Cabaran utama adalah kerana ganja atau kanabis masih lagi dikategorikan sebagai dadah berbahaya dan dilarang penggunaan, pengedaran dan penanamannya sama ada bagi tujuan rekreasi atau perubatan. Oleh itu, peruntukan ganja sebagai dadah berbahaya mengikut Akta Dadah Berbahaya 1952 perlu dipinda dengan sekurang-kurangnya mengeluarkan komponen CBD daripada senarai tersebut sekiranya pendirian kerajaan melalui Kementerian Kesihatan ingin membenarkan penggunaan ganja untuk tujuan perubatan khususnya dalam rawatan yang melibatkan masalah mental.

Kajian saintifik menunjukkan CBD tidak memberi kesan psikotik kepada pengguna berbanding bahan yang lain dan ia lebih sesuai digunakan dalam perubatan. Walau bagaimanapun, ia memerlukan kajian yang mendalam, menyeluruh dan terperinci bagi memastikan penggunaannya hanya untuk tujuan perubatan dan bukannya bagi tujuan lain yang tidak memberi manfaat malah memudaratkan penggunanya. Kajian sangat penting bagi memastikan keselamatan dan keberkesanannya kepada masyarakat. Bertepatan dengan fatwa penggunaan ganja bagi tujuan perubatan yang diharuskan dengan bersyarat iaitu tidak digunakan untuk tujuan yang tidak menyalahi undang-undang. Ini kerana jika penggunaannya dapat menghilangkan kemudaratan, maka ia hanya dibenarkan setakat mana yang diperlukan bersesuaian dengan kaedah fiqh keadaan-keadaan darurat itu mengharuskan perkara yang terlarang.

PENGHARGAAN

Setinggi-tinggi penghargaan untuk pihak Universiti Islam Selangor (UIS) dan Pusat Penyelidikan dan Inovasi UIS (RIMC) yang menyediakan dana penyelidikan Geran Penyelidikan Inovasi UIS (GPIU) bagi kajian ini (Kod Penyelidikan: 2022/P/GPIK/GPI-08/009)

RUJUKAN

Akta Dadah Berbahaya 1952
Akta Racun 1952

Atakan, Z. 2018. *Cannabis use by people with severe mental illness – is it important?*. Advances in Psychiatric Treatment. Volume 14. Issue 6. November 2008. 423 - 431.

E.J. Khantzian. 1997. *The self-medication hypothesis of substance use disorders: a reconsideration and recent applications.* Harv Rev Psychiatry, 4 (5) (1997). 231-244

Kementerian Kesihatan Malaysia 2020. Soalan Lazim : Kanabis (Cannabis), 6 March 2020, Laman Portal Rasmi Program Perkhidmatan Farmasi Kementerian Kesihatan Malaysia. (akses pada 9 Mac 2023)

Leadtop Farmaseutikal. 2019. https://my.pharma-packing-machine.com/news/7-benefits-and-uses-of-cbd-oil-plus-side-effe-27724765.html. (akes pada 2 November 2023)

Mary Lynn Mathre, R.N. (1997) *Cannabis in Medical Practice: A Legal, Historical and Pharmacological, Overview of Therapeutic Use of Marijuana*. North Carolina

McEwen J. A history of therapeutic goods regulation in Australia. Canberra: Commonwealth of Australia, 2007. Available at: https://www.tga.gov.au/sites/default/files/history-tgregulation.pdf. Accessed 10 Oct 2019.

Mohd Ariffin, N. 2016. Pengaruh Kesejahteraan Rohani Terhadap Kecenderungan Pengulangan Dadah Di Tujuh Pusat Khidmat Agensi Anti Dadah Kebangsaan (Pkaadk) di Malaysia. Tesis Ph.D. Universiti Sains Malaysia

Paramsivan, K, Tengku Zainuddin, T.N.A & Rajamanickam, R. 2019. *Penggunaan Ganja dalam Rawatan Perubatan di Malaysia*. Dalam Rajamanickam, R. & Tengku Zainuddin, T.N.A (Eds) Undang-undang dan Etika Perubatan (25-42). Bangi: Penerbit UKM

Schofield, D., Tennant, C., Nash, L. et al. 2006. *Reasons for cannabis use in psychosis*. Australian and New Zealand Journal of Psychiatry, 40, 570–574.

Temu bual bersama Informan 2. Pusat Pengajian Sains Ketagihan Universiti Malaya (UMCAS). 16 Jun 2023

Temu bual bersama Informan 3. Pejabat Mufti Wilayah Pesekutuan. 18 Ogos 2023

Temu bual bersama Informan 4. Fakulti Undang-undang. Universiti Kebangsaan Malaysia. 6 Oktober 2023

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

INTEGRASI WAKAF & FAMILY *BUSINESS MELESTARI* ASET WARISAN YANG MAMPAN

HJH MAS NOORAINI HJ MOHIDDIN
Fakulti Syariah & Undang-Undang
Universiti Islam Sultan Sharif Ali
Brunei Darussalam.
Masnooraini.mohiddin@unissa.edu.bn

ABSTRAK

Kehebatan wakaf dalam menangani kemiskinan bukan lagi satu mitos bahkan telah dibuktikan melalui sejarah dan realiti semasa. Wakaf yang sering diperkatakan ialah wakaf untuk pembangunan dan maslahat ummah sejagat dan ini termasuk juga wakaf dzurri yang terkandung di bawah kategori wakaf khas. Meskipun demikian wakaf dzurri agak kurang mendapat perhatian memandangkan sesetengah negara telah menghapuskannya dalam perundangan dan tidak melaksanakannya disebabkan faktor tertentu. Justeru kajian ini akan melihat sejauh mana integrasi wakaf dan perniagaan keluarga mampu melestari ekonomi ahli waris dan menjaga serta memelihara generasi seterusnya dari kancah kemiskinan. Metodologi penyelidikan yang diguna pakai adalah secara kualitatif deskriptif dengan menggunakan analisis kandungan sebagai kaedah penganalisisan. Analisis dilakukan dengan meneliti maklumat data sekunder terutama penulisan, jurnal, kertas kerja dan artikel yang berkaitan. Kekuatan dalam wakaf adalah aset kekal yang tidak boleh diperniagakan berbanding dengan aset dalam perniagaan lain. Satu bentuk perniagaan keluarga yang sistematik dan teratur mampu mengelakkan sebarang penyalahgunaan dan penyelewengan dalam menguruskan aset harta wakaf. Bahkan amanah yang digalas dengan penuh tanggungjawab mampu menghasilkan manfaat yang boleh di nikmati oleh generasi akan datang dan seterusnya dikembangkan oleh ahli waris kemudian dengan matlamat untuk kekuatan dan kelestarian status ekonomi ahli waris yang lain agar kekayaan dibahagi sama rata dan tiada yang terasing disebabkan kemiskinan.
***Kata Kunci**: Ahli waris, Integrasi, Perniagaan, Wakaf.*

PENDAHULUAN

Kehebatan wakaf dalam menangani kemiskinan bukan lagi satu mitos bahkan telah dibuktikan melalui sejarah dan realiti semasa. Wakaf yang sering diperkatakan ialah wakaf untuk pembangunan dan maslahat ummah sejagat dan ini termasuk juga wakaf dzurri yang terkandung di bawah kategori wakaf khas. Meskipun demikian wakaf dzurri agak kurang mendapat perhatian memandangkan sesetengah negara telah menghapuskannya dalam perundangan dan tidak melaksanakannya disebabkan faktor tertentu. Wakaf yang dahulunya dilihat sebagai harta yang beku dan jumud kini telah ditransformasi menjadi lebih dinamik demi kemampanan pembangunan harta dan tidak ketinggalan dalam konsep perkembangan wakaf *dzurri*.

METOD KAJIAN

Metodologi penyelidikan yang diguna pakai adalah secara kualitatif deskriptif dengan menggunakan analisis kandungan sebagai kaedah penganalisisan. Analisis dilakukan dengan meneliti maklumat data sekunder terutama penulisan, jurnal dan artikel. Kajian perpustakaan dijalankan dengan bersumberkan buku, kertas seminar, laman sesawang yang berkaitan.

SOROTAN KARYA

Kepelbagian kaedah wakaf telah di terjemahkan melalui penginterasian dalam pelbagai bidang perniagaan seperti institusi kewangan dan ini termasuk juga dalam perniagaan keluarga atau *family business* yang diuruskan oleh ahli keluarga sendiri. Penginterasian wakaf dalam perniagaan di bincangkan oleh Umar et al., (2020) bagi memastikan kemampanan kebajikan ahli waris dan bukan waris secara umum. Sementara Jasni & Muhammad Syamir (2022) mencadangkan satu model pengurusan wakaf keluarga yang berkesan melalui pembangunan hartanah keluarga yang akan memastikan kelestarian sumber ekonomi keluarga berkekalan.

Penulisan mengenai kejayaan perniagaan keluarga telah banyak dibincangkan oleh pengkaji di antaranya Sharma et al, 1997; Ayef et al, 2021, Novalinendry et al., 2021, Rian, Teten & Sapril, 2023. Seperti kajian Rian, Teten & Sapril, (2023) mendapati kejayaan pewarisan perniagaan keluarga banyak bergantung kepada penglibatan pemiliknya yang terdiri dari ahli keluarga. Di samping itu juga bergantung kepada perancangan yang jelas yang telah di sediakan oleh pengurus yang terdahulu bagi rujukan dan panduan generasi akan datang. Meskipun dalam masa yang sama antara kriteria kejayaan perniagaan yang tidak kurang pentingnya ialah kemajuan (business performance) dan matlamat perniagaan dalam mencapai objektifnya (Novalinendry et al., 2021).

KONSEP WAKAF *DZURRI*

Integrasi wakaf dan *family business* adalah lebih menjurus kepada wakaf dzurri yang berprinsipkan perniagaan secara di warisi dan di teruskan pelaksanaanya oleh generasi-generasi akan datang. Wakaf *dzurri* atau wakaf *ahli* adalah istilah yang merujuk kepada harta wakaf yang dikhususkan kepada keluarga sahaja. Menurut al- Syarbini (1997H), istilah *waqf dzurri* atau *ahli* adalah hasil gabungan dua perkataan iaitu, "*waqf*" dan "*dzurri*" atau "*ahli*". Kedua-dua lafaz bagi "*dzurri*" atau "*ahli*" ini adalah merujuk kepada keluarga yang mempunyai hubungan darah atau merupakan waris tanggungan si pemilik harta. "*Dzurri*" atau "*ahli*" juga bermaksud zuriat atau keturunan, yang menjadi ahli keluarga seseorang.

Wakaf dzurri bermaksud menahan harta yang boleh diambil manfaat dengan mengekalkan 'ain (fizikal) harta tersebut kepada *mawquf alaih* yang merupakan orang yang berhak mewarisi pusaka. Bahkan harta yang di wakafkan adalah untuk manfaat anak, cucu, dan kerabat (Manual Pengurusan Tanah Wakaf, 2006; Isa Zaki, 1995). Wakaf dzurri yang disebut juga sebagai wakaf "*ala aulad*" iaitu wakaf yang diperuntukkan bagi kepentingan dan jaminan sosial terutamanya dalam kalangan keluarga atau kaum kerabat sendiri (Muhammad Hamizan, 2022).

Dalam terminologi fikih wakaf ahli termasuk di bawah kategori wakaf khusus sama ada ditujukan untuk keluarga dan anak keturunan, maupun pihak lain yang tidak ada hubungan nasab mengikut kehendak wakif (Fadwa Arsyid, 2011). Wakaf zuriat yang dinyatakan Umar (2019) memberi makna yang sama iaitu mewakafkan harta dan juga hasil daripada harta tersebut oleh pewakaf untuk dimanfaatkan oleh ahli keluarga atau waris. Mohamad et al., (2020) pula menambah harta yang di wakafkan pada permulaanya untuk diri sendiri, kemudian untuk anak-anaknya dan akhirnya untuk tujuan kebajikan atau kebaikan.

Pengurusan kekayaan sememangnya menjadi suatu isu penting untuk ditangani sejurus kematian ibu bapa ataupun penjaga. Wakaf dzurri merupakan alternatif untuk pengurusan harta

selepas kematian umat Islam dan membantu pewakaf menyerahkan kekayaan kepada ahli waris (Sanusi et al., 2021). Wakaf ini membawa kesan amat positif terutamanya kepada pemberi wakaf (Muhammad Hamizan, 2022). Kerana pemberi wakaf tersebut bukan sahaja mengekalkan harta tersebut untuk manfaat sendiri bahkan memperoleh dua kebaikan. Kebaikan dari amal ibadah wakafnya dan yang kedua mempereratkan silatutrahim dengan ahli keluarga yang diberi harta wakaf tersebut (Umar, 2019).

Sejarah telah mencatat kegemilangan wakaf ketika zaman keemasan kerajaan Uthmaniyah di Turki dan ini termasuklah kejayaan wakaf dzurri. Menurut Cizkaca (2000) menyatakan bahawa pada abad ke 18 telah tercatat pendapatan wakaf zuriat berjumlah 14.20% dan pada abad ke 19 sebanyak 16.87% daripada jumlah pendapatan wakaf. Di Aleppo antara tahun 1718 dan 1800 direkodkan sejumlah 687 wakaf dan jumlah wakaf ahli adalah sebanyak 39.3%, wakaf khairi sebanyak 50.7% dan wakaf musytarak sebanyak 10%. Pada tahun 1928-1929, di Mesir wakaf zuriat lebih popular dan menghasilkan lebih banyak pendapatan berbanding jenis wakaf yang lain (Cizakca; Masters, 1988).

Negara Turki merupakan salah satu contoh kejayaan wakaf dzurri ini hingga ke hari ini berdasarkan jumlah pendapatan dan impak kepada ekonomi negara tersebut (Fahruroji, 2019). Ia juga turut berjaya diamalkan di Bosnia, Indonesia dan juga Singapura. Ciri-ciri wakaf dzurri ini yang menjamin pengekalan aset harta wakaf dan memastikan manfaatnya mengalir berterusan menyebabkan ia terus menjadi pilihan bagi umat Islam di negara-negara tersebut (Sri Wahyu Sakina et al., 2021).

Ciri-ciri istimewa yang ada pada wakaf dzurri jika dibandingkan dengan faraid, wasiat dan hibah adalah pengekalan status pada aset wakaf dzurri di mana ia tidak boleh dijual atau dipindah milik. Ia dibangunkan untuk manfaat keturunan tersebut dan tiada tarikh luput. Manfaat berterusan merupakan salah satu kriteria utama yang terdapat dalam wakaf zurri dan ia berbeza dengan kaedah lain yang sedia ada dalam pengurusan harta. Di samping memberi peluang untuk penjanaan ekonomi dalam tempoh yang lama, wakaf dzurri berupaya memberi manfaat yang besar mencakupi masyarakat Islam yang lain sekiranya aset yang dibangunkan itu memenuhi keperluan sosial. Oleh itu, potensi pengekalan aset wakaf dzurri ini dijangka bertahan dalam suatu jangka masa yang panjang dan terus membawa kebaikan yang tidak terbatas kepada keturunannya sahaja tetapi boleh dipanjangkan juga kepada masyarakat yang tidak mengira bangsa dan agama (Sri Wahyu Sakina et al., 2021).

Mengikut Jasni & Muhammad Syamir Izzuddin (2022), amalan wakaf keluarga ini didapati banyak diamalkan pada masa dahulu iaitu sekitar 1920an sehingga 1960an. Namun sejak akhir-akhir ini, menurut kajian Farhana (2018) mendapati ia kurang mendapat sambutan disebabkan banyak harta wakaf keluarga yang menjadi jumud dan tidak dimanfaatkan. Antara sebab lain juga ialah kurangnya publisiti mengenai wakaf dzurri (Ratna & Nashrun, 2022). Memandangkan tahap kesedaran dan pengetahuan masyarakat mengenai wakaf dzurri dan kepentingannya masih lagi diperingkat awal, justeru penyertaan adalah kurang dalam kalangan masyarakat umat Islam. Jika wakaf am tidak dikenali secara mendalam apatah lagi wakaf dzurri yang dianggap asing dan baru. Di tambah lagi dengan MAIN yang tidak terlalu menggalakkan penyertaan masyarakat Islam dalam wakaf dzurri (Mohd Afandi, 2012; Farhana, 2018) di sebabkan kesukaran dalam menguruskan wakaf ahli walaupun jumlah bilangan wakaf ahli adalah kecil (Farhana, 2018). Di samping itu, kekurangan penguatkuasaan dan pengurusan

institusi untuk menyelia wakaf dzurri menjadikannya kurang diamalkan. Bahkan, timbulnya kekeliruan dan masalah konsistensi dengan interpretasi dan pengurusan wakaf dzurri di kalangan negeri-negeri memburukkan lagi keadaan (Sri Wahyu Sakina et al., 2021).

KEUTAMAAN DZURRI DALAM BERWAKAF

Umat Islam diberi alternatif menurut syariat Islam sekiranya ingin mengurus harta sebaik mungkin di mana pahala dan manfaat akan sentiasa mengalir samada kepada yang masih hidup dan kepada pemilik harta yang telah meninggal dunia. Dengan tidak mengenepikan kebaikan faraid, wasiat dan hibah, ia juga memiliki sifat tersendiri dan membawa manfaat khusus kepada penerimanya. Justeru, wakaf dzurri juga boleh dijadikan pilihan untuk umat Islam yang ingin mengkhususkan hartanya kepada ahli keluarganya yang dapat memelihara keturunannya. Apabila satu daripada cirinya adalah berbentuk penggandaan harta atau pengumpulan harta maka ia memberi impak yang positif (Sri Wahyu Sakina et al., 2021).

Keutamaan keturunan atau keluarga terdekat dalam sedekah dan wakaf jelas di nyatakan dalam al-Quran dan hadis Rasulullah saw.
Firman Allah s.w.t. dalam surah al-Baqarah ayat 215 yang bermaksud:

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

Bahkan para sahabat seperti Saidina Abu Bakar, Umar, Uthman dan Saad bin Abi Waqqas juga turut mewakafkan harta berupa harta dan tanah kepada ahli keluarga serta keturunan mereka. Keutamaan ini adalah berdasarkan kepada sabda Rasulullah SAW yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah:

> *"Dinar (wang) yang engkau infakkan (belanjakan) di jalan Allah, dinar yang engkau infakkan untuk membebaskan hamba abdi, dinar yang engkau sedekahkan kepada orang miskin, dinar yang engkau nafkahkan kepada keluargamu, pahala yang paling besar adalah dinar yang engkau nafkahkan untuk keluargamu."*
>
> *(Sahih Muslim, Kitab al-Zakat, no hadis 995).*

Berdasarkan hadis ini sedekah yang diberikan kepada anggota keluarga lebih diutamakan. Ini bagi menjaga kebajikan masa depan mereka khususnya jaminan pendapatan dan penjanaan ekonomi (Al-Syawkani, t.t). Ini juga membuktikan dengan jelas bahawa saranan dan juga galakkan daripada Rasulullah untuk melaksanakan wakaf telah menjadi asas kukuh yang membawa kepada amalan berwakaf. Bahkan amalan sedekah atau wakaf yang paling baik dan digalakkan ialah amalan berwakaf kepada ahli keluarga yang menepati dengan konsep wakaf zuriat (Muhammad Hamizan, 2022).

Dalam hadis lain pula, Rasulullah saw menggalakkan untuk meninggalkan keluarga dalam keadaan senang dan bukan dalam keadaan susah sehingga sampai ke peringkat meminta-minta, yang bermaksud;

> *"Tinggalkan anak dan isteri dengan kesenangan adalah lebih baik daripada tinggalkan mereka dalam keadaan mereka meminta-minta,"*
>
> *(Muslim, t.t)*

Matlamat utama wakaf dzurri ini amat bertepatan dengan prinsip *maqasid syariah* di dalam memelihara harta dan juga keturunan (Muammar Ghaddafi & Zulkifley 2013) Ia dapat dicapai di dalam praktis wakaf dzurri dengan memelihara harta tersebut agar ia dapat dibangunkan untuk manfaat keturunan khususnya jika ada ahli keluarga yang berdepan kesukaran, hilang upaya dan sebagainya. Justeru, manfaat wakaf dzurri ini dapat meringankan beban mereka.

Selaras dengan sejarah Islam, wakaf dzurri telah digunakan sebagai instrumen perancangan hartanah atau perancangan penggantian (*succession planning*). Wakaf dzurri bertujuan untuk membela nasib keluarga yang ditinggalkan oleh ibu bapa mereka yang menjadi tempat bergantung. Dalam konsep hukum Islam, seseorang yang mempunyai harta dan bertujuan untuk berwakaf terhadap hartanya perlu mendahulukan ahli keluarga mereka yang terdekat. Tambahan lagi, jika ada di antara mereka memerlukan bantuan, maka wakaf dzurri ini lebih afdal diberikan kepada mereka yang paling memerlukan (Tjek Tanit, 2013).

Sesuai dengan namanya, wakaf dzurri memberikan kelangsungan sumber ekonomi dan manfaat kepada keluarga yang mempunyai hubungan darah dengan pewakaf. Serta memelihara kebajikan keluarga dan keturunan yang ditinggalkan. Dengan cara ini, pewakaf dapat menjamin kerabat terdekatnya pada setiap masa mempunyai sesuatu harta untuk bergantung dan dapat menjaga kebajikan keturunan yang termasuk di bawah salah satu daripada lima perkara keutamaan iaitu *hifzu al-nasl* (menjaga keturunan). Malah syariat sendiri menganjurkan untuk mengutamakan kaum keluarga terdekat dahulu sebelum golongan lain ketika melakukan sedekah. Maka bersedekah melalui wakaf *dzurri* adalah salah satu daripada usaha tersebut (Jasni & Muhammad Syamir Izzuddin, 2022).

Ia menunjukkan bahawa keluarga adalah perkara utama dalam membina masyarakat harmoni dan berkasih sayang. Keluarga yang baik akan melahirkan masyarakat yang baik dan berakhlak mulia. Sekiranya ada di antara umat Islam yang sengaja membiarkan ahli keluarga dalam kesusahan maka ia boleh mengundang kemurkaan Allah s.w.t. Justeru itu, dalam melakukan kebaikan, ahli keluargalah merupakan kumpulan paling utama yang perlu diberi perhatian (Tjek Tanit, 2013).

Merujuk kepada konsep wakaf, iaitu aset wakaf tidak boleh dijual dalam apa jua bentuk sekalipun. Ini bermakna bahawa aset wakaf akan kekal dan hanya boleh ditambah tetapi tidak boleh dijual. Menurut pengertian ini, wakaf bukan sahaja pelaburan, tetapi juga pelaburan yang bersifat kumulatif dan majmuk (Kahf, 1999) (*compounded*). Ia membuktikan bahawa wakaf mencetuskan pengumpulan aset kumulatif di samping kepada prinsip pengekalan abadi dalam wakaf (Abul Hassan & Mohammad Abdus Shahid , 2010). Justeru ia memberi pulangan berganda dari tahun ke tahun jika dimajukan sewajarnya. Bertepatan dengan kelebihan wakaf dzurri di mana aset itu akan kekal hingga beberapa keturunan dan dimajukan mengikut saluran dan proses yang betul hingga berupaya menyebarkan manfaat bukan saja pada keturunan keluarganya tetapi kepada masyarakat dan juga negara tersebut (Sri Wahyu

Sakina et al., 2021).

Wakaf dzurri bukan hanya memberikan impak yang positif kepada ahli waris bahkan kepada pewakif sendiri. Impak wakaf dzurri ini terhadap pewakif adalah dengan memberi ketenangan jiwa kepada pewakif. Mereka mampu terseyum dengan penuh ketenangan kerana harta milik mereka kembali kepada ahli keluarga sendiri dan yang paling penting ia dapat mengikis sifat tamak dan kedekut pada diri mereka sendiri. Mereka merasakan suatu kepuasan kerana segala penat jerih mengumpul harta ketika hayatnya hari ini terbela dengan zuriatnya sendiri yang bersilih ganti dapat mengambil manfaat daripada wakaf yang dilaksanakannya. Dari sudut lain, pewakif tidak perlu bimbang dengan berlakunya pemborosan harta atau salah guna dari ahli keluarga yang masih hidup kerana harta peninggalannya diurus tadbir secara wakaf.

Oleh itu, wakaf merupakan cara yang terbaik dalam mengikis sifat tamak dan kebimbangan pembaziran harta ke jalan yang salah. Atas sebab inilah persyariatan wakaf bertujuan untuk menjadikan pengagihan harta yang ditinggalkan secara sistematik di mana manfaatnya dapat dikecapi zuriat sendiri tanpa berlakunya pembaziran. Kebimbangan tersebut ada rasionalnya kerana harta peninggalan yang dibiarkan sekiranya tidak terancang biasanya digunakan secara tidak berhemat, berlaku pembaziran yang barangkali terkait dengan perkara haram. Oleh yang demikian, dengan adanya wakaf kebimbangan tersebut tidak lagi wujud kerana Islam amat menitikberatkan tentang aspek tadbir urus yang baik berlandaskan syariat (Sri Wahyu Sakina et al., 2021).

Menyentuh mengenai peninggalan harta waris terdapat perbezaan yang ketara di antara wakaf dzurri jika dibandingkan dengan faraid, wasiat dan hibah. Ini kerana pengekalan (‘*ain*) aset wakaf dapat dipelihara kerana manfaat yang diperolehi daripada pembangunan aset dijangka akan berterusan dinikmati dalam suatu tempoh yang tidak terhad. Apabila suatu harta ataupun aset itu diniatkan sebagai wakaf dzurri maka seluruh keturunannya berhak menerima manfaat tersebut berdasarkan niat pewakif. Selain itu, kesinambungan silaturrahim dapat dipelihara melalui wakaf dzurri ini apabila setiap generasi ataupun keturunan ini bertemu di dalam urusan pembangunan aset wakaf dzurri tersebut (Sri Wahyu Sakina et al., 2021). Dalam erti kata yang lain bukan sahaja membantu meringankan bebanan ahli keluarga, bahkan tali persaudaraan dapat dieratkan dan rasa kasih sayang disuburkan di kalangan ahli keluarga (Farhana, 2018).

ELEMEN PEWARISAN PERNIAGAAN KELUARGA

Kebanyakan syarikat besar yang berjaya adalah terhasil daripada perniagaan keluarga yang berkembang dengan jayanya (Rian, Teten & Sapril, 2023). Kemunculan perniagaan keluarga memberikan motivasi kepada individu untuk meningkatkan pendapatan dan melantik pekerja dalam kalangan keluarga (Rian, Teten & Sapril, 2023).

Syarikat atau perniagaan keluarga didefinisikan sebagai penglibatan seorang atau lebih daripada ahli keluarga yang bertanggungjawab dalam pengurusan sesebuah perniagaan (Coulter 2001; Scarborough 2011). Menurut Armanurah, Nasri & Syahrina (2018), syarikat keluarga berlaku melalui penubuhannya oleh seorang pengasas dan kemudian diambil alih oleh waris, seperti isteri, anak-anak atau saudara. Sesuai dengan tujuannya, ahli keluarga bertanggungjawab membuat keputusan berdasarkan kepada pemilikan (Dean 2005; Norashidah *et al.* 2012), atau dengan kata lain, sebuah syarikat yang dimiliki, dikawal, dan dikendalikan oleh ahli-ahli dalam keluarga yang sama. Menurut Al-Barghouthi (2016)

pemindahan perniagaan ke generasi seterusnya dikenali sebagai pewarisan atau perniagaan keluarga. Syarikat keluarga ialah hasil interaksi antara dua institusi, iaitu keluarga dan syarikat dalam menjalankan satu perniagaan secara bersama (Lee, 2006). Besar atau kecilnya sebuah syarikat keluarga adalah bergantung kepada saiz, pemilikan, dan struktur pengurusan (Rosli, 2010).

Penubuhan syarikat keluarga ini secara langsung akan menjadikan pengurusan ke atas harta wakaf terbabit akan dinamik, bagi meraih keuntungan dan faedahnya diagihkan kepada pemilik dan pekerja. Perkara yang membezakan antara syarikat keluarga dengan yang lain ialah daripada segi pemilikan dan pengurusan perniagaan dipegang oleh sesebuah keluarga pada satu-satu masa dan akan berpindah daripada satu generasi kepada generasi yang lain. Pengurusan syarikat keluarga jelas akan memanfaatkan semua ahli dalam sesebuah keluarga. Syarikat keluarga sangat penting bukan sahaja kepada pendapatan ahli keluarga tetapi juga kepada ekonomi negara melalui penciptaan peluang pekerjaan baharu. Ini menunjukkan perniagaan keluarga tidak semestinya bersifat domestik, ia boleh menjadi perusahaan perniagaan yang besar dan strategik (Frederick dan Kuratko, 2010).

Secara umumnya terdapat empat cara dalam pewarisan bisnis; warisan keluarga, warisan pekerja, penjualan perniagaan dan penutupan perniagaan (Palliam et al., 2011). Menurutnya lagi, kebiasaannya dalam masyarakat Arab perniagaan dijalankan oleh keluarga. Ini bertepatan dengan undang-undang perwarisan Islam di mana ahli keluarga berhak atau layak mewarisi perniagaan kecuali dipersetujui selainnya seperti membenarkan pekerja menjalankan perniagaan, menutup perniagaan atau menjual perniagaan. Hal ini bukan sahaja berlaku di negara Arab bahkan seluruh negara Islam di dunia.

Sejarah mencatatkan bahawa perwarisan perniagaan keluarga pernah berlaku semasa pemerintahan Uthman di Turki di abad ke 16 yang mana perniagaan ini hampir-hampir tidak mencapai generasi ketiga (Kuran, 2003). Institut Firma Keluarga menegaskan bahawa meskipun kebanyakan perniagaan keluarga di pindah milik ke generasi akan datang, namun dianggarkan sebanyak 70% tidak dapat bertahan kegenerasi kedua sementara 90% tidak sampai kegenersi ketiga (Walsh, 2011).
Meskipun demikian, banyak pewarisan keluarga yang masih wujud dan melepasi banyak generasi melalui perancangan pewarisan yang efektif (Umar et al., 2020) seperti Shirley Plantation (diwujudkan pada 1638, United States, Hugel and Fils (diwujudkan 1639, South Afrika) & Hoshi Ryokan (ditubuhkan pada 718 di Jepun) (O'Hara, 2004). Malangnya kejayaan waris perniagaan keluarga yang bertahan lama wujud dalam masyarakat minoriti muslim (Umar et al., 2020).

Pengurusan terbaik ialah melalui penubuhan sebuah syarikat keluarga secara tidak rasmi atau rasmi, bagi menjaga keutuhan harta wakaf demi menjamin kelestarian hasil dan manfaatnya. Bidangkuasa inilah yang perlu diperuntukkan sama ada melalui statut perundangan, atau melalui pekeliling atau tatacara pengurusan harta wakaf keluarga (Jasni & Muhammad Syamir Izzuddin, 2022). Bahkan, pengurusan yang baik ini boleh menghasilkan keuntungan yang besar kepada ekonomi keluarga sebagaimana kejayaan pengurusan harta wakaf sejak zaman silam. Kesemua ini menunjukkan pencapaian yang cemerlang hasil pengurusan wakaf yang dinamik dan terancang. Perkara yang sama perlu dilakukan ke atas harta wakaf keluarga yang ada pada

hari ini walaupun jumlah keluasan dan nilai hartanya tidak sebesar mana, namun ia perlu bersifat lestari untuk kelangsungan penerima wakaf (Saduman & Aysun, 2009).

Salah satu maqasid wakaf keluarga ialah ke arah memanfaatkan kekayaan daripada harta si mati kepada anggota keluarga tertentu secara berkekalan. Secara tak langsung, ia juga membawa kepada kewujudan entiti penerima manfaat wakaf yang kekal. Sejajar dengan itu setiap waris hendaklah bersepakat menubuhkan satu kumpulan penerima wakaf, dan yang terbaiknya ialah menubuhkan sebuah syarikat keluarga (Jasni & Muhammad Syamir Izzuddin, 2022).

Dalam Islam, setiap pensyariatan hukum mempunyai *maqasid* dan hikmah yang tersendiri yang tentunya demi kebaikan umat. Dalam pembentukan wakaf keluarga, *maqasid* syarak mengharuskannya adalah kerana menjaga kelangsungan ekonomi anggota keluarga terdekat kepada pemilik harta. Itulah yang biasanya diniatkan pewakaf supaya harta tersebut tidak dimiliki secara peribadi oleh seseorang sahaja, tetapi melalui perkongsian pemilikan manfaat oleh semua ahli keluarga (Jasni & Muhammad Syamir Izzuddin, 2022).

Dalam memastikan *maqasid* ini tercapai, pengurusan dan pembangunan oleh *mutawalli* ke atas harta yang diwakafkan oleh seseorang pewakaf adalah sangat penting. Ia adalah untuk manfaat anggota keluarga yang lain dan menjadi bukti kekuatan hubungan persaudaraan yang saling sokong- menyokong (Asmak, 2009).

Seperti mana yang ditegaskan oleh Saleem (2019) bahawa pewarisan perniagaan keluarga hendaklah di pertahankan memandangkan sumbanganya yang besagr terhadap sosio ekonomi dalam skala besar. Bahkan Islam menghendaki setiap muslim yang kaya agar menyalurkan keperluan asas kepada ahli keluarga yang boleh dilestarikan melalui mewakafkan bahagian tertentu daripada *business equity* sama ada untuk ahli keluarga atau yang memerlukan (Umar, 2019). Bagi memastikan kemampanan kekayaan yang dimiliki oleh pemiliknya untuk kebajikan keturunannya, perniagaan yang diwarisi sepatutnya dipertahankan dan bukan di bekukan (Al-Barghouthi, 2016).

INTEGRASI WAKAF DAN *FAMILY BUSINESS*

Integrasi wakaf dengan '*family business*' yang diwarisi sangat besar manfaatnya kepada ahli waris dan juga bukan waris. Matlamat utama adalah kemampanan perniagaan bertujuan menghasilkan pendapatan semata-mata memperoleh kehidupan yang selesa bagi ahli waris. Ahli yang bukan waris juga boleh merasa manfaat dari perniagaan ini jika terdapat bahagian yang di wakafkan oleh pewakif. Integrasi wakaf dalam perniagaan bukan semata-mata untuk mengelakkan dari perlupusan dan pembekuan tetapi juga untuk memastikan kesinambungan menghasilkan pendapatan yang berkekalan bagi kebajikan ahli waris dan juga bukan ahli waris (Umar et al., 2020).

Menurut Umar (2019) terdapat empat cara proses intergrasi wakaf dalam pewarisan perniagaan yang di simpulkan dari Quran dan hadis;

(1) Pemilik mewakafkan bahagian tertentu daripada ekuitinya semasa masih hidup.

Para sahabat mewakafkan harta mereka dengan syarat pendapatan atau pun hasil dari wakaf tersebut hendaklah di berikan kepada keluarga dan keturunan mereka (Ahmad, 2015). Hal ini serupa dalam keadaan perniagaan keluarga yang mengikat yang memperuntukkan hasil

pendapatan untuk keturunan selama-lamanya setelah pemiliknya meninggal dunia (Umar et al., 2020). Contoh pewakaf kontemporari dan popular dalam dunia Islam ialah wakaf Sulaiman bin Abdul Azizi al-Rajhi. Pemegang utama bank Rajhi (Bank Islam terbesar dan popular di dunia) yang mewakafkan 19.7% bahagiannya dalam bank untuk di wakafkan.

(2) Pewakif menyatakan dalam wasiatnya untuk melaksanakan wakaf dalam perniagaan keluarga setelah pemiliknya meninggal dunia.

Bagi tujuan kesinambungan, pewakaf bolih mewasiatkan bila dia meninggal dunia perniagaannya tidak dibekukan tetapi di aktifkan oleh ahli keluarganya dengan penglibatan mereka sebagai rakan kongsi dan dalam masa yang sama mewakafkan sebahagian tertentu kepada ahli keluarga. Kerana bukan bermakna dengan kematian pemiliknya segala perniagaannya juga di tamatkan.

(3) Jika seseorang meninggal tanpa sempat membuat wasiat, ahli waris bolih melakukan sesuatu bagi pihaknya bagi tujuan mengalirkan pahala kepadanya. Dengan cara yang sama juga iaitu memperuntukan bahagian tertentu untuk wakaf bagi kebaikan simati.

(4) Melalui persetujuan ahli waris untuk mewakafkan bahagian tertentu dari perniagaan berkenaan.

Secara umum sebab keperluan kelestarian perkongsian pewarisan (perniagaan keluarga) adalah menyediakan pekerjaan, pembahagian pendapatan, memaksimumkan kekayaan, meningkatkan zakat perniagaan dan wakaf sesama ahli keluarga ke arah menghapuskan kemiskinan bagi kebajikan pembangunan ummah. Ini kerana perniagaan keluarga memainkan peranan yang penting dalam pembangunan ekonomi secara global dan dianggap sebagai salah satu tulang belakang sistem ekonomi (Schwas, 2013).

Contoh wakaf keluarga pula boleh dilihat ke atas harta wakaf yang dilakukan Sherrifa Zain Alsharoff Mohamed Alsogoff ke atas sebuah rumah kedai yang dikenali “the Red House” dan lima buah rumah kedai di East Coast Road pada tahun 1957. Pengurusan yang baik ke atas harta wakaf ini memberi pulangan lumayan sehingga mampu membiayai pendidikan cucu-cucu beliau dan juga menampung operasi Klinik Al-Taha Dispensary yang menawarkan perkhidmatan percuma (Heirwin, 2004). Jelas berdasarkan contoh ini, harta wakaf sekalipun bersifat wakaf keluarga adalah mampu dan berpotensi untuk menjadi sumber penjanaan ekonomi ahli keluarga pada masa hadapan (Karim, 2000; Muna et. al., 2015).

Islam sangat menggalakkan bersedekah kepada ahli keluarga terdekat kerana menjadi tanggungjawab pewaris memastikan generasi keluarganya terpelihara daripada kemiskinan. Justeru, selain tanggungjawab nafkah yang dilakukan ketika masih hidup, kelangsungan nafkah boleh dilestarikan melalui pembentukan wakaf keluarga ini. Bagi mengatasi isu-isu penyalahgunaan dan harta wakaf keluarga menjadi beku, mekanisme terpenting adalah para penerima harta wakaf membentuk persepakatan keluarga dengan menubuhkan barisan pentadbir yang akan menguruskan syarikat keluarga. Bagi memajukan lagi harta milik bersama ini ahli-ahli keluarga yang menjadi penerima manfaat hendaklah memastikan pengurusan ekonominya sentiasa produktif dan hasil manfaatnya dapat diagihkan dengan baik. Kerajaan hanya perlu memberi sokongan melalui mewujudkan penerangan yang jelas dan pengiktirafan undang-undang kepada penubuhan syarikat berasaskan keluarga ini. Ini bagi memudahkan pelaksanaan wakaf keluarga yang lebih jelas dan bagi mengelak timbulnya salah faham dalam kalangan *mawquf alaih* pada masa hadapan.

Majlis Agama Islam Negeri sebagai pemegang amanah tunggal harta wakaf hendaklah memantau *mutawalli* cabang yang dilantik sebagai pengurus syarikat wakaf keluarga supaya yang dilantik mestilah mendapat persetujuan semua *mawquf alaih* dan menjalankan tugas dengan jujur dan amanah. Kebijaksanaan seseorang mutawalli dalam memastikan tujuan dan niat pewakaf direalisasikan secara berkekalan melalui pengurusan yang produktif ini akan dapat memastikan harta itu tidak beku dan jumud. Banyak peluang ekonomi dapat dijana pada hari ini lebih-lebih lagi sektor hartanah mempunyai nilai dan tarikan pelaburan yang tinggi. Bagaimanapun ia tidak akan berjalan dengan mudah tanpa penubuhan sebuah syarikat keluarga yang terancang dan produktif demi memastikan kelestarian sumber ekonomi keluarga berkekalan (Jasni & Muhammad Syamir Izzuddin, 2022).

KESIMPULAN

Kepelbagian kaedah wakaf telah di terjemahkan melalui penginterasian dalam pelbagai bidang perniagaan seperti institusi kewangan dan ini termasuk juga dalam perniagaan keluarga atau *family business* yang diuruskan oleh ahli keluarga sendiri. Integrasi wakaf dan *family business* adalah lebih menjurus kepada wakaf dzurri yang berprinsipkan perniagaan secara diwarisi dan diteruskan pelaksanaanya oleh generasi-generasi akan datang. Realitinya, wakaf dzurri agak kurang mendapat perhatian memandangkan sesetengah negara telah menghapuskannya dalam perundangan dan tidak melaksanakannya disebabkan faktor tertentu. Wakaf yang dahulunya dilihat sebagai harta yang beku dan jumud kini telah ditransformasi menjadi lebih dinamik demi kemampanan pembangunan harta dan tidak ketinggalan dalam konsep perkembangan wakaf dzurri.

Penubuhan syarikat keluarga ini secara langsung akan menjadikan pengurusan ke atas harta wakaf terbabit akan dinamik, bagi meraih keuntungan dan faedahnya diagihkan kepada pemilik dan pekerja. Perkara yang membezakan antara syarikat keluarga dengan yang lain ialah daripada segi pemilikan dan pengurusan perniagaan dipegang oleh sesebuah keluarga pada satu-satu masa dan akan berpindah daripada satu generasi kepada generasi yang lain. Bagi menjayakan penubuhan *family business* ini salah satu caranya melalui pengintergasian dengan konsep wakaf. Pengurusan terbaik ialah melalui penubuhan sebuah syarikat keluarga secara tidak rasmi atau rasmi, bagi menjaga keutuhan harta wakaf demi menjamin kelestarian hasil dan manfaatnya. Secara umum sebab keperluan kelestarian perkongsian pewarisan (perniagaan keluarga) adalah menyediakan pekerjaan, pembahagian pendapatan, memaksimumkan kekayaan, meningkatkan zakat perniagaan dan wakaf sesama ahli keluarga ke arah menghapuskan kemiskinan bagi kebajikan pembangunan ummah. Ini kerana perniagaan keluarga memainkan peranan yang penting dalam pembangunan ekonomi secara global dan dianggap sebagai salah satu tulang belakang sistem ekonomi.

BIBLIOGRAFI

Abd al-Aziz Fawzan. (2013). Anwa ‘al-Waqf, Risalah al-Islam. http://fiqh.islammessage.com/NewsDetails.aspx?id=6863z.

Abu Abdullah Muhammad, Ibn Ismail. (2002). *Sahih al-Bukhari*. Damshik, Dar al-Inbu Kathir.

Abul, Hassan & Mohammad, Abdus Shahid (2010). Management and Development of The Awqaf Assets, dlm Abdul Ghafar, Ismail., Mohd Ezani, Mat Hassan., Norazman, Ismail & Shahida, Shahim (ed). *Prosiding Seventh International Conference-The Tamhidi*

Epistemology: Zakat and Waqf Economy, Bangi, Institut Islam Hadhari, Universiti Kebangsaan Malaysia.

Al-Barghouthi, S.J. "Passing the Torch, Family Business Succession: Case Study, Bahrain." *International Journal of Business and Management Studies* 5, no. 1 (2016): 279-94.

Al-Syarbini, Khatib. (1997). *Mughni al-Muhtaj*. Beirut, Dar al-Ma'rifah

Al-Syawkani, Muhammad bin `Ali. (t.t.). *Nayl al- Awtar*. Qaherah: Maktabah wa Matba`ah Mustafa al-Babi al-Halabi wa Awladihi.

Armanurah, Nasri & Syahrina. (2018) Memimpin Pengambilalihan Perniagaan Keluarga : Kaedah, Masalah dan Cara Mengatasinya. *IJMS 25 (1), 61–82 (2018).*

Asmak Abd Rahman, (2009). Peranan Wakaf Dalam Pembangunan Ekonomi Umat Islam Dan Aplikasinya di Malaysia. Jurnal Syariah, 17(1), 113-152.https://ejournal.um.edu.my/index.php/JS/aericle /view/22746.

Ayef, Komara., Andri, Salat.S, S, Kom, & M. Kom. (2021). *Application E-Business Montir Online Berbasis Web*. https://elibrary.unikom.ac.id/id/eprint/641/12/UNIKOM_Ayef%20Komara_Artikel.pdf. Akses pada 5 November 2023.

Cizakca, Murat. (2000). *A History of Philanthropic Foundations: The Islamic World From The Seventh Century to The Present*. Istanbul. BogAzicl University Press.

Coulter, M. K. (2001). *Entrepreneurship in Action.* Upper Saddle River (N.J.), Prentice Hall.

Dean, C. F. (2005). *An Examination Of The Challenges Daughters Face In Family Business Succession*. Family Business Review, 18(4), 321–345.

Fadwa Arsyid, Al-"Alawain. (2011). *Al-Waqf al-Dzurri wa Tatbiqatuhu al-Mu'asir : Dirasah Fiqhiyyyah Muqaranah.* Urdun, Jami'ah al- 'Ulum al-Islamiyah al- 'Alamiyah.

Fahruroji. (2019). *Wakaf Kontemporer*. Jakarta, Badan Wakaf Indonesia.

Farhana, Mohamad Suhaimi. (2018). Wakaf Ahli: Peruntukan Undang-Undang dan pelaksanaanya di Malaysia. *Malaysian Journal of Shariah and Law*, Vol 8 (1) Special Edition, 73-81.

Frederick, H. H., O'Connor, A., & Kuratko, D. F. (2013). *Entrepreneurship: Theory, Process And Practice*. Australia, Cengage Learning Asia.

Kahf, Monzer. (1999). Financing the Development of Awqaf Property. *American Journal of Islamic Social Sciences.* Vol 16(10, 39-42.

Karim, S. A. (2000). *Contemporary Waqf Administration and Development in Singapore; Challenges and Prospect*. Sinngapore, Islamic Religious Council of Singapore.

International Islamic Fiqh Academy. http://www.iifa-aifi.org/2157.html.

Isa, Zaki (1995). *Mujiz Ahkam al-Waqf.* Kuwait, Kuwait Awqaf Public Foundation.

Jasni, Sulong & Muahmmad Syamir Izzuddin, Zulkifli. (2022). Pembangunan Wakaf Dhurri: Penubuhan Syarikat Keluarga Ke Arah Kelestarian Sumber Ekonomi. *Journal of Contemporary Islamic Law*, Vol 7(1), 26-34.

Lee, J. (2006). Impact of family relationships on attitudes of the second generation in family business. *Family Business Review*, 19(3). 175- 191.

Masters, B. (1988). *The Origins of Western Economics Dominance in the Middle East*. New York, New York University Press.

Mohamad, M.R., Mohd Yusoff, Z., & Nordin, N. (2020). Wakaf Zuriat di Terengganu. Malaysian *Journal of Islamic Studies*. Vol 4 (1), 107-114.

Mohd Afandi, Mat Rani. (2012). Wakaf Zuriat: Isu dan Penyelesaian. *Jurnal Pengurusan Jawhar*, bil 6 (2).

Muammar Ghaddafi, Hanfiah & Zulkifley, Hamid. (2013). Nilai-Nilai Maqasid al-Syariah dlm Kitab Al-Atcimah: Tinjauan Dalam Pemikiran al-Shaykh Muhammad Arsyad Banjari. *International Journal of the Malay World and Civilization*. Jld 3 (3).

Muhammad, Hamizan. (2022). Wakaf Zuriat di Malaysia: Analisis Perspektif Pengurusan dan Penambahbaikan Kerangka Model. *Tesis Phd.* Universiti Teknologi Mara, Akademi Pengajian Islam Kontemporari.

Muna, Sulaiman., Mokhtar, Hj Ismail., & Mohd Isa, Hairul. (2015). *Perkembangan Wakaf Pendidikan di Singapura.* http://www.researchgate.net/publication/284139 530. Akses pada 5 November 2023.

Muslim, Al-Hajjaj. (t.t). *Al-Jami'al-Sohih al-Musamma Sohih* Muslim, Bab al-Wasiyyah bi Thuluth. Beirut, Dal al-Jil.

Muslim, Abū al-Ḥusīn Muslim al-Ḥujjāj al-Qushaīrī al-Nisāburī (t.w 261H), *Ṣaḥīḥ Muslim.,* Bayrūt: Dār Ihyā' al-Thurāth al-'Arabī.

Norashidah Hashim, Norita Deraman, Armanurah Mohamad. (2012). Era Edar: Succession and Conflicts. *Management and Business*. Sintok, Institute for Management and Business Research.

Novaliendry, D., Huda, A., Sanita, D., Putra, D. A., Nasution, M. D. F., Putra, R. S., & Hidayati, R. N. (2021). Android-basednetwork services application learning media for vocational high schools. *International Journal of Interactive MobileTechnologies*, 15(20), 83-100
(PDF) The Relationship between Family-Owned Business and the Success of Small Medium Enterprise. Available from: https://www.researchgate.net/publication/373221597_The_Relationship_between_Family-Owned_Business_and_the_Success_of_Small_Medium_Enterprise [accessed Sep 25 2023].

O'Hara, William T. (2004). *Centuries of success: Lessons from the world Most Enduring Family Businesses of Centuries of Success*. Massachusetts, Adams Media.

Palliam, R., H.A. Cader, and C. Chiemeke. "Succession Issues Among Family Entrepreneurs in Countries of the Gulf." *International Journal of Business Administration* 2, no. 2 (2011): 25-34.

Ratna, Suraiya & Nashrun, Jauhari. (2022). Relevansi Wakaf Ahli Dalam Membangun Ketahanan Keluarga. *Tasyri' Journal of Islamic Law*, Vol 1(2), 253-292.

Rian, Adriansah & Teten, Mohammad, Sapril, Mubarok. (2023). The Relationship Between Family-Owned Business and the Success of Small Medium Enterprise. International Journal of Business, Economics and Social Development, vol 4 (3), 139-145.

Rosli, Mahmood. (2010). *Prinsip-Prinsip Keusahawanan: Pendekatan Gunaan*. Singapore, Cengage Learning Asia.

Saduman, S., & Aysun, E. E. (2009). The Socio- Economic Role Of Waqf System In The Muslim- Ottoman Cities ' Formation And Evolution. *Trakia Journal of Sciences*, 7(2), 272–275.

Saleem, M.Y. (2019). *Succession Planning of Family Business From An Islamic Perspective.* Labuan IBFC Inc. www.labuanibfc.com/…/Succession-Planning-of-Family-Businesses-from-an-Isl.

Sanusi, S.W., Yaacob, S.E., & Salleh, M.F. (2021). Wakaf Zurri, Isntrumen Pengurusan Harta Dalam Pembanguan Tamadun Islam. *Journal of Al-Tamaddun*, Vol 16(1), 139-152.

Scarborough, N. M. (2011). *Essentials Of Entrepreneurship And Small Business Management*. New York, Prentice Hall.

Schwass, J. (2013) Family Businesses: Successes and Failures. *International Institute for Management Development, 2013.* www.cepor.hr/cepra/wp-content/.../IMD-Family-Businesses- Successes-and-Failures.pd.

Sharma, P., Chrisman, J. J., & Chua, J. H. (1997). Strategic Management of The Family Business: Past Research And Future Challenges. *Family Business Review,* 10(1), 1-35.

Sri Wahyu Sakina, Ahmad Sanusi., Salmy Edawati, Yaacob & Mohd Fairuz, Md Salleh. (2021). Wakaf Zurri: Instrumen Pengurusan Harta dalam Pembangunan Tamadun Islam. *Journal of Al-Tamaddun,* Vol 16(1), 139-152.

Tjek Tanti. (2013). *Wakaf Ahli Dalam Konsep Fikih Tradisional*. Jurnal al-Irsyad, jld 2.

Umar, U.H. (2019a). Integrating Family Waqf Into an Inhertable Going Concern Business: An Instrument for the Sustainable Welfare of Exempted Heirs. Revitalization of Waqf for Socio-Economic Development. *Jurnal Syariah*, vol 15(2), 61-83.

Umar, Habibu Umar (2019b). Integrating Family *Wqāf* into an Inheritable Going Concern Business: An Instrument for the Sustainable Welfare of Exempted Heirs. In *Revitalization of Wqāf for Socio- Economic Development, Volume II*, edited by K.M. Ali, M.K. Hassan and Ali, A.E.S. Ali.67-87. Palgrave Macmillan, Cham,

Umar, Habibu Umar., Tasiu, Tijjani Kademi & Md Harashid, Haron. (2020). Integrating Waqf and Business: ensuring Business Sustainability for The Welfare of Heirs and Non-Heirs. *International Journal of Economics, Management and Accounting,* vol 28(1), 191-213.

Walsh, G. (2011). *Family Business Succession Managing the All-Important Family Component*, KPMG Enterprise.

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

PENGHAPUSAN RIBA VS. PENGEMBANGAN SHADAQAH DALAM SURAT AL-BAQARAH 276: ANALISIS PENDEKATAN TEORI EKONOMI

Assoc.Prof.Dr. SYAMSURI,M.Sh
Faculty of Islamic Economics Law
University of Darussalam Gontor
syamsuri@unida.gontor.ac.id

BAIZURA SEPTI AZHARI
Faculty of Islamic Economics Law
University of Darussalam Gontor
baizuraseptiazhari12@student.hes.unida.gontor.ac.id

ABSTRAK

Riba masih menjadi salah satu masalah yang berkembang dalam dunia ekonomi, bahkan semua agama baik islam, kristen, yahudi melarang adanya transaksi riba. Beberapa dampak dari praktik riba dalam dunia perekonomian adalah naiknya biaya produksi, menimbulkan inflasi, segi permintaan riba menjadi biaya tambahan yang harus dibayar oleh konsumen, penyebab turunnya investasi. Tujuan dari penelitian ini adalah untuk membuktikan bahwa praktik riba tidak akan mendatangkan manfaat seperti dalam surat al-baqarah ayat 276. Berbeda dengan sedekah karena sedekah akan mempengaruhi terhadap perputaran uang sehingga tidak adanya penimbunan uang. Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah mengunakan study kepustakaan dengan pendekatan konseptual. Hasil dari penelitian ini membuktikan bahwa praktik riba akan memusnahkan kegiatan produksi sedangkan sedekah akan membantu perekonomian masyarakat serta mendorong adanya investasi.

***Kata kunci**: Riba, Al-baqarah ayat 276, sedekah, ekonomi*

PENGENALAN

Riba telah ada sejak tahun 2500 sebelum masehi, di kalangan yunani maupun romawi kuno (Nasution et al., 2018, p. 32) (Abd Ghafur, 2018, p. 1). Perkembangan riba di masa yunani dan romawi masih bergantung dengan penguasa di zaman tersebut (Budiantoro et al., 2018, p. 8). Pada masa yunani kuno penerapan riba dikecam oleh beberapa ilmuwan seperti Plato, Aristoteles, Cato, Cierro (Sapriadi, St Hadijah Wahid, 2020, p. 114). Praktik riba di zaman jahiliyah berupa pemberian pinjaman yang dilakukan orang arab dalam waktu tertentu dengan tambahan bunga (Ipandang, 2020, p. 1081).

Praktik riba termasuk salah satu transaksi yang dilarang oleh agama. Bukti pelarangan riba dalam ajaran agama yaitu nasrani melarang riba seperti dalam surat Al-baqarah ayat 278, agama yahudi melarang baik dalam perjanjian lama *old testament* maupun undang –undang *Talmud*, agama kristen dalam *lukas* 6:34-45, (Khoirul Anam, 2022, p. 52). agama islam dengan tegas melarang bahkan mengharamkan praktik riba dalam Al-Qur'an dan sunnahnya (Abd Ghafur, 2018, p. 4). Bahkan ada tujuh ayat dalam al-qur'an yang menyoroti larangan riba yaitu surat al-baqarah ayat 275,276,278,279, surat ali –imran 130, an-nisa:161, ar-rum 39 (Harahap & Risfandy, 2022, p. 2).

Riba di golongkan menjadi dua yaitu riba pinjaman dan riba jual beli. Riba pinjaman dibagi menjadi riba *qard* dan riba jahiliyah, riba jual beli *fadhl* dan riba *nasi'ah*.

1. Riba *Qardh*
   Tambahan yang disyaratkan kepada orang yang berhutang dengan tingkat tertentu.
2. Riba jahiliyyah
   Tambahan dari pokok pinjaman ketika orang yang berhutang tidak bisa melunasi hutangnya.
3. Riba *fadhl*
   Tambahan yang ada dalam pertukaran barang dengan takaran yang berbeda.
4. Riba *nasi'ah*
   Terjadinya penangguhan penerimaan atau penerimaan antara satu barang dengan barang lainnya(Budiantoro et al., 2018, p. 7).

Dampak praktik riba dalam sosial ekonomi yaitu dari segi penawaran menyebabkan riba menjadi penyebab naiknya biaya produksi, menimbulkan inflasi, segi permintaan riba menjadi biaya tambahan yang harus dibayar oleh konsumen, penyebab turunnya investasi. Ketika investasi turun maka *demand dan supply* akan terganggu(Naufal, 2019; Pupun S aepul Rohman & Herianingrum, 2021).

Selain itu riba menciptakan sekelompok orang yang individualis, tidak saling tolong menolong, adanya pengalihan resiko dari pemilik ke peminjam sehingga menyebabkan pihak yang memiliki modal besar akan selalu untung sedangkan peminjam akan selalu menjadi korban, perusahan kecil akan bangkrut kemiskinan dan kejahatan merajalela dan tingkat kriminalitas tinggi(Kalsum, 2014b, p. 70). Riba juga dapat menimbulkan over produksi sehingga daya beli lemah akibatnya banyak produksi yang tidak laku(Afif, mufti, 2016, p. 16). Penelitian ini bertujuan untuk membuktikan penghapusan praktik riba dengan mengembangkan shadaqah seperti dalam surat al-baqarah ayat 276.

Rumusan Masalah

1. Bagaimana penghapusan riba dan pengembangan shadaqah dalam surat al-baqarah ditinjau dari teori pendekatan ekonomi?

METODOLOGI

Metode penelitian dalam jurnal ini akan mengunakan studi kepustakaan (library research). dengan berbagai referensi jurnal dan buku serta beberapa artikel (Muhammad, 2021, p. 3). Penelitian kepustakaan yaitu penelitian yang sumber datanya berupa buku-buku dan jurnal-jurnal yang berhubungan dengan tema penelitian (Kalsum, 2014a; Muhammad, 2021). Populasi dari penelitian ini adalah semua jurnal yang sesuai dengan *keyword* (Kurniawan, 2021, pp. 342-34–53).

SOROTAN LITERATUR

Beberapa kajian terdahulu yang digunakan penulis untuk mendukung kajian ini.Penelitian yang dilakukan oleh Risanda Alirastra dan Riesanda Najmi *"Sistem Ekonomi islam dan pelarangan riba dalam perspektif Historis"* hasil penelitian ini menunjukkan bahwa bahwa riba adalah

salah satu praktik yang dilarang dalam agama islam, sebagai alternatif pengganti riba maka adanya sistem bagi hasil (Risanda 2018)(Budiantoro et al., 2018). Perbedaaan dengan penelitian ini menggunakan sistem sedekah untuk menghapuskan praktik riba.
Penelitian yang dilakukan oleh Ahmad Naufal *"riba dalam Al-qur'an dan strategi menghadapinya"* hasil penelitian menunjukkan bahwa praktik riba memiliki dampak negatif bagi perekonomian secara umum maka strategi yang tepat untuk melawannya adalah dengan menggunakan strategi zakat dan sedekah (Ahmad 2019)(Naufal, 2019). Perbedaan penelitian ini akan menggunakan instrumen ZISWAF untuk menghapus praktik riba.

Penelitian yang dilakukan oleh Hamzah dan Agus " *The Contribution of infaq funds to socio-economic resilience during covid -19 pandemic:an islamic economics insiht from Indonesia*" hasil dari penelitian ini menunjukkan bahwa infaq mampu memberikan kontribusi dalam mewujudkan ketahanan sosial ekonomi masyarakat yang terkena dampak covid 19(hamzah dan agus 2023) (Hamzah & Yudiawan, 2023). Perbedaan dengan penelitian ini bahwa praktik riba dapat dihapuskan dengan strategi zakat, infak, sedekah, wakaf.

Penelitian yang dilakukan oleh Ferdausur,Tunku dan Md.Mohindul **"***The potential of zakat and sadaqah to transform a sustainable development of bangladesh: a study on moral parenting trust among employment opportunities"*hasil dari penelitian ini adalah bahwa zakat dan sedekah dapat menangani masalah ekonomi di Bangladesh dalam bentuk beasiswa,menciptakan wirausaha kecil,penyaluran sembako dan bantuan panti asuhan **(**Ferdausur, Tunku dan Md.Mohindul 2023) **(**Rahman et al., 2023). Perbedaan penelitian ini akan menggunakan zakat dan infak untuk menghapuskan praktik riba.

Penelitian yang dilakukan oleh Ahmad Djalaludin dan Dewi "*Riba versus sedekah sebagai konsideran tazkiyah akuntansi dan bisnis*" hasil dari penelitian ini adalah riba bukan jalan untuk menuju kesejahteraan sedangkan sedekah dapat digunakan menjaga kesinambungan bisnis agar terbebas dari riba (Ahmad dan Dewi 2020) (Djalaluddin & Mumpuni, 2020). Perbedaan dengan penelitian ini menggunakan strategi ZISWAF untuk menghapuskan praktik riba.

PEMBAHASAN

Penghapusan Riba vs. Pengembangan Shadaqah Dalam Surat Al-Baqarah 276

Secara terminologi riba adalah pengambilan tambahan dari harta pokok (modal). secara batil (Purnamasari, 2015, p. 99). Menurut al-qu'an dan hadist riba diartikan penambahan atau kelebihan yang diperoleh pemilik (pemberi pinjaman). dalam pertukaran atau penjualan suatu barang tanpa memberi pihak lain memberi imbalan yang setara (Asyari et al., 2022, p. 8). Sehingga dapat disimpulkan bahwa riba adalah pengambilan tambahan baik dalam transaksi jual beli maupun meminjam secara batil atau bertentangan dengan prinsip muamalah Islam (Naufal, 2019, p. 103). Sedangkan shadaqah dalam bahasa arab berarti sedekah, yaitu sesuatu yang diberikan orang muslim untuk orang lain secara spontan, sukarela dengan mengharapkan pahala dan ridho dari Allah SWT (Sami & Nafik HR, 2015, p. 5).

Penghapusan riba diartikan sebagai penghapusan segala bentuk praktik ekonomi yang bersifat zalim atau tidak adil (Kalsum, 2014b, p. 69). Penghapusan riba dalam ekonomi islam dapat

dimaknai sebagai penghapusan riba dalam jual beli dan utang piutang (Aryani, Juliati, Sudirman Suparmin, 2004, p. 203). Seperti dalam Al-qur'an surat Al baqarah:276.

يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰا۟ وَيُرْبِى ٱلصَّدَقَٰتِ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ

"*Allah memusnahkan riba dan menyuburkan sedekah. Dan Allah tidak menyukai setiap orang yang tetap dalam kekafiran, dan selalu berbuat dosa*."

Secara linguistik "memusnahkan adalah menghilangkan sedangkan para *mufassirin* menafsirkan sebagai kondisi di dunia dan akhirat. Akibat di dunia orang yang memakan hasil riba akan menderita karena harta tersebut tidak berkah, selalu merasa gelisah sedangkan kondisi di akhirat maka akan mendapatkan azab dari Allah SWT (ZAID, 2011).

Menurut tafsir Jailani, Allah menghancurkan riba dengan mengurangi dan melenyapkannya berkahnya, hancur dalam pengertian ini adalah kehancuran bagi para pelakunya secara perlahan – perlahan sampai binasa baik dirinya maupun hartanya. Sedangkan sedekah Allah akan menambah dan mengembangkan serta melipat gandakannya pahalanya (Pupun Saepul Rohman & Herianingrum, 2021, p. 150).

Riba yang dimaksud dalam ayat ini merupakan riba yang diharamkan,ayat riba dalam surat al-baqarah menunjukkan bahwa hukumnya telah pasti sedangkan arti sedekah dalam ayat ini mengandung arti yang luas yaitu zakat, infak, sedekah dan wakaf (Djalaluddin & Mumpuni, 2020, pp. 455–456).

Sedekah yang berperan membangun keadilan dan keadilan sosial seperti zakat dan sedekah jariyah (Rahman et al., 2023, p. 343). Kesejahteraan masyarakat akan terwujud melalui instrument sedekah karena sedekah akan menciptakan pemerataan kekayaan dan terwujudnya kepentingan umum sehingga mewujudkan ekonomi keadilan (Muhammad, 2021, p. 5). Shadaqah merupakan suatu pemberian yang diberikan seseorang untuk mengharapkan pahala dan ridho dari Allah SWT (Sardar & Hr, 2016; Susilo et al., 2022).

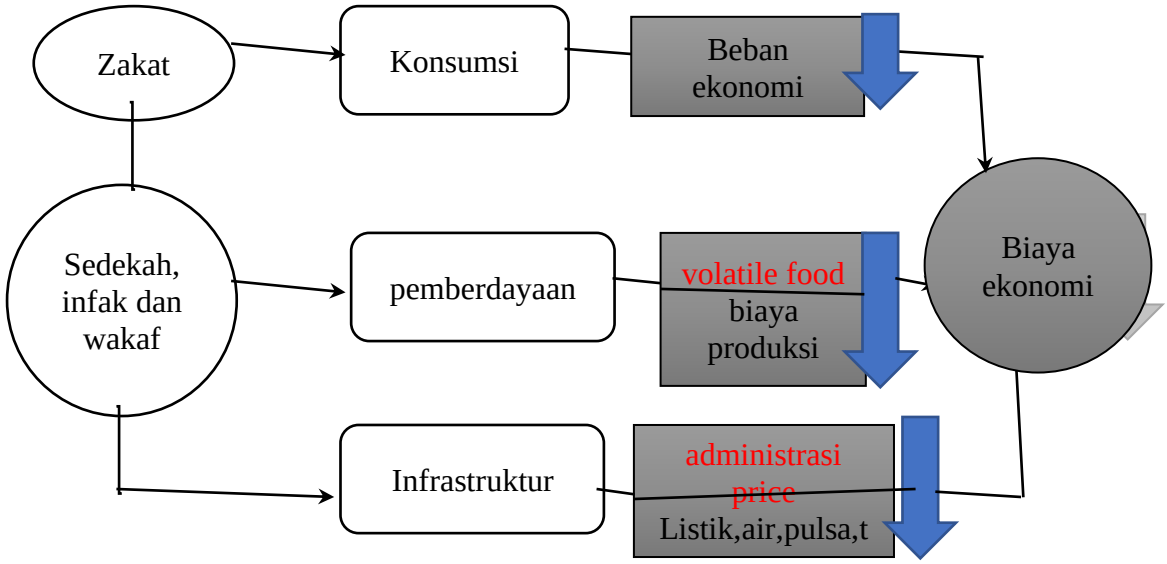
Tujuan dari shadaqah adalah meningkatkan kehidupan ekonomi kaum miskin/dhuafa. Dalam dimensi kecil sedekah dapat memenuhi kelangsungan hidup kaum miskin sedangkan dalam dimensi besar berfungsi untuk memberikan keberlangsungan hidup berupa konsumtif dan peluang kerja dengan shadaqah peralatan kerja bahkan modal usaha (Muhammad, 2021, p. 3).

Hubungan ziswaf dan riba tentang ayat al-qur'an:al Baqarah ayat 276

Pelarangan riba dalam agama islam telah dinyatakan dengan jelas dalam Al-qur'an bahwa harta riba akan dibinasakan sedangkan harta hasil sedekah akan dikembangkan/diberkahi (Khoirul Anam, 2022, p. 63). Harta yang diperoleh dari riba akan musnah karena Allah menghilangkan keberkahan dalam harta riba, tidak akan berkembang dan bertambah sedangkan sedekah sedekah Allah memberkahinya, bertambah dan berkembang serta melipat gandakan pahalanya. Sedekah dapat mendorong daya beli dan penambahan produksi (Afif, mufti, 2016, p. 17). Peran zakat dalam distribusi pendapatan sebagai perhitungan harga supaya adil dan tepat, lawan dari zakat adalah riba. Riba menciptakan konsentrasi kekayaan pada segolongan orang sedangkan zakat menciptakan pendistribusian kekayaan(Irsal, 2019, pp. 69–70).

Zakat infaq dan sedekah adalah ibadah yang memiliki dimensi transcenderal dan horizontal, sehingga memberikan banyak arti berkaitan dengan umat manusia secara keseluruhan, serta memberikan banyak hikmah tentang peningkatan keimanan kepada Allah SWT maupun peningkatan kualitas hidup manusia (Nofiaturrahmah, 2015).
Sedangkan wakaf merupakan wujud kemandirian masyarakat islam dalam menciptakan kesejahteraan dan solidaritas sosial, pemanfaatan dari dana wakaf dapat dirasakan seluruh lapisan masyarakat (Habibullah, 2023).

Skema1: **Strategi ZISWAF dalam mengurangi riba**



Sumber:*Hasil olah data dari power point yang disampaikan oleh Dr.Syamsuri,M.Sh dalam materi perkuliahan "ZISWAF" Pascasarjana Program studi Hukum Ekonomi syariah Universitas Darussalam Gontor.*

Pengelolaan dana ZISWAF tidak bisa lepas dari pendistribusian yang efektif, salah satunya dalam pendistribusian dana zakat yang langsung diberikan kepada fakir dan miskin yang bersifat rutin sehingga dana zakat lebih digunakan untuk konsumtif sehingga meningkatkan daya beli masyarakat(Allamah, Rijal, Sri Sudarti, 2021, p. 40). Selain itu sebagai pengendali harta harta akan meningkatkan daya beli bagi para mustahik, daya beli yang meningkat akan menyebabkan produksi meningkat, penyaluran dana sedekah infak dan wakaf dalam sektor usaha dapat membantu mengurangi biaya produksi dan juga mencegah terjadinya peminjamaan modal dengan sistem riba. Pengunaan dana wakaf untuk fasitilitas seperti POM bensin hal itu kan menggurangi biaya tansportasi.

Sehingga dapat dirumuskan dengan:

$$R = BP \uparrow = P \uparrow = D \uparrow = I \downarrow = Y \downarrow S = BP \downarrow = P \downarrow = D \uparrow = I \uparrow = Y \uparrow$$

R= Riba
BP= Biaya Produksi
P= Price/harga
D=Permintaan
I=Investasi

Y=Pendapatan

Jika dilihat dengan pendekatan ekonomi. Apabila seseorang menggunakan dana riba sebagai modal maka biaya produksi akan naik yang mengakibatkan harga barang naik jika harga barang naik maka permintaan akan turun dan investasi akan turun sehingga menyebabkan pendapatan turun, sebaliknya apabila seseorang menggunakan dana sedekah sebagai modal maka biaya produksi akan turun yang menyebabkan harga barang akan turun jika harga barang turun maka permintaan akan naik dan investasi akan naik sehingga pendapatan akan naik pendapatan. Naiknya pendapatan seseorang akan berdampak pada meningkatkan kesejahteran masyarakat.

Optimalisasi peran ZISWAF dalam penyelesaian permasalahan ekonomi

Besarnya potensi zakat,sedekah dan wakaf di indonesia (Fauzia, 2017, p. 224). seharusnya dapat menjadi jalan untuk menyelesaikan permasalahan ekonomi. Berikut contoh pengelolaan ZISWAF dalam menyelesaikan permasalahan ekonomi seperti pengelolaan zakat yang dilakukan oleh khalifah umar bin abdul aziz dapat meningkatkan permintaan dan produksi nasional, tidak hanya menghilangkan kemiskinan secara absolut tetapi meningkatkan perekonomian makro (Arno, 2018; Rafa'i & Liriwati, 2015). Penyaluran dana zakat di Indonesia berupa bantuan keuangan langsung kepada masyarakat miskin dan membantu meringankan biaya kesehatan (Widiastuti et al., 2021, p. 7).

Pengelolaan dana infak untuk membantu dampak sosial ekonomi masyarakat indonesia pada masa pandemi covid-19 berupa bantuan keuangan dan pelayanan kesehatan dan sosial (Hamzah & Yudiawan, 2023, p. 5). Dana infaq dan sedekah dapat dijadikan modal usaha yang dapat membantu usaha masyarakat untuk memenuhi kebutuhan hidupnya, dana ini dapat dikumpulkan dengan bantuan BMT sehingga dana yang dipinjamkan berasal dari harta mustahiq dan dermawan. Pemberian modal ini menggunakan *qordul hasan* sehingga para peminjam modal tidak perlu khawatir dengan bunga pinjaman (Fadli, 2017, p. 153).

Beberapa contoh pemanfaatan dana wakaf dalam bidang ekonomi seperti pengelolaan wakaf masa khalifah Usman bin afwan berupa sumur untuk mensuplai air minum untuk penduduk madinah (Shinta & Pancarini, 2019, p. 3). wakaf di Turki berupa wakaf rumah sakit,lembaga pendidikan dan sosial *Imaret* yang melayani 15.000 orang serta bantuan uang bagi orang buta dan orang miskin,serta bangunan asrama mahasiswa. Pemanfaatan wakaf di Arab saudi yaitu pembangunan sarana dan prasarana berupa apartemen,rumah sakit,hotel dan restoran di sekitar masjidil haram dan masjid nabawi (Susanto, 2016, p. 329). Wakaf di Mesir berupa bangunan dan lahan pertanian yang disewakan dengan sistem bagi hasil dan dana saham di beberapa bidang usaha (Lita, 2018, p. 2). Sedangkan Pengelolaan wakaf di Indonesia sebagai kegiatan keagamaan dan sosial seperti pembangunan masjid, mushala,kuburan dan sekolah sehingga memiliki dampak yang sangat sedikit (Arno, 2018, p. 42).

Penggunaan dana wakaf dapat menyelesaikan beberapa masalah ekonomi di indonesia seperti modal pembiayaan masyarakat yang bersifat *qard al-hasan*,pembangunan infrastruktur untuk kebutuhan pokok yaitu air bersih,dan pengetasan kemiskinan dengan fasilitas pendidikan dan sumber lahan pertanian (Syamsuri et al., 2020, pp. 88–91).

KESIMPULAN

Salah satu permasalahan ekonomi adalah adanya praktik riba meskipun semua agama melarang riba,besarnya dampak yang disebabkan oleh sistem riba yaitu bertambahnya biaya produksi, menciptakan sekelompok orang yang individualis, tidak saling tolong menolong, adanya pengalihan resiko dari pemilik ke peminjam sehingga menyebabkan pihak yang memiliki modal besar akan selalu untung sedangkan peminjam akan selalu menjadi korban, perusahan kecil akan bangkrut kemiskinan dan kejahatan merajalela dan tingkat kriminalitas tinggi.
Salah satu cara untuk menghapuskan praktik riba dengan menggunakan sedekah, Allah telah menerangkan bahwa sistem riba tidak akan mendatangkan keberkahan sedangkan sedekah akan menghidupkan kegiatan perekonomian. Sedekah yang dimaksud adalah sedekah yang bersifat wajib dan sunnah yaitu zakat,infak,sedekah, dan wakaf.

Penggunaan dana ZISWAF untuk penghapusan riba yaitu dengan pengelolaan dana zakat dalam bentuk konsumsi yang rutin diberikan kepada masyarakat miskin, kemudaian sedekah dan dana infaq digunakan untuk pinjaman modal tanpa riba sedangkan dana wakaf digunakan untuk membangun fasilitas yaitu listrik,pom bensin. Maka biaya produksi akan turun karena tidak adanya prinsip riba.

Sedangkan dalam pendekatan ekonomi jika biaya produksi turun maka jumlah permintaan akan naik, jika permintaan naik maka maka akan mendatangkan investasi hal ini akan menyebabkan pengusaha menambah hasil produksinya sehingga menciptakan lapangan pekerjaan bagi orang miskin.

RUJUKAN

Abd Ghafur. (2018).. Al-Riba (Bunga). dalam Perspektif Sejarah & Agama. *Iqtishodiyah : Jurnal Ekonomi Dan Bisnis Islam*, *4*(2)., 1–15. https://doi.org/10.36835/iqtishodiyah.v4i2.80

Afif, Mufti, R. A. M. (2016).. CELAH RIBA PADA PERBANKAN SYARIAH SERTA KONSEKWENSINYA TERHADAP INDIVIDU, MASYARAKAT DAN EKONOMI. *CAKRAWALA*, *XI*(1)., 1–21.

Allamah, Rijal, Sri Sudarti, Ju. S. (2021). Al-Sharf Al-Sharf Jurnal Ekonomi Islam. *Al-Sharf Jurnal Ekonomi Islam*, *2*(1), 35–46.

Arno, A. K. (2018). Wakaf Produktif Sebagai Instrumen Kesejahteran Sosial Dan Pemberdayaan Ekonomi Umat (Potensi Dan Tantangan). *DINAMIS- Journal of Islamic Management And Bussines Vol., 1*(2), 41–51.

Aryani, Juliati, Sudirman Suparmin, Yenni S. (2004). Analisis Efektivitas Kontribusi Komunitas Masyarakat Tanpa Riba Kota Medan. *Tansiq, Vol. 2,*(1), 1–14.

Asyari, Hoque, M. E., Hassan, M. K., Susanto, P., Jannat, T., & Mamun, A. Al. (2022). Millennial Generation's Islamic Banking Behavioral Intention: The Moderating Role of Profit-Loss Sharing, Perceived Financial Risk, Knowledge of Riba, and Marketing Relationship. *Journal of Risk and Financial Management*, *15*(12). https://doi.org/10.3390/jrfm15120590

Budiantoro, R., Sasmita, R. N., Widiastuti, T., Pascasarjana, S., & Airlangga, U. (2018). Sistem Ekonomi (Islam) dan Pelarangan Riba dalam Perspektif Historis. *JIEI Jurnal Ilmiah*

Ekonomi Islam, *4*(01), 1–13.

Djalaluddin, A., & Mumpuni, D. (2020). Riba Versus Sedekah Sebagai Konsideran Tazkiyah Akuntansi Dan Bisnis. *Jurnal Akuntansi Multiparadigma*, *11*(3), 450–478. https://doi.org/10.21776/ub.jamal.2020.11.3.27

Fadli. (2017). Filantropi Islam dan Pemberdayaan Zakat. *Al-Masharif: Jurnal Ilmu Ekonomi Dan Keislaman*, *5*(2), 143. http://jurnal.iain-padangsidimpuan.ac.id/index.php/Al-masharif/article/view/1442

Fauzia, A. (2017). Islamic Philanthropy in Indonesia: Modernization. *Austrian Journal of South-East Asian Studies*, *10*(2), 223–236.

Habibullah, M. Y. (2023). Peranan wakaf dalam meningkatkan kesejahteraan masyarakat dan pengembanagn lembaga pendidikan di pondok pesantren Darusalam Blokagung Banyuwangi. *Al-Ashlah*, *2*, 24–35.

Hamzah, H., & Yudiawan, A. (2023). The contribution of infaq funds to socio-economic resilience during COVID-19 pandemic: An Islamic economics insight from Indonesia. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, *79*(1), 1–10. https://doi.org/10.4102/HTS.V79I1.8213

Harahap, B., & Risfandy, T. (2022). Islamic Organization and the Perception of riba (Usury). and Conventional Banks Among Muslims: Evidence From Indonesia. *SAGE Open*, *12*(2). https://doi.org/10.1177/21582440221097931

Ipandang, A. A. (2020). Konsep riba dalam fiqih dan al- qur'an : Studi komparasi. *EKSPOSE:Jurnal Penelitian Hukum Dan Pendidikan*, *19*(2), 1080–1090.

Irsal, A. (2019). *PERSPEKTIF AL-QUR'AN TENTANG KRITERIA AKTIVITAS EKONOMI YANG DIRIDHAI ALLAH*. INSTITUT PTIQ JAKARTA.

Kalsum, U. (2014a). dan para ekonom muslim. Ada perbedaan pendapat di antara. *Jurnal Al-'Adl*, *7*(2), 67–83. U Kalsum - Al-'Adl, 2014 - ejournal.iainkendari.ac.id

Kalsum, U. (2014b). RIBA DAN BUNGA BANK DALAM ISLAM (Analisis Hukum dan Dampaknya Terhadap Perekonomian Umat). *Jurnal Al-'Adl*, *7*(2), 67–83.

Khoirul Anam, M. (2022). Bahaya Riba Dalam Ekonomi Islam. *Al-Ihda' : Jurnal Pendidikan Dan Pemikiran*, *12*(2), 48–66. https://doi.org/10.55558/alihda.v12i2.5

Kurniawan, D. vitri. wuri. B. F. (2021). Jurnal Pertahanan The Community Empowerment Strategy In Facing The Potential Earthquakes In Surabaya : *Jurnal Pertahanan Media*, *7*(2), 342–353.

Lita, H. N. (2018). The Construction of Commercial Building on Waqf Land Based on Indonesia Law. *IOP Conference Series: Earth and Environmental Science*, *175*(1). https://doi.org/10.1088/1755-1315/175/1/012199

Muhammad, M. M. (2021). Sedekah Sebagai Metode Membumikan Ekonomi Syariah di Masyarakat. *El-Iqtishady*, *3*, 1–8.

Nasution, A. H., Nisa, K., Zakariah, M., & Askari, M. (2018). Kajian Strategi Zakat , Infaq Dan Shadaqah Dalam Pemberdayaan Umat. *Jurnal Ekonomi Bisnis Syariah*, *1*, 22–37. https://doi.org/10.5281/zenodo.1148842

Naufal, A. (2019). Riba Dalam Al-Quran Dan Strategi Menghadapinya. *Al Maal : Journal of Islamic Economics and Banking*, *1 No 1 Bul*, 1–17.

Nofiaturrahmah, F. (2015). Pengumpulan dan pendayagunaan zakat infak dan sedekah. *ZISWAF*, *02*, 280–295.

Pupun Saepul Rohman, & Herianingrum, S. (2021). Baitul Mal wa Tamwil berbasis Wakaf sebagai Solusi Permasalahan riba. *Al-Awqaf: Jurnal Wakaf Dan Ekonomi Islam*, *12*(2),

143–164. https://doi.org/10.47411/al-awqaf.v12i2.43

Purnamasari, S. (2015). Riba (tinjauan konsep dan dampak dalam perekonomian umat).. *Ittihad Jurnal Kopertais Wilayah XI Kalimantan*, *13*(24).

Rafa'i, M., & Liriwati, F. Y. (2015). Zakat dan Pemberdayaan Ekonomi Umat. *Jurnal Syari'ah*, *3*(1), 87–103.

Rahman, F., Salha, T., Ahmad, T., & Islam, M. (2023). The Potential of Zakat and Sadaqah to Transform a Sustainable Development of Bangladesh: A Study on Moral Parenting Trust among Employment Opportunities. *International Journal of Advanced Research in Economics and Finance*, *5*(1), 339–352. https://doi.org/10.55057/ijaref.2023.5.1.30

Sami, A., & Nafik HR, M. (2015). Dampak Shadaqah Pada Keberlangsungan Usaha (Studi Kasus: Testimoni 4 Pengusaha Muslim di Surabaya). *Jurnal Ekonomi Syariah Teori Dan Terapan*, *1*(3), 205. https://doi.org/10.20473/vol1iss20143pp205-220

Sapriadi, St Hadijah Wahid, karina A. K. (2020). Riba Perspektif Sejarah Dan Religiusitas. *Al-Ahkam:Jurnal Hukum Pidana Islam*, *2*(2), 113–126.

Sardar, Z., & Hr, M. N. (2016). Kesejahteraan dalam perspektif islam pada karyawan bank syariah. In *Jurnal Ekonomi Syariah Teori dan Terapan*. https://e-journal.unair.ac.id/JESTT/article/viewFile/3357/2400

Shinta, A., & Pancarini. (2019). Management of Indonesian Waqf Savings. *MPRA Munich Personal Repec Achihive*, *95081*, 1–12.

Susanto, H. (2016). Eksistensi Dan Peran Ekonomis Harta Wakaf. *Hunafa: Jurnal Studia Islamika, Vol. 13*(2)., 316–342.

Susilo, A., Abadi, M. K. R., Lahuri, S., & Achmad, R. (2022). Redetermining Halal Lifestyle: a Quran Perspective. *Tasharruf: Journal Economics and Business of Islam*, *7*(2), 103. https://doi.org/10.30984/tjebi.v7i2.2065

Syamsuri, Perdi, P. F. R., & Aris Stianto. (2020). Potensi Wakaf di Indonesia (Kontribusi Wakaf dalam Mengurangi Kemiskinan). *Malia (Terakreditasi)*, *12*(1), 79–94. https://doi.org/10.35891/ml.v12i1.1939

Widiastuti, T., Auwalin, I., Rani, L. N., & Ubaidillah Al Mustofa, M. (2021). A mediating effect of business growth on zakat empowerment program and mustahiq's welfare. *Cogent Business and Management*, *8*(1), 1–19. https://doi.org/10.1080/23311975.2021.1882039

ZAID, A. A. J. A. (2011). *Fiqih Riba* (O. Nurtama (ed.); 1st ed.). Senayan Publishing. http://www.bukusenayan.com

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

ISLAMISASI TEORI KEAGENAN

ERIKA RISHAN ADILLAH
Program Pascasarjana Hukum Ekonomi Syariah
Universitas Darussalam Gontor
erikarishanadillah93@student.hes.unida.gontor.ac.id

KHOIRUL UMAM
Program Pascasarjana Hukum Ekonomi Syariah
Universitas Darussalam Gontor
khoirulumam@unida.gontor.ac.id

ABSTRAK

Teori keagenan dikenalkan oleh Jensen dan Meckling pada tahun 1979. Teori keagenan sering menimbulkan permasalah antara prinsipal dan agen karena adanya informasi assimatrik yang dipicu oleh moral hazard dan advers selection. Hal ini disebabkan oleh kesalahpaham konsep kemanusiaan dan kerjasama dalam struktur teori keagenan. Maka perlu adanya restrukturisasi berkaitan dengan teori keagenan tersebut serta solusinya melalui proses Islamisasi ilmu. Islamisasi ilmu merupakan proses pembebaskan manusia dari pencemaran, penyesatan ilmu pengetahuan serta pengaruh magis, mitos, animism, nasionalisme buta dan secularism yang disebarkan oleh kultur Barat. Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan metode kepustakaan. Dilakukan dengan 3 langkah Islamsasi ilmu M. naquib al-Attas yaitu de-westrenisasi, memisahkan konsep sekularisme. Integrasi, menginfus unsur Islam pada teori keagenan dan Islamisasi, yakni memberikan tawaran teori keagenan yang berlandasan Islamisasi. Hasil penelitian menunjukkan bahwa dalam teori keagenan terdapat pemahaman konsep manusia yang berpacu pada rasionalitas, konsep Kerjasama-individual atau self-intrest serta pembatasan wewenang. Maka perlunya keselarasan antara rasionalitas (material) dan spiritual untuk memperbaiki konsep yang menyimpang ini dengan cara mengintegrasikan konsep manusia dan konsep kerjasama dalam Islam. Juga perlunya penanaman kejujuran, konsep Amanah serta sifat saling percaya agar adanya trasnparansi antar kedua belah pihak. Besar harapan penulis penelitian ini dapat berkontribusi untuk kedepanya terutama dalam ilmu ekonomi syariah.

***Kata Kunci**: Teori Keagenan, Informasi Assimatrik, Islamisasi*

PENDAHULUAN

Pada tahun 1976 Teori keagenan mulai muncul dicetuskan oleh Jensen dan Meckling. Teori ini membahas tentang konsep hubungan kerjasama antara seorang (prinsipal) dengan orang lain yang bekerja (agen) untuk memberikan suatu jasa dengan keleluasaan wewenang dalam mengambil keputusan (Jensen, Michael C. dan Meckling, William, 1976). Akan tetapi dalam konsep keagenan ini sering adanya problematikan yang muncul antara agen dan prinsipal, disebabkan oleh informasi assimatrik yang membuat adanya perbedaan tindakan antara kedua belah pihak (Said et al., 2022). Seorang agen yang bekerja dilapangan akan memiliki informasi yang lebih banyak dan akurat dibandingkan dengan prinsipal yang menyebabkan untransparansi antara kedua belah pihak ataupun sebaliknya (Panda, B., & Leepsa, 2017; Shogren, K. A., Wehmeyer, M. L., & Palmer, 2017).

Hal tersebut dikarenakan adanya keegoisan dari kedua belah pihak untuk mendahulukan kepentinganya sendiri (Anggraeni, 2011). Akibatnya, dua pihak atau individu dalam suatu

organisasi memiliki kepentingan yang bertentangan, dan kedua individu tersebut bertujuan untuk memaksimalkan tingkat kepuasan masing-masing. Berdampak pada kerugian di salah satu pihak bahkah kepada pelanggan (Gunanto, 2019).

Meninjau penelitian terdahulu seperti George A yang menyatakan bahwa konsep keagenan yang tidak baik dapat berdampak pada kegagalan pasar. Dimana adanya Informasi assimatrik antara prinsipal dan agen dalam penelitian ini berkenaan dengan kualitas mobil yang dijual di pasar mobil bekas. Prinsipal tidak transparans terhadap informasi yang ia miliki kepada agen sehingga agen tidak bisa memberi informasi yang lengkap kepada pelanggan dan terjadi kerugian yang dialami pembeli, yang berdampak pada kegagalan pasar (Akerlof, 1970).

Selanjutanya al-Gharyani mengharamkan jual beli *munabadzah* (lelang) karena terdapat celah penggunaan konsep keagenan yang tidak tepat. Dimana pihak kantor pelayanan kekayaan negara dan lelang (KPKNL) berpatokan dengan informasi yang didapatkan dari penjual. Pada proses pelelangan, informasi sangat berpengaruh pada harga jual, dan harga jual mempengaruhi pendapatan pada bea lelang (abdurrahman al-Gharyani, 2004). Apabila prinsipal memilik informasi yang lengkap namun tidak memberitahukan secara keseluruhan kepada agen sehingga ketika agen melelang barang sedangkan informasinya tidak lengkap memungkin adanya celah penipuan terhadap pelanggan yang akan membeli, dan menimbulkan kerugian bagi pelanggan (Purba, 2020).

Disamping itu Reza (2021) menjelaskan apabila salah satu pihak memiliki informasi yang lebih banyak dibandingkan pihak lain yang dimanfaat untuk kepentingan sendiri (*Moral Hazard*), dan merugikan orang lain maka akan terjadi *market failure*. *Moral hazard* juga sering terjadi di Lembaga asuransi disebabkan oleh informasi assimatrik antara peserta asuransi dan Lembaga asuransi berkaitan dengan Riwayat penyakit yang mereka derita sehingga merugikan peserta asuransi lainnya (El-Karanshawy, 2015). Teori keagenan memicu assimatrik *information* yang disebabkan oleh *moral hazard* dan *adverse selection* di masing-masing pihak (Scott, 2000) hal ini bertentangan dengan konsep ajaran Islam, (Anggraeni, 2011) telah mengkaji teori keagenan dari sudut pandang Islam, bahwasanya teori keagenan merupakan pemahaman peran kerja secara filosofi antara prinsipal dan agen. Ia menemukan bahwa teori keagenan yang salah dapat dihindarkan dengan memperbaiki budaya kerja terutama praktek akuntasi yang memicu adanya informasi assimatik. Dengan cara controlling dan pengawasan direksi secara berkala dan menumbuhkan sifat Amanah baik bagi prinsipal, agen, akuntan bahkan pengawasnya.

Kemudian (Said et al., 2022) juga mengkaji teori keagenan dari pandangan Islam ia menyatakan bahwa sangat diperlukan penyajian laporan keuangan yang transparan agar dapat mengurangi masalah keagenan untuk memberikan bukti agar setiap perusahaan tidak menyembunyikan informasi apapun. Melalui transparansi laporan ini, terlihat bahwa pengelola berperilaku jujur, amanah, dan tidak melakukan perbuatan yang dilarang agama.didukung dengan penelitian (Uzaimi, 2017) yang menyatakan bahwa keegoisan dalam teori keagenan dapat diatasi dengan mengedepankan tawakkal dari pada akal, mengemban akhlak mulia dalam melaksanakan perjanjian yang telah disepakati.

Dari penelitian diatas dapat disimpulkan bahwa teori keagenan dapat menimbulkan kerugian disebabkan oleh konsep Kerjasama antara pihak yang kurang tepat atau adanya Gap antara

teori keagenan dengan ajaran Islam. Hal ini karena teori keagenan antara prinsipal dan agen memiliki unsur sekuler dan tidak didasari dengan prinsip prinsip Islam. Maka perlu adanya kajian konseptual berkaitan dengan teori keagenan tersebut beserta solusinya melalui proses Islamisasi ilmu.

Islamisasi ilmu pengetahuan merupakan proses pengembalian ilmu, menata ulang data, merestruktur kembali tujuan dengan melihat latar belakang, alasan dan rasionalisasi. Barat dengan kulturnya telah merasuki berbagai macam ilmu pengetahuan yang dibuat sesuai budayanya yang menawarkan kebenaran diatas kebingungan dan keraguan. Awal mula lahirnya kejayaan eropa barat ialah dengan pemisahan agama dan ilmu atau sekulerisasi. Munculnya gagasan Islamisasi tidak akan pernah lepas dari permasalahan modernitas karena berhubungan erat dengan sekuler. Sekulerisme dianggap sebagai factor yang membuat perkembangan ilmu semakin pesat yang mengikis nilai-nilai moral dan agama, sehingga wacana Islamisasi menjadi jawaban yang tepat untuk probematika ini. Maka dari itu M. Naquib al-Attas menawarkan proses Islamisasi ilmu pengetahuan untuk membebaskan manusia dari pencemaran, penyesatan ilmu pengetahuan serta terbebas dari pengaruh magis, mitos, animism, nasionalisme buta dan sekularisme.

METODE

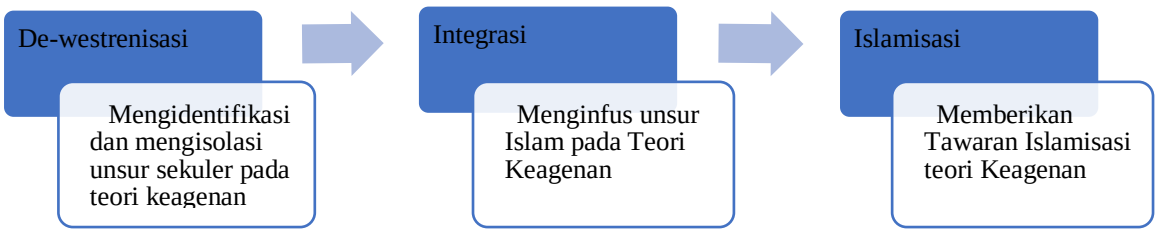
Penelitian ini merupakan penelitian deskriptif kualitatif dengan metode Kajian Pustaka. Data diambil dari berbagai sumber relevan dari junal,buku, berita dan dokumen lain yang mendeskripsikan teori serta informasi baik masa lampau ataupun masa kini dan sesuai dengan topik yang dibahas (Zed, 2004) Penelitian ini berfokus untuk mengkaji konsep teori keagenan dengan proses Islamisasi yang dicanangkan oleh Muhammad Naquib Al-Attas (Ryandi, 2021). Dilakukan dengan 3 langkah, langkah pertama yaitu Dewesternisasi dengan mengidentifikasi dan mengisolasi unsur sekuler pada teori keagenan. Langkah kedua yaitu Integrasi yakni menginfus unsur Islam pada teori keagenan, serta langkah terakhir yaitu Islamisasi dengan cara memberikan tawaran Islamisasi teori keagenan.

Dewesternisasi merupakan penawar dari adanya westernisasi ilmu pengetahuan yakni proses pembebasan ilmu baik Pendidikan maupun pengetahuan dari dominasi pemikiran paradigma barat. Pemisahan elemen-elemen kunci dan konsep-konsep dari Budaya dan peradaban Barat. Barat mengandalkan akal sebagai pedoman kehidupan manusia. Bersikap dualistik terhadap realitas dan kebenaran. Aspek-aspek yang mengafirmasi keberadaan melambangkan suatu visi kehidupan sekuler, Membela doktrin humanisme, Menciptakan drama dan tragedy merupakan faktor dominan dalam alam dan keberadaannya kemanusiaan. dari semua bidang ilmu pengetahuan modern saat ini, khususnya di bidang humaniora.

Langkah kedua yaitu Integrasi yakni menginfus unsur Islam pada teori keagenan, serta langkah terakhir yaitu Islamisasi dengan cara memberikan tawaran Islamisasi teori keagenan. Integrasi dalam konteks Islamisasi ilmu pengetahuan merujuk pada upaya untuk menyatukan atau menginfuskan unsur-unsur Islam ke dalam teori atau konsep-konsep ilmiah. Dalam kasus Islamisasi ilmu pengetahuan, integrasi bertujuan untuk menciptakan keselarasan antara nilai-nilai Islam dan kerangka pemikiran atau teori ilmiah yang digunakan.

Memasukkan Islamisasi pengetahuan dalam konteks teori agensi mungkin melibatkan berbagai proses, termasuk: Identifikasi cita-cita Islam yang terkait dengan teori keagenan. Keadilan, tanggung jawab, kejujuran dan semangat adalah contoh dari prinsip-prinsip ini. 2) Evaluasi asumsi teoritis, asumsi utama teori keagenan perlu dievaluasi. Apakah ada asumsi yang bertentangan dengan prinsip Islam? Apakah ada hal yang perlu diubah atau diperbaiki agar dapat mengakomodasi perspektif Muslim dengan lebih baik? 3) Konsep, aspek atau gagasan sekuler yang tidak sesuai dengan keyakinan Islam dapat diganti atau dimodifikasi. Poin-poin yang bertentangan dengan keyakinan Islam dapat diganti atau diubah. Misalnya, jika teori keagenan hanya berfokus pada kepentingan material, maka teori tersebut dapat memasukkan pertimbangan keadilan ekonomi dan moralitas Islam ke dalam pengambilan keputusan. Integrasi juga memerlukan penggunaan konsep etika Islam dalam konteks kelembagaan. Contohnya adalah etika bisnis Islam, tanggung jawab sosial perusahaan, dan karakteristik lain yang mencerminkan cita-cita Islam. 5) Konteks sosial dan budaya, faktor kontekstual dan budaya harus diperhatikan. Integrasi memerlukan lebih dari sekedar penggantian konsep; hal ini juga memerlukan pemahaman tentang konteks lokal dan budaya di mana teori agensi diterapkan.

Gambar 1: Tahapan Islamisasi



SOROTAN LITERATUR

Islamisasi Ilmu Pengetahuan

Islamisasi merupakan tindakan untuk mengarahkan lagi ilmu kepada kawasan Islam, dengan cara mendeskripsikan kembali, membenahi ulang data, mempertimbangkan kembali pijakan, alasan, latar belakang dan rasionalisasi, memproyeksikan ulang tujuan dan melakukanya secara analitis agar memperkaya visi dan perjuangan Islam. Al-attas menggambarkan Islamisasi sebagai pembebasan masyarakat dari tradisi magis, mitologis, animisme, budaya dan etnis (yang bertentangan dengan Islam) dan belenggu pemahaman pemikiran sekuler. Hal ini ditujukan untuk mengeluarkan manusia dari syahwat duniawi semata, serta mengarahkannya agar melakukan segala sesuatu berlandasan ibadah kepada Allah.

Islamisasi ilmu sudah ada semenjak zaman Rasulullah berfocus pada ilmu-ilmu yang tidak berasal dari al-qur'an dan sunnah. Kemudian digagaskan kembali pada konferensi dunia pada tahun 1997 yang diplopori King Abdul Aziz University oleh Ismail Raji Al-Faruqi dan juga Muhammad Naquib al-Attas. Muhammad Naquib al-Attas merupakan seorang ilmuan yang lahir di Bogor, Indonesia pada tanggal 7 September 1931. Al-attas mendeskripsikan ilmu

sebagai sebuah makna yang hadir kedalam jiwa beriringan dengan hadirnya jiwa kepada makna dan memunculkan hasrat kehendak diri (Novayani, 2017).

Tujuan Islamisasi ilmu pengetahuan menurut (Al-attas, 1993) adalah untuk melindungi umat Islam dari pengetahuan yang sudah terkontaminasi dan palsu. Umat Islam harus mempunyai akal dan bahasa yang bebas dari pengaruh sihir, mitos, animisme, nasionalisme buta dan sekularisme. Proses Islamisasi ini juga membebaskan manusia dari ketundukan terhadap kebutuhan fisik yang cenderung saling menindas, karena sifat fisik cenderung mengabaikan hakikat dan asal usul manusia. Oleh karena itu, Islamisasi tidak lain hanyalah proses kembali ke Fitrah.

Dengan berkembangnya zaman mulai dari kemajuan ilmu, teknologi, media, infranstruktur banyak tantangan yang mulai bermunculan diantara kenikmatan fana manusia. Berbagai kultur barat sudah mulai mengkontaminasi berbagai macam ilmu dengan menyajikan paham sekularisasi yang menjauhkan agama dari peradaban umat manusia. Hal ini menjadi suatu permasalahan urgent yang harus segera ditangani dengan serius. (Al-attas, 1993) menyatakan bahwa tantangan terbesar kita bukanlah lagi melawan ketidaktahuan melainkan tantangan yang bersembunyi dalam ilmu pengetahuan yang disebarkan oleh peradaban barat. Kesalahpaham tujuan ini menciptakan kekacauan dalam kehidupan manusia, menghasilkan kebingungan dan skeptisisme, menjadikan keraguaan dan gudaan sebagai alat validasi kebenaran.

Barat menghadirkan pengetahuan secara halus dan nyata hingga akhirnya manusia menganggap bahwa ilmu tersebut benar adanya. Kontribusi Islam yang diberikan untuk mebantu dalam membentuk peradaban barat telah direkonstruksi ulang oleh barat disesuaikan dengan wadah peradaban dan kulturnya. Sehingga peleburan yang dihasilkan menjadi dualisme yang tidak dapat dijadikan menjadi satu kesatuan karena terbentuk dari pertentangan gagasan, nilai, budaya, kepercayaan, filosofi, dogma, doktrin dan teologi yang terkunci dalam pertentangan yang amatir (Al-attas, 1993).

(Al-attas 1993) memproyeksikan ilmu pengetahuan modern dibangun atas visi intelektual dan psikologi kultur barat. Hal tersebut dilandasi dengan 5 faktor, 1) rasionalitas, mengandalkan akal sebagai pedoman hidup, 2) bersikap dualistic terhadap kenyataan dan kebenaran, 3) eksistensi, penegasan terhadap worldview sekuler, 4) menjunjung tinggi doktrin humanism, 5) menjadikan peristiwa sebagai unsur-unsur yang mendominasi fitrah dan eksistensi manusia. Ia kemudian menjelaskan tantangan pemikiran Islam kontemporer. Ini sekarang menjadi masalah ilmiah. Peradaban Barat yang mendominasi ilmu pengetahuan saat ini telah menghasilkan ilmu pengetahuan yang menghancurkan kehidupan spiritual masyarakat karena epistemologi Barat hanya bersumber dari akal dan panca indera sehingga memunculkan ideologi sekularisme. Proses westernisasi ilmu pengetahuan muncul dari kebingungan dan sikap skeptis, untuk menghadapi virus westernisasi ilmu pengetahuan ini, Naquib mengatasinya melalui Islamisasi ilmu pengetahuan, dengan 3 langkah, 1) dewesternisasi, 2) integrasi dan 3) Islamisasi.

De-westernisasi dalam konteks Islamisasi ilmu pengetahuan merujuk pada usaha untuk mengembalikan atau mengintegrasikan nilai-nilai Islam ke dalam kerangka ilmu pengetahuan dan pendidikan. Ini melibatkan kritik terhadap dominasi budaya Barat dalam pemikiran, metodologi, dan paradigma ilmiah, serta upaya untuk membangun dan mengembangkan konsep-konsep ilmiah yang sesuai dengan prinsip-prinsip Islam. De-westernisasi dalam

Islamisasi ilmu pengetahuan dapat melibatkan identifikasi dan isolasi unsur-unsur sekuler pada teori keagenan. Ini bisa dilakukan dengan menyaring konsep-konsep atau asumsi-asumsi dalam teori keagenan yang mungkin bertentangan dengan nilai-nilai Islam, dan kemudian menggantinya dengan perspektif atau konsep yang lebih sejalan dengan prinsip-prinsip Islam.

Teori Keagenan

Teori Keagenan membahas tentang hubungan suatu kontrak antara prinsipal dan agen. (Jensen, Michael C. dan Meckling, William, 1976) mengemukakan bahwa prinsipal (orang yang memerintah atau pemilik modal) memberikan perintah kepada agen (orang yang diperintah) untuk menjalankan suatu pekerjaan atau jasa atas nama prinsipal, kemudian seorang prinsipal akan memberikan wewenang kepada agen agar memberikan keputusan terbaik bagi prinsipal. Perbedaan posisi, tugas, dan kepentingan komandan dan agen menyebabkan konflik kepentingan dan pengaruh timbal balik satu sama lain (Dini and Julianti, 2022). Pemisahan fungsi ini akan memicu para pengambil keputusan (agen) untuk tidak menghiraukan tanggungan resiko dari setiap kebijakan bisnis yang diambil. Karena semua resiko akan ditanggung oleh pemilik modal (prinsipal). Hal ini dapat memicu munculnya konflik didasari keegoisan terhadap kepentingan sendiri hingga menjadi pokok masalah teori keagenan (Dini and Julianti, 2022).

Bahkan menurut (Anggraeni, 2011) teori keagenan muncul dari adanya dua pihak atau dua individu di dalam suatu organisasi yang memiliki kepentingan dan saling bertentangan, dimana kedua individu tersebut bertujuan untuk memaksimalkan tingkat kepuasannya masing-masing. Hal ini menyebabkan munculnya informasi asimetris, artinya suatu keadaan dimana beberapa pihak yang terlibat dalam suatu transaksi bisnis mempunyai informasi yang lebih banyak dibandingkan pihak lainnya. Menurut (Fred Weston, 1992) sulit mempercayai teori keagenan yang menyatakan bahwa manajemen (agen) akan selalu bertindak untuk kepentingan pemegang modal/ saham (prinsipal) sehingga diperlukan pengendalian modal/ pemegang saham.

Zulfajrin, M. Wahyuddin Abdullah (2022) menyatakan bahwa Teori Keagenan sama sekali tidak obyektif dan netral, namun sebaliknya sarat dengan nilai-nilai kapitalis yang nyatanya sangat eksploitatif. Lebih lanjut Chwastiak (1999) menjelaskan bahwa dengan konsep ini, seluruh tindakan manusia dilakukan secara “rasional”. Kenyataaannya, rasionalitas telah menghilangkan alat-alat “sensasi” dan “intuisi” yang ada dalam diri manusia, serta sikap saling mendukung dan menghormati yang ada dalam Masyarakat.

Teori Informasi Assimatrik

Paradigma informasi asimetris pertama kali diformalkan oleh (Glosten, L. R., Milgrom, 1985) serta (Kyle,, 1985) yang menetapkan bahwa ketika beberapa agen memiliki informasi yang unggul tentang nilai fundamental suatu asset perdagangan mereka tidak akan menyampaikan informasi tersebut ke pasar. Informasi Assimatrik merupakan peristiwa dimana salah satu pihak

mendapatkan informasi yang lebih banyak dari pada pihak lainya. Misalnya pihak penjual memiliki informasi yang lebih baik dari pihak pembeli (Suartana, 2010).

Informasi asimetrik dapat disebabkan oleh *moral hazard* dan *adverse selection* (Scott, 2015). Moral berasal dari kata "mos" jamaknya yaitu "mores" yang berarti adat dan cara hidup, bisa dikatakan adat kebiasaan (Badrun,, 2005). Istilah *hazard* dalam bahasa memiliki arti suatu situasi yang dapat menambah kerugian (*loss*) atau tertanggung (*insured*) (Guritno 1995). Istilah *Hazard* sering di gunakan dalam menyatakan sesuatu perbuatan yang dapat membahayakan. *Moral hazard* adalah situasi di mana agen menentukan tingkat risiko yang dihadapinya, sementara prinsipal menanggung konsekuensi negatif dari pilihan beresiko tersebut (Haryono, 2015). *Moral hazard* dalam perekonomian menggambarkan bentuk pelanggaran etika, peraturan, dan kontrak. Baik dalam pentuk penipuan atau upaya untuk menghindari kontrak atau peraturan demi keuntungan diri sendiri, sehingga mengakibatkan kerugian bagi orang lain tanpa bertanggungjawab atas tindakan yang diperbuat (Anon, n.d.).

Sedangkan *Adverse selection* adalah masalah informasi asimetrik yang terjadi sebelum pendanaan didistribusikan (Zulfajrin, M. Wahyuddin Abdullah, 2022). *Adverse selection* terjadi karena ada manajer perusahaan atau orang dalam lainnya yang mengetahui situasi perusahaan saat ini dan prospek masa depan lebih baik daripada investor luar (Dini and Julianti, 2022). Ketika berbagi informasi antara beberapa lembaga, yang tujuannya tidak sesuai dengan tujuan organisasi, batu pandangan desain organisasi dapat menjadi masalah penciptaan mekanisme. Prinsip penyelarasan dapat menjadi langkah penting menuju pemahaman yang lebih baik tentang masalah desain mekanisme ini. Ada dua alasan keberhasilan prinsip ini. Pertama, ia menyediakan cara sederhana untuk mengkarakterisasi kumpulan distribusi yang dapat diterapkan pada desentralisasi data. Kedua, ia menyediakan kerangka kerja yang sesuai untuk melakukan analisis normatif di bawah informasi asimetris, yaitu membandingkan mekanisme alokasi yang berbeda (Martimort, 1997).

ANALYSIS DAN PEMBAHASAN

Dewesternisasi

Teori keagenan merupakan pembagian kewajian konsep kerjasama antara prinsipal dan agen, namun pembagian kewajiban ini menyebabkan timbulnya berbagai masalah antara prinsipal dan agen, pertama jika agen mempunyai tujuan yang berbeda dengan prinsipal sehingga masing-masing pihak memaksimalkan keuntungan individualnya. Kedua, sulit bagi prinsipal untuk membuktikan bahwa pekerjaan tersebut dikerjakan oleh perwakilannya. Ketiga, adanya isu pembagian risiko Ketika prinsipal dan agen menghadapi risiko yang berbeda. Permasalah ini dapat terjadi dikarenakan konsep Kerjasama keageanan ini tidak berlandasan dengan konsep Kerjasama symbiosis mutualisme namun lebih ke self-interest atau Kerjasama-Individual.

Kemudian (Eisenhardt, 1989) berpendapat bahwa konflik keagenan dapat diatasi dengan menciptakan hambatan yang akan terbentuk karena adanya beberapa kondisi, yaitu; pertama, kontrak antara prinsipal dan perwakilan berlandaskan hasil yang dapat dicapai dan didefiniskan dengan jelas; kedua, prinsipal mempunyai semua informasi yang diperlukan untuk memverifikasi perilaku agen. Kendala ini menjadi penghambat sikap oportunistik agen, yang

seringkali menimbulkan masalah keagenan (Chiappori et al., 1994). mengungkapkan bahwa prinsipal maupun agen dapat berupa individu, lembaga, organisasi, atau pusat keputusan. Kemudian ia mengusulkan solusi optimalisasi mekanisme penyelarasan kepentingan agen dengan kepentingan prinsipal, seperti besaran upah persatuan atau bagi hasil; atau yang mendorong agen untuk mengungkapkan informasi, seperti kontrak pelaporan mandiri. Akan tetapi kedua usulan solusi ini masih berpondasi self-interest.

Adanya informasi assimatrik antara prinsipal dengan agen dikarenakan perbedaan tujuan dan mengedepankan kepentingan masing-masing pihak. Contoh Prilaku meyimpang antara prinsipal dan agen dapat berupa rekayasa praktik perusahaan atau ketidakjujuran dalam mengkomunikasikan informasi tentang hubungan antara keberhasilan yang dicapai dengan kinerja yang dilakukan. Hal tersebut mungkin terjadi pada pembiayaan dengan akad mudharabah di perbankan syariah. Dimana pihak bank kurang mengetahui tentang keadaan usaha yang di biayainya dibandingkan dengan nasabah (Rahmawati, 2015; Yosinta Pangestuti, 2022).

Informasi assimatrik dapat disebabkan oleh 2 keadaan yaitu *moral hazard* dan advers selection (Scott, 2015). *Moral hazard* berkaitan dengan akhlak pada manusia Imam (Al-Ghazali, 1989) mengatakan bahwa akhlak merupakan sifat yang tertanam dalam jiwa seseorang, yang timbul dengan mudah tanpa adanya pertimbangan antara fikiran dan perasaan. Yang mengartikan bahwa terjadinya *moral hazard* ini merupakan bentuk spontanisasi seseorang untuk bertindak dalam seuatu hal. Hal ini dapat terjadi karena asumsi konsep alwal manusia yang kurang tepat.

Imam (Al-Ghazali, 1989) menjelaskan dalam kajian tentang akhlak bahwa *moral hazard* lazim disebut dengan akhlak buruk (*akhlak al-madzmumah*) yang termasuk sifat-sifat *muhlikat*, yaitu sifat-sifat yang dapat merugikan atau merugikan tidak hanya pelakunya saja, tetapi juga dapat merugikan keharmonisan dan perdamaian dalam masyarakat. Jadi, muhlikat dapat dipahami sebagai moral hazard atau tindakan manusia yang dapat membahayakan atau merugikan.

Dari kajian Islam *Advers selection* dapat dianalogikan sebagai *garar* dan *tadlis*. *Advers selection* merupakan hal yang mengandung ketidak jelasan atau ketidak pastian. Hal ini dilarang dalam Islam karena mirip dengan gharar yang memiliki informasi yang tidak jelas. Dalam Islam *Gharar* disebabkan oleh beberapa hal yaitu tidak adanya kejelasan dengan barang, batasanya dan akad barang tersebut tidak jelas (Rusyd, n.d.) Kemudian *tadlis* ialah keadaan dimana hanya salah satu pihak saja yang mengetahui informasi lebih banyak dari pihak lainnya.(Reza 2021). Hal ini dapat terjadi karena seleksi merugikan, salah satu jenis asimetri informasi. Informasi pengetahuan yang asimetris dapat disalahgunakan, termasuk untuk melakukan penipuan. Dengan kekuatan pengetahuan yang lebih besar, beberapa pihak bisa memanfaatkan ketidaktahuan pihak lain. (Chiappori et al., 1994). Hal tersebut juga tidak dibenarkan dalam Islam karena dalam Islam sangat menjungjung tinggi sifat jujur dalam berbisnis.

Misalnya pada sektor perbankan, dampak negatif dari Adverse Selection adalah dapat terjadi kesalahan analisis. Dalam kasus dimana nasabah menyembunyikan informasi, sulit bagi bank untuk mengetahui kepribadian nasabah yang sebenarnya. Jika terjadi kesalahan pada proses analisis, maka pendanaan pada tahap berikutnya juga akan cacat. Sedangkan dampak yang

ditimbulkan dari perilaku berisiko secara etis akan terwujud dalam bentuk tindakan yang tidak tepat akibat etika yang buruk. (Rahmawati, 2015).

Perbedaan teori Islam dan Barat adalah Islam tidak pernah memisahkan ilmu ekonomi dari etika, sebagaimana Islam tidak pernah memisahkan ilmu pengetahuan dari etika, politik dari moralitas, dan kekerabatan dari kehidupan. (Qordhawi, 1997). Dalam etika bisnis Islam *moral hazard* sangat dilarang karena etika memiliki peran yang sangat penting dalam sebuah bisnis. Maju berkembangnya sebuah bisnis, tidak hanya ditentukan oleh manajemen yang baik, melainkan juga dari nilai-nilai etika yang baik. Etika disini berfungsi sebagai Upaya yang membentuk perusahaan agar berdiri lebih kuat dan menciptakan ketenangan dalam berbisnis. Aklak yang baik menjadi dasar bagi etika dalam berbisnis (Rozi, Zikri Rahmani, 2023).

Dalam teori keagenan, terdapat pemisahan antara etika dan ekonomi, beberapa aspek teori Bkeagenan mengabaikan atau memisahkan pertimbangan etika dan moral dalam pengambilan keputusan bisnis. Dalam konteks Islamisasi, penting untuk mengintegrasikan pertimbangan etika Islam ke dalam seluruh aspek manajemen bisnis. Pada saat itu, teori keagenan hanya berfokus pada manfaat material dan cenderung menekankan pada realisasi manfaat material. Dalam konteks Islamisasi, pertimbangan tambahan perlu diberikan pada aspek moral dan etika yang sejalan dengan prinsip-prinsip Islam. Lebih lanjut, terdapat pemisahan antara kehidupan profesional dan kehidupan beragama. Jika teori representasional berpendapat bahwa bisnis dan kehidupan beragama dapat dipisahkan, maka pendekatan Islamisasi dapat menekankan pada integrasi nilai-nilai agama dalam konteks bisnis. Selain itu, teori keagenan didasarkan pada asumsi bahwa agen ekonomi bertindak rasional untuk memaksimalkan keuntungan mereka. Refleksi proses Islamisasi akan mencakup konsep keadilan sosial dan pertimbangan etis dalam pengambilan keputusan ekonomi.

Dari kajian diatas dapat penulis akarkan bahwa adanya kekeliruan konsep manusia dalam teori keagenan yang mengedepankan rasionalitas (Chwastiak, 1999) dalam kajiannya menyatakan bahwa realitanya, rasionalitas menghilangkan alat "perasaan" dan "intuisi" yang ada pada manusia, serta menghilangkan rasa saling mendukung dan menghormati yang ada dalam masyarakat. Akhirnya konsep manusia yang disajikan dalam teori keagenan menjunjung tinggi sifat material yang haus akan harta dan mementingkan kepentingan sendiri. Maka dari itu konsep manusia dan konsep Kerjasama dalam teori keagenan tidak selaras dengan konsep kemanusian dan kerjasama dalam Islam. Dalam teori keagenan konsep Kerjasama masih didasarkan dengan *self-interest*. Setiap individu masih berorientasi material kapital bukan kerjasama sosial yang tujuan ke*maslahatan* bersama.

Dalam praktik teori keagenan juga terdapat konsep insentif material Insentif material merupakan Insentif yang diberikan kepada pegawai berdasarkan kinerjanya, baik berupa uang maupun barang (Sarwoto, 2011). Insentif materi ini mempunyai nilai ekonomi sehingga dapat meningkatkan kesejahteraan pekerja dan keluarganya. Akan tetapi disatu sisi insentif material ini telah menumbuhkan rasa materialistis dan menghilangkan moralitas dan spiritualitas, sehingga perlu adanya pergantian disini.

Integrasi

Integrasi dalam Islamisasi ilmu pengetahuan tidak hanya mencakup menghilangkan unsur-unsur sekuler tetapi juga memperkaya dan memperluas kerangka ideologis dengan memasukkan aspek nilai-nilai dan prinsip-prinsip Islam. Pendekatan ini akan menciptakan pemahaman yang lebih komprehensif dan relevan mengenai realitas bisnis dan manajemen dalam konteks Islam. Menurut (Eisenhardt, 1989) teori agensi menggunakan tiga asumsi tentang sifat manusia, yaitu: a) manusia umumnya mementingkan diri sendiri, b) manusia secara kognitif rasional terhadap masa depan (*bounded rasionality*), dan c) manusia tetap menghindari risiko (*risk aversion*).Kemudian menurut (Nurwanah, 2016) adanya kesalahpahaman konsep amanah dalam teori keagenan. Ia menguak bahwa Amanah dalam teori keagenan berarti harus loyal pada direksi, walaupun dengan cara berhianat pada pathner kerja.

Setiap manusia akan berusaha mengembangkan kemampuan dirinya untuk bertahan hidup dan memenuhi kebutuhan sehari-hari (Abdullah, 2018). Dalam al-Qur'an makna manusia digolongkan menjadi 6 yaitu *abd Allah* (hamba Allah), *Bani Adam* (keturunan adam), *Basyr* (Unsur Materi), *Insan* (Manusia dengan segala totalitasnya), *al-ins* (beradab atau tidak liar), dan *an-nas* (Makhluk Sosial) dengan maksud bahwa manusia diciptakan sebagai makluk yang bermasyarakat, tolong menolong dan bekerjasama (Muhlasin, 2019).

Rahmatiah (2021) memberikan ulasan bahwa manusia adalah makluk yang diberikan amanah oleh Allah swt dengan berbagai macam karakter sebagai kekurangan dan kelebihan. Sangat alamiah jika sifat manusia melibatkan pertarungan antara kebaikan dan kejahatan, antara kebajikan dan keburukan, dan sebagainya. Akhirnya dibutuhkan solusi untuk menanggulangi hal tersebut terutama aspek material dan spiritual dengan kesalarasan diantara keduanya. Maka Perlu adanya kajian pemahaman konsep kemanusian dalam Islam dan konsep kerjasama antara prinsipal dan agen yang dapat melaraskan konsep material dan spiritual.

Teori keagenan mencakup salah satu konsep kerjasama antara prinsipal dan agen. Kerjasama dalam Islam merupakan kegiatan yang dilakukan oleh dua orang tau lebih dari latar belakang berbeda ataupun sama dengan mengikatkan diri pada Tindakan hukum guna bekerjasama dalam suatu tujuan (Afandi, 2009; Ubaidillah, 2018). Dalam pandangan kapitalisme agen hanyalah pekerja dan prinsipal hanyalah majikan, hal ini menyebabkan perbedaan distribusi wewenang antara agen dan prinsipal karena terbatas oleh posisi (Rahmi, 2014) namun dalam Islam prinsipal dan agen dipandang seperti saudara yang sifatnya universal sehingga memiliki hubungan kekeluargaan, kemitraan dan symbiosis mutualisme. Dalam Islam seorang prinsipal harus memperlakukan agen dengan baik begitupun sebaliknya. Kedua belah pihak diwajibkan untuk memiliki moral yang baik saat bekerjasama (Arafik, 2017).

Islamisasi Teori Keagenan

Islamisasi teori keagenan mencakup upaya mengintegrasikan perspektif dan prinsip Islam ke dalam teori keagenan sebagai usulan untuk memodifikasi atau mengembangkan teori keagenan dengan memasukkan nilai-nilai, etika, dan pandangan dunia Islam. diproses dengan mengidentifikasi nilai-nilai Islam terkait teori representasi, hal ini dapat mencakup nilai-nilai seperti keadilan, tanggung jawab, kejujuran dan keberlanjutan. Kemudian pengevaluasian

Asumsi dasar teori agensi secara cermat karena beberapa di antaranya tidak konsisten dengan prinsip-prinsip Islam atau bahkan bertentangan dengan nilai-nilai tersebut. Konsep teori keagenan yang tidak sesuai dengan nilai-nilai Islam dapat diadaptasi atau diganti. Seperti konsep insentif material dapat diperluas dengan mempertimbangkan insentif moral atau spiritual, insentif material ini telah menumbuhkan rasa materialistis dan menghilangkan moralitas dan spiritualitas, sehingga perlu adanya pergantian disini. Kemudian konsep kemanusia barat yang berlandasan rasional diganti dengan konsep manusia dalam Islam, yang berlandasan pada spiritual, selanjutnya konsep Kerjasama self-interest diganti dengan konsep Kerjasama dalam Islam yang menjunjung kemaslahatan Bersama.

Prinsip etika Islam diterapkan dalam konteks teori keagenan. Mencakup pertimbangan etis dalam pengambilan keputusan, tanggung jawab sosial perusahaan dan perlakuan adil terhadap seluruh pemangku kepentingan. Integrasikan dimensi spiritualitas ke dalam konsep penentuan nasib sendiri. Hal ini dapat mencakup pemahaman bahwa individu dalam konteks agama Islam juga memiliki tanggung jawab moral dan spiritual untuk melaksanakan tugas dan tanggung jawab profesionalnya.

Islam menyatakan bahwa setiap individu adalah pemimpin dan bertanggung jawab atas kepemimpinannya sendiri; setiap orang mempunyai wibawa dalam pekerjaannya dan mempertanggungjawabkan wibawa tersebut di hadapan pemimpin dan dihadapan Tuhan, sebagaimana yang dicontohkan Nabi Muhammad SAW. Sehingga setiap agen dan prinsipal harus bertanggungjawab atas segala wewenang dan keputusan yang dibuatnya. Oleh karena itu, hubungan agen dan prinsipal tidak didasarkan pada kepentingan pribadi, tetapi pada cinta. Cinta akan terus memberikan manfaat materi, berbagi dan makna hidup. Sederhananya, jika konsep kekayaan hanya dilihat sebagai bentuk ekonomi murni, maka ada konflik kepentingan dalam hubungan kerja sama tersebut. Namun jika konsep kekayaan dilihat sebagai semacam trilogi, maka mekanisme hubungannya mencakup proses kepercayaan, kepercayaan berdasarkan cinta dan saling berbagi (Eisenhardt, 1989).

Imam (Al-Ghazali, 1989) memberikan gambaran kepada manusia untuk mengenal hakikat jiwa manusia yang sebenarya dengan metode pembelajaran *ta'lim*, *tarbiyah* dan *ta'dib*.

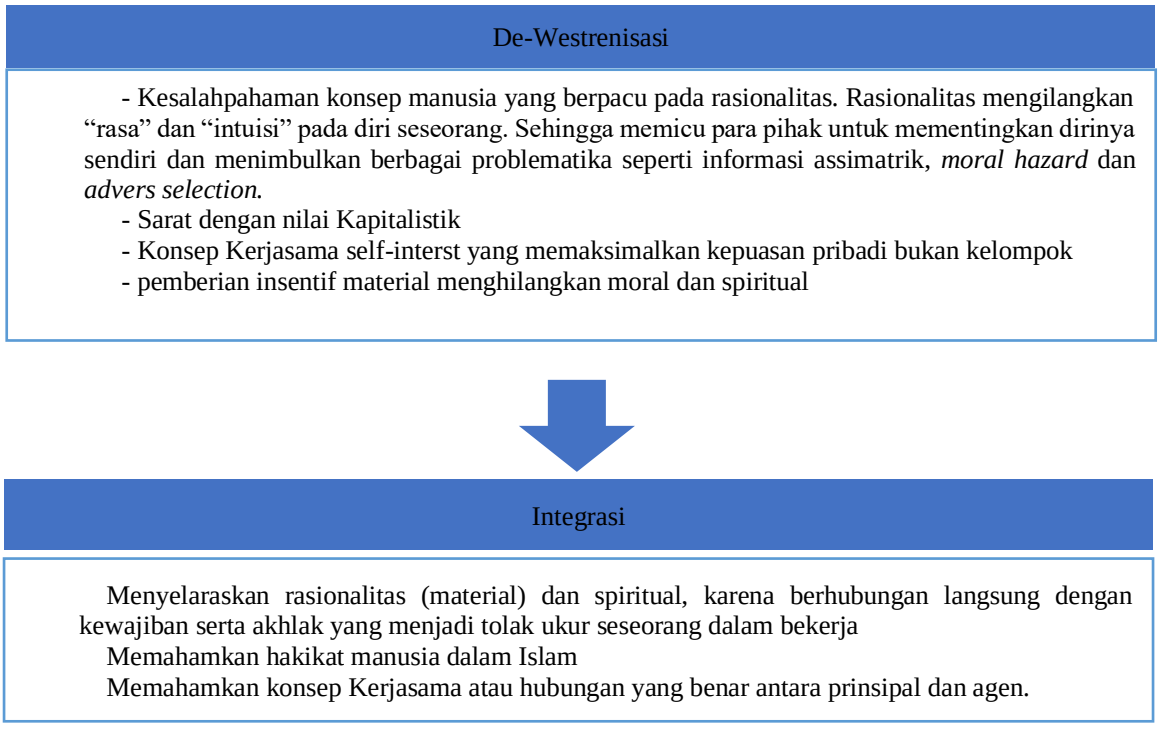
1) Ta'lim yaitu memberi tahukan kepada setiap pihak konsep manusia dan Kerjasama dalam Islam, konsep manusia yang ditawarkan ialah konsep manusia yang tidak menjunjung rasionalisme sehingga tidak akan muncul *self-intrest.* Konsep kerjasama dalam Islam berlandasan cinta yang memiliki tujuan untuk kemaslahan bersama, serta menggap bahwa rekan kerja merupakan saudara yang harus kita jaga kepercayaannya.
2) Tarbiyah yaitu mengembangkan pengetahuan tersebut serta mengamalkannya di pekerjaan sehari-hari salah satunya ialah akhlak al-karimah, ketika seseorang tidak mengedepankan rasio melainkan cinta maka akhlak yang dilakukanpun akan berbanding lurus dengan apa yang ada pada benak hati seseorang, yaitu akhlak yang baik, sesuai dengan moral dan syariah Islam.
3) Ta'dib dengan maksud untuk pengenalan, pembimbingan, pengakuan yang secara berangsur-angsur ditanamkan kepada seseorang tentang suatu perkara dari Tuhannya. Ta'dib juga diartikan Pendidikan akhlak atau abad, yakni pembinaan akhlak terhadap kedua belah pihak dengan Upaya membiasakan untuk menghilangkan akhlak tercela dan menghiasinya dengan akhlak terpuji. Akhlak terpuji yang bisa tanamkan dari konsep ini adanya menanamkan nilai kejujuran, amanah dan saling percaya terhadap sesama.

Kerjasama merupakan sebuah kegiatan antara dua pihak atau lebih dengan tujuan yang sama dan untuk kemaslahatan bersama. Dalam berkerjasama harus mengedepankan kejujuran. Kejujuran akan menjadikan Allah meridhoi bisnis yang kita kerjakan, bukan hanya itu kejujuran juga syarat untuk mendapatkan kepercayaan dari para konsumen, rekan bisnis dan karyawan. Konsep kejujuran ini membuat hati yang melaksanakannya tenang sehingga menjadikannya prisip esensial dalam berbisnis (Puspitasari, 2019).

Kemudian menjaga amanah, amanah diartikan titipan yang dipercayakan kepada seseorang yang harus dijaga dan tidak boleh diingkari. oleh karena itu sangat penting sikap amanah bagi setiap pebisnis (Ramdan, 2013). Dengan menjunjung tinggi sifat amanah dalam berbisnis akan membuat rekan kerja merasa terjaga dan berusaha semaksimal mungkindemi kelancaran usaha yang dilaksanakan (Fajri, 2018). Dalam teori keagenan ini mengajarkan kepada pemilik modal (prinsipal) dan pengelola (agen) untuk memiliki hubungan yang baik. Dengan adanya agen maka akan terjadi pemisahan fungsi antara pengambil keputusan (agen) dengan penanggung resiko (prinsipal) karena prinsipal sudah memberikan wewenang kepada agen untuk *memanage* modal. Sehingga Amanah menjadi hal yang sangat urgen dan penting dalam teori keagenan.

Membangun kepercayaan bukanlah suatu hal yang mudah, karena membutuhkan proses yang memakan waktu cukup lama agar rekan kerja sepenuhnya percaya kepada pihak lain. Kepercayaan ialah suatu hal yang didapatkan seseorang ketika rekan kerja mengakui kejujuran dan kemampuan seseorang akan suatu hal (Schwitzgebel, 2006). Kepercayaan dibentuk dengan adanya kejujuran dan juga amanah dalam mengerjakan suatu perkara. Sehingga seseorang benar-benar yakin untuk memberikan suatu perkerjaan kepada oranglain yang sudah terjamin kehandalan dan kemampuannya dalam menangani suatu perkerjaan atau perkara.

Gambar 2: Proses Islamisasi Teori Keagenan



e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

Islamisasi

Mengganti insentif material dengan insentif moral dan spiritual
Menghilangkan akhlak buruk dan menggantinya dengan akhlak yang baik dengan proses *ta'lim, tarbiyah* dan *ta'dib*
Menanamkan kejujuran, sifat amanah dan saling percaya antar pihak sehingga menghindarkan adanya informasi assimatrik, apalagi *moral hazard* dan *adverselection*

KESIMPULAN

Ilmu pengetahuan modern selalu menjadi perbincangan para akademisi maupun praktisi karena perbedaan latar belakang serta paradigma yang dianut. Apalagi dengan berkembanganya berdaban barat membuat ilmu pengetahuan lambat laut diakomodir oleh kulturnya yakni menjunjung tinggi paham sekularisme, rasionalitas dan humanism. Sehingga dalam teori keagenan adanya kesalahpahaman konsep manusia yang menyatakan bahwa manusia memiliki sifat mementingkan diri sendiri, takut akan masa depan dan khawatir terhadap resiko atau enggan untuk bertanggungjawab serta berpacu pada rasionalitas. Padahal sejatinya rasionalitas ini mengilangkan "rasa" dan "intuisi" pada diri seseorang. Sehingga memicu para pihak untuk mementingkan dirinya sendiri dan menimbulkan berbagai problematika seperti assimatrik information, *moral hazard* dan advers selection.

Maka perlunya keselarasan antara rasionalitas (material) dan spiritual untuk memperbaiki konsep yang menyimpang ini, karena menyangkut tentang kewajiban serta akhlak yang menjadi tolak ukur seseorang dalam bekerja yang lebih. Dengan cara memahamkan hakikat manusia dalam Islam yang tidak berpacu kepada rasionalitas sebagai pedoman hidup dan konsep Kerjasama atau hubungan yang benar antara prinsipal dan agen berlandasan cinta kasih untuk tujuan bersama atau kemaslahatan umat. Tidak hanya itu perlunya juga menghilangkan akhlak buruk dan menggantinya dengan akhlak yang baik. Hal ini dalam dilakukan dengan cara yang ditawarkan oleh imam al-Ghozali yakni, *ta'lim, tarbiyah* dan *ta'dib*. Dengan menanamkan kejujuran, sifat amanah dan saling percaya antar pihak akan menghindarkan adanya informasi assimatrik apalagi *moral hazard* dan *adverselection*.

Islamisasi teori keagenan bukanlah proses yang mudah dan seringkali melibatkan eksplorasi mendalam terhadap nilai-nilai dan ajaran Islam. Hal tersebut merupakan upaya untuk menciptakan pendekatan pemahaman dan pengelolaan yang lebih sesuai dengan prinsip-prinsip Islam, dengan harapan dapat memberikan kontribusi positif bagi pembangunan masyarakat dan dunia usaha yang lebih berkeadilan dan berkelanjutan.

PENGHARGAAN

Penulis ingin mengucapkan terimakasih yang tulus kepada Dr. Khoirul Umam dan Dr. Imam Kamaluddin serta Program Pascasarjana Universitas Darussalam Gontor khususnya Magister Hukum Ekonomi Syariah yang telah membantu saya dalam menyelesaikan paper ini.

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, Budi. (2018). Konsep Manusia Dalam Islam Studi Terhadap Eksistensi Manusia."*Wahana Inovasi* 7(2):73–84.

Abdurrahman al-Gharyani, Ash-shadiq. (2004). *Fatwa Muamalat As-Asyaiah*. Surabaya: Pustaka progressif.

Afandi, Yazid. (2009). *Fiqh Muamalah.* Yogyakarta: Logung Pustaka.

Akerlof, George A. (1970). The Market for 'Lemons': Quality Uncertainty and the Market Mechanism. *The Quarterly Journal of Economics* 84(3):488–500.

Al-attas, Syed Muhammad Naquib. 1993. *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilazation (ISTAC).

Al-Ghazali, Abu Hamid. (1989). *Ihya' Ulumuddin*. Beirut: Dar al-Fikr.

Anggraeni, Mariska Dewi. (2011). Agency Theory Dalam Perspektif Islam. *Jurnal Hukum Islam (JHI)* 9(2):272–88.

Anon. n.d. *Ekonomi Islam Dalam Mereduksi Moral Hazard*. Jakarta: Universitas Islam.

Arafik, Havis. (2017). *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam Kontemporer*. Jakarta: Kencana.

Badrun, Faisal. (2005). *Etika Bisnis Dalam Islam*. Jakarta: UIN Jakarta Press.

Chiappori, P. A., I. Macho-Stadler, P. Rey, and B. Salanié. (1994). Repeated Moral Hazard: The Role of Memory, Commitment and Access to Credit Markets. *Eur Econ Rev* 38.

Chwastiak, Michele. (1999). Deconstructing the Principal-Agent Model: A View from the Bottom. *Critical Perspectives on Accounting* 10(4):425–41.

Dini, Aisyah, and Yenni Samri Julianti. (2022). Analisis Asymmetric Information Dalam Penerapan Pembiayaan Akad Mudharabah PadaPerbankan Syariah di Indonesia. *Jurnal Kajian Ekonomi Dan Kebijakan Publik* 7(1).

Eisenhardt, Kathleen M. (1989). Agency Theory: An Assessment and Review. *Academy of Management Review* 14(1):57–74.

El-Karanshawy, Hatem A. (2015). Islamic Economics : Theory , Policy and Social Justice. *Islamic Economics and Social Justice Essays on Theory and Policy* 2:1–106.

Fajri, Futuh. (2018). Identifikasi Penerapan Etika Bisnis Islam Pada Pedagang Fashion Busana Muslim Di Pasar Baru Trade Center. 4(1).

Fred Weston, Thomas E. Copeland. (1992). *Manajemen Keuangan*. 8th ed. Jakarta: Binarupa Aksara.

Glosten, L. R., Milgrom, P. R. (1985). Bid, Ask and Transaction Prices in a Specialist Market with Heterogeneously Informed Traders. *Journal of Financial Economics* 14:71–100.

Gunanto, Ikrar. (2019). Praktik Jual Beli Padi Tebasan Ditinjau Dari Akad Jual Beli Dalam Islam. *TIJAROTANA: Jurnal Ekonomi Dan Bisnis Syariah* 01(01).

Guritno, T. (1995). *Kamus Ekonomi Bisnis Perbankan: Inggris-Indonesia*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press.

Haryono, Slamet. (2015). Asimetri Informasi Dalam Transaksi Perbankan Syariah Di Indonesia. *Ijtihad, Jurnal Wacana Hukum Islam Dan Kemanusiaan* 15(1):103–18.

Jensen, Michael C. dan Meckling, William, H. (1976). Theory of the Firm: Managerial Behavior, Agency Costs and Ownership Structure. *Journal of Financial Economics* 3:82–137.

Kyle, A. S. (1985). Continuous Auctions and Insider Trading. *Econometrica* 53:1315–35.

Martimort, Jean-Jacques Laffont and David. (1997). "Collusion Under Asymmetric

Information." *ECONOMETRICA* 65(4):875–911.
Muhlasin. (2019). Konsep Manusia Dalam Perspektif Al-Qur'an. *Idarotuna* 1(2):46–60.
Novayani, Irma. (2017). Islamisasi Ilmu Pengetahuan Menurut Pandangan Syed M. Naquib Al-Attas Dan Implikasi Terhadap Lembaga Pendidikan International Institute of Islamic Thought Civilization (ISTAC). *Al-Muta'alliyah STAI Darul Kamal NW* 1(2):74–89.
Nurwanah, Andi. (2016). Menguak Kekuatan Dan Problematika Agency Theory Ditinjau Dari Perspektif Islam. *Asset* 6(1):1–10.
Panda, B., & Leepsa, N. M. (2017). Agency Theory: Review of Theory and Evidence on Problems and Perspectives. *Indian Journal of Corporate Governance* 10(1):74–95.
Purba, Hendrea Leo. (2020). Informasi Asimetris Pada Pelaksanaan Lelang. *Kementrian Keuangan Republik Indonesia*.
Puspitasari, Ira. (2019). Analisis Praktik Etika Bisnis Syariah (Studi Kasus Pasar Leuwiliang). *Amwaluna: Jurnal Ekonomi Dan Keuangan Syariah* 3(1):40–51.

Qordhawi, Yusuf. (1997). *Norma Dan Etika Ekonomi Islam. Penerjemah Zainal Arifin Dan Dahlia Husin*. Jakarta: Gema Insani Prees.
Rahmatiah, St. (2021). Konsep Manusia Menurut Islam. *Jurnal Bimbingan Penyuluhan Islam* 2(1):93–116.
Rahmawati, Teti. (2015). Indikasi Moral Hazard Dalam Penyaluran Pembiayaan Pada Perbankan Syariah Di Indonesia. *JRKA* 1(1):63–83.
Rahmi, Aini. (2014). Tanggung Jawab Perusahaan Dan Karyawan Dalam Islam. *Al Maslahah; Jurnal Ilmu Syariah* 9(2).
Ramdan, Anton. (2013). *Etika Bisnis Dalam Islam*. Jakarta: Bee Media Indonesia.
Reza, Veni. (2021). Kegagalan Pasar (Market Failure): Information Asymmetric, Externalities, Public Goods Dan Inefficient Allocation. *Jurnal IndraTech* 2(2).
Rozi, Zikri Rahmani, Dini Oktariani. (2023). Etika Bisnis Dalam Perspektif Sunnah Nabi. *Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam* 9(01):96–104.
Rusyd, Ibnu. n.d. Bidayah Al-Mujtahid."Beirut: Dar al-Fikr.
Ryandi. (2021). Telaah Islamisasi Pengetahuan (Islamization of Knowledge) Syed Naquib Al-Attas. *An Nadwah* XXVII(2):52–59.
Said, Hilda Salman, Chusnul Khotimah, Dekri Ardiansyah, and Hanifah Khadrinur Marsheli. (2022). Teori Agensi : Teori Agensi Dalam Perspektif Akuntansi Syariah. *Fair Value : Jurnal Ilmiah Akuntansi Dan Keuangan* 5(5):2434–39.
Sarwoto. (2011). *Dasar-Dasar Organisasi Manajemen*. Jakarta: Ghalia.
Schwitzgebel, Eric. (2006. *Belief in Zalta, Edward, the Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Standford: CA: The Metaphysics Research Lab.
Scott, Allen J. (2000). The Cultural Economy of Paris. *International Journal of Urban and Regional Research, Wiley Blackwell* 24:554–66.
Scott, Wiliam R. (2015). *Financial Accounting Theory* . Sevent Edi. Canada: United States: Canada Cataloguing.
Shogren, K. A., Wehmeyer, M. L., & Palmer, S. B. (2017). Causal Agency Theory. In Development of Self-Determination through the Life-Course. *Springer* 55–56.
Suartana. (2010). *Akuntansi Keprilakuan*. Yogyakarta: penerbit andi.
Ubaidillah, U. (2018). Pembiayaan Bermasalah Pada Bank Syariah: Strategi Penanganan Dan Penyelesaiannya. *El-Jizya: Jurnal Ekonomi Islam*.
Uzaimi, Achmad. (2017). Teori Keagenan Dalam Perspektif Islam. *Jurnal Ilmiah Akuntansi Dan Finansial Indonesia* 1:71–78.

Yosinta Pangestuti, Bayu Sudrajat. (2022). Mitigasi Pembiayaan Bermasalah Dalam Akad Mudharabah Di Bank Syariah. *Jurnal Ekonomi Dan Bisnis Islam* 1(2):122–33.

Zed, Mestika. (2004). *Metode Penelitian Kepustakaan*. ke-5, 2018. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia.

Zulfajrin, M. Wahyuddin Abdullah, Ziana Asyifa. (2022). Teori Agensi Islam Sebagai Lokomotif Moral Hazard Dan Adverse Selection. *Asy-Syarikah Jurnal Lembaga Keuangan, Ekonomi Dan Bisnis Islam* 4(2):120–31.

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

AL-DARURAH SEBAGAI ASAS PENGGUNAAN GANJA DALAM PERUBATAN

ABDUL HAKIM BIN BAHARUDIN
Fakulti Syariah dan Undang-undang
Universiti Islam Selangor
Email: abdulhakim@kuis.edu.my

ZAINI YUSNITA BINTI MAT JUSOH
Fakulti Syariah dan Undang-undang
Universiti Islam Selangor
Email: zainiyusnita@kuis.edu.my

ZANARIAH BINTI DIMON
Fakulti Syariah dan Undang-undang
Universiti Islam Selangor
Email: zanariah@kuis.edu.my

ASMA BINTI ABDUL HALIM
Pelajar Pascasiswazah
Universiti Islam Antarabangsa Malaysia

ABSTRAK

Ganja merupakan sejenis dadah terlarang yang disenaraikan dalam Akta Dadah Berbahaya 1952 dan Akta Racun 1952. Larangan penggunaan ganja meliputi semua produk yang diperolehi daripada tumbuhan cannabis sativa yang mengandungi kira-kira 540 bahan kimia. Di Malaysia, undang-undang telah mengharamkan penggunaan, pengedaran mahupun penanaman tumbuhan ganja yang membawa hukuman yang berat bagi mengelakkan kebarangkalian penyalahgunaannya. Namun begitu, terdapat kajian yang mendakwa ganja mampu membantu dalam rawatan penyakit tertentu seperti penyakit mental. Menurut perspektif syarak, sesuatu yang haram boleh digunakan dalam situasi darurah atau adanya keperluan. Dalil utama yang menjadi asas bagi prinsip darurah ialah firman Allah Taala dalam surah Al-Baqarah ayat 173 yang memberikan pengecualian terhadap makanan yang diharamkan dalam situasi terdesak untuk meneruskan hidup. Selain daripada aspek pemakanan yang menjamin kelangsungan hidup manusia, aspek perubatan juga penting dalam memelihara kesihatan manusia. Sumber ubatan yang wujud pada masa kini, tidak hanya terdiri daripada sesuatu halal, bahkan adakalanya dihasilkan daripada sumber-sumber yang haram dan terlarang. Tujuan kajian ini adalah untuk mengetahui hakikat ganja serta fungsinya dalam perubatan dan prinsip darurah dalam Islam. Seterusnya dibincangkan hukum penggunaan ganja dalam perubatan menurut Islam berdasarkan prinsip darurah. Dengan pendekatan kajian kualitatif, maklumat dan data berkaitan ganja dan prinsip darurah dalam Islam diperolehi melalui kajian kepustakaan dan analisis dokumen. Hasil kajian mendapati ganja juga termasuk dalam bahan-bahan yang ditegah penggunaannya jika tiada keperluan yang mendesak. Namun, apabila adanya keperluan yang dapat dibuktikan kebaikannya dalam memberikan rawatan kesihatan, maka Syarak mengharuskannya sekadar memenuhi keperluan tersebut dan dalam masa yang perlulah mendapatkan keizinan daripada pihak berkuasa.

***Kata kunci**: Ganja, Cannabis, Darurah, Penyakit Mental, Akta Dadah Berbahaya 1952*

PENDAHULUAN

Perdebatan tentang kesahan ganja dalam bidang perubatan di Malaysia menjadi hangat ekoran penahanan penyanyi dan lastic, Muhammad Yasin Sulaiman pada 21 Mac 2022. Dia telah didakwa atas kesalahan menanam 17 pokok ganja (cannabis) di dalam pasu lastic berisi tanah di rumahnya. Yasin menyatakan bahawa dia menggunakan ganja tersebut untuk merawat penyakit bipolar yang dideritainya. Berikutan dengan penahanan itu, pertuduhan dibuat mengikut seksyen 6B(1)(a) Akta Dadah Berbahaya 1952 yang boleh dihukum mengikut seksyen 6B(3) Akta Dadah Berbahaya 1952 yang memperuntukkan hukuman pemenjaraan seumur hidup atau sebatan tidak kurang daripada enam kali sebatan jika disabitkan kesalahan. Namun begitu, pada 6 Julai 2022 yang lalu, dia telah dilepaskan tanpa dibebaskan oleh mahkamah.

Masyarakat umum mempercayai bahawa ganja boleh memudaratkan kesihatan dan menyebabkan seseorang berkhayal. Walau bagaimanapun, ramai tidak mengetahui bahawa ganja juga mempunyai peranan yang penting dalam bidang perubatan di negara-negara tertentu. Malah kebelakangan ini, ganja telah digunakan secara meluas sebagai ubat dalam bidang perubatan. Terdapat kajian di luar negara yang mendapati bahawa ganja boleh meningkatkan selera makan orang yang menghidapi HIV dan mengurangkan kesakitan kronik serta kekejangan otot (McEwen J. A, 2007).

Ganja juga merupakan sejenis dadah yang diharamkan menurut hukum syarak kerana boleh menghilangkan akal. Asas pengharaman ini adalah berdasarkan dalil qias kepada hukum haram arak sebagaimana yang dinyatakan dalam al-Quran. Oleh kerana dadah boleh memberikan kesan yang sama seperti arak bahkan mudarat yang lebih teruk, maka dadah dan arak berkongsi sebab (*'illah*) pengharaman yang sama. Namun begitu, terdapatnya keadaan dan situasi yang mengharuskan penggunaan sesuatu diharamkan oleh syarak disebabkan keperluan, terutamanya jika ia melibatkan penjagaan nyawa atau mengelakkan sesuatu mudarat. Justeru kajian ini akan membincangkan keharusan penggunaan ganja dalam perubatan berdasarkan konsep *al-darurah*.

METODOLOGI

Kajian ini adalah kajian kualitatif dengan reka bentuk kajian kes. Kajian ini menfokuskan kepada konsep *al-darurah* dalam perbincangan fiqah dan manfaat ganja dalam perubatan. Selain itu, kajian ini juga akan membincangkan hukum penggunaan ganja menurut Islam berdasarkan pandangan hukum dadah secara umum oleh para ulama. Untuk itu, data diperolehi daripada sumber yang berkaitan seperti buku. artikel jurnal, laman sesawang pihak berautoriti dan laporan kajian berkaitan isu yang dibincangkan. Data yang diperolehi, dianalisis menggunakan pendekatan deduktif yang melibatkan teori *al-darurah* dan hukum penggunaan sesuatu yang haram dalam perubatan diaplikasikan ke atas penggunaan ganja.

KONSEP *AL-DARURAH*

Al-Darurah merupakan perkataan dalam Bahasa Arab yang bermaksud keperluan dan kepayahan. Manakala dari segi istilah oleh fuqaha ia dijelaskan sebagai, "sampainya satu had

yang akan membinasakan atau menghampiri kebinasaan sekiranya tidak mengambil atau melakukan sesuatu yang dilarang" (Mustapha & Junoh, 2022). Secara khususnya, kebinasaan yang berlaku sehingga menghilangkan nyawa atau anggota badan (Ismail et al., 2016). Dalam takrif yang lain, *al-darurah* bermaksud keperluan yang bersangatan dan mendesak kepada menyalahi hukum syarak. Dalam perbincangan maqasid syariah pula, ia dijelaskan sebagai perkara-perkara asas dan penting dalam kehidupan iaitu agama, nyawa, akal, keturunan dan akal (Al-Yubi, 1998). Oleh itu, situasi darurah boleh timbul sekiranya terdapat ancaman kebinasaan ke atas lima perkara tersebut (Idris & Ramli, 2018).

Al Jizani (2005) berpandangan, terdapat dua perkara yang boleh dijelaskan daripada takrif *al-darurah* yang diberikan oleh fuqaha; yang pertama *al-darurah* termasuk dalam kelompok maslahah dan merupakan maslahah yang tertinggi dan yang kedua, ia menjadi salah satu sebab rukhsah. Walau bagaimanapun, secara keseluruhannya definisi *al-darurah* oleh para fuqaha terdahulu dan ulama semasa merangkumi aspek-aspek berikut (Mustapha & Junoh, 2022):

- Wujud kebimbangan berlakunya kebinasaan atau kemudaratan.
- Penilaian terhadap aspek daruriyyat iaitu agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.
- Skop *al-darurah* terhadap individu atau kelompok.
- Pengecaman darurah pada tahap yakin, ghalabah al-zan (sangkaan yang kuat) atau zan (sangkaan).
- Keharusan kepada melakukan perkara yang dilarang, meninggalkan yang wajib atau menangguhkannya pada waktu yang lain.

Ulama juga telah menetapkan parameter *al-darurah* yang membolehkan hukum-hakamnya diaplikasikan seperti pengguguran *taklif*, perubahan hukum (Mustapha, 2021) dan kebenaran mengambil rukhsah. Parameter tersebut adalah (Al-Jizani, 2005):

- Berlaku kemudaratan yang besar secara yakin atau sangkaan yang kuat.
- Tidak dapat menggunakan sesuatu yang harus untuk menghilangkan kemudaratan.
- Dapat ditentukan kadar kemudaratan.
- Dengan melihat kepada kesannya, melaksanakan hukum-hakam darurat tidak menimbulkan darurat lain yang setara atau lebih teruk.

Selain itu, tahap *al-darurah* telah dibahagikan tiga peringkat iaitu keadaan yang boleh menyebabkan kematian, kesempitan yang hampir kepada kematian dan peringkat keperluan (*al-hajah*) yang boleh berubah kepada *al-darurah* sebagaimana kaedah fiqah *al-hajah tanzilu manzilah al-darurah*. Menurut informan:

> "Sebenarnya ada tiga kondisi ataupun tiga levellah yang membolehkan untuk seseorang tu makan atau ambil benda haram sebagai rawatan contohnya. Cuma macam mana kita nak tentukan darurat ataupun apa..darurat yang mati atau darurat yang kronik serta level ketiga iaitu keperluan *al-hajah* (Informan 1, USIM, 13/6/2023).

MANFAAT GANJA DALAM PERUBATAN

Tumbuhan kanabis mengandungi lebih daripada 460 jenis bahan kimia yang dinamakan cannabinoid. Tiga bahan kimia utama yang memberikan kesan kepada manusia dan mempunyai kepentingan perubatan ialah tetrahydrocannabinol (THC), cannabinol (CBN) dan

cannabidiol (CBD). THC mempunyai kesan psikoaktif. Didakwa dapat meningkatkan selera makan dan mengurangkan loya. Ia juga didakwa dapat mengurangkan kesakitan kronik bagi pesakit kanser, radang (inflammation-swelling and redness) dan masalah kawalan otot. CBN juga mempunyai kesan psikoaktif. Manakala CBD tiada kesan psikoaktif berbanding THC (KKM, 2020).

Ganja didakwa memberikan kesan baik kepada manusia dan mempunyai kepentingan perubatan, antaranya dapat meningkatkan selera makan dan mengurangkan loya. Ia juga didakwa dapat mengurangkan kesakitan kronik bagi pesakit kanser, radang dan masalah kawalan otot. Sebahagiannya mempunyai kesan psikoaktif, manakala sebahagian yang lain tiada kesan psikoaktif dan tidak memberikan kesan "high". Ianya mungkin berguna untuk mengurangkan kesakitan dan keradangan, mengawal serangan epilepsi, dan mungkin merawat penyakit mental dan ketagihan (KKM, 2020).

Dadah jenis ganja ini pernah dijadikan ubat penahan sakit suatu ketika dahulu. Sekiranya disalah guna, ia dapat menyebabkan mual, muntah, cirit birit, mata merah dan kekejangan. Pada dos yang tinggi pula, ia dapat menyebabkan khayal dan menjadikan penggunanya tidak siuman. Dadah jenis ini tidak lagi digunakan sebagai ubat tahan sakit (*analgesic*) (Rafiqi, 2015).

Kajian saintifik menunjukkan terdapat kebaikan dalam ganja iaitu bahan kimia CBD. Antaranya (LTPM CHINA, 2019):

i. Boleh melegakan kesakitan: CBD, terutama dalam kombinasi dengan THC, mungkin berkesan dalam mengurangkan kesakitan yang berkaitan dengan penyakit seperti *multiple sclerosis* dan *rheumatoid arthritis*.
ii. Boleh mengurangkan kebimbangan dan kemurungan: Menggunakan CBD telah ditunjukkan untuk mengurangkan kebimbangan dan kemurungan dalam kajian manusia dan haiwan.
iii. Boleh mengurangkan gejala berkaitan kanser: Walaupun CBD telah ditunjukkan untuk membantu mengurangkan gejala yang berkaitan dengan kanser dan rawatan kanser, dan bahkan mungkin mempunyai sifat kanser yang melawan kanser, lebih banyak penyelidikan diperlukan untuk menilai keberkesanan dan keselamatannya.
iv. Boleh mengurangkan jerawat: CBD mungkin mempunyai kesan yang baik terhadap jerawat akibat sifat anti-radang dan keupayaannya untuk mengawal kelebihan pengeluaran sebum dari kelenjar sebum.
v. Boleh mempunyai *neuroprotective*: Walaupun penyelidikan adalah terhad pada masa ini, CBD telah ditunjukkan untuk meredakan gejala yang berkaitan dengan epilepsi dan penyakit Parkinson. CBD juga ditunjukkan untuk mengurangkan perkembangan penyakit Alzheimer dalam ujian tiub dan kajian haiwan.
vi. Baik untuk kesihatan jantung: Walaupun lebih banyak kajian manusia diperlukan, CBD dapat meningkatkan kesihatan jantung dengan beberapa cara, termasuk mengurangkan tekanan darah dan mencegah kerosakan jantung.

CBD telah dikaji untuk peranannya dalam merawat beberapa isu kesihatan selain dari yang digariskan di atas. Walaupun lebih banyak kajian diperlukan, CBD telah dianggap memberikan manfaat kesihatan khususnya sebagai antipsikotik yang membantu pesakit skizofrenia dan

gangguan mental lain dengan mengurangkan gejala psikotik. Selain dapat digunakan untuk rawatan penyalahgunaan dadah, rawatan kesan anti-tumor dan pencegahan diabetes.

HUKUM PENGGUNAAN GANJA DALAM PERUBATAN

Al-Quran dan Sunnah menjadi panduan kepada manusia dalam segenap aspek kehidupan selain merupakan sumber utama bagi hukum syarak. Dalam konteks perubatan, terdapat beberapa prinsip yang dijelaskan dalam kedua-dua sumber ini (Rafiqi, 2015):

i. Umat Islam dibenarkan, malah digalakkan untuk berubat.
ii. Kaedah mengubati penyakit mestilah tidak sesekali bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam.
iii. Kuasa penyembuhan bagi segala penyakit adalah hak mutlak Allah SWT. Manusia hanya perlu berikhtiar dengan segenap upayanya bagi mencari penawar. Ini berdasarkan hadis Rasulullah SAW yang bermaksud:

> إِنَّ الله عزّ وجلّ أَنْزَلَ الدَّاءَ والدَّواء، وجَعَلَ لِكُل داءٍ دَوَاءً، فَتَداووا، ولا تَدَاووا بحرَام
>
> "Sesungguhnya Allah SWT menurunkan penyakit dan menurunkan juga ubatnya. Maka berubatlah kamu semua dan usah kamu semua berubat dengan perkara-perkara yang haram." (Hadis riwayat Abu Daud)

Dalam menentukan keharusan penggunaan ubat yang mengandungi sumber haram seperti ganja, syarat-syarat untuk memastikan wujudnya situasi *al-darurah* perlu dipenuhi. Antara syarat-syarat yang telah ditetapkan oleh ulama dan digunapakai oleh Majlis Fatwa Kebangsaan Malaysia adalah (Awang et al., 2019):

i. *Al-darurah* benar-benar berlaku dan bukan sesuatu yang tidak pasti yang melibatkan lima aspek utama iaitu agama, nyawa, akal, keturunan dan harta. Ataupun, ia akan berlaku secara pasti dengan berdasarkan kepada sangkaan yang kuat berpandukan pengalaman atau pengetahuan.
ii. Seseorang yang berada dalam keadaan *al-darurah* itu bertentangan dengan perintah atau larangan syarak. Dalam masa yang sama, tidak terdapat sesuatu yang diharuskan oleh syarak untuk menghilangkan kemudaratan melainkan perkara yang ditegah atau diharamkan.
iii. Usaha harus dilakukan untuk memastikan bahawa tiada sesuatu yang halal yang dapat merawat pesakit.
iv. Pengambilan yang haram itu hendaklah sekadar memenuhi keperluan sahaja.
v. Pada waktu pengubatan, pengambilan yang haram itu hendaklah disyorkan, dipastikan dan diperakui oleh seorang doktor atau pengamal perubatan muslim yang adil, diyakini amalan dan pegangan agamanya serta mempunyai pengetahun dalam bidang tersebut.

Selain itu, fatwa oleh Jabatan Mufti Wilayah Persekutuan yang bertarikh 22 September 2022 telah menyentuh secara langsung hukum penggunaan ganja untuk tujuan perubatam. Hasil daripada Mesyuarat Jawatankuasa Perundingan Hukum Syarak Wilayah-Wilayah Persekutuan Kali Ke-116 yang bersidang pada 1 April 2019 telah memutuskan seperti berikut:

1. Hukum menggunakan dadah jenis kanabis adalah haram kerana mendatangkan mudarat kepada tubuh badan manusia. Firman Allah SWT dalam Surah al-

Baqarah (2:195) yang bermaksud "... dan janganlah kamu sengaja mencampakkan diri kamu ke dalam bahaya kebinasaan". Hal ini bertepatan dengan Kaedah *Fiqh* "Kemudaratan hendaklah dihilangkan".

2. Walau apa pun perenggan 1, hukum menggunakan dadah jenis kanabis adalah harus bagi tujuan perubatan sekiranya memenuhi syarat-syarat seperti yang berikut:
   (a) mendapat kebenaran daripada pihak yang berautoriti;
   (b) mendapat pengesahan daripada dua (2) orang pakar perubatan; dan
   (c) tidak digunakan untuk tujuan yang menyalahi undang-undang.
3. Hal keadaan dalam perenggan 2 adalah bertepatan dengan Kaedah *Fiqh* "Keadaan-keadaan darurat itu mengharuskan perkara-perkara yang terlarang".
4. Bagi maksud Fatwa ini, kanabis ialah sejenis dadah yang berasal daripada pokok hem atau dikenali sebagai ganja dalam kalangan masyarakat umum.

DAPATAN KAJIAN

Kajian ini mendapati *al-darurah* merupakan keadaan luar biasa yang melahirkan hukum-hakam yang berbeza daripada hukum syarak dalam situasi biasa dan aman. Selain itu, terdapat tiga peringkat *al-darurah* yang diambil kira oleh syarak iaitu keadaan yang boleh menyebabkan kematian, kesempitan yang hampir kepada kematian dan peringkat keperluan yang boleh berubah kepada darurat. Akibat daripada berlakunya situasi *al-darurah*, ia menghasilkan hukum hakam berikut; pengguguran taklif, perubahan hukum dan kebenaran mengambil rukhsah. Bagi penggunaan ubatan yang mengandungi bahan yang haram, syarat-syarat yang telah ditetapkan oleh para ulama dan pihak berautoriti hendaklah dipatuhi bagi memastikan wujudnya keharusan dalam penggunaannya.

Dalam menilai kewujudan *al-darurah*, pengetahuan dan pengalaman sangat diperlukan untuk mengelakkan berlakunya pengabaian terhadap penjagaan lima aspek utama oleh syarak atau perlakuan sesuatu yang haram tanpa ada keperluan. Oleh itu, saranan dan pandangan oleh pihak yang pakar dalam bidang perubatan sangat diperlukan untuk menentukan keharusan penggunaan ganja bagi tujuan rawatan kesihatan. Fatwa Wilayah Persekutuan telah mensyaratkan penggunaan ganja mestilah dengan perakuan oleh dua orang pakar perubatan.

Selain itu, undang-undang yang dikuatkuasakan oleh pemerintah boleh menjadi penentu hukum sesuatu perkara. Ini kerana tanggungjawab pemerintah adalah menjaga kepentingan dan kemaslahatan rakyat sebagaimana kaedah fiqah, "tindakan atau keputusan yang diambil oleh pemerintah untuk rakyat berlegar kepada maslahah". Oleh itu, sesuatu yang boleh memudaratkan masyarakat perlulah dilarang dan ditegah manakala sesuatu yang boleh mendatangkan kebaikan kepada mereka hendaklah dibenarkan oleh pihak berkuasa. Bagi mengamalkan Fatwa Wilayah Persekutuan berkaitan ganja, ia terikat kepada akta-akta yang telah dikuatkuasakan seperti Akta Dadah Berbahaya 1952.

KESIMPULAN

Hukum syarak meraikan keadaan manusia pada apa jua situasi sama ada ketika aman dan tenang mahupun keadaan mudarat dan terdesak. Dalam situasi tenang dan mampu membuat pilihan, hukum syarak yang tetap perlu dipatuhi kerana ia memberikan kebaikan manusia.

Manakala dalam situasi *al-darurah*, ia menyebabkan perubahan pada hukum atau diberikan kelonggaran dan keringanan supaya manusia dapat terlepas dari kesempitan. Ini menggambarkan sifat anjal yang ada dalam agama Islam dan menjadikan hukum syarak tidak kaku serta boleh diamalkan pada setiap zaman dan keadaan.

PENGHARGAAN

Setinggi-tinggi penghargaan untuk pihak Universiti Islam Selangor (UIS) dan Pusat Penyelidikan dan Inovasi UIS (RIMC) yang menyediakan dana penyelidikan Geran Penyelidikan Inovasi UIS (GPIU) bagi kajian ini (Kod Penyelidikan: 2022/P/GPIK/GPI-08/009)

RUJUKAN

AL-JIZANI, M. H. (2005). HAQIQAH AL-DARURAH AL-SYAR'IYYAH. MAJALLAH AL-MAIMUNAH.

Al-Yubi, M. S. (1998). *Maqasid Syariah.* Riyadh: Dar al-Hijrah.

Al-Zuhayli, W. (2006). *Mausu'ah Al-Quraniah Al-Muyassarah.* Damsyik: Dar al-Fikr.

Awang, M. Z., Halim, M. A. A., & Dahalan, H. M. (2019). Keperluan Clexane Dalam Perubatan; Satu Kajian Fiqh Kontemporari. *Kertas Kerja Di 5th Muzakarah Fiqh & International Fiqh Conference.* Bangi: FSU, KUIS.

China, L. P. (2019, September 12). *Leadtop Pharmaceutical Machinery China*. Retrieved from https://my.pharma-packing-machine.com/news/7-benefits-and-uses-of-cbd-oil-plus-side-effe-27724765.html

Hehsan, M. R. (2015). *Q & A Fiqh Perubatan.* Selangor: PTS Islamika.

Idris, Muhammad Amar Harith. Ramli, Anuar. (2018). Aplikasi Kaedah Fiqh "Al-Darurah Tuqaddaru Bi Qadariha" Terhadap Pengambilan Bantuan Makanan Oleh Gelandangan. *Journal of Fatwa Management & Research*.

KKM. (2020, Mac 6). *Laman Portal Rasmi Program Perkhidmatan Farmasi Kementerian Kesihatan Malaysia*. Retrieved from https://www.pharmacy.gov.my/v2/ms/entri/soalan-lazim-kanabis-cannabis.html

Mustapha, A. M. (2021). Pendalilan Darurah Dalam Isu Muamalat Bagi Keputusan Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia. *Journal of Fatwa Management and Research*.

Mustapha, Ahmad Murshidi; Junoh, Noraini. (2022). Konsep Darurah Dan Kaedah-Kaedah Fiqhiyyah Yang Berkaitan Dengan Darurah. *Jurnal Pengajian Islam*, 69-90.

Siti Khaditijah Ismail, Ridzwan Ahmad, Khairul Afnan Khalid. (2016). Konsep Al-Darurah Tuqaddar Biqadariha Dalam Inovasi Pakaian Bersalin Dari Perspektif Maqasid Syariah. *Jurnal Syariah*, 341-368.

Temu bual bersama Informan 1, Universiti Islam Sains Malaysia. 13 Jun 2023

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

DAKWAH TERHADAP GOLONGAN OKU MELALUI APLIKASI TIKTOK

NUR FATIHAH WAHIDAH SALLEH
Program Sarjana Usuluddin Secara Penyelidikan
Universiti Sultan Sharif Ali (UNISSA)
nurfatihahwahidahbintisalleh@gmail.com

RASINAH AHIM
Program Sarjana Usuluddin Secara Penyelidikan
Universiti Sultan Sharif Ali (UNISSA)
rasinah.ahim@unissa.edu.bn

ABSTRAK

Pada era globalisasi ini, aplikasi TikTok merupakan salah satu platform dalam dunia hiburan yang muncul sebagai aplikasi paling pesat berkembang sejak kebelakangan ini dengan peningkatan pengguna dari saban tahun, tidak kira golongan muda mahupun tua. Aplikasi TikTok menawarkan penciptaan dan perkongsian video yang ringkas dan pantas untuk berhubung dengan pelbagai latar belakang masyarakat. Walaupun aplikasi ini menjadi kontroversi di sesetengah negara dengan pengharaman dan ancaman dari pelbagai pihak, namun ianya tidak menghentikan pertumbuhan penggunanya dalam kalangan pengguna normal mahupun pengguna OKU. Tajuk kajian ini adalah berkaitan dengan "Dakwah Terhadap Golongan OKU Melalui Aplikasi TikTok". Oleh yang demikian, objektif kajian adalah untuk mengkaji sejauh mana aplikasi TikTok mampu dijadikan medium untuk menyampaikan dakwah dalam kalangan OKU, serta mengkaji isu atau tema yang dibahaskan dalam konteks dakwah sekali gus mengetahui kaedah penyampaian yang digunakan kepada golongan OKU. Metode kajian yang digunakan untuk menyiapkan kajian ini adalah dengan kaedah penelitian bagi pengguna aplikasi TikTok antara da'i(pendakwah) terhadap mad'u(sasaran dakwah) dan kaedah perpustakaan berkaitan sejarah dan latar belakang penubuhan TikTok. Hasil penelitian pengkaji mendapati bahawa tema atau isu yang sering dibincangkan adalah berkaitan dengan solat, puasa, haji, haid, mandi wajib, dan juga kaedah membaca Al-Quran bagi golongan OKU dengan menggunakan kaedah bahasa isyarat, ini menjadikan aplikasi TikTok berpotensi sebagai medium bagi menjalankan usaha-usaha dakwah dalam kalangan OKU. Kajian ini diharapkan dapat menggalakkan lebih ramai pengguna TikTok untuk sama-sama menyebarkan dakwah melalui aplikasi TikTok.

***Kata kunci**: Dakwah, OKU (Orang Kelainan Upaya), TikTok*

PENGENALAN

Pada era arus globalisasi ini, dunia dilengkapi dengan kemudahan teknologi yang berkonsepkan sains dan teknologi yang digunakan dalam kehidupan manusia kini untuk manusia bekerja, berkomunikasi, berhibur dan sebagainya, yang disebut sebagai media sosial. Alatan yang canggih membantu untuk mengembangkan kreativiti individu untuk berkarya dengan mencipta pelbagai-bagai *content* dalam bentuk video yang menarik untuk kepuasan diri, tontonan umum dan sebagainya. Terdapat banyak platform media sosial yang digunakan pada masa kini termasuklah aplikasi Tiktok.

Tiktok merupakan perkhidmatan yang menawarkan perkhidmatan rangkaian media sosial yang dimiliki oleh ByteDance selepas itu diberi nama TikTok dengan memberikan pengkhususan kepada perkongsian video pendek mencakupi tarian, nyanyian gerak bibir, komedi dan bakat

dalam durasi singkat 3 saat hingga ke 10 minit. Aplikasi ini lancarkan pada 2017 untuk kegunaan Android dan iOS seluruh dunia. Pengasas Tiktok adalah Zhang Yiming yang berasal dari Negara China. Penggunaan aplikasi TikTok memberi manfaat kepada semua terutama dalam aktiviti dakwah iaitu menyampaikan perkara-perkara yang bermanfaat kepada umum, tanpa disedari yang digunakan oleh sesetengah masyarakat. Penggunaan aplikasi ini tidak terhad kepada golongan normal bahkan mereka yang mempunyai kecacatan yang dikenali sebagai Orang Kurang Upaya (OKU).

Golongan OKU merupakan sebahagian daripada entiti kelompok masyarakat yang terdiri daripada berbilang kaum dan bangsa dalam sesebuah negara. Oleh yang demikian mereka mempunyai nilai kesaksamaan hak dan peluang untuk menjalani hidup seperti anggota masyarakat normal yang lain. Pendekatan berasaskan hak atau *rights-based* dan juga perlindungan wajar diberikan sepenuhnya bagi menjamin kepentingan dan kesejahteraan OKU.

Penyebaran dakwah kepada golongan OKU amat terhad, sehingga mereka tergapai-gapai dalam mencari kebenaran agama yang berkaitan dalam pelaksanaan ibadat seperti solat, puasa, zakat, haji dan sebagainya, yang dituntut oleh agama Islam.

KAJIAN LEPAS

Menurut kajian daripada Yulia Nafa Fitri Randani, Safrinal, Jalimah Zulfah Latuconsina dan Muhammad Roy Purwanto (2021), aplikasi Tik Tok merupakan satu aplikasi yang mampu memberikan impak yang besar dan mempunyai daya tarikan yang tersendiri kepada pengguna aplikasi ini dengan kaedah membuat video pendek yang boleh menarik ribuan penonton melihatnya dengan masa yang pantas di seluruh dunia. Biasanya aplikasi ini mengandungi video-video pendek dengan *content* yang menarik dan memiliki ragam genre mulai dari *content* makanan, *fashion, education*, hingga kandungan menarik lainnya yang semua ini dibuat dengan tujuan sebagai hiburan dakwah. Perancangan strategik yang betul penting bagi memanfaatkan aplikasi TikTok sebagai medan media dakwah di zaman globalisasi.

Menurut kajian daripada Nur Fatin Farhanan Mat Saad, Nur Syamimi Afifi Arifin dan Nurul Nadhirah Abd Karim (2022), aktiviti dakwah semasa mestilah mengambil kira penggunaan media yang dimiliki dan digunakan oleh khalayak untuk memastikan kesampaian dan penerimaan mesej dakwah. Dalam masa yang sama, membantu perkembangan ajaran islam yang betul. TikTok mampu mempengaruhi persepsi atau pemahaman pengguna terhadap pengajian Islam. Kewujudan platform Tiktok mampu dijadikan medium rujukan dakwah yang bermanfaat untuk masyarakat khususnya golongan muda.
Dapatan daripada tinjauan kajian mendapati bahawa golongan bermasalah pendengaran amat lemah dalam penguasaan fardu ain dan sukar untuk mengikuti perkembangan agama. Di samping itu, tiada tumpuan daripada institusi agama khususnya pengurusan masjid dalam usaha dakwah golongan berkeperluan khas terutamanya masalah pendengaran (Huzairi, 2015) Justeru, kajian ini dilaksanakan untuk mengetahui impak dakwah dalam aplikasi TikTok kepada golongan OKU. Menurut dapatan kajian daripada Muhammad Qayyim bin Khaidir (2022), penyampaian dakwah perlulah selari dengan jiwa dan perkembangan anak muda pada hari ini, yang menginginkan perkara tular seperti lagu dan muzik. Penyampaian dakwah mestilah dalam video yang ringkas dan jelas. Serta para pendakwah perlu menguasai dan

mempelajari ilmu sebelum disampaikan dengan mengaplikasikan strategik penyampaian di media sosial.

KEPENTINGAN KAJIAN

Kepentingan kajian adalah untuk memberi sumbangan idea kepada masyarakat terhadap kepentingan menyantuni golongan OKU dalam mendalami serta memberi mereka peluang dan ruang untuk merasa indahnya hidup beragama seperti mana saranan yang digalakkan dalam agama Islam.

Tiktok merupakan salah satu aplikasi yang merekodkan jumlah pengguna yang terbanyak iaitu termasuk dalam 5 kedudukan media sosial yang tertinggi. Mengikut kajian, pada tahun 2022 bilangan jumlah pengguna yang menggunakan aplikasi tiktok ini adalah mencecah angka 1 billion. Ini menunjukkan suatu jumlah angka yang tinggi dan majoriti pengguna sering berada di tiktok kerana kepelbagaian fungsi yang dimiliki. Oleh itu, para pendakwah perlulah bijak menggunakan medium dakwah di aplikasi tiktok untuk menyampaikan dakwah dengan cara dan bentuk kreativiti masing-masing supaya agama yang benar dapat disampaikan kepada seluruh masyarakat dan umat Islam.

Antara kepentingan untuk berdakwah melalui tiktok ialah kerana mudah dan senang untuk menghasilkan video-video pendek. Malahan, kemudahan dari segi audio dan visual juga disediakan untuk memudahkan para pengguna untuk menggunakannya. Ini akan menyebabkan masyarakat mudah untuk memahami dakwah yang disampaikan sekali gus berasa tertarik untuk melihat isi kandungan berbentuk dakwah dan keagamaan (Qayyim, 2022).

Seterusnya, pendekatan dakwah melalui Tiktok sangat penting kerana melalui aplikasi ini dapat menyasarkan lebih ramai penonton bagi menyeru kepada kebaikan. Hal ini kerana majoriti lapisan golongan masyarakat bermula dari kanak-kanak sehingga golongan tua, kebanyakan mereka sangat aktif di aplikasi ini terutamanya golongan remaja. Ini menjadikan satu kelebihan yang besar kepada para pendakwah untuk menyampaikan dakwah melalui aplikasi ini. Sebagai contoh, mereka gemar melihat video-video yang pendek beserta lagu dan berilusi serta bergrafik yang menarik kerana ianya akan mengelakkan diri terasa bosan dengan penyampaian tersebut.

METODOLOGI KAJIAN

Metode kajian yang digunakan untuk menyiapkan kajian ini adalah dengan kaedah penelitian bagi pengguna aplikasi TikTok antara *da'i*(pendakwah) terhadap *mad'u*(sasaran dakwah) dan kaedah perpustakaan berkaitan sejarah dan latar belakang penubuhan TikTok.

Berdasarkan penelitian pengkaji mendapati bahawa tema atau isu yang sering dibincangkan adalah berkaitan dengan solat, puasa, haji, haid, mandi wajib, dan juga kaedah membaca Al-Quran bagi golongan OKU dengan menggunakan kaedah Bahasa Isyarat Arab, ini menjadikan aplikasi TikTok berpotensi sebagai medium bagi menjalankan usaha-usaha dakwah dalam kalangan OKU.

PERBINCANGAN DAN DAPATAN KAJIAN

Konsep Dakwah

Dari sudut bahasa, kalimah dakwah berasal daripada lafaz perkataan bahasa Arab iaitu," yang "نِدع "Perkataan " adalah istilah yang dikembangkan dari kalimat ."- نِدع – دعوة bermaksud meminta tolong, beribadat, memandu, menjemput, mengajak, memanggil dan menyeru (*Manzur*). Dengan ini, jelas menunjukkan bahawa maksud dakwah dari pengertian bahasa adalah merujuk kepada usaha mengajak atau menyeru ke suatu arah dan ianya semata- mata menyeru. Oleh itu, maksud dakwah sangat umum tanpa arah dan hala tuju yang terperinci. Muhammad al-Ghazali(2002) menjelaskan maksud dakwah adalah satu program yang lengkap, yang meliputi semua aspek ilmu pengetahuan yang diperlukan oleh manusia bagi menjelaskan tujuan dan matlamat kehidupan bagi menelusuri petunjuk jalan yang memandu mereka.

Dr Yusof al-Qardawi (1997) juga memberi pengertian tentang dakwah bahawa dakwah adalah usaha membawa manusia kepada agama Islam, bagi melaksanakan segala ketetapan di muka bumi ini dengan segala bentuk perhambaan diri, permohonan dan ketaatan hanya kepada Allah, menjauhkan diri daripada segala perkara yang ditegah oleh Allah, memberikan hak kepada yang ditentukan oleh Allah, menafikan hak ke atas orang yang dinafikan hak oleh Allah menyeru kepada kebaikan dan mencegah kemungkaran dan berjihad pada jalan Allah.

Konsep OKU

Menurut Akta Orang Kurang Upaya 2008, merujuk kepada, “Mereka yang mempunyai kekurangan jangka panjang fizikal, mental, intelektual, atau deria yang apabila berinteraksi dengan pelbagai halangan, boleh menyekat penyertaan penuh dan berkesan mereka dalam masyarakat”. Menurut Jabatan Pembangunan Orang Kurang Upaya, Jabatan Kebajikan Masyarakat, di Malaysia terdapat 7 kategori yang diiktiraf antaranya adalah:

1. Kurang Upaya Pendengaran
2. Kurang Upaya Penglihatan
3. Kurang Upaya Pertuturan
4. Kurang Upaya Pembelajaran
5. Kurang Upaya Fizikal
6. Kurang Upaya Mental
7. Kurang Upaya Pelbagai

Dalil Tentang Dakwah Dan Hubungan OKU

Berdakwah kepada Allah SWT adalah satu tuntutan kerana ia merupakan satu proses *ta’lim* (pengajaran) dan tarbiah (pendidikan dan pembentukan). Di atas pelaksanaan tuntutan inilah maka akan tertegaknya asas-asas kebahagiaan dunia dan akhirat. Allah SWT telah memerintahkan nabi-Nya untuk melaksanakan tugas ini. Kesimpulannya tugas berdakwah merupakan satu kefardhuan syar’ie dan keperluan *dharuri* (perlu) bagi manusia. Banyak dalil daripada al-Quran dan hadis tentang kefardhuan melaksanakan dakwah. Antaranya adalah

Terdapat satu kisah yang boleh dijadikan iktibar untuk kita semua berkaitan dengan golongan OKU yang telah dirakamkan oleh Allah S.W.T di dalam surah ‘Abasa ayat 1 hingga 10 yang berbunyi:

عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ ١ أَن جَآءَهُ ٱلۡأَعۡمَىٰ ٢ وَمَا يُدۡرِيكَ لَعَلَّهُۥ يَزَّكَّىٰٓ ٣ أَوۡ يَذَّكَّرُ فَتَنفَعَهُ ٱلذِّكۡرَىٰٓ ٤ أَمَّا مَنِ ٱسۡتَغۡنَىٰ ٥
فَأَنتَ لَهُۥ تَصَدَّىٰ ٦ وَمَا عَلَيۡكَ أَلَّا يَزَّكَّىٰ ٧ وَأَمَّا مَن جَآءَكَ يَسۡعَىٰ ٨ وَهُوَ يَخۡشَىٰ ٩ فَأَنتَ عَنۡهُ تَلَهَّىٰ ١٠

1. Dia memasamkan muka dan berpaling, 2. Kerana dia didatangi orang buta. 3. Dan apa jalannya engkau dapat mengetahui (tujuannya, wahai Muhammad)? Barangkali dia mahu membersihkan hatinya (dengan pelajaran agama yang didapatinya daripadamu)! 4. Ataupun dia mahu mendapat peringatan, supaya peringatan itu memberi manfaat kepadanya. 5. Adapun orang yang merasa keadaannya telah cukup, tidak berhajat lagi (kepada ajaran Al-Quran), 6. Maka engkau bersungguh-sungguh melayaninya. 7. Padahal engkau tidak bersalah kalau dia tidak mahu membersihkan dirinya (dari keingkarannya). 8. Adapun orang yang segera datang kepadamu, 9. Dengan perasaan takutnya (melanggar perintah-perintah Allah); 10. Maka engkau berlengah-lengah melayaninya.

Surah ‘Abasa merupakan surah Makkiyyah yang terdiri daripada 42 ayat yang membawa maksud “Dia Bermasam Muka”. Ayat 1 hingga 10 menceritakan bahawa seorang buta yang bernama Abdullah Ibnu Ummi Maktum mendatangi Rasulullah Sallallahu ‘alaihi wassalam untuk mengetahui tentang ajaran Islam, lalu Rasulullah Sallallahu ‘alaihi wassalam bermasam muka dan berpaling kerana Baginda sedang bersama pembesar Quraisy dengan pengharapan agar pembesar-pembesar tersebut mahu memeluk Islam. Maka turunlah ayat ini bagi menegur tindakan Baginda.

Juga gesaan di dalam Al-Quran yang memberikan perhatian kepada golongan yang OKU dalam surah Al-Fath ayat ke 17 Firman Allah SWT:

لَّيۡسَ عَلَى ٱلۡأَعۡمَىٰ حَرَجٞ وَلَا عَلَى ٱلۡأَعۡرَجِ حَرَجٞ وَلَا عَلَى ٱلۡمَرِيضِ حَرَجٞۗ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدۡخِلۡهُ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُۖ وَمَن يَتَوَلَّ يُعَذِّبۡهُ عَذَابًا أَلِيمَا ١٧

17. Tidaklah menjadi salah kepada orang buta dan tidaklah menjadi salah kepada orang tempang dan tidaklah menjadi salah kepada orang sakit (tidak turut berperang, kerana masing-masing ada uzurnya) dan (ingatlah), sesiapa yang taat kepada Allah dan RasulNya, akan dimasukkannya ke dalam Syurga yang mengalir di bawahnya beberapa sungai dan sesiapa yang berpaling ingkar, akan diseksanya dengan azab yang tidak terperi sakitnya.

Keterangan ayat Al-Quran di atas menunjukkan bahawa seseorang pendakwah perlu memahami psikologi golongan OKU supaya dakwah yang disampaikan menepati sasarannya. Panduan ayat tersebut hendaklah dijadikan pedoman dan panduan bagi orang Islam dalam berinteraksi dengan golongan OKU. Islam merupakan rahmat buat sekalian insan. Islam tidak pernah menyisihkan golongan OKU bahkan terdapat banyak gesaan yang terdapat dalam Al-Quran. Ini kerana, golongan OKU mempunyai ciri-ciri khusus yang berbeza dengan golongan normal, antaranya adalah mereka merasa terbeban kepada orang lain dengan kecacatan yang dialami, hidup memerlukan bantuan pertolongan dengan orang lain, penghargaan daripada orang lain, dan merasa tertekan dalam kehidupan. Hal ini kerana, mereka mempunyai

perbezaan dari sudut latar belakang pegangan agama, latar belakang masyarakat dan sistem nilai mereka.

Pendekatan Dakwah Terhadap Golongan OKU

Abdul Aziz (2009) kaedah dalam berdakwah kepada golongan OKU antaranya adalah menggunakan konsep mudah, menggunakan konsep rahmat dan syafaqah(simpati), mempercayai konsep hidup adalah ujian, mengamalkan konsep hubungan dakwah berdasarkan layanan untuk mempengaruhi dan menceritakan konsep kelebihan OKU. Dalam Al-Quran, Surah An-Nahl ayat 125 Allah berfirman:

ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ ١٢٥

Maksudnya: 125. Serulah ke jalan Tuhanmu (wahai Muhammad) dengan hikmat kebijaksanaan dan nasihat pengajaran yang baik dan berbahaslah dengan mereka (yang engkau serukan itu) dengan cara yang lebih baik; sesungguhnya Tuhanmu Dialah jua yang lebih mengetahui akan orang yang sesat dari jalanNya dan Dialah jua yang lebih mengetahui akan orang-orang yang mendapat hidayat petunjuk.

Aspek Yang Perlu Ditekankan Kepada Golongan OKU

Terdapat beberapa aspek yang perlu ditekankan kepada golongan OKU adalah seperti aspek akidah, aspek ibadah dan akhlak.

1. **Aspek Akidah**

Isa (1997), Perkataan akidah berasal dari perkataan Arab iaitu *al-aqidat* yang membawa maksud simpulan atau ikatan yang kukuh, manakala dari segi istilah pula membawa maksud mempercayai dan meyakini dengan keimanan yang teguh tanpa ada ragu terhadap Allah dan rasul-rasulnya yang mempengaruhi pada perbuatan, tingkah laku kehidupan sebagai seorang manusia berdasarkan dalil-dalil al-Quran dan hadis.
Asas terhadap pemahaman akidah Islam ialah kepercayaan yang berkait rukun imam dengan percaya kepada Allah, malaikat, kitab, rasul, hari kiamat, dan qadak qadar yang ditentukan Allah. Keimanan menjadi teras dalam kehidupan rohaniah bagi manusia yang beragama Islam kerana boleh melahirkan sifat yang terpuji, sifat jihad, dan kemurnian akhlak yang tinggi (Raudah, 2013). Abdul Karim Zayddan (1975) menyatakan bahawa keyakinan tersebut lahir secara semula jadi sebagaimana konsep Islam iaitu ketundukan, penyerahan diri dan kepatuhan kepada Allah, yakni Tuhan sekalian alam dan ketundukan kepada *sunnatullah* yang telah ditetapkan.

Oleh itu, ilmu berkaitan akidah akan memperkatakan segala persoalan yang berkaitan dengan kepercayaan, keyakinan, dan pegangan yang berlandaskan pembentukan imam bagi individu muslim.

2. **Aspek Ibadah**

Ab.Aziz (2006), Syariah merupakan pelaksanaan kepercayaan dan pegangan akidah yang mantap dalam diri seseorang hamba. Kesan daripada keimanan kepada seseorang akan lahirlah ketaatan dan pengabdian kepada Allah, dan apabila ketaatan berlaku manusia akan melaksanakan segala suruhan yang disuruh serta meninggalkan apa yang dilarang berdasarkan dua sumber rujukan utama bagi orang Islam iaitu Al-Quran dan hadis. Ini kerana ketaatan dan pengamalan ajaran Islam terkandung dalam persoalan syariah.

Perbahasan berkaitan dengan ilmu syariah adalah memberi penjelasan tentang keperluan melaksanakan ibadat dalam kehidupan harian bagi seorang individu muslim sebagai tanda tunduk dan patuh akan setiap perintah yang dianjurkan. Sejajar dengan firman Allah SWT dalam surah al-Dhariyat ayat 56: maksudnya: *Dan (ingatlah) Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan untuk mereka menyembah dan beribadat kepadaKu.*

Menurut Abu Bakar al-Jaza'ri (1964) menghuraikan syariah kepada dua bahagian iaitu ibadat khusus dan ibadat umum. Ibadat khusus merujuk kepada hubungan dengan Allah iaitu solat, puasa, zakat dan menunaikan haji, manakala ibadat umum pula berkaitan dengan hubungan dengan manusia bagi mencapai kesejahteraan hidup di dunia dan akhirat.

Oleh itu, perbahasan berkaitan dengan hal-hal syariah adalah berkaitan dengan persoalan ibadat khusus yang terkandung dalam rukun Islam dan berkaitan dengan *mu'amalah*, *munakahat*, dan undang-undang syariat Islamiah.

3. Aspek Akhlak

Nasir (2005), Akhlak berasal dari perkataan bahasa Arab dan merupakan jamak kepada khuluq, yang menunjukkan kepada sifat semula jadi, tabiat, adat, kebiasaan, maruah dan gaya hidup seseorang individu. Pertembungan sistem, budaya dan cara hidup masyarakat pada hari mewujudkan pelbagai isu yang berkait dengan moral dan akhlak seseorang individu. Masalah yang berlaku dalam dunia yang serba moden ini adalah disebabkan kepincangan nilai akhlak dalam diri manusia yang jauh dari keimanan dan ketakwaan. Nilai iman dan ketakwaan merupakan agen yang terpenting dalam ketinggian akhlak dalam Islam. Ini kerana akhlak terpuji dan sifat-sifat yang baik, tingkah laku yang betul datang dari Islam itu sendiri. Sesungguhnya Rasulullah diutuskan untuk menyempurnakan akhlak umat Islam.
Abdul Karim Zaydan (1975), menyatakan bahawa akhlak Islam adalah mengajak manusia melakukan segala bentuk akhlak yang terpuji dan memelihara manusia daripada melakukan perkara yang merosakkan masyarakat seperti menipu, pecah amanah, khianat, zalim, penyalahgunaan kuasa dan lain-lain.

Oleh itu, usaha yang boleh dilakukan dalam membentuk keperibadian mulia adalah dengan pembentukan diri sendiri, keluarga, dan diikuti dengan masyarakat, supaya mengembalikan manusia kearah landasan dan peraturan yang betul.

Kepentingan Dakwah

Realitinya pada hari ini, inisiatif dakwah banyak difokuskan kepada golongan normal sahaja, sedangkan golongan OKU juga perlu diberikan perhatian yang khusus yang melibatkan keagamaan. Golongan ini perlu disampaikan dakwah kerana mereka adalah sebahagian

kelompok *mukallaf* yang lazimnya tersisih dalam arus perdana dakwah dalam masyarakat pada hari ini Munir (2014).

Menurut Earnie (2020) penyampaian bahan dakwah perlulah selari dengan jiwa dan perkembangan anak muda. Ini kerana ikutan anak muda sekarang ini mudah suka kepada perkara-perkara yang tular seperti lagu atau muzik. Hal ini bertujuan supaya dakwah itu menjadi lebih mudah untuk sampai dan difahami oleh mereka sekali gus menyebabkan mereka dapat menerima dengan baik. Oleh itu, para pendakwah boleh menggunakan lagu-lagu tersebut selagi mana tidak bercanggah dengan syariat dalam penyampaian video dakwah tersebut supaya mereka mudah lagi tertarik dengan perkara yang disampaikan.

Selain itu, menurut Qayyim (2022) menyatakan bahawa metode penyampaian dakwah mestilah disampaikan dalam bentuk video secara ringkas dan jelas. Hal ini kerana majoriti masyarakat lebih gemar menonton video-video yang pendek berbanding dengan video yang mempunyai tempoh masa yang panjang. Maka, aplikasi tiktok merupakan salah satu medium yang menyediakan pelbagai jenis gaya dan bentuk yang boleh digunakan oleh para pendakwah dalam menciptakan video yang pendek.

Tambahan pula, sebagai pendakwah kita boleh mempelbagaikan bahasa di dalam video yang dihasilkan. Sebagai contoh, suara yang bercakap di dalam video menggunakan bahasa standard iaitu bahasa Melayu manakala di bahagian sarikata itu boleh diletakkan bahasa-bahasa lain seperti bahasa Inggeris, bahasa arab dan lain-lain. Perkara ini akan menyebabkan ramai orang lagi tertarik untuk melihat video kerana mempunyai pelbagai bahasa yang boleh difahami.

Seterusnya, sebagai seorang pendakwah, kita mestilah sentiasa menguasai dan mempelajari ilmu yang disampaikan kepada masyarakat supaya tidak timbul perselisihan faham antara satu sama lain. Malah, dengan menguasai ilmu tersebut, para pendakwah sudah tentu mampu menjawab segala persoalan masyarakat dengan baik mengikut tahap keilmuan seseorang pendakwah itu. Perkara yang disampaikan itu mestilah dirujuk dan diteliti kebenaran dan kesahihan bersandarkan dari Al-Quran dan Hadis supaya tidak menimbulkan keraguan oleh orang ramai. Ini kerana terdapat segelintir golongan yang ingin menjatuhkan para pendakwah dengan mempertikaikan kesahihan sumber dakwah ini. Oleh itu, para pendakwah terutamanya golongan dai muda perlulah menjadi seseorang yang lebih arif dalam penguasaan ilmu yang akan disampaikan supaya tidak timbul perkara-perkara yang tidak diingini, Earnie(2020).

Aplikasi TikTok

Tiktok merupakan aplikasi yang merekodkan jumlah pengguna yang tertinggi yang berada antara kedudukan 5 teratas dalam media sosial, sehingga boleh mencecah angka 1 bilion dengan pemanfaatan kepelbagaian fungsi yang dimiliki(Jannah, et.al, 2023).

Menurut Qayyim(2022), Aplikasi TikTok mempunyai pelbagai fungsi, latar belakang, muzik, reka bentuk menarik dan lain-lain istilah yang digunakan dalam TikTok. Pada permulaannya, sejarah aplikasi ini tidak menggunakan nama TikTok akan tetapi menggunakan nama aplikasi yang dikenali sebagai Douyin. Aplikasi Douyin telah dilancarkan oleh syarikat China yang dikenali sebagai ByteDance pada tahun September 2016, dengan mengadaptasi video pendek. Aplikasi Douyin mendapat sambutan yang menggalakkan oleh pengguna, sehingga mencecah

100 juta pengguna dalam tempoh 1 tahun. Oleh yang demikian, pihak syarikat melakukan penambahbaikan terhadap fungsi-fungsi dan sekali gus menukar nama kepada aplikasi TikTok.

Penggunaan aplikasi TikTok memberi kesan yang positif kepada masyarakat untuk dijadikan bahan rujukan yang efektif, dengan pendekatan video pendek yang padat dengan maklumat dan visual sehingga mampu menarik minat untuk orang ramai untuk menggunakan aplikasi TikTok. Awang et.al,(2022).

Istilah-Istilah Yang Diguna Pakai Dalam Aplikasi TikTok

1. **FYP (*For Your Page*)**

Fyp merupakan singkatan dari penggunaan *For Yor Page*, yang diterjemah sebagai "untuk halaman kamu". Fyp menampilkan video-video yang dicadangkan dari aplikasi Tiktok mengikut kekerapan pengguna dalam mengakses sesuatu aktiviti atau carian. Dengan adanya Fyp akan membantu serta menarik pengguna untuk mendapat *like, viewer*, dan komen dari penonton.

2. ***Duets***

Duets merupakan salah satu elemen yang terdapat dalam aplikasi Tiktok bagi membolehkan pengguna untuk berhubung antara satu sama lain. Di mana apabila merakam video, ianya akan menjadi dua bahagian untuk berinteraksi dengan pengguna aplikasi Tiktok yang sedia ada melakukan konten.

3. ***Drafts***

Merupakan elemen Tiktok yang membolehkan pengguna untuk menyimpan video yang hendak dimuat naik di Tiktok. *Darfts* ini akan kekal sekiranya pengguna ingin memuat naik video pada waktu lain.

4. ***Stich***

Merupakan elemen yang digunakan dalam aplikasi Tiktok seakan-akan sama dengan Duets, elemen *stich* membuat video terlebih dahulu, kemudian pengguna aplikasi lain memberikan komentar serta maklum balas terhadap *creator* lain.

5. ***Report***

Report merupakan elemen yang membolehkan pengguna aplikasi Tiktok untuk membuat aduan terhadap penyalahgunaan dari segi isi kandungan, penggunaan ayat yang berbaur sensitif, seksual, rasisme, *cyberbullying*, serta aktiviti yang memberi kesan buruk kepada pengguna lain.

6. Q&A

Q&A merupakan singkatan dari perkataan *Question and Answer*, pengguna boleh mengajukan soalan kepada pengguna yang lain jika terdapat pertanyaan melalui video yang dimuat naik oleh pengguna.

7. Discovery Page

Discovery page merupakan halaman yang dicari, pengguna aplikasi Tiktok dapat menentukan *hashtag* apa yang hendak dicari oleh pengguna serta melihat perkara-perkara yang menjadi isu hangat diperbahaskan.

Latar Belakang Pendakwah Dan Isi Kandungan Petikan Video Dakwah Yang Digunakan Dalam Mengaplikasikan TikTok Sebagai Medan Dakwah

Latar Belakang Pendakwah OKU Di TikTok

Suriati binti Mohd Shukor, lahir pada 10 Disember 1977, merupakan anak kelahiran Alor Setar, Kedah. Sekolah rendah pada tahun 1984 dan sekolah menegah pada tahun 1990, serta meneruskan pengajian ke peringkat Diploma. Kerjaya terkini beliau adalah jurubahasa Isyarat. Mula aktif dalam bidang OKU pada tahun 2002, dengan permulaan terlibat dengan sukarelawan sukan orang pekak Malaysia. Beliau berkahwin dengan Madatul Akma Jusoh merupakan OKU Pendengaran, dan telah dikurniakan tiga orang anak, satu perempuan dan dua lelaki. Beliau mula aktif dalam dunia TikTok pada tahun 2021 bagi membuat *contents* yang menggunakan Bahasa Isyarat, menggunakan akaun TikTok yang bernama Suraya Mohd Shukor. Rajah 1 di bawah menerangkan kandungan dakwah yang dimuat naik dalam akaun TikTok.

Tema	Content (kandungan)	Teknik	Like (Kesukaan)	View (Tontonan)	Comments (komen)
Aurat anak tiri bersama bapa tiri bahagian I	Assalamualaikum, hari ini saya mahu kongsikan tajuk semalam iaitu tiri dan saya akan fokuskan mengenai aurat anak tiri bersama bapa tiri. Ok. sebagai contoh seorang laki-laki yang mengahwini seorang perempuan yang mempunyai dua orang anak perempuan Jadi bagaimana aurat anak perempuan bersama bapa tiri mereka. Ok. Saya akan cuba terangkan dan sebetulnya ada dua dan saya akan fokuskan kepada yang pertama terlebih dahulu. Lelaki yang mengahwini ibu tunggal yang mempunyai dua orang anak dan ada melakukan hubungan kelamin, bermaksud anak tadi merupakan mahram kepada bapa tiri tadi, dan anak tiri tidak boleh berkahwin dengan bapa tiri mereka, yang kedua mereka boleh bersalaman, cium tangan, berpelukan dan tidak perlu memakai tudung dalam rumah dan tidak menjadi satu kesalahan, dan anak tiri tadi seolah-olah anak kandung. Ok. Boleh faham	Ceramah	195	3725	11
Aurat anak tiri dengan bapa tiri	Assalamualaikum, hari ini saya nak sambung Bahagian dua, baiklah dengan tajuk aurat bapa tiri bersama dengan anak tiri. Baiklah saya telah *explain* bahagian pertama beberapa hari lalu dan ini merupakan bahagian kedua, cerita yang sama di mana seorang lelaki berkahwin dengan seorang perempuan	Ceramah	180	4599	15

Bahagian II	yang mempunyai dua orang anak tetapi setelah akad nikah berlaku penceraian atau kematian wanita tersebut dan belum melakukan hubungan kelamin, jadi bagaimana aurat anak perempuannya dengan bapa tiri. untuk makluman, sekiranya situasi yang sama itu berlaku jadi anak tiri tidak boleh bersalaman, tidak boleh berpelukan dan perlu menutup aurat apabila bersama dengan bapa tiri. Jadi kedua-dua anak perempuan tadi boleh berkahwin dengan bapa tiri tadi, Ok faham.				
Haid dan hubungan intim	Assalamualaikum saya nak tanya jika saya sudah kering darah haid, tapi saya belum mandi wajib dan kami terus bersetubuh, perlu ke saya mandi dua kali dan untuk junub tersebut atau mandi atau sekali sahaja dengan niat sahaja aku mengangkat hadas besar kerana Allah SWT? Soalan yang bagus, soalan ini berkaitan dengan seorang isteri/wanita yang selepas haid, dia kering haid kemudian dia melakukan persetubuhan dengan suami, maknya keesokan harinya ketika mana dia nak mandi wajib, dia kena mandi wajib dua kali ke iaitu mandi wajib kerana haid, sekali lagi kerana selepas itu melakukan persetubuhan. Maka menjawab pertanyaan ini, pertama sekali apabila wanita/isteri selepas kering haid sebelum melakukan persetubuhan bersama dengan suami maka hendaklah wanita isteri tersebut mandi wajib terlebih dahulu, ini kerana bagi isteri atau wanita yang haid kemudian dia kering haid/ berhenti haid tidak mandi wajib terus melakukan persetubuhan dengan suami, maka perbuatan ini haram dan berdosa, maka hendaklah isteri mandi wajib terlebih dahulu kemudian baru boleh melakukan persetubuhan bersama dengan suami, sekiranya situasi ini berlaku seorang isteri selepas kering haid belum mandi wajib dia melakukan terus persetubuhan dengan suami maka perbuatan ini haram dan berdosa, maka apabila keesokan harinya sebelum mendirikan solat subuh sebagai contohnya perlu ke mandi wajib dua kali, maka jawapan hanya sekali sahaja mandi wajib, dengan niat sahaja aku mandi wajib kerana Allah taala,tidak perlu mandi wajib dua kali. jawapannya hanya sekali sahaja.	Duet bersama Noor Hafiz Official	215	3157	12
13 pantang larang dalam hram	Pantang larang ketika berihram ialah perkara-perkara yang perlu jemaah elakkan ketika sudah berniat ihram dan memakai pakaian ihram di mana larangan ini akan berakhir apabila telah selesai rukun *saie'* iaitu dengan cara memotong sedikit rambut ataupun dipanggil tahalul, potong rambut ini adalah digalakkan untuk botak keseluruhan kepala dengan cara gunting di kedai gunting atau boleh menggunting sedikit rambut di Bukit Maruah bila telah selesai *saie'*, tahalul ini wajib dilakukan sama ada perempuan atau lelaki. Berikut 13 larangan semasa berihram 1. menutup kepala atau sebahagian daripadanya bagi lelaki, seperti memakai kopiah, songkok, serban, topi dan sebagainya 2. memakai pakaian bersarung samada berjahit seperti seluar, kain sarung, sarung kaki, dan semua jenis pakaian berjahit yang dijadikan sarung 3. Menutup muka bagi perempuan 4. Memakai sarung tangan 5. Memakai bau-bau samada di badan atau pakaian dan menyedutnya ke dalam hidung 6. Memakai minyak rambut di kepala atau janggut, dan semua bulu muka 7. Menanggalkan rambut atau menghilangkan bulu pada anggota badan dengan sengaja	Duet bersama Andalusia Machang Branch	119	2282	5

	8. Mengerat/memotong kuku kaki atau kuku tangan walaupun sebahagian sahaja daripadanya 9. Memotong atau menebang atau mencabut pokok di tanah haram 10. Memburu atau menolong memburu binatang daratan yang halal dimakan atau membinasakannya samada dengan cara membunuh, memukul, menjerat, menangkap atau dengan apa cara yang menyakiti binatang-binatang itu, malah memeranjatkan atau mengejutkan binatang itu adalah haram hukumnya 11. Melakukan persetubuhan atau berjimak dengan pasangan 12. Melakukan perkara-perkara rangsangan untuk bersetubuh yang boleh menaikkan nafsu syahwat 13. Berkahwin atau mengahwinkan atau menerima wakil kahwin				
6 perkara yang perlu mandi wajib	Assalamualaikuam ,nak tanya apa yang buat mandi wajib terbatal?soalan yang bagus . saya rasa apabila kita dah mandi wajib apakah perkara yang menyebabkan kita kena mandi wajib sekali lagi, maka menjawab persoalan ini iaitu apabila kita melakukan perkara-perkara yang menyebabkan kita mandi wajib ada 6 perkara kita wajib mandi wajib 1. Keluar air mani sama ada lelaki ataupun wanita 2. Melakukan persetubuhan badan 3. Meninggal dunia 4. Keluar darah haid bagi wanita 5. Keluar darah nifas bagi wanita 6. Wiladah iaitu beranak bagi wanita Maka, sesiapa melakukan salah satu antara 6 perkara ini wajib keatasnya mandi wajib, sebelum mendirikan solat. Moga-moga memberi manfaat kegahaman.	Duet Noor Hafiz Oficcal	151	3066	5
Ganti Solat	Perkara pertama dihisab di akhirat nanti adalah solat, lepas solat baru dihisap perkara yang lain, kalau tidak lepas solat ,kita akan diterajang ke neraka, orang panggil kita ustaz, orang panggil kita hajjah, orang kenal kita selalu duduk dalam dewan kuliah, orang kenal kita mengaji Al-Quran, taranum kita sedap, orang kenal kita hebat, tapi kenapa hajjah ke neraka jah, Aku ada tertinggal solat yang Aku tidak sempat nak qada, sementara masa masih ada, pujuklah hati kita, jangan main-main dengan masa, bila-bila Allah ambil balik masa itu	Duet bersama Sampaikan Nasihat	11	360	1

KAJIAN TEORI

Teori jarum suntik atau dikenali sebagai *Hypodermic Needle Theory*, merupakan idea daripada *Harold Lasswell* pada tahun 1927, menjelaskan tentang media mempunyai kekuatan yang besar dalam mempengaruhi serta membentuk pemikiran dan tingkah laku masyarakat. dengan memberikan maklumat-maklumat kepada pendengar.

Konsep Teori Jarum Hipodermik dengan menganggap media massa mempunyai kekuatan yang penting dalam mempengaruhi pemikiran audiens. Di samping itu, penonton hanya dianggap sebagai kumpulan yang homogen dan mudah di pengaruh sehingga tidak mempunyai upaya untuk menidakkan maklumat daripada media massa. Serta, audiens mempunyai pemikiran yang sama terhadap sesuatu isu yang diperolehi. Teknik ini sesuai diaplikasikan dalam penggunaan aplikasi TikTok sebagai medan dakwah bagi golongan OKU Pendengaran.

HASIL PENELITIAN

1. Analisis Isi kandungan

a. Tema dakwah yang dibahaskan adalah berkaitan dengan "Aurat anak tiri bersama bapa tiri bahagian I"

Pemilihan tajuk oleh Suriati adalah aurat anak tiri bersama bapa tiri, dua perkara yang difokuskan dalam video tersebut adalah, yang pertama anak tiri adalah mahram kepada bapa tiri, maka anak tiri tersebut tidak boleh berkahwin dengan bapa tirinya. Kedua adalah hukum anak tiri terhadap bapa tiri adalah sama seperti anak kandung yang membolehkan bersalaman, cium tangan, berpelukan dan tidak perlu memakai tudung ketika berada di rumah. Isu ini amat wajar dibahaskan kerana masyarakat hari ini tidak kira normal mahupun OKU tidak menyedari akan isu ini malah sering menjadi tanda tanya. Video ini meraih *view* sehingga 3725 penonton, 195 *like* dan 11 *comment*. Terdapat salah satu dari komen dari OKU Pendengaran menyatakan bahawa "Saya baru tahu..tq". Ini membuktikan bahawa tidak semua mempunyai pengetahuan yang sama.

b. Tema dakwah yang dibahaskan adalah berkaitan dengan "Aurat anak tiri dengan bapa tiri Bahagian II"

Tajuk ini merupakan kesinambungan pada tajuk di bahagian I iaitu aurat anak tiri dengan bapa tiri, akan tetapi perbahasaan masalah yang berbeza iaitu isu di mana seorang lelaki berkahwin dengan seorang perempuan yang mempunyai dua orang anak tetapi setelah akad nikah berlaku penceraian atau kematian wanita tersebut dan belum melakukan hubungan kelamin, maka bagaimanakah aurat anak perempuannya dengan bapa tiri. Jika situasi ini berlaku maka anak tiri tidak boleh bersalaman, tidak boleh berpelukan dan perlu menutup aurat apabila bersama dengan bapa tiri. Jadi kedua-dua anak perempuan tadi boleh berkahwin dengan bapa tiri. Video ini menimbulkan banyak tanda tanya serta sukar untuk difahami bagi OKU dengan mempunyai 15 *comment*, tontonan sebanyak 4600 *view*, dengan *like* 180.

c. Tema dakwah yang berkaitan dengan "Haid dan hubungan intim"

Pemilihan tajuk seterusnya adalah berkaitan dengan haid dan hubungan intim melalui soalan yang diajukan kepada seorang ustaz di video duet bersama Puan Suriati. Di mana situasinya adalah berkaitan dengan seorang isteri/wanita yang selepas haid, dalam masa yang sama kering haid kemudian melakukan persetubuhan dengan suami, maka perlu mandi dua kali atau bagaimana. Maka menjawab pertanyaan tersebut, ustaz menyatakan pandangan tentang hukum tersebut dengan menyatakan bahawa apabila wanita/isteri selepas kering haid sebelum melakukan persetubuhan bersama dengan suami hendaklah wanita/isteri tersebut mandi wajib terlebih dahulu, ini kerana bagi isteri atau wanita yang haid kemudian dia kering haid/ berhenti haid tidak mandi wajib terus melakukan persetubuhan dengan suami, maka perbuatan ini haram dan berdosa, maka apabila keesokan harinya sebelum mendirikan solat perlu mandi wajib sekali sahaja, dengan niat sahaja aku mandi wajib kerana Allah taala. Video ini mengumpul jumlah view sebanyak 3157, like 215 dan comment 12.

d. Tema dakwah yang berkaitan dengan "13 pantang larang dalam Ihram"

Video ini merupakan gabungan duet bersama salah seorang pemilik akaun duet bersama Andalusia Machang Branch, Video ini meraih *view* sebanyak 2282 dengan *like* 119 serta *comment* 5.Terdapat 16 pantang larang yang perlu dielakkan semasa berada di dalam ihram. Berikut 13 larangan semasa berihram, antaranya adalah seperti berikut:

1. Menutup kepala atau sebahagian daripadanya bagi lelaki, seperti memakai kopiah, songkok, serban, topi dan sebagainya
2. Memakai pakaian bersarung samada berjahit seperti seluar, kain sarung, sarung kaki, dan semua jenis pakaian berjahit yang dijadikan sarung
3. Menutup muka bagi perempuan
4. Memakai sarung tangan
5. Memakai bau-bau samada di badan atau pakaian dan menyedutnya ke dalam hidung
6. Memakai minyak rambut di kepala atau janggut, dan semua bulu muka
7. Menanggalkan rambut atau menghilangkan bulu pada anggota badan dengan sengaja
8. Mengerat/memotong kuku kaki atau kuku tangan walaupun sebahagian sahaja daripadanya
9. Memotong atau menebang atau mencabut pokok di tanah haram
10. Memburu atau menolong memburu binatang daratan yang halal dimakan atau membinasakannya samada dengan cara membunuh, memukul, menjerat, menangkap atau dengan apa cara yang menyakiti binatang-binatang itu, malah memeranjatkan atau mengejutkan binatang itu adalah haram hukumnya
11. Melakukan persetubuhan atau berjimak dengan pasangan
12. Melakukan perkara-perkara rangsangan untuk bersetubuh yang boleh menaikkan nafsu syahwat
13. Berkahwin atau mengahwinkan atau menerima wakil kahwin

e. Tema dakwah yang berkaitan dengan "6 perkara yang perlu mandi wajib"

Pesanan dakwah yang berkiutnya adalah berkaitan dengan perkara-perkara yang disebabkan perlu mandi wajib. Video ini menggunakan teknik duet bersama Noor Hafiz *Offical*, dengan tontonan sebanyak 3066, dan *like* 151, serta *comment* pengguna TikTok adalah 5 berkaitan isu tersebut. Perkara-perkara yang menyebabkan perlu mandi wajib ada 6 perkara iaitu, antaranya:

1. Keluar air mani samada bagi lelaki ataupun wanita
2. Melakukan persetubuhan badan
3. Meninggal dunia
4. Keluar darah haid bagi wanita
5. Keluar darah nifas bagi wanita
6. Wiladah iaitu beranak bagi wanita

f. Tema dakwah yang berkaitan dengan "Ganti Solat"

Video dakwah berikutnya adalah berkaitan dengan Ganti solat, Video ini juga merupakan duet bersama akaun TikTok yang bernama Sampaikan Nasihat bersama Puan Suriati. Video tersebut menyatakan bahawa perkara yang ditanya semasa di akhirat adalah solat. Unsur yang diterapkan dalam video tersebut adalah unsur berbentuk nasihat serta jalan penyelesaian bagi sesiapa yang meninggalkan solat dengan menqadakan solat yang ditinggalkan. Video ini

meraih penonton hanya 360, mungkin disebabkan permulaan menggunakan TikTok berbanding video lain, sera mendapat 11 *like*, dan hanya 1 *comment.*

2. Teknik yang digunakan dalam TikTok bagi menyampaikan dakwah kepada golongan OKU

Tujuan kajian ini lebih difokuskan kepada golongan OKU Pendengaran dalam mengadaptasikan penyebaran dakwah melalui aplikasi TikTok, penggunaan aplikasi TikTok pada masa kini amat mendapat sambutan yang menggalakkan, ini kerana masyarakat pada hari ini lebih cenderung kepada hiburan yang berbentuk visual. Bagi golongan OKU Pendengaran mereka lebih terangsang dengan aplikasi yang berbentuk video ini kerana mereka tidak mampu mendengar sebarang bunyi.
Maka teknik yang diaplikasikan dalam penyampaian video TikTok adalah menggunakan Bahasa Isyarat yang mudah dan ringkas untuk difahami, serta ekspresi muka dan pergerakan bibir memainkan peranan penting dalam menyampaikan maklumat yang ingin disampaikan kepada OKU Pendengaran. Pemilihan isu-isu yang penting dan bermanfaat kepada golongan OKU bagi menambahkan pengetahuan golongan tersebut supaya tidak terkebelakang dengan didikan agama, yang segelintirnya tidak mengetahui hukum hakam agama dengan baik..

Penggunaan pendekatan visual yang menarik dengan gambar-gambar video yang berkualiti, serta membuat gabungan video bersama ahli yang pakar bagi mengesahkan maklumat yang disampaikan adalah bertepatan dengan hukum syariat Islam. Kaedah ini bagi meyakinkan golongan OKU untuk mengambil input daripada video tersebut tanpa ada keraguan. Tambahan pula kekangan dari jurubahasa Isyarat yang mahir dalam bidang agama adalah amat terhad.

Pengkaji juga mendapati bahawa selain daripada Puan Suriati terdapat juga pendakwah-pendakwah lain cuba untuk berdakwah menggunakan aplikasi TikTok, yang berkaitan dengan haid, haji, mengajarkan cara membaca Al-Quran bagi golongan OKU Pendengaran menggunakan Bahasa Isyarat Arab dengan menggunakan kaedah dan teknik-teknik yang berbeza.

KESIMPULAN

Dengan adanya kecanggihan teknologi seiring dengan kemajuan arus kemodenan, kepelbagaian tenik dan metode perlu dipraktikkan dalam menyebarkan usaha-usaha dakwah, agar input pengetahuan yang bermanfaat sampai kepada yang selayaknya untuk dikembangkan luas ilmu ke serata dunia, tanpa mengira latar belakang normal mahupun golongan OKU.

RUJUKAN

Al-Qur’anul Karim
Ab.Aziz Mohd Zin et al. (2006) op.cit. halaman 250.
Abdul Karim Zaydddan.(1975). Usul al-Da’wah. Resalah Publishers. Beirut.Lubnan.
Abdul Munir Ismail (2014). Dakwah Suatu Tuntutan Dalam Islam. Penerbit Universiti Pendidikan Sultan Idris Tanjong Malim, Perak. halaman 19.
Abu Bakar Jabir al-Jaza’iri.(1964). Minhaj al-Muslim. Madinah Munawarah.

Awang, H., Khalid, M. A. S. M., Yin, A.W. & Ya'acob, C.H. (2022). The Use of TikTok to Enhance Student Participation in Computer Applications Class. Jouranl of Contemporary Social Science and Education Studeis, 2(2), 30-40.

Dr.Yusuf Al-Qardawi.(1997). Thaqafah al-Da'iyah. Maktabah Wahbah, Kaherah. halaman.3

Earnie Elmie Hilmi. (2020). Peranan Tekno Daie Dalam Berdakwah di era Teknologi Maklumat dan Komunikasi(ICT). Universiti Malaysia Sabah.

Kementerian Pembangunan Wanita, Keluarga dan Masyarakat.(2016) Pelan Tindakan OKU Orang Kelainan Upaya. halaman.**2**

Mohd Huzairi bin Awang @ Husain Hajarul Bahti binti Zakaria, Bani Hidayat bin Mohd Shafie, Nor Hayati Fatmi binti Talib dan Nabiroh Kassim(2015). Kepentingan Dakwah Kepada Golongan Bermasalah Pendengaran: Satu Keperluan.

Mohd Nasir Omar. (2005). Akhlak dan Kaunseling Islam. Kuala Lumpur: Utusan Publication & Distributors Sdn.Bhd. halaman 12.

Mohd Nasir Omar. (2005). Akhlak dan Kaunseling Islam. Kuala Lumpur: Utusan Publication & Distributors Sdn.Bhd. halaman 12.

Muhammad Al-Ghazali.(2002). Ma'a Allah.Dirasat Fi Ad-Dakwati Wa Daatu. Nahdet Mesir. halaman12.

Muhammad Haiqal Hassan. (2022). Dakwah Terhadap Golongan Kurang Upaya. Universiti KebangsaanMalaysia(UKM).https://www.researchgate.net/publication/362127030_dakwah_terhadap_golongan_kurang_upaya

Muhammad Isa Selamat. (1997). Sifat-Sifat dan Mentauhidkan Diri KepadaNya. Kuala Lumpur: Darul Nu'Man. halaman 319.

N.Fatin Farhanah M.S., N.Syamimi A.A, N.Nadhirah A.A. (2022). Keberkesanan Aplikasi TikTok Dalam Menyampaikan Nilai Pengajaran Quran dan Sunnah Dalam Kalangan Masyarakat. Journal Persidangan Antarabangsa Sains Sosial Dan Kemanusiaan.

Noor Hidayah Tanzizi. (Januari,24,2023). Tidak Pernah Dengar Suara Suami. Harian Metro. Diperoleh di laman web https://www.hmetro.com.my/utama/2023/01/928920/tidak-pernah-dengar-suara-suami, pada 10 Oktober 2023.

Nor Raudah Hj.Siren.(2013). Retorik Penulisan Dakwah. Penerbit Universiti Malaya, 50603 Kuala Lumpur. halaman 57.

Muhammad Qayyim Khaidir (2022). Dakwah Melalui Media (Aplikasi TikTok).Seminar Dakwah& Wahdah Al-Ummah 2022, Interaksi Dakwah di Malaysia merentas Zaman, UKM.https://www.researchgate.net/publication/362200984_dakwah_melalui_media_aplikasi_tiktok

Umar Mukhtar Mohd Noor. (2015). Bayan Linnas Siri ke-41: Menyantuni Golongan OKU. Diperoleh di https://muftiwp.gov.my/ms/artikel/bayan-linnas/1822-bayan-linnas-siri-41-, pada 9 Oktober 2023.

Yulia N.F.R., Safrinal, Jalimah Z.L, M.Roy P. (2021). Strategik Pemanfaatan Aplikasi Tiktok Sebagai Media Dakwah Untuk Kaum Milenial. Universiti Islam Indonesia.

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

STRATEGI MENGURANGKAN KEHAMILAN REMAJA DI LUAR PERKAHWINAN MELALUI PEMERKASAAN PENDIDIKAN DAN NGO

KHAIRUL AMRI ISMAIL
Pusat Penyelidikan Mazhab Syafi'i
Universiti Islam Sultan Sharif Ali (UNISSA) Brunei Darussalam
21po1004@siswa.unissa.edu.bn

IBNOR AZLI BIN IBRAHIM
Fakulti Syariah dan Undang-Undang
Universiti Islam Sultan Sharif Ali (UNISSA) Brunei Darussalam
azli.ibrahim@unissa.edu.bn

HANAN BINTI PEHIN DATO HAJI ABDUL AZIZ
Fakulti Syariah dan Undang-Undang
Universiti Islam Sultan Sharif Ali (UNISSA) Brunei Darussalam
hanan.aziz@unissa.edu.bn

ABSTRAK

Kehamilan remaja di luar perkahwinan merupakan isu sejagat dan sangat membimbangkan. Masalah sosial yang dibimbangi ini turut berlaku dalam kalangan remaja Islam, sementara kes hamil di luar perkahwinan dari sudut syarak dikategorikan sebagai kes persetubuhan haram yang diancam dengan pembalasan had ataupun ta'zir jika tidak sabit had. Kajian ini bertujuan mengetengahkan strategi yang dapat digunakan sebagai garis panduan dalam mengurangkan kes remaja hamil di luar perkahwinan melalui pemerkasaan pendidikan. Kaedah yang digunakan untuk menghasilkan tujuan daripada kajian ini ialah pendekatan kualitatif dan menggunakan sorotan literatur sebagai kaedah pengumpulan data. Penyelidikan ini dijalankan di Brunei Darussalam serta merujuk kepada kes-kes yang berlaku di Malaysia dan Indonesia. Kajian mendapati tiga skop pendidikan yang perlu diperkasakan untuk membendung kes hamil di luar perkahwinan dalam kalangan remaja, antaranya ialah memperkasakan pendidikan dalam institusi keluarga, memperkasakan pendidikan di tempat pengajian dan memperkasakan pertubuhan bukan kerajaan yang bergerak dalam bidang pembangunan remaja. Manakala cadangan yang boleh digunakan untuk mengurangkan isu kehamilan remaja ialah memperkasakan pendidikan akhlak, pendidikan kesihatan, pendidikan bahaya seks bebas bersamaan membincangkan risiko dari sudut syarak dan undang-undang berkaitan pelanggaran jenayah dalam kalangan remaja.

Kata Kunci: *Kehamilan Remaja, Pendidikan*

PENGENALAN

Isu kehamilan dalam kalangan remaja merupakan fenomena yang sudah lama wujud sejak dahulu lagi sehingga ianya sekarang menjadi perbincangan di peringkat antarabangsa. Kehamilan di luar perkahwinan dikenali sebagai kehamilan akibat persetubuhan antara lelaki dan perempuan di luar hubungan yang sah menurut agama dan undang-undang (Jolley S. 2001). Persetubuhan yang tidak sah dari sudut syarak dikenali sebagai persetubuhan haram dan telah melakukan kesalahan jenayah (Siti Zubaidah Ismail, 2017). Menurut *United Nations Population Fund* (UNFPA) kehamilan remaja ialah kehamilan yang berlaku bagi remaja

perempuan yang belum mencapai usia dewasa (United Nations Population Fund, 2015). Sementara menurut *World Health Organization* (WHO), kehamilan remaja lebih tinggi berlaku dalam kalangan remaja yang kurang pendidikan dan status ekonomi rendah. Setiap tahun dianggarkan seramai 21 juta remaja berumur 15-19 tahun di kawasan membangun hamil di luar perkahwinan dan kira-kira 12 juta daripada mereka melahirkan anak (WHO, 2023).

Keadaan tersebut di atas menunjukkan bahawa pada zaman moden ini remaja sedang mengalami kerosakan akhlak dan sosial, ini boleh meruntuhkan maruah keluarga, masyarakat dan negara. Menurut syarak, kerosakan akhlak dan sosial seperti seks bebas dan kehamilan luar perkahwinan adalah telah melanggar firman Allah S.W.T tentang larangan mendekati zina dalam surah *Al-Isra'* ayat 32 dan telah mengabaikan perintah Allah tentang menjaga pandangan daripada pelbagai perkara yang dilarang oleh syarak, sebagaimana yang telah dinyatakan dalam *Al-Qur'an* surah *An-Nur* ayat 30 dan 31. Ini bermakna menundukkan pandangan daripada yang haram dan menutup aurat adalah amat penting, kerana kedua-dua ini adalah punca utama timbulnya syahwat dalam kalangan remaja sehingga membawa kepada tingkah laku seksual. Ayat tersebut di atas juga mengisyaratkan bahawa memberikan pendidikan, maklumat serta bimbingan kepada remaja tentang cara menjaga keselamatan daripada pengaruh negatif pada zaman moden ini adalah amat penting.

Oleh itu, memperkasakan pendidikan terhadap remaja adalah tugas bersama, malahan sesetengah negara menggunakan kebajikan dan keselamatan remaja sebagai ukuran kemajuan negara. Maka isu remaja hamil di luar perkahwinan mesti mendapatkan perhatian yang serius daripada pelbagai pihak sama ada ibu bapa, masyarakat, kerajaan mahupun NGO dan diselesaikan dengan cara yang layak untuk menambahbaik keadaan kehidupan remaja di seluruh dunia.

KAEDAH KAJIAN

Kajian menggunakan kaedah pendekatan kualitatif dan menggunakan sorotan literatur sebagai pengumpulan data. Penyelidikan ini dijalankan di Brunei Darussalam serta merujuk kepada kes-kes yang berlaku di Malaysia dan Indonesia.

SOROTAN LITERATUR

Kebajikan dan keselamatan remaja merupakan perkara yang amat penting memandangkan kehidupan manusia yang semakin kompleks dalam era globalisasi ini. Sesetengah Negara menjadikan kebajikan dan keselamatan remaja sebagai ukuran kemajuan Negara. Tetapi kebelakangan ini didapati ramai remaja telah mengalami pelbagai perubahan negatif atau kerosakan sosial seperti pergaulan bebas, khalwat, seks bebas, rogol dan zina yang membawa kepada hamil di luar perkahwinan. Kes remaja hamil di luar perkahwinan tertinggi di dunia ialah di kawasan Amerika Latin dan Caribbean dan sub-Sahara Afrika. Kawasan ini didapati seramai 99.4 dan 52.1 kelahiran bagi setiap 1000 remaja (United Nation, 2019). Setiap tahunnya dianggarkan seramai 21 juta remaja berusia 15-19 tahun di kawasan membangun hamil di luar perkahwinan dan kira-kira 12 juta daripada mereka melahirkan anak (Sully, *et al*, 2020).

Kerosakan sosial yang sangat membimbangkan ini telah pun berlaku dalam kalangan remaja di Brunei Darussalam, Malaysia dan Indonesia. Buktinya pada tahun 2015 didapati seramai 62 kes remaja hamil di luar perkahwinan di Brunei Darussalam dan 61 kes pada tahun 2016 (Azizah Mat Rashid, *et al*, 2021). Dan sangat mengejutkan kes ini meningkat menjadi 200 kes pada tahun 2017 dan juga terjadi peningkatan menjadi 232 kes pada tahun 2021 (Borneo Bulletin, 2022). Walau bagaimanapun statistik ini hanya antara kes yang dilaporkan kepada Kementerian Kesihatan. Sementara Pejabat Pendaftaran Kebangsaan Brunei Darussalam mencatatkan seramai 4,489 anak damit yang lahir di luar perkahwinan antara 2011 hingga 2021 dan sangat mengejutkan seramai 3,216 orang daripada jumlah itu merupakan orang Melayu Islam (Mas Nooraini *et all*, 2022).

Manakala di Malaysia, didapati seramai 41,083 kes kehamilan remaja, di mana 14.561 daripada jumlah itu adalah hamil di luar perkahwinan antara 2017 hingga 2022. Ini setara dengan 830 kes kehamilan remaja setiap bulannya atau berjumlah sekitar 28 kes dalam sehari. Manakala negeri bagian teratas di Malaysia dengan jumlah kehamilan remaja di luar nikah tertinggi dari 2017 hingga 2020 adalah Sarawak 4.869, Johor 1.883, Selangor 1.768, Sabah 1.501, dan Perak 1.151 (Konteks, 2023). Sementara itu, Jabatan Kebajikan Masyarakat merekodkan seramai 4.000 remaja di bawah umur 18 tahun hamil di luar perkahwinan di setiap tahunnya (Jabatan Kebajikan Masyarakat, 2023).

Kajian mendapati bahawa kehamilan di luar perkahwinan dalam kalangan remaja di Malaysia ialah sebab kurang perapatan ibu bapa dan kurang mengambil perhatian terhadap estim diri (Nor Jumawaton, *et al*, 2017). Selain itu, antara faktor penglibatan remaja dalam salah laku seksual ialah kerana percintaan dan kerelaan sendiri, mangsa rogol, menonton video dan filem porno, kelemahan institusi keluarga, konflik dalam keluarga, kejahilan dan pengabaian amalan beragama, pengaruh rakan sebaya, pengambilan pil khayal dan penglibatan dalam perlumbaan haram (Mariam Abd. Majid, *et al*, 2019). Manakala kesan daripada kehamilan di luar perkahwinan itu adalah mereka sukar untuk menyesuaikan diri dan menghadapi banyak masalah dan banyak isu mencabar yang berkaitan dengan kehamilan yang tidak diingini termasuk krisis keluarga, stress, masalah kewangan, gangguan pendidikan dan gangguan daripada bekas teman lelaki (Salina Nen & Farah Hidayah Hashim, 2020).

Sementara di Indonesia, Badan Kependudukan dan Keluarga Berencana Nasional mencatatkan remaja berumur 10-24 tahun di seluruh Indonesia pada tahun 2020 berjumlah 67 juta remaja, di mana 670,000 remaja perempuan daripada jumlah ini telah melakukan hubungan seks di luar perkahwinan (BKKBN, 2021). Kes kehamilan di luar perkahwinan dalam kalangan remaja di Indonesia berlaku sangat ramai dan menimbulkan kebimbangan, seperti yang direkodkan oleh Mahkamah Tinggi Agama Semarang, bahawa seramai 11,392 remaja di bawah umur 18 tahun memohon berkahwin sepanjang 2022, di mana kebanyakannya berpunca daripada kehamilan di luar perkahwinan (DPR-RI, 2023).

Manakala punca kehamilan remaja di Indonesia ialah kerana kurang pengetahuan tentang bahaya seks luar perkahwinan, ingin mencuba seks, gaya hidup, kurang kawalan diri, kurang pengamalan agama, pengaruh media internet, kurang kawalan ibu bapa, kerusakan sosiobudaya dan norma (Putri, et al, 2021). Pernyataan ini juga disokong oleh Ramini, *et al* (2022). Remaja yang hamil di luar perkahwinan di Indonesia seringkali tersisih, penolakan dari rakan sebaya

dan masyarakat kerana dianggap membawa pengaruh buruk bagi mereka, kurang mendapatkan fasilitas kesihatan (Fatimah & Wuri, 2022).

ANALISIS DAN PERBINCANGAN

Remaja Hamil Di Luar Perkahwinan

Remaja dalam bahasa melayu ditakrif sebagai individu yang mulai dewasa atau matang, sudah akil baligh, sudah cukup umur untuk berkahwin, bukan kanak-kanak, muda dan belia (Pusat Bahasa Depertemen Pendidikan Nasional, 2008). Manakala dalam Islam, perkataan remaja dikenali dengan perkataan *al-Murāhiq*, asalnya ialah *Rāhaqa* maknanya menghampiri akil baligh. Remaja juga disebutkan sebagai *al-Ghulām*, seperti yang disebutkan dalam surah Maryam ayat 7 dan *As-Shaffat* ayat 101 (Ahmad Warson Munawwir, 1984). Apabila dilihat dari segi umur, individu yang telah berumur 15 tahun dinyatakan telah remaja (*baligh*) sama ada bagi lelaki mahupun perempuan (Wahbah al-Zuhaili, t.t), (Salim bin Sumair Al-Hadlrami, 2009), (Muhammad Nawawi, 2008), dan (Muhammad Umar, 2007).

Berdasarkan takrif ini, *baligh* dan remaja adalah sama, kerana *baligh* ialah tanda awal masa kanak-kanak memasuki masa remaja (Khalid ibn Salim, t.t). Walau bagaimanapun, kanak-kanak lelaki boleh dikatakan telah remaja apabila mereka telah *ihtilaam* selepas umur 9 tahun, sementara bagi perempuan adalah telah keluar *haid* ataupun hamil pada umur 9 tahun (Salim bin Sumair Al-Hadlrami, 2009) dan (Muhammad Ali al-Shabuny, 1999). Masa remaja ialah masa perubahan yang lengkap dan cepat dalam aspek jiwa, raga, minda dan merupakan masa pertumbuhan yang pesat dan usia yang menghampiri kematangan fizikal, mental, psikologi dan sosial (Iman Abu Gharbiyah, 2007). Remaja juga ditakrifkan sebagai masa pencapaian kepada penyempurnaan fungsi seksualnya, dengan pertumbuhan kelenjar seks pada kanak-kanak lelaki dan perempuan serta keupayaan mereka untuk melaksanakan fungsinya, kematangan psikologi dan sosial (Khalid ibn Salim, t.t).

Manakala kehamilan remaja dikenali sebagai kehamilan yang berlaku pada kanak-kanak perempuan antara usia 10 dan 19 (Ganchimeg T., *et al*, 2014). Hamil di luar perkahwinan ditakrifkan sebagai kehamilan yang berlaku akibat persetubuhan atau hubungan yang tidak sah menurut agama dan undang-undang (Jolley S, 2001). Hamil di luar perkahwinan menurut syarak ialah kehamilan yang disebabkan oleh perbuatan keji yang telah disepakati oleh kedua-dua pihak, dan kedua-dua pihak ini dianggap melakukan dosa besar yang berhak mendapat hukuman had mengikut hukum syarak (Ramadhan Al-Buti, 1976). Hamil di luar perkahwinan juga ditakrifkan sebagai individu yang mengandung sebelum berkahwin sebab hubungan seks di antara pasangan yang tidak mempunyai ikatan pernikahan yang sah (Mariam Abd. Majid, *et al*, 2020).

Berdasarkan pada perbincangan di atas, dapat disimpulkan bahawa kanak-kanak perempuan dinyatakan telah remaja apabila telah sampai umur 15 tahun walaupun belum haid. Malahan, pada umur 9 tahun juga disebut telah baligh (remaja) apabila mereka telah keluar haid ataupun hamil. Manakala takrif hamil di luar perkahwinan ialah keadaan kehamilan yang berlaku di luar hubungan perkahwinan yang sah menurut syarak, sama ada berlaku pada remaja mahupun orang dewasa. Berdasarkan perbincangan tersebut, maka remaja hamil di luar perkahwinan dapat ditakrifkan sebagai suatu kehamilan yang berlaku ke atas remaja yang belum berkahwin, sama ada kehamilan itu akibat zina mahupun rogol.

Faktor Kehamilan di Luar Perkahwinan Dalam Kalangan Remaja

Fenomena kehamilan di luar perkahwinan yang telah dibincangkan sebelum ini tidak terlepas daripada pelbagai faktor yang mempengaruhinya, kerana faktor merupakan suatu sebab yang menyumbang kepada sesuatu hasil (Dewan Bahasa & Pustaka Malaysia). Kehamilan remaja dikenali sebagai sebahagian daripada masalah yang berlaku akibat kenakalan remaja, di mana kemunculan kenakalan remaja berpunca dari keadaan persekitaran, faktor ekonomi dan psikologi remaja (Syamsudin & Sumaryono, 1998). Oleh itu, faktor kehamilan dalam kalangan remaja penting dibincangkan untuk dijadikan sebagai rujukan asas untuk membuat satu strategi yang berkesan dalam mengurangkan kes remaja hamil di luar perkahwinan ini.

Keluarga dikenalpasti sebagai pelindung bagi anak remaja dari tingkah laku seksual yang berisiko, kerana komunikasi lebih dekat dan perapatan yang dilakukan ahli keluarga serta dizahirkan melalui sikap dan tanggungjawab adalah amat berkesan dalam mengukuhkan institusi keluarga. Remaja yang mempunyai ikatan yang kuat dengan ibu bapa mereka kurang berkemungkinan membentuk ikatan dengan rakan sebaya yang terlibat dalam salah laku. Mengukuhkan institusi keluarga merupakan perkara yang amat penting bagi memastikan semua ahli keluarga selamat, terpelihara dan sejahtera, kerana kesejahteraan sesebuah keluarga dipengaruhi oleh kekukuhan hubungan ibu bapa dan anak.

Oleh itu, kurang perapatan ibu bapa dengan remaja dapat menyebabkan penglibatan remaja dalam tingkah laku seksual yang membawa mereka kepada kehamilan di luar perkahwinan (Fitria Zuhriyatun, *et al*, 2023) (Anisa, *et al*, 2021), sehingga apabila perapatan ibu bapa dan anak semakin longgar maka peratusan kehamilan dalam kalangan remaja akan lebih tinggi (Li Ping Wong, 2012) kerana membuat anak merasa bebas melakukan apa sahaja yang diinginkannya, mencari perhatian dan kepuasan hubungan di luar rumah, terutamanya dengan rakan sebaya malahan mereka menyifatkan hubungan mereka dengan ibu bapa sangat longgar dan tidak bermakna, mereka berasa terabai dan tidak disayangi (Hizlinda T. *et al*, 2021).

Selain itu, tahap pendidikan yang rendah dan kurang pendidikan bahaya seks bebas merupakan punca berlakunya hamil di luar perkahwinan dalam kalangan remaja malahan ini merupakan punca yang paling tinggi di negara membangun (WHO, 2023) & (Asmamaw, *et al*, 2023) bersamaan juga kurang mendapatkan bimbingan (Marris R. Reyes, *et al*, 2022). Kehamilan di luar perkahwinan dalam kalangan remaja juga berpunca daripada rendahnya pengetahuan tentang agama sehingga menyebabkan mereka mempunyai jati diri yang rapuh. Kurangnya penerapan nilai-nilai agama memberi kesan kepada pergaulan bebas dan mengakibatkan remaja mudah menjalinkan hubungan seks di luar perkahwinan sehingga mengakibatkan kehamilan, sementara mereka tidak bersedia untuk berumah tangga dan tanggungjawab (Lutfiah Husaini, 2009).

Antara faktor berisiko lain yang menyumbang kepada lebih banyak kehamilan di luar perkahwinan dalam kalangan remaja ialah pengaruh rakan sebaya serta sering menghabiskan masa lapang bersama rakan sebaya mereka. Pola pergaulan remaja yang menyimpang dan tidak terkawal menimbulkan pelbagai masalah antaranya kehamilan di luar perkahwinan. Remaja yang sukar mengawal nafsu menyebabkan mereka tidak memikirkan punca dan akibat yang akan berlaku sekiranya mereka melakukan perkara ini. Corak seks dalam kalangan remaja adalah berdasarkan persetujuan bersama dan keinginan untuk mencari kepuasan dalam

hubungan seksual. Kajian mendapati ramai remaja mempunyai rakan yang berkelakuan berisiko, mereka menggalakkan melakukan hubungan seksual, dan mereka percaya bahawa mempunyai kekasih dan melakukan hubungan seksual adalah perkara peribadi (Khasan & Naksing, 2023).

Pada zaman moden semasa ini kemajuan teknologi yang pesat seperti media cetak, televisyen, internet, web dan media sosial dapat diakses dengan mudah dan cepat, termasuk maklumat berkaitan seks seperti bercium, berpelukan, menyentuh tangan sehingga melakukan hubungan seks tidak dinafikan dapat mempengaruhi tingkah laku seksual dalam kalangan remaja lebi-lebih lagi apabila mereka tidak ada upaya untuk mengawal diri. Kajian mendapati ramai remaja menjadikan media internet untuk mencari maklumat tentang cinta dan cara menggembirakan pasangan secara seksual (Khasan & Naksing, 2023). Oleh itu, pengaruh salah guna media internet dengan mencari web yang mengandungi maklumat seks dan ponografi menjadi punca kepada peningkatan kes kehamilan di luar perkahwinan dalam kalangan remaja (Mas Nooraini *et al*, 2022) & (Anisa, *et al*, 2021).

Berdasarkan dibincangkan di atas, didapati empat faktor utama yang menjadi punca kehamilan di luar perkahwinan dalam kalangan remaja antaranya ialah (1) pendidikan rendah, ini merangkumi kurang kefahaman bahaya seks bebas dan kurang pengamalan agama, (2) kurang perapatan ibu bapa, ini merangkumi kurang kawalan dan kurang bimbingan, (3) pengaruh rakan sebaya merangkumi budaya rakan sebaya, pergaulan bebas dan seks bebas, (4) salah guna media internet bersamaan teknologi yang sangat mudah diakses terkait maklumat seks dan lucah.

Strategi Mengurangkan Kes Remaja Hamil di Luar Perkahwinan

Pelbagai salah laku remaja berpunca daripada pelbagai faktor seperti pendidikan rendah dan kurang bimbingan dan kurangnya perapatan ibu bapa, salah guna media internet, sehingga remaja tidak lagi berkelakuan seperti yang diajarkan oleh Islam. Pendidikan merupakan jantung kemakmuran suatu bangsa, di mana kemajuan masyarakat sesebuah negara bergantung kepada kualiti pendidikannya. Pendidikan sangat berperanan penting untuk membangun kualiti generasi remaja bersamaan akhlak remaja pada zaman ini sangat membimbangkan dan jauh daripada nilai-nilai agama, seperti khalwat dan pergaulan bebas hingga melakukan hubungan seks bebas yang membawa kepada hamil di luar perkahwinan dalam kalangan mereka. Merujuk kepada punca kehamilan di luar perkahwinan dalam kalangan remaja yang telah dibincangkan sebelum ini, maka cara yang paling tepat untuk membendung kes ini ialah memperkasakan pendidikan akhlak dan pendidikan kesihatan dan pendidikan kepimpinan

kepada remaja melalui peranan institusi keluarga, institusi pendidikan dan pertubuhan bukan kerajaan (NGO).

a. Mengurangkan Kehamilan Remaja Melalui Pemerkasaan Pendidikan Akhlak

Akhlak yang baik ialah bahagian dari perintah Islam yang mesti ada pada setiap orang Islam dalam kehidupan sehari-hari. Oleh itu, akhlak menjadi sangat penting bagi manusia dalam hubungannya dengan Allah dan sesama manusia. Akhlak sangat mempengaruhi kualiti keperibadian seseorang berkenaan pola berfikir, tingkah laku, minat, falsafah hidup, dan pegangan agama. Kesempurnaan peribadi seseorang akan banyak dipengaruhi oleh keadaan akhlaknya. Pendidikan akhlak pula merupakan suatu proses yang mengarahkan manusia kepada kehidupan yang lebih baik dan mengangkat derajat kemanusiaan sesuai fitrahnya. Pendidikan akhlak ialah sistem pendidikan Islam yang mempunyai komponen-komponen yang secara keseluruhannya menyokong terwujudnya tokoh muslim yang ideal. Manakala teori dalam pendidikan akhlak ialah berlandaskan Al-Quran dan Hadis (Yunahar Ilyas, 1999).

Akhlak remaja boleh dibentuk dan dikembangkan menjadi baik melalui kaedah mujahadah (perjuangan) dan riyadah (latihan). Walau bagaimanapun, untuk membentuk akhlak yang baik memerlukan kepada beberapa prinsip berikut ini; (1) kekuatan ilmu pengetahuan, iaitu dapat membezakan secara terang antara hak dan batil sesuatu perbuatan, (2) dapat mengendalikan marah dan nafsu. Pada asasnya marah dan nafsu syahwat dapat dikawal dan kedua-kedua ini akan dikendalikan mengikut kebagusan akal dan kekuatan pendidikan agama. Jika marah dan nafsu syahwat boleh tunduk dan dikawal oleh akal dan agama, marah akan bertukar menjadi keberanian (syaja'ah) dan nafsu syahwat pula bertukar menjadi iffah iaitu penjagaan diri yang baik berasaskan dengan akal dan agama (Al-Ghazali, 1988).

Ini bermakna, bahawa induk kepada akhlak yang baik adalah terletak pada kekuatan ilmu agama dan cara berfikir yang baik. Oleh itu, jika remaja lemah akalnya dan lemah pendidikan agamanya, maka tingkah laku remaja akan dikendalikan oleh nafsu amarahnya, maka pendidikan akhlak untuk remaja sangatlah penting, kerana ianya dapat menambahbaik keadaan seseorang, sama ada menambah baik antara dirinya dengan Allah, menambahbaik hubungan sosial sama ada dengan masyarakat persekitaran, kerajaan, dan hubungan dengan manusia lain, dan menambah baik akidah dan garis panduan hidup (Ahmad Daudy, 1986). Manakala untuk mendapatkan remaja seperti yang telah dibahaskan itu, mereka mesti dididik dan dibimbing dalam semua aspek sama ada aspek luaran mahupun dalaman (Muhammad Nur, 1988).

Berdasarkan perbincangan di atas, dapat difahami bahawa kebiasaan yang berlaku akan menjadi akhlak terhadap seseorang. Jika proses tumbesaran remaja disertai dengan tabiat buruk, akhlak remaja akan menjadi buruk. Kehamilan di luar perkahwinan dalam kalangan remaja adalah akibat daripada tingkah laku yang buruk dan sudah tentu mereka mempunyai tabiat buruk sebelum kehamilan itu berlaku. Ini menunjukkan bahawa pendidikan akhlak mereka sangat kurang sama ada di dalam lingkungan keluarga, sekolah mahupun masyarakat persekitaran. Justeru, sekiranya isu ini dianggap penting untuk diselesaikan, maka semua pihak harus lebih menumpukan usaha untuk melakukan penambahbaikan terhadap sistem pendidikan remaja dalam setiap celah kehidupan mereka khususnya pendidikan akhlak.

b. Meningkatkan Bimbingan dan Kawalan Ibu Bapa

Ibu bapa adalah guru terpenting dan pertama yang memberikan pendidikan kepada anak remaja dan bertanggungjawab sepenuhnya terhadap proses pertumbuhan dan perkembangan mereka. Remaja sangat memerlukan bimbingan daripada ibu bapanya agar mereka dapat menjalankan kehidupan dengan baik. Dalam hal ini, terutamanya adalah bagi perempuan remaja agar dapat mengelakkan diri daripada pelbagai pengaruh rakan sebaya dan persekitaran mereka. Kualiti pendidikan moral, tingkah laku dan keperibadian ibu bapa turut mempengaruhi pendidikan anak-anak khususnya perempuan remaja.

Ibu bapa hendaklah sentiasa mengambil berat dan serius dalam memberikan pembelajaran yang baik kepada generasi remaja dan mendekati mereka dengan rasa kasih sayang yang tinggi, kerana mereka akan berhadapan dengan pelbagai cabaran pada masa remaja, pertama ialah cabaran dalam ciri-ciri remaja seperti rasa ingin tahu yang kuat, penolakan, kecenderungan menderhaka kepada perintah ibu bapa, ingin hidup bebas, suka mencela, berbalah terutama dalam hal agama, bahkan hingga meragukan kebenaran agama. Cabaran yang kedua, ramai musuh Islam yang tidak henti-henti meminggirkan generasi muda daripada agama dengan menggunakan kaedah mempengaruhi generasi remaja, bersamaan memperdaya mereka untuk melintasi jurang kesesatan. Cabaran yang ketiga pula, musuh Islam akan berusaha memuat perkara negatif seperti seks mahupun lucah secara bebas dan tidak terhad melalui kemajuan media komunikasi, maklumat sama ada dalam bentuk cetak mahupun elektronik (Hannan, 2007).

Masa remaja merupakan masa peralihan yang perlu dilalui oleh setiap manusia menuju alam dewasa. Keadaan ini terdedah kepada perubahan emosi, maka perlindungan khas diperlukan untuk perkembangan emosi remaja perempuan, seperti perlindungan dengan memberikan rasa selamat dan selesa terhadap mereka. Ibu bapa mesti dapat memberi arahan kepada anak-anak mereka untuk melakukan tindakan positif dan mengelakkan segala aktiviti yang tidak berfaedah, bersamaan tingkah laku sosial juga mesti diterapkan kepada kanak-kanak perempuan. Manakala pendidikan dan bimbingan yang mesti diberikan oleh ibu bapa di rumah ialah:

(1) Pandai menempatkan diri dalam semua keadaan tanpa melupakan fitrahnya sebagai seorang wanita.
(2) Menjaga sikap dan tingkah laku serta berpakaian sopan ketika berinteraksi dengan orang ramai.
(3) Sentiasa menundukkan pandangan apabila berjumpa dengan berlainan jantina tanpa memberi kesan sombong.
(4) Sentiasa ingatkan mereka bahawa berkawan dengan berlainan jantina adalah perbuatan yang tidak baik dalam Islam, malahan perbuatan itu adalah merosakkan maruah agama dan keluarga.

Jika setiap nasihat ini dapat dilaksanakan sekurang-kurangnya dua kali dalam satu minggu, maka anak remaja perempuan akan lebih mengambil peduli nasihat ibu bapa mereka berbanding mengikuti pengaruh negatif daripada rakan sebaya mereka. Walau bagaimanapun, dalam memberikan pendidikan dan bimbingan kepada anak remaja di rumah, ibu bapa perlu melaksanakan perkara berikut ini:

(1) Mengurangkan berat badan berlebihan kepada remaja perempuan.
(2) Meningkatkan interaksi melalui komunikasi dua hala, ibu bapa dan anak-anak.
(3) Peningkatan disiplin dalam pelbagai bidang kehidupan, ibu bapa dalam menjalankan semua fungsi keluarga, termasuk fungsi keagamaan, fungsi pendidikan, fungsi keselamatan, fungsi ekonomi dan fungsi sosial, perlu berlandaskan penerapan disiplin terkawal untuk mengawal akhlak atau tingkah laku anak remaja.
(4) Mempunyai pengetahuan yang mencukupi, wawasan luas dan paling penting pemahaman agama. Ibu bapa juga mesti mempunyai kesedaran dan tanggungjawab yang tinggi. Sebagaimana firman Allah SWT dalam Surah An-Nisa ayat 9, tafsirnya:

> *Dan hendaklah takut kepada Allah orang-orang yang apabila meninggalkan di belakang mereka anak-anak yang lemah, yang mereka khawatir terhadap (kesejahteraan) mereka. Oleh sebab itu hendaklah mereka bertakwa kepada Allah dan hendaklah mereka mengucapkan perkataan yang benar.*

c. Memperkasakan Pendidikan Kesihatan dan Undang-Undang di Institusi Pendidikan

Pendidikan yang rendah ialah antara faktor yang menyebabkan remaja hamil di luar perkahwinan seperti yang telah dibincangkan sebelum ini. Apabila membincangkan tentang isu yang berkaitan dengan pendidikan, sudah tentu ini berkaitan dengan kualiti pendidikan dan kurikulum yang dilaksanakan di institusi pendidikan, kerana setiap proses pendidikan lebih banyak berlaku di institusi pendidikan berbanding di rumah walaupun rumah adalah tempat di mana remaja mempunyai lebih banyak masa.

Tempat pengajian merupakan institusi pendidikan yang disusun secara terancang dan sistematik. Kewujudan institusi pendidikan adalah lanjutan daripada ibu bapa dan masyarakat, serta bertanggungjawab bersama untuk melahirkan generasi pemimpin negara yang bertakwa dan berakhlak mulia. Pelaksanaan pendidikan di institusi ini adalah di bawah tanggungjawab pendidik (guru). Institusi pendidikan merupakan perantara yang mempunyai pengaruh besar terhadap pelaksanaan pendidikan. Selain meluaskan tanggungjawab ibu bapa, kewujudannya juga berperanan sebagai *agent of culture* sama ada dalam membantu pelajar bergaul dengan rakan sebaya mahupun dalam persekitaran masyarakat (Samsul Nizar, 2008).

Dalam masalah ini, pendidik (guru) mestilah mempunyai rasa tanggungjawab untuk memberikan pendidikan yang rasional. Manakala pendidikan rasional pula ialah pembangunan kesedaran, pembangunan budaya dan pengajaran, maka para pendidik hendaklah sentiasa menumpukan sepenuh perhatian dan mengikuti perkembangan tingkah laku remaja di sekolah, memantau mental dan sosial mereka, bersamaan bertanya tentang situasi pendidikan jasmani dan kebolehan saintifik mereka (Nashih Ulwan, 1999). Walau bagaimanapun, memperkasakan pendidikan tentang kesihatan remaja termasuk pendidikan bahaya seks bebas merupakan satu usaha yang amat berkesan dalam masalah mengurangkan isu kehamilan remaja di luar perkahwinan, bersamaan pendidikan tersebut adalah upaya untuk meningkatkan kecerdasan remaja dalam melindungi diri sendiri dan menjaga maruahnya sebagai makhluk yang suci dan mulia.

Oleh itu, pendidikan tentang kesihatan dan bahaya seks bebas adalah perlu dijadikan sebagai kurikulum di setiap institusi pendidikan baik di peringkat menengah mahupun di peringkat

universiti. Selain itu, Sosialisasi mengenai risiko dari sudut undang-undang dan syarak juga amat penting dijalankan dan diperkasakan di dalam institusi pendidikan. Kerana jika remaja sentiasa diberi maklumat tentang cara menjaga kesihatan, cara mengelakkan diri daripada pengaruh negatif persekitaran bersamaan telah mendapat maklumat risiko dari sudut undang-undang dan syarak berkaitan isu hamil di luar perkahwinan, maka secara automatik fikiran mereka akan mengingat kepada maklumat yang telah diberikan apabila berhadapan dengan cabaran sosial di dalam persekitaran mereka.

d. Pemerkasaan Pertubuhan Bukan Kerajaan

Menyedari bahawa remaja hari ini adalah pemimpin di masa hadapan (Saadah, 2009) maka keperibadian mereka harus dipupuk sejak kecil. Dalam mencari jati diri, remaja sentiasa menghadapi pergolakan dan cabaran dalam diri sendiri seperti perasaan cinta dan ingin disayangi memunculkan pelbagai perasaan emosi yang disebabkan oleh perubahan kritikal dalam pemikiran, perasaan, personaliti dan hubungan sosial (Court & Givon, 2003) dan peningkatan perkembangan seksual (Glasier, 2006). Menyentuh dari sudut pendidikan pula, negara mestilah mewujudkan lebih banyak program pendidikan berteraskan remaja dan mengambil penting untuk menyusun materi-materi pembelajaran yang boleh menjadi pegangan bagi remaja dalam melindungi diri dan menjaga maruah diri serta mampu mengelakkan berlakunya kes kehamilan di luar perkahwinan.

Pertubuhan Bukan Kerajaan (NGO) memainkan peranan penting dalam pembangunan modal insan utamanya dalam kalangan remaja, malahan peranan NGO sangat membantu pihak kerajaan dan masyarakat dalam mengurangkan kes remaja hamil di luar perkahwinan. Sekurang-kuranya NGO dapat menjalankan program atau aktiviti yang memberikan maklumat kepentingan menjaga kehormatan diri dan program kepimpinan remaja yang mengandungi masalah menjaga kesihatan dan keselamatan.

Dalam ajaran Islam, terdapat tiga perkataan yang saling melengkapi dalam merealisasikan maruah diri seseorang iaitu *izzah* (kemuliaan diri), *muru'ah* (menjaga kehormatan), dan *iffah* (menahan diri). Ketiga-tiga perkataan ini saling berkaitan dan berterusan. *Izzah* bermaksud keagungan, kehormatan dan kekuatan. *Izzah* mesti ada dalam hati setiap diri remaja, yang diperoleh dengan cara mendekatkan diri kepada Allah. *Muru'ah* ialah menjaga tingkah laku sehingga kekal dalam keadaan yang terbaik, supaya tidak menimbulkan kemudaratan dan tidak patut dibenci. Manakala *'iffah* pula ialah kebolehan yang ada pada manusia untuk melawan desakan hawa nafsunya. 'Iffah ialah satu kebajikan yang ada pada manusia apabila mereka mampu mengawal nafsunya dengan akal yang waras. Daripada akhlak *'iffah* itu lahirlah akhlak yang mulia seperti sabar, *qana'ah*, adil, jujur, pemurah, bersopan santun dan lain-lain tingkah laku yang terpuji. Keistimewaan *'iffah* itulah yang menjadikan manusia mulia.

Menjaga kehormatan diri ialah sebahagian daripada tanda-tanda orang beradap (Al-Ghazali, t.t). Pendidikan tentang menjaga kehormatan bagi remaja adalah penting untuk menyedarkan mereka tentang tanggungjawab menjaga harga diri. Ini selari dengan sabda Rasulullah Sallallahu Alaihi Wasallam, tafsirnya: *Sesiapa yang berusaha menjaga kehormatannya, Allah akan menjaga kehormatannya, dan sesiapa yang merasa dia cukup, Allah akan memberinya kecukupan* (al-Bukhari, No. 1427). Kehamilan di luar perkahwinan yang lazimnya berlaku pada usia awal mendatangkan risiko serius kepada remaja yang masih belum cukup matang

untuk menerima proses kehamilan dan bersalin, emosi mereka tidak stabil dan mudah tertekan, malahan kecacatan kelahiran boleh timbul akibat tertekan semasa mengandung, terutama jika terdapat perasaan penolakan atas kehamilannya (Ningsih, 2021). Kehamilan tanpa persiapan dan kesediaan fizikal dan mental pula akan membawa pelbagai akibat seperti pengguguran, penularan HIV/AIDS, perkahwinan awal.

Oleh itu, pendidikan kesihatan remaja perempuan perlu dijalankan. Mereka mesti diberi maklumat tentang menjaga kesihatan diri melalui komunikasi, maklumat dan pendidikan (KMP) serta kaunseling yang dijalankan oleh NGO mahupun pihak badan kesihatan negara. Pendidikan kesihatan yang sesuai, remaja dapat mengawal diri sendiri daripada tingkah laku seksual yang berisiko. Pemerkasaan remaja adalah usaha bersepadu, menyeluruh dan mampan untuk meningkatkan wawasan, kesedaran, perhatian dan kapasiti institusi masyarakat dalam memainkan peranan aktif dalam membangunkan pemerkasaan remaja perempuan (Maryati, 2019).

KESIMPULAN

Kehamilan di luar perkahwinan dalam kalangan remaja merupakan kehamilan yang berlaku pada remaja usia baligh menurut syarak, iaitu antara usia 9-15 tahun. Sementara punca kehamilan mereka ialah kerana pendidikan yang rendah, kurang pengamalan agama, institusi keluarga yang lemah, pengaruh rakan sebaya, dan salah guna media internet. Tiga skop pendidikan yang perlu diperkasakan untuk membendung kes hamil di luar perkahwinan dalam kalangan remaja, iaitu memperkasakan pendidikan dalam institusi keluarga, memperkasakan pendidikan di tempat pengajian dan memperkasakan pendidikan dalam persekitaran masyarakat. Manakala cadangan yang boleh digunakan untuk mengurangkan isu kehamilan remaja ialah memperkasakan pendidikan akhlak, pendidikan kesihatan, pendidikan bahaya seks bebas bersamaan membincangkan risiko dari sudut syarak dan undang-undang berkaitan pelanggaran jenayah dalam kalangan remaja.

RUJUKAN

Buku

Abdullah Nashih Ulwan. (1999). *Pendidikan Anak dalam Islam 2*. Jakarta: Pustaka Amami. h. 275-301.

Ahmad Daudy. (1986*). Kuliah Filsafat Islam*. Jakarta: Bulan Bintang. h. 35.

Ahmad Warson Munawwir. (1984). *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progressif. ed. 2, h. 1015.

A. Syamsudin Meliala dan E. Sumaryono. (1998). *Kejahatan Anak Suatu Tinjauan dari Psikologis dan Hukum*. Yogyakarta: Liberty. h. 31.

al-Bukhari. No. 1427.

Al-Ghazali. (t.t). *Al-Adab fiddin*. Kairo: Al-Maktabah At-Taufiqiyyah. h. 434.

Al-Ghazali. (1988). *Ihya' Ulum Al-Din*. Jilid 1. Terj. TK. H. Ismail Yakub. Singapura: Pustaka Nasional. h. 1035-1037.

Hannan Athiyah Ath-Thuri. (2007). *Mendidik Anak Perempuan di Masa Remaja*. Terj. Aan Wayudin. Jakarta: Amzah. h. 8.

Iman Abu Gharbiyah, (2007). *At-Tathawwurmin al-Thufulah hatta al-Murahaqah*. Urdun: Dar al-Jarid. h. 174-175.

Khalid ibn Salim. (t.t). *Al-Murahaqah Musykilat Wa Hulul*. Aman: Maktabah al-Dhamiri li al-Nasyriwa al-Tauzi', h. 13.

Kartini Kartono. (2007). *Psikologi Wanita 2 Mengenal Wanita Sebagai Ibu dan Nenek*. Bandung: CV Mandar Maju. h. 265.

Muhammad Jawwad Mughniyyah. *al-Ahwal asy-Syakhsiyyah*, h. 16.

Muhammad Nawawi Al-Jawi. (2008). *Kaasyifatus Sajaa*. Jakarta: Darul Kutub Islamiyah. h. 31.

Muhammad Umar al-Hajj. (2007). *Dunya al-Murahaqah*. Suriah: Dar al-Maktabi. h. 20-21.

Muhammad Ali al-Shabuny. (1999). *Tafsir Ayat al-Aḥkam min al-Qur'an*. Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, h. 153.

Muhammad Sa'id Ramadhan Al-Buti. (1976). *Masalah Tahdid al-Nasl*. Damsyik: Maktabah al-Farabi. Cet. 2, h. 127.

Muhammad Nur Abdul Hafizh. (1988). *Mendidik Anak Bersama Rasulullah*. Jakarta: Al-Bayan. h. 17.

Ningsih. (2021). *Kesihatan Reproduksi Remaja*. Bandung: Media Sains Indonesia. h. 47.

United Nations Population Fund. (2015). *Girlhood, not motherhood: Preventing adolescent pregnancy*. New York: UNFPA

Pusat Bahasa Depertemen Pendidikan Nasional. (2008). *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa. h. 1191.

Salim bin Sumair Al-Hadlrami. (2009). *Safiinatun Najah*. Beirut: Darul Minhaj. h. 17.

Samsul Nizar. (2008). *Memperbincangkan Dinamika Intelektual dan Pemikiran Hamka tentang Pendidikan Islam*. Prenada Media Group. Jakarta. h. 147.

Siti Zubaidah Ismail. (2017). *Undang-undang Kesalahan Jenayah Syariah di Malaysia*. Kuala Lumpur: Universiti Malaya, h. 120.

Sully EA, Biddlecom A, Daroch J, Riley T, Ashford L, Lince-Deroche N et al., (2020). *Adding It Up: Investing in Sexual and Reproductive Health 2019*. New York: Guttmacher Institute.

Yunahar Ilyas. (1999). *Kuliah Akhlaq*. Yogyakarta: LPPI. h. 12

Jurnal dan Artikel

Anisa Putri Alifah, Nurliana Cipta Apsari, Budi Muhammad Taftazani. (2021). Faktor Yang Mempengaruhi Remaja Hamil Di Luar Nikah. *Jurnal Penelitian dan Pengabdian Kepada Masyarakat (JPPM)*. 2 (3), h. 529-537.

Anna Glasier, Metin Gülmezoglu, George P Schmid, Claudia Garcia Moreno & Paul FA Van Look. (2006). Sexual and reproductive health: A matter of life and death. *Jurnal The Lancet.* DOI: 10.1016/S0140-6736(06)69478-6

Azizah Mat Rashid, et al. (2021). Aplikasi Kaedah Sadd Al-Dhara'i dalam Mengekang Persetubuhan Luar Nikah: Analisis terhadap Peruntukan Undang-Undang Jenayah Syariah di Malaysia dan Brunei. *Jurnal Antarabangsa Pengajian Islam*. 43 (Isu Khas), ISSN: 0216-5636

Court, D., & Givon, S. (2003). Group intervention: Improving social skills of adolescents with learning disabilities. Teaching Exceptional Children. *Jurnal Institute of Education Sciences*. 36 (2), h. 50-55.

Desale Bihonegn Asmamaw, Tesfahun Zemene Tafere and Wubshet Debebe Negash. (2023). Prevalence of Teenage Pregnancy and its Associated Factors in High Fertility sub-

Saharan Africa Countries: a Multilevel Analysis. *Journal BMC Women's Health*. 23 (23).

Hizlinda et al. (2021). Voices of Young Mothers on Relational Issues Leading to Out-of-Wedlock Pregnancy and its Protective Measures: A Qualitative Exploration. *IIUM Medical Journal Malaysia*. 20 (1). ISSN: 1823-4631

Fitria Zuhriyatun, Puji Hastuti, Rusmini, Walin. (2023). Faktor-Faktor Yang Mempengaruhi Kehamilan Remaja. *Jurnal Ners: Research & Learning in Nursing Science*. 7 (2), h. 1346 -1353.

Ganchimeg T, Ota E, Morisaki N, et al. (2014). Pregnancy and Childbirth Outcomes Among Adolescent Mothers: A World Health Organization Multicountry Study. *BJOG: An International Journal of Obstetrics & Gynaecology.* 121 Suppl 1:40-8. 10.1111/1471-0528.12630

Jolley S. (2001). Promoting teenage sexual health: An Investigation into the Knowledge, Activities and Perceptions of Gynaecology Nurse. *Journal of Advanced Nursing*. 36 (2), h. 246-255.

Li Ping Wong. (2012). An Exploration of Knowledge, Attitudes and Behaviours of Young Multiethnic Muslim-majority Society in Malaysia in Relation to Reproductive and Premarital Sexual Practices. *BMC Public Health*. 12 (865).

Mariam Abd. Majid, Nurul Zafirah Azman & Nurul Izzah Mohd Yani. (2019). Faktor Penglibatan Remaja Dalam Salah Laku Seksual: Kajian Terhadap Remaja Hamil Luar Nikah di Pusat Pemulihan Akhlak Negeri Selangor. *Al-Irsyad: Journal of Islamic and Contemporary Issues.* 4 (2), E-ISSN 2550-1992.

Mariam Abd. Majid, Nurul Zafirah Azman, Muhammad Yusuf Marlon. (2020). Impliksi Dialami Remaja Hamil Luar Nikah: Kajian di Pusat Pemulihan Akhlak Negeri Selangor. *Jurnal Pengajian Islam*. 13 (2), h. 71-78

Marris R. Reyes, Benilda M. Hangdaan, Kristine Mae C. Sadang, Marilyn G. Pasion. (2022). Start Of a Life Health Risk, Struggles and Coping as Experienced Teenage Mothers. *International Journal of Public Health Science (IJPHS).* 11 (2), h. 479-489.

Mas Nooraini et all, (2022). Faktor Kehamilan Luar Nikah Dalam Kalangan Remaja Di Negara Brunei Darussalam. *Proceedings Borneo Islamic International Conference*. Vol. 13, E-ISSN: 2948-5045

Maryati. (2019). Pemberdayaan Remaja Dalam Optimalisasi Kesihatan Reproduksi Remaja Di Desa Sukamandi Dan Cicadas Kecamatan Sagalaherang Kabupaten Subang. Dharmakarya. *Jurnal Aplikasi Ipteks untuk Masyarakat*. 1 (1), h. 14 -19

Mega Ainun Nasyicha. (2018). *Pandangan Masyarakat Terhadap Nikah Hamil Akibat Pergaulan Bebas: Studi di Desa Sumberpetung, Kalpire, Malang*. Tesis Syariah. Universiti Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang.

Nor Jumawaton Shahruddin, Mariani Mansor, Zainal Madon, Hanina Halimatusaadiah Hamsan. (2017). Hubungan Di Antara Perapatan Ibu Bapa-Anak Dan Estim Diri Dengan Sikap Tingkah Laku Seksual Dalam Kalangan Remaja Hamil Luar Nikah di Semenanjung Malaysia. *Jurnal Psikologi Malaysia*. 31 (2), h. 57-67.

Novy Ramini Harahap, Rauda, Pratiwi Nasution, Fitri Neliza, (2022). Perilaku Seks Pranikah Pada Siswa Di Sma Negeri Ii Tapaktuan. *Jurnal Ilmiah Kesihatan dan Kebidanan*. 5 (2), h. 623-046.

Saadah Sumrah. (2009). *Pola Kecenderungan Perlakuan Seksual Dalam Kalangan Remaja Sekolah Menengah Daerah Kulai Jaya*. Tesis Sarjana: Universiti Teknologi Malaysia.

Salina Nen dan Farah Hidayah Hashim. (2020). Cabaran Menyesuaikan Diri Sebagai Ibu Muda Dalam Kalangan Remaja Hamil Luar Nikah: Satu Kajian Kualitatif. Jurnal Psikologi Malaysia. 34 (2), h. 39-52

Siti Fatimah dan Andari Wuri Astuti, (2022). The Experiences of Adolescent Pregnancy in Developing Countries, Jurnal Aisyah: *Jurnal Ilmu Kesihatan*. 7 (2), h. 575–586.

Somsri Khasan and Purin Naksing. (2023). Sexuality and Motherhood of Adolescent Mothers with Repeat Pregnancy in Uttaradit Province. *Journal of Roi Kaensarn Academi.* 8 (5), E-ISSN: 2697-5033.

Somsri Khasan and Purin Naksing. (2023). Sexuality and Motherhood of Adolescent Mothers with Repeat Pregnancy in Uttaradit Province. *Journal of Roi Kaensarn Academi*. 8 (5), E-ISSN: 2697-5033.

Laman sesawang

Badan Kependudukan dan Keluarga Berencana Nasional. (2021). *Remaja, Ingat Pahamilah Kesihatan Reproduksi Agar Masa Depan Cerah dan Cegah Penyakit Menular Seksual*. https://www.bkkbn.go.id.

Dewan Perwakilan Rakyat Republik Indonesia. (2023). *Kasus Anak Hamil di Luar Nikah Sudah Darurat*. https://www.dpr.go.id.

Dewan Bahasa Dan Pustaka Malaysia. https://prpm.dbp.gov.my/

Jabatan Kebajikan Masyarakat. (2023*). 4,000 Remaja Bawah 18 Tahun Hamil Setiap Tahun*. https://www.jkm.gov.my.

Konteks. (2023). *Setiap Hari di Malaysia 28 Remaja Hamil di Luar Nikah*. https://www.konteks.co.id/

Borneo Bulletin. (2022). *Angka Kehamilan Remaja Bengkak.* https://borneobulletin.com.bn/teenage-pregnancy-figures-swelling-2/

United Nations. (2019). *World Population Prospects, 2019.* https://population.un.org/wpp/publications/files/wpp2019_databooklet.pdf

Wahbah al-Zuhaily, (t.t). *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Juzuk. VI. Maktabah Syamilah Versi 3.61. h. 4473.

World Health Organization. (2023). Adolescent Pregnancy. https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/adolescent-pregnancy#:~:text=Overview,levels%20between%20and%20within%20countries.

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

SISTEM PENGURUSAN HARTA PUSAKA DI PERUNDANGAN SIVIL LAWAN TUNTUTAN HARTA PUSAKA DI PERUNDANGAN SYARIAH: KAJIAN DWI SISTEM PERUNDANGAN HARTA PUSAKA ORANG ISLAM DI MALAYSIA

ESTATE MANAGEMENT SYSTEM IN CIVIL LAW AGAINST ESTATE CLAIMS IN SYARIAH LAW: A REVIEW OF THE DUALISM SYSTEM OF MUSLIM ESTATES IN MALAYSIA

AHMAD TERMIZI ABDULLAH
Pengarah, Solusi Pewarisan Sdn. Bhd.
Peguambela & Peguamcara, Peguam Syarie, Tetuan Termizi & Co.
mizico@gmail.com

ABSTRAK

Pengurusan harta pusaka orang Islam di Negara kita menggunakan dwi sistem perundangan, iaitu perundangan sivil di bawah bidang kuasa persekutuan, dan perundangan syariah di bawah bidang kuasa negeri. Hal ini menimbulkan kekeliruan kepada orang awam lantaran tiadanya pusat sehenti bagi tuntutan harta pusaka. Secara umumnya, tuntutan harta pusaka dikawal oleh undang-undang di bawah bidang kuasa persekutuan, sedangkan perintah faraid itu pula di bawah bidang kuasa kerajaan negeri. Begitu juga bagi kes-kes tuntutan wasiat dan hibah, ia dikendalikan di bawah bidang kuasa Mahkamah Syariah di negeri-negeri, walhal dalam masa yang sama pengurusan harta pusaka bagi si mati yang sama boleh berjalan secara serentak pada peringkat persekutuan sama ada di Amanah Raya Berhad, dan/atau di Unit Pembahagian Pusaka Kecil, dan/atau di Mahkamah Tinggi Sivil. Beberapa penambahbaikan perlu dibuat ke atas sistem yang ada ini bagi menyelaraskan sistem pengurusan harta pusaka orang Islam supaya tidak berlakunya kes-kes seperti perintah pengesahan wasiat dan hibah yang dikeluarkan sedangkan perintah turunmilik akibat kematian sama ada dari Unit Pembahagian Pusaka Kecil dan/atau Mahkamah Tinggi Sivil sudah pun didaftarkan terlebih dahulu bagi harta pusaka yang sama. Proses rayuan dan/atau semakan kehakiman terhadap kesilapan sebegini akan hanya merugikan masa dan kos pihak-pihak yang terlibat. Kertas kerja ini menyorot isu ini bagi membolehkan pihak-pihak yang terlibat memahami sistem yang diamalkan di Negara kita ini dan sama-sama mencari solusi bagi menambah baik sistem yang ada.

***Kata kunci**: pengurusan harta pusaka, Amanah Raya Berhad, Unit Pembahagian Pusaka Kecil, Mahkamah Tinggi Sivil, Mahkamah Syariah, Bahagian Kuasa Mati, permohonan pengesahan wasiat, permohonan pengesahan hibah*

ABSTRACT

The management of the estate of Muslims in our country uses a dual legal system, which is civil law under federal jurisdiction, and syariah law under the jurisdiction of the state. This causes confusion to the public as there is no one-stop centre for estate claims. Generally, estate claims are regulated by law under federal jurisdiction, whereas the faraid order is under the jurisdiction of the state government. Similarly, for cases of will and hibah claims, it is handled under the jurisdiction of the Syariah Court in the states, while at the same time the management of the estate for the same deceased can be carried out simultaneously at the federal level either at Amanah Raya Berhad, and/or in the Small Estate Distribution Unit, and/or in the Civil High Court. Several improvements need to be made to the existing system to streamline the management system of Muslim estates so that there are no cases such as the confirmation order of wills and hibah issued whereas the order of transmission due to death either from the Small Estate Distribution Unit and/or the Civil High Court is already registered in advance for the same estate. The appeal process and/or judicial review of such errors will only harm the time and

cost of the parties involved. This paper highlights this issue to enable the parties involved to understand the system practiced in our country and to find solutions to improve the existing system.

***Keywords**: estate management, Amanah Raya Berhad, Small Estate Distribution Unit, Siivil High Court, Syariah Court, Bahagian Kuasa Mati, will verification application, application for confirmation of hibah*

PENDAHULUAN

Secara umumnya, harta boleh dibahagikan kepada dua (2) kategori; harta alih dan harta tak alih. Harta alih merujuk kepada harta yang bukan dalam bentuk hartanah. Contohnya seperti wang simpanan, saham, kenderaan, pampasan takaful, binatang ternakan, wang digital, wang kripto, dan lain-lain. Manakala harta tak alih adalah harta dalam bentuk hartanah seperti tanah, rumah, bangunan, dan sebagainya.

Bagi beberapa negara, mereka menambah satu lagi kategori harta iaitu harta intelek. Dari segi amalan di negara kita, harta intelek dimasukkan di bawah kategori harta alih. Pengurusan harta pusaka di Malaysia adalah berdasarkan kategori harta dan nilaian harta yang ditinggalkan oleh si mati.

BIDANG KUASA PENGURUSAN HARTA PUSAKA

Urusan pentadbiran dan pembahagian harta pusaka di Malaysia terletak di bawah bidang kuasa institusi-institusi berikut:

1. Ketua Jabatan / Agensi
2. Amanah Raya Berhad
3. Mahkamah Tinggi
4. Pentadbir Tanah / Seksyen Pembahagian Pusaka, Jabatan Ketua Pengarah Tanah dan Galian (JKPTG)

Ketua Jabatan / Agensi

Berkuasa membahagikan harta pusaka boleh alih, nilaian tidak melebihi RM2,000 menurut Pekeliling Perbendaharaan bil. 2/86. Memandangkan taraf kehidupan dan ekonomi kakitangan kerajaan masa kini yang meningkat, kaedah ini jarang dipraktikkan. (Mohd Fitri Abdul Rahman. 2007. hlm.20-21)

AMANAH RAYA BERHAD (ARB)

Pentadbiran harta pusaka oleh ARB ditadbir oleh Akta Perbadanan Amanah Raya 1995. Di bawah Akta ini, pejabat-pejabat Pemegang Amanah Awam dan Pentadbir Rasmi tidak lagi wujud. Akta Perbadanan Amanah Raya 1995 antara lain memperuntukkan letak hak harta, hak dan liabiliti Pemegang Amanah Awam dan Pentadbir Rasmi dalam Perbadanan yang dipanggil Amanah Raya Berhad. Selain daripada fungsinya dalam pentadbiran harta pusaka, ARB juga berhasrat untuk menjadi sebuah syarikat amanah swasta yang cekap dan menguntungkan.
Seksyen 17 Akta Perbadanan Amanah Raya 1995 memperuntukkan ringkasan pentadbiran harta alih oleh ARB. Mengikut seksyen 17(1) Akta, jika seseorang meninggal dunia sama ada si mati meninggalkan wasiat atau tidak, hanya meninggalkan hanya harta alih dan jika jumlah

nilai harta itu tidak melebihi enam ratus ribu (600,000) ringgit, pentadbiran pusaka ringkas berkenaan dengan harta itu boleh dibuat oleh ARB.

Permohonan Ringkas Pentadbiran Harta Pusaka

Menurut seksyen 17(1) Akta Perbadanan Amanah Raya 1995, ARB diberi kuasa untuk mentadbir harta pusaka si mati secara ringkas. Seksyen ini memperuntukkan bahawa apabila mana-mana orang meninggal dunia, sama ada berwasiat atau tidak, meninggalkan harta alih di Malaysia dan jumlah nilai harta tanpa potongan untuk hutang tetapi tidak termasuk nilai mana-mana harta yang dimiliki atau berhak sebagai pemegang amanah dan tidak melebihi enam ratus ribu ringgit (RM600,000) dan tiada seorang pun berhak memohon kepada mahkamah atas pemberian probet wasiat atau tiada petisyen untuk surat kuasa pentadbiran, permohonan boleh dibuat kepada ARB untuk pentadbiran ringkas harta pusaka tersebut.

Permohonan hendaklah dibuat dengan mengisi borang seperti yang disediakan oleh ARB. Pemohon juga dikehendaki mengemukakan dokumen penting seperti sijil kematian atau bukti kematian lain, sijil perkahwinan, salinan kad pengenalan atau sijil kelahiran yang sah. Dokumen lain seperti buku simpanan bank atau kad pendaftaran kenderaan juga perlu disertakan bersama permohonan. Bagi umat Islam, Perintah Faraid juga diperlukan.

Setelah semua dokumen yang diperlukan dikemukakan, ARB akan meneruskan untuk mengesahkan status waris serta aset dan liabiliti si mati. Ini dilakukan melalui siasatan dengan pihak berkaitan. Carian di Bahagian Kuasa Mati Mahkamah Tinggi juga akan dibuat untuk menentukan sama ada terdapat sebarang permohonan sebelum ini untuk pentadbiran harta pusaka yang sama.

Atas penyiasatan dan pencarian sedemikian, ARB hendaklah, jika difikirkannya patut berbuat demikian, mengisytiharkan dengan menulis bahawa ia berjanji untuk mentadbir harta itu. ARB hendaklah diberi kuasa untuk mentadbir harta itu seolah-olah surat kuasa pentadbiran harta pusaka si mati telah diberikan kepada ARB. Resit ARB adalah mencukupi bagi melepaskan liabiliti kepada mana-mana pihak yang membayar apa-apa wang atau menyerahkan apa-apa harta kepada ARB. Notis pengisytiharan sedemikian hendaklah difailkan di Dalam Daftaran mahkamah yang betul.

Dalam kes-kes di mana ARB berpuas hati bahawa nilai harta tidak melebihi lima puluh ribu ringgit (RM50,000), seksyen 17(2) Akta memberi kuasa kepada ARB untuk mengarahkan bahawa perkara yang sama atau mana-mana bahagian harta itu dihantar kepada mana-mana orang atau orang yang berpuas hati dengan hak milik pihak yang menuntut dan nilai harta itu dengan mengangkat sumpah atau mengesahkan pihak yang menuntut atau oleh apa-apa keterangan lain sebagaimana yang dikehendaki oleh ARB. Dalam kes sedemikian, ARB mungkin memerlukan perlindungan yang difikirkannya wajar bagi pentadbiran harta yang sewajarnya atau untuk melindungi hak mana-mana orang lain.

Kuasa yang diberikan kepada ARB, walau bagaimanapun, adalah tanpa menjejaskan kuasa untuk berurusan, tanpa pemberian probet atau surat kuasa pentadbiran, dengan harta si mati yang diberikan kepada mana-mana orang lain oleh mana-mana undang-undang bertulis lain dengan syarat bahawa tiap-tiap orang itu hendaklah, atas permintaan, membekalkan kepada

ARB akuan penuh dan benar mana-mana harta itu diuruskan olehnya. Orang itu juga hendaklah, jika dikehendaki, membayar atau menyampaikan kepada ARB apa-apa wang atau harta lain yang tinggal di bawah kawalannya.

Walau bagaimanapun, walau apa pun apa-apa perisytiharan yang dibuat oleh ARB berhubung dengan pentadbiran ringkas harta pusaka, ARB boleh menolak untuk meneruskan pentadbiran harta di tangannya sehingga perintah pembahagian atau pemberian surat probet atau pemberian surat kuasa pentadbiran telah diperoleh berhubung dengan harta pusaka si mati pada bila-bila masa sebelum pembahagian mana-mana bahagian harta di kalangan waris.

PENTADBIR TANAH / UNIT PEMBAHAGIAN PUSAKA KECIL

Pusaka Kecil bukanlah bermaksud harta yang kecil keluasannya tetapi ia bergantung kepada nilai harta tersebut. Nilai yang ditetapkan adalah harta yang nilainya kurang daripada RM2,000,000 semasa permohonan dibuat.

Di samping itu, ia mempunyai ciri-ciri berikut:

i. Tiada wasiat dibuat oleh si mati. Jika ada wasiat dibuat oleh si mati, ia akan termasuk dalam bidang kuasa Mahkamah Tinggi Sivil tanpa mengira nilai harta tersebut.
ii. Harta itu terdiri daripada harta tidak alih / tanah sahaja; atau kombinasi harta tidak alih / tanah dan harta alih seperti wang tunai, saham, wang Kumpulan Wang Simpanan Pekerja (KWSP), saham amanah seperti Amanah Saham Bumiputera (ASB), dan sebagainya. (Ahmad Tarmizi Jusoh. 2009. hlm. 145)

Walau bagaimanapun, bagi harta si mati yang telah mempunyai penama, permohonan pembahagian pusaka adalah tidak perlu. Penama pada kebiasaannya akan menerima terus harta yang dinamakan kepadanya. Sebagai contoh, simpanan dalam KWSP, tabung haji, dan takaful. Bagi orang Islam, penama hanya berperanan sebagai pemegang amanah sahaja. Harta tersebut perlu dibahagikan di bawah hukum faraid kepada ahli waris yang berhak. Jika terdapat kemusykilan, orang ramai boleh merujuk kepada Jabatan Undang-undang institusi tersebut. (Amir Bahari. 2012. hlm.71) Majlis Fatwa Kebangsaan telah memutuskan bahawa penama ialah *wasi* dan Pemegang Amanah yang bertanggungjawab untuk membahagikan wang yang diamanahkan kepadanya kepada waris yang berhak mengikut hukum faraid. (Amir Bahari. 2012. hlm.84)

Akta Harta Pusaka Kecil (Pembahagian) 1955 memberi bidang kuasa kepada pejabat tanah untuk mentadbir, membahagikan (termasuk memberi perintah turunmilik) harta pusaka alih dan tak alih si mati tanpa wasiat yang nilaiannya kurang daripada RM2 juta. (Seksyen 3(2) Akta Harta Pusaka Kecil (Pembahagian) 1955). Dalam Akta Fungsi-Fungsi Menteri 1969, Perintah 1991, Peguam Negara mengarahkan hal pengurusan dan pembahagian harta pusaka kecil diletakkan di bawah Jabatan Ketua Pengarah Tanah dan Galian (JKPTG). JKPTG dengan itu mewujudkan jawatan pegawai penyelesai pusaka kecil (penolong pengarah) pada tahun 1974, khusus bagi tugas-tugas pembahagian harta pusaka. Penolong Pengarah di Seksyen Pembahagian Pusaka, JKPTG diwartakan sebagai penolong pentadbir tanah dan majistret kelas 2, berperanan mendengar dan memutuskan perbicaraan harta pusaka mengikut Akta Harta Pusaka Kecil (Pembahagian) 1955 (Pindaan 2008). (Mohd Fitri Abdul Rahman. hlm. 23)

Perlu juga diingat bahawa Unit Pembahagian Pusaka Kecil tidak ada bidang kuasa untuk permohonan bicara pusaka yang melibatkan harta alih sahaja, tanpa harta tak alih. Walau bagaimanapun, unit pembahagian pusaka kecil mempunyai bidang kuasa jika terdapat kepentingan yang wujud dari mana-mana tanah seperti wang imbuhan pengambilan balik tanah dan sebagainya. Sekiranya si mati hanya meninggalkan harta alih sahaja, permohonan boleh dibuat di Pejabat Amanah Raya Berhad atau di mahkamah melalui peguam. (Amir Bahari. hlm. 71)

Rayuan Dari Unit Pembahagian Pusaka Kecil ke Mahkamah Tinggi

Rayuan boleh dibuat oleh ahli waris atau mana-mana pihak berkepentingan yang tidak berpuas hati dengan keputusan pembahagian yang dikeluarkan oleh Pentadbir Tanah dalam mana-mana perbicaraan di bawah Akta Pusaka Kecil (Pembahagian) 1955 (Pindaan 2008). Rayuan hendaklah menggunakan Borang K2. Selepas Borang K2 difailkan, pihak Unit Pembahagian Pusaka Kecil pula akan memfailkan Borang K1.

Berkaitan dengan rayuan bagi bicara pusaka kecil, ia hendaklah dilakukan di Mahkamah Tinggi di negeri mana permohonan pembahagian harta pusaka dimasukkan dan mestilah dibuat melalui unit pembahagian pusaka kecil yang menguruskan permohonan harta pusaka tersebut.

Rayuan sepatutnya dibuat dalam tempoh 14 hari dari tarikh perintah pembahagian dikeluarkan. (Seksyen 29 Akta Harta Pusaka Kecil (Pembahagian) 1955 & Peraturan 10, Peraturan Harta Pusaka Kecil 1955). Rayuan masih boleh dibuat bagi kes pembahagian pusaka yang telah lama selesai dijalankan, namun perintah perlanjutan tempoh rayuan hendaklah diperolehi terlebih dahulu dari mahkamah tinggi sivil. Perintah mahkamah tinggi adalah menjadi muktamad di bawah Akta Pusaka Kecil (Pembahagian) 1955 (Pindaan 2008) dan tidak boleh lagi dirayu di mana-mana mahkamah lain. Selalunya pemohon perlu menggunakan perkhidmatan peguam bagi membantu mereka di dalam membuat rayuan di Mahkamah Tinggi. (Amir Bahari. hlm. 88-89)

Rayuan Di Luar Tempoh Masa

Permohonan lanjutan masa untuk memfailkan Notis Rayuan (Borang K2) bagi merayu keputusan Penolong Pentadbir Tanah yang telah mengeluarkan Perintah Turun Milik Akibat Kematian (Borang E / Borang T) berdasarkan kuasanya di bawah seksyen 13 Akta Harta Pusaka Kecil (Pembahagian) 1955 boleh dibuat. Permohonan ini boleh dibuat berdasarkan Aturan 3 Kaedah 5 Kaedah-kaedah Mahkamah 2012, Seksyen 29 dan 30 Akta Harta Pusaka Kecil (Pembahagian) 1955, dan Peraturan 10(1)(c) Peraturan Pusaka Kecil (Pembahagian) 1955.

Walaupun Aturan 10(1)(c) mengatakan bahawa Notis Rayuan hendaklah difailkan dalam masa 14 hari daripada tarikh perintah dikeluarkan, Mahkamah Tinggi mempunyai kuasa budi bicara untuk membenarkan permohonan di bawah Aturan 3 Kaedah 5 Kaedah-Kaedah Mahkamah (KKM) 2012 untuk memberi lanjutan masa bagi membolehkan pemfailan Notis Rayuan (Borang K1) di luar tempoh masa dilakukan.

Tempoh 14 hari ini bukanlah muktamad dengan sebab Mahkamah Tinggi mempunyai kuasa budi bicara untuk membenarkan tempoh lanjutan diberikan di bawah Aturan 3 Kaedah 5(1) KKM 2012 yang menyatakan sebagaimana berikut:

> "*The court may, on such terms as it thinks just, by order, extend or abridge the period within which a person is required or authorised by these rules or by any judgment, order or directions to do any act in any proceedings*."

Isunya mungkin tentang bagaimana kuasa budi bicara ini harus digunakan oleh Mahkamah bagi mencapai keadilan kepada pihak-pihak.
Rayuan di bawah seksyen 29 Akta Harta Pusaka Kecil (Pembahagian) 1955 adalah rayuan yang bersifat perintah ***mandamus*** **dan** ***certiriori***. Dengan wujudnya fakta dan/atau isu baru, maka perintah terdahulu boleh diketepikan, dan perlunya dibuat ulang bicara di Unit Pembahagian Pusaka Kecil. Bukannya Mahkamah Tinggi itu sendiri yang memutuskan merit fakta dan merit isu undang-undang yang baru tersebut.

Ini bermaksud bahawa, pada peringkat ini, Mahkamah Tinggi hanyalah melihat kepada merit bahawa ada pertikaian-pertikaian yang perlu **dinilai semula oleh Pentadbir Tanah** dan membuat keputusan baru berdasarkan fakta-fakta yang baru, dan/atau isu undang-undang yang baru. Pada peringkat ini, bukanlah Mahkamah Tinggi itu sendiri yang menentusahkan sama ada merit berada di pihak yang mana.

Seksyen 19 Akta Harta Pusaka Kecil (Pembahagian) 1955 yang menyatakan dengan jelas bahawa Pentadbir Tanah boleh membuat penilaian dengan memanggil pakar-pakar dalam perundangan tentang harta pusaka Islam dalam menentukan merit pihak-pihak yang bertelagah.

> *"19.(1) If any difficult point of law or custom arises in any proceedings under this Act, the Collector may-*
>
> *(a) if the question relates to Islamic law or Malay custom or to native law or custom of Sabah or Sarawak, refer the matter for decision to the Ruler of the State in which his district is situated or to such other person or body of persons as the Ruler may direct; or …"*

Di dalam kes *Ismail bin Ghulam Hussain & Ors v Nurul Shuhada binti Yaakub & Anor* [2019] MLJU 1154, perayu memohon pada prayer (c) supaya diadakan **perbicaraan semula** berhubung Pembahagian Harta Pusaka Simati, Ambong binti Abdullah. Perbicaraan semula inilah yang dikatakan sebagai bersifat *mandamus* dan *certiriori*.

Nota Perbicaraan Unit Pembahagian Pusaka Kecil

Sekiranya pihak-pihak mahukan salinan nota perbicaraan bagi bicara pusaka yang sudahpun selesai, satu permohonan boleh dibuat ke Unit Pembahagian Pusaka Kecil di mana tempat bicara pusaka diadakan. Pemohon hendaklah menulis surat kepada pejabat pusaka kecil yang berkenaan dan menyatakan nombor rujukan dan tujuan nota perbicaraan tersebut dipohon.

Pejabat pusaka akan mencari fail yang dimaksudkan, mengambil nota tulisan tangan pegawai yang memutuskan kes, dan kemudian menaip semula nota tersebut. Setelah siap, pejabat pusaka akan menghubungi pemohon, memaklumkan bahawa nota perbicaraan sudah pun siap dan sudah sedia untuk diberikan kepada pemohon.

Pemohon dikehendaki membuat bayaran kepada pejabat pusaka. Bayaran yang dikenakan adalah berdasarkan panjang atau pendeknya nota perbicaraan tersebut. Makin panjang nota perbicaraan, makin mahal caj yang dikenakan.

Antara butir-butir yang dinyatakan dalam nota perbicaraan adalah sebagaimana berikut:

1. Tempat dan tarikh bicara pusaka diadakan;
2. Nama pegawai pusaka yang mengendalikan perbicaraan;
3. Maklumat pemohon yang memohon bicara pusaka si mati;
4. Senarai aset si mati dan nilaian aset tersebut semasa tarikh mati dan semasa permohonan dibuat;
5. Senarai waris yang berhak dan orang yang berkepentingan terhadap harta pusaka si mati;
6. Senarai kehadiran mereka yang menghadiri bicara pusaka;
7. Senarai penghutang / pemiutang;
8. Keterangan pemohon;
9. Keterangan atau kenyataan waris-waris lain atau sesiapa yang menghadiri perbicaraan;
10. Catitan pegawai pusaka;
11. Ulasan pegawai pusaka; dan
12. Perintah yang dikeluarkan.

Salinan nota perbicaraan ini adalah penting bagi pihak-pihak memahami apa yang telah berlaku semasa perbicaraan berlangsung.

MAHKAMAH TINGGI SIVIL

Mahkamah Tinggi Sivil (selepas ini dirujuk sebagai Mahkamah Tinggi) mempunyai kuasa membahagikan harta pusaka berwasiat dan tanpa wasiat, pada semua jenis harta, alih dan tidak alih dan tidak tertakluk kepada sebarang nilaian harga (Akta Probet dan Pentadbiran 1959). Mahkamah Tinggi juga berkuasa mendengar dan memutuskan sebarang rayuan ke atas keputusan oleh Amanah Raya Berhad dan Pentadbir Tanah. (Mohd Fitri Abdul Rahman. hlm. 25)

Pengurusan harta pusaka di Mahkamah Tinggi tertakluk kepada Kaedah-Kaedah Mahkamah 2012, Aturan 71 bagi prosiding probet tidak bertikaian dan Aturan 72 bagi prosiding probet bertikaian. Kaedah-Kaedah Mahkamah 2012 memperuntukkan berkenaan dengan tatacara dan prosedur permohonan kuasa mentadbir manakala Akta Probet dan Pentadbiran 1959 pula mengandungi peruntukan undang-undang berkenaan dengan pemberian kuasa mentadbir oleh Mahkamah Tinggi.

Bagi kes harta berwasiat, Mahkamah Tinggi akan mengeluarkan kuasa mentadbir dalam bentuk geran probet kepada wasi/pelaksana yang dilantik melalui wasiat si mati. Permohonan geran probet merupakan suatu tindakan untuk memperakukan dan mengesahkan sesuatu wasiat yang

ditinggalkan oleh si mati. Tujuan geran probet adalah untuk memberi pengiktirafan kepada sesuatu wasiat yang sah di sisi undang-undang. Kebiasaannya pembuat wasiat akan melantik seseorang sebagai wasi/pelaksana bagi melaksanakan wasiat terakhirnya.

Untuk kes harta tidak berwasiat, geran surat kuasa mentadbir akan dikeluarkan kepada pentadbir yang dilantik oleh mahkamah yang mampu mentadbir dan menguruskan harta pusaka si mati bagi pihak waris-waris yang lain. Secara asasnya, pentadbir akan dilantik dalam kalangan ahli waris si mati kecuali dalam keadaan tertentu, mahkamah boleh melantik sesiapa sahaja yang difikirkan layak. (Seksyen 30 Akta Probet dan Pentadbiran 1959)

Apabila sesuatu kuasa mentadbir sama ada dalam bentuk geran probet ataupun geran surat kuasa mentadbir telah dikeluarkan, wasi/pelaksana ataupun pentadbir mempunyai kuasa untuk berurusan dengan harta pusaka tersebut. Urusan ini termasuklah pengumpulan ataupun penghasilan harta serta penyelesaian hutang dan liabiliti si mati. Setelah itu, permohonan untuk perintah mahkamah bagi perletakhakan (Seksyen 72 Akta Probet dan Pentadbiran 1959) ataupun perintah pembahagian/penjualan (Seksyen 60 Akta Probet dan Pentadbiran 1959) harta pusaka perlu dibuat bagi tujuan pindah milik/pembahagian harta pusaka kepada benefisiari dan waris yang berhak berdasarkan wasiat ataupun faraid. (Akmal Hidayah. 2020. hlm. 163-164)

BAHAGIAN KUASA MATI

Pengurusan harta pusaka dikawal di bawah undang-undang sivil dengan menjadikan Bahagian Kuasa Mati, Mahkamah Tinggi Kuala Lumpur sebagai pusat pengumpulan sebarang permohonan dan/atau tuntutan berkaitan harta pusaka si mati. Bahagian Kuasa Mati akan memaklumkan kepada pihak-pihak tentang sebarang permohonan sedia ada (jika ada) dan mengeluarkan Borang C Kuning, atau membenarkan sebarang permohonan baru dengan mengeluarkan Borang C Putih sebagai tanda sesuatu kes boleh diteruskan. Walau bagaimanapun, Bahagian Kuasa Mati tidak mempunyai sebarang rekod sekiranya terdapat tuntutan pengesahan wasiat dan/atau tuntutan pengesahan hibah bagi harta pusaka si mati yang dituntut di Mahkamah Syariah. Kesannya, terdapat beberapa kes, pihak-pihak mengambil kesempatan atas kelompangan ini dengan meneruskan permohonan tuntutan harta pusaka si mati dalam keadaan terdapatnya tuntutan berkaitan wasiat dan/atau hibah bagi harta pusaka yang sama. Terdapat juga kes perintah pengesahan wasiat dan/atau hibah gagal didaftarkan kerana perintah turunmilik akibat kematian sudah pun dilaksanakan dan/atau didaftarkan terlebih dahulu. Proses rayuan dan/atau semakan kehakiman di Mahkamah Tinggi akan lebih membebankan pihak-pihak yang sudah pun berhempas pulas sebelum itu dalam tuntutan-tuntutan di Mahkamah Syariah.

MAHKAMAH SYARIAH

Perlembagaan Persekutuan meletakkan perkara berkenaan hukum syarak dan undang-undang diri dan keluarga orang Islam (termasuk pewarisan harta berwasiat dan tidak berwasiat) di bawah senarai Negeri. (Perlembagaan Persekutuan, Jadual Kesembilan, Senarai 2, Perkara 1). Oleh hal yang demikian, mahkamah syariah adalah berbidangkuasa dalam pengurusan harta pusaka orang Islam seperti dalam kes permohonan pengesahan waris dan pengiraan faraid, (seksyen 50 Akta Pentadbiran Undang-undang Islam (Wilayah Persekutuan) 1993)

permohonan pengesahan instrumen-instrumen berkaitan harta pusaka seperti dokumen hibah, wasiat, dan wakaf, permohonan pengesahan harta sepencarian, dan lain-lain. Walau bagaimanapun, mahkamah syariah tidak mempunyai kuasa mendengar kes perbicaraan harta pusaka serta mengeluarkan perintah pembahagian.

Oleh hal yang demikian, perintah faraid yang dikeluarkan oleh mahkamah syariah tidak boleh digunakan sebagai dokumen untuk membolehkan harta tak alih diturun milik kepada pewaris, sebab perintah faraid bukanlah satu perintah turunmilik bagi sesuatu kes harta pusaka. Perintah faraid hanyalah satu perakuan tentang senarai waris yang layak menerima harta pusaka si mati dan bahagian mereka mengikut kiraan faraid.

Permohonan perintah turunmilik bagi harta tak alih si mati kepada waris hendaklah dipohon di unit pembahagian pusaka kecil atau mahkamah tinggi bergantung kepada nilai semasa harta tak alih tersebut.

Berlainan kesnya di Negeri Sabah. Mahkamah Syariah di Sabah berbidangkuasa mengeluarkan perintah pelantikan wasi dan pembahagian harta pusaka orang Islam selepas beberapa pindaan dibuat pada bidang kuasa Mahkamah Anak Negeri di Sabah dan Mahkamah Syariah di Sabah. (Ahmad Termizi Abdullah. 2019. hlm. 49-50)

Pengiktirafan terhadap perintah pembahagian harta pusaka dan surat pentadbir harta pusaka yang dikeluarkan oleh Mahkamah Syariah di Sabah telah diberikan oleh Mahkamah Tinggi Tawau dalam kes *Noh bin Abdul Aziz & Anor. lwn. Director of Lands and Surveys, Kota Kinabalu & Anor* [1999] 6 MLJ 772 yang telah memutuskan bahawa Mahkamah Rendah Syariah mempunyai bidang kuasa untuk mendengar dan memutuskan perkara berhubung dengan pembahagian dan pewarisan harta, berwasiat atau tak berwasiat. Dalam perkara ini, tidak salah bagi pemohon-pemohon untuk membuat permohonan di Mahkamah Syariah untuk perintah-perintah itu walaupun ia juga dalam bidang kuasa Mahkamah Sivil. (Akmal Hidayah. hlm. 171)

PENGIKTIRAFAN PERINTAH MAHKAMAH SYARIAH DI BAWAH KANUN TANAH NEGARA 1965

Sebelum pindaan Kanun Tanah Negara 1965 pada tahun 1992, Mahkamah Syariah tidak mempunyai kuasa mengeluarkan perintah di bawah peruntukan Kanun Tanah Negara 1965. Ini bermakna bahawa apa-apa keputusan dan perintah yang dibuat oleh Mahkamah Syariah yang berkaitan dengan orang-orang Islam, tidak diiktiraf dan tidak diakui oleh mana-mana pihak atau institusi tertentu, terutamanya dalam perkara-perkara yang berkaitan dengan tanah. Perkara ini berlaku kerana tafsiran Mahkamah di bawah seksyen 5, Kanun Tanah Negara 1965 bermaksud ‘Mahkamah Tinggi di Malaya’ sahaja.

Tetapi pada tahun 1992, Kanun Tanah Negara 1965 telah dipinda dengan mewujudkan seksyen 421(A) yang baru memperuntukkan:

> *“Bagi maksud seksyen 417 dan 420 “Mahkamah” termasuklah Mahkamah Syariah”.*

Pindaan ini bertujuan untuk memberi pengiktirafan terhadap perintah yang dikeluarkan oleh Mahkamah Syariah mengenai perkara-perkara yang Mahkamah Syariah mempunyai bidang kuasa, terutamanya berhubung dengan persoalan hartanah orang-orang Islam, sama ada dalam tuntutan harta sepencarian, harta pusaka, wasiat, wakaf, hibah dan sebagainya. Perintah yang telah dikeluarkan oleh Mahkamah Syariah hendaklah diikuti oleh Pendaftar atau Pentadbir Tanah Jajahan dan seumpamanya. (Mohd Zamro Muda. 2008. hlm. 42-43)

PERINTAH MAHKAMAH SYARIAH LAWAN PERINTAH PEMBAHAGIAN

Dalam kes perintah-perintah lain seperti perintah harta sepencarian, perintah hibah dan perintah wasiat yang dikeluarkan setelah harta pusaka dibuat pembahagian di Unit Pembahagian Pusaka Kecil, maka, tiada apa-apa perubahan atau pembatalan perintah pembahagian pusaka tersebut boleh dibuat kecuali melalui perintah Mahkamah Tinggi Sivil.

Oleh itu, sekiranya pihak yang menuntut harta sepencarian atau hibah atau wasiat memperoleh perintah daripada Mahkamah Syariah setelah perintah pembahagian dikeluarkan, perintah tersebut tidak boleh dilaksanakan kecuali pihak yang mendapat perintah pembahagian pusaka itu terlebih dahulu memohon pembatalan perintah pembahagian pusaka daripada Mahkamah Tinggi Sivil dan jika dibenarkan pendengaran semula kes pusaka akan dibuat dan perintah-perintah lain tadi akan dilaksanakan.
Biasanya dalam kes seperti ini, ada salah seorang ahli waris yang mendakwa bahawa harta yang telah menjadi harta pusaka itu sebenarnya telah dihibahkan atau telah diwasiatkan oleh si mati kepadanya atau ia adalah sebahagiannya harta sepencarian. Oleh itu, jika ada tuntutan seperti ini, perbicaraan pengesahan hibah atau wasiat dan pembahagian harta sepencarian hendaklah terlebih dahulu dibicarakan sehingga mendapat perintah muktamad. Selepas itu barulah permohonan perintah faraid dibuat.

Setelah perintah-perintah ini diperoleh (iaitu perintah faraid dan perintah-perintah lain), pemohon bolehlah ke Pejabat Unit Pembahagian Pusaka Kecil untuk mendapatkan perintah pembahagian pusaka pula bagi mengelakkan berlaku pembatalan dan pendengaran semula kes pusaka. (Abdul Walid bin Abu Hassan. 2020. hlm. 151-152)

KAVEAT PUSAKA

Tindakan bagi kes litigasi probet biasanya dimulakan dengan pendaftaran kaveat pusaka, sama ada sebelum atau selepas permohonan untuk geran telah dibuat, sama ada dalam bentuk ex-parte atau inter-parte. Dalam sesetengah kes, sesuatu tindakan mungkin telah dimulakan dengan saman pemula, dan kemudiannya bertukar kepada writ saman. Sesiapa yang ingin memastikan bahawa tiada geran dipohon tanpa notis kepadanya, boleh memasukkan kaveat pusaka dengan memfailkan borang kaveat menggunakan Borang 164 Kaedah-Kaedah Mahkamah 2012. Dengan pendaftaran kaveat pusaka, ini dapat menghalang pengekstrakan pemberian geran. Walau bagaimanapun, tiada kaveat boleh beroperasi untuk menghalang pengekstrakan geran pada hari kaveat difailkan.

Kaveat akan kekal berkuatkuasa selama tempoh enam (6) bulan dari tarikh ia dimasukkan, tanpa memprejudiskan kemasukan kaveat selanjutnya. Dalam kes *Mohamed Daud bin Haji Mohamed Tahir v Habibah bte Badu Rahman & Ors* [1959] MLJ 55, defendan telah

memasukkan kaveat pusaka. Plaintif membuat bantahan awal dengan alasan bahawa kaveat pusaka yang telah dimasukkan oleh defendan telah tamat tempoh, dan defendan tidak lagi mempunyai locus perundangan dalam kes itu. Mahkamah telah memutuskan, antara lain, bahawa kaveat pusaka yang telah dimasukkan oleh defendan telah luput tempoh masa kerana kegagalan defendan untuk memperbaharuinya. Kaveat tersebut didapati telah luput tempoh dan tidak lagi berkuat kuasa. Oleh itu, defendan telah dinafikan daripada menentang pemberian geran surat kuasa mentadbir oleh plaintif.

Apabila kaveat pusaka didaftarkan, adalah menjadi kewajipan Pendaftar Mahkamah untuk memaklumkan kepada mana-mana pemohon kepada harta pusaka si mati tentang kewujudan kaveat pusaka. Pemohon kemudiannya boleh mengeluarkan amaran menggunakan Borang 165 kepada pengkaveat. Pemohon pada peringkat ini, mesti menyatakan hak kepentingannya dalam harta pusaka si mati, dan jika pemohon mendakwa kesahihan wasiat, tarikh wasiat juga mesti dinyatakan. Pemohon mesti memaklumkan pengkaveat dengan memberikan butir-butir tentang hak kepentingan dirinya yang mungkin bertentangan dengan hak kepentingan pengkaveat dalam hal harta pusaka si mati. Setiap amaran atau salinannya mesti diserahkan kepada pengkaveat dan difailkan.

Apabila menerima Borang 165, pengkaveat boleh memasukkan kehadiran menggunakan Borang 166 dalam tempoh lapan (8) hari dari tarikh penerimaan Borang 165 (Aturan 71 Kaedah 37(10) KKM 2012). Pengkaveat mesti menyatakan dalam memorandum kehadirannya tentang apa kepentingan yang pengkaveat ada berkaitan harta pusaka si mati. Walaupun kehadiran dalam Borang 166 tidak memperuntukkan kemasukan butir-butir tentang kepentingan pengkaveat, Aturan 71 kaedah 37(8) Kaedah-Kaedah Mahkamah 2012 memerlukan pengkaveat untuk menyatakan dalam memorandum kehadiran untuk menyatakan butir-butir tentang hak kepentingannya ke atas harta pusaka si mati. Dalam kes *Leong Chee Kong v Tan Leng Kee* [2001] 1 AMR 1117; [2001] 1 MLJ 77, diputuskan bahawa kegagalan oleh pengkaveat untuk menyatakan kepentingannya atas harta pusaka si mati adalah bertentangan dengan tindakannya dalam pemfailan memorandum kehadiran, mengakibatkan kaveat pusaka tidak sah. Dalam kes ini, pemohon berusaha untuk mendapatkan probet di bawah Aturan 71 Kaedah 46. Pemohon mengeluarkan amaran kepada pengkaveat sebagaimana peruntukan di bawah kaedah 37(8). Pengkaveat kemudian memfailkan memorandum kehadiran kepada amaran itu dengan mematuhi Borang 175 ketika itu seperti yang diperuntukkan di bawah kaedah 37(10). Pada perbicaraan kes, pemohon membangkitkan bantahan awal, dengan alasan bahawa pengkaveat telah gagal memberikan butir-butir tentang kepentingan pengkaveat berkaitan harta pusaka si mati seperti yang dikehendaki di bawah kaedah 37(8). Pengkaveat menjawab bahawa dia telah memfailkan memorandum kehadiran dalam Borang 175 dan di bawah Aturan 71 kaedah 37(10) seperti yang diperuntukkan. Tiada borang lain mahupun peraturan yang menunjukkan untuk pengkaveat mesti menyatakan butir-butir kepentingan seperti yang dikehendaki oleh pemohon. Pengkaveat seterusnya menyatakan bahawa dia tidak bebas untuk mengubah Borang 175 dengan mengemukakan butiran yang tidak diperlukan secara nyata. Mahkamah berpegang bahawa keperluan mandatori kaedah 37(8) dan Borang 174 ketika itu sepatutnya telah dipatuhi oleh pengkaveat. Kegagalan untuk berbuat demikian bermakna bahawa memorandum kehadiran yang difailkan oleh pengkaveat adalah tidak sah, dan kehadirannya pada pendengaran kes juga tidak sah.

Jika pengkaveat mendakwa tentang kewujudan wasiat yang sah, pengkaveat dikehendaki memberikan butir-butir dan kepentingan dirinya yang bertentangan dengan kepentingan pemohon. Jika pengkaveat tidak mempunyai kepentingan yang bertentangan dengan kepentingan pemohon, tetapi berhasrat mahukan kausa terhadap pemberian geran kepada pemohon, pengkaveat boleh memfailkan saman untuk arahan (*summon for direction*) dalam tempoh lapan (8) hari dari tarikh penerimaan Borang 165 ke atas dirinya. Ini biasanya berlaku dalam kes pengkaveat memerlukan beberapa bentuk jaminan bahawa harta pusaka si mati akan ditadbir demi kepentingan semua waris.

Apabila memorandum kehadiran dimasukkan oleh pemohon sebagai jawapan kepada amaran pengkaveat (Borang 166), perkara itu hendaklah disifatkan sebagai litigasi sivil dan mahkamah selepas itu tidak mempunyai bidang kuasa untuk memberikan geran surat kuasa mentadbir. Perkara yang dipertikaikan hendaklah dirujuk kepada Hakim yang boleh melupuskan perkara itu secara ringkas atau mengarahkan supaya peruntukan di bawah Aturan 72 hendaklah terpakai. Jika perkara itu diarahkan untuk dilupuskan secara ringkas, permohonan itu hendaklah lazimnya dibawa ke mahkamah terbuka untuk pendengaran. Pada pendengaran tersebut, mahkamah boleh sama ada memberi atau menolak permohonan pemohon atau membuat apa-apa perintah lain yang difikirkan adil dan suai manfaat kepada pihak-pihak.

Dalam kes *Re Yeow Chow Beng* [1998] 1 AMR 690: [1998] 3 CLJ 141, isu di hadapan mahkamah adalah sama ada permohonan itu boleh didengar secara ringkas atau perlu diteruskan sebagai perkara yang dipertikaikan. Dalam kes ini, wasi dan pemegang amanah si mati berdasarkan wasiat bertarikh 24 April 1995, memfailkan permohonan untuk geran probet bagi harta pusaka si mati. Satu kaveat kemudiannya dimasukkan oleh pengkaveat terhadap isu geran probet. Mahkamah memihak kepada pengkaveat atas alasan bahawa mereka adalah waris dan pemegang amanah di bawah wasiat terakhir pewasiat yang ditandatangani pada 10 September 1995. Akibat kaveat itu, pemohon mengeluarkan amaran di bawah Borang 165. Pengkaveat kemudian memasukkan kehadiran. Sehubungan itu, perkara itu disifatkan sebagai dipertikaikan. Memandangkan kehadiran yang dimasukkan oleh pengkaveat menunjukkan bahawa pengkaveat ada dalam milikannya wasiat bertarikh terkemudian dari tarikh wasiat dalam milikan pemohon, perkara itu tidak dapat dilupuskan secara prosiding ringkas. Kesahihan wasiat hanya boleh ditentukan dalam tindakan perbicaraan penuh dan oleh itu, perkara itu perlu diteruskan sebagai prosiding litigasi probet.

Jika had masa untuk memfailkan kehadiran dalam Borang 166 telah tamat tempoh dan pengkaveat belum memasukkan kehadiran, pemohon boleh memfailkan afidavit penyampaian yang menunjukkan bahawa amaran itu telah disampaikan dengan sewajarnya dan bahawa pemohon tidak menerima apa-apa saman untuk apa-apa tindakan lanjut, dan pemohon boleh memohon supaya kaveat itu hendaklah tidak lagi berkuat kuasa. Mahkamah boleh meneruskan permohonan untuk geran tersebut sebagai permohonan ex-parte. Kaveat pusaka juga boleh dianggap sebagai tiada kesan jika pengkaveat menarik balik kaveatnya. Penarikan balik kaveat pusaka hendaklah difailkan dan diserahkan kepada pemohon.

PERTENTANGAN ANTARA UNDANG-UNDANG PERSEKUTUAN DAN UNDANG-UNDANG NEGERI

Negara Persekutuan terbahagi kepada tiga jenis, iaitu:

(i) Persekutuan yang kerajaan pusatnya lebih lemah daripada kerajaan negeri, kerana kebanyakan kuasa yang mustahak diberi kepada kerajaan negeri.
(ii) Persekutuan yang kerajaan pusatnya lebih kuat daripada kerajaan negeri.
(iii) Persekutuan yang kerajaan pusat dan kerajaan negeri mempunyai kuasa yang sama banyak.

Kategori pertama dan kedua bukanlah persekutuan yang sebenar tetapi hanyalah merupakan kuasi-persekutuan (*quasi federalism*). Persekutuan yang sebenar adalah kategori ketiga. Hanya Amerika Syarikat sahaja yang termasuk di bawah kategori ini. Persekutuan Tanah Melayu dan Malaysia kemudiannya termasuk dalam kategori kedua. Perlembagaan Persekutuan digubal dan dikuatkuasakan berasaskan konsep ini, iaitu sebuah negara persekutuan yang kerajaan pusat mempunyai kuasa yang kuat dan lebih berbanding dengan kerajaan negeri. (Mohd Zamro Muda. hlm. 23-24)

DUALISME SISTEM KEHAKIMAN

Dualisme sistem kehakiman menimbulkan konflik dalam pentadbiran pusaka orang Islam apabila proses tuntutan pembahagian pusaka melibatkan dua buah mahkamah. Para waris dikehendaki merujuk kepada mahkamah tinggi untuk mendapatkan surat pentadbiran pusaka dan probet, dan mahkamah syariah untuk mendapatkan perintah faraid. Walau bagaimanapun, bekas Ketua Hakim Negara, Tun Abdul Hamid bin Haji Mohamad menyatakan bahawa konsep ini tidak menyebabkan pertindanan bidang kuasa dalam pentadbiran pembahagian harta pusaka orang Islam di bawah perundangan Malaysia.

Menurut Tun Abdul Hamid, konsep dualisme dalam pentadbiran pusaka orang Islam ini merupakan penyelesaian terbaik dan sewajarnya dikekalkan kerana beberapa sebab berikut:

1. Walaupun pembahagian harta pusaka ini melibatkan orang Islam, namun adakalanya terdapat kepentingan orang bukan Islam dan mereka ingin melakukan tuntutan. Oleh itu, bidang kuasa yang berkaitan dengan orang bukan Islam ialah mahkamah sivil.
2. Kemungkinan timbul persoalan berhubung undang-undang tanah seperti kewujudan kaveat, injunksi, cabaran hak milik tanah dan sebagainya yang terletak di bawah bidang kuasa mahkamah sivil.
3. Bidang kuasa pembahagian juga melibatkan pejabat tanah yang mempunyai segala rekod berhubung tanah dan bidang kuasa melakukan pembahagian, pecah lot dan sebagainya.
4. Mahkamah Syariah adalah mahkamah negeri dan bidang kuasanya terhad kepada negeri tertentu sahaja. Kedudukan ini akan menyulitkan proses pembahagian pusaka sekiranya melibatkan harta pusaka yang banyak dan berada di negeri-negeri yang berlainan atau di luar negara kerana ia boleh melambatkan perbicaraan, menyusahkan para waris dan meningkatkan kos.
5. Menyukarkan proses pemantauan rekod permohonan yang dibuat di Pejabat Pendaftaran Pusat (Bahagian Kuasa Mati), Mahkamah Tinggi Kuala Lumpur kerana setiap negeri memerlukan pusat rekod yang berlainan apabila bidang kuasa diserahkan seluruhnya kepada mahkamah syariah. Sekiranya berlaku penyatuan mahkamah syariah, rekod-rekod yang sedia ada tersimpan di Pejabat Pendaftaran Pusat sekarang

ini sukar untuk diasingkan kerana telah tersimpan sejak tahun 1946 dan memerlukan pengasingan antara permohonan orang Islam dengan orang bukan Islam, sedangkan ada juga permohonan pusaka orang Islam dilakukan oleh orang bukan Islam sekiranya menjadi pemiutang.

6. Beberapa kaedah, prosedur dan undang-undang acara yang baharu perlu digubal semula untuk membolehkan pemakaiannya di mahkamah syariah di seluruh negara. Proses penggubalan ini akan memakan masa dan seterusnya melambatkan lagi proses pembahagian pusaka. Para hakim dan pegawai mahkamah perlu diberikan pendedahan semula berhubung pentadbiran pusaka ini.
7. Selama ini, proses pembahagian di mahkamah sivil dan pejabat tanah melibatkan kes-kes pentadbiran sahaja. Justeru, ia tidak berkaitan dengan hukum syarak dan ini tidak menjadikan apa yang diputuskan oleh badan-badan sivil ini sebagai bercanggah dengan hukum syarak. (Jasni Sulong. 2011. hlm. 209-210)

ALTERNATIF PENTADBIRAN PUSAKA ORANG ISLAM DI MAHKAMAH SYARIAH

Terdapat dua pandangan yang berbeza berhubung dengan hasrat untuk meletakkan pentadbiran dan pembahagian harta pusaka orang-orang Islam di Mahkamah Syariah; iaitu satu golongan yang ingin mengekalkan pentadbiran dan undang-undang yang sedia ada dengan meminda peruntukan tertentu dalam undang-undang tersebut untuk memberikan kuasa kepada Mahkamah Tinggi Syariah untuk membahagikan harta pusaka orang-orang Islam. Dan kedua, golongan yang mahukan pentadbiran dan undang-undang pusaka orang-orang Islam yang baru hendaklah digubal secara berasingan dan perkara itu diletakkan sepenuhnya di bawah bidang kuasa Mahkamah Syariah.

Pandangan kedua di atas adalah lebih menepati kehendak Perlembagaan Persekutuan (Butiran 1, Senarai 2 dan Butiran (4)(e)(ii), Senarai 1 Jadual Kesembilan), tujuan pindaan Perkara 121(1A) Perlembagaan, pindaan Kanun Tanah Negara 1965 (pindaan 1992) terhadap seksyen 421A dan bersesuaian pula dengan hasrat kerajaan untuk menaikkan taraf dan bidang kuasa Mahkamah Syariah di negara ini.

Persoalan sama ada Undang-Undang Pusaka orang-orang Islam yang baru itu digubal oleh negeri-negeri atau Persekutuan adalah banyak bergantung kepada perkembangan mutakhir Mahkamah-Mahkamah Syariah di Malaysia hari ini. Sekiranya Mahkamah Syariah seluruh negara diletakkan di bawah pentadbiran Jabatan Kehakiman Syariah Pusat, maka undang-undang itu perlu digubal dan diselaraskan di peringkat Persekutuan serta dilaksanakan kepada seluruh negeri di Malaysia.

Pada masa penggubalan undang-undang baru itu perlulah diberi perhatian kepada Undang-Undang Pusaka Islam (faraid) dan beberapa aspek pentadbiran seperti pendaftaran pusat dan bentuknya, harta pusaka yang berada di beberapa buah negeri dan penyelarasannya, pegawai-pegawai penyelesai pusaka yang ada dan aspek pentadbiran yang lain. (Mohd Ridzuan Awang. 2013. hlm. 126-127)

Cadangan Ke Arah Pentadbiran Pusaka Orang Islam Sepenuhnya di Mahkamah Syariah

Apabila semua undang-undang pentadbiran perundangan Islam negeri-negeri telah memperluaskan bidang kuasa Mahkamah Syariah, yang membolehkan mahkamah tersebut mendengar dan memutuskan semua tindakan dan prosiding berkaitan dengan pembahagian dan pewarisan harta pusaka berwasiat dan tidak berwasiat bagi orang-orang Islam, maka matlamat ke arah pentadbiran pusaka orang-orang Islam sepenuhnya di Mahkamah Syariah akan lebih bermakna dan berjaya jika cadangan-cadangan di bawah diberi perhatian.

Bagi memastikan kejayaan dan pelaksanaan pentadbiran pusaka orang-orang Islam sepenuhnya di Mahkamah Syariah, maka cadangan-cadangan berikut hendaklah diambil kira, iaitu:

(1) Mewujudkan undang-undang bertulis seperti Undang-Undang Pentadbiran Pusaka Orang-Orang Islam dan undang-undang lain yang berkaitan seperti Undang-Undang Wasiat, Undang-Undang Wakaf dan seumpamanya. Ketiga-tiga undang-undang tersebut bolehlah dinamakan sebagai ‘Akta/Enakmen Pentadbiran Harta Pusaka Orang Islam’, ‘Akta/Enakmen Wasiat Orang Islam’ dan ‘Akta/Enakmen Pentadbiran Wakaf’ atau sebagainya.
(2) Dalam menggubal Undang-Undang Pentadbiran Pusaka Orang-Orang Islam yang baru, ia hendaklah merangkumi dua bahagian iaitu Undang-Undang Pusaka Islam (faraid) dalam bentuk kodifikasi yang berasaskan pendapat Mazhab Syafie atau pendapat Mazhab Sunni yang lain demi kepentingan dan maslahah umat Islam, dan kedua, peraturan Pentadbiran Pusaka Orang-Orang Islam. Kedua-dua aspek undang-undang ini amat penting dan saling berkaitan antara satu sama lain bagi memberi keadilan kepada ahli-ahli waris terlibat dalam pembahagian harta pusaka si mati.
(3) Undang-Undang Pusaka di negara-negara Islam terutamanya Qanun Mawaris 1943 dan Qanun Wasiyyah 1946 bagi negara Mesir adalah merupakan contoh yang paling baik dan berguna untuk diteladani kerana undang-undang tersebut telah terbukti keberkesanannya semenjal lebih 50 tahun yang lalu.
(4) Undang-undang yang baik sahaja tidak akan berkesan dan memberi makna jika orang yang melaksanakan undang-undang tersebut adalah tidak cekap. Oleh itu pegawai dan kakitangan Mahkamah Syariah hendaklah membuat persediaan awal yang secukupnya bagi menghadapi cabaran dan melaksanakan kehendak Undang-Undang Pusaka Islam yang dicadangkan. Dengan ini disarankan agar Hakim-Hakim Syarie yang khusus diberikan tanggungjawab dan amanah untuk mendengar dan memutuskan kes-kes yang berkaitan dengan kehartaan seperti tuntutan harta pusaka orang-orang Islam, harta sepencarian, wasiat, wakaf dan nazar.
(5) Masalah-masalah lain yang berkaitan dengan pentadbiran seperti pendaftaran pusat, penyelarasan harta pusaka yang terletak di beberapa buah negeri dan kedudukan Pegawai Penyelesai Pusaka yang ada bolehlah ditentukan apabila Mahkamah Syariah diletakkan di bawah Pentadbiran Jabatan Kehakiman Syariah Pusat. (Mohd Ridzuan Awang. hlm. 129-131)

CADANGAN ALTERNATIF

Tun Abdul Hamid turut memberi cadangan supaya diadakan "mahkamah khas" dalam urusan pusaka Islam dengan menyatukan mahkamah syariah dengan mahkamah sivil. Hakim-hakim sivil dan syarie diletakkan dalam sebuah mahkamah yang mana perkara berhubung sivil dibicarakan oleh hakim sivil dan hal-ehwal hukum syarak dibicarakan oleh hakim syarie. Oleh itu, dua orang hakim akan bersidang bersama-sama dengan kuasa untuk membuat keputusan mengikut kepakaran masing-masing. Akhirnya, penghakiman dan perintah cuma perlu melalui sebuah mahkamah sahaja. Keadaan ini boleh mempercepatkan dan memudahkan pelaksanaan penguatkuasaan undang-undang supaya lebih berkesan. Selaras dengan konsep sebuah mahkamah ini, Pegarah Seksyen Pembahagian Pusaka mencadangkan supaya ditubuhkan sebuah mahkamah pusaka bagi mentadbir kes-kes pusaka sebagaimana penubuhan mahkamah perusahaan dan mahkamah pilihan raya. Harta pusaka tanpa mengira nilai dan bentuk hendaklah ditadbirkan oleh mahkamah ini bagi mengeluarkan surat perintah pembahagian, probet atau surat mentadbir pusaka. Hal ini kerana para pegawai Unit Pusaka Kecil sangat berpengalaman dalam pembahagian pusaka, sebahagian besarnya mempunyai latar belakang pendidikan agama dan telah mengendalikan unit ini sejak ditubuhkan pada tahun 1974. (Jasni Sulong. hlm. 211)

RUJUKAN

Abdul Walid bin Abu Hassan. (2020). Amalan Dan Permasalahan Dalam Urusan Pentadbiran Pusaka/Faraid di Mahkamah Syariah Dan Sivil, dalam Faraid dan Perancangan Pewarisan: Harta Beku, Bidang Kuasa, dan Amalan di Malaysia, Muhammad Hisyam Bin Mohamad dan Siti Shamsiah Binti Md Supi (Penyunting). Kuala Lumpur: Penerbit Ikim. Cetakan Kedua.

Ahmad Tarmizi Jusoh. (2009). Pewaris Jutawan: Kaedah Merancang & Menguruskan Harta Pusaka Islam. Selangor: Truewealth Sdn. Bhd.

Ahmad Termizi Abdullah. (2019). Pengurusan dan Pembahagian Harta Pusaka di Malaysia. Bandar Baru Bangi, Selangor: Carfi Integrated Sdn. Bhd. Cetakan Kedua.

Akmal Hidayah bin Halim. (2020). Keberkesanan Dan Kecekapan Institusi Pengurusan Harta Pusaka Di Malaysia, dalam Muhammad Hisyam Bin Mohamad dan Siti Shamsiah Binti Md Supi (Penyunting), Faraid dan Perancangan Pewarisan: Harta Beku, Bidang Kuasa dan Amalan di Malaysia, Kuala Lumpur: Penerbit IKIM. Cetakan Kedua.

Amir Bahari. (2012). Soal Jawab Wasiat Islam; Solusi Permasalahan Pewarisan Islam. Selangor: Telaga Biru Sdn. Bhd.

Jasni Sulong. (2011). Pembaharuan Undang-Undang Pentadbiran Pusaka Islam. Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia.

Mohd. Fitri Abdul Rahman. (2007). Bagaimana Mengurus Harta Pusaka. Selangor: PTS Professional Publishing Sdn. Bhd.

Mohd Ridzuan Awang. (2013). Pentadbiran Harta Pusaka Di Mahkamah Syariah, dalam Kompilasi Kertas Kerja Persidangan Penyelarasan Undang-Undang Syarak Dan Sivil. Jilid 2. Putrajaya: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia.

Mohd Zamro Muda, Mohd. Ridzuan Awang, Abdul Basir Mohamad, Md. Yazid Ahmad. (2008). Pengantar Undang-Undang Dan Pentadbiran Pusaka, Wasiat Dan Wakaf Orang Islam Di Malaysia, Bangi, Selangor: Jabatan Syariah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia.

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

PEMBUKTIAN KES TUNTUTAN BERKAITAN CUAI NAFKAH: KAJIAN TERHADAP PEMBELAAN PENINGKATAN KOS SARA HIDUP

AZIZAH MOHD RAPINI
Fakulti Syariah dan Undang-undang
Universiti Islam Antarabangsa Selangor (UIS)
azizah@kuis.edu.my

ABSTRAK

Islam telah menetapkan tanggungjawab terhadap kaum lelaki memberi nafkah kepada ahli keluarganya terutama isteri, anak, ibu dan bapa serta ahli keluarga yang lain yang menjadi tanggungannya menurut hukum syarak seperti adik perempuan atau anak saudara yang kematian bapa. Malah, kecuaian seseorang lelaki menunaikan tanggungjawab nafkah tersebut boleh menyebabkan tindakan saman beserta tuntutan di mahkamah syariah sebagaimana peruntukan-peruntukan yang wujud dalam undang-undang (akta atau enakmen) keluarga Islam di Malaysia. Walau bagaimanapun, pertimbangan mahkamah boleh diberikan terhadap apa-apa pembelaan atau untuk taksiran jumlah nafkah sekiranya wujud bukti ketidakmampuan atau apa-apa halangan munasabah. Sebarang tuntutan di mahkamah syariah yang mempunyai kaitan dengan kecuaian nafkah boleh berlaku dalam beberapa tuntutan seperti tuntutan nafkah iddah, tuntutan tunggakan nafkah (isteri), tuntutan nafkah anak, tuntutan pengesahan cerai ta'liq, tuntutan fasakh dan lain-lain. Kajian ini bertujuan membincangkan isu-isu pembuktian yang wujud dalam sebarang prosiding berkaitan kecuaian nafkah khususnya dalam pembelaaan komitmen kewangan dan halangan kos sara hidup yang tinggi terutama di Malaysia pada masa kini apabila peningkatan kos sara hidup semakin hangat diperkatakan. Kajian ini merupakan kajian kualitatif melibatkan analisis kandungan dokumen terutama statut, teks perundangan dan artikel jurnal. Kajian mendapati elemen darar merupakan salah satu tanda aras utama dalam pembelaan peningkatan kos sara hidup dari pihak lelaki jika mereka berjaya membuktikan komitmen berserta impak kemerosotan kualiti kehidupan supaya dapat dipertimbangkan oleh mahkamah untuk membenarkan atau tidak membenarkan sebarang tuntutan berkaitan dari pihak lawan.

Kata kunci: *tuntutan, nafkah, cuai, mahkamah syariah, pembelaan, kos sara hidup*

PENGENALAN

Dasar Inisiatif Lelaki Qawwam (ILQ) yang diperkenalkan oleh Kerajaan pada tahun 2022 telah meletakkan peranan yang sangat signifikan kepada kaum lelaki khususnya dalam kalangan masyarakat Islam untuk meneraju institusi kekeluargaan sebagai platform utama ke arah pembentukan ummah sejahtera. Sifat 'qawwam' seorang lelaki perlu diterjemahkan dalam kehidupan mereka memimpin keluarga secara adil dengan menunaikan segala tanggungjawab sebagai suami dan bapa khususnya seperti yang digariskan di dalam al-Quran dan melalui teladan yang ditunjukkan oleh Nabi Muhammad s.a.w dalam sunnahnya. Salah satu tanggungjawab yang besar bagi seorang lelaki terutama mereka yang telah berstatus suami dan bapa ialah tanggung jawab nafkah pellagra. Malah tanggungjawab tersebut telah diperuntukkan dalam sistem perundangan syariah di Malaysia melalui Akta/Enakmen Undang-undang Keluarga Islam negeri-negeri. Walau bagaimanapun, isu nafkah dan pengabaian nafkah menjadi salah satu tuntutan yang popular di mahkamah syariah sama sekaligus menjadi satu tanda tanya sejauh mana kaum lelaki yang dianggap 'qawwam' ini menghayati pensyariatan

tanggungjawab nafkah tersebut sedangkan ketetapan syarak telah meletakkan tanggung jawab tersebut kepada mereka dalam keadaan apa sekalipun tanpa mengira berapa banyak jumlah pendapatan mereka melainkan dalam keadaan-keadaan tertentu melibatkan keuzuran serta ketidakmampuan yang boleh diterima akal.

Kajian ini akan melihat isu berkaitan pembelaan-pembelaan yang dibangkitkan oleh pihak lelaki sama ada sebagai bapa atau suami atas alasan kos sara hidup yang tinggi yang menghalang mereka untuk memberikan nafkah secukupnya sehingga menyebabkan tuntutan nafkah difailkan di mahkamah syariah. Kajian ini juga akan menganalisis pembuktian-pembuktian yang mungkin boleh diterima oleh mahkamah syariah sekiranya pihak bapa atau suami berhasrat membela diri menafikan tuntutan tersebut atas alasan ketidakmampuan disebabkan peningkatan kos sara hidup pada masa kini. Kajian ini tidak bermaksud menafikan hak nafkah wanita sama ada ibu dan anak, tetapi untuk menunjukkan bahawa mahkamah dalam sesetengah keadaan boleh mempertimbangkan alasan tertentu terutama aspek kemampuan lelaki dalam sebarang tuntutan nafkah yang difailkan.

METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini merupakan kajian kualitatif yang hanya melibatkan kajian kepustakaan melalui sumber-sumber atau penulisan perundangan Islam serta statut-statut berkaitan. Kajian ini melibatkan analisis kandungan dokumen terhadap dua statut utama iaitu Enakmen Undang-undang Keluarga Islam (Negeri Selangor) 2003 (EUKIS 2003) dan Enakmen Keterangan Mahkamah Syariah (Negeri Selangor) 2003 (EKMS 2003), sebagai sampel kajian dan rujukan statut yang utama kerana hampir kebanyakan enakmen yang sama bagi negeri-negeri lain di Malaysia termasuk akta-akta berkaitan di Wilayah Persekutuan mempunyai komponen serta peruntukan atau kandungan yang sama.

SOROTAN LITERATUR

Secara umumnya kewajipan nafkah keluarga terutama nafkah isteri dan anak adalah terletak kepada kaum lelaki iaitu suami atau bapa melainkan dalam keadaan-keadaan tertentu melibatkan keuzuran dan kematian suami atau bapa yang akan melibatkan perpindahan tanggungjawab kepada waris sebelah bapa. Tanggungjawab tersebut telah termaktub dalam al-Quran dalam beberapa ayat iaitu dalam ayat 233 Surah al-Baqarah berkaitan kewajipan nafkah anak kepada bapa yang bermaksud:

> *"Dan ibu-ibu hendaklah menyusukan anak-anak mereka selama dua tahun genap iaitu bagi orang yang hendak menyempurnakan penyusuan itu; dan kewajipan bapa pula ialah memberi makan dan pakaian kepada ibu itu menurut cara yang sepatutnya". (Al-Baqarah, 2: 233)*

Firman Allah SWT dalam ayat lain juga telah menegaskan tentang tanggungjawab lelaki atau suami memberi nafkah kepada isteri atau bekas isteri seperti yang termaktub dalam Surah al-Talaq, ayat 6 yang bermaksud:

> *"Tempatkanlah mereka (para isteri yang menjalani idah) di tempat tinggal kamu menurut kemampuan dan janganlah kamu menyusahkan mereka untuk*

> *menyempitkan (hati) mereka. Dan jika mereka (isteri-isteri yang sudah ditalak) itu sedang hamil, maka berikanlah kepada mereka nafkahnya sampai mereka melahirkan kandungannya, kemudian jika mereka menyusukan (anak-anak) mu, maka berikanlah upahnya kepada mereka; dan musyawarahkanlah (berundinglah) di antara kamu (segala sesuatu) dengan baik; dan jika kamu menemui kesulitan, maka perempuan lain boleh menyusukan (anak itu) untuknya."*

Ayat di atas juga telah jelas menujukkan kewajipan serta tanggung jawab lelaki memastikan keperluan nafkah bekas isteri dipenuhi selepas berlaku perceraian lebih-lebih lagi jika mereka mempunyai anak yang akan menjadi asas pertimbangan utama untuk menentukan kadar keperluan nafkah yang boleh diputuskan oleh hakim. Norman Zakiyy et.al (2021) menyatakan secara dasarnya, kadar nafkah adalah menyamai apa yang telah diterima oleh isteri yang diceraikan semasa dalam tempoh perkahwinan dan ini berdasarkan kemampuan suami berdasarkan firman Allah (SWT) dalam Surah al-Talaq 65 ayat 6 tersebut. Seorang suami mempunyai tanggungjawab untuk memberi nafkah dan tidak boleh menggunakan alasan kehilangan pekerjaan, miskin atau kurang pendapatan. Walau bagaimanapun, keadaan sosio-ekonomi suami yang tidak baik boleh dijadikan alasan untuk memberi kadar nafkah yang berpatutan terutama selepas fasa pandemik yang berlaku di Malaysia akibat wabak covid-19. Mahkamah masih boleh bertindak atas budi bicaranya untuk membuat taksiran untuk sebarang tuntutan nafkah termasuk nafkah 'iddah dengan kadar yang berpatutan dengan mengambil kira kemampuan suami membayar dan tidak hanya bergantung kepada pendapatan suami semata-mata.

Abdul Walid (2016) telah merumuskan hak isteri untuk mendapatkan nafkah melalui tuntutan di mahkamah syariah sama ada sebelum atas selepas berlaku perceraian. Kebiasaannya selepas berlaku perceraian, seseorang isteri akan menfailkan tuntutan berkaitan nafkah sama ada melalui tuntutan tunggakan nafkah dan tuntutan nafkah 'iddah berserta hak tempat tinggal di rumah asal mereka (rumah kelamin) terutama jika mempunyai anak. Isteri juga berhak menuntut nafkah untuk anaknya jika anak berada atau diputuskan oleh mahkamah dijaga atau dipelihara oleh ibu. Tuntutan lain yang mempunyai kaitan dengan kecuaian nafkah menurut Abdul Walid juga ialah tuntutan pengesahan cerai taklik dan tuntutan pembubaran perkahwinan secara fasakh.

Menurut Raihanah et.al (2012), dalam kes tuntutan nafkah isteri dan anak, sekiranya hakim menetapkan kadar nafkah tanpa mengambil kira objektif syariah, dikhuatiri ia boleh membawa kepada kemudaratan kepada akal, agama, nyawa, harta dan keturunan keluarganya. Contohnya untuk menjaga nyawa seseorang perlu mendapat makanan yang mencukupi untuk kelangsungan hidup. Sekiranya nafkah yang diberi terlalu sedikit dan tidak mencukupi untuk perbelanjaan makanan yang berkhasiat maka ia akan menjejaskan kesihatan anak yang boleh membawa kepada pengabaian penjagaan nyawa untuk tempoh yang panjang. Justeru dalam menentukan kadar nafkah yang mengambil kira kemampuan bapa atau suami dan keperluan isteri dan anak, perlulah melihat kepada realiti semasa apakah yang dimaksudkan keperluan isteri dan anak-anak. Ini kerana, pemberian nafkah tanpa mengambil kira kesemua faktor tersebut tidak mencapai maqasid pemberian nafkah.

Hazwan dan Jasni (2021) merumuskan sekiranya bapa atau suami tidak berkemampuan dalam memberi nafkah anak dan isteri maka tanggung jawab memberi nafkah akan berpindah kepada ahli waris sebelah bapa/suami yang lain terutama datuk jika masih ada mengikut aturan dan keutamaan pembahagian faraid berdasarkan kelebihan hak yang diterima. Walau bagaimanapun mengikut kebiasaan dalam masyarakat Islam di Malaysia, tanggungjawab itu berlegar sekitar datuk dan bapa saudara sahaja kerana merekalah yang terdekat dengan anak tersebut. Sekiranya anak tersebut sudah tidak lagi mempunyai ahli waris yang lain, maka pihak Baitulmal akan bertanggungjawab dalam memberi nafkah kepada anak tersebut.

Sebarang tuntutan berkaitan nafkah disebabkan kecuaian nafkah oleh pihak bapa atau suami akan didengar di mahkamah syariah melalui tatacara dan bidang kuasa yang ditetapkan. Undang-undang yang berkaitan bukan setakat tertumpu kepada undang-undang keluarga Islam, undang-undang pentadbiran agama Islam dalam penentuan bidang kuasa mahkamah dan undang-undang tatacara mal, malah ia juga akan melibatkan undang-undang keterangan mahkamah syariah bagi mengenal pasti kaedah pembuktian dan kedudukan keterangan pihak-pihak sama ada di pihak menuntut dan di pihak pembelaan untuk mahkamah membenarkan atau menolak tuntutan tersebut.

Azizah (2015) merumuskan prinsip beban pembuktian khususnya dalam kes mal yang ada dalam statut keterangan mahkamah syariah di Malaysia telah meletakkan tanggungjawab mengemukakan bukti kepada kedua-dua pihak jika pihak plaintif atau al-muddaie mengemukakan tuntutan dan dakwaan kecuaian nafkah bapa atau suami dan juga kepada pihak defendan atau al-mudda'a 'alaihi jika defendan mempunyai alasan atan pembelaan terhadap tuntutan plaintif. Contohnya jika si suami mendakwa bahawa isterinya telah nusyuz dengan keluar rumah tanpa izin maka dialah yang memikul beban untuk membuktikan dakwaan nusyuz tersebut, dan jika si isteri mendakwa perbuatan keluar rumah tanpa izin suami adalah disebabkan sikap suami yang sering memukulnya maka dia jua memikul beban membuktikan dakwaan tersebut. Jika mana-mana pihak gagal membuktikan sebarang dakwaannya maka dakwaannya boleh ditolak oleh mahkamah. Ini dijelaskan dalam seksyen 74 EKMS 2003 contohnya, yang memperuntukkan bahawa beban pembuktian terletak ke atas pihak yang akan gagal jika tiada keterangan dikemukakan untuk membuktikan dakwaannya. Jadi, mana-mana pihak yang berhasrat memenangi sesuatu kes maka besarlah tanggungjawabnya untuk mengemukakan sebarang bukti bagi mengukuhkan tuntutan atau dakwaannya.

Oleh yang demikian sekiranya pihak defendan berhasrat untuk membela diri terhadap sebarang tuntutan berkaitan nafkah atas alasan ketidakmampuannya yang disebabkan oleh peningkatan kos sara hidup maka beban pembuktian terhadap alasan tersebut dipikul juga olehnya untuk dipertimbangkan oleh mahkamah terutama dalam pentaksiran kadar nafkah sama ada dalam kes tuntutan berkaitan nafkah isteri (tunggakan atau nafkah 'iddah) atau nafkah anak.

ANALISIS DAN PERBINCANGAN

Sebarang tuntutan di mahkamah syariah yang mempunyai kaitan dengan kecuaian nafkah boleh berlaku dalam beberapa tuntutan yang popular di mahkamah syariah seperti berikut (rujukan terhadap EUKIS 2003):

i. Tuntutan nafkah iddah – seksyen 66

ii. Tuntutan tunggakan nafkah (isteri) – seksyen 60
iii. Tuntutan nafkah anak – seksyen 73 (1)
iv. Tuntutan pengesahan cerai ta'liq – seksyen 50
v. Tuntutan fasakh – seksyen 53

Secara umumnya isteri yang diceraikan berhak mendapat nafkah 'iddah selagi tidak diisytihar sebagai nusyuz oleh mana-mana mahkamah supaya boleh meneruskan kelangsungan hidup secara bersendirian tanpa pasangan selama dalam tempoh 'iddah seperti yang diperuntukkan dalam seksyen 66 (1) EUKIS:

> Hak bagi seseorang isteri yang telah bercerai untuk menerima nafkah daripada suaminya yang dahulu di bawah sesuatu perintah Mahkamah hendaklah terhenti apabila tamat tempoh iddah atau apabila isteri menjadi nusyuz.

Isteri yang telah diceraikan juga berhak untuk mengemukakan tuntutan tunggakan nafkah sekiranya terbukti suami cuai dan gagal memberi nafkah dalam tempoh perkahwinan sebagai nafkah wajib kepada seorang isteri selagi tidak ada sebarang tanda dan perisytiharan nusyuz, selari dengan peruntukan undang-undang seksyen 60 EUKIS 2003:

> (1) Tertakluk kepada Hukum Syarak Mahkamah boleh memerintahkan seseorang lelaki membayar nafkah kepada isteri atau bekas isterinya.
> (2) Tertakluk kepada Hukum Syarak dan pengesahan Mahkamah seseorang isteri tidaklah berhak mendapat nafkah apabila dia nusyuz atau enggan dengan tidak berpatutan menurut kemahuan atau perintah sah suaminya, iaitu antara lain –
> (a) apabila dia menjauhkan dirinya dari suaminya;
> (b) apabila dia meninggalkan rumah suaminya bertentangan dengan kemahuan suaminya; atau
> (c) apabila dia enggan berpindah bersama suaminya ke satu rumah atau tempat lain,
> tanpa apa-apa sebab yang sah mengikut Hukum Syarak.
> (3) Selepas sahaja isteri itu bertaubat dan menurut kemahuan dan perintah sah suaminya, maka isteri itu tidaklah lagi menjadi nusyuz.

Selain dari nafkah isteri, undang-undang juga telah meletakkan tanggungjawab memberi nafkah anak kepada para bapa selari dengan ketetapan dalam hukum syarak melalui perintah Allah SWT di dalam al-Quran yang telah dijelaskan sebelum ini. Seksyen 73 EUKIS 2003 memperuntukkan:

> (1) Kecuali jika sesuatu perjanjian atau sesuatu perintah Mahkamah memperuntukkan selainnya, maka dalah menjadi kewajipan seseorang lelaki menanggung nafkah anaknya, sama ada anak itu berada dalam jagaannya atau dalam jagaan seseorang lain, sama ada dengan mengadakan bagi mereka tempat tinggal, pakaian, makanan, perubatan dan Pelajaran sebagaimana yang munasabah memandang kepada kemampuan dan taraf kehidupannya atau dengan membayar kosnya.
> (2) Kecuali seperti yang tersebut di atas, adalah menjadi kewajipan seseorang yang bertanggungan di bawah Hukum Syarak, supaya menanggung nafkah atau memberi sumbangan kepada nafkah kanak-kanak jika bapa kanak-kanak itu telah mati atau tempat di mana bapanya berada tidak diketahui atau jika dan setakat mana bapanya tidak berupaya menanggung nafkah mereka.

Peruntukan di atas juga telah memberikan tanggungjawab kepada pihak lain selain bapa untuk memberi nafkah anak dalam keadaan-keadaan keuzuran atau kematian bapa itu sendiri yang akan berpindah kepada waris terdekat bapa mengikut susuan faraid dalam hukum syarak. Ini bermakna, seseorang ibu boleh menfailkan tuntutan nafkah kepada waris suaminya untuk nafkah anaknya jika berlaku kecuaian nafkah pihak waris selepas diminta secara baik sebelum menfailkan tuntutan tersebut di mahkamah syariah.

Walau bagaimanapun dalam memutuskan tuntutan-tuntutan seperti di atas, undang-undang juga telah mengeluarkan satu prinsip utama untuk mahkamah pertimbangkan bagi memastikan kes didengar secara adil melalui seksyen 62 EUKIS 2003 iaitu :

> Pada menentukan jumlah sesuatu nafkah yang hendak dibayar, Mahkamah hendaklah mengasaskan pentaksirannya terutama sekali ke atas kemampuan dan keperluan pihak-pihak itu, dengan mengirra kadar nafkah itu berbanding dengan pendapatan orang yang terhadapnya perintah itu dibuat.

Oleh yang demikian, peruntukan di atas telah memberikan prinsip umum tentang dua elemen utama yang menjadi pertimbangan mahkamah untuk mentaksir jumlah nafkah iaitu kemampuan pemberi nafkah (bapa atau suami/bekas suami) dan keperluan penerima nafkah (anak atau isteri/bekas isteri) dengan mengambil kira keperluan asasi untuk kelangsungan hidup mengikut kebiasaan terkini yang dikategorikan sebagai *daruriyyat* mengikut prinsip maqasid syariah.

Kes-kes tuntutan di mahkamah syariah yang melibatkan kecuaian nafkah bukan hanya berlaku dalam kes tuntutan nafkah semata-mata tetapi boleh juga berlaku dalam tuntutan lain yang menjadikan kecuaian nafkah sebagai alasan untuk tuntutan induk iaitu tuntutan pengesahan lafaz cerai ta'liq dan fasakh. Seksyen 50(1) telah memperuntukkan hak seseorang isteri untuk menuntut pengesahan lafaz cerai ta'liq mengikut surat akuan ta'liq yang telah ditandatangani oleh suami usai akad nikah dan kecuaian nafkah untuk beberapa bulan menjadi salah satu elemen dalam lafaz ta'liq tersebut. Seksyen tersebut telah memperuntukkan:

> Seseorang Perempuan yang bersuami boleh, jika berhak mendapatkan perceraian menurut syarat-syarat surat perakuan ta'liq yang dibuat selepas berkahwin, memohon kepada Mahkamah untuk menetapkan bahawa perceraian yang demikian telah berlaku.

Undang-undang keluarga Islam di Malaysia juga telah memberikan hak kepada seseorang isteri untuk menfailkan tuntutan pembubaran perkahwinan secara fasakh menggunakan alasan kecuaian nafkah dalam tempoh minimum tiga bulan sebagaimana yang diperuntukkan dalam seksyen 53 EUIKKIS 2003 sebagai contoh:

> (1) Seseorang Perempuan atau lelaki, mengikut mana-mana yang berkenaan, berkahwin mengikut Hukum Syarak adalah berhak mendapat suatu perintah untuk membubarkan perkahwinan atau fasakh atas satu atau lebih daripada alasan-alasan yang berikut, iaitu –
>
> (a)……..
>
> (b) bahawa suami telah cuai atau telah tidak mengadakan peruntukan bagi nafkahnya selama tempoh tiga bulan;

…….

Walau apa pun tuntutan berkaitan nafkah dan kecuaian nafkah yang difailkan di mahkamah syariah, mahkamah hanya akan memutuskan berdasarkan keterangan-keterangan serta bukti-buti yang dikemukakan oleh kedua-dua pihak sama untuk dalam dakwaan cuai nafkah atau dalam pembelaan menafikan dakwaan tersebut.

Pembuktian Kes Berkaitan Cuai Nafkah

Prinsip undang-undang keterangan telah menetapkan prinsip pembuktian utama berdasarkan , seksyen 72 EKMS 20023 (sebagai sampel dan contoh) yang memperuntukkan bahawa beban untuk mengemukakan keterangan dalam kes mal (sivil) terletak ke atas orang yang mendakwa *(mudda`i)* dan orang yang mengangkat sumpah untuk menafikan atau mempertikaikan sesuatu fakta *(mudda`a `alaih).* Seksyen 73 pula memperuntukkan beban pembuktian kewujudan sesuatu fakta dipikul oleh pihak yang mahu mahkamah memberi penghakiman ke atasnya tentang sesuatu hak atau liabiliti menurut undang-undang berdasarkan fakta yang dikemukakan olehnya dan jika seseorang itu dikatakan perlu membuktikan sesuatu fakta bermakna dia memikul beban pembuktian.

Kaedah umum berkaitan beban pembuktian diambil dari hadis Rasulullah s.a.w :

لو يعطى الناس بدعواهم لادعى رجل أموال قوم ودماءهم , لكن البينة على المدعي واليمين على من أنكر

Jika manusia dibenarkan setiap dakwaannya, tanpa bukti, maka sudah tentu manusia akan mendakwa darah dan harta orang lain, tetapi keterangan ke atas pihak yang mendakwa dan sumpah ke atas pihak yang ingkar/menafikan.
(Hadis Riwayat al-Bayhaqi, dan Ahmad)

Hadis di atas menerangkan prinsip umum beban pembuktian yang dipikul oleh oleh pihak yang membuat dakwaan. Perkataan *mudda'i* dalam hadis di atas secara umumnya merujuk kepada pihak pendakwaan dalam kes jenayah atau pihak plaintif/penuntut dalam kes sivil dengan syarat (Mahmud Saedon, 1996)

i. Pendakwa / plaintif seorang yang *mukallaf.*
ii. Pendakwa /plaintif mempunyai *locus standi* atau kelayakan dari sudut undang-undang untuk mengemukakan dakwaan/tuntutan.

Prinsip dari hadis di atas juga telah diperuntukkan di dalam Perkara 76 Majallatul Ahkam al-'Adliyyah (The Mejelle, 2001)) sebagai prinsip keterangan.

Evidence is for the person who claims, the oath for the person who denies.

Walaupun hadis البينة على المدعي واليمين على من أنكر secara literalnya menegaskan beban pembuktian terletak ke atas *mudd'ai* atau pihak yang membuat dakwaan/tuntutan, peruntukan dari statut di atas memperincikan prinsip dalam menentukan beban pembuktian dalam kes mal yang terletak kepada kedua-dua pihak jika mereka mengemukakan sesuatu dakwaan atau fakta. Dalam kes kes tuntutan tunggakan nafkah contohnya, sekiranya si suami mempertikaikan dakwaan isteri atau gagal membuktikan pembayaran nafkah telah dibuat maka dakwaan isteri

adalah diterima kerana pada asalnya nafkah belum dibayar dan memang menjadi tanggungjawab asal suami memberi nafkah kepada isteri atau bekas isteri walaupun tuntutan tersebutnya asalnya dibuat oleh pihak isteri atau bekas isteri selari dengan kaedah fiqh:

الأصل في الصفات العارضة العدم

Pada asalnya sifat mendatang adalah tidak wujud.

Kaedah di atas boleh dirujuk sebagai asas keterangan bahawa nafkah pada asalnya belum wujud dan oleh sebab itulah dakwaan pihak isteri akan diterima melainkan dinafikan oleh pihak suami atau bapa dengan dakwaan atau alasan lain yang dibuktikan juga. Prinsip atau kaedah fiqh ini telah diperuntukkan dalam Perkara 9 Majallah al-Ahkam (The Mejelle,2001)

Pembuktian Dalam Pembelaan Peningkatan Kos Sara Hidup

Pandemik Covid-19 telah menyaksikan pelbagai kesan terhadap sosio ekonomi rakyat Malaysia termasuk kesan terhadap perkahwinan dan pendapatan atau pekerjaan di samping kesan-kesan lain berkaitan tahap kesihatan. Kesan yang paling ketara ialah dari aspek ekonomi apabila ramai yang kehilangan pekerjaan dan pendapatan untuk beberapa bulan atau tempoh yang lama. Memulakan kehidupan baru dengan pekerjaan atau pendapatan yang baru juga bukan mudah. Usaha untuk menstabilkan ekonomi keluarga juga bukan mudah terutama bagi seorang ketua keluarga atau bapa/suami. Apatah lagi apabila perkahwinan berakhir dengan perceraian yang membawa kepada proses-proses tuntutan-tuntutan berkaitan di mahkamah syariah selepas mahkamah beroperasi semula setelah fasa pandemik memasuki fasa pemulihan yang membuka semula semua perkhidmatan-perkhidmatan di agensi-agensi Kerajaan.

Dalam apa-apa kes yang berkaitan tuntutan nafkah dan dakwaan kecuaian nafkah, seseorang defendan (yang kebiasaannya adalah pihak bapa atau suami/bekas suami) tetap diberi hak untuk bersuara sebagai pembelaan dengan apa-apa alasan yang difikirkan boleh dipertimbangkan oleh mahkamah supaya tuntutan boleh dinafikan atau dibenarkan dengan apa-apa perintah yang wajar dan adil melihat kepada kemampuan defendan sebagaimana yang telah dijelaskan sebelum ini.

Oleh yang demikian, sekiranya pihak defendan berhasrat untuk membela diri atas alasan ketidakmampuan disebabkan peningkatan kos sara hidup, alasan dan dakwaan tersebut perlulah dibuktikan dengan kaedah-kaedah pembuktian yang wajar untuk didengar oleh mahkamah. Kaedah-kaedah pembuktian yang utama boleh dikategorikan seperti berikut:

i. Pengakuan *(Iqrar)* Defendan

Seksyen 17 EKMS 2003 memperuntukkan:

(1) *Iqrar* ialah suatu pengakuan yang dibuat oleh seseorang secara bertulis atau lisan atau dengan isyarat, menyatakan bahawa dia mempunyai obligasi atau tanggungan terhadap mana-mana orang lain berkenaan dengan sesuatu hak.
(2) Apa-apa *iqrar* hendaklah dibuat –
  (a) Di dalam Mahkamah, di hadapan Hakim: atau
  (b) Di luar Mahkamah, di hadapan dua orang saksi lelaki yang aqil, baligh dan *'adil*.

(3) ……

Dalam prosiding kes-kes berkaitan kecuaian nafkah, mahkamah boleh memutuskan atau mempertimbangkan tuntutan melalui pengakuan atau *iqrar* defendan sendiri bahawa memang defendan tidak memberi nafkah dalam tempoh-tempoh yang didakwa semasa sesi memberi keterangan di pihak defendan. Pada masa ini defendan mungkin diberi peluang untuk mengemukakan alasan-alasan mengapa berlaku kegagalan memberi nafkah. Pengakuan tersebut juga boleh berlaku dalam pliding (dokumen bertulis) Penyata Pembelaaan sebelum prosiding pendengaran kes di hadapan hakim beserta alasan-alasan atau jawapan kepada dakwaan plaintif terutama yang berkaitan dengan fakta peningkatan kos sara hidup. Oleh kerana *iqrar* merupakan kaedah pembuktian yang kuat dan boleh mencapai tahap *al-yaqin* atau tanpa keraguan langsung (Mahmud Saedon, 1993), maka pengakuan defendan boleh memudahkan pihak mahkamah membuat atau memutuskan sebarang pertimbangan terhadap tuntutan nafkah atau untuk menerima sebarang dakwaan pihak defendan. Sekiranya kes jenayah bagi kesalahan hudud menghendaki tahap *al-yaqin* untuk pensabitan sama ada melalui *iqrar* atau *syahadah*, maka apatah lagi kes mal jika sebarang pengakuan diperolehi adalah lebih baik dari segala jenis kaedah pembuktian.

ii. Kesaksian *(Syahadah)*

Kesaksian atau syahadah adalah kaedah pembuktian kedua selepas *iqrar* yang boleh mencapai tahap *al-yaqin* (Mahmud Saedon, 1993). Keterangan dari seorang saksi menurut EKMS 2003 boleh diterima sebagai *syahadah* sekiranya memenuhi semua syarat *syahadah* seperti yang diperuntukkan dalam seksyen 83 (1) enakmen yang sama yang memperuntukkan:

> Tertakluk kepada peruntukan seksyen ini, semua orang Islam adalah kompeten memberikan *syahadah* atau *bayyinah* sebagai sasii dengan syarat bahawa mereka adalah *'aqil*, baligh, *'adil*, mempunyai ingatan yang baik dan tidak berprasangka.

Peruntukan di atas juga secara tidak langsung memberikan konotasi bahawa sekiranya mana-mana syarat *syahadah* tidak dipenuhi makan keterangan saksi akan diterima sebagai *bayyinah* atau keterangan biasa yang tidak boleh mencapai tahap *al-yaqin* tetapi boleh jadi kuat seakan-akan *al-yaqin* jika ia boleh mencapai tahap *ghalabatuzzon* (berat sangka kepada benar atau melampaui keraguan munasabah) dengan disokong oleh keterangan-keterangan lain yang kuat. Penerimaan keterangan saksi sebagai *bayyinah* (tidak memenuhi syarat *syahadah*) telah diperincikan dalam seksyen 83 (2) hingga 83 (7) enakmen yang sama seperti keterangan saksi kanak-kanak, keterangan saksi bukan Islam dan keterangan saksi yang mempunyai hubungan atau saksi tohmah.

Seksyen 86 (5) EKMS 2003 pula memperuntukkan:

> Kecuali sebagaimana yang diperuntukkan selainnya dalam seksyen ini, keterangan hendaklah diberikan oleh dua orang saksi lelaki atau oleh seorang saksi lelaki dan dua orang saksi perempuan.

Oleh yang demikian, sekiranya pihak defendan berhasrat untuk mengemukakan pembelaaan atau dakwaan ketidakmampuan kewangan disebabkan peningkatan kos sara hidup, defendan

boleh mengemukakan saksi-saksi yang menyokong kesnya yang boleh menjelaskan keadaan sebenar yang dialami oleh defendan yang mungkin berkaitan keadaan terkini kehidupan sebenar yang boleh dilihat oleh mata kasar saksi sendiri, kesukaran hidup, komitmen keluarga serta usaha-usaha yang dilakukan oleh pihak defendan untuk mengatasi masalah kewangan yang dihadapi. Untuk menjadikan kesnya lebih kuat pihak defendan perlu bersedia mengemukakan saksi-saksi yang kompeten sebanyak dua orang lelaki atau seorang lelaki beserta dua orang saksi wanita.

iii. *Qarinah* Melalui Dokumen

Seksyen 3 EKMS 2003 telah mentakrifkan *qarinah* sebagai fakta yang mempunyai kaitan dengan fakta yang satu lagi dengan apa-apa cara. Seksyen 9 enakmen yang sama pula memperuntukkan:

> Fakta yang perlu untuk menghuraikan satau mengemukakan apa-apa fakta persoalan atau fakta relevan, atau yang menyokong atau mematahkan sesuatu kesimpulan yang dibayangkan oleh sesuatu fakta persoalan atau fakta relevan, atau yang menentukan identiti mana-mana benda atau orang yang identitinya ialah relevan, atau yang menetapkan masa atau tempat di mana mana-mana fakta persoalan atau fakta relevan telah berlaku atau yang menunjukkan hubungan pihak-pihak yang olehnya mana-mana fakta ini ditransaksikan, ialah qarinah setakat yang fakta itu perlu bagi maksud itu.

Kedua-dua peruntukan di atas memberikan alternatif kepada pihak defendan untuk menyokong dakwaannya berkaitan ketidakmampuan kewangan melalui keterangan secara *qarinah* terutama dengan mengemukakan dokumen-dokumen yang membuktikan komitmen semasa serta pendapatan terkini yang menunjukan keterbatasan kemampuan bagi memenuhi sebarang tuntutan pihak lain terutama tuntutan nafkah. Apatah lagi sekiranya defendan telah mempunyai keluarga baru yang menyebabkan pertambahan komitmen ditambah lagi dengan kos sara hidup masa kini yang semakin membimbangkan ramai pihak terutama dengan kenaikan harga barang-barang keperluan. Dakwaan ketidakmampuan bukan bermakna mahu melepaskan tanggungjawab tetapi sekurang-kurangnya berpotensi mendapat pertimbangan hakim untuk sebarang keputusan atau perintah. Kejujuran di pihak defendan sendiri boleh dibuktikan melalui dokumen-dokumen bersifat primer yang menunjukkan usaha-usaha defendan dalam memperbaiki kedudukan kewangannya sekaligus usaha untuk memenuhi tuntutan yang dikemukakan mengikut kadar kemampuannya. Selain menjadi qarinah (keterangan keadaan) untuk menyokong dakwaan defendan, dokumen juga telah diperuntukkan dalam bahagian khas sebagai keterangan dokumentar dalam EKMS 2003, sekaligus memberikan prinsip utama tentang kepentingan mengemukakan keterangan dokumen yang asli atau primer untuk diterima oleh mahkamah. Seksyen 48 telah memperuntukkan keterangan dokumen boleh dibuktikan sama ada dengan keterangan primer atau dengan keterangan sekunder. Walau bagaimanapun, secara prinsipnya pengemukan keterangan dokumen di mahkamah mestilah dikemukakan dengan keterangan primer melainkan dalam keadaan-keadaan tertentu yang membolehkan keterangan sekunder dikemukakan seperti yang diperuntukkan dalam seksyen 51 dan 52 undang-undang yang sama.

Dalam kes *Permohonan Perisytiharan Status Agama Si Mati Nyonya Binti Tahir*, JH 16/2 (2006), keterangan dokumen yang terdiri dari surat perakuan si mati yang mendakwa dirinya sebagai beragama Buddha beserta gambar-gambar berkaitan cara hidup budaya Cina si mati telah menjadi *qarinah* dan bukti yang kuat untuk pihak mahkamah memutuskan si mati sebagai bukan Islam dan boleh dikebumikan mengikut agama Buddha, di samping keterangan anak-anaknya yang bukan beragama Islam sebagai *bayyinah* dan *qarinah*.

Wan Abdul Fattah (2011) telah merumuskan konsep dan takrifan keterangan dokumen seperti yang diperuntukkan oleh seksyen 3 EKMS 2003 serta statut-statut keterangan mahkamah syariah negeri-negeri lain sebagai apa sahaja bentuk dokumen yang boleh menerangkan atau menghuraikan sesuatu sama ada ia berbentuk abjad, angka atau tanda atau gabungan satu atau lebih bentuk-bentuk yang dinyatakan dalam peruntukan tersebut termasuklah dalam bentuk elektronik, tidak terbatas dalam bentuk manual atau yang diistilahkan kebiasaannya sebagai *'hardcopy'*. Oleh yang demikian, pihak defendan dalam kes dakwaan ketidakmampuan kewangan disebabkan peningkatan kos sara hidup boleh juga menggunakan keterangan dokumen bersifat digital yang mudah untuk dikemukakan di mahkamah sebagai bukti. Kemajuan teknologi yang turut diraikan oleh institusi kehakiman pada masa kini boleh dimanfaatkan oleh pihak-pihak dalam kes dan mahkamah sendiri untuk menerima sebarang bentuk bukti atau merujuk apa-apa peranti atau aplikasi jika perlu dan relevan dengan fakta persoalan terutama berkaitan peningkatan kos sara hidup.

KESIMPULAN

Kajian ini tidak bermaksud untuk memihak mana-mana pihak terutama para suami atau bapa untuk tidak menunaikan tanggungjawab memberi nafkah. Bapa atau suami selama-lamanya (melainkan ada sebab munasabah) memikul tanggungjawab nafkah terhadap ahli keluarga terutama anak. Namun, bagi sebarang tuntutan yang difailkan di mahkamah syariah pihak hakim berperanan memastikan keputusannya sebagai keputusan yang adil memenuhi prinsip syariat atau maqasid syariah dan tidak menafikan hukum asal fiqh seperti yang termaktub dalam nas-nas syarak. Untuk memenuhi maqasid syariah mahkamah perlu mengambil kira kemampuan bapa atau suami dan keperluan penerima nafkah melalui pertimbangan yang wajar terutama dalam keadaan negara sedang menghadapi krisis ekonomi yang meruncing yang memberi kesan terhadap kedudukan kewangan institusi keluarga terutama golongan B40.

Selari dengan kaedah fiqh 'Kemudaratan hendaklah dihilangkan' (al-Sayuti, 1996), prinsip *darar* (kerosakan/kemudaratan) boleh dijadikan tanda aras kepada pihak mahkamah semasa memutuskan apa-apa tuntutan berkaitan nafkah atau dakwaan cuai nafkah, sama ada *darar* di pihak penerima nafkah dan *darar* di pihak pembayar/pemberi nafkah terutama dalam mentaksir jumlah nafkah yang wajar sebagai perintah. Justeru apa sahaja perintah yang akan dikeluarkan oleh mahkamah, kedua-dua pihak perlu bekerjasama dengan mahkamah melalui keterangan-keterangan yang kuat supaya mahkamah boleh memahami situasi sebenar kes secara keseluruhan dengan mengambil kira juga situasi semasa negara yang sedang berhadapan dengan isu peningkatan kos sara hidup.

RUJUKAN

Azizah Mohd Rapini. (2015). Aplikasi Kaedah Fiqh Berkaitan Beban Pembuktian:Tinjauan Ringkas Terhadap Undang-undang Keterangan Mahkamah Syariah dan Undang-undang Keluarga Islam. *Jurnal Hukum*. Jld 41 Bhg 1. 1-15.

Abdul Walid Abu Hassan. (2016). *Hak-hak Wanita Menurut Undang-undang Keluarga Islam di Malaysia*. Kuala Lumpur:Universiti Islam Malaysia.

Enakmen Undang-undang Keluarga Islam (Negeri Selangor) 2003.

Enakmen Keterangan Mahkamah Syariah (Negeri Selangor) 2003.

Mahmud Saedon A. Othman. (1993). Beban Dan Tahap Pembuktian Dalam Sistem Pengadilan Islam. *Jurnal Hukum* 1 Bil. 2. 334-346.

Mahmud Saedon A. Othman. (1996). *An Introduction to Islamic Law of Evidence*. Shah Alam. Hizbi.

Mohd Hazwan Ismail & Jasni Sulong. (2021). Pemberian Nafkah Anak Oleh Waris: Pelaksanaan dan Kekangan Undang-undang. *Journal of Muwafaqat*. Vol 4 No 2. 18-31.

Norman Zakiyy, Hasnizah Hashim, Maizatul Farisah Mohd Mokhtar & Dina Imam Supaat. (2021). Taksiran Kadar Nafkah 'Iddah Tanpa Melalui Sulh: Tinjaual Awal Di Era Kehilangan Pekerjaan Akibat Wabak Covid-19. E-Prosiding Seminar Antarabangsa Islam dan Sains 2021, 9 September 2021. Universiti Sains Islam Malaysia. 225-241.

Raihanah Azahari, Bahiyah Ahmad & Asmak Ab Rahman. (2012). Penentuan Kadar Kifayah Dan Ma'ruf Nafkah Anak dan Isteri: Kajian Terhadap Penghakiman Mahkamah Syariah. *Jurnal Syariah*. Jilid 20 Bil.2. 145-162.

Al-Sayuti, Jalaluddin 'Abdul Rahman. (1996). *Al-Asybah wa al-Nazair*. Beirut: Muassasah al-Kutub al-Thaqafiyyah.

The Mejelle. (2001). Malaysia: The Other Press.

Wan Abdul Fattah Wan Ismail. (2011). Kaedah Pembuktian Melalui Elektronik di Mahkamah Syariah. *Jurnal Hukum*. Jld 33 Bhg 2.165-182.

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

PERANAN DANA MASJID DALAM PEMBANGUNAN EKONOMI MASYARAKAT SETEMPAT

NORITA KAMARUDDIN
Fakulti Syariah dan Undang-undang,
Universiti Islam Selangor
norita@kuis.edu.my

ABSTRAK

Masjid adalah sebuah institusi yang menegakkan syiar Islam serta berfungsi dalam membina masyarakat yang progresif dan bertamadun. Peranan masjid bukan sekadar sebagai tempat pelaksanaan ibadah khusus semata-mata tetapi merangkumi pelbagai aktiviti, yang mencakupi penjanaan ekonomi masyarakat setempat. Oleh itu, sumber dana masjid yang diperolehi perlulah diurus secara efisien supaya dapat dimanfaat oleh masyarakat setempat. Kebiasaannya dana masjid diperolehi dari tabung derma atau aktiviti menjalankan kutipan derma daripada orang ramai terutamanya semasa solat Jumaat. Selain daripada itu, sebahagian besar masjid juga menerima sumbangan kewangan daripada beberapa pihak tertentu seperti pihak kerajaan, institusi bukan kerajaan dan orang perseorangan. Malah terdapat juga masjid yang menerima sumbangan harta fizikal dalam pelbagai bentuk termasuk peralatan hinggalah tanah dan bangunan yang diwakafkan oleh pihak-pihak tertentu. Oleh itu, kertas kerja ini bertujuan untuk menjelaskan peranan masjid dalam menggunakan dana yang diperolehi ke arah membangunkan ekonomi masyarakat setempat. Kajian kualitatif ini dilaksanakan dengan mengumpul data secara analisis dokumen dan dianalisis secara deskriptif. Hasil dapatan menunjukkan bahawa penggunaan dana masjid telah dikembangkan melalui pelbagai aktiviti masjid seperti pembinaan koperasi, pemberian bantuan modal dan makanan, pelaksanaan konsep perniagaan sosial seperti penyewaan lot-lot kedai, rumah sewa, tapak menara telekomunikasi, khemah, peralatan kenduri kendara, sewa dewan, sewa bilik kuliah dan perniagaan inap desa yang merupakan sebahagian daripada aktiviti pengimarahan masjid. Selain itu, melalui pelaksanaan aktiviti berkonsepkan perekonomian yang berpusat di masjid, mampu untuk membantu meningkatkan ekonomi serta memberi peluang pekerjaan kepada penduduk setempat dalam menjana pendapatan. Justeru, satu kajian lanjut perlu dilakukan dalam merangka modul yang khusus berkaitan pemerkasaan ekonomi masjid agar boleh digunapakai di seluruh masjid di Malaysia.

Kata kunci: *Peranan, Dana Masjid, Pembangunan, Ekonomi, Masyarakat*

PENDAHULUAN

Secara umum, masjid dalam masyarakat saat ini sering dilihat hanya sebagai tempat ibadah khusus bagi umat Islam. Namun, persepsi ini perlu disempurnakan agar seluruh masyarakat dapat memahami konsep sejati sebuah masjid dan mengenali betapa pentingnya peranannya dalam membangunkan ummah. Masjid bukan sekadar lambang atau simbol, malah dianggap sebagai nadi dan pusat kegiatan bagi aktiviti umat Islam. Kemegahan sebuah masjid tidak hanya tergantung kecantikan seni bina masjid tersebut malah tahap pengimarahannya juga perlu dititikberatkan.

Istilah masjid adalah berasal dari bahasa arab yang diambil dari perkataan “sajada, yasjudu, sajdan”. Perkataan sajada ini merujuk kepada maksud bersujud, taat, patuh serta tunduk dengan penuh hormat (Syauqi, 2004). Apabila merujuk kepada sesuatu tempat maka istilahnya menjadi “masjidun” yang membawa kepada maksud tempat sujud menyembah Allah SWT. Oleh itu istilah masjid merujuk kepada suatu tempat atau bangunan yang fungsi utamanya adalah

sebagai tempat solat, bersujud menyembah Allah SWT. Menurut Kamus Dewan pula masjid bermaksud bangunan khas untuk umat Islam melakukan solat jumaat dan ibadah-ibadah lain (Noresah, 2007). Sementara itu, menurut Lokman et al. (1996), masjid merupakan sebuah binaan yang berperanan sebagai tempat untuk mendirikan solat secara berjemaah, solat jumaat, iktikaf dan melaksanakan ibadah-ibadah yang lain. Dalam konteks sejarah dakwah dan perjuangan Nabi Muhammad SAW di Madinah, masjid dianggap sebagai simbol, syiar dan tulang belakang dalam pembangunan negara Islam yang berdaulat.

Dalam al-Quran pula perkataan masjid telah disebut sebanyak 26 kali. Jumlah ini menunjukkan bahawa masjid memainkan peranan yang sangat penting dalam menjana pembangunan masyarakat.(Roslan, 2008).

METODOLOGI

Pengkaji menggunakan analisis dokumen. Pengumpulan data melalui analisis dokumen melibatkan analisis sumber primer dan sekunder sebagai satu daripada cara kajian ini untuk mendapatkan data. Sumber primer yang digunakan dalam kajian ini ialah al-Qur'an, al-Hadith dan kitab-kitab fiqh dan statut negeri. Manakala, analisis sekunder melibatkan penggunaan bahan yang telah diterbitkan untuk menganalisis sesuatu isu yang ingin diketengahkan seperti artikel, buku, jurnal, akhbar laman sesawang dan juga kajian lepas. Justeru, pengumpulan data yang dibuat melalui analisis kandungan dan analisis dokumen untuk memperoleh maklumat yang tepat dan jelas. Oleh kerana kajian ini merupakan kajian kualitatif sepenuhnya, data dianalisis secara induktif dan analisis kandungan melalui rumusan dari data-data yang diperolehi melalui dokumen-dokumen berkaitan.

DAPATAN DAN PERBINCANGAN

Dapatan kajian dan perbincangan meliputi aspek-aspek berkaitan peranan masjid dalam pembangunan masyarakat, hubungan masjid dan derma dan masjid sebagai nadi ekonomi setempat.Dapatan kajian dan perbincangan meliputi aspek-aspek berkaitan :

Peranan Masjid dalam Pembangunan Masyarakat

Masjid sendiri sebenarnya melambangkan perpaduan dan ukhuwah umat Islam, selain medium untuk menjana serta membangunkan modal insan sama ada dari aspek akhlak atau kerohanian.Pembangunan modal insan menyeluruh menjadi pemangkin kepada pembangunan ekonomi umat Islam akhirnya.Jika dilihat ketika zaman Rasulullah SAW, masjid memainkan peranan cukup luas mencakupi aspek pentadbiran negara, ekonomi, sosial, keselamatan, pendidikan serta pusat perluasan agama dan sebagainya. Allah SWT sendiri turut menekankan kaitan masjid dengan ekonomi melalui firmannya yang bermaksud:

"Kemudian setelah selesai solat, maka bertebaranlah kamu di muka bumi (untuk menjalankan urusan masing-masing), dan carilah apa yang kamu hajati daripada limpah kurnia Allah, serta ingatlah akan Allah banyak-banyak (dalam segala keadaan), supaya kamu berjaya (di dunia dan di akhirat). (Surah al-Jumu'ah, ayat 10)

Pada zaman Rasulullah SAW masjid merupakan pusat kegiatan kaum muslimin yang tidak terhad kepada tempat beribadah dan solat sahaja bahkan sebagai pusat perbincangan, pendidikan, pentadbiran, penyatuan ummah, siasah, sosial dan sebagainya. Selari dengan peranan masjid yang menjadi nadi kekuatan ummah pada ketika itu, Rasulullah SAW turut menjadikan masjid sebagai pusat pentadbiran (Abdul Razak, Mohd Khairil, & Ezry Fahmy, 2010).

Selain itu, Rasulullah SAW juga turut menjadikan masjid sebagai tempat menerima rombongan-rombongan yang datang menemui Baginda. Di sinilah tetamu-tetamu Rasulullah SAW di tempatkan dan bermalam. Daripada sinilah juga rombongan dihantar ke perkampungan kabilah-kabilah Arab di sekitar Madinah. Selain itu juga, golongan fakir miskin turut ditempatkan di suatu ruang dalam Masjid Nabawi sebagai bukti menunjukkan bahawa masjid juga turut berfungsi sebagai pusat kebajikan kepada umat Islam. Sejarah kegemilangan Islam telah membuktikan bahawa kecemerlangan umat Islam melalui budaya ilmu juga adalah berpangkalan di masjid. Masjid Quba adalah bukti masjid sebagai institusi kegiatan ilmu apabila Rasulullah SAW sendiri memberi khutbah dan membuat halaqah di samping para sahabat duduk mengelilingi baginda dan melakukan soal jawab. Aktiviti sedemikian terus berjalan di Masjid Nabawi, Masjidil Haram, Masjid Kufah, Masjid Basrah dan banyak lagi (Abdul Razak et al., 2010).

Di Malaysia, sejarah telah membuktikan kewujudan masjid sebagai sebuah institusi yang penting di Zaman Kesultanan Melayu Melaka di mana masjid dan surau berperanan sebagai pusat pembelajaran dan penyebaran agama Islam (Mohd Roslan & Wan Mohd, 2011). Jelas dalam catatan sejarah bahawa masjid telah memainkan peranan penting ke arah pembangunan insan dan masyarakat serta kegemilangan tamadun Islam itu sendiri. Sejarah tercatat dengan jelas bahawa masjid memiliki peranan penting dalam pembangunan individu dan masyarakat, serta dalam memajukan kegemilangan tamadun Islam. Oleh kerana itu, adalah menjadi kewajiban umat Islam untuk mempromosikan masjid sebagai pusat penyatuan umat dan menghidupkan kembali peranan masjid melalui berbagai aktiviti keagamaan dan sosial.

Hubungan Masjid dan Derma

Masjid merupakan institusi penyatuan umat Islam dalam pelbagai bidang. Umumnya, ketika saat kegemilangan pemerintahan kerajaan Islam dahulu, masjid mempunyai pelbagai fungsi. Masjid berfungsi sebagai pusat rujukan penting melibatkan soal pengurusan dan pentadbiran negara, pusat perkembangan kewangan dan ekonomi, penyebaran dan perluasan bidang keagamaan, menegakkan keadilan dalam perundangan, pemupukan institusi sosial dan sebagainya. Fungsi yang komprehensif ini menjadikan masjid sebagai pusat tumpuan masyarakat.

Masjid juga berperanan mendidik masyarakat dengan sifat dan amalan derma serta sedekah. Derma dan sedekah ini amat berhubungan dengan institusi ini disebabkan ianya dianggap sebagai institusi yang menguruskan kepentingan orangorang Islam semasa hidup dan juga mati. Contohnya aktiviti kuliah keagamaan, sambutan hari kebesaran Islam, pengurusan jenazah dan tanah perkuburan Islam. Kebiasaannya, jumlah derma dan sedekah yang banyak dilakukan ialah pada hari Jumaat ketika menunaikan solat Jumaat. Dengan demikian, dana masjid yang terdiri daripada derma dan sedekah ini sudah sinonim dan sebati dengan masyarakat Islam pada

hari ini. Dengan wujudnya situasi sebegini, jelas membuktikan bahawa institusi masjid mempunyai sumber dana yang berterusan dan dapat digunakan untuk faedah jangka panjang. (Fidlizan Muhammad et al. 2007).

Masjid Sebagai Nadi Ekonomi Masyarakat Setempat

Menurut Mohd Yahya, Fidlizan, Mohamad, Azila, dan Nurul Fadly (2015) peranan masjid kepada umat Islam amat luas ruang lingkupnya kerana ianya merupakan institusi yang boleh menyatupadukan seluruh umat Islam. Antara langkah yang boleh dilakukan oleh institusi masjid untuk tujuan pengimarahan ialah dengan melaksanakan aktiviti pengembangan ekonomi masjid seperti penyewaan lot-lot kedai, rumah sewa, tapak menara telekomunikasi, khemah dan peralatan kenduri-kendara, sewa dewan, sewa bilik kuliah dan perniagaan homestay. Aktiviti berkenaan melibatkan proses memanfaatkan dan menggunakan sumber-sumber aset tetap yang dimiliki oleh masjid untuk memberi kemudahan atau manfaat kepada pihak lain seperti usahawan kecil setempat dan ahli kariah dengan dikenakan caj yang tertentu. Selain itu, aktiviti berkenaan juga tergolong sebagai aktiviti perniagaan sosial yang berisiko rendah. Oleh itu institusi masjid boleh menjana ekonominya bagi memastikan kelangsungan aktiviti masjid dapat diteruskan dan seterusnya memacu pembangunan ekonomi ummah melalui penglibatan dalam kegiatan-kegiatan ekonomi yang produktif. (Ahmad Fauzi & Yusuf Marlon, 2016).

Sekiranya masjid terletak dalam kawasan yang luas dan strategik ia boleh dikelilingi dengan aktiviti ekonomi dan sosial. Sehubungan itu, masjid boleh menyediakan ruang kedai atau bazar di luar masjid untuk menjual aneka keperluan masyarakat Islam. Selain itu, budaya menerima sumbangan derma mestilah disertakan sama dengan usaha kepelbagaian ekonomi yang berteraskan keusahawanan dan perniagaan. Adalah wajar jika masjid boleh digarap sebagai medan penjanaan ekonomi ummah (Roslan, M. 2004). Walau bagaimanapun etika Islam dalam berurus niaga dan berada dalam kawasan masjid haruslah dipatuhi agar kesucian masjid itu juga tidak terjejas. Selain itu masjid juga boleh menyediakan ruang atau tempat khas untuk pungutan zakat, wakaf dan sedekah. Selain daripada memudahkan masyarakat Islam melaksanakan tanggungjawab untuk mengeluarkan zakat, kesedaran untuk bersedekah dan berwakaf juga dapat disuntik. Ini penting kerana kekayaan yang dikurniakan oleh Allah SWT itu adalah kelebihan yang perlu dikongsi bersama dengan masyarakat Islam yang lain. Suntikan kesedaran ini dilihat sesuai dimulakan di masjid dengan fungsi dan peranan masjid itu sendiri sebagai pusat ibadah dan pembangunan masyarakat. Daripada itu ekonomi umat Islam dapat dimajukan dan diperkukuhkan lagi. Di samping membuat kutipan zakat, wakaf dan sedekah, masjid juga seharusnya menjadi tempat agihan dana-dana tersebut kepada pihak yang memerlukan. Dengan ini, masyarakat sekeliling akan merasa lebih terjamin dan dekat dengan masjid.

Abdul Ghani (2004) dalam kajiannya menjelaskan konsep pembangunan ekonomi Islam melihat kepada pengembangan sumber daya manusia dan penguasaan teknologi sebagai penggerak utama pembangunan ekonomi. Pengembangan sumber daya manusia merangkumi seluruh potensi dan keupayaan serta kualiti kemanusiaan dari sudut rohani dan moral. Ilmu dan teknologi pula asas semakin penting dalam menjana pembangunan ekonomi umat Islam. Semakin tinggi pencapaian warga umat Islam dalam bidang ilmu dan teknologi, Maka semakin meningkat kemajuan pembangunan ekonomi dicapai.

Hari ini, banyak masjid mula menjalankan aktiviti ekonomi untuk meningkatkan dana masjid. Fungsinya, supaya dana ini kemudian boleh digunakan pula untuk membantu komuniti setempat. Aktiviti perekonomian masjid boleh berlaku dalam pelbagai cara. Sebagai contoh, institusi masjid dan surau boleh melaksanakan aktiviti perniagaan sosial asas seperti penyewaan aset masjid, perusahaan projek pertanian atau melabur dalam koperasi masjid yang secara tidak langsung menambah pendapatan secara bulanan. Untuk meningkatkan kapasiti perekonomian masjid, teknologi boleh dijadikan penyambung kepada aktiviti dijalankan di masjid.

Contohnya, menerusi teknologi bukan setakat penjualan, pemprosesan aktiviti juga boleh dijalankan di masjid. Sudah tiba masanya masjid mempelbagaikan produk, sebagai contoh menyediakan mesin layan diri supaya sesiapa yang mengunjungi masjid boleh membeli minuman atau makanan tanpa perlu menyediakan kantin atau kafe. Perkembangan teknologi digital juga dapat merancakkan aktiviti ekonomi di mana platform seperti Lazada dan Shopee, serta saluran media sosial seperti Facebook, Telegram, Twitter dan sebagainya dapat membantu dari segi agihan dan logistik pelbagai produk dikeluarkan masjid. Ia seterusnya meningkatkan dana kewangan masjid yang kemudian boleh disalurkan kepada golongan memerlukan, terutama masyarakat Islam setempat di kala pandemik ini.

Menurut Pengarah Jabatan Agama Islam Wilayah Persekutuan (JAWI), Mohd Ajib Ismail, selain mengimarahkan masjid dalam bentuk kerohanian, aktiviti muamalat dan ekonomi juga boleh dijalankan untuk menambah dana dan membiayai semua aktiviti masjid tanpa perlu bergantung kepada kerajaan. Penubuhan koperasi masjid satu alternatif kepada peranan masjid itu sendiri, sebagai pemangkin pembangunan ekonomi. Masjid juga boleh menggunakan platform digital untuk memasarkan produk dihasilkan komuniti sekitar melalui koperasi masjid. Sebagai contoh, projek perekonomian dijalankan Masjid Taman Desa Ilmu di Kota Samarahan, Sarawak yang melaksanakan penanaman cili fertigasi dengan mengguna pakai teknologi internet. Dengan bermodalkan RM5,000 projek ini menjana hasil tuaian sehingga 45 kilogram cili untuk sekali tuaian bagi 1,000 pokok dengan harga pasaran cili padi RM30 per sekilogram. Melalui projek ini, Masjid Taman Desa Ilmu menjana sehingga RM1,350 untuk sekali tuaian.Ia membuktikan perkembangan pesat teknologi digital mendorong pertumbuhan sosio ekonomi Islam dengan lebih mampan.
Zuraidah Ismail. www.bharian.com.my/rencana/agama/2022/01/911362/manfaat-masjid-teknologi-lonjak-produktiviti-ekonomi-islam

RUMUSAN DAN CADANGAN

Pihak masjid perlulah mempunyai sifat akauntabiliti yang tinggi bagi memastikan pengurusan dana masjid dapat diuruskan dengan baik tanpa ada sebarang ketirisan dan ketidaktulusan. Ini penting bagi memastikan pengurusan dan pengembangan dana masjid ini tidak mendapat bantahan bahkan memperolehi sokongan dari ahli kariah dan masyarakat umum.

Bersandarkan peranan yang dibawa oleh masjid, banyak perkara yang dapat membantu membangunkan masyarakat setempat dari pelbagai aspek. Antara impak terhadap masyarakat setempat terhadap aspek ekonomi ialah dapat membantu golongan yang memerlukan untuk mendapatkan mata bagi menyara keperluan harian keluarga. Terdapat pelbagai pendekatan yang boleh diambil oleh masjid dalam menjana ekonomi masyarakat setempat. Justeru,

cadangan untuk membuat satu modul perancangan aktiviti perekonomian berpusatkan masjid perlu diwujudkan. Hal ini akan dapat mengembalikan peranan masjid yang telah dilaksanakan bermula zaman baginda nabi SAW. Sehubungan itu, bagi merealisasikan perancangan ini, memerlukan usaha dan kerjasama pelbagai pihak. Adalah diharapkan melalui kajian lanjut berkenaan cadangan pelaksanaan modul perancangan masjid akan dapat memberi impak yang positif terhadap pelbagai pihak khususnya masyarakat setempat yang memerlukan.

RUJUKAN

Abdul Razak, A,M., Mohd Khairil, A. A. L., & Ezry Fahmy E. Y. (2010). Isu dan cabaran institusi masjid dalam pembentukan sahsiah remaja di era globalisasi dan cadangan penyelesaiannya. Seminar Kebangsaan Pengajian dan Pembelajaran Berteraskan Masjid.

Ahmad Fauzi, M. S., & Muhammad Yusuf, M. A. (2016). Strategi pembangunan ekonomi masjid AsSalam sebagai wasilah dakwah kontemporari. Seminar Antarbangsa Akidah, Dakwah dan Syariah.

Fidlizan Muhammad et al. (2007). Potensi Pengembangan Industri Kecil Sederhana (IKS) Melalui Dana Masjid. Prosiding Persidangan Kebangsaan Industri Kecil & Sederhana 2007, h. 1-13.

Lokman Ab. Rahman dan Musa Ahmad, 1996. Pengantar Sains Pengurusan Masjid.

Mohd Roslan, M. N. & Wan Mohd, T. W. O. (2011). Sejarah dan perkembangan pendidikan Islam di Malaysia. Jurnal at-Ta'dib, 6(1).

Mohd Yahya, M. H., Fidlizan, M., Mohamad, H., Azila, A. R., & Nurul Fadly, H. (2015). Aplikasi teknologi sistem perakaunan untuk penjanaan ekonomi masjid. Journal of Society and Space 11(2) . Diakses daripada: http://www.reseachgate.net/publication/274568847.

Noresah, B. (2007). Kamus Dewan. Edisi Keempat. Dewan Bahasa dan Pustaka (DBP).

Roslan, M. (2004). Memperkasa masjid sebagai institusi pembangunan insan. Seminar Kebangsaan Pengurusan Masjid.

Roslan, M. (2008). Masjid sebagai medan pembangunan insan. Jurnal YADIM.

Syauqi, D. (2004) al-Mu'jam al-Wasit. Al-Qahirah: Maktabah al-Syarq wa al-Dauliyyah.

Zuraidah Ismail. 14 Januari 2021. www.bharian.com.my/rencana/agama/2022/01/911362/manfaat-masjid-teknologi-lonjak-produktiviti-ekonomi-islam

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

KRISIS KOS SARA HIDUP DAN KESAN GANGGUAN TERHADAP KESEJAHTERAAN INSTITUSI KELUARGA

NUR ZULFAH BINTI MD ABDUL SALAM
Fakulti Syariah dan Undang-undang
Universiti Islam Selangor (UIS)
nurzulfah@kuis.edu.my

PROF MADYA DR. NOR'ADHA BINTI AB HAMID
Fakulti Syariah dan Undang-undang
Universiti Islam Selangor (UIS)
noradha@kuis.edu.my

DR. NORZIAH BINTI OTHMAN
Fakulti Pengurusan dan Muamalah
Universiti Islam Selangor (UIS)
norziah@kuis.edu.my

DR NURKALIZA BINTI KHALID
Fakulti Multimedia Kreatif dan Komputeran
Universiti Islam Selangor (UIS)
nurkaliza@kuis.edu.my

MOHD FAROK BIN MAT NOR
Fakulti Syariah dan Undang-undang
Universiti Islam Selangor (UIS)
farok@kuis.edu.my

MUHAMMAD NAQIB BIN SAHRANI
Fakulti Syariah dan Undang-undang
Universiti Islam Selangor (UIS)
23mt21001@kuis.edu.my

ABSTRAK

Kos sara hidup adalah kos yang terpaksa ditanggung oleh isi rumah bukan sahaja untuk memenuhi keperluan asas seperti makanan, pakaian, kenderaan dan tempat tinggal tetapi juga keperluan-keperluan lain untuk keselesaan hidup termasuk kos pendidikan, kos sambungan jalur lebar dan kos pembaikpulih kenderaan serta kos-kos sampingan kegunaan harian yang lain. Sekiranya kos sara hidup merosot atau tidak dapat dipenuhi dengan baik, ianya sedikit sebanyak menjejaskan kesejahteraan keluarga. Ianya kerana sebahagian keperluan keluarga dan kelangsungan hidup tidak dapat dipenuhi. Kenaikan kos sara hidup terus mengundang rungutan dan rintihan daripada rakyat terutama melibatkan harga barangan pengguna. Isu kenaikan kos sara hidup ini juga menjadi perbualan hangat rakyat di mana-mana. Kajian ini menggunakan metodologi kualitatif melalui analisis teks akhbar, penulisan ilmiah, jurnal dan buku serta temubual separa struktur. Hasil dapatan mendapati, peningkatan kos sara hidup adalah realiti yang harus diharungi oleh penduduk sesebuah negara terutama oleh

golongan yang berpendapatan sederhana dan rendah. Sebagai contoh, kenaikan harga keperluan dapur, kadar faedah bank, kos pendidikan anak dan kos perubatan. Impak ketika zaman pandemik berkenaan kesusahan menguruskan ekonomi keluarga masih lagi berterusan sehingga kini walaupun telah memasuki peralihan dari pandemik ke endemik. Institusi keluarga terus bergelut dalam menangani masalah kos sara hidup sehingga mengakibatkan ianya menjadi satu krisis yang perlu ditangani bersama dan sokongan utama kerajaan.

Kata Kunci: *Kos, Sara Hidup, Krisis, Institusi, Keluarga*

PENGENALAN

Malaysia merupakan negara berpendapatan sederhana yang melangkah ke arah negara berpendapatan tinggi menjelang tahun 2024. Walaubagaimanapun, kesan krisis COVID-19 dilihat telah menjejaskan pertumbuhan ekonomi Malaysia dan kini negara masih berada pada fasa pemulihan ekonomi (Nurfitriyah Salihah et al., 2022) serta menerima impak hebat dalam krisis sara hidup. Peningkatan kos sara hidup adalah realiti yang harus diharungi oleh penduduk sesebuah negara terutama oleh golongan yang berpendapatan sederhana dan rendah. Ramai dalam kalangan penduduk di Malaysia rata-rata membuat dua pekerjaan semata-mata untuk menampung kos sara hidup yang dikatakan membebankan rakyat pada masa kini. Bukan sahaja untuk menampung kenaikan harga barangan malah bagi pendidikan yang harus diberikan kepada anak anak. Pendidikan merupakan keperluan kepada anak-anak kerana tanpa pendidikan anak-anak tiada hala tuju pada masa akan datang.

Kos sara hidup di Malaysia dikatakan jauh lebih rendah jika dibandingkan dengan negara-negara lain (Nazri & et al., 2022). Walaubagaimanapun, kita perlu sedar bahawa nilai gaji yang diterima di Malaysia juga adalah lebih rendah berbanding negara-negara lain. Kenyataan ini dibuktikan melalui ucapan Menteri Ekonomi Malaysia iaitu Rafizi Ramli dalam Majlis Pelancaran Belanjawanku di Sungai Buloh pada 13 Jun 2023. Dalam kenyataannya, Rafizi menyatakan pertumbuhan gaji di Malaysia adalah masih rendah berbanding negara serantau lain, sekali gus memerlukan langkah segera bagi menutup jurang berkenaan. Malah, nisbah hasil ekonomi yang diberi kepada pekerja dalam bentuk gaji dan pampasan turut rendah ketika ini iaitu hanya pada kadar sekitar 36 peratus. gaji dan upah adalah perkara utama yang perlu diselesaikan oleh kerajaan selain peningkatan harga barang di dalam indikator kos sara hidup rakyat. Beliau juga menegaskan semua pihak termasuk kerajaan perlu memberikan fokus kepada soal menaikkan gaji kerana apabila memperkatakan mengenai kos sara hidup selama ini, ia hanya tertumpu kepada soal harga semata-mata. Pertumbuhan gaji rakyat Malaysia masih rendah (bharian.com.my).

Melalui penjelasan tersebut dapat difahami bahawa, rakyat merasa terbeban dengan peningkatan kos sara hidup di atas faktor gaji yang diterima di Malaysia yang tidak setimpal dengan kos yang ditanggung. Sekaligus mengakibatkan institusi keluarga di Malaysia terdedah kepada gangguan dalam menjalani kehidupan yang normal disebabkan berlakunya kelompongan dalam menguruskan perbelanjaan keluarga secukupnya. Perbelanjaan keluarga ini merangkumi keperluan hidup seperti makanan, pakaian, tempat tinggal, kenderaan dan perubatan. Kesemua ini adalah saling berkait dalam menentukan kesejahteraan institusi keluarga di Malaysia.

OBJEKTIF KAJIAN

Tujuan utama kajian ini ialah untuk memahami meneroka dan memahami permasalahan yang dihadapi oleh ketua keluarga di Malaysia dalam menghadapi masalah atau isu berkaitan sara hidup di Malaysia.

METODOLOGI KAJIAN

Bagi menjalankan kajian ini, penyelidik telah menggunakan pendekatan penyelidikan kualitatif dan kaedah persampelan. Seramai 45 orang ketua keluarga (responden) telah dikenalpasti di lapan negeri di Malaysia. Responden-responden ini yang bertindak selaku ketua keluarga ini terdiri dari lelaki dan perempuan dalam lingkungan usia 30 ke 70 tahun, Temubual separa struktur juga telah dibuat bersama ketua keluarga tersebut bagi mendapatkan dapatan dan kehendak kajian. Kajian juga merujuk kepada analisis dokumen yang dirujuk dari Indeks Kesejahteraan Keluarga Malaysia 2019 melalui Sembilan domain kesejahteraan keluarga.

SOROTAN LITERATUR

Isu kenaikan kos sara hidup merupakan satu isu global yang dihadapi oleh banyak negara yang sedang membangun. Malahan, negara-negara maju seperti Amerika Syarikat dan Jepun juga turut berhadapan dengan masalah kenaikan kos sara hidup rakyat mereka (Wahab & et al., 2018). Malaysia secara tidak langsung juga turut menghadapi masalah kos sara hidup yang tinggi. Menurut Worldwide Cost of Living Survey 2023 Kuala Lumpur secara amnya telah menduduki tempat ke 94 dalam bandar termahal di dunia. Isu kenaikan kos sara hidup di Malaysia merupakan isu berulang yang telah melanda negara sejak lama lagi. Kenaikan kos sara hidup semakin membelenggu kehidupan rakyat sebaik selepas Covid-19 melanda dunia.

Malaysia juga menerima tempias yang amat hebat apabila ramai dari kalangan rakyatnya terjejas ekoran Covid-19. Peningkatan kos sara hidup berlaku akibat dari kenaikan harga barangan yang ketara, tekanan inflasi, peningkatan pendapatan yang perlahan serta corak perbelanjaan isi rumah yang melebihi pendapatan. Kumpulan isi rumah yang berpendapatan rendah merupakan kumpulan yang paling terdedah kepada isu kos sara hidup. Penguatkuasaan Perintah Kawalan Pergerakan (PKP) pada Mac 2020 ekoran wabak covid-19 telah mengakibatkan sebahagian rakyat kehilangan mata pencarian atau sekurang-kurangnya berlaku penyusutan dalam pendapatan mereka (Shamsuddin & et al., 2022). Secara tidak langsung ia juga turut memberikan kesan ke atas institusi keluarga di Malaysia.

Kajian terdahulu telah menyatakan usaha kerajaan Malaysia pada pada dasarnya sedang membawa Malaysia menuju ke arah negara berpendapatan tinggi menjelang tahun 2020. Namun isu kenaikan kos sara hidup ternyata menjadi antara cabaran yang besar. Menyedari perkara ini, kerajaan Malaysia telah meletakkan fokus menangani kos sara hidup sebagai salah satu bidang Keberhasilan Utama Negara (NKRA) di dalam Rancangan Malaysia ke- 11 (RMK11). Malah semenjak RMK10, pelbagai inisiatif dan bantuan kerajaan telah disediakan kepada isi rumah untuk membantu menangani masalah kenaikan kos

sara hidup (Mohd Aqmin, 2018). Usaha ini masih lagi diteruskan sehingga kini melalui Rancangan Malaysia ke- 12 (RMK12) namun ianya diperhalusi kepada bantuan tersalur kepada golongan sasar dan mengatasi ketirisan. KPDNHEP (Kementerian Perdagangan Dalam Negeri dan Hal Ehwal Pengguna) juga sudah memulakan kajian rasionalisasi subsidi untuk mengenal pasti modul pemberian subsidi yang berimpak dan sampai kepada golongan sasaran. (Sinar Harian, 2021).

Purata kos sara hidup di Malaysia juga berbeza-beza bergantung kepada faktor seperti lokasi, gaya hidup dan saiz keluarga. Bagaimanapun, menurut anggaran baru-baru ini, seorang bujang boleh mengharapkan untuk membelanjakan sekitar RM 2,500-3,500 sebulan untuk perbelanjaan sara hidup, manakala empat keluarga boleh menjangkakan untuk membelanjakan sekitar RM 7,000-9,000 bagi tempoh sebulan . Untuk kehidupan yang memungkinkan kehidupan dengan selesa, isi rumah tersebut perlu mempunyai pendapatan antara RM 6,590 dan RM 17,600 (Worldwide Cost of Living Survey, 2023).

Kajian Indeks Kesejahteraan Keluarga di bawah Lembaga Penduduk dan Pembangunan Keluarga Negara (LPPKN) merupakan salah satu usaha kerajaan bagi meningkatkan kualiti hidup masyarakat serta kesejahteraan keluarga. Ia dilaksanakan dengan kesedaran kepentingan keluarga sebagai unit asas sosial yang menyedia dan membekalkan sumber modal insan untuk pembangunan negara. Justeru itu, LPPKN telah menjalankan Kajian Indeks Kesejahteraan Keluarga Malaysia pada tahun 2019 untuk mengukur tahap kesejahteraan keluarga dan seterusnya mencadangkan polisi dan program intervensi yang bersesuaian bagi memantap dan mengukuhkan lagi institusi keluarga (Abdul Wahab Md. Ali et al, 2021). Bagi memastikan IKK terus relevan, domain dan indikator yang digunakan dalam kajian tersebut telah disemak dan dikemaskini agar seiring dengan perkembangan semasa (Kenyataan Media Kementerian Pembangunan Wanita, Keluarga dan Masyarakat, 2020). IKK menggunakan skor 10 sebagai skala maksimum di mana semakin tinggi nilai skor yang diperoleh, menunjukkan tahap kesejahteraan keluarga yang lebih baik. Dalam kajian ini, tahap kesejahteraan keluarga dikategorikan kepada tiga iaitu rendah (skor 0-4), sederhana (skor 5-7) dan tinggi (skor 8-10).

Istilah kesejahteraan merupakan suatu pernyataan yang sangat luas dan meliputi pelbagai aspek yang berbeza. Pelbagai kajian dilakukan untuk membincangkan aspek kesejahteraan dengan pendekatan yang tertentu. Secara umumnya, kesejahteraan merupakan istilah yang menggambarkan suatu keadaan yang baik. Kesejahteraan adalah konsep yang meliputi kesejahteraan hidup seseorang di dunia dan akhirat yang boleh diukur secara objektif, subjektif, umum atau kawalan tertentu dan boleh digunakan sebagai kaedah pengukuran tahap kemiskinan. Kesejahteraan juga merupakan suatu matlamat hidup setiap individu dari pelbagai aspek seperti kedudukan ekonomi, status sosial, aliran politik, sosiopsikologi dan fizikal seseorang yang boleh dipengaruhi oleh beberapa faktor (Laily & et al., 2004). Jika melihat kepada pandangan tersebut, adalah sukar untuk mengukur tahap kesejahteraan seseorang kerana pendekatan dan persepsi kesejahteraan adalah berbeza-beza bagi setiap individu yang diukur (Zainal & et al., 2003).

ANALISIS DAN PERBINCANGAN

Analisis perbincangan difokuskan kepada dapatan kajian melalui info yang diterima dari Responden melalui kaedah persampelan dan perbincangan meja bulat bersama Informan dari agensi kementerian di Malaysia.

Secara umumnya, terdapat lapan tema berkaitan kesejahteraan keluarga yang telah dikenalpasti daripada kajian ini. Tema-tema utama yang terhasil merupakan tema yang dipetik dari Domain Indeks Kesejahteraan Keluarga Malaysia 2019 (IKK 2019) Lembaga Penduduk dan Pembangunan Keluarga Negara (LPPKN). Lapan tema tersebut adalah hubungan kekeluargaan, ekonomi keluarga, kesihatan keluarga, keselamatan keluarga, komuniti, kerohanian, perumahan dan persekitaran, dan teknologi komunikasi.

Rajah 1: Infografik Domain IKK 2019

Sumber : Laman Sesawang Lembaga Penduduk dan Pembangunan Keluarga Negara (LPPKN)

Demografi Responden

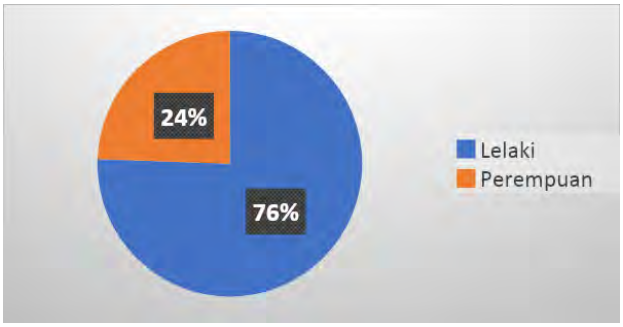
Seramai 45 responden yang telah ditemu bual dalam kajian ini bagi mengenalpasti masalah dan isu yang timbul berkenaan kos sara hidup dalam menjamin kesejahteraan institusi keluarga di Malaysia.

Jadual 1: Taburan Responden meikut Negeri Bermastautin

Negeri Bermastautin	Kekerapan	Peratus
Kedah	1	2.2
Negeri Sembilan	7	15.6
Perak	1	2.2
Pulau Pinang	1	2.2
Sabah	4	8.9
Selangor	28	62.2
Terengganu	1	2.2
Wilayah Persekutuan	2	4.4

Merujuk kepada Jadual 1 di atas, 62.2 peratus responden yang terlibat merupakan ketua keluarga yang menetap di Selangor. Manakala 15.6 peratus responden menetap di Negeri Sembilan diikuti 8.9 peratus dari Sabah, 4.4 peratus dari Wilayah Persekutuan dan 2.2 peratus masing-masing dari Kedah, Perak, Pulau Pinang dan Terengganu.

Jadual 2: Taburan Kekerapan Responden mengikut jantina



Merujuk kepada Jadual 2 di atas Responden yang ditemubual adalah terdiri dari ketua keluarga yang terdiri dari lelaki dan wanita. 75 peratus responden merupakan ketua keluarga dalam kalangan lelaki dan selebihnya 24 peratus adalah Perempuan.

Jadual 3 : Taburan Responden mengikut Umur

Umur	Kekerapan	Peratus
18 hingga 29 tahun	3	6.7
30hingga 39 tahun	15	33.3
40 hingga 49 tahun	15	33.3
50 hingga 59 tahun	6	13.3
60 hingga 69 tahun	4	8.9
70 tahun ke atas	2	4.4

Merujuk kepada Jadual 3 di atas 66.6 peratus responden berumur dalam lingkungan 30 hingga 49 tahun dan selebihnya iaitu 26.7 peratus adalah mereka dalam kalangan yang berumur 50 tahun ke atas manakala hanya 6.7 peratus adalah mereka yang berumur 18 hingga 29 tahun.

Hasil kajian mendapati hampir kesemua responden bersetuju kos sara hidup berkait dalam menentukan kesejahteraan institusi keluarga di Malaysia. Hakikatnya di Malaysia ini masih ramai ketua keluarga yang bergelut dalam memberikan kepuasan kepada ahli keluarga dalam semua keperluan.

Hubungan Kekeluargaan dan Kerohanian

Ada dikalangan responden menegaskan berlaku ketidakcukupan masa dalam menjaga hubungan kekeluargaan dengan baik ekoran daripada kesibukan bekerja dan membuat kerja lebih masa hasil daripada masalah kedudukan ekonomi keluarga yang kurang menentu.

> …. Ada kalanya tak sempat nak tengok atau tanya masalah keluarga dan nak ambik tahu keperluan anak-anak….semua isteri urus sebb kita kerja pagi balik petang..malam pun ada buat kerja tambahan juga….(Responden 22)

Namun ada juga yang menegaskan walaupun pendapatan tidak banyak, namun menjaga hubungan adalah penting dalam menentukan kesejahteraan keluarga.

> …. Duit memang tak cukup, zaman sekarang ni susah tapi apa-apa pun keluarga kena jaga..Takpa duit tak ada dan tak cukup yang penting kita ada keluarga yang faham..jadi hidup ja la denga apa yang ada….(Responden 15)

> …. Sibuk kerja cari duit pun, tapi solat tetap dengan keluarga berjemaah lah….(Responden 40)

Ekonomi Keluarga

Kestabilan ekonomi keluarga menunjukkan keluarga tersebut mempunyai sara hidup yang bagus dan dapat melahirkan keluarga yang cukup sejahtera. Hampir kesemua responden bersetuju dengan kenyataan ini.

> …. Kalau ekonomi keluarga stabil, semua dapat beli, nak pinjam *loan* pun senang…ni gaji pun ciput ja..apa ja yang dapat..banyak terkilan tak mampu sediakan kat keluarga (Responden 3)

> …. Ya keluarga kalau ekonomi tak stabil banyak risikonya tu yang ada kena buat dua kerja tu…sebab duit tak cukup….pendidikan anak lagi, barang dapur lagi, nak bayar hutang bank… (Responden 10)

> …. Betul. rasanya pekerjaan macam kerajaan dan Syarikat yang besar ja gaji cukup…ekonomi keluarga pun bagus.. (Responden 18)

Namun, ada juga responden menegaskan bahawa, untuk menstabilkan ekonomi kerajaan juga kena memandang serius kepada isu gaji dan peluang pekerjaan bagi rakyat. Lebih-lebih pekerjaan tersebut semestinya perlu mempunyai tangga gaji yang selayaknya dengan sara hidup pada masa ini.

> …. Emmmm, macammana nak kukuhkan ekonomi keluarga kalau gaji sedia ada tak cukup…jadi kadang-kadang sara hidup tu jadi sukar juga.. banyak benda kena cut..tak boleh beli walaupun perlu (Responden 31)

> …. Gaji yang ada tak cukup, susah nak senangkan keluarga sebab ekonomi keluarga pun jatuh bangun..antaranya sebab kerja pun gaji kecik ja…. (Responden 19)

Kesihatan, keselamatan keluarga dan komuniti

Keluarga yang sihat merupakan tunggak penting dalam melahirkan individu dan komuniti sejahtera. Namun, dalam situasi di Malaysia ketika ini ramai yang merasa terbeban mempunyai tekanan emosi dalam memikirkan urusan kewangan keluarga masing-masing. Setiap dari ketua keluarga bersetuju bahawa emosi mereka amat terganggu dengan kesan kos sara hidup dan kenaikan kos barang-barang keperluan.

> …. Emosi sangat tak stabil, zaman susah sekarang ni..sakit pun payah nak pi hospital…kalau swasta kena keluar duit lagi..kalau kerajaan kena tunggu lama pula..kerja tak boleh cuti…. (Responden 28)

> …. Saya pernah laaa mengalami tekanan emosi *depression* sebab masa duit tak cukup.. sekarang pun kadang-kadang emosi juga..situasi sekarang banyak tekanan……. (Responden 43)

Ada yang mencadangkan bahawa disebabkan kesihatan sangat penting dalam pertumbuhan kehidupan institusi keluarga dan komuniti, maka setiap keluarga di Malaysia ini hendaklah dilindungi dengan insuran kesihatan yang diwajibkan atau dibiayai sebahagiannya oleh kerajaan.

> …. Kita pergi buat *checkup* secara berkala untuk pastikan semua ahli keluarga benar-benar sihat..lagi-lagi kesihatan mental..kos tu mungkin boleh diwajibkan melalui insuran kesihatan atau pembiayaan percuma oleh kerajaan.…dalam satu komuniti tu kita kena pastikan semua sihat tak tersisih….(Responden 2)

> ….Kesejahteraan komuniti bergantung kepada kesihatan individu dan keluarga dan yang demikian ia tidak boleh diabaikan. Keluarga yang sihat berasal dari individu yang baik dan mesti sejahtera dalam keluarga… (Responden 17)

Perumahan Dan Persekitaran,

Tempat kediaman yang kondusif dan selesa juga berkait dalam membina dan memastikan kesejahteraan keluarga. Tempat kediaman merupakan rumah untuk keluarga tinggal dan anak-anak membesar. Justeru, ketua keluarga perlu memastikan tempat tinggal dan persekitaran kediaman anak-anak adalah kondusif, selesa dan sesuai dengan gaya hidup mereka.

> …. Saya rasa rumah ni perkara mustahak kita kena beli cana pun ,,,sebb tempat tinggal anak-anak.Dah kahwin ada anak kena beli rumah….(Responden 11)

> ….Ya betul..persekitaran tempat tinggal tu mustahak..kena ada untuk keluarga yang selesa..… (Responden 17)

Namun, ada juga ketua keluarga mengakui mereka tidak mampu membeli rumah atas factor kos sara hidup dan hanya menunggu sekiranya ada peluang untuk mendapat bantuan dari kerajaan bagi rumah yang lebih selesa.

> …. Saya tak mampu.anak ramai..rumah mampu bilik kecik ja..nak tunggu ada duit tak tau bila..jadi menyewa ja dah kat 10 tahun….(Responden 21)

Teknologi Komunikasi.

Peranti, jaringan internet dan komputer riba merupakan alatan teknologi yang sangat diperlukan ketika ini. Kanak-kanak di sekolah juga memerlukan bantuan komputer riba untuk kegunaan dalam pembelajaran. Disamping hal tersebut wifi dan jaringan internet juga merupakan sumber teknologi yang paling diperlukan untuk kegunaan seharian. Namun, di Malaysia pada hari ini ada dikalangan ahli keluarga yang memilih untuk mengurangkan kos sara hidup dengan tidak menggunakan wifi. Malah ada juga ketua keluarga tidak dapat memenuhi keperluan peranti bagi anak-anak seperti komputer riba untuk kegunaan pendidikan akibat kedudukan kewangan keluarga disamping kos pembelian alatan tersebut yang agak mahal.

> …. Anak-anak mestilah nak laptop, tapi kadang-kadang kita tak mampu nak belikan tuk semua anak…tu yg zaman PKP tu ada anak payah nak study..sebab tak masuk kelas *online*….(Responden 15)

> ….Mahal..dan ada keperluan mendesak lain..tak boleh nak peruntukan kewangan beli.....… (Responden 15)

Rata-rata responden juga bersetuju bahawa, kos sara hidup juga menjadi punca bahawa setiap keluarga di Malaysia ini ada kalanya tidak mampu menyediakan peranti teknologi dan wifi untuk kegunaan keluarga.

> …. Internet penting tapi tak boleh nak sediakan..sbb banyak lagi kos lain nak tanggung..zaman sekarang ni belanja tinggi.….(Responden 39)

…. Rumah takda langsung internet…tak mampu.. (Responden 6)

KESIMPULAN

Pandemik Covid-19 menyaksikan bahawa kehidupan manusia tidak sama lagi seperti sebelum ini. Perubahan ini melibatkan banyak aspek kehidupan manusia terutamanya dalam aspek pekerjaan, pendidikan, kesihatan, keselamatan, kebajikan, aktiviti keagamaan, hubungan sosial dan kehidupan harian yang lain. Dalam menghadapi norma baharu ini, ketua keluarga mestilah berfikiran positif dan kreatif bagi memastikan ahli keluarga sentiasa terjaga dan terpelihara baik dari segi kesihatan rohani dan jasmani (Othman et al., 2021). Tidak dapat dinafikan, terlalu banyak cabaran dan impak yang dilalui oleh ketua keluarga dan ahli keluarga yang menyebabkan kestabilan institusi kekeluargaan tergugat. Masalah kehilangan sumber pendapatan samada secara kekal atau sementara juga masih gawat dibincangkan. Walaupun negara kini telah beralih ke fasa endemik, namun rentetan dari Pandemik Covid-19 telah cukup melesukan rakyat dengan isu kos sara hidup yang semakin membimbangkan.

Kos sara hidup merujuk kepada jumlah perbelanjaan untuk barangan dan perkhidmatan yang ditanggung oleh isi rumah untuk mengekalkan taraf hidup pada tahap tertentu. Kos sara hidup yang meningkat mempengaruhi corak perbelanjaan isi rumah berdasarkan pendapatan isi rumah, demografi, struktur keluarga dan kawasan kediaman dan perubahan harga yang dihadapi adalah berbeza, terutamanya mengikut faktor geografi. Sesebuah keluarga dikatakan memiliki taraf hidup yang merosot sekiranya pendapatan yang diterima berada pada kadar yang lebih rendah berbanding dengan kos sara hidup pada masa sekarang. Kos sara hidup bukan sahaja menjadikan rakyat terpaksa berhadapan dengan pendapatan yang tidak mencukupi, malah simpanan dan pelaburan juga tidak mampu dilakukan kerana pendapatan hanya cukup untuk keperluan semasa sahaja. Didapati bahawa pendapatan bulanan isi rumah Malaysia berdasarkan Penyiasatan pendapatan isi rumah dan kemudahan asas, adalah sebanyak RM6,141 dan perbelanjaan isi rumah Malaysia adalah sebanyak RM3,578 sebulan tidak termasuk dengan tolakan cukai (Mohd Aqmin, & et al., 2018). Kini ianya semestinya semakin meningkat ekoran daripada isu peningkatan kos sara hidup di peringkat global ketika ini.

Peningkatan kos sara hidup yang drastik ini amat mengganggu situasi rakyat akibat ketidakcukupan pendapatan untuk menampung keperluan asas serta bebanan hutang yang ditanggung bagi menampung kenaikan kos barangan, perkhidmatan dan juga keperluan harian. Meskipun pertumbuhan ekonomi domestik berkembang dengan lebih kukuh pada suku pertama tahun 2022 namun Malaysia merupakan antara negara yang mempunyai kadar hutang yang tinggi bagi isi rumah jika dibandingkan dengan negara lain iaitu pada kadar 140 peratus. Ini merupakan petanda tidak baik yang akan mendatangkan pelbagai implikasi buruk kepada psikologi, sosial, keselamatan dan juga pengangguran (Portal Kementerian Kewangan Malaysia, 2023)

PENGHARGAAN

Penulis merakamkan ucapan terima kasih kepada Kementerian Pengajian Tinggi (KPT) yang membiayai dana melalui geran penyelidikan Fundamental Research Grant Scheme (FRGS) -

Kod Projek: FRGS/1/2022/SS10/KUIS/03/1 - yang membolehkan penulis untuk menjalankan penyelidikan berkaitan.

RUJUKAN

Laily, P. (2004). Konsep, Definisi dan Pengukuran Kesejahteraan. Dlm. Laily, P. & Nurizan, Y. (Eds.), Kesejahteraan Isi Rumah Johor Darul Takzim (1-22). Serdang, Selangor: Universiti Putra Malaysia.

Nazri, M. Z. M., & Khalid, N. (2022). Kajian Hubungan Jangka Masa Panjang Faktor-Faktor Yang Mempengaruhi Peningkatan Kos Sara Hidup di Malaysia. *Jurnal Dunia Pengurusan*, *4*(3), 1-13.

Nurfitriyah Salihah Shaharin, Azri Bhari, Mohd Faiz Mohamed Yusof, Mohd Ashrof Zaki Yaakob (2022). Analisis Kaedah Penentuan Kemiskinan Pasca COVID-19, Al-Qanatir International Journal of Islamic Studies, 25(1)

Mohd Aqmin, A. B., Hazrul Izuan, S., Mustazar, M., & Mohd Azlan, S. Z. (2018). Kos Sara Hidup Tinggi di Malaysia: Pertumbuhan Pendapatan Isi Rumah yang Perlahan atau Taraf Hidup yang Meningkat?(The Rising Cost of Living in Malaysia: A Slow Household Income Growth or Increasing Standard of Living). *Jurnal Ekonomi Malaysia*, *52*(1), 117-133**.**

Othman, K., & dan Pengurusan, F. K. (2021). Cabaran dan impak pandemik covid-19 terhadap institusi kekeluargaan di malaysia. *International Journal for Studies on Children, Women, Elderly and Disabled*, *14*, 187-196.

Shamsuddin, K. B. B., Wahab, B. H., & Salleh, S. M. (2022). ANALISIS KOS SARA HIDUP PENERIMA ZAKAT DALAM KALANGAN PELAJAR UNIVERSITI SEMASA ERA COVID-19. *Journal website: journal. zakatkedah. com. my*, *4*(2).

Wahab, M. A. A., Shahiri, H. I., Mansur, M., & Zaidi, M. A. S. (2018). Kos sara hidup tinggi di Malaysia: Pertumbuhan pendapatan isi rumah yang perlahan atau taraf hidup yang meningkat. *Jurnal Ekonomi Malaysia*, *52*(1), 117-133.

Zainal, N., Abdul Rahim, H., & Sabri, M. F. (2017). Kesejahteraan kewangan dalam kalangan ibu tunggal di Negeri Sembilan. *Jurnal Pengguna Malaysia*, *29*, 38-50.

Dalam Talian

Cost of Living Survey. 2023. [dalam talian].
Dilayari dari: WorldRemit Data: 2023 Global Cost of Living Index Shows Significant Increases Since 2022 (prnewswire.com) (akses pada 27 Oktober 2023).

Sinar Online. 2022. Projek bantu ringakan kos sara hidup rakyat. [dalam talian].
Dilayari dari: Projek bantu ringan kos sara hidup rakyat ditambah baik dalam RMK12 - Sinar Harian. (akses pada 26 Oktober 2023)

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

PENGGUNAAN SIMBOL DAN ISTILAH AGAMA DALAM PEMASARAN PERNIAGAAN

MOHD ISA BIN MOHD.DENI
Fakulti Syariah dan Undang-undang, Universiti Islam Selangor
mohdisa@kuis.edu.my

DR FAKHRI SUNGIT
DR MOHD MUSA SARIP
Fakulti Syariah dan Undang-undang, Universiti Islam Selangor

ABSTRAK

Berbagai-bagai isu kepenggunaan timbul pada masa kini yang memerlukan perhatian daripada semua pihak terutama pihak berkuasa. Antara isu yang sering timbul ialah penggunaan unsur agama Islam dalam pemasaran perniagaan. Pelbagai cara digunakan oleh peniaga untuk menarik pelanggan namun antara unsur yang sering digunakan ialah simbol dan istilah berkaitan agama. Kertas ini akan membincangkan simbol dan istilah yang sering digunakan dalam pemasaran perniagaan dan kesannya kepada pengguna. Walaupun penggunaan unsur tersebut tidaklah semuanya bertentangan dengan undang-undang, namun daripada aspek etika perniagaan ia adalah sesuatu yang tidak wajar jika digunakan dengan cara yang tidak tepat lantaran ia boleh mengelirukan pengguna. Perbincangan ini dilakukan secara kualitatif melalui analisis dokumentasi kajian-kajian terdahulu dan artikel-artikel yang berkaitan. Kajian ini mendapati simbol dan istilah agama Islam sememangnya telah digunakan dalam pemasaran perniagaan sama ada oleh peniaga Muslim atau non-Muslim. Ia juga didapati berupaya mempengaruhi pengguna dalam pembelian mereka. Walaupun ia tidak secara jelas bertentangan dengan hukum dan undang-undang, namun pihak berkuasa perlu menggubal peraturan yang lebih ketat untuk mengelakkan berlakunya kekeliruan dalam kalangan pengguna.

Kata kunci: *Simbol, istilah, unsur agama, etika perniagaan perniagaan, perlindungan pengguna.*

PENDAHULUAN

Islam adalah agama yang menitik beratkan keseimbangan dalam kehidupan manusia. Oleh yang demikian, ajaran Islam bukan sahaja memfokuskan hubungan antara manusia, tetapi juga hubungan antara sesama manusia. Secara umum, syariat mengatur hidup manusia melalui dua kategori utama iaitu ibadah dan muamalat. Jika ibadat merujuk kepada hubungan antara manusia dengan Allah SWT, maka muamalat pula memperincikan peraturan berhubung manusia sesama manusia, khususnya dalam bab jual beli. Demi menjaga keharmonian suasana ekonomi, Islam menjaga kepentingan kedua-dua pihak, sama ada penjual atau pembeli. Kedua-dua pihak bebas melakukan jual beli selagi masing-masing redha dengan harga dan barang atau perkhidmatan yang ditawarkan. Perkara ini dapat dicapai apabila peniagaan dilakukan dengan telus dan jujur.

Nilai akhlak dalam ekonomi amat dititik beratkan supaya aktiviti tersebut tidak bertentangan dengan perintah Allah SWT serta tidak pula memudaratkan manusia dan alam sekitar (Md.Hussain, 2006). Antara nilai akhlak yang perlu ada dalam aktiviti ekonomi ialah kejujuran dan amanah (al-Qaradawi, 1998). Kejujuran lawan kepada penipuan. Justeru, peniaga yang ingin mendapat keredhaan Allah dalam perniagaan hendaklah jujur. Hal ini

dijelaskan oleh hadis-hadis Rasulullah SAW yang bermaksud:

> "Peniaga yang jujur dan amanah berada bersama para nabi, orang-orang yang jujur dan para syuhada"
>
> (Riwayat al-Tirmizi)

> "Penjual dan pembeli mempunyai pilihan selama mereka belum berpisah. Apabila kedua-duanya jujur dan berterus terang, maka perniagaan itu akan diberkati, tetapi jika kedua-duanya saling menyembunyikan kebenaran dan berbohong, maka boleh jadi (kedua-duanya) mendapat keuntungan tetapi (perbuatan itu) menghapuskan keberkatan pernigaan"
>
> (Muttafaq alaih)

PENGARUH AGAMA TERHADAP PENGGUNA

Dakwah Islam kepada masyarakat di Tanah Melayu telah berjalan sejak sebelum zaman kesultanan Melayu Melaka lagi, namun kegemilangan dakwah tersebut ada pasang surutnya disebabkan pelbagai faktor. Setelah merdeka kesedaran penghayatan Islam di Malaysia dilihat semakin terserlah apabila gerakan dakwah dibawa oleh graduan-graduan yang belajar di Timur Tengah khususnya mereka yang terpengaruh dengan Ikhwan Muslimin di Mesir. Kebangkitan Islam ini semakin kuat pada awal 1970-an dengan kemunculan berbagai-bagai kumpulan dakwah yang diterajui oleh golongan muda sama ada mempunyai latar belakang pengajian agama secara formal atau tidak (Badlihisham Mohd Nasir, 2019;Long, 2017; Zin, 2006).

Kempen-kempen untuk kembali kepada ajaran Islam secara syumul atau juga disebut sebagai *Islam is way of life* telah dimanifestasikan dengan pelbagai program terutama di pusat-pusat pengajian tinggi. Fasa dakwah tersebut mula menampakkan kesan apabila semakin ramai golongan muda memakai pakaian yang menutup aurat dengan fesyen-fesyen tertentu. Bagi lelaki, berjubah, berkopiah dan berserban mula menjadi kebiasaan, bukan hanya dalam kalangan pelajar atau pekerja berkaitan pengajian Islam tetapi juga mereka yang terlibat dengan bidang-bidang lain seperti sains, kejuruteraan dan perakaunan. Begitu juga di pihak wanita, pemakaian menutup aurat dan tudung labuh semakin diterima berbanding sebelum itu (Bakar, 2018) (Muzafar, 1988). Walaupun era kebangkitan tersebut telah lama berlalu, kesan kebangkitan semula Islam ini masih boleh dilihat hingga ke hari ini pada era yang dikenali sebagai pasca Islamisme.

Kajian berkaitan pengaruh agama terhadap pengguna telah banyak dilakukan dan ramai pengkaji mengakui bahawa agama menjadi faktor penting dalam memahami tingkah laku pengguna (Salam et al., 2019). Bagi para peniaga pula, kefahaman tentang faktor ini penting supaya mereka dapat mengatur strategi perniagaan yang berkesan dalam masa yang sama tidak mengabaikan penghormatan terhadap kepercayaan pengguna (Abu-alhaija, 2018)

Sebagai sebuah negara majoriti umat Islam, agama merupakan faktor penting dalam menentukan orientasi perbelanjaan pengguna di Malaysia. Elemen ini mempengaruhi gaya hidup dan tabiat berbelanja mereka (Mokhlis, 2006). Pengguna yang komited dengan agama mempunyai sistem nilai yang berbeza jika dibandingkan dengan mereka yang tidak komited

dengannya atau tidak percaya kepada agama. Kehidupan mereka akan dinilai berdasarkan standard agama lalu mengaitkannya kedua-duanya secara bersama (Mokhlis, 2006). Pengguna

Muslim yang berpegang teguh dengan agama menjadikan al-Quran dan sunnah sebagai panduan bukan sahaja dalam ibadat tetapi juga dalam aspek perbelanjaan mereka (Alam et al., 2011).

Kajian menunjukkan wanita Muslim moden di Malaysia begitu teliti dalam pembelian barangan mereka. Produk-produk halal akan menjadi keutamaan apabila berbelanja kerana mereka percaya pengambilan makanan yang patuh syariah akan menjadikan mereka manusia yang lebih baik apatah lagi bagi kanak-kanak, makanan amat mempengaruhi mental dan fizikal mereka (Hussin, 2017). Bukan sahaja berkaitan makanan, agama juga didapati menjadi faktor penting dalam mempengaruhi pengguna Muslim di Malaysia dalam memilih pembiayaan perumahan secara Islam (Alam et al., 2012). Ini tentu sahaja menyumbang kepada perkembangan pesat industri kewangan Islam di negara ini.

Kajian berkaitan pengaruh agama terhadap tingkah laku pengguna khususnya Islam bukan sahaja dilakukan di Malaysia, malah hampir seluruh dunia. Kajian di Arab Saudi, Iran, Pakistan Amerika Syarikat, Kanada dan Australia dan Jerman menunjukkan hasil yang hampir sama iaitu agama mempunyai pengaruh yang signifikan kepada tingkah laku atau sekurang-kurangnya niat untuk bertingkah laku pengguna Muslim (Auf et al., 2016;Mukhtar & Butt, 2012; Suleman et al., 2021; Salam et al., 2019), maka tidak hairanlah jika pasaran halal dikatakan bernilai puluhan trilion dolar (Awani, 2022).

Kesimpulannya, banyak kajian di serata dunia menunjukkan komitmen agama khususnya dalam kalangan umat Islam mempunyai kaitan yang signifikan terhadap niat dan tingkah laku pengguna.

PENGGUNAAN SIMBOL DAN ISTILAH AGAMA DALAM PEMASARAN

Jika agama didapati mempunyai pengaruh yang besar terhadap tingkah laku pengguna, di pihak peniaga pula agama berperanan penting sebagai sebahagian elemen pemasaran. Perniagaan sering mengikut kecenderungan dan kehendak pelanggan demi memastikan barang jualannya laku. Disebabkan minat pengguna yang tinggi terhadap agama, peniaga menggunakan unsur agama seperti istilah-istilah dan simbol-simbol tertentu untuk menarik perhatian pengguna pada iklan dan label produk mereka (Ali, 2017; Osman et al., 2020).

Simbol yang dibincangkan di sini tidak melibatkan simbol halal yang diperakui oleh pihak berkuasa seperti simbol halal JAKIM kerana pengesahan halal telah ada sistem tersendiri yang ketat dan berwibawa (Wahab et al., 2015). Tetapi yang dimaksudkan di sini ialah simbol yang biasanya difahami oleh masyarakat sebagai melambangkan Islam antaranya simbol masjid, al-Quran, bulan dan bintang, songkok serta capal yang dinisbahkan kepada Rasulullah SAW.

Simbol dalam erti kata yang luas juga meliputi pakaian tertentu yang menjadi lambang identiti sesebuah kumpulan. Sebagai contoh pemakaian hijab juga dianggap sebagai simbol utama bagi seorang wanita Islam (Dadi Ahmadi, 2007). Dalam dunia perniagaan kini, model-model

Muslimah yang memperagakan hijab dan pakaian yang menutup aurat sudah menjadi trend dalam pengiklanan dan tidak lagi janggal seperti dahulu.

Beberapa pengkaji mendapati terdapat hubungan yang jelas antara simbol agama pada bungkusan produk dengan perhatian pengguna. Malah agak menarik apabila beberapa pengkaji

mendapati pengguna yang komited dengan agama lebih terpengaruh kepada produk yang mempunyai simbol tersebut. Namun, bukan semua simbol agama memberi kesan yang signifikan (Bakar et al., 2013;Moidin et al., 2023;Akbari et al., 2018).

Antara sebab pengguna begitu terkesan dengan produk yang menggunakan simbol tersebut adalah kerana mereka beranggapan produk yang ada perlambangan begitu semestinya halal, selamat dan baik untuk digunakan (Moidin et al., 2023). Merit terhadap sesuatu produk bukanlah bergantung sepenuhnya kepada lambang tertentu, namun ia mampu mempengaruhi sikap pengguna (Naseri & Tamam, 2012). Penggunaan simbol dalam pemasaran sama ada iklan atau pembungkusan mampu mempengaruhi pengguna kerana ia akan mendekatkan pengguna kepada nilai-nilai yang dipegang oleh kelompok mereka (Naseri & Tamam, 2012).

Di Malaysia, istilah-istilah Arab juga telah menjadi popular dalam pemasaran perniagaan. Selain faktor kebangkitan Islam yang berlaku suatu ketika dahulu, bahasa Melayu sendiri agak unik kerana ia mudah menyerap pelbagai istilah daripada bahasa lain. Kalau dahulu kosa katanya banyak dipengaruhi istilah-istilah daripada bahasa Sanskrit, namun setelah kedatangan Islam, bahasa Arab yang menjadi medium utama umat Islam telah banyak menyerap masuk ke dalam bahasa Melayu (Ening Herniti, 2017; Abbas, 1998; Sabariah, 2015).

Sejak beberapa tahun kebelakangan ini, istilah ‘makanan sunnah’ semakin banyak digunakan dalam mempromosikan makanan yang berasal dari Timur Tengah seperti kurma, *habbatus sauda’*, kismis, susu kambing dan sebagainya. Namun, sehingga kini tidak dapat dipastikan apakah asal usul istilah tersebut dan siapakah yang memulakannya.

Dalam al-Quran dan sunnah sendiri tidak ada istilah khusus ‘makanan sunnah’ tersebut (Khadher Ahmad et al., 2015). Banyak pengkaji beranggapan istilah tersebut dipopularkan oleh para peniaga lalu seolah-olah menjadi fenomena sedangkan ia adalah makanan biasa yang telah dikenal oleh masyarakat kita sejak turun temurun. Dalam kalangan masyarakat pengguna sendiri ada pelbagai pandangan terhadap makanan yang dilabelkan sunnah ini. Ada yang beranggapan ia merujuk kepada makanan yang disebutkan sama ada dalam al-Quran ataupun sunnah Rasulullah SAW. Ada juga yang beranggapan segala makanan yang baik-baik sama ada ada disebutkan secara jelas dalam al-Quran dan sunnah atau tidak. Di pihak yang lain pula berpandangan ‘makanan sunnah’ merujuk terus kepada kurma, madu, *habbatus sauda*, kismis dan delima sementara sebahagian lagi beranggapan istilah tersebut perlu juga dirujuk kepada proses pembuatan yang menepati sunnah (Khadher Ahmad et al., 2015). Apa yang dapat disimpulkan, definisi-definisi ini tidak ada yang muktamad kerana masing-masing memberi takrifan setelah istilah tersebut muncul secara fenomenal.

Ironinya, mungkin istilah ‘makanan sunnah’ itu tidak popular pun dalam kalangan orang Arab sedangkan mereka sendiri yang mengambilnya setiap hari. Selain ‘makanan sunnah’ banyak lagi istilah-istilah yang menampakkan nilai-nilai Islam digunakan dalam perniagaan sama ada

pada jenama maupun label seperti Gadget Ustaz, Air Minuman Ustaz, Chef Ustazah, Restoran Taqwa, Mee Rahmat, Teh Cap Masjid dan banyak lagi.

Seperti penggunaan simbol berunsur agama, peniaga bukan Islam juga menggunakan istilah agama tersebut pada produk keluaran mereka(Ali, 2017; Osman et al., 2020). Nama-nama khas bagi orang Islam mungkin bukanlah isu yang besar untuk digunakan kerana mungkin mengambil sempena nama pemiliknya, namun ia boleh mengelirukan pengguna apabila ia juga

digunakan pada produk yang dikeluarkan oleh orang bukan Islam seperti Pau Ahmad, Aji Nazri malah pernah juga dilaporkan pengeluar bukan Islam menggunakan nama P.Ramli untuk produk makanan yang berasaskan babi (Palansamy, 2016; S. Osman et al., 2020). Walaupun pihak berkuasa telah membuat teguran dan pengeluar tersebut telah menukar kepada jenama lain, namun ia perlu diambil perhatian serius agar tidak berulang lagi. Hal ini kerana telah beberapa kali berlaku kes yang boleh dianggap mengguris hati umat Islam di Malaysia namun ia berulang kembali dan isu tersebut sepi semula setelah dengan hanya permohonan maaf oleh pelakunya. Hal seperti ini bukan sahaja mengelirukan pengguna tetapi boleh mengundang rasa marah apabila nama yang baik itu digunakan pada tempat yang tidak sewajarnya dan seolah-olah disengajakan.

PERANAN KERAJAAN DALAM MENANGANI ISU PENGGUNAAN AGAMA

Menggunakan unsur agama dalam perniagaan boleh ditafsirkan dengan daripada pelbagai sudut yang berbeza. Sesetengah pihak mungkin melihat ia sebagai satu usaha untuk menyebarkan nilai-nilai Islam dalam bentuk yang lebih menarik dan juga satu penghayatan Islam dalam bentuk yang menyeluruh. Namun begitu ada juga pihak melihat ia satu bentuk eksploitasi agama dengan cara yang tidak wajar semata-mata untuk melariskan jualan.

Tidak dapat dinafikan penggunaan unsur agama ada kesan positif kepada masyarakat sama ada secara tidak langsung atau tidak langsung. Contohnya pakaian yang menutup aurat seperti tudung malah niqab oleh model-model pada iklan sudah menjadi kebiasaan masa kini. Ia bukan lagi asing seperti suatu masa dahulu. Walaupun model berhijab merupakan satu elemen pemasaran bagi produk tertentu, ia juga secara tidak langsung merupakan satu pemasaran dakwah yang berkesan. Apabila masyarakat sudah terbiasa dengan penampilan model berhijab, ia dapat mengurangkan persepsi negatif terhadap wanita Islam dan mendorong lebih ramai lagi wanita untuk sama-sama berhijab (Naseri & Tamam, 2012). Di Indonesia sebagai contoh, komodifikasi atau istilah lainnya komersialisasi agama juga sudah menjadi trend dalam pemasaran perniagaan, dalam masa yang sama ia ternyata memberi kesan positif kepada dakwah Islam (Yustati, 2017;Kholida & Rodiah, 2023).

Walaupun ada kesan positif penggunaan unsur agama dalam perniagaan, ruang untuk berlaku penipuan dan pengeliruan terbuka luas. Untuk melindungi pengguna, kerajaan Malaysia melalui pelbagai agensinya telah mewujudkan pelbagai usaha sama ada dalam bentuk undang-undang, garis panduan malah fatwa melalui agensi agama.

Undang-undang untuk mengawal penggunaan unsur agama dalam perniagaan tidak ada secara khusus, namun ia wujud secara dalam beberapa akta dan peraturan sedia ada contohnya Akta Perihal Dagangan 2011, Akta Perlindungan Pengguna 1999, Akta Mesin Cetak dan Penerbitan 1983 dan beberapa akta lain. Pihak KPDNHEP juga telah mengeluarkan Garis Panduan Mengelakkan Iklan Palsu atau Mengelirukan daan pihak KDN mengeluarkan Garis Panduan Penerbitan. Pihak Forum Kandungan yang ditubuhkan di bawah MCMC juga telah mengeluarkan Kod Kandungan Edisi Ketiga yang juga menyentuh isu penggunaan unsur agama.

Agensi agama juga terlibat dalam mengawal penggunaan unsur agama ini. Antaranya fatwa berkaitan perkara tersebut telah dikeluarkan oleh Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia kali ke-108 yang bersidang pada 2-3

November 2015. Muzakarah tersebut telah memutuskan supaya penggunaan istilah ‘makanan sunnah’ dan penggunaan *ruqyah* pada sesuatu produk untuk tujuan komersial tidak dibenarkan sama ada untuk tujuan pelabelan, pengiklanan atau promosi (JAKIM, n.d.). Keputusan muzakarah Majlis Fatwa Kebangsaaan itu juga telah dipersetujui dan diikuti oleh institusi fatwa negeri lain seperti Wilayah Persekutuan pada tahun 2017, Negeri Sembilan pada 2016, Pulau Pinang pada 2017, Perlis pada 2016 dan Sabah juga pada 2016 (JAKIM, n.d.). Fatwa-fatwa tersebut dengan jelas menimbulkan isu kekeliruan yang boleh wujud pada istilah makanan sunnah dan keberkesanan jampian berasakan ruqyah.

Menurut Suraiya (Osman et al., 2020) masih terdapat keperluan untuk memperkemaskan undang-undang sedia ada untuk mengawal penggunaan unsur agama tersebut terutama dalam mengaplikasikan kaedah *saad al zariah*. Apatah lagi jika diperhatikan di platform pemasaran perniagaan secara nyata atau atas talian, pemasaran berunsur agama masih banyak dan mudah dijumpai.

PERANAN PENGGUNA

Walaupun pihak berkuasa telah menyediakan pelbagai medium untuk menangani isu penggunaan unsur agama dalam perniagaan, pengguna sendiri harus memainkan peranan aktif. Pengguna harus lebih peka terhadap segala bentuk eksploitasi yang disasarkan kepada mereka. Pelbagai peraturan dan undang-undang yang digubal oleh pihak berkuasa tidak akan bermakna sekiranya pengguna sendiri lemah sehingga merelakan mereka diperdaya oleh sesetengah peniaga yang tidak jujur (Naimat et al., 2017). Kajian-kajian menunjukkan kadar kesedaran terhadap ilmu kepenggunaan masih lagi sederhana dalam kalangan masyarakat Malaysia malah di sesetengah daerah masih lagi di tahap rendah (FOMCA, 2021). Oleh itu, tidak hairanlah jika satu demi satu isu eksploitasi terhadap pengguna muncul termasuk yang berkaitan penggunaan agama ini. Ilmu dan hak-hak pengguna perlu disebar luaskan apatah lagi majoriti umat Islam di negara ini merupakan pengguna sedangkan golongan peniaga adalah dari kalangan bukan Islam.

Dalam isu berkaitan penggunaan unsur agama, pengguna perlu menyuarakan pandangan mereka dengan tegas walaupun kadangkala ia agak sensitif. Bukan mudah untuk mengambil tindakan terhadap peniaga yang menyalah gunakan unsur ini disebabkan peruntukan undang-

undang yang kelihatan masih ada kelompangannya dan penguatkuasaan yang tidak cukup ketat.

Bukan sekadar simbol dan istilah, pengguna tidak sepatutnya berdiam diri lebih-lebih lagi jika penggunaan ayat Quran dan hadis digunakan dengan cara yang tidak sesuai untuk melariskan jualan. Dalam hal ini Rasulullah SAW pernah mengingatkan dalam hadisnya yang bermaksud:

> "Ada empat golongan yang dibenci Allah SWT iaitu peniaga yang banyak bersumpah, orang miskin yang sombong, orang tua penzina dan pemimpin yang zalim."
>
> (Riwayat al-Nasaie)

Syeikh Dr Yusuf al-Qaradawi pernah menukilkan dalam bukunya seperti berikut:

> "Kini orang menemukan cara memasarkan barangnya dengan cara yang lebih dahsyat daripada sumpah palsu. Pada zaman dahulu sumpah sangat mempengaruhi orang ramai kerana dominasi aspek keagamaan dalam kehidupan mereka serta keyakinan mereka bahawa orang yang masih mempunyai setitik sinar keimanan dalam hatinya tidak berani bersumpah palsu dengan nama Allah. Manakala sumpah dalam pengertian semasa dikemaskini dalam bentuk iklan perniagaan yang boleh menipu orang ramai. Ia ditampilkan dengan cara yang menarik dan gaya yang memukau"
>
> (al-Qaradawi, 1998)

Pengguna perlu segera membuat aduan kepada pihak berkaitan beserta bukti yang kukuh jika dirasakan ada unsur-unsur yang mengelirukan dan menyalahgunakan unsur agama ini. Adalah lebih baik juga jika pengguna merujuk juga kepada pakar-pakar agama daripada menyebarkan perkara yang belum pasti hukum hakamnya.

KESIMPULAN

Penggunaan unsur agama Islam dalam perniagaan seakan sudah menjadi trend dalam masyarakat. Bukan sahaja digunakan oleh peniaga dan pengeluar Muslim, peniaga bukan Islam juga mengambil kesempatan menggunakan kaedah yang sama. Walaupun tidak ada dalil yang jelas melarang penggunaan unsur tersebut namun jika tiada peraturan dan panduan jelas mengenainya ia boleh terbuka kepada unsur-unsur eksploitasi dan mengelirukan pengguna yang diharamkan. Pihak berkuasa seharusnya mengemaskinikan semula undang-undang sedia dan lebih penting lagi melakukan pemantauan dan penguatkuasaan di lapangan. Dalam masa yang sama pengguna sendiri perlu peka dengan bentuk-bentuk pemasaran yang ada agar tidak mudah terpedaya dengan sesetengah peniaga yang cuba mengambil kesempatan atas nama agama.

RUJUKAN

Abu-alhaija, A. S. (2018). Religion in Consumer Behaviour Research : the Significance of

Religious Commitment and Relgious Affiliation. *International Journal of Economic, Commerce and Management*, *VI*(February), 245–258.

Akbari, M., Gholizadeh, M. H., & Zomorrodi, M. (2018). Islamic symbols in food packaging and purchase intention of Muslim consumers. *Journal of Islamic Marketing*, *9*(1), 117–131. https://doi.org/10.1108/JIMA-11-2014-0076

Alam, S. S., Janor, H., Zanariah, Wel, C. A. C., & Ahsan, M. N. (2012). Is Religiosity an important factor in influencing the intention to undertake Islamic home financing in Klang Valley? *World Applied Sciences Journal*, *19*(7), 1030–1041. https://doi.org/10.5829/idosi.wasj.2012.19.07.392

Alam, S. S., Mohd, R., & Hisham, B. (2011). Is religiosity an important determinant on Muslim consumer behaviour in Malaysia? *Journal of Islamic Marketing*, *2*(1), 83–96. https://doi.org/10.1108/17590831111115268

Ali, S. N. M. (2017, May 31). Eksploitasi nama, istilah Islam. *Utusan Malaysia*.

Auf, M. A. A., Salleh, S. B. M., & Yusoff, R. Z. (2016). The relationship between word of mouth and consumer buying behavior mediating by religious orientation in Riyadh, Saudi Arabia. *International Review of Management and Marketing*, *6*(4), 1034–1038.

Awani. (2022). *EKONOMI HALAL GLOBAL DIJANGKA CECAH RM2234 TRILION MENJELANG 2030-FROST SULLIVAN*. https://www.astroawani.com/berita-bisnes/ekonomi-halal-global-dijangka-cecah-rm2234-trilion-menjelang-2030-frost-sullivan-379955

Bakar, A., Lee, R., & Rungie, C. (2013). The effects of religious symbols in product packaging on Muslim consumer responses. In *Australasian Marketing Journal* (Vol. 21, Issue 3, pp. 198–204). https://doi.org/10.1016/j.ausmj.2013.07.002

Hussin, R. (2017). The Awareness of Islamic Branding among Modern Malay Muslim Women (MMW). *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, *7*(13), 70–82. https://doi.org/10.6007/ijarbss/v7-i13/3185

Khadher Ahmad, Mohd Yakub @ Zulkifli Mohd Yusoff, Monika @ Munirah Abd Razzak, Siti Sarah Izham, & Mohd Farhan Md Ariffin. (2015). Salah faham terhadap istilah "makanan Sunnah dalam kalangan masyarakat Islam di Malaysia: Satu analisis. In *Salah Faham Sunnah : Isu dan Penyelesaian* (Issue November, pp. 137–156). https://www.researchgate.net/publication/283348890_Salah_Faham_Terhadap_Istilah_Makanan_Sunnah_Dalam_Kalangan_Masyarakat_Islam_Di_Malaysia_Satu_Analisis

Kholida, M., & Rodiah, I. (2023). Komodifikasi Agama: Sebuah Strategi Pemasaran. *LABATILA: Jurnal Ilmu Ekonomi Islam*, *6*(02), 177–188. https://doi.org/10.33507/labatila.v6i02.1026

Moidin, S., Ismail, N. A. S., Wong, M. S. M. A., Harun, N. H., & Mamat, N. (2023). The Factor Influencing the Acceptance of Using Islamic Attributes in Foods Packaging Labels. *Business and Management Horizons*, *11*(2), 65. https://doi.org/10.5296/bmh.v11i2.21036

Mokhlis, S. (2006). The effect of religiosity on shopping behavior: An exploratory study in Malaysia. *Th e J Ou r n a l of Am e r Ica n Aca d Em y of Bu s in e s s , Cam b r Id Ge*, *9*(1), 64–74. https://doi.org/10.1109/ICIII.2009.165

Mukhtar, A., & Butt, M. M. (2012). Intention to choose Halal products: The role of religiosity. *Journal of Islamic Marketing*, *3*(2), 108–120. https://doi.org/10.1108/17590831211232519

Naimat, N., Abu Bakar, E., Muhammad Ariff, A., & Othman, M. (2017). Hak dan perlindungan pengguna dalam produk halal. *Malaysian Journal of Consumer and Family Economics*, *28*, 54–68.

Naseri, A., & Tamam, E. (2012). Impact of Islamic Religious Symbol in Producing. *The Public Administration and Social Policies Review*, *I*(8), 61–77.

Osman, S., Jalil, A., & Ab Rahman, S. (2020). Misuse of Islamic Attributes in Food Products Labelling and Marketing in Malaysia. *International Journal of Islamic Business*, *15*(1), 59–67. https://doi.org/10.32890/ijib2020.5.1.4

Salam, M. T., Muhamad, N., & Leong, V. S. (2019). Measuring religiosity among Muslim consumers: observations and recommendations. *Journal of Islamic Marketing*, *10*(2), 633–652. https://doi.org/10.1108/JIMA-02-2018-0038

Suleman, S., Sibghatullah, A., & Azam, M. (2021). Religiosity, halal food consumption, and physical well-being:An extension of the TPB. *Cogent Business and Management*, *8*(1). https://doi.org/10.1080/23311975.2020.1860385

Wahab, N. A., Shahwahid, F., Hamid, N. A., & Miskam, S. (2015). *Undang-undang Halal Malaysia: Isu dan Cabaran*. https://www.researchgate.net/publication/286920615

Yustati, H. (2017). IMPLIKASI STRATEGI PEMASARAN MELALUI KOMODIFIKASI AGAMA DI INDONESIA. *AL-INTAJ Vol. 3, No. 2, September 2017*, *03*(2), 304–323.

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

CADANGAN PENAMBAHBAIKAN BIDANG KUASA MENDENGAR RAYUAN DI MAHKAMAH SYARIAH

MOHD AFIZUL HAKIM IBAKARIM
Fakulti Undang-Undang
Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM)
afizulhakim@gmail.com

MOHD AL ADIB SAMURI
Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM)
al_adib@ukm.edu.my

ABSTRAK

Mahkamah syariah di Malaysia telah diperuntukan oleh undang-undang berkaitan bidang kuasa rayuan. Setiap hirarki mahkamah syariah mempunyai bidang kuasa mendengar rayuan masing-masing. Namun, apabila dikaji secara mendalam, bidang kuasa mendengar rayuan di mahkamah syariah ini adalah sangat terhad. Justeru, kertas kerja ini dilakukan untuk meneliti bidang kuasa mendengar rayuan yang terdapat di mahkamah syariah dan mengkaji cadangan penambahbaikan bidang kuasa mendengar rayuan menurut perspektif pengamal undang-undang syariah. Kertas kerja ini menggunakan kaedah temu bual separa struktur dengan menemu bual dua orang Hakim Mahkamah Utama Syariah Negeri Perak, dua orang Hakim Mahkamah Rayuan Syariah JKSM, dua orang Hakim Mahkamah Tinggi Syariah, dua orang Ketua Pendaftar Mahkamah Syariah, dua orang Peguam Syarie, seorang Ketua Penolong Pengarah dari Bahagian Kehakiman Syariah dan Undang-Undang Islam, Jabatan Peguam Negara dan seorang Ketua Penolong Pengarah dari Seksyen Rayuan JKSM di lima buah negeri di Malaysia. Sementara itu, dapatan kajian dianalisis menggunakan kaedah tematik dan deskriptif. Hasil kajian menunjukkan mahkamah syariah mempunyai bidang kuasa mendengar rayuan dari Mahkamah Rendah Syariah ke Mahkamah Tinggi Syariah, rayuan dari Mahkamah Tinggi Syariah ke Mahkamah Rayuan Syariah dan rayuan dari Mahkamah Rayuan Syariah ke Mahkamah Utama Syariah khusus di Negeri Perak. Sementara itu, pengamal undang-undang syariah memberikan lima cadangan penambahbaikan bidang kuasa mendengar rayuan di mahkamah syariah. Justeru, kertas kerja ini penting untuk dijadikan sebagai panduan dan rujukan kepada pengamal undang-undang syariah di Malaysia bagi melaksanakan bidang kuasa rayuan tersebut.

***Kata kunci**; Rayuan, bidang kuasa mendengar, perspektif pengamal undang-undang syariah, mahkamah syariah, cadangan penambahbaikan*

PENGENALAN

Dalam sistem kehakiman di Malaysia, terdapat dua bentuk sistem kehakiman, iaitu sistem kehakiman di mahkamah sivil dan satu lagi sistem kehakiman di mahkamah syariah, kedua-dua sistem kehakiman tersebut mempunyai bidang kuasa mendengar rayuan yang berbeza. Di mana mahkamah sivil mempunyai empat peringkat rayuan, iaitu dari Mahkamah Majistret ke Mahkamah Seksyen, Mahkamah Seksyen ke Mahkamah Tinggi, dan Mahkamah Tinggi ke Mahkamah Rayuan, serta yang terakhir dari Mahkamah Rayuan ke Mahkamah Persekutuan. Manakala, di Mahkamah Syariah pula kecuali di negeri Perak terdapat dua peringkat rayuan iaitu rayuan dari Mahkamah Rendah Sariah ke Mahkamah Tinggi Syariah dan dari Mahkamah Tinggi Syariah ke Mahkamah Rayuan Syariah.

Berbeza pula di negeri Perak, satu-satunya negeri di Malaysia mempunyai tiga peringkat rayuan di Mahkamah Syariah iaitu rayuan dari Mahkamah Rendah Syariah ke Mahkamah Tinggi Syariah dan dari Mahkamah Tinggi Syariah ke Mahkamah Rayuan Syariah serta dari Mahkamah Rayuan Syariah ke Mahkamah Utama Syariah.

Setiap peringkat mahkamah mempunyai bidang kuasa rayuan masing-masing sebagaimana yang telah diperuntukkan di dalam enakmen pentadbiran dan enakmen mahkamah syariah negeri-negeri (Khairul Nizzam, 2022). Oleh itu, kertas kerja ini bertujuan untuk melihat struktur, bidang kuasa mendengar rayuan yang terdapat di dalam Enakmen Pentadbiran Agama Islam Negeri Johor (2003) dan Enakmen Mahkamah Syariah (Perak) 2018 serta cadangan penambahbaikan bidang kuasa mendengar rayuan di mahkamah syariah dari perspektif pengamal undang-undang syariah.

Kajian terdahulu yang dibuat oleh Hussin Che Pa (2016) telah membincangkan tentang bidang kuasa eksklusif Mahkamah Syariah dan kesan pindaan Perkara 121(1A) dengan membuat analisis terhadap perkembangan awal hingga terkini Mahkamah Syariah. Selain itu, kajian Mohd Sabree Nasri (2018) menjelaskan tentang kerelevanan Akta 355 serta meneliti perkembangan bidang kuasa Mahkamah Syariah dalam perkara jenayah di Malaysia pada masa kini. Sekiranya dilihat pada kajian lepas, tidak mengkhususkan kepada bidang kuasa mendengar rayuan di Mahkamah Syariah dan cadangan penambahbaikan bidang kuasa mendengar rayuan di mahkamah syariah dari perspektif pengamal undang-undang syariah yang hendak dibincangkan oleh penulis dalam kertas kerja ini.

Sehubungan itu, kertas kerja ini akan membincangkan kelompangan tersebut dengan melihat sejauh mana bidang kuasa mendengar rayuan yang ditetapkan oleh undang-undang dan perspektif pengamal undang-undang syariah berkaitan cadangan penambahbaikan bidang kuasa mendengar rayuan di mahkamah syariah. Dalam pada itu, kertas kerja ini akan memberi buah fikiran kepada pengamal undang-undang syariah bahawa terdapat prospek untuk membuat penambahbaikan berkaitan bidang kuasa rayuan di mahkamah syariah. Oleh itu, kertas kerja ini akan menunjukkan bidang kuasa mendengar rayuan di setiap hirarki mahkamah syariah dan beberapa cadangan penambaikan bidang kuasa mendengar rayuan dari perspektif informan kajian.

METODOLOGI

Kertas kerja ini menerapkan kajian kualitatif berbentuk kajian kes yang meneliti cadangan penambahbaikan berkaitan bidang kuasa rayuan di Mahkamah Syariah di Malaysia. Mahkamah Syariah dipilih kerana telah diperuntukan bidang kuasa mendengar rayuan, khususnya di dalam Enakmen Pentadbiran Agama Islam dan Enakmen Mahkamah Syariah Negeri-Negeri. Manakala informan kajian ini terdiri daripada empat belas orang pengamal undang-undang syariah yang terdiri daripada Hakim Mahkamah Utama Syariah, Hakim Mahkamah Rayuan Syariah, Hakim Mahkamah Tinggi Syariah, Ketua Pendaftar Mahkamah Syariah, Peguam Syarie dan tiga orang pegawai yang masing-masing mewakili Jabatan Peguam Negara, Seksyen Rayuan JKSM dan Pengarah Bahagian Penyelidikan Mahkamah Syariah di lima buah negeri di Malaysia. Mereka dipilih berdasarkan kepada pengalaman mereka yang pernah memutuskan atau menguruskan prosiding rayuan di mahkamah syariah masing-masing. Negeri-negeri tersebut dipilih mengikut zon di semenanjung Malaysia, iaitu

zon Tengah (Selangor dan Wilayah Persekutuan), zon Selatan (Johor), zon pantai timur (Terengganu) dan zon utara (Perak) serta zon borneo (Sarawak). Ini kerana zon-zon ini dianggap meliputi keseluruhan semenanjung Malaysia.

Pengumpulan data kajian ini menggunakan kaedah temu bual separa struktur dengan menemu bual 14 orang informan kajian. Data dikumpulkan daripada enakmen mahkamah Syariah yang berkaitan dengan tajuk kajian. Sementara itu, dapatan kajian pula dianalisis menggunakan kaedah tematik dan deskriptif. Pada peringkat awal, data mentah kajian ditranskripsi satu persatu berdasarkan setiap patah perkataan yang disebut oleh informan kajian. Data seterusnya dikumpulkan dalam beberapa kumpulan dan dibentuk menjadi sub-tema yang difahami. Kemudiannya, data dianalisis berdasarkan setiap sub-tema yang dibentuk menggunakan kaedah deskriptif

KAJIAN LITERATUR

Secara umumnya, bidang kuasa rayuan dalam kehakiman Islam dikenali sebagai *diwān al-maẓālim* yang telah ditubuhkan di bawah kerajaan Abbasiyyah dan diberi kuasa untuk menerima dan membicarakan aduan terhadap pegawai kerajaan. Tujuan bidang kuasa ini adalah untuk meneliti semula keputusan hakim apabila terdapat rayuan daripada pihak yang terkilan. Asal usul bidang kuasa ini dapat dilihat pada zaman Rasulullah SAW yang melantik Rashid ibn Abd Allah untuk membicarakan aduan terhadap pegawai kerajaan. Walau bagaimanapun, pada zaman Umayyad, khalifah al-Rashid sendiri hadir di mahkamah pada hari tertentu untuk mendengar aduan dan membicarakan rayuan (Al-Māwardī, 1901). Oleh itu, dapat disimpulkan bahawa pembentukan bidang kuasa telah mencerminkan keperluan badan kehakiman terhadap kuasa penuh dan boleh bertindak secara bebas bagi menjamin kerajaan di bawah kedaulatan undang-undang. Oleh itu, bahagian ini bertujuan untuk meninjau penulisan-penulisan yang telah diterbitkan oleh para penulis perundangan berhubung dengan bidang kuasa di mahkamah syariah, khususnya yang merujuk kepada rayuan.

Penulisan Mohd Sabree Nasri (2018) memfokuskan kepada kerelevanan Akta 355 dan meneliti perkembangan bidang kuasa Mahkamah Syariah dalam perkara jenayah di Malaysia pada masa kini. Hasil penulisan mendapati terdapat kewajaran untuk meminda Akta 355 dan had hukuman yang sedia ada perlu digunakan secara maksima oleh negeri-negeri. Namun, mempunyai halangan dan cabaran dalam melaksanakannya. Walau bagaimanapun, penulisan ini hanya menjelaskan bidang kuasa mendengar dalam perkara jenayah di Mahkamah Syariah di Malaysia tanpa membincangkan bidang kuasa mendengar rayuan di Mahkamah Syariah.

Penulisan Nasrul Hisyam bin Nor Muhamad (2008) membincangkan kepada bidang kuasa mendengar hibah di Mahkamah Syariah di Malaysia. Penulisan ini turut membincangkan isu-isu utama berkaitan bidang kuasa hibah berdasarkan kepada undang-undang yang berkaitan, peruntukan dan kes-kes yang dilaporkan serta pandangan beberapa orang yang pakar dalam kajian ini. Hasil penulisan mendapati bahawa bidang kuasa untuk mendengar dan memutuskan kes berkaitan hibah adalah berada di bawah bidang kuasa Mahkamah Syariah bagi menentukan status kesahan hibah dan penentuan takat bahagian serta penarikan (pembatalan) hibah. Namun, penulisan ini hanya menjelaskan bidang kuasa mendengar dalam perkara hibah di Mahkamah Syariah di Malaysia dan tidak membincangkan bidang kuasa mendengar rayuan di Mahkamah Syariah.

Kajian Mohamed Azam Bin Mohamed Adil (2000) memfokuskan tentang pengambilan bidang kuasa Mahkamah Sivil ke atas perkara-perkara dalam bidang kuasa Mahkamah Syariah dan menganalisis isu-isu berkaitan kes yang diputuskan baru-baru ini. Hasil kajian mendapati bahawa terdapat campur tangan bidang kuasa Mahkamah Sivil ke atas bidang kuasa Mahkamah Syariah berkaitan kes-kes tertentu. Namun, kajian ini hanya menjelaskan arah bidang kuasa dan kedudukan Mahkamah Syariah di Malaysia Pasca Alaf 20 dan tidak membincangkan bidang kuasa mendengar rayuan di Mahkamah Syariah.

Kajian Hussin Che Pa, Nasrul Hisyam Nor Muhammad, Suhaimi Mustar membincangkan tentang bidang kuasa eksklusif Mahkamah Syariah dan kesan pindaan Perkara 121(1A) dengan membuat analisis terhadap perkembangan awal hingga terkini Mahkamah Syariah. Hasil kajian mendapati bahawa Mahkamah Syariah mempunyai bidang kuasa eksklusif di dalam perlembagaan berdasarkan pindaan Perkara 121 (1A) iaitu Mahkamah Sivil tidak boleh mencampuri urusan Mahkamah Syariah, namun konflik undang-undang sivil dan syariah masih berterusan sehingga kini. Pengkaji telah mengemukakan cadangan bagi mengukuhkan lagi bidang kuasa Mahkamah Syariah selaras dengan pindaan Perkara 121(1A) Perlembagaan. Namun, kajian ini tidak membincangkan bidang kuasa mendengar rayuan di Mahkamah Syariah.

Penulisan Jasri Jamal (2017) memfokuskan keluasan skop hukuman takzir pada zaman awal Islam sehingga kini di mahkamah syariah. Penulisan juga melihat kepada faktor yang menghalang transformasi bidang kuasa serta kaedah penyelesaiannya bidang kuasa hukuman takzir ini ke suatu tahap yang lebih baik. Hasil kajian mendapati Para fuqaha telah membincangkan dengan teliti dan panjang lebar tentang kaedah pelaksanaan pelbagai bentuk hukuman takzir dan sudah tiba masanya institusi kehakiman syariah di negara ini perlu berubah. Namun, kajian ini hanya menjelaskan tentang penilaian semula bidang kuasa hukuman takzir mahkamah syariah di Malaysia dan tidak membincangkan bidang kuasa mendengar rayuan di Mahkamah Syariah.

ANALISIS DAN PERBINCANGAN: BIDANG KUASA MENDENGAR RAYUAN DI MAHKAMAH SYARIAH DAN CADANGAN PENAMBAHBAIKAN

Mahkamah syariah mempunyai tiga heirarki iaitu Mahkamah Rendah Syariah, Mahkamah Tinggi Syariah, Mahkamah Rayuan Syariah dan Mahkamah Utama Syariah (Perak). Bagi hierarki yang mendengar rayuan pula adalah Mahkamah Tinggi Syariah, Mahkamah Rayuan Syariah dan Mahkamah Utama Syariah (Perak). Tujuan utama penyusunan hirarki Mahkamah Syariah di Malaysia sebagaimana susunan Mahkamah Sivil pada masa kini adalah untuk kelincinan pentadbiran dan pengurusan seperti memudahkan agihan kes-kes perbicaraan mengikut bidang kuasa serta bagi tujuan rayuan (Ahmad Hidayat Buang, 2021). Ini termasuk juga idea penyelarasan keputusan kes-kes sungguhpun secara teorinya setiap hakim berhak membuat keputusannya sendiri tanpa terikat dengan mana-mana orang sekalipun seperti yang berlaku pada masa dahulu (Muhammad Hashim Kamali, 1990).

Struktur Rayuan di Mahkamah Syariah

Pentadbiran Agama Islam bagi negeri-negeri di Malaysia telah memperuntukkan kuasa bagi penubuhan Mahkamah Syariah bagi setiap negeri. Pelantikan Hakim Syarie di dalam enakmen

juga telah menjelaskan beberapa peringkat mahkamah yang mempunyai punca kuasa rayuan yang terdapat di dalam hierarki sesebuah Mahkamah Syariah serta bidang kuasa yang digunapakai oleh mahkamah tersebut. Di dalam setiap negeri di Malaysia, peringkat mahkamah yang mendengar rayuan di setiap Mahkamah Syariah adalah dua peringkat kecuali di negeri Perak sebanyak tiga peringkat. Secara umumnya peringkat-peringkat tersebut dikategorikan seperti berikut:

a) Rayuan dari Mahkamah Rendah Syariah ke Mahkamah Tinggi Syariah,
b) Mahkamah Tinggi Syariah ke Mahkamah Rayuan Syariah, dan
c) Mahkamah Rayuan Syariah ke Mahkamah Utama Syariah (Perak)

Mahkamah Syariah dipisahkan daripada organisasi Jabatan Agama Islam Negeri-Negeri dan bebas dari segi pengurusan pentadbiran dan sebagainya pada tahun 1996. Mahkamah syariah secara pentadbiran diketuai oleh seorang Ketua Hakim Syarie dengan dibantu oleh Yang Arif Hakim-Hakim Mahkamah Tinggi Syariah, Ketua Pendaftar, Tuan-Tuan Hakim Mahkamah Rendah Syariah, Pegawai Sulh, Pendaftar, Penolong Pendaftar Mahkamah Syariah dan kakitangan yang lain (Mohd Nadzri bin Abd Rahman, 2010). Secara umumnya, peringkat mahkamah syariah yang mendengar rayuan di Malaysia dapat disimpulkan seperti berikut:

1. Mahkamah peringkat tertinggi iaitu Mahkamah Tinggi Syariah di setiap negeri juga berfungsi sebagai ibu pejabat yang menjalankan pentadbiran dan diketuai oleh seorang Ketua Hakim Syarie negeri. Mahkamah ini juga berfungsi mendengar kes-kes yang di bawah bidang kuasanya termasuk kes-kes yang dirayu dari Mahkamah Rendah Syariah.

2. Mahkamah peringkat rayuan iaitu:

   a) Mahkamah Rayuan Syariah yang diketuai oleh seorang pengerusi dan dua orang anggota panel rayuan terdiri daripada hakim Mahkamah Rayuan Syariah yang dilantik oleh Majlis menjadi anggota sesuatu prosiding di Mahkamah Rayuan Syariah negeri-negeri.

   b) Pengerusi jawatankuasa rayuan atau Mahkamah Rayuan Syariah ini berbeza identitinya di antara negeri-negeri gunasama dan tidak gunasama. Di kebanyakan negeri-negeri tidak gunasama seperti Johor, Pahang, Terengganu, Kelantan dan Kedah pengerusinya ialah Ketua Hakim Syarie Negeri dan dibantu oleh dua orang panel rayuan. Di negeri Perak pula, seksyen 11 (4) menyebuat Ketua Hakim Syarie hendaklah melantik seorang daripada kalangan Hakim-Hakim Mahkamah Rayuan Syariah sebagai pengerusi Mahkamah Rayuan Syariah. Manakala Mahkamah Rayuan Syariah bagi negeri-negeri gunasama persekutuan seperti negeri Selangor, Negeri Sembilan, Melaka, Wilayah Persekutuan, Pulau Pinang dan Sabah pula diketuai oleh seorang Ketua Hakim Syarie di peringkat Kebangsaan yang merangkap sebagai Ketua Pengarah, Jabatan Kehakiman Syariah Malaysia, yang berfungsi sebagai pegawai tertinggi di dalam sistem kehakiman syariah di Malaysia. Ketua Pengarah adalah merupakan Ketua Panel Hakim Mahkamah Rayuan Syariah yang terdiri dari beberapa orang Hakim Mahkamah Rayuan yang beribu pejabat di Wilayah Persekutuan Putrajaya (Mohd Nadzri bin Abd Rahman, 2010).

3. Mahkamah peringkat Utama Syariah (Perak) iaitu:

a) Sesuatu rayuan dalam Mahkamah Utama Syariah diketuai oleh seorang pengerusi iaitu Ketua Hakim Syarie dan dibantu oleh dua orang Hakim Mahkamah Utama Syariah dalam bilangan ganjil yang lebih besar yang ditentukan oleh Ketua Hakim Syarie daripada kalangan Hakim Mahkamah Utama Syariah yang dilantik (Khairul Nizzam, 2022).

Berdasarkan kepada struktur rayuan Mahkamah Syariah tersebut, dapat disimpulkan bahawa Mahkamah Syariah mempunyai tiga peringkat rayuan untuk dirayu sebagaimana yang telah diperuntukkan dalam enakmen pentadbiran agama Islam dan enakmen mahkamah syariah negeri-negeri sebagaimana rajah berikut:

Rajah 1: Struktur rayuan di Mahkamah Syariah

Berdasarkan gambar rajah 1 di atas, rayuan dimulai dengan keputusan yang diputuskan oleh Mahkamah Rendah Syariah dan salah satu pihak tidak berpuas hati dengan keputusan tersebut, kemudian keputusannya dirayu ke Mahkamah Tinggi Syariah. Keputusan yang diputuskan oleh Mahkamah Tinggi Syariah dan salah satu pihak tidak berpuas hati dengan keputusan tersebut, kemudian keputusannya dirayu ke Mahkamah Rayuan Syariah. Dalam pada itu, bagi Negeri Perak pula keputusan yang diputuskan oleh Mahkamah Rayuan Syariah dan salah satu pihak tidak berpuas hati dengan keputusan tersebut, kemudian keputusannya dirayu ke Mahkamah Utama Syariah Negeri Perak.

Sementara itu, bagi keputusan yang dimulai di Mahkamah Rendah Syariah dan dirayu ke Mahkamah Tinggi Syariah, kemudian salah satu pihak tidak berpuas hati dengan keputusan yang dikeluarkan oleh Mahkamah Tinggi Syariah, pihak yang tidak berpuas hati tersebut boleh merayu keputusan ke Mahkamah Rayuan Syariah dengan syarat memfailkan permohonan kebenaran merayu terlebih dahulu. Begitu juga keputusan yang dimulai di Mahkamah Tinggi

Syariah dan dirayu ke Mahkamah Rayuan Syariah, kemudian salah satu pihak tidak berpuas hati dengan keputusan yang dikeluarkan oleh Mahkamah Rayuan Syariah, pihak yang tidak berpuas hati tersebut boleh merayu keputusan ke Mahkamah Utama Syariah dengan syarat memfailkan permohonan kebenaran merayu terlebih dahulu. Struktur mahkamah syariah masing-masing mempunyai bidang kuasa yang tersendiri dalam memutuskan apa-apa perkara yang telah dirayu berdasarkan kepada undang-undang.

Bidang kuasa Mendengar Rayuan di Mahkamah Tinggi Syariah

Peruntukkan mengenai bidang kuasa rayuan di Mahkamah Tinggi Syariah terdapat di dalam perkara 63(a) & (b), Enakmen Pentadbiran Agama Islam. Di negeri Johor, Mahkamah Tinggi Syariah hendaklah mempunyai bidang kuasa di seluruh negeri dan hendaklah diketuai oleh seorang hakim Mahkamah Tinggi Syariah. Seksyen 63 (1) di bawah Enakmen Pentadbiran Agama Islam memperuntukkan mengenai bidang kuasa rayuan di Mahkamah Tinggi Syariah yang merangkumi bidang kuasa mal dan jenayah. Oleh kerana kajian ini menjurus kepada undang-undang mal sahaja, maka di bawah bidang kuasa mal, rayuan boleh berlaku ke atas mana-mana pihak yang tidak berpuas hati dengan keputusan yang dikeluarkan oleh Mahkamah Rendah Syariah. Perkara yang boleh dirayu termasuklah amaun yang dituntut itu tidak kurang daripada RM1,000 dan semua kes yang melibatkan apa-apa keputusan mengenai taraf diri serta semua kes yang berhubungan dengan nafkah orang yang ditanggung kecuali keputusan kes yang ada persetujuan pihak-pihak tiada rayuan. Selain itu, Mahkamah Tinggi Syariah boleh mengesahkan, mengakaskan atau mengubah keputusan mahkamah rendah atau menjalankan mana-mana kuasa yang boleh dijalankan oleh mahkamah rendah dan membuat apa-apa perintah yang sepatutnya dibuat oleh mahkamah rendah atau memerintahkan perbicaraan semula dibuat.

Berdasarkan kepada bidang kuasa di atas, dapat disimpulkan bahawa Mahkamah Tinggi Syariah mempunyai bidang kuasa mendengar rayuan yang diketuai oleh seorang hakim Mahkamah Tinggi Syariah. Mahkamah Tinggi Syariah boleh mendengar rayuan atas permohonan dari mana-mana pihak yang tidak berpuas hati dengan keputusan yang dikeluarkan oleh mahkamah rendah dalam kes mal dengan memfailkan satu notis rayuan. Mahkamah Tinggi Syariah pula boleh mengekalkan atau membatalkan atau mengubah apa-apa keputusan atau memerintahkan perbicaraan semula kes yang dikeluarkan oleh mahkamah rendah dalam semua kes yang dirayu.

Bidang kuasa Mendengar Rayuan di Mahkamah Rayuan Syariah

Mahkamah Rayuan Syariah juga mempunyai bidang kuasanya yang tertentu seperti yang diperuntukkan di dalam undang-undang. Di dalam menjalankan bidang kuasa asalnya mahkamah ini diberi kuasa untuk mendengar dan memutuskan apa-apa rayuan terhadap apa-apa keputusan yang dibuat oleh mahkamah tinggi syariah dalam menjalankan bidang kuasa asalnya. Oleh itu, apabila suatu rayuan daripada sesuatu keputusan Mahkamah Rayuan Syariah telah diputuskan oleh Mahkamah Tinggi Syariah, maka mahkamah rayuan syariah boleh (atas permohonan mana-mana pihak) memutuskan sebarang persoalan undang-undang berkepentingan awam yang telah timbul dalam perjalanan rayuan itu dan yang keputusannya oleh Mahkamah Tinggi Syariah telah menyentuh keputusan rayuan itu. Oleh yang demikian,

apabila kebenaran telah diberikan oleh mahkamah rayuan syariah, ia hendaklah mendengar dan memutuskan persoalan (yang dibenarkan dirujuk bagi keputusannya), serta membuat apa-apa perintah yang boleh dibuat oleh mahkamah tinggi syariah, dan yang difikirkannya adil bagi memutuskan rayuan tersebut.

Selain itu, di bawah bidang kuasa di Mahkamah Rayuan Syariah negeri Perak pula, terdapat beberapa pertambahan sub seksyen, iaitu berkaitan dalam apa-apa prosiding yang belum selesai di hadapan Mahkamah Rayuan Syariah, berkaitan apa-apa arahan yang berdampingan dengannya yang tidak melibatkan keputusan prosiding tersebut, iaitu apa-apa perintah interim bagi mengelakkan daripada kemudaratan terhadap tuntutan pihak sementara menunggu pendengaran prosiding itu atau apa-apa perintah bagi jaminan kos dan bagi membuang sesuatu prosiding atas keingkaran memberikan jaminan yang diperintahkan sedemikian boleh dibuat pada bila-bila masa oleh seorang Hakim Mahkamah Rayuan Syariah. Selain itu juga, tiap-tiap permohonan di bawah sub seksyen (4) hendaklah disifatkan sebagai suatu prosiding di Mahkamah Rayuan Syariah. Oleh itu, tiap-tiap perintah yang dibuat di bawah sub seksyen (4) boleh apabila permohonan dibuat oleh pihak yang terkilan dalam tempoh 10 hari selepas perintah itu disampaikan, disahkan, diubah atau dilepaskan oleh Mahkamah itu.

Berdasarkan kepada bidang kuasa di atas, dapat disimpulkan bahawa Mahkamah Rayuan Syariah mempunyai bidang kuasa mendengar rayuan yang diketuai oleh seorang pengerusi dalam kalangan panel hakim Mahkamah Rayuan Syariah. Mahkamah Rayuan Syariah boleh mendengar rayuan di atas permohonan dari mana-mana pihak yang tidak berpuas hati dengan keputusan yang dikeluarkan oleh mahkamah tinggi sama ada dalam kes mal atau kes jenayah. Mahkamah Rayuan Syariah juga boleh membatalkan atau mengubah apa-apa keputusan yang dikeluarkan oleh Mahkamah Tinggi Syariah dalam semua kes yang dirayu dengan mengikut pendapat majoriti. Dalam pada itu, Mahkamah Rayuan Syariah juga boleh membatalkan atau mengubah apa-apa keputusan yang dimulai oleh Mahkamah Rendah Syariah setelah mendapat kebenaran merayu terlebih dahulu daripada Mahkamah Rayuan Syariah dengan melihat kepada persoalan undang-undang yang dikemukakan oleh pihak perayu.

Bidang Kuasa Mendengar Rayuan di Mahkamah Utama Syariah (Negeri Perak)

Mahkamah Utama Syariah mempunyai bidang kuasa untuk mendengar dan memutuskan rayuan terhadap keputusan Mahkamah Rayuan Syariah di bawah bidang kuasa rayuannya berkenaan perkara yang diputuskan oleh Mahkamah Tinggi Syariah. Selain itu, apabila suatu rayuan daripada sesuatu keputusan Mahkamah Tinggi Syariah telah diputuskan oleh Mahkamah Rayuan Syariah, Mahkamah Utama Syariah boleh (atas permohonan mana-mana pihak di hadapan seorang Hakim Mahkamah Utama Syariah) memutuskan sebarang persoalan undang-undang berkepentingan awam yang telah timbul dalam perjalanan rayuan itu dan yang keputusannya oleh Mahkamah Rayuan Syariah telah menyentuh keputusan rayuan itu. Selain itu juga, apabila kebenaran kepada permohonan di bawah subseksyen (2) telah diberikan oleh Mahkamah Utama Syariah, mahkamah itu hendaklah mendengar dan memutuskan persoalan yang dibenarkan untuk dirujuk bagi keputusannya dan membuat apa-apa perintah yang boleh dibuat oleh Mahkamah Rayuan Syariah dan yang difikirkannya adil bagi penyelesaian rayuan itu.

Oleh yang demikian, dalam apa-apa prosiding yang belum selesai di hadapan Mahkamah Utama Syariah, apa-apa arahan yang bersampingan dengannya yang tidak melibatkan keputusan prosiding itu, apa-apa perintah interim bagi mengelakkan kemudaratan pada tuntutan pihak sementara menunggu pendengaran prosiding itu, apa-apa perintah bagi jaminan kos dan bagi pembuangan sesuatu prosiding atas keingkaran memberikan jaminan yang diperintahkan sedemikian, boleh pada bila-bila masa dibuat oleh seorang Hakim Mahkamah Utama Syariah. Oleh itu, tiap-tiap permohonan di bawah subseksyen (4) hendaklah disifatkan sebagai suatu prosiding di Mahkamah Utama Syariah dan tiap-tiap perintah yang dibuat di bawah subseksyen (4) boleh, apabila permohonan dibuat oleh pihak yang terkilan dalam tempoh 10 hari selepas perintah itu disampaikan, disahkan, diubah atau dilepaskan oleh Mahkamah itu.

Berdasarkan kepada bidang kuasa di atas, dapat disimpulkan bahawa Mahkamah Utama Syariah mempunyai bidang kuasa mendengar rayuan yang diketuai oleh Ketua Hakim Syarie sebagai pengerusi Mahkamah Utama Syariah. Mahkamah Utama Syariah boleh mendengar rayuan atas permohonan dari mana-mana pihak yang tidak berpuas hati dengan keputusan yang dikeluarkan oleh Mahkamah Rayuan Syariah sama ada dalam kes mal atau jenayah. Mahkamah Utama Syariah, boleh membatalkan atau mengubah apa-apa keputusan yang dikeluarkan oleh Mahkamah Rayuan Syariah dalam semua kes yang dirayu dengan mengikut pendapat majoriti hakim yang menganggotai Mahkamah Utama Syariah. Dalam pada itu, Mahkamah Utama Syariah juga boleh membatalkan atau mengubah apa-apa keputusan yang dimulai oleh Mahkamah Tinggi Syariah setelah mendapat kebenaran merayu terlebih dahulu daripada Mahkamah Utama Syariah dengan melihat kepada persoalan undang-undang yang dikemukakan oleh pihak perayu.

Cadangan Penambahbaikan Bidang Kuasa Mendengar Rayuan di Mahkamah Syariah dari Perspektif Pengamal Undang-Undang Syariah

Dalam membincangkan cadangan penambahbaikan baru berkaitan bidang kuasa mendengar rayuan di mahkamah syariah, adalah penting untuk diteliti apakah bentuk cadangan bidang kuasa yang dicadangkan oleh informan. Bidang kuasa mendengar rayuan di mahkamah syariah tidak mempunyai bidang kuasa yang luas berbanding mahkamah sivil. Namun, perspektif informan dalam kertas kerja ini memberikan cadangan baru untuk meminda beberapa peruntukan undang-undang. Hasil temu bual yang dijalankan ke atas semua informan, penulis membahagikan kepada lima cadangan penambahbaikan bidang kuasa rayuan sebagaimana berikut:

1) Bidang kuasa mahkamah rayuan tertinggi.

Majoriti informan berpendapat bahawa perlu diwujudkan satu lagi tingkat rayuan di mahkamah syariah negeri-negeri sebagaimana di Mahkamah Syariah di Negeri Perak. Ini berdasarkan respon beberapa informan seperti berikut:

Informan 2: "....jadi perlu kepada satu lagi mahkamah seperti yang di Perak, mahkamah utamalah...."

Informan 4: "....bidang kuasa rayuan daripada rayuan daripada mahkamah syariah tadi boleh dibuat ke mahkamah yang lebih tinggi lagi mungkin namanya mahkamah utama di Perak...."

Informan 5: "....jadi kuasa itu perlu diberikan dengan lebih besar lagi walaupun mahkamah rayuan itu mahkamah yang mendengar atas rayuan sahaja...."

Informan 6: "....bidang kuasa rayuan mahkamah sedia ada hendaklah mencontohi inisiatif Negeri Perak yang telahpun menubuhkan Mahkamah Utama Syariah...."

Informan 7: "....pointnya mewujudkan satu lagi mahkamah iaitu mahkamah utama syariah ataupun apa-apa saja nama yang elok sebagaimana yang telah tertubuh di negeri Perak pada 2018...."

Informan 8: "....bila bidang kuasa dah tinggi, mahkamah rayuan pun akan ikut lah. Dia ada kaitan tu. Bila dah tinggi mesti kita akan wujudkan 4 tingkat mahkamah macam di Perak...."

Informan 9: "....sepatutnya ada lah satu lagi peringkat...."

Informan 10: "....dengan adanya mahkamah di tingkatan yang ke 4 tu, kita memberikan keadilan....'

Informan 11: "....kita perlu mengadakan mahkamah yang lebih tinggi daripada Mahkamah Rayuan Syariah...."

Informan 14: "....penubuhan 4 peringkat mahkamah: Mahkamah utama...."

Terdapat segolongan pihak yang menyokong penuh untuk mewujudkan Mahkamah Utama Syariah di setiap negeri sebagaimana di negeri Perak. Sungguhpun cadangan ini dilihat baik, namun ia sesuatu yang bersyarat. Sekiranya syarat ini dipenuhi, barulah Mahkamah Utama Syariah ini berkemungkinan akan wujud disetiap negeri. Oleh itu, pelbagai faktor perlu diteliti dan dipertimbangkan sebelum dikemukakan kepada Majlis Agama Islam Negeri masing-masing.

2) Bidang kuasa kebenaran merayu

Cadangan penambahbaikan bidang kuasa mendengar rayuan ini boleh dilihat dari sudut mewujudkan bidang kuasa kebenaran merayu di dalam enakmen. Bidang kuasa ini mampu menghalang perayu daripada membuat rayuan sebanyak dua kali di mahkamah yang berlainan. Cadangan ini dinyatakan oleh informan berikut:

Informan 3: "….kena ada kebenaran merayu bila kes tu di peringkat terakhirlah ...."

Informan 4: "….perlulah kebenaran untuk nak merayu sebab kesnya bermula dari kes mahkamah tinggi...."

Terdapat informan yang mencadangkan supaya bidang kuasa kebenaran merayu diwujudkan disetiap peringkat mahkamah rayuan supaya perayu tidak sewenang-wenangnya membuat

permohonan rayuan dua kali. Mahkamah yang mendengar rayuan boleh melihat persoalan undang-undang yang dikemukakan oleh perayu sekiranya hendak membuat rayuan kali kedua di mahkamah yang tertinggi apabila tidak berpuas hati dengan keputusan rayuan mahkamah peringkat pertama.

3) Bidang kuasa hakim

Cadangan penambahbaikan bidang kuasa mendengar rayuan ini boleh dilihat dari sudut mewujudkan bidang kuasa hakim di dalam enakmen. Informan kajian menyebut:

Informan 2: "….jadi seeloknya biarlah ia dikendalikan oleh semua hakim-hakim dalam inservice...."

Informan 11: "….bidang kuasa rayuan oleh hakim bicara...."

Menurut informan, bidang kuasa hakim perlu diwujudkan supaya dapat memberi kuasa kepada hakim-hakim yang masih dalam perkhidmatan untuk mengendalikan prosiding rayuan dan bukan dikalangan hakim kontrak. Hal ini kerana hakim-hakim yang dalam perkhidmatan boleh mengikuti sebarang latihan berkaitan prosiding rayuan di mahkamah syariah.

4) Bidang kuasa pendaftar

Bidang kuasa pendaftar di mahkamah syariah tidak mempunyai bidang kuasa yang luas sebagaimana mahkamah sivil. Oleh itu, Pendaftar terikat dengan peruntukan sedia ada untuk menguruskan prosiding rayuan. Ini dinyatakan oleh informan berikut:

Informan 12: "….kena ada satu bidang kuasa untuk membolehkan pendaftar ini membuat satu keputusan...."

Informan 14: "….memperluaskan Kuasa Pendaftar di dalam Enakmen...."

Dapatan kajian menunjukkan cadangan memperluaskan bidang kuasa Pendaftar di dalam enakmen perlu diwujudkan. Hal ini kerana dapat meringankan tugas hakim yang mendengar rayuan. Sekiranya Pendaftar diberi kuasa dalam enakmen, beliau boleh membuat apa-apa keputusan berkaitan prosiding rayuan tanpa membuat rujukan kepada hakim bicara.

5) Bidang kuasa menghidupkan semula kes

Cadangan bidang kuasa berkaitan peruntukan menghidupkan semula kes dilihat wajar untuk diwujudkan berdasarkan realiti semasa. Informan kajian menyebut:

Informan 12: "…keputusan berkaitan dengan menghidupkan semula kes, memfailkan semua kes. Sekarang ni kita tak ada sistem yang jelas lah…"

Menurut informan, mewujudkan bidang kuasa menghidupkan semula kes adalah perkara yang sangat wajar. Hal ini kerana kebanyakan perayu akan membuat permohonan menarik balik kes atas sebab tidak mampu membayar kos guaman dan fi mahkamah atau kes rayuannya ditolak

atas sebab perayu tidak hadir sepanjang tempoh prosiding rayuan. Sekiranya bidang kuasa ini diwujudkan, perayu boleh membuat permohonan menghidupkan semula kes di mahkamah yang terhenti rayuannya. Justeru, adalah wajar untuk mewujudkan semua cadangan bidang kuasa ini dalam sistem kehakiman syariah di Malaysia, sama ada dimasukkan dalam mana-mana peruntukan sedia ada atau dilaksanakan oleh hakim yang mendengar rayuan dengan mentafsir peruntukan sedia ada menurut budi bicara.

KESIMPULAN

Berdasarkan kepada kajian ini, penulis mendapati bahawa objektif kajian ini tercapai di mana terdapat peruntukan bidang kuasa mendengar rayuan di dalam Enakmen Pentadbiran Agama Islam Negeri dan Enakmen Mahkamah Syariah Negeri di mana Mahkamah Tinggi Syariah boleh mendengar rayuan dari Mahkamah Rendah Syariah, Mahkamah Rayuan Syariah boleh mendengar rayuan dari Mahkamah Tinggi Syariah dan bagi Negeri Perak pula, Mahkamah Utama Syariah boleh mendengar rayuan dari Mahkamah Rayuan Syariah. Dalam pada itu, Mahkamah Rayuan Syariah boleh mendengar rayuan dari Mahkamah Rendah Syariah dan Mahkamah Utama Syariah boleh mendengar rayuan dari Mahkamah Tinggi Syariah setelah mendapat kebenaran merayu terlebih dahulu dari mahkamah yang mendengar rayuan dengan mengemukakan persoalan undang-undang dan beberapa cadangan penambaikan dari informan.

Sehubungan dengan itu, diharap kertas kerja ini dapat memberi pendedahan kepada orang awam dan pengamal undang-undang khususnya Hakim Syarie atau Peguam Syarie bahawa terdapat cadangan penambahbaikan berkaitan peruntukan bidang kuasa mendengar rayuan di dalam enakmen. Penulis mengharapkan kertas kerja ini dapat memberi panduan kepada orang awam dan pengamal undang-undang syariah khususnya Peguam Syarie ketika membuat permohon rayuan di Mahkamah Syariah.

PENGHARGAAN

Makalah ini ialah satu daripada hasil kajian bagi penghasilan tesis Doktor Falsafah (Undang-Undang) bertajuk, ‘Pemerkasaan Prosedur Rayuan di Mahkamah Syariah di Malaysia” dan penulis mengucapkan jutaan terima kasih kepada Pejabat Menteri Besar Johor atas dermasiswa dan Jabatan Perkhidmatan Awam atas penajaan Hadiah Latihan Persekutuan Separa Biasiswa (HLPSB) kepada penulis.

RUJUKAN

Ahmad Hidayat Buang, Mohd Norhusairi Mat Hussin, Mohd Zaidi Daud. (2021). Penghakiman Mahkamah Syariah Malaysia: Analisis Kes-Kes Terpilih. Jurnal Syariah. Jil 29 Bil 3 ISSN: 0128-6730

Hussin Che Pa. (2016). Bidang Kuasa Eksklusif Mahkamah Syariah Selepas Pindaan Perkara 121 (1A) Perlembagaan Persekutuan: Satu Penilaian. Malaysian Journal of Syariah and Law Vol. 4. ISSN: 1985-7454

Jasri Jamal. (2017). Transformasi Bidang Kuasa Mahkamah Syariah Di Malaysia: Penilaian Semula Terhadap Hukuman Takzir. Jurnal Kanun 38. ISSN 0128-2670

Al-Māwardī, Abū al-Ḥassan ‘Alī Ibn Ḥabīb al-Baṣrī. (1909). Aḥkām al-Sulṭāniyyah. Qāhirah: Maṭba‘ah al-Sa‘idah.

Mohamed Azam Bin Mohamed Adil. (2000). Bidangkuasa dan Kedudukan Mahkamah Syariah di Malaysia Pasca Alaf 20: Ke Arah Mana? Shariah Journal, Vol 8 No 2 ISSN: 0128-6730

Muhammad Hashim Kamali. 1990. Appelate Review and Judicial Independence in Islamic Law. Journal Islamic Studies 29 No. 3 ISSN 0955-234

Mohd Nadzri bin Abd Rahman. (2010). Undang-undang Tatacara Mal Mahkamah Syariah. Nilai: Karya Kreatif Resources.

Mohd Sabree Nasri. (2018). Akta 355 Dan Perkembangan Bidang Kuasa Mahkamah Syariah Dalam Perkara Jenayah Di Malaysia. Journal of Law and Governance, Vol 1 No 1 eISSN: 2637-0743

Muhammad Khairul Nizzam Kassin. (2022). Pentadbiran & Pengurusan Kes Rayuan & Semakan Di Mahkamah Syariah. Kajang: Anaasa Publication.

Nasrul Hisyam bin Nor Muhamad. (2008). Bidang Kuasa Hibah Di Mahkamah Syariah Di Malaysia. Shariah Journal, Vol 16 No 2 ISSN: 0128-6730

STATUT

Enakmen Pentadbiran Agama Islam Negeri Johor (2003)
Enakmen Mahkamah Syariah (Perak) 2018.

TEMU BUAL

Ab Rahman Thobroni bin Mohd Mansor. 2022. Pemerkasaan Prosedur Rayuan di Mahkamah Syariah di Malaysia. Tamu bual. Perak, 6 Oktober.

Ikbal bin Salam. 2022. Pemerkasaan Prosedur Rayuan di Mahkamah Syariah di Malaysia. Tamu bual. Johor, 30 Disember

Jaidi Bin Ahmad. 2022. Pemerkasaan Prosedur Rayuan di Mahkamah Syariah di Malaysia. Tamu bual. Putrajaya, 11 November.

Mohd Radzi Bin Abdul Latif. 2022. Pemerkasaan Prosedur Rayuan di Mahkamah Syariah di Malaysia. Tamu bual. Putrajaya, 22 November

Mohamad Shakir Bin Abdul Hamid. 2022. Pemerkasaan Prosedur Rayuan di Mahkamah Syariah di Malaysia. Tamu bual. Putrajaya, 22 November

Muhammad Fauzi Bin Uzir Abd Wahab. 2022. Pemerkasaan Prosedur Rayuan di Mahkamah Syariah di Malaysia. Tamu bual. Perak, 7 Oktober.

Muhamd Yusro Bin Borhan Nordin. 2022. Pemerkasaan Prosedur Rayuan di Mahkamah Syariah di Malaysia. Tamu bual. Putrajaya, 11 November

Naim Bin Mokthar. 2022. Pemerkasaan Prosedur Rayuan di Mahkamah Syariah di Malaysia. Tamu bual. Putrjaya, 22 November

Salehan Bin Yatim. 2022. Pemerkasaan Prosedur Rayuan di Mahkamah Syariah di Malaysia. Tamu bual. Selangor, 18 Oktober.

Syahrulnizam Bin Saat. 2022. Pemerkasaan Prosedur Rayuan di Mahkamah Syariah di Malaysia. Tamu bual. Johor, 1 Disember

Zainul Rijal Abu Bakar. 2022. Pemerkasaan Prosedur Rayuan di Mahkamah Syariah di Malaysia. Tamu bual. Selangor, 10 November.

Zulfikri bin Yasoa. 2022. Pemerkasaan Prosedur Rayuan di Mahkamah Syariah di Malaysia. Tamu bual. Johor, 12 Disember

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

KEFAHAMAN AMALAN BERWAKAF DALAM KALANGAN MASYARAKAT FELDA WILAYAH JENGKA PAHANG

MUHAMMAD SYAFIQ BIN FAUZI
Fakulti Syariah Dan Undang-Undang
Universiti Islam Selangor (UIS)
20bs02050@student.kuis.edu.my

NORITA BINTI KAMARUDDIN
Fakulti Syariah Dan Undang-Undang
Universiti Islam Selangor (UIS)
norita@kuis.edu.my

ABSTRAK

Wakaf merupakan suatu proses pemindahan pemilikan mana-mana harta milik manusia kepada pemilikan Allah SWT. Wakaf sangat memberi kesan yang efektif dalam perkembangan sosioekonomi dan sosial masyarakat Islam. Namun, ia tidak akan memberi apa-apa makna dan impak maksima sekiranya masyarakat tidak cakna dan endah berkenaan dengan amalan berwakaf. Kajian ini dijalankan bertujuan untuk mengkaji dan menganalisis tahap kefahaman masyarakat FELDA Wilayah Jengka terhadap amalan wakaf. Kajian ini dilaksanakan menggunakan metodologi gabungan kuantitatif dan kualitatif. Menerusi kajian ini, seramai 108 responden bagi mewakili sampel kajian yang telah diuji menggunakan kaedah soal selidik. Data-data yang diperolehi dalam kalangan masyarakat di FELDA Wilayah Jengka dianalisis dengan menggunakan perisian Statistical Packages For Social Sciences (SPSS) versi 27. Hasil kajian menunjukkan, 79.6% bersamaan 86 orang masyarakat FELDA Wilayah mengetahui hukum hakam wakaf dengan sangat baik. Hanya 20.9% bersamaan 22 orang yang tidak mempunyai kefahaman yang baik tentang wakaf. Kajian ini diharap dapat membantu pihak berkepentingan untuk menggalakkan masyarakat FELDA terus memperkukuhkan ekonomi dan tanggung jawab sosial melalui pelaksanaan wakaf.

Kata Kunci: *Kefahaman, Amalan Wakaf, FELDA, Wilayah Jengka*

PENDAHULUAN

Sedekah merupakan sebahagian daripada amal soleh yang dituntut. Salah satu amal sedekah yang boleh diimplementasikan adalah dengan berwakaf mengikut kemampuan setiap individu seiring peralihan zaman. Wakaf merupakan komposisi muamalat Islam yang perlu diberi perhatian yang lebih mendalam agar dapat merancakkan lagi taraf ekonomi masyarakat dan negara hingga menjadikan ia sebuah institusi kewangan Islam yang unggul. Polisi fiskal sesebuah negara Islam juga boleh diperkasakan melalui metode wakaf yang berperanan sebagai sumber kewangan dalam *Siyasah Maliyah. Siyasah Maliyah* merupakan sebuah pentadbiran atau pengurusan sesebuah negara yang mana ia berkait rapat dengan pengumpulan, pengagihan dan pengurusan sumber kewangan negara. Apabila berlakunya pemindahan harta milik persendirian kepada milk ramai, itulah yang dikatakan wakaf. lanya tidak terikat kepada tujuan tertentu, wakaf boleh sahaja bertujuan untuk sosial atau ekonomi. Elemen ekonomi itu termasuk pendidikan, kesihatan, pelancongan dan lain-lain. Adapun begitu, wakaf tidak terpakai untuk tujuan maksiat kerana maksiat tersebut akan melenyapkan hikmah dan tujuan wakaf.

Kefahaman yang mampan terhadap konsep wakaf sangat bernilai bagi menjamin kesinambungan amalan berwakaf dapat bergerak maju sesuai dengan peredaran zaman. Pelbagai persoalan yang timbul dalam misi memandaikan ummat ini. Antara perkara yang sering menjadi pertanyaan ialah konsep wakaf, adakah wakaf hanya berputar sekitar konstruksi keagamaan seperti tanah perkuburan, masjid, madrasah tahfiz dan lain-lain. Tidak dilupakan, ada juga yang mempersoalkan sejauh mana sumbangan wakaf dalam membina peradaban yang unggul.

Universiti Al-Azhar di Mesir menjadi kesaksian keberhasilan wakaf yang masih teguh hingga ke generasi kini. Buktinya, perbadanan wakaf Mesir sudah membiayai keseluruhan perbelanjaan universiti tersebut sejak ditubuhkan kira-kira 1000 tahun lebih yang lalu. Perkara ini menjawab persoalan yang timbul dalam membina peradaban yang unggul, kerana Universiti Al-Azhar telah melahirkan ribuan token ilmuwan yang agung dan berwibawa dalam penyebaran agama ke seluruh pelusuk dunia.

METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini dilaksanakan menggunakan metodologi gabungan kuantitatif dan kualitatif. Kajian ini juga menggunakan beberapa metode pengumpulan data untuk mengumpulkan data primer hasil daripada kajian yang dilaksanakan. Antara metode yang digunakan ialah metode kajian perpustakaan, metode dokumentasi dan metode soal selidik. Data-data yang diperolehi dalam kalangan masyarakat di FELDA Wilayah Jengka dianalisis dengan menggunakan perisian *Statistical Packages For Social Sciences* (SPSS) Versi 27.

SOROTAN LITERATUR

Pelbagai pihak telah melaksanakan kajian demi mengenal pasti tahap kefahaman masyarakat terhadap amalan wakaf. Kajian-kajian sebelum ini sedikit sebanyak telah memberi impak positif kepada institusi wakaf dalam memberi kesedaran serta semangat untuk mengembangkan lagi hartanah wakaf yang sedia ada. Secara tidak langsung, ia dapat membantu institusi wakaf menarik minat orang awam untuk bergiat aktif dan merancakkan kegiatan berwakaf tidak kira apa jua latar belakang pewakaf.

Menurut kajian daripada Siti Syuhada et al. (2018) menyatakan negara Malaysia mampu mencapai negara maju melalui pembangunan ekonomi ummah yang diterajui oleh institusi wakaf. Namun sayangnya, kajian mereka mendapat respon yang kurang memberangsangkan kerana masyarakat Malaysia masih ramai lagi tidak memahami secara jelas konsep asas berkaitan wakaf secara umumnya. Hal ini mencetuskan tanggapan yang mundur seolah-olahnya wakaf hanya bersifat tradisional seperti wakaf tanah perkuburan dan masjid sahaja. Oleh yang demikian, pengkaji cuba memupuk kesedaran masyarakat tentang kepentingan berwakaf menurut perspektif Islam. Dalam masa sama, kajian ini mempromosi wakaf melalui aplikasi model AIDA sebagai pendedahan wakaf kontemporari.

Nor Aishah Ismail et al. (2015) berpendapat elemen kerohanian perlu digabungkan dalam elemen kebendaan untuk membina institusi wakaf yang unggul seperti mana yang pernah wujud sejak zaman Rasulullah SAW. Kajian ini dilaksanakan bagi mengetahui aspek-aspek

penting yang mampu mendorong masyarakat untuk berwakaf. Pengkaji mendapati kepercayaan kepada agama yang kuat serta kerohanian yang tinggi menjadikan salah satu faktor responden mengamalkan hidup sederhana dan tidak berat hati dalam mengorbankan sebahagian harta untuk *Fisabilillah*. Dalam masa yang sama, pengkaji juga menyeru pihak berwajib untuk terus bergiat aktif dalam mempromosikan wakaf agar dapat meningkatkan lagi penglibatan masyarakat untuk berwakaf.

Kajian oleh Hilal Azizi et al. (2017) telah menjalankan satu kajian yang berkaitan wakaf untuk mengkaji konsep wakaf tunai yang mula diaplikasikan di kebanyakan institusi pengajian tinggi. Kajian ini menumpukan perhatian kepada sumbangan wakaf tunai di Kolej Universiti Islam Selangor untuk mendapatkan informasi berkenaan faktor yang mendorong wakaf tunai dilaksanakan di kolej tersebut. Wakaf tunai membawa maksud sumbangan wakaf menggunakan wang ringgit yang diberikan kepada pihak yang bertanggungjawab untuk menguruskan wang tersebut untuk dikumpulkan dan hasil kutipan tersebut dipindahkan untuk dijadikan harta kekal ataupun pengurusan aktiviti-aktiviti berkaitan wakaf (Azri Ahmad,2008). Penyelidikan ini sedikit berbeza dengan kajian yang pengkaji jalankan kerana ia lebih memfokuskan tentang wakaf tunai itu sendiri dan kajian pengkaji lebih bersifat umum yang berjudul Kesedaran Amalan Berwakaf Dalam Kalangan Masyarakat FELDA.

Antara kajian empirikal mengenai kefahaman berwakaf secara berfokus adalah jurnal kajian yang dibuat oleh Suraini Saufi et al. (2021). Ketika mana isu ketidakpercayaan terhadap institusi keagamaan diperdebatkan, pengkaji mengambil langkah berani untuk mengkaji tahap kepercayaan masyarakat terhadap pengurusan institusi wakaf. Hasil kajian menunjukkan bahawa masyarakat masih lagi memberi kepercayaan yang baik kepada pengurusan institusi wakaf dalam mengelolakan harta wakaf di Malaysia ini. Bersangkutan dengan itu, kepercayaan itu terbina disebabkan majoriti responden yang diselidik mempunyai tahap pengetahuan yang sangat membanggakan serta kefahaman yang baik terhadap definisi dan konsep wakaf. Namun begitu, jurnal ini lebih terarah kepada isu kepercayaan wakaf sahaja dan tidak memfokuskan kepada perbincangan wakaf menurut perspektif hukum syara'.

Noor Azura Zainuddin et al. (2022) telah menyelesaikan sebuah kajian yang bertajuk 'Isu Dan Cabaran Dana Wakaf Ilmu UiTM Cawangan Perlis'. Kajian ini direncanakan asbab tercetusnya perkembangan wakaf yang berinovasi hingga tertubuhnya dana wakaf. Dana wakaf ini adalah bertujuan menjana pendapatan untuk pengurusan wakaf itu sendiri. Namun, di dalam kajian ini lebih terarah kepada isu dan cabaran dana wakaf ilmu sejak ia ditubuhkan sekitar tahun 2016 yang lalu. Fokus kajian penulis adalah kesedaran masyarakat terhadap amalan berwakaf. Ini menunjukkan kajian yang dijalankan oleh penulis berbeza pengkhususannya dengan kajian ini.

Seterusnya, Azyyati Anuar et al. (2020) telah mendapat cetusan idea menulis sebuah artikal yang berjudul 'Kajian Konseptual Tentang Kesedaran Berwakaf Dalam Kalangan Kakitangan UiTM Cawangan Kedah' setelah mendapat arahan untuk menjalankan kutipan wakaf bagi Projek Wakaf Pembinaan Kompleks Arshad Ayub yang merupakan projek di bawah kelolaan UiTM Shah Alam. Dengan projek ini, warga universiti bakal menikmati manfaatnya melalui penjanaan sumber pendapatan yang dijalankan. Pengkaji memudahkan responden untuk menjawab soalan dengan menggunakan *Google Form* sebagai platform soal selidik. Kajian ini menggunakan teknik persampelan mudah dengan memilih kakitangan yang berjawatan tetap sebagai responden kajian. Kajian yang dilakukan ini hampir sama dengan kajian yang ingin

penulis laksanakan, namun berkemungkinan mendapat perbezaan analisis yang ketara kerana berbeza tahap pendidikan.

Menurut kajian daripada Asykin Mahmood et al. (2013) menyatakan bahawa wakaf telah melalui satu transformasi yang membawa perubahan sejajar arus permodenan seperti wakaf korporat yang memberi implikasi positif kepada ekonomi negara. Pemilikan kekal ekuiti oleh masyarakat muslim membuktikan bahawa inovasi wakaf ini membawa maslahah yang besar. Secara tidak langsung, masalah harta wakaf sedia ada dapat diatasi dengan baik melalui kewujudan wakaf korporat ini serta memperbaiki taraf ekonomi negara. Ini membuktikan bahawa wakaf tidak hanya terikat kepada aktiviti keagamaan semata-mata, bahkan menonjolkan sifat komprehensif dan relevan dalam apa jua keadaan. Walau Bagaimanapun, kajiannya tidak mengemukakan tahap kefahaman masyarakat terhadap wakaf korporat bagi menyebarluaskan lagi maklumat berkenaan wakaf jenis ini.

Mohamad Zaim Isamail et al. (2015) menyatakan bahawa selain daripada sedekah dan zakat, kejayaan jaminan sosial Islam juga ditunjangi oleh institusi wakaf. Disebabkan itulah, masyarakat perlu lebih cakna untuk mengambil tanggungjawab agar mengetahui sejauh mana institusi wakaf ini telah bergerak. Kini, wakaf telah berkembang pesat ke pelusuk dunia, tidak lagi diketepikan seperti dahulu kala yang hanya menganggap sebagai ibadah sampingan semata-mata. Pentadbiran wakaf yang cukup efisien mampu memberikan pulangan yang lumayan. Seandainya wakaf diberi keistimewaan hebahan sepertimana produk perbankan, nescaya institusi wakaf jauh lebih maju dan mendapat tempat di setiap hati masyarakat serta dapat merancakkan lagi ekonomi umat Islam khususnya.

Di samping itu, Saiful Abdullah (2016) menyatakan bahawa penjanaan ekonomi dapat dilaksanakan melalui pembangunan tanah wakaf. Akan tetapi, menjadi permasalahan di mana berlakunya kesukaran dalam usaha membangunkannya sehingga pelaksanaannya terbantut dan terbengkalai. Kajian mendapati rata-ratanya syarikat pemaju menghadapi masalah dari sudut undang-undang, kewangan dan juga fizikal. Oleh yang demikian, pengkaji berhasrat dapat membantu pihak berwajib dalam membina sebuah model terbaik untuk menguruskan harta wakaf. Secara tidak langsung dapat menjadikan harta wakaf sebagai pembangunan yang berkomersial serta menarik minat pemaju untuk memajukan hartanah wakaf. Walaupun begitu, kajiannya tidak menyentuh berkenaan tahap kefahaman pemaju terhadap produk wakaf yang dijalankan bagi meningkatkan lagi keazaman untuk memajukan hartanah wakaf yang lain.

Secara keseluruhannya, bagi menjamin kelangsungan sesebuah harta wakaf perlulah diurus dengan pengurusan yang betul (Rabiatul Hasanah Mahmood et al., 2017). Sebuah negara yang mapan pembangunannya mempunyai elemen tadbir urus yang baik. Melihatkan kelompongan dan keterbantutan dalam kemajuan institusi wakaf, pengkaji ingin menilai tahap kawalan dalaman terhadap tadbir urus dalam membina legasi wakaf yang terbilang. Kajian ini penting bagi memastikan pengurusan wakaf di Malaysia yang lebih baik, bersistematik dan berintegriti serta seterusnya menjamin kelangsungan harta wakaf di Malaysia. Seterusnya, dapat memberi kesedaran kepada penggiat industri ini untuk mengamalkan kawalan dalaman yang baik agar mudah untuk mengurus pentadbiran organisasi itu sendiri.

PERBINCANGAN DAN DAPATAN KAJIAN

ANALISIS DESKRIPTIF

Kajian mengenai tahap kesedaran amalan wakaf masyarakat Felda Wilayah Jengka. Hasil dapatan kajian ini diperoleh melalui set soalan soal selidik pada bahagian B dan C dengan menggunakan 5 skala utama iaitu Sangat Tidak Setuju (STS), Tidak Setuju (TS), Tidak Pasti (TP), Setuju (S), dan Sangat Setuju (SS). Responden hanya perlu memilih satu jawapan dengan menandakan jawapan pada ruang yang telah disediakan berdasarkan skala likert yang telah diberikan.

Pengkaji menjalankan kajian pengukuran ini bagi menilai interpretasi seperti nilai min yang menggunakan skla likert 1 hingga 5 sebagaimana yang ditunjukkan di dalam soal selidik. Pengkajoi turut mengkategorikan serta menentukan nilai min setiap pembolehubah yang dikaji dan mengintеprasikan skor min ke dalam empat tahap seperti yang dipaparkan dalam jadual 1 di bawah :

Jadual 1 : Skala Skor Min dan Interpresi

Skor Min	Interpresi
1.00 hingga 2.00	Rendah
2.01 hingga 3.00	Sederhana Rendah
3.01 hingga 4.00	Sederhana Tinggi
4.01 hingga 5.00	Tinggi

Skor min tahap rendah adalah nilai skor min yang berada pada 1.00 hingga 2.00. Manakala skor min pada tahap sederhana pula bermula pada nilai skor 2.01 hingga 3.00 dan nilai min 3.01 hingga 4.00 berada pada tahap sederhana tinggi. Seterusnya, nilai skor yang berada pada tahap tinggi bermula dengan skor min 4.01 hingga 5.00. Analisis deskripsi ini dijalankan di bahagian utama yang terdapat di dalam borang soal selidik iaitu bahagian B .

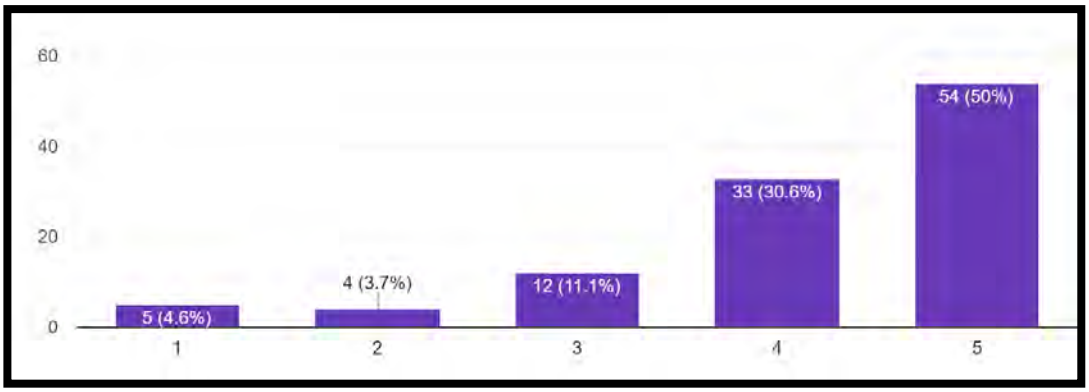
Jadual 2 : Tahap kefahaman masyarakat Felda Wilayah Jengka terhadap pengetahuan am tentang wakaf.

Bil.	Item	Kekerapan dan Peratus					Min	SP	Interpresi
		STS	TS	TP	S	SS			
B1	Saya mengetahui bahawa konsep wakaf adalah menahan hak pewakaf ke atas hartanya untuk tujuan kebajikan.	5 (4.6%)	4 (3.7%)	12 (11.1%)	33 (30.6%)	54 (50%)	4.18	1.07	Tinggi
B2	Saya memahami hukum wakaf adalah sunat.	0 (0%)	0 (0%)	13 (12%)	38 (35.2%)	57 (52.	4.41	0.69	Tinggi

						8 %)			
B3	Saya memahami rukun wakaf adalah pewakaf, harta yang diwakafkan, penerima wakaf dan sighah.	0 (0%)	2 (1.9%)	20 (18.5%)	39 (36.1%)	47 (43.5%)	4.21	0.80	Tinggi
B4	Saya mengetahui bahawa pewakaf hanya boleh mewakafkan harta yang dimiliki secara penuh.	6 (5.6%)	6 (5.6%)	10 (9.3%)	33 (30.6%)	53 (49.1%)	4.12	1.14	Tinggi
B5	Saya mengetahui harta wakaf tidak boleh diwariskan kepada ahli waris.	3 (2.8%)	5 (4.6%)	18 (16.7%)	25 (23.1%)	57 (52.8%)	4.19	1.05	Tinggi
B6	Saya mengetahui bahawa wakaf boleh diberikan dalam pelbagai bentuk harta termasuklah wang dan saham.	5 (4.6%)	1 (0.9%)	14 (13%)	35 (32.4%)	53 (49.1%)	4.20	1.02	Tinggi
B7	Saya sangat yakin bahawa wakaf bukan sedekah jariah.	27 (25%)	8 (7.4%)	26 (24.1%)	20 (18.5%)	27 (25%)	3.11	1.50	Sederhana Tinggi
B8	Saya mengetahui harta wakaf boleh dijual beli.	66 (61.11%)	19 (17.6%)	10 (9.3%)	4 (3.7%)	9 (8.3%%)	1.81 (61.11%)	1.25 (17.6%)	Rendah

(Sumber : *Statistical Package for the Social Sciences (SPSS Version 27*)

Rajah 1 : Saya mengetahui bahawa konsep wakaf adalah menahan hak pewakaf ke atas hartanya untuk tujuan kebajikan.



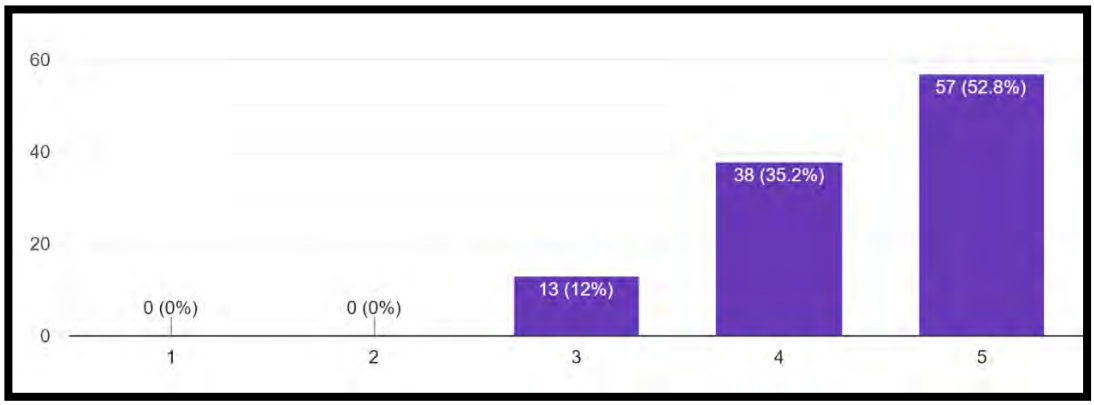
(Sumber : Muhammad Syafiq, 2023)

Berdasarkan Rajah 1, peratusan paling tinggi dalam kalangan responden memilih pilihan jawapan sangat setuju dengan kadar peratusan sebanyak 50%, ini membuktikan majoriti responden memahami konsep wakaf dengan baik. Seterusnya, 30.6% daripada jumlah responden memilih pilihan jawapan setuju. Manakala sebanyak 11.1% responden yang kurang pasti mengenai konsep wakaf adalah menahan hak pewakaf ke atas hartanya untuk tujuan kebajikan. Walaupun begitu, terdapat juga segelintir responden yang memilih pilihan jawapan tidak setuju dan sangat tidak setuju yang mana peratusan bagi tidak setuju adalah sebanyak 3.7% dan peratusan bagi sangat setuju sebanyak 4.6%.

Pengkaji berpendapat responden yang memilih pilihan jawapan tidak pasti disebabkan mereka keliru dengan konsep wakaf sebenar. Manakala, pengkaji berpendapat responden yang memilih pilihan jawapan tidak setuju dan sangat tidak setuju adalah kerana mereka tidak mempunyai pengetahuan asas berkaitan wakaf menurut konsep Islam.

Graf di atas juga menunjukkan interpretasi secara langsung responden mengenai konsep wakaf berada pada tahap tinggi kerana skor min bagi pernyatan di atas adalah 4.18.

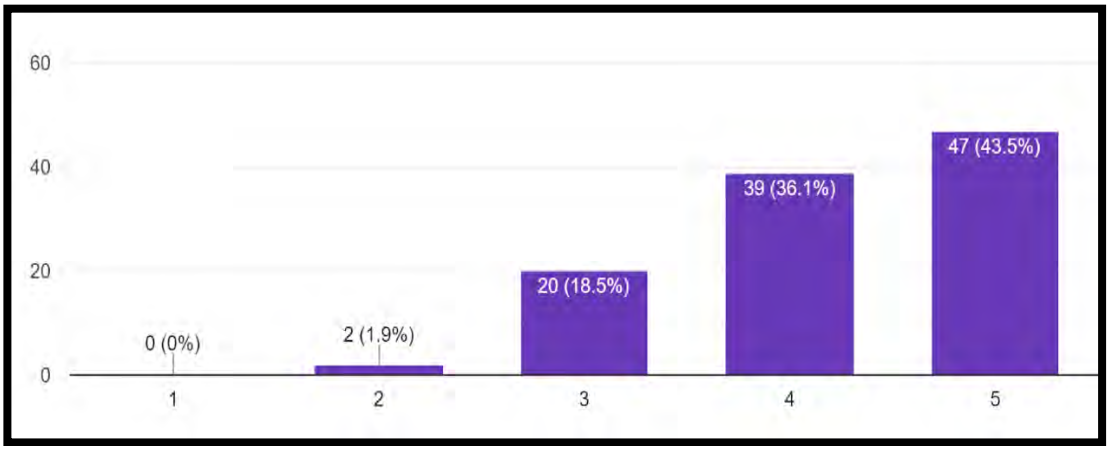
Rajah 2 : Hukum wakaf adalah sunat.



(Sumber : Muhammad Syafiq, 2023)

Rajah 2 menunjukkan tahap kefahaman masyarakat Felda Wilayah Jengka berkenaan hukum wakaf menurut Islam. Dapatan hasil maklum balas responden menunjukkan keputusan yang positif kerana majoritinya memilih pilihan jawapan sangat setuju hukum wakaf adalah sunat. Dengan kadar peratusan melebihi separuh jumlah keseluruhan iaitu sebanyak 52.8% menunjukkan mereka benar-benar faham perkara asas berkatan wakaf. Seterusnya, sebanyak 32.5% responden memilih pilihan jawapan sangat setuju dan sebanyak 12% memilih pilihan jawapan tidak pasti. Pengkaji berandaian bahawa responden yang memilih pilihan jawapan tidak pasti ini kerana mereka terkeliru samada wakaf hukumnya sunat ataupun harus. Skor min bagi pernyataan ini adalah 4.41 dan ini menunjukkan bahawa responden memahami hukum bagi amalan berwakaf.

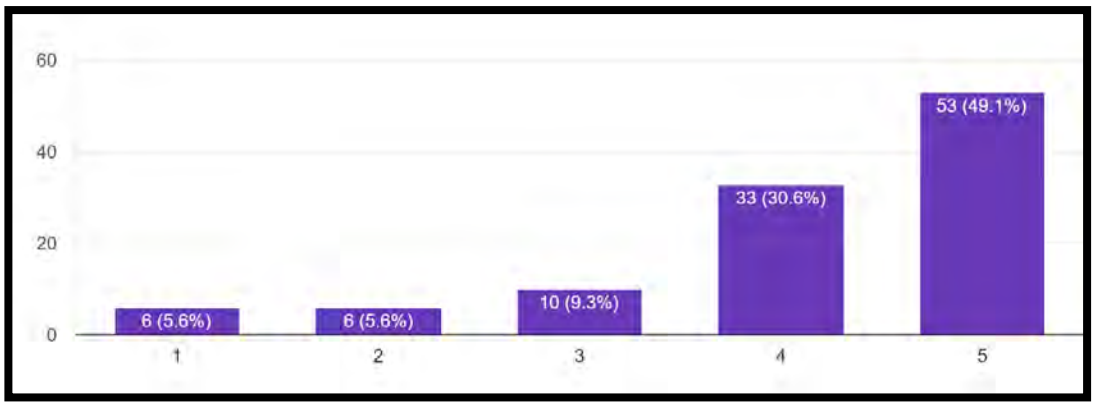
Rajah 3 : Saya memahami rukun wakaf adalah pewakaf, harta yang diwakafkan, penerima wakaf dan sighah.



(Sumber : Muhammad Syafiq, 2023)

Pernyataan ketiga ini adalah soalan yang berkaitan dengan rukun-rukun wakaf. Berdasarkan Rajah 3 ini, sebanyak 43.5% responden yang memilih pilihan jawapan sangat setuju, manakala sebanyak 36.1% responden memilih setuju sahaja sebagai pilihan jawapan bagi pernyataan rukun wakaf terdiri daripada pewakaf, harta yang diwakafkan, penerima wakaf dan sighah**.** Adapun begitu, terdapat juga responden yang tidak pasti berkenaan rukun-rukun wakaf iaitu sebanyak 18.5% daripada keseluruhan responden. Tidak terkecuali, seramai 2 orang iaitu bersamaan 1.9% responden yang tidak setuju dengan pernyataan tersebut. Pengkaji berpendapat bahawa responden yang memilih jawapan tidak pasti ini bukanlah kerana mereka tidak mengetahui pengetahuan asas tentang wakaf, akan tetapi mereka terkeliru rukun-rukun dengan syarat-syarat wakaf. Skor min bagi pernyataan ini adalah 4.21 dan ini menunjukkan bahawa responden mengetahui bahawa amalan wakaf hanya diterima(sah) sekiranya ia disertakan dengan rukun-rukunya sebagaimana yang telah ditetapkan oleh syarak.

Rajah 4 : Saya mengetahui bahawa pewakaf hanya boleh mewakafkan harta yang dimiliki secara penuh.

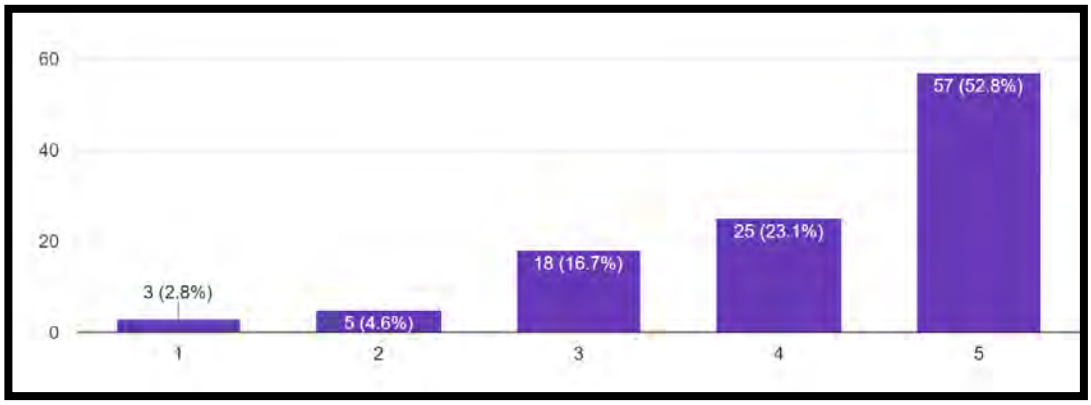


(Sumber : Muhammad Syafiq, 2023)

Melalui rajah 4 di atas, terdapat juga responden yang memilih pilihan jawapan sangat tidak setuju, tidak setuju dan tidak pasti. Jumlah peratusan yang sama bagi responden yang memilih sangat tidak setuju dan yang memilih tidak setuju iaitu sebanyak 5.6%. Manakala sebanyak 9.3% responden berada di atas pagar iaitu tidak pasti samada boleh atau tidak mewakafkan

harta yang bukan milik penuh pewakaf. Bagi ketiga-tiga kelompok ini, pengkaji berandaian bahawa mereka kurang mendapat pendedahan dan ilmu berkenaan wakaf kerana masih lagi ragu-ragu dan beranggapan bahawa boleh mewakafkan harta yang bukan milik penuh si pewakaf. Walaupun begitu, pemilihan jawapan bagi jawapan sangat setuju merupakan pilihan majoriti iaitu sebanyak 49.1%, manakala sebanyak 30.6% responden memilih setuju. Ini menunjukkan majoriti responden sedar bahawa hanya pemilik penuh sesuatu harta itu sahaja yang berhak menggunakan serta mengambil kesempatan dan peluang serta membuat kira bicara terhadap harta miliknya. Skor min bagi pernyataan ini adalah 4.12 dan interpretasi berada pada tahap tinggi.

Rajah 5 : Harta wakaf tidak boleh diwariskan kepada ahli waris.

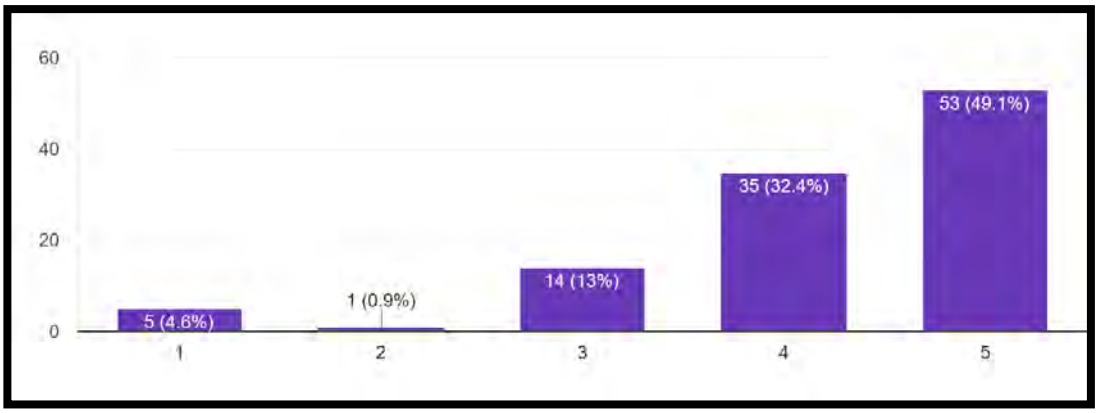


(Sumber : Muhammad Syafiq, 2023)

Merujuk rajah 5 di atas, sebanyak 52.8% responden memilih pilihan jawapan sangat setuju, manakala sebanyak 23.1% responden memilih setuju walaupun kebiasaannya masyarakat umum tidak mengetahui hukum ini. Ini menunjukkan bahawa tahap kefahaman masyarakat FELDA Wilayah Jengka berkaitan wakaf berada di tahap yang sangat baik. Selain itu, sebanyak 16.7% responden yang tidak pasti tentang perkara ini, dan terdapat juga responden yang tidak setuju dan sangat tidak setuju dalam hal ini. Namun, ianya adalah jumlah kecil daripada keseluruhan responden dengan kadar peratusan sebanyak 4.6% bagi responden yang tidak setuju dan 2.8% bagi responden yang sangat tidak setuju. Skor min bagi pernyataan ini adalah 4.19 dan interpretasi berada pada tahap tinggi.

Secara asasnya, harta yang diwakafkan telah berpindah milik kepada Allah yang mana harta tersebut digunakan untuk tujuan kebajikan. Oleh yang demikian, ahli waris tidak berhak untuk mewarisi harta yang telah diwakafkan.

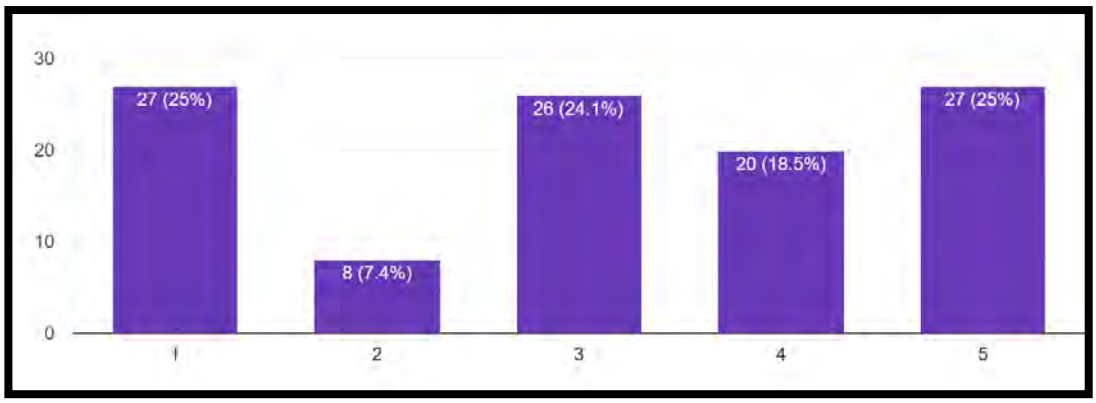
Rajah 6 : Saya mengetahui bahawa wakaf boleh diberikan dalam pelbagai bentuk termasuklah wang dan saham.



(Sumber : Muhammad Syafiq, 2023)

Berdasarkan rajah 6 di atas, majoriti responden mengetahui bahawa wakaf boleh diberikan dalam pelbagai bentuk termasuk wang dan saham. Walaupun pada awalnya, pengkaji menyangkakan responden tidak mengetahui tentang wakaf kontemporari, namun keputusan di atas menunjukkan sebaliknya. Buktinya, sebanyak 49.1% responden sangat bersetuju serta 32.4% memilih untuk bersetuju dengan kenyataan ini. Manakala baki daripadanya iaitu sebanyak 13% tidak pasti samada wang dan saham boleh diwakafkan ataupun tidak. Selain itu, sebanyak 0.9% responden tidak setuju dan 4.6% memilih sangat tidak setuju wakaf boleh diberikan dalam pelbagai bentuk termasuk wang dan saham. Skor min bagi pernyataan ini adalah 4.20 dan tahap interpretasi berada pada tahap tinggi.

Rajah 7 : Saya sangat yakin bahawa wakaf bukan sedekah jariah.

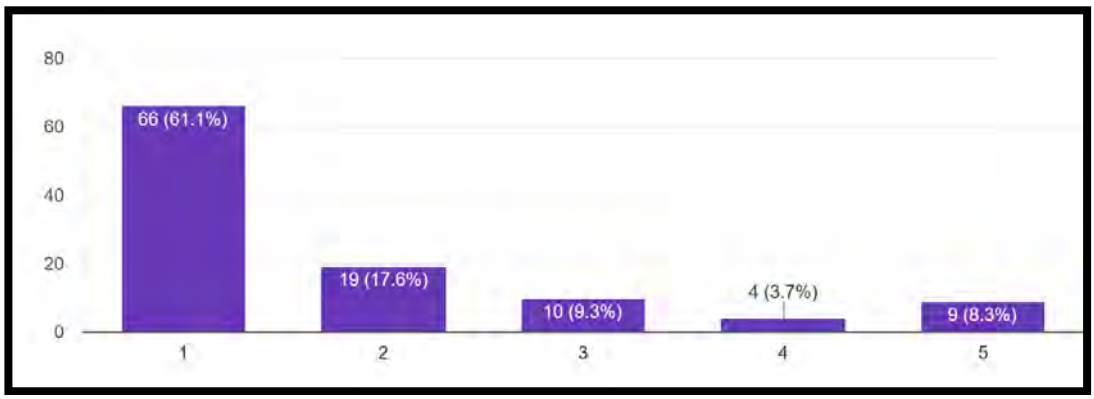


(Sumber : Muhammad Syafiq, 2023)

Merujuk Rajah 7, menunjukkan bahawa kebanyakan responden di FELDA Wilayah Jengka tidak mengetahui bahawa wakaf merupakan sedekah jariah. Hal ini kerana peratusan bagi setiap pilihan jawapan tidak jauh perbezaannya. Hal ini dapat dilihat pada carta di atas, sebanyak 25% responden memilih pilihan jawapan sangat setuju dan 20% bersetuju bahawa wakaf bukan sedekah jariah. Sebanyak 26% responden yang tidak pasti samada wakaf

sedekah jariah ataupun tidak. Bagi responden yang tidak bersetuju pula sebanyak 7.4% dan sebanyak 25% responden memilih sangat tidak setuju wakaf bukan sedekah jariah. Hasil dapatan kajian ini memaparkan tahap interpretasi berada di tahap sederhana dan skor min hanya 3.11. Ini dapat membuktikan bahawa kebanyakan responden tidak memahami dengan baik konsep wakaf merupakan sedekah jariah kerana amalan wakaf menghasilkan pahala yang berpanjangan walaupun pewakaf telah meninggal dunia.

Rajah 8 : Harta wakaf boleh dijual beli



(Sumber : Muhammad Syafiq, 2023)

Berdasarkan peratusan dalam rajah di atas menunjukkan majoriti responden memahami bahawa harta wakaf tidak boleh dijual beli. Pengkaji mengatakan demikian kerana peratusan tertinggi yang dipilih adalah sangat tidak setuju dengan kadar peratusnya sebanyak 61.1% dan sebanyak 17.6% memilih tidak setuju. Bagi responden yang tidak pasti pula, terdapat seramai 10 orang iaitu bersamaan dengan 9.3%. Namun begitu, terdapat juga responden yang memilih untuk bersetuju dengan kenyataan diatas iaitu sebanyak 3.7% dan 8.3% responden beranggapan bahawa harta wakaf boleh dijual beli. Skor min bagi pernyataan ini adalah yang paling rendah di dalam bahagian B iaitu hanya 1.81. Adapun begitu, skor min ini rendah disebabkan majoriti memilih pilihan jawapan tidak setuju. Walhal, pilihan jawapan setuju itu merupakan jawapan yang paling tepat.

KESIMPULAN

Konklusinya, melalui soalan-soalan soal selidik yang telah diberikan melalui platform *Google Form* mendapati bahawa tahap kefahaman serta kesedaran amalan wakaf dalam kalangan masyarakat Felda Wilayah Jengka adalah pada tahap yang baik dan memuaskan. Hasil kajian menunjukkan, 79.6% bersamaan 86 orang masyarakat FELDA Wilayah mengetahui hukum hakam wakaf dengan sangat baik. Hanya 20.9% bersamaan 22 orang yang tidak mempunyai kefahaman yang baik tentang wakaf. Perkara ini perlu diberi perhatian yang serius agar masalah ini tidak semakin parah. Sekiranya perkara ini diberi perhatian yang lebih, tidak mustahil semakin ramai masyarakat dapat memahami serta mengaplikasikan amalan wakaf dalam kehidupan mereka. Kesannya, wakaf akan lebih berkembang dengan meluas serta dapat dikomersialkan. Secara tidak langsung dapat membangunkan ekonomi Islam dengan lebih baik dan masyarakat dapat menikmati hasil wakaf yang boleh dioptimumkan.

RUJUKAN

Asykin Mahmood, Hakimi Syafiai. 2013. Potensi Wakaf Korporat kepada Pemilikan Ekuiti Muslim: Kajian di Wakaf An-Nur Corporation. *Persidangan Kebangsaan Ekonomi Malaysia (PERKEM) Ke- VIII. Jilid 1(2013)*, (hlm. 383-396).

Azyyati Anuar, Rohayati Hussin, Nurul Mazrah Manshor, Noor Hidayah Kasim & Daing Maruak Sadek. 2021. Kajian Konseptual Tentang Kesedaran Berwakaf Dalam Kalangan Kakitangan Uitm Cawangan Kedah. *Journal Voice Of Academia, Vol.17, Issues. 1*, 163-172.

Mohamad Zaim Isamail, Muhammad Ikhlas Rosele & Mohd Anuar Ramli. 2015. Pemerkasaan Wakaf Di Malaysia: Satu Sorotan. *Labuan e-Journal of Muamalat and Society*, 1-13.

Mohd Saiful Abdullah. 2016. *Pembangunan Tanah Wakaf Berdasarkan Model Wakaf Seetee Aisah.* Universiti Teknologi Malaysia.

Noor Azura Zainuddin, Hasyeilla Abd Mutalib, Rusnadewi Abdul Rashid, Nor Kartini Mohd Rodzi & Nadiyah Hashim. 2022. Isu Dan Cabaran Dana Wakaf Ilmu UiTM Cawangan Perlis. *International Journal Of Law, Government And Communication*, 153-165.

Nor Aishah Ismail, Azila Abdul Razak & Fidlizan Muhammad. 2015. Amalan Wakaf Dalam Kalangan Masyarakat Islam Di Kota Bharu Kelantan. *Labuan e-Journal of Muamalat and Society*.

Rabiatul Hasanah Mahmood, S. Shahida, Latifa Bibi Musafar Hameed & Nazifah Mustaffha. 2017. Kawalan Dalaman Tadbir Urus Wakaf di Malaysia. *Asian Journal of Accounting and Governance 8*, 49-58.

Siti Syuhada Binti Abd Rahman & Junainah Idris. 2018. Aplikasi Model AIDA Dalam Pengurusan Wakaf. *Jurnal Pengurusan Dan Penyelidikan Fatwa*.

Suraini Saufi, Nurul Akma Mohamed, Mujiburrahman Saleh, Hamidi Abdul Ghani & Sabree Noor. 2021. Hubungan Tahap Kefahaman Masyarakat Terhadap Sumbangan Wakaf Dengan Kepercayaan Terhadap Institusi Pengurusan Wakaf di Malaysia. *al-Mimbar*, 50-60.

Syed Muhammad Hilal Azizi Syed Abdul Aziz, S. A. 2017. Faktor-Faktor Mempengaruhi Sumbangan Wakaf Tunai di KUIS. *Proceeding of the 4th International Conference on Management and Muamalah*, hlm. 362-372.

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

ANALISIS KETERANGAN PAKAR FORENSIK DALAM KES JENAYAH DI MAHKAMAH SIVIL

SITI SALIHAH ABU BAKAR
Fakulti Syariah dan Undang-Undang
Universiti Islam Selangor (UIS)
20bi01071@student.kuis.edu.my

SURIANOM MISKAM
Fakulti Syariah dan Undang-Undang
Universiti Islam Selangor (UIS)
surianom@kuis.edu.my

ABSTRAK

Keterangan pakar forensik merupakan salah satu bentuk keterangan pakar yang relevan dan boleh diterima oleh mahkamah dalam pembuktian kes yang dibicarakan terutamanya dalam kes-kes jenayah. Walau bagaimanapun, pada masa ini, isu tentang kedudukan keterangan pakar forensik menurut undang-undang masih menjadi perbincangan dalam kalangan ahli akademik dan pengamal undang-undang termasuk isu kelayakan pakar forensik itu sendiri untuk memberi keterangan di mahkamah. Keadaan ini seterusnya membawa kepada isu kerelevanan dan kebolehterimaan keterangan pakar forensik itu dalam pembuktian kes di mahkamah. Maka, kajian ini akan menganalisis kes-kes berkaitan dengan kerelevanan dan kebolehterimaan keterangan pakar forensik dalam kes jenayah di mahkamah sivil. Kajian ini menggunakan kaedah kualitatif dengan menganalisis kes-kes mahkamah yang dilaporkan dalam Malaysian Law Journal (MLJ) dari tahun 2013 sehingga tahun 2023. Kajian ini mendapati bahawa terdapat kes di mana mahkamah menerima keterangan pakar forensik dengan mengambil kira pendapat mereka sahaja seperti yang terdapat dalam kes bunuh di bawah seksyen 302 Kanun Keseksaan dan terdapat keadaan di mana mahkamah menerima keterangan pakar forensik dengan mengambil kira kelayakan mereka berdasarkan kepada seksyen 45 Akta Keterangan 1950 seperti dalam kes mengedar dadah di bawah seksyen 39(B) Akta Dadah Berbahaya 1952. Oleh itu, kajian ini seterusnya menyimpulkan tentang kerelevanan dan kebolehterimaan dan keterangan pakar forensik dalam kes jenayah di mahkamah sivil berdasarkan analisis kes-kes yang dilaporkan.

Kata kunci: *Kerelevanan, keterangan pakar forensik, jenayah, mahkamah sivil*

PENDAHULUAN

Keterangan pakar forensik merupakan salah satu bentuk keterangan pakar yang relevan dan boleh diterima oleh mahkamah dalam pembuktian kes yang dibicarakan terutamanya dalam kes-kes jenayah. Walau bagaimanapun, pada masa ini, isu tentang kedudukan keterangan pakar forensik menurut undang-undang masih menjadi perbincangan dalam kalangan ahli akademik dan pengamal undang-undang termasuk isu kelayakan pakar forensik itu sendiri untuk memberi keterangan di mahkamah. Undang-undang keterangan merupakan salah satu undang-undang berkaitan dengan prosedur dalam mahkamah di Malaysia. Kepentingannya boleh dilihat dalam perbicaraan sesuatu kes memandangkan undang-undang keterangan akan terpakai kepada perbicaraan di mahkamah sahaja (Ramalinggam, 2012). Hal ini adalah kerana, setiap perbicaraan sesuatu kes dalam mahkamah, ia memerlukan keterangan-keterangan daripada pihak yang bertikai bagi menyokong sesuatu pembuktian yang dikemukakan. Dalam

undang-undang keterangan, terdapat pelbagai jenis bentuk keterangan yang boleh dikemukakan di mahkamah dalam sesuatu kes termasuklah keterangan daripada pakar forensik dalam membuktikan sesuatu dalam kes jenayah di mahkamah sivil.

Walau bagaimanapun, undang-undang di Malaysia tidak menyebut berkaitan kriteria pemilihan pakar secara khusus. Namun, peruntukan berkaitan keterangan pakar dinyatakan di bawah seksyen 45 Akta Keterangan 1950 (Nurhazla Ismail, 2021). Pendapat dan penjelasan dari aspek sains forensik akan membantu hakim dalam membuat keputusan yang adil serta memelihara kemaslahatan awam. Dengan merujuk seksyen 45 Akta Keterangan 1950, dapat difahami bahawa sains forensik merupakan antara cabang ilmu sains dan ia boleh dijadikan sebagai keterangan untuk membantu pihak mahkamah.

Kelayakan pakar forensik itu sendiri perlu dititikberatkan dalam memberi keterangan di mahkamah kerana setiap perbahasan yang berkaitan dengan isu yang timbul berkenaan kebolehterimaan keterangan saksi pakar menunjukkan keperluan penetapan kriteria kelayakan pakar yang perlu ada pada seseorang pakar sebelum pendapat mereka diterima sebagai keterangan di mahkamah. Peruntukan untuk menentukan sama ada seseorang itu seorang pakar masih belum jelas kerana bidang perundangan masih belum menetapkan kelayakan setara yang sepatutnya kepada seseorang saksi pakar. Keseragaman dalam penetapan kriteria bagi profesion ini penting kerana melibatkan keterangan pakar yang boleh mempengaruhi keputusan di mahkamah. Hal ini bagi menjamin kewibawaan seorang ahli forensik sebagai saksi pakar dan pada masa yang sama dapat membantu mahkamah memberikan keadilan yang sewajarnya (Nurhazla Ismail, 2021) terutama apabila ia melibatkan kes jenayah.

Oleh yang demikian, kajian ini akan menganalisis kes-kes yang berkaitan dengan penerimaan keterangan forensik dalam kes jenayah di mahkamah sivil. Kajian ini disusun seperti berikut: Bahagian 2 mengupas kajian lepas berkaitan konsep keterangan pakar forensik dan terma-terma berkaitan. Bahagian 3 menerangkan metodologi yang digunakan dalam kajian ini. Bahagian 4 membincangkan dapatan kajian manakala Bahagian 5 memberikan kesimpulan daripada analisis dan perbincangan terdahulu.

TINJAUAN LITERATUR

Konsep Keterangan Pakar Forensik

Definisi keterangan meliputi keterangan saksi-saksi dan keterangan dokumentari. Selain itu, keterangan juga bermaksud sesuatu yang membuktikan tuntutan atau pernyataan (Chandrachud dan Manohar, 2001). Sementara itu, Bowen (2010) melihat keterangan sebagai apa-apa yang membantu untuk membuktikan atau menafikan fakta-fakta material. May dan Powles (2004) pula menyatakan keterangan adalah sesuatu yang cenderung untuk membuktikan atau menyangkal apa-apa fakta atau kesimpulan. Dalam sesuatu perbicaraan, ia bermaksud maklumat yang diletakkan di hadapan mahkamah untuk membuktikan fakta-fakta dalam isu iaitu dalam sesuatu perbicaraan jenayah, ia adalah fakta-fakta yang mana pendakwaan perlu wujudkan untuk membuktikan kesnya dan defendan perlu ketengahkan untuk membangkitkan sesuatu pembelaan. Oleh yang demikian, berdasarkan kepada definisi di atas, jelas kepada kita bahawa keterangan boleh diperoleh dalam bentuk lisan, dokumentari atau objek material (keterangan sebenar) di mana tanpa keterangan, sesuatu pertuduhan tidak boleh dibawa.

Pakar pula bermaksud seseorang yang mempunyai pengetahuan atau kemahiran yang tinggi berkaitan sesuatu subjek atau aktiviti atau ahli yang mahir dalam sesuatu ilmu (Nurhazla Ismail, 2021). Selain itu, menurut seksyen 4 Akta Keterangan New Zealand 2006, pakar diertikan sebagai seseorang yang memberikan pendapat berdasarkan pengetahuan atau kemahiran khusus yang diperoleh melalui latihan, pembelajaran atau pengalaman. Dalam kata lain, takrifan yang diberikan ini dapat menggambarkan maksud pakar sebagai seseorang individu yang dikehendaki hadir ke mahkamah untuk memberikan informasi berfakta dan pandangan berlandaskan fakta dalam lingkungan kepakarannya, iaitu seseorang pakar tersebut tidak boleh memberikan pendapat atau informasi berfakta yang berada di luar bidang kepakaran atau kemahirannya (Ramalinggam, 2012). Justeru, berdasarkan definisi ini, apa yang jelas ialah pakar bermaksud seseorang individu yang ditentukan oleh mahkamah sebagai memiliki pengetahuan yang relevan kepada perbicaraan sesuatu kes dan pengetahuan ini tidak boleh diperoleh daripada orang biasa.

Forensik menurut bahasa adalah berkenaan pengetahuan perubatan yang diperlukan dalam pengadilan misalnya, untuk menentukan punca sesuatu kematian (Ramalinggam, 2012). Selain itu, forensik juga bermaksud sesuatu yang berkaitan dengan undang-undang dan digunakan di mahkamah keadilan. Definisi yang hampir sama telah diberikan oleh *"The Oxford English Reference Dictionary"* di mana forensik ditakrifkan sebagai sesuatu yang berkaitan undang-undang dan keadilan terutamanya dalam perkara-perkara yang berkaitan dengan jenayah. Dalam pada itu, forensik adalah berkaitan dengan mahkamah keadilan ataupun satu perdebatan umum sama ada melalui lisan atau dokumen. Forensik adalah satu proses menggunakan pengetahuan saintifik untuk mengumpul, menganalisa dan mempersembahkan keterangan kepada mahkamah. Selain itu juga, forensik turut diertikan sebagai ujian atau teknik-teknik saintifik yang digunakan untuk tujuan mengesan jenayah (Ramalinggam, 2012). Kesemua kaedah forensik seperti cap jari, kesan gigi, rambut, kumpulan darah, coretan pada peluru dan sebagainya merupakan sampel yang boleh dianalisis dengan ketepatan yang munasabah kepada individu tertentu yang disyaki melakukan jenayah (Haezreena, 2022).

Forensik juga bermaksud perbincangan dan hujah awam yang mana ia merujuk kepada terma sains forensik itu sendiri. Sains forensik ini digunakan untuk menyelesaikan kes jenayah dengan memerlukan penggunaan teknik dan prosedur saintifik. Sains forensik ini merupakan suatu elemen yang kritikal dalam dalam sistem keadilan jenayah. Hal ini kerana, ahli forensik perlu meneliti dan menganalisis bukti-bukti dari tempat kejadian atau pun daripada tempat lain bagi membantu penyiasatan dalam sesuatu kes tersebut (Nehaluddin, 2022). Sains forensik juga telah membuka jalan baharu dalam undang-undang jenayah sambil mencipta pelbagai undang-undang, etika dan masalah sosial (Nehaluddin, 2023). Dapat dirumuskan bahawa forensik adalah sesuatu yang berkaitan dengan mahkamah keadilan. Ia melibatkan kaedah-kaedah atau teknik-teknik saintifik yang digunakan dalam siasatan jenayah. Pakar forensik pula dapat ditakrifkan sebagai seseorang yang mempunyai kemahiran dalam kaedah saintifik yang berkaitan jenayah yang berlaku (Nurhazla Ismail, 2021).

Kelayakan Pakar Forensik

Walaupun tiada kriteria kelayakan khusus berkaitan saksi pakar yang telah ditetapkan, namun secara umumnya seorang pakar mestilah mempunyai kelayakan akademik dalam bidang spesifik sebagaimana yang diperlukan. Kelayakan akademik juga boleh dilihat berdasarkan sijil yang dimiliki sama ada sarjana muda, sarjana mahu pun doktor falsafah (Nurhazla Ismail,

2021). Perkara ini dinyatakan dalam kes Pendakwa Raya lwn Abillah bin Labo Khan [1996] MLJU 268, saksi pakar dalam kes ini ialah seorang ahli kimia kerajaan, berkelulusan Ijazah Sarjana Muda dalam bidang kimia UKM 1978 dan mempunyai mempunyai pengalaman kerja 18 tahun, telah mengikuti dua kursus, iaitu yang pertama *Drugs testing in Laboratory* selama dua minggu di Seoul, Korea Selatan 1988 dan yang kedua *United Nation Fellowship in Identification analysis of drugs abuse* di Ibu Pejabat Kimia Petaling Jaya selama tiga bulan dalam tahun 1993. Beliau juga telah menerima latihan dalam dalam kerja dari ahli kimia kanan dalam analisis dadah berbahaya termasuk heroin. Beliau pernah memberi keterangan dalam kes pengedaran melibatkan dadah berbahaya heroin dan cannabis, dan setakat yang beliau tahu, keterangan beliau telah diterima oleh mahkamah.

Kriteria pemilihan saksi pakar juga diambil kira berdasarkan pengalaman seseorang pakar itu dalam pekerjaan. Kriteria kelayakan ini turut disokong oleh sebilangan pandangan seperti Hall (2010), Giannelli (2000) dan Jones (1994). Seseorang pakar tidak diambil kira berdasarkan gelaran atau sijil akademik semata-mata, tetapi dilihat juga berdasarkan pengalaman. Pengalaman bermaksud mempelajari strategi untuk berjaya dan bertahan dalam kamar mahkamah. Namun, ada juga yang berpendapat bahawa pengalaman boleh dikira berdasarkan tempoh seseorang itu bekerja. Ini disebabkan kepakaran seseorang pakar itu diakui apabila beliau telah lama berkhidmat dalam bidang tersebut (Nurhazla Ismail, 2021). Seperti dalam kes Che Mohd Sufian @ Che Bastian bin Che Rashid v Pendakwa Raya [2012] MLJU 908, mahkamah memutuskan bahawa keterangan yang telah diberikan oleh saksi pakar diterima. Saksi pakar dalam kes ini telah telah memperolehi kepakaran sebagai seorang pakar O&G melalui pekerjaan iaitu sebagai seorang doktor dalam bidang O&G di Hospital Bersalin Kuala Lumpur selama lebih kurang enam tahun. Seorang saksi pakar yang telah lama berkhidmat dalam memberikan keterangan pakar di mahkamah sebagai seorang pakar dalam bidangnya tidak perlu memberikan penjelasan kelayakan akademik. Pengalaman yang diakui dalam perkhidmatan adalah memadai untuk dikatakan sebagai pakar dalam sesuatu bidang.

Kriteria kelayakan saksi pakar seterusnya yang perlu ada untuk seorang pakar dilantik sebagai saksi pakar adalah kemahiran. Seseorang yang mempunyai kemahiran yang tinggi dan berkhidmat dalam bidang tertentu juga dipanggil sebagai seorang pakar dari sudut praktikal. Contohnya seperti dalam kes Kamaruddin bin Mat Din v Pendakwa Raya [1999] MLJU 283, walaupun saksi pakar yang telah menjalankan ujian DNA adalah bukan seorang pakar DNA, hakim bicara telah memutuskan bahawa beliau adalah seorang pakar yang layak menjalankan ujian DNA kerana beliau berkelulusan dan mempunyai pengalaman sebagai seorang ahli kimia. Hakim bicara telah menerima keterangan beliau sebagai keterangan pakar setelah hakim memerhati cara beliau memberi keterangan mengenai ujian DNA yang telah dijalankan.

METODOLOGI

Kajian ini menggunakan pendekatan kaedah kualitatif dengan membuat carian beberapa kes yang berkaitan di MLJ dengan menggunakan kata kunci *forensic* dan *section 45* bermula daripada tahun 2013 hingga tahun 2023. Hasil daripada carian tersebut, penulis telah memilih sebanyak 20 kes untuk dianalisis bagi menganalisis setakat manakah tahap kebolehterimaan keterangan pakar forensik dalam kes jenayah di mahkamah sivil.

ANALISIS DAN PERBINCANGAN

Senarai kes yang dianalisis diringkaskan dalam Jadual 1:

Jadual 1: Senarai Kes Keterangan Pakar Forensik dari tahun 2013 - 2022

Bil.	Nama Kes	Kesalahan	Mahkamah
1.	Public Prosecutor v Juli Kanoi [2017] MLJU 286	Seksyen 302 Kanun Keseksaan	Mahkamah Rayuan (Putrajaya)
2.	Pendakwa Raya lwn Tamang Kamal [2017] MLJU 1660	Seksyen 302 Kanun Keseksaan	Mahkamah Tinggi (Johor)
3.	Pendakwa Raya lwn Fong Kim Ho [2018] MLJU 186	Seksyen 302 Kanun Keseksaan	Mahkamah Tinggi (Kuantan)
4.	Pendakwa Raya lwn Htwee Nu Maung (Warganegara Bangladesh) [2019] MLJU 1745	Seksyen 302 Kanun Keseksaan	Mahkamah Tinggi (Shah Alam)
5.	Pendakwa Raya lwn Aizat Abdullah bin Othman [2019] MLJU 2024	Seksyen 302 Kanun Keseksaan	Mahkamah Tinggi (Shah Alam)
6.	Mohd Afizi bin Abdul Rahman lwn Pendakwa Raya [2020] MLJU 1675	Seksyen 302 Kanun Keseksaan	Mahkamah Rayuan (Putrajaya)
7.	Pendakwa Raya lwn Ismail bin Mohd Don [2020] MLJU 2215	Seksyen 302 Kanun Keseksaan	Mahkamah Tinggi (Kuala Terengganu)
8.	That Wei v Public Prosecutor [2021] 6 MLJ 167	Seksyen 302 Kanun Keseksaan	Mahkamah Rayuan (Putrajaya)
9.	Pendakwa Raya lwn Ja'afar bin Halid [2021] MLJU 235	Seksyen 302 Kanun Keseksaan	Mahkamah Tinggi (Pulau Pinang)
10.	Nagarujun a/l Arjunan v Public Prosecutor and Another Appeal [2021] 2 MLJ 599	Seksyen 302 Kanun Keseksaan	Mahkamah Rayuan (Putrajaya)
11.	Pendakwa Raya lwn Syaiful Afikin bin Mohd Firus [2022] MLJU 721	Seksyen 302 Kanun Keseksaan	Mahkamah Tinggi (Kuala Lumpur)
12.	Pendakwa Raya lwn Vasuthevan a/l Palianappan [2022] MLJU 3669	Seksyen 302 Kanun Keseksaan	Mahkamah Tinggi (Shah Alam)
13.	Pendakwa Raya lwn Nur Hidayah bt Abdullah [2022] 11 MLJ 705	Seksyen 302 Kanun Keseksaan	Mahkamah Tinggi (Muar)
14.	Saimon a/l Anthony lwn Pendakwa Raya dan lain-lain rayuan [2023] 5 MLJ 222	Seksyen 302 Kanun Keseksaan	Mahkamah Rayuan (Putrajaya)
15.	Public Prosecutor v Chan Beng Hoi & Anor [2019] MLJU 1798	Seksyen 39(B) Akta Dadah Berbahaya 1952	Mahkamah Tinggi (Bintulu)
16.	Pendakwa Raya lwn Mohamad Zulazwan bin Saali dan satu lagi [2020] MLJU 1293	Seksyen 39(B) Akta Dadah Berbahaya 1952	Mahkamah Tinggi (Shah Alam)
17.	Pendakwa Raya lwn Vjendran a/l Balakrishnan [2022] MLJU 169	Seksyen 39(B) Akta Dadah Berbahaya 1952	Mahkamah Tinggi (Pulau Pinang)
18.	Public Prosecutor v Saldi bin Rappe [2022] MLJU 1408	Seksyen 39(B) Akta Dadah Berbahaya 1952	Mahkamah Tinggi (Tawau)
19.	Public Prosecutor v Alex bin Abdullah & Anor [2023] MLJU 85	Seksyen 39(B) Akta Dadah Berbahaya 1952	Mahkamah Tinggi (Tawau)
20.	Pendakwa Raya lwn Mohd Asrizal bin Mohd Ibrahim dan lain-lain [2021] MLJU 848	Seksyen 3 dan 3A Akta Senjata Api (Penalti Lebih Berat) 1971	Mahkamah Tinggi (Shah Alam)

Public Prosecutor* v *Juli Kanoi* *[2017] MLJU 286

Dalam kes ini, Dr Jessie Hiu (SP14) telah menjalankan bedah siasat ke atas kedua si mati di Hospital Ratu Elizabeth di Kota Kinabalu. SP14 merupakan lepasan Ijazah Sarjana Muda Kedoktoran di Universiti Kebangsaan pada tahun 1991. Kemudiannya, pada tahun 1998, beliau memperoleh Sarjana dalam Patologi dari Universiti Malaya. Beliau juga pernah beberapa kali memberikan keterangannya di mahkamah di Sabah. Dalam kes ini, kelayakan dan kemahirannya tidak dapat disangkal sama sekali. Dalam keterangannya, beliau menyatakan bahawa bedah siasat telah dilakukan ke atas kedua-dua si mati. Hasil bedah siasat beliau mendapati terdapat kesan luka tikaman di bahagian hadapan bawah leher pada tubuh badan Minah yang mana kecederaan yang dialami itu pada lazimnya merupakan kecederaan biasa yang boleh menyebabkan kematian. Manakala, bagi kecederaan yang dialami oleh Bibiah, beliau mendapati terdapat luka tikaman yang panjangnya 2 cm di bahagian hadapan kiri atas dada. Beliau juga menyatakan punca kematian Bibiah adalah disebabkan oleh '*bleeding into chest cavity'* yang mana kecederaan yang dialami oleh Bibiah merupakan kecederaan yang pada lazimnya boleh menyebabkan kematian. Berdasarkan keterangan yang dikemukakan di atas, mahkamah telah menerima keterangan yang diberikan oleh saksi pakar tersebut.yang mana ia dapat membuktikan punca kematian kedua si mati adalah disebabkan oleh kecederaan yang dialami mereka.

Pendakwa Raya* lwn *Tamang Kamal* *[2017] MLJU 1660

Doktor Mohamad Aznool Haidy bin Haji Ahsorori (SP14) merupakan Pakar Perubatan Forensik di Hospital Sultanah Aminah Johor Bahru, telah melakukan bedah siasat ke atas kedua si mati. Dalam keterangannya, beliau menyatakan bahawa si mati pertama dan kedua telah mengalami luka tetakan yang berganda di bahagian kepala, muka dan leher. Kecederaan tersebut boleh menyebabkan pendarahan yang ekstensif yang menjurus kepada kegagalan fungsi tubuh secara menyeluruh *'acute systemic organs failure'*. Oleh yang demikian, tiada peluang untuk si mati hidup kerana kecederaan yang dialami oleh kedua si mati ini lazimnya boleh menyebabkan kematian. Berdasarkan keterangan yang diberikan oleh SP14 ini, mahkamah telah menerima keterangan beliau yang menyatakan bahawa punca kematian bagi kedua si mati tersebut adalah akibat daripada kecederaan yang dialami oleh mereka.

Pendakwa Raya* lwn *Fong Kim Ho* *[2018] MLJU 186

Dr. Sri Marni binti Zainal Abidin (SP18) merupakan seorang pakar forensik patologi, telah melakukan bedah siasat ke atas mayat si mati di Hospital Tengku Ampuan Afzan, Kuantan, Pahang. Beliau telah memberi keterangan lisan di mahkamah dengan menyatakan bahawa terdapat 16 tanda kecederaan pada tubuh si mati dan kecederaan yang '*fatal in nature*' adalah kecederaan pada beberapa bahagian dada iaitu luka tikaman. Disebabkan itu, beliau menyatakan bahawa luka tikaman tersebut telah mendatangkan kecederaan pada organ jantung dan paru-paru si mati sehingga menyebabkan berlakunya banyak pendarahan serta gangguan pada pernafasan si mati. Tambahan pula dengan kecederaan luka tikaman yang berganda itu menyebabkan kematian si mati. Berdasarkan keterangan yang diberikan oleh saksi pakar forensik patologi tersebut, mahkamah menerima keterangan beliau yang menyatakan bahawa punca kematian si mati adalah disebabkan oleh kecederaan yang dialami oleh si mati yang pada pada lazimnya boleh menyebabkan kematian.

Pendakwa Raya* lwn *Htwee Nu Maung (Warganegara Bangladesh) [2019] MLJU 1745
Dr. Nur Ayutimasery binti Abdullah (SP15) yang merupakan seorang pakar perubatan forensik semasa bertugas di Jabatan Forensik Hospital Tengku Ampuan Rahimah, Klang menyatakan bahawa beliau telah menjalankan bedah siasat ke atas si mati. Hasil bedah siasat yang dijalankan, beliau menyatakan bahawa punca kematian si mati adalah disebabkan pendarahan yang banyak daripada luka objek tajam pada bahagian kepala dan dada si mati. Selain itu, beliau juga mengesahkan bahawa kecederaan-kecederaan yang dialami oleh si mati dalam keadaan biasa adalah mencukupi untuk mengakibatkan kematian. Berdasarkan keterangan yang dikemukakan, mahkamah telah menerima keterangan yang diberikan oleh pakar tersebut yang menyatakan kematian si mati adalah disebabkan oleh kecederaan yang dialaminya.

Pendakwa Raya* lwn *Aizat Abdullah bin Othman [2019] MLJU 2024
Doktor Salmah Arshad (SP11) yang merupakan pakar patologi telah melakukan bedah siasat ke atas si mati. Dalam keterangannya, beliau menjelaskan bahawa daripada hasil bedah siasat tersebut didapati bahawa terdapat kesan lebam yang pelbagai usia pada hampir seluruh badan si mati. Beliau juga menyatakan bahawa kesan lebam tersebut boleh disebabkan oleh objek tumpul seperti tangan, kaki, kayu dan lain-lain. Dari hasil pemeriksaan dalaman pula, beliau menjelaskan terdapat pendarahan di bawah kulit kepala depan, kanan dan belakang. Beliau menyatakan bahawa kecederaan yang dialami oleh si mati itu adalah merupakan kecederaan yang parah dan si mati juga tidak mungkin dapat diselamatkan meskipun diberikan rawatan awal. Kecederaan seperti tumbukan, ditekan kuat atau ditendang akan menyebabkan kecederaan abdominal. Oleh yang demikian, dapat dirumuskan yang punca kematian si mati adalah disebabkan oleh *"subdural haemorrhage"* dan *"intraabdominal injury due to blunt force trauma"*. Mahkamah telah menerima keterangan yang dikemukakan oleh saksi pakar dalam kes ini.

Mohd Afizi bin Abdul Rahman* lwn *Pendakwa Raya [2020] MLJU 1675
Pakar Perunding Forensik Hospital Kuala Lumpur iaitu Dr Nurliza binti Abdullah (SP19) telah menjalankan bedah siasat ke atas mayat si mati. Hasil daripada bedah siasat tersebut, beliau memberikan keterangan bahawa si mati mengalami renjatan atau *state of shock*. Selain itu, si mati juga mengalami keadaan *sepsis* iaitu jangkitan kuman dalam sistem pengaliran darah. Disebabkan itu, punca kematian si mati adalah disebabkan oleh *severe burns* yang meliputi kawasan permukaan badan sebanyak 66% sehingga 82% beserta *sepsis* dan *shock*. Dalam kes ini, mahkamah menerima keterangan pakar forensik bahawa punca kematian si mati adalah berpunca daripada kecederaan yang dialaminya yang mana ia merupakan satu keadaan *life threatening* yang boleh membawa kepada kematian.

Pendakwa Raya* lwn *Ismail bin Mohd Don [2020] MLJU 2215
Doktor Pakar Forensik iaitu Doktor Siew Sheue Feng (SP10) telah menjalankan bedah siasat ke atas si mati. Dalam keterangannya, beliau menyatakan bahawa hasil daripada bedah siasat yang dilakukan, didapati punca kematian si mati adalah disebabkan oleh kecederaan di bahagian belakang kepala akibat trauma pukul yang mengakibatkan pendarahan di selaput otak iaitu *subarachnoid hemorage* yang telah menjejaskan kawalan pernafasan paru-paru ke otak. Selain itu, beliau juga menyatakan bahawa kecederaan pada kepala si mati adalah kecederaan yang sangat parah yang biasanya kecederaan fatal. Walaupun kecederaan tersebut mengambil sedikit masa untuk menyebabkan kematian, tetapi kecederaan tersebut boleh membawa kepada kematian. Daripada keterangan tersebut, mahkamah telah menerima keterangan SP10 yang

menyatakan bahawa punca kematian si mati adalah akibat daripada kecederaan kepala yang dialami oleh si mati semasa hari kejadian.

That Wei v Public Prosecutor [2021] 6 MLJ 167

Pihak pendakwaan telah mengemukakan keterangan pakar patologi forensik (SP5) yang telah menjalankan bedah siasat ke atas si mati. Dalam keterangannya, beliau menjelaskan daripada hasil bedah siasat tersebut, didapati bahawa si mati telah mengalami beberapa kecederaan pada tubuhnya iaitu di bahu, leher, tangan dan jari tangan. Beliau mengesahkan bahawa punca kematian si mati adalah disebabkan *'incised wound to the neck'*. Mahkamah menerima keterangan SP5 yang menyatakan bahawa kesan luka hiris dan tusukan berganda pada tubuh si mati menjadi punca kepada kematian si mati iaitu *'incised wound to the neck'*. Mahkamah mengakui bahawa meskipun tiada sebarang keterangan saksi pendakwaan yang melihat perbuatan tertuduh semasa mencederakan si mati, akan tetapi mahkamah menerima keterangan mengikut keadaan bagi mengaitkan tertuduh dengan kematian si mati.

Pendakwa Raya lwn Ja'afar bin Halid [2021] MLJU 235

Doktor pakar forensik iaitu Dato' Dr. Zahari bin Noor (SP3) yang menjalankan bedah siasat ke atas si mati pertama iaitu Ong Teik Kwong ini telah memberi keterangan bahawa si mati telah mati akibat daripada kecederaan dalam belakang kepala yang disebabkan oleh tembakan senjata api. Selain itu, beliau juga menyatakan bahawa terdapat satu kesan tembakan pada belakang pangkal kepala yang telah menembusi bahagian dalaman pangkal kepala dan otak lalu menyebabkan pendarahan dan kematian. Bagi si mati kedua iaitu Choi Hon Ming, bedah siasat dilakukan oleh Dr. Amir Saad bin Abdul Rahim (SP4). Dalam keterangan beliau, menyatakan bahawa si mati telah mati akibat daripada kecederaan dalaman dada yang disebabkan oleh tembakan senjata api. Beliau menyatakan bahawa kecederaan tembakan yang dialami si mati di kiri dadanya merupakan kecederaan *fatal*. Manakala, si mati ketiga pula iaitu Senthil Murugiah, bedah siasat dilakukan oleh Dato' Dr. Zahari bin Noor (SP3). Hasil daripada bedah siasat itu, beliau memberi keterangan bahawa si mati telah mati akibat daripada kecederaan dalam dada yang disebabkan oleh tembakan senjata api. Bukan itu sahaja, beliau menyatakan bahawa terdapat satu tembakan pada belakang dada telah menembusi bahagian dalaman dada lalu menyebabkan kecederaan paru-paru kanan, salur darah *Superior Vena Cava* dan bahagian *atrium* kanan jantung. Hal ini menyebabkan berlaku pendarahan dan kematian. Daripada keterangan tersebut, mahkamah telah menerima keterangan SP3 dan SP4 yang mendapati bahawa kematian ketiga-tiga si mati adalah berpunca daripada kecederaan luka tembakan yang dialami semasa hari kejadian.

Nagarujun a/l Arjunan v Public Prosecutor and Another Appeal [2021] 2 MLJ 599

SP12 iaitu ASP Noraini binti Awang yang merupakan Pegawai Forensik daripada Cawangan Forensik IPK, Perak telah menjalankan siasatan forensik ke atas bahan bukti yang telah dijumpai di dapur rumah tertuduh. Dalam keterangannya, beliau menyatakan bahawa beliau telah mengambil sampel DNA daripada barang bukti tersebut. Kemudiannya, SP9 iaitu ASP Mohd Akmal Hizam bin Haji Abdul Khupur telah menjalankan analisis terhadap cap jari. Daripada analisis tersebut, didapati terdapat satu sampel yang sama dengan cap jari tertuduh kedua. Seterusnya, daripada ujian analisis DNA pada sampel darah kedua-dua tertuduh, SP11 iaitu Nor Ummiza binti Kamaruzaman daripada Ahli Kimia telah menyatakan dalam keterangannya, beliau menjumpai kesan darah pada T-shirt dan seluar yang dipakai oleh

tertuduh pertama, terdapat darah tertuduh dan juga terdapat darah si mati pada seluar yang dipakai tertuduh kedua. Bedah siasat pula telah dilakukan oleh Dr. Siti Zanariah binti Mohd Nazri (SP2) yang menyatakan bahawa punca kematian si mati adalah disebabkan oleh kecederaan luka tikaman yang berganda pada leher si mati sehingga berlaku pendarahan yang banyak. Oleh itu, daripada keterangan yang dikemukakan mahkamah berpuas hati menyatakan punca kematian si mati adalah disebabkan oleh kecederaan yang dialaminya. Tambahan pula, dengan analisis DNA pada kesan darah yang terdapat pada pisau merupakan darah si mati. Justeru, keterangan yang diberikan merupakan keterangan yang konsisten dengan pisau yang dijumpai di sinki dapur rumah si mati.

Pendakwa Raya lwn Syaiful Afikin bin Mohd Firus [2022] MLJU 721

Dalam keterangan Dr. Wan Mohamad Zamri bin Wan Nawawi (SP10) yang merupakan pakar perubatan forensik, beliau menyatakan bahawa berdasarkan keadaaan mayat si mati, si mati telah meninggal dunia lebih kurang dalam 12 jam yang lalu. SP10 telah menjalankan bedah siasat ke atas si mati, dan daripada hasil dapatannya adalah, beliau menyatakan yang punca kematian si mati adalah disebabkan oleh pendarahan otak akibat daripada pukulan benda tumpul dan keras di kepala sebelah kiri. Pemeriksaan dalaman menunjukkan bahawa berlaku hematoma pada otot temporalis kiri menyebabkan otak sebelah kiri si mati mengalami pendarahan *subarachnoid* serta tisu dalam otak yang dikenali sebagai *intraceberal hemorrhage*. Selain itu, tiga tulang rusuk sebelah kiri si mati juga patah dan menyebabkan lebam pada peparu belah kiri dan di dalamnya berlaku pendarahan. Hal ini adalah disebakan kerana luka dalaman pada bahagian otak yang mengawal jantung yang dihadapi oleh si mati. Dalam keterangan SP10 menyatakan si mati boleh meninggal kerana kecederaan yang dialaminya pada bahagian yang berdarah itu. Beliau juga menyatakan yang tumbukan seorang dewasa boleh menyebabkan pendarahan otak seperti yang dialami oleh si mati. Berdasarkan keterangan SP10, mahkamah telah menerima keterangannya yang menyatakan bahawa kematian si mati adalah disebabkan oleh kecederaan yang dialaminya dan bukannya sebab semula jadi.

Pendakwa Raya lwn Vasuthevan a/l Palianappan [2022] MLJU 3669

Dalam kes ini, SP5 yang merupakan Pakar Perunding Perubatan Forensik, Jabatan Forensik, Hospital Tengku Ampuan Rahimah (HTAR) Klang telah melakukan bedah siasat ke atas si mati. Dalam keterangannya, didapati terdapat 25 luka hiris dan tetak pada tubuh badan si mati disebabkan oleh benda atau senjata tajam seperti pisau atau parang. Terdapat juga luka hiris dan kecederaan yang dialami si mati yang menunjukkan si mati cuba untuk menangkis serangan atau mempertahankan diri daripada serangan tersebut. seterusnya, beliau juga menjelaskan bahawa kecederaan luka hiris pada leher si mati yang menyebabkan pembuluh darah sebelah kiri di bawahnya terkerat merupakan yang paling bahaya dan menyebabkan si mati kehilangan banyak darah sehingga menyebabkan kematian si mati. Beliau menyatakan bahawa si mati boleh mati dalam anggaran masa 10 minit sehingga 45 minit selepas cedera di leher. Tambahan lagi, kecederaan-kecederaan yang dialami oleh si mati begitu banyak dan beliau mengesahkan bahawa kematian si mati adalah bepunca daripada luka hiris pada leher si mati. Oleh yang demikian, mahkamah menerima keterangan SP5 tersebut dengan menyatakan bahawa keterangan tersebut adalah kredibel, konsisten dan dipercayai.

Pendakwa Raya lwn Nur Hidayah bt Abdullah [2022] 11 MLJ 705

Hasil bedah siasat yang dilakukan oleh Dr. Hayanti Sara Azmeen binti Mohd Razali (SP3), beliau telah memberi keterangan bahawa si mati telah mengalami kecederaan luka di bahagian dada yang mana terdapat satu kesan luka tikam. Selain itu, beliau juga menjelaskan bahawa kecederaan yang dialami si mati ini merupakan kecederaan *fatal* kerana ia menyebabkan pendarahan yang banyak di bahagian dada dan di dalam kantung jantung. Seterusnya, beliau juga mengesahkan bahawa senjata yang menyebabkan kecederaan si mati adalah senjata yang tajam dan mempunyai hujung yang tajam. Beliau mengesahkan pisau yang dibawa oleh tertuduh semasa datang ke rumah majikan si mati merupakan senjata yang boleh menyebabkan kecederaan yang dialami oleh si mati. Oleh itu, berdasarkan keterangan SP3 tersebut, mahkamah telah menerima keterangan beliau yang menyatakan bahawa perbuatan tertuduh itu telah menyebabkan kecederaan yang membawa kepada kematian si mati.

Saimon a/l Anthony lwn Pendakwa Raya dan lain-lain rayuan [2023] 5 MLJ 222

Pakar Perubatan Forensik, Dr. Sri Marni binti Zainal Abidin (SP2) telah menjalankan bedah siasat ke atas si mati. Dalam keterangannya, beliau menyatakan terdapat lima luka tetakan di bahagian kepala yang menyebabkan pendarahan kulit kepala, keretakan tulang tengkorak, pendarahan dalam kepala dan kecederaan otak si mati. Selain itu, si mati juga kehilangan darah yang banyak sehingga berlakunya kecederaan pada kulit kepala lalu menyebabkan pengaliran darah ke organ-organ lain seperti jantung dan otak terganggu, SP2 juga menyatakan bahawa pendarahan dalam kepala dan kecederaan otak boleh mengganggu tahap kesedaran si mati sehingga boleh menyebabkan kematian. Tambahan lagi, beliau menyatakan bahawa kecederaan di bahagian kepala yang berkait dengan keretakan tulang tengkorak dan kecederaan otak adalah disebabkan oleh trauma daya objek yang tajam (*sharp force trauma)*. Walau bagaimanapun, dalam keterangan SP2, beliau mengesahkan bahawa punca kematian si mati adalah disebabkan oleh luka tetak berganda di bahagian kepalanya *(multiple slash wounds to the head)*. Dalam kes ini, mahkamah telah menerima keterangan yang dikemukakan oleh SP2 dalam mengenal pasti punca kematian si mati adalah disebabkan perbuatan tertuduh-tertuduh.

Public Prosecutor v Chan Beng Hoi & Anor [2019] MLJU 1798

SP6 dalam kes ini telah dipanggil untuk memberikan keterangannya di mahkamah. Beliau merupakan Ahli Kimia di Jabatan Kimia, Bintulu dan mempunyai kelayakan Ijazah Sarjana Muda Sains dalam bidang Sains Forensik di Universiti Sains Malaysia. Selain itu, beliau juga mempunyai pengalaman bekerja dalam bidang ini selama 12 tahun. Dalam keterangannya, beliau juga menyatakan bahawa beliau merupakan salah seorang ahli dalam Persatuan Forensik Sains Malaysia. Beliau menjelaskan dalam keterangannya beliau mempunyai pengalaman dalam bidang berkaitan dan menghadiri kursus yang melibatkan analisis dadah berbahaya. Tambahan pula, beliau pernah beberapa kali memberikan keterangannya di mahkamah dan mempunyai pengetahuan yang luas. Disebabkan perkara ini, keterangannya itu tidak pernah dipersoalkan. Dalam keterangannya, beliau menyatakan bahawa telah menjalankan ujian analisis untuk menentukan berat isi kandungan dua plastik lutsinar tersebut. Pertamanya, beliau mengeluarkan semua isi kandungan yang terdapat dalam kedua plastik lutsinar tersebut untuk menimbang berat plastik sahaja. Kemudiannya, beliau mendapati serbuk kristal tersebut adalah seberat 95.54 grams. Berdasarkan keterangannya, serbuk kristal tersebut telah *'hemogenised'* semasa analisis dan selepas itu dilakukan analisis kimia. SP6 menyatakan beliau telah melakukan *'marquis test'* untuk menentukan kewujudan dadah tersebut. Sebelumnya, warna oren telah bertukar kepada warna coklat menunjukkan serbuk kristal tersebut mengandungi

methamphetamine. Seterusnya, beliau menjalankan ujian *'gas chromatography-mass spectrometer'* bagi menentukan jenis dadah yang dijumpai pada serbuk kristal itu dan hasil ujian dapat mengesahkan dadah tersebut merupakan jenis methamphetamine. Ujian terakhir yang SP6 lakukan adalah *'quantitative test'* dengan menggunakan GC-FID untuk menentukan kuantiti Methamphetamine yang dijumpai pada serbuk kristal tersebut. Untuk ujian ini, SP6 telah mengambil sejumlah 7 bilangan sampel perwakilan daripada serbuk kristal *'hemogenised'* dan hasil daripada ujian analisis itu, dapat mengesahkan dadah tersebut merupakan dadah jenis methamphetamines dengan berat 75.72 grams. Berdasarkan pengalaman dan kelayakannya serta keterangan yang dikemukakan juga tiada bantahan, mahkamah menerima keterangan SP6 merupakan keterangan saksi pakar sebagai ahli kimia di bawah seksyen 45 Akta Keterangan 1950. Mahkamah mendapati bahawa beliau mempunyai kelayakan untuk mengemukakan keterangannya di mahkamah.

Pendakwa Raya lwn Mohamad Zulazwan bin Saali dan satu lagi [2020] MLJU 1293

Dalam keterangan Dr Vanitha Kunalan (SP6), beliau menyatakan daripada hasil dapatan ujian analisis yang dilakukan, beliau mendapati bahawa serbuk kristal yang berwarna putih itu merupakan dadah yang berbahaya jenis Methamphetamine seberat 1415.2 grams. Di samping itu, SP4 iaitu Erizasyira binti Basri, merupakan seorang ahli kimia di Bahagian DNA Forensik, Jabatan Kimia Malaysia telah memberikan keterangannya berkaitan dengan ujian analisis DNA ke atas sapu tangan yang dijumpai dalam beg tertuduh. Dari hasil analisisnya, beliau menyatakan terdapat DNA tertuduh pada sapu tangan tersebut. Selain itu, DSP Mohd Hanizan bin Mohd Wasli (SP9) dari Unit Audio Video, Makmal Forensik PDRM Cheras juga memberikan keterangan bahawa terdapat rakaman CCTV dan Laporan Pemeriksaan Forensik serta gambar-gambar yang menunjukkan tertuduh pertama tiba di pelepasan pintu KLIA 2 dan menaiki kenderaan Proton Wira yang dipandu oleh tertuduh kedua dengan membawa beg tersebut. Seterusnya, pada hari yang sama, terdapat rakaman CCTV dan juga Laporan Pemeriksaan Forensik yang menunjukkan tertuduh telah turun dari kereta yang sama dengan membawa beg tersebut. Daripada keterangan yang telah dikemukakan, mahkamah berpuas hati menyatakan bahawa tertuduh pertama berada di KLIA 2 semata-mata untuk mendapatkan sesuatu daripada tertuduh kedua supaya dibawa pulang ke Miri, Sarawak. Selain itu, beg yang dibawa tertuduh pertama itu sentiasa berada di bawah jagaan dan pengetahuannya. Tambahan lagi, terdapat keterangan yang menunjukkan tertuduh kedua telah memasukkan kotak-kotak tersebut ke dalam beg tertuduh pertama.

Pendakwa Raya lwn Vjendran a/l Balakrishnan [2022] MLJU 169

Dalam keterangan SP4, beliau telah menjalankan ujian analisis DNA ke atas dadah yang dirampas. Daripada analisisnya, beliau menyatakan dadah yang dirampas tersebut merupakan dadah berbahaya jenis heroin dan monoacetylmorphines yang tersenarai dalam Jadual Pertama Akta Dadah Berbahaya 1952. Selain itu, beliau juga menyatakan terdapat juga DNA tertuduh pertama pada barang-barang forensik antaranya adalah baju T bernam "Rags Jeans", dua puntung rokok, seluar pendek, penutup muka di mana dadah tersebut dijumpai. Berdasarkan keterangan yang dikemukakan, mahkamah berpuas hati dengan menyatakan barang-barang forensik yang dirampas mengandungi DNA tertuduh pertama dan tiada DNA individu lain yang dijumpai. Justeru itu, mahkamah berpuas hati bahawa dadah yang dijumpai di tempat kejadian tersebut adalah dalam milikan tertuduh pertama.

Public Prosecutor v Saldi bin Rappe [2022] MLJU 1408

Bagi membuktikan jenis dan berat dadah yang dirampas tersebut, pihak pendakwa telah memanggil SP1 untuk mengemukakan keterangannya. SP1 memiliki kelayakan akademik dalam Ijazah Sarjana Muda dan Sarjana dalam bidang Sains (Sains Forensik) daripada Universiti Sains Malaysia. Beliau juga merupakan seorang Ahli Sains di Jabatan Kimia Malaysia, Kuching bermula dari 18 Julai 2005 sehingga 1 Disember 2013. Sejak dari itu, beliau berkhidmat di Jabatan Kimia Malaysia, Kota Kinabalu. Selain itu, beliau pernah memberi keterangan mengenai pelbagai kursus, seminar, persidangan dan bengkel yang beliau hadiri. Beliau juga menyatakan pernah memberi keterangan lebih daripada 100 kes di mahkamah dan keterangan beliau tidak dipersoalkan oleh mana-mana pihak. Dalam kes ini, beliau menjalankan analisis GC-MS dan GC-FID dan didapati bahawa berat bersih dadah methamphetamine adalah seberat 57.22 grams manakala berat kasar yang terkandung dalam serbuk kristal itu adalah seberat 81.72 grams. Oleh itu, mahkamah telah menerima keterangan yang diberikan oleh SP1 mengenai jenis dan berat dadah yang telah dirampas di tempat kejadian sebagai keterangan pakar berdasarkan seksyen 45 Akta Keterangan 1950.

Public Prosecutor v Alex bin Abdullah & Anor [2023] MLJU 85

Bagi mengenal pasti jenis dan berat dadah tersebut, pihak pendakwa telah memanggil Biling Ak Peter Raig (SP1) yang merupakan Pegawai Sains di Bahagian Analisis Sains Forensik, Jabatan Kimia Malaysia di Kota Kinabalu. SP1 telah berkhidmat di Jabatan Kimia Malaysia sejak dari September 2000 dan mempunyai lepasan Ijazah Sarjana Muda Sains Kimia. Beliau juga merupakan ahli Institusi Kimia Malaysia dalam Persatuan Sains Forensik Malaysia dan Rangkaian Sains Forensik Asia. Selain itu, beliau juga pernah menjalani latihan khusus dan menghadiri banyak kursus dan seminar yang melibatkan analisis dadah berbahaya termasuk methamphetamine. Hasil daripada analisis yang dilakukan didapati berat kasar serbuk kristal itu adalah 242.20 grams. Selepas menjalankan ujian analisis GC-MS dan GC-FID, beliau mendapati berat bersih bagi serbuk kristal itu adalah 173.89 grams jenis methamphetamine. Tambahan lagi, beliau menyatakan Methamphetamine merupakan salah satu dadah yang tersenarai dalam Jadual Pertama Akta Dadah Berbahaya 1952. Hasil analisis yang diperoleh telah dicatatkan dalam laporan untuk diserahkan kepada mahkamah. Berdasarkan keterangan tersebut, mahkamah menerima keterangan yang dikemukakan oleh SP1 sebagai keterangan pakar berdasarkan seksyen 45 Akta Keterangan 1950.

Pendakwa Raya lwn Mohd Asrizal bin Mohd Ibrahim dan lain-lain [2021] MLJU 848

SP8 iaitu (ASP Nik Mohd Norhisyam) merupakan seorang juru analisis forensik senjata di Makmal Forensik PDRM, Cheras, Kuala Lumpur. Dalam keterangannya, beliau telah menjalankan pemeriksaan fizikal ke atas pistol tersebut. Beliau mendapati pistol itu dapat melepaskan tembakan dan berfungsi dengan baik. Selain itu juga, dari hasil analisa dan perbandingan yang dilakukan, SP8 mendapati satu butir kelongsong peluru 9 mm dan dua butir kelongsong peluru 9 mm yang diuji untuk menembak dengan menggunakan pistol yang sama mempunyai persamaan ciri-ciri individu. Oleh sebab itu, SP8 berpendapat bahawa tembakan tersebut dilepaskan daripada pistol yang sama. Dalam kes ini, mahkamah menerima keterangan yang diberikan oleh SP8 yang menyatakan tembakan yang dilepaskan itu adalah daripada perbuatan tertuduh pertama.

KESIMPULAN

Analisis kes mendapati dalam kes-kes jenayah, keterangan pakar forensik merupakan salah satu keterangan yang diterima oleh mahkamah. Meskipun keterangan pakar forensik merupakan keterangan secara tidak langsung, mahkamah telah menerima keterangan ini berdasarkan kepada pendapat, kepakaran, kelayakan dan juga pengalaman yang mereka ada. Walau bagaimanapun, tidak semua kes tersebut, mahkamah melihat daripada semua aspek yang ada pada seseorang pakar forensik. Mahkamah hanya melihat daripada pendapat mereka sahaja untuk menerima atau tidak keterangan yang dikemukakan oleh pakar forensik tersebut. Misalnya, dalam kes bunuh di bawah seksyen 302 Kanun Keseksaan, yang mana kebanyakan dalam kes ini, pihak pendakwa memanggil pakar forensik untuk memberikan keterangan mereka bagi mengenal pasti sama ada punca kematian si mati itu adalah disebabkan oleh kecederaan yang dialami mereka yang dilakukan oleh tertuduh.

Namun begitu, terdapat juga dalam beberapa kes yang keterangan pakar forensik itu mahkamah mengambil kira dari kelayakan mereka dengan merujuk kepada seksyen 45 Akta Keterangan 1950. Sebagai contohnya, dalam kes mengedar dadah di bawah seksyen 39B (1)(a) Akta Dadah Berbahaya 1952. Dalam kes ini, mahkamah menerima keterangan pakar forensik dengan melihat kepada kelayakan, pengalaman dan kepakaran mereka dalam mengenal pasti jenis dan berat dadah tersebut adalah sama seperti yang telah terkandung dalam Jadual Pertama ADB 1952.

Justeru, dapat kita lihat di sini bahawa keterangan pakar forensik merupakan salah satu keterangan yang penting dalam membantu pihak mahkamah untuk membuat keputusan ke atas tertuduh sama ada tertuduh itu didapati bersalah atau tidak. Mahkamah juga mementingkan keterangan yang dikemukakan oleh pakar forensik itu adalah relevan dan boleh diterima berdasarkan kepada sesuatu fakta kes.

RUJUKAN

Giannelli, P. C. (2000). Expert qualifications: Traps for the unwary. Faculty Publications 230.

Haezreena Begum Bt Abdul Hamid. (2022). DNA Evidence in the Criminal Justice System and Privacy Rights. Malayan Law Journal Articles [2022] 2 MLJ xcix.

Hall, R. D. (2010). The forensic entomologist as expert witness. Chapter 14. Taylor and Francis Group.

Jones, C. A. G. (1994). Expert witness: Science, medicine, and the practice of law. United States of America: Oxford University Press Inc.

Justice Y V Chandrachud & V R Manohar, (2001), Ratanlal & Dhirajlal's The Law of Evidence, Ed. ke-19, Wadhwa & Company, Nagpur.

Richard May & Steven Powles, (2004), Criminal Evidence, Ed. ke-5, London, Sweet & Maxwell.

Robin T. Bowen, (2010), Ethics and the Practice of Forensic Science, CRC Press, Boca Raton.

Nurbazla Ismail, Abdul Basir Mohamad & Ummi Rose Azra Mohamad Tajuddin. (2021). Kriteria Pemilihan Saksi Pakar Forensik Di Mahkamah. UUM Journal of Legal Studies, Vol. 12, Number 2 (July) 2021.

Nehaluddin Ahmad, Abdul Mohaimin Ayus, Saurabh Chaturvedi & Muhammad Danish Iqbal Ariffin. (2022). The Modern Forensic Techniques in the Criminal Justice System: An Overview. Malayan Law Journal Articles [2022] 4 MLJ xv.

Nehaluddin Ahmad, Hanan Abdul Aziz & M Danish Iqbal Ariffin. (2023). Emerging Developments of Science, Technology and Law: A Critical Overview. Malayan Law Journal Articles [2023] 2 MLJ lxxvii.

Ramalinggam Rajamanickam, Anita Abdul Rahim & Anisah Che Ngah. (2012). Kedudukan Keterangan Pakar Forensic Di Bawah Seksyen 45 Akta Keterangan 1950. Proceedings of International Conference on Public Policy and Social Science, UiTM Melaka Malaysia, November 2012.

SENARAI STATUT

Akta Dadah Berbahaya 1952 (Akta 234)
Akta Keterangan 1950 (Akta 56)
Akta Senjata Api 1971 (Akta 37)
Kanun Keseksaan (Akta 574)

SENARAI KES

Che Mohd Sufian @ Che Bastian bin Che Rashid v Pendakwa Raya [2012] MLJU 908
Kamaruddin bin Mat Din v Pendakwa Raya [1999] MLJU 283
Mohd Afizi bin Abdul Rahman lwn Pendakwa Raya [2020] MLJU 1675
Nagarujun a/l Arjunan v Public Prosecutor and Another Appeal [2021] 2 MLJ 599
Pendakwa Raya lwn Abillah bin Labo Khan [1996] MLJ 268
Pendakwa Raya lwn Aizat Abdullah bin Othman [2019] MLJU 2024
Pendakwa Raya lwn Fong Kim Ho [2018] MLJU 186
Pendakwa Raya lwn Htwee Nu Maung (Warganegara Bangladesh) [2019] MLJU 1756
Pendakwa Raya lwn Ismail bin Mohd Don [2020] MLJU 2215
Pendakwa Raya lwn Ja'afar bin Halid [2021] MLJU 235
Pendakwa Raya lwn Mohd Asrizal bin Mohd Ibrahim dan lain-lain [2021] MLJU 848
Pendakwa Raya lwn Mohamad Zulazwan bin Saali dan satu lagi [2020] MLJU 1293
Pendakwa Raya lwn Nur Hidayah bt Abdullah [2022] 11 MLJ 705
Pendakwa Raya lwn Syaiful Afikin bin Mohd Firus [2022] MLJU 721
Pendakwa Raya lwn Tamang Kamal [2017] MLJU 1660
Pendakwa Raya lwn Vasuthevan a/l Palianappan [2022] MLJU 3669
Pendakwa Raya lwn Vjendran a/l Balakrishnan [2022] MLJU 169
Public Prosecutor v Alex bin Abdullah & Anor [2023] MLJU 85
Public Prosecutor v Chan Beng Hoi & Anor [2019] MLJU 1798
Public Prosecutor v Juli Kanoi [2017] MLJU 286
Public Prosecutor v Saldi bin Rappe [2022] MLJU 1408
Saimon a/l Anthony lwn Pendakwa Raya dan lain-lain rayuan [2023] 5 MLJ 222
That Wei v Public Prosecutor [2021] 6 MLJ 167

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

INISIATIF PEMERKASAAN WANITA DALAM SEKTOR EKONOMI DAN PEKERJAAN DI MALAYSIA: TINJAUAN AWAL

NORAZLA ABDUL WAHAB
Jabatan Undang-undang
Fakulti Syariah dan Undang-undang
Universiti Islam Selangor (UIS)
norazla@kuis.edu.my

SITI NUR AISYAH BINTI MASREN
Jabatan Undang-undang
Fakulti Syariah dan Undang-undang
Universiti Islam Selangor (UIS)

MARLIANA BINTI ABDULLAH
Jabatan Syariah
Fakulti Syariah dan Undang-undang
Universiti Islam Selangor (UIS)
marliana@kuis.edu.my

ABSTRAK

Penglibatan wanita dalam sektor ekonomi adalah signifikan dalam menyumbang kepada pertumbuhan ekonomi sesebuah negara. Namun penyertaan dan peluang wanita dalam sektor ekonomi di Malaysia, adalah sederhana apabila berada di kedudukan ke-88 daripada 153 negara dengan skor 0.656 seperti yang dilaporkan dalam Indeks Jurang Gender Forum Ekonomi Dunia (WEF) pada tahun 2022. Malah, kadar penyertaan tenaga buruh (KPTB) wanita masih rendah iaitu 55.3 peratus pada 2020 berbanding Singapura (69.7%) dan Thailand (66.8%) atau negara-negara membangun yang lain yang melebihi 60 peratus. Ia tidak selari dengan jumlah enrolmen wanita yang lebih tinggi berbanding lelaki dalam semua peringkat pendidikan di Malaysia sama ada rendah, menengah dan tertiari. Antara faktor yang dikenalpasti berlaku jurang di antara penyertaan wanita dalam pasaran kerja ialah kurangnya sokongan daripada keluarga dan majikan di tempat kerja. Sehubungan itu, kertas kerja ini akan menganalisis inisiatif kerajaan dalam memperkasa penglibatan wanita dalam sektor ekonomi dan pekerjaan di Malaysia. Kajian ini akan menganalisis kajian-kajian terdahulu, dokumen-dokumen berkaitan seperti dasar dan polisi kerajaan, laporan-laporan kementerian, dokumen Belanjawan MADANI 2023 dan beberapa dokumen perundangan. Kajian mendapati terdapat beberapa isu yang dihadapi oleh kalangan wanita bekerja seperti diskriminasi di tempat kerja, masalah penjagaan ahli keluarga (anak dan warga emas (ibu bapa), gangguan seksual, dwiperanan, konflik kerja-keluarga, dan lain-lain. Selain itu, beberapa inisiatif telah dilancarkan oleh Kerajaan umpamanya dalam Belanjawan MADANI 2023 seperti peruntukan Geran Penjagaan Kanak-Kanak kepada Wanita Kembali Bekerja, memudah cara garis panduan untuk pusat jagaan kanak-kanak di pejabat, pelanjutan insentif cukai sedia ada, penyediaan subsidi yuran taska RM180 sebulan dan sebagainya. Kajian ini adalah signifikan dalam menambahbaik pelaksanaan dasar dan polisi sedia ada berkaitan pemerkasaan wanita dalam sektor ekonomi di Malaysia.

***Kata Kunci**: Belanjawan, Ekonomi, MADANI, Pemerkasaan, Wanita.*

PENDAHULUAN

Penglibatan wanita adalah signifikan dalam menyumbang kepada pertumbuhan ekonomi sesebuah negara. Malah penglibatan wanita dalam sektor ekonomi dan pekerjaan sudah

bermula sejak di zaman Rasulullah S.A.W lagi apabila terdapat sebilangan wanita yang melibatkan diri dalam pelbagai aktiviti kehidupan seperti bidang pertanian, perusahaan dan perniagaan (Faisal Othman, 1993). Asma' binti Abu Bakr iaitu isteri kepada Zubair ibn al-'Awwam umpamanya adalah wanita yang terlibat dalam bidang pertanian seperti menabur biji benih, membawa balik hasil pertanian ke rumah untuk disimpan, memungut kayu api, mengangkut air dari perigi untuk minuman dan persediaan makanan keluarga mereka (Faisal Othman, 1993). Selain itu, wanita juga terlibat dalam bidang perusahaan seperti membuat kerja kraf tangan yang halus tetapi perusahaan ini hanya dilakukan di rumah sahaja (Faisal Othman, 1993). Mereka juga menjalankan perniagaan dan turut berniaga di Pasar Madinah dan di pasar-pasar lain umpamanya Umm al-Mundhir binti al-Qays, seorang peniaga tamar dan Asma' binti Makhzamah (peniaga minyak wangi) (Faisal Othman, 1993).

Dalam konteks di Malaysia, penyertaan dan peluang wanita dalam sektor ekonomi di Malaysia adalah sederhana apabila berada di kedudukan ke-88 daripada 153 negara dengan skor 0.656 seperti yang dilaporkan dalam Indeks Jurang Gender Forum Ekonomi Dunia (WEF) pada tahun 2022. Kadar penyertaan tenaga buruh (KPTB) wanita juga masih rendah iaitu 55.3 peratus pada 2020 berbanding Singapura (69.7%) dan Thailand (66.8%) atau negara-negara membangun yang lain yang melebihi 60 peratus. Ia tidak selari dengan jumlah enrolmen wanita yang lebih tinggi berbanding lelaki dalam semua peringkat pendidikan di Malaysia sama ada rendah, menengah dan tertiari.

Antara faktor yang dikenalpasti berlaku jurang di antara penyertaan wanita dalam pasaran kerja ialah kurangnya sokongan daripada keluarga dan majikan di tempat kerja. Selain itu terdapat beberapa isu yang dihadapi oleh wanita di tempat kerja seperti diskriminasi disebabkan kehamilan, dinafikan peluang naik pangkat, masalah penjagaan ahli keluarga (anak dan warga emas (ibu bapa), upah rendah, gangguan seksual, dwiperanan, konflik kerja-keluarga, kesihatan mental dan lain-lain (Rojanah, 2023). Sehubungan itu, kertas kerja ini akan menganalisis isu dan cabaran yang dihadapi oleh wanita serta inisiatif kerajaan dalam memperkasa penglibatan wanita dalam sektor ekonomi dan pekerjaan di Malaysia.

METODOLOGI

Kajian ini adalah kajian kualitatif dan menggunakan kaedah penyelidikan perpustakaan. Bagi menjalankan kajian ini, analisis akan dibuat terhadap kajian-kajian terdahulu, dokumen-dokumen berkaitan seperti dasar dan polisi Kerajaan seperti Dasar Wanita dan Pelan Tindakan Pembangunan Wanita, laporan-laporan kementerian, dokumen-dokumen seperti Rancangan Malaysia ke-10 (2010-2015) (RMK-10), Rancangan Malaysia ke-12 (2021-2025) (RMK-12), Belanjawan MADANI 2023 dan beberapa dokumen perundangan seperti Akta Kerja 1995 dan Akta Kerja (Pindaan) 2022.

PERBINCANGAN

INISIATIF PEMERKASAAN WANITA DALAM SEKTOR EKONOMI DI MALAYSIA

Pemerkasaan merupakan satu proses untuk mencapai sesuatu seperti keupayaan individu atau kumpulan untuk membuat pilihan dan mentransformasikan pilihan tersebut menjadi tindakan yang dikehendaki untuk mendapatkan hasilnya (Noor Carmelita, 2015). Pemerkasaan wanita

merupakan aspek penting dalam mencapai kesaksamaan gender iaitu apabila wanita dan lelaki menikmati peluang, akses, hak dan tanggungjawab yang sama dalam semua aspek kehidupan Noor Carmelita, 2015). Pemerkasaan wanita juga ialah pengawalan terhadap diri wanita itu sendiri dan kesedaran golongan wanita terhadap hak kepada kehidupan dan mereka dapat membuat keputusan untuk menentukan apa yang dikehendaki dalam hidup mereka (Noor Carmelita, 2015). Usaha memperkasa peranan wanita akan membolehkan mereka turut sama-sama menyumbang secara signifikan untuk pembangunan negara.

Berikut adalah inisiatif pemerkasaan dan penglibatan wanita dalam sektor ekonomi yang dilaksanakan oleh Kerajaan Malaysia.

Dasar Wanita Negara

Dasar Wanita Negara bertujuan untuk membangunkan modal insan yang berdaya saing dan mempunyai ketahanan diri dengan melahirkan wanita yang berilmu dan berwawasan, mempunyai daya kreativiti dan inovasi serta menghayati nilai-nilai murni. Dasar ini juga memberi panduan dan hala tuju dalam usaha perancangan dan pelaksanaan pembangunan wanita atas kesedaran bahawa kaum wanita merupakan separuh daripada penduduk negara yang gigih menyumbang kepada pembangunan negara.

Dasar ini dilengkapi dengan Pelan Tindakan Pembangunan Wanita (PTPW) bagi memperincikan tindakan yang perlu diambil oleh agensi Kerajaan, pertubuhan bukan kerajaan, sektor swasta dan masyarakat sivil untuk mencapai objektif dan matlamat Dasar Wanita Negara. PTPW mengandungi strategi yang meliputi 13 sektor iaitu ekonomi, kemiskinan, undang-undang, keganasan terhadap wanita, kesihatan, pendidikan dan Latihan, sains dan teknologi, pembuat keputusan, mekanisme, jentera dan institusi pembangunan wanita, media, alam sekitar, sukan, dan kebudayaan, kesenian dan warisan.

Pelan Tindakan Pembangunan Wanita (PTPW)

Pelan Tindakan Pembangunan Wanita adalah rancangan dalam bentuk tindakan yang dijelaskan secara terperinci melalui strategi yang ingin dicapai dalam 13 bidang termasuk sektor ekonomi. PTPW dalam segmen wanita dan ekonomi adalah bertujuan untuk meningkatkan penyertaan dan sumbangan wanita dalam pelbagai sektor pembangunan ekonomi negara di semua peringkat penglibatan dan pekerjaan serta ke arah mencapai kesaksamaan gender dalam bidang ekonomi.

Antara strategi yang telah dilakukan oleh Kerajaan ialah menambahkan peluang dan mempelbagaikan jenis latihan kemahiran dalam pelbagai bidang termasuk dalam bidang pekerjaan bukan tradisi bagi wanita, meningkatkan bilangan, peluang dan layanan saksama untuk wanita dalam pekerjaan, mewujudkan dan melaksanakan strategi keseimbangan kerjaya dan keluarga, memastikan majikan menyediakan kemudahan dan sokongan kepada wanita bekerja seperti pusat penjagaan kanak-kanak di tempat kerja, mengamalkan waktu kerja fleksibel dan menyediakan kemudahan cuti untuk menjaga anak.

Selain itu, antara strategi lain ialah memudah cara kemasukan semula wanita ke dalam pasaran pekerjaan, mengurangkan gangguan seksual di tempat kerja, menangani diskriminasi atau eksploitasi berasaskan gender di tempat kerja, mengenal pasti dan memudah cara wanita yang

berpotensi untuk menjadi peniaga dan usahawan, meningkatkan bilangan pengusaha-pengusaha wanita dalam pelbagai sektor untuk menjadi usahawan yang berdaya maju dan berdaya saing, mewujudkan Bank Pembangunan Wanita, mewujudkan jaringan keselamatan sosial, mengoptimum dan memanfaatkan sumber ilmu, pengetahuan, kepakaran dan pengalaman kerja pesara wanita, memastikan majikan memberi maklumat dan kesedaran kepada pekerja wanita tentang kepentingan bekerja dengan selamat dan sihat, memastikan majikan menyediakan kemudahan untuk keselamatan dan perlindungan bagi pekerja wanita dan mewujudkan dasar untuk mengiktiraf sumbangan wanita dalam sektor informal dan *unpaid work.*

Walau bagaimanapun, kejayaan pelaksanaan Dasar Wanita Negara dan PTPW sangat bergantung kepada komitmen dan sokongan semua pihak terutama kepimpinan tertinggi serta kerjasama agensi kerajaan, swasta, pertubuhan bukan kerajan dan masyarakat sivil (Noor Azizah & Mariny 2016). Namun sebahagian daripada strategi yang digariskan dalam PTPW ini telah berjaya dicapai dan dilaksanakan seperti yang termaktub di dalam dokumen Rancangan Malaysia ke-10 (RMK-10), Rancangan Malaysia ke-12 (RMK-12), Belanjawan Negara dan pindaan kepada Akta Kerja 1995.

Rancangan Malaysia ke-10 (2011-2015)

Rancangan Malaysia Kesepuluh mengandungi aspirasi Program Transformasi Kerajaan dan Model Baru Ekonomi yang berteraskan pendapatan tinggi, keterangkuman dan kemampanan. Rancangan ini merencanakan pembangunan negara untuk tempoh lima tahun (2011-2015). Rancangan ini menyediakan pentas bagi transformasi struktur utama yang diperlukan oleh ekonomi berpendapatan tinggi serta hala tuju dasar, strategi dan program baharu yang membolehkan Malaysia tampil sebagai negara maju dan berpendapatan tinggi. Program pembangunan nasional berteraskan enam Bidang Keberhasilan Utama Negara, seperti yang digariskan dalam Program Transformasi Kerajaan, Bidang Ekonomi Utama Negara dalam Program Transformasi Ekonomi dan pembaharuan ekonomi strategik dalam Model Baru Ekonomi. Rancangan ini memperincikan strategi untuk memastikan peranan yang lebih berfokus bagi Kerajaan selaku pengawal selia dan pemangkin, dan pada masa yang sama mendukung gagasan 1Malaysia: Rakyat Didahulukan, Pencapaian Diutamakan demi penyampaian perkhidmatan yang berkesan.

Dalam aspek wanita, RMK-10 memberi fokus untuk memperkasa wanita bagi meningkatkan sumbangan mereka dalam ekonomi seperti meningkatkan penyertaan wanita dalam pasaran tenaga kerja, menambah bilangan wanita dalam peringkat pembuat keputusan, menambah baik penyediaan sokongan kepada wanita yang menghadapi kesukaran seperti balu, ibu tunggal dan golongan berpendapatan rendah dan menghapuskan semua jenis diskriminasi terhadap wanita.

Rancangan Malaysia Ke-12 (2021-2025)

Rancangan Malaysia Ke-12, 2021-2025 (RMK-12), bermatlamat supaya rakyat Malaysia secara keseluruhannya mengecapi taraf hidup wajar atau ‘decent standard of living’ menjelang tahun 2030. RMK-12 adalah berasaskan kepada tiga dimensi, iaitu pemerkasaan ekonomi, kemampanan alam sekitar serta perekayasaan sosial dan disokong oleh alat dasar dan tadbir urus. Ketiga-tiga dimensi ini juga akan dijajar dengan Matlamat Pembangunan Mampan 2030 (SDG) di bawah Agenda 2030 Pertubuhan Bangsa-Bangsa Bersatu (UN).

Fokus utama RMK-12 tersebut ialah untuk merancakkan pertumbuhan ekonomi, memperkukuh pemangkin pertumbuhan, meningkatkan kesejahteraan keluarga Malaysia, memantapkan keselamatan dan ketenteraman awam, membasmi kemiskinan tegar dan merapatkan jurang pendapatan, memperkasa agenda bumiputera dan keluarga Malaysia, melonjakkan pembangunan Sabah, Sarawak dan negeri-negeri kurang membangun, mempercepat pertumbuhan hijau, meningkatkan kecekapan penyampaian perkhidmatan awam dan memastikan pelaksanaan dasar yang berkesan.

RMK-12 turut memberi tumpuan untuk meningkatkan penglibatan wanita dalam sektor ekonomi dan proses membuat keputusan. Penyertaan wanita dalam pasaran kerja disasarkan mencapai 59 – 60% pada tahun 2025, mempertingkatkan akses dan kualiti perkhidmatan penjagaan dan pendidikan awal kanak-kanak serta penjagaan warga emas dengan yuran yang berpatutan. Ini akan mendorong lebih ramai wanita untuk kekal atau kembali bekerja. Selain itu RMK-12 memberikan tumpuan untuk mengukuhkan pembangunan ekonomi usahawan wanita dengan meningkatkan akses kepada pembiayaan dan aktiviti latihan kemahiran. Usahawan wanita juga akan digalakkan untuk menjalankan perniagaan secara dalam talian untuk memperluaskan pasaran.

Undang-undang sivil dan syariah bagi menangani isu berkaitan wanita akan diperkukuhkan dan satu rangka kerja bagi memperkasakan gender dan memperkasakan peranan wanita akan diperkenalkan melalui ekonomi Peduli (Care Economy) sebagai usaha meningkatkan penyertaan mereka dalam pasaran tenaga kerja. Ekonomi Peduli ini bertujuan untuk mewujudkan pekerjaan, untuk B40, wanita dan belia, meningkatkan produktiviti dan keseimbangan kehidupan kerja serta mengekalkan wanita dalam tenaga kerja.

Pindaan Akta Kerja 1995

Pindaan Akta Kerja 1955 pada tahun 2012 telah memasukkan beberapa peruntukan berhubung dengan undang-undang gangguan seksual di tempat kerja (Mumtaj & Khuzaimah, 2014). Seksyen 81A hingga 81G memperuntukkan berkaitan prosedur siasatan terhadap aduan gangguan seksual dan perkara-perkara yang berkaitan dengannya (Mumtaj & Khuzaimah, 2014). Majikan dikehendaki untuk menjalankan sisatan terhadap aduan berkenaan gangguan seksual oleh mana-mana pekerja di bawah penyeliaannya seperti yang diperuntukkan di dalam Seksyen 81B Akta Kerja 1955.

Selain itu, majikan boleh mengambil tindakan seperti yang diperuntukkan dalam seksyen 81C terhadap pelaku sekiranya gangguan seksual tersebut berjaya dibuktikan. Majikan juga boleh disabitkan dengan penalti iaitu didenda tidak melebihi RM10,000 sekiranya gagal membuat siasatan terhadap aduan atau gagal mengemukakan laporan siasatan gangguan seksual seperti yang diperuntukkan dalam seksyen 81F Akta Kerja 1955. Pindaan tahun 2022 kepada Akta Kerja 1995 melalui Seksyen 81H telah mewajibkan majikan untuk mempamerkan notis kesedaran tentang gangguan seksual di tempat kerja. Pindaan-pindaan terhadap Akta Kerja tersebut dilihat sebagai usaha serius untuk menangani isu gangguan seksual di tempat kerja dalam kalangan pekerja wanita.

Akta Kerja 1995 juga turut ditambah baik dengan beberapa pindaan yang dibuat pada tahun 2022 sebagai menyokong usaha pemerkasaan wanita dalam sektor ekonomi di Malaysia. Sebagai contoh, pemendekkan jam bekerja dari 48 jam ke 45 jam seminggu seperti yang diperuntukkan dalam seksyen 60C Akta Kerja 1995. Dasar waktu bekerja 45 jam seminggu ini adalah sebagai salah satu langkah untuk mewujudkan keharmonian keluarga di samping melahirkan pekerja yang produktif (Mohd Shahril Nizam, 2023).

Selain itu, Pindaan 2022 terhadap Akta Kerja 1955 iaitu seksyen 60P dan 60Q telah memperkenalkan waktu kerja fleksibel yang merangkumi perubahan waktu kerja, perubahan hari kerja serta tempat bekerja (Mohd Shahril Nizam, 2023). Pindaan kepada Seksyen 37 Akta Kerja 1955 telah memperuntukkan manfaat cuti bersalin 98 hari kepada pekerja wanita yang melahirkan anak semasa masih dalam tempoh pekerjaan berbanding 60 hari sebelum ini. Peruntukan seksyen 41A mengenai larangan penamatan wanita hamil juga merupakan satu bentuk perlindungan kepada wanita dan usaha untuk menggalakkan wanita terus kekal dalam pekerjaan.

Belanjawan Madani 2023

Belanjawan Negara 2023 yang dikenali sebagai Belanjawan MADANI 2023 telah dibentangkan oleh YAB PM Datuk Seri Anwar Ibrahim merangkap Menteri Kewangan pada 24 Februari 2023. Belanjawan yang berlandaskan konsep MADANI bertujuan untuk membangun tanah air yang lebih mampan dan makmur berteraskan ruh daya cipta, nilai hormat, keyakinan dan ihsan, di mana keterangkuman dan kesaksamaan menjadi teras utamanya. Fokus Belanjawan 2023 ialah menambah baik langkah menangani kos sara hidup dan memperkukuh jaringan keselamatan sosial untuk golongan miskin tegar serta kumpulan berpendapatan rendah dan sederhana. Belanjawan MADANI 2023 telah memperkenalkan beberapa inisiatif untuk memperkasa wanita dalam sektor ekonomi dan pekerjaan yang secara asasnya memberi tumpuan kepada tiga aspek iaitu menggalakkan wanita kekal atau kembali bekerja, penyediaan kemudahan dan sokongan kepada wanita bekerja dan menangani isu-isu wanita.

Bagi tujuan menggalakkan wanita kekal atau kembali bekerja, beberapa inisiatif telah diperkenalkan seperti Geran Penjagaan Kanak-Kanak kepada Wanita Kembali Bekerja, had pengecualian cukai pendapatan ke atas elaun penjagaan anak oleh pekerja atau dibayar terus oleh majikan kepada pusat jagaan kanak-kanak sehingga RM3,000, pengecualian cukai bagi wanita yang kembali bekerja (bagi cukai taksiran 2023 sehingga 2028), geran bersamaan 80 peratus daripada nilai gaji yang diinsuranskan bagi menggalakkan wanita kembali bekerja, pindaan Akta Pertubuhan Keselamatan Sosial (PERKESO), Program Penjanaan Pendapatan yang bertujuan untuk meningkatkan penyertaan wanita dalam aktiviti ekonomi yang membabitkan elemen keusahawanan, literasi kewangan dan ekonomi digital.

Beberapa kemudahan dan sokongan kepada wanita bekerja turut diperkenalkan seperti memudah cara garis panduan untuk pusat jagaan kanak-kanak- pusat jagaan atau asuhan kanak-kanak di tempat kerja, waktu bekerja fleksibel, pilihan untuk bekerja dari rumah dan subsidi yuran taska sebanyak RM180 sebulan. Manakala bagi menangani isu-isu wanita pula, beberapa undang-undang telah ditambah baik umpamanya bagi menangani isu berkaitan diskriminasi akibat kehamilan apabila Akta Kerja (Pindaan) 2022 telah melarang majikan

daripada memberhentikan pekerja hamil. Selain itu, Akta Gangguan Seksual 2022 telah digubal bagi menangani isu gangguan seksual antaranya dengan penubuhan tribunal bagi anti gangguan seksual.

KESIMPULAN

Usaha pemerkasaan wanita dalam sektor ekonomi oleh Kerajaan telah bermula sejak RMK 9 (2006-2010) dengan mengiktiraf penyertaan wanita sebagai pembuat keputusan iaitu dengan memperkenalkan dasar sekurang-kurangnya 30 peratus wanita di peringkat pembuat keputusan dalam sektor awam dan untuk memastikan penyertaan wanita di peringkat Pengurusan Tertinggi. Usaha ini diteruskan dalam RMK-10 dan RMK-12 juga belanjawan-belanjawan negara saban tahun. Malah beberapa undang-undang juga telah dipinda bagi memastikan inisiatif pemerkasaan wanita dalam sektor ekonomi dan pekerjaan di Malaysia dapat direalisasikan.

PENGHARGAAN

Penulis merakamkan ucapan terima kasih kepada SLHI, Universiti Islam Selangor (UIS) yang membiayai yuran pembentangan ke seminar ini.

RUJUKAN

Belanjawan 2023. Kementerian Kewangan Malaysia chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://belanjawan.mof.gov.my/pdf/belanjawan2023/ucapan/ub23.pdf

Dasar Wanita Negara dan Pelan Tindakan Pembangunan Wanita. Kementerian Pembangunan Wanita, Keluarga dan Masyarakat. chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.kpwkm.gov.my/kpwkm/uploads/files/Dokumen/Dasar/DASAR%20WANITA%20NEGARA.pdf.

Faisal Othman, 1993. Kedudukan dan Peranan Wanita Dalam Islam. Kuala Lumpur: Utusan Publication.

Mohd Shahril Nizam Md Radzi. 2023. Akta Kerja 1955 (Pindaan 2022). KANUN 25(2). 367-378.

Mumtaj Bt Hassan & Khuzaimah Mat Salleh (2014) *Gangguan Seksual Di Tempat Kerja: Hak Pekerja Menurut Undang-Undang Malaysia*. Dalam: UUM International Conference on Governance 2014 (ICG), 29th - 30th November 2014, Flamingo Hotel By The Beach, Pulau Pinang.

Noor Carmelita Binti Mohamed Noor. 2015. Wanita Dan Pemerkasaan: Satu Kajian Kes Penglibatan Isteri Nelayan Dalam Persatuan Kunita Sinar Mutiara Di Pulau Pinang. Universiti Sains Malaysia.

Noor Azizah Ahmad & Mariny Abdul Ghani. 2016. Dasar Wanita Negara: Daripada Polisi Kepada Pelaksanaan. Jurnal Pembangunan Sosial (Edisi Khas). Vol. 19. 69-86. https://doi.org/10.32890/jps.19.2016.11533

Rancangan Malaysia ke-10 (2011-2015). Unit Perancang Ekonomi. Jabatan Perdana Menteri. 2010. Putrajaya. chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.pmo.gov.my/dokumenattached/RMK/RMK10_Mds.pdf

Rancangan Malaysia ke-12 (2021-2025). Unit Perancang Ekonomi. Jabatan Perdana Menteri. 2010. Putrajaya. file:///C:/Users/Lenovo/Downloads/Dokumen%20RMKe-12%20(1).pdf

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

PERSPEKTIF ISLAM DALAM ALAT DASAR FISKAL DAN IMPLIKASINYA UNTUK PERKEMBANGAN EKONOMI: SATU KAJIAN DI NEGARA BRUNEI DARUSSALAM SELEPAS PEMULIHAN PANDEMIK COVID-19

ZHEIMIE H. ZAMRI
Fakulti Syariah dan Undang-Undang,
Universiti Islam Sultan Sharif Ali (UNISSA), Brunei Darussalam
Email: zimiharis97.edu@gmail.com.

ABDUL HADI BIN ABDUL SATAR
Fakulti Ekonomi dan Kewangan Islam
Universiti Islam Sultan Sharif Ali (UNISSA), Brunei Darussalam
Email: ahas.elmuhammady@gmail.com.

NURLAILA SYAKIRA BINTI MOHMOOD NOR
Fakulti Ekonomi dan Kewangan Islam
Universiti Islam Sultan Sharif Ali (UNISSA), Brunei Darussalam
Email: lailasyakira@gmail.com.

ABSTRAK

"*Objektif utama kod kehidupan Islam adalah kesejahteraan rakyat di peringkat nasional. Kerajaan bertanggungjawab untuk mengawasi dan membantu mencapainya melalui dasar-dasar serta insentif-insentif yang sesuai. Dalam konteks ekonomi, salah satu dasar penting untuk mencapai kemapanan ekonomi negara adalah dasar fiskal. Dasar ini melibatkan pengurusan pendapatan dan perbelanjaan kerajaan, termasuk cukai, pinjaman, dan perbelanjaan wang. Negara Brunei Darussalam sangat bergantung kepada sektor eksport minyak dan gas mentah, yang membentuk 80 peratus daripada pendapatan kerajaan. Selepas pandemik COVID-19, pemulihan ekonomi Brunei terhalang oleh pengurangan pengeluaran dalam sektor minyak dan gas, yang memberi kesan terhadap Keluaran Dalam Negara Kasar (KDNK) dan menyebabkan inflasi meningkat. Menurut IMF, Brunei dijangka menghadapi kedudukan fiskal dan luaran yang akan melemah, dengan defisit sebanyak -9 peratus dan surplus sebanyak 10.6 peratus daripada KDNK dalam jangka sederhana untuk tahun 2023. Ini menunjukkan bahawa Brunei menghadapi cabaran utama dalam bidang fiskal, dengan keperluan untuk melindungi ekonomi daripada ketidakstabilan dalam sektor minyak dan gas, tekanan global untuk dekarbonisasi, dan memastikan kesamarataan antara generasi. Kajian ini, sebagai kajian kualitatif, akan meneliti alat dasar fiskal dan implikasi Islam ke atasnya, serta pelaksanaannya di Negara Brunei Darussalam selepas pemulihan pandemik COVID-19. Ini bertujuan untuk menilai dan melihat sejauh manakah pemulihan selepas pandemik ini telah mempengaruhi pelaksanaan prinsip-prinsip Islam melalui dasar fiskal negara.*"

Kata Kunci: *Ekonomi, Ekonomi Islam, Dasar Fiskal, Negara Brunei Darussalam, COVID-19.*

PENGENALAN

Objektif utama kod kehidupan Islam adalah kesejahteraan rakyat di peringkat Nasional. Kerajaan bertanggungjawab atas kesejahteraan kehidupan seluruh warganya di pelbagai bidang, khususnya bidang ekonomi yang menjadi sumber utama kehidupan. Dalam konteks ekonomi, salah satu dasar penting untuk mencapai kemapanan ekonomi negara adalah dasar

fiskal. Dasar fiskal ini bermaksud garis panduan untuk mencapai keberkesanan dalam 'pengurusan pendapatan' dan 'perbelanjaan kerajaan', yang meliputi cukai, pinjaman, dan perbelanjaan wang dan lain-lain alat (Sadeq, 1998; Ali, 2016; Oktivany et al, 2023).

Penggunaan dasar fiskal sebenarnya telah berlaku sejak pemerintahan Baginda Rasulullah *sallallahu 'alaihi wasallam*. Ini dapat dilihat dari perkembangan negara di Madinah, yang awalnya kosong, menjadi sebuah negara dengan kestabilan ekonomi yang kukuh. Kejayaan ini adalah hasil daripada pelaksanaan sistem fiskal yang berkesan dengan pengurusan kewangan yang bijak, dengan mempertimbangkan pelbagai faktor ekonomi semasa pemerintahan Baginda. (Ali, 2016). Pelbagai kajian mendapati dasar fiskal Islam sebenarnya memberi tumpuan kepada peranan zakat sebagai alat untuk penyelarasan semula pendapatan dalam ekonomi. Ia merupakan sebahagian daripada kerangka dasar sosioekonomi yang bertujuan untuk mencapai keadilan dan ekuiti, meningkatkan kesejahteraan sosioekonomi, dan merangsang pertumbuhan ekonomi. (Faridi 1983; Sadeq 1998l; Ali 2016; Habib 2019).

Sehingga 04 Oktober 2023 sebanyak 6,960,783 jumlah kematian global akibat pandemik COVID-19 telah dicatatkan oleh Pertubuhan Kesihatan Dunia (WHO, 2023). Kematian disebabkan pandemik wabak COVID-19 memberi impak besar yang negatif bukan hanya dalam aspek kesihatan, tetapi juga dalam dimensi aspek kemanusiaan dan ekonomi global. (Isa & Rahayu, 2021). Namun pada 15 Disember 2021, Negara Brunei Darussalam telah melaksanakan fasa awal endemik atas pengumuman Titah Perutusan Khas Sultan Haji Hassanal Bolkiah, Sultan Yang Di-Pertuan Negara Brunei Darussalam (Jabatan Perdana Menteri, 2021). Tidak dapat disangkal bahawa sehingga kini, Brunei menghadapi cabaran yang ketara terhadap kedudukan fiskal negara. Selain terjejas oleh kesan pandemik COVID-19, cabaran-cabaran ini juga timbul akibat ketidakpastian harga minyak dunia, yang telah memberikan impak yang besar terhadap pendapatan Kerajaan (Dato Dr Amin Liew, 2021). Perlu diingatkan bahawa Negara Brunei Darussalam sangat bergantung kepada sektor eksport minyak dan gas mentah, yang membentuk kira-kira 80 peratus daripada pendapatan Kerajaan. (Hanizah, 2009).

Kajian ini akan meneliti alat dasar fiskal dan implikasi Islam ke atasnya, serta pelaksanaannya di Negara Brunei Darussalam selepas pemulihan pandemik COVID-19. Objektif kajian ini untuk menilai dan melihat sejauh manakah pemulihan selepas pandemik ini telah mempengaruhi pelaksanaan prinsip-prinsip Islam melalui dasar fiskal negara.

KAJIAN LITERATUR

Apabila membincangkan aspek dasar ekonomi khususnya teori dan kepentingan dasar fiskal sesebuah negara, terdapat pelbagai kajian lepas yang telah dilakukan, ini termasuk sistem fiskal yang berdasarkan prinsip konvensional dan Islam. Walau bagaimanapun, dalam konteks kajian literatur yang melibatkan dasar fiskal di Negara Brunei Darussalam, sama ada sebelum atau selepas pandemik COVID-19, maklumatnya agak sukar untuk dijumpai. Biasanya, kajian berkaitan dengan dasar Kerajaan termasuk dasar ekonomi tempatan selalu dikendalikan oleh Pusat Kajian Strategik dan Dasar Brunei (CSPS). Namun demikian, kajian mengenai pemantapan fiskal di Negara Brunei Darussalam masih dalam proses kajian oleh CSPS sehingga kini. Oleh itu, untuk kajian ini, maklumat mengenai dasar fiskal Brunei Darussalam

selepas pandemik COVID-19 akan diperoleh melalui laporan-laporan dan sumber maklumat dari laman sesawang rasmi yang diiktiraf.

KONSEP DASAR FISKAL KONVENSIONAL DAN KEPENTINGANNYA DALAM PEMBANGUNAN SOSIOEKONOMI NEGARA

Kajian Rosaria (2019) bertajuk "*The Evolution of Fiscal Policy Theory and The Eurozone*" mengupas evolusi teori dan pengaruh prinsip dasar fiskal yang telah diamalkan selepas Perang Dunia Kedua hingga ke hari ini. Hasil kajian menunjukkan bahawa teori dasar fiskal asas telah berkembang dari teori Keynesian ke pendekatan intertemporal yang lebih kontemporari. Selain itu, kajian ini menerangkan bahawa dasar fiskal bukan sekadar untuk mencapai pendapatan kerajaan dalam jangka pendek, tetapi ia juga memberi kesan positif dalam jangka masa panjang terhadap potensi keluaran ekonomi.

Kajian Oana et al. (2023) yang bertajuk "*Is Fiscal Policy One of the Most Important Socio-Economic Drivers for Entrepreneurial Activities in Europe Union Countries?*" kajian ini menyorot sejauh mana dasar fiskal mempengaruhi persekitaran keusahawanan, ia terbukti menjadi pemangkin pembangunan dan cara untuk mengurangkan ketidaksetaraan sosial serta meningkatkan kesejahteraan. Kajian ini juga memberi beberapa cadangan agar Kerajaan boleh mendorong peluang keusahawanan melalui perundangan cukai yang selari dengan peraturan EU, beban regulasi yang ringan, dan dasar-dasar yang menggalakkan persaingan, cukai yang lebih rendah, peningkatan ketelusan, dan akses terbuka bagi semua perniagaan.

Kajian Lativa (2021) yang bertajuk "*Analisis Kebijakan Fiskal Indonesia Masa Pandemi COVID-19 Dalam Meningkatkan Perekonomian*" menerangkan bahawa pandemik wabak COVID-19 telah memberi kesan yang signifikan negatif terhadap ekonomi Indonesia. Kerajaan Indonesia telah menjalankan pelbagai usaha untuk memperbaiki ekonomi mereka yang mengalami resesi. Antara tindakan untuk menyelesaikan masalah tersebut adalah insentif dasar fiskal. Kajian beliau juga mendapati beberapa alternatif yang dijalankan oleh kerajaan seperti pelancaran Program Pemulihan Ekonomi Nasional, yang mana program ini direka untuk melindungi, mengekalkan dan meningkatkan kapasiti ekonomi pelaku bagi para keusahawanan dan menjalankan perniagaan mereka semasa pandemik tersebut. Selain daripada itu, Indonesia juga memfokuskan semula bajet kerajaan sebagai tindakan efisiensi dalam perbelanjaan negara serta insentif cukai untuk meringankan beban pembayar cukai.

KONSEP DASAR FISKAL ISLAM DAN KEPENTINGANNYA DALAM PEMBANGUNAN SOSIOEKONOMI NEGARA ISLAM

Menurut Ziauddin (1989), dalam kertas kerja IMF beliau yang bertajuk "*Public Finance in Islam*", pendekatan Islam terhadap ekonomi negara adalah topik yang telah dibincangkan secara meluas sepanjang sejarah. Cendekiawan atau ahli ekonomi Islam merujuk kepada prinsip-prinsip yang diperolehi daripada al-Quran dan as-Sunnah untuk menggariskan dasar-dasar dalam pelbagai aspek kehidupan manusia, termasuk dalam ekonomi Islam. Mereka telah menekankan bahawa prinsip-prinsip ini adalah tetap dan tidak boleh diubah pada sebarang masa. Walau bagaimanapun, dalam Islam, terdapat ruang yang luas untuk menggunakan ijtihad, untuk menyelesaikan isu-isu kontemporari yang muncul. Kaedah-kaedah ijtihad

termasuk qiyas, istislah, dan al-masalih al-mursalah. Menurut beliau lagi, objektif utama dasar fiskal dalam Islam adalah untuk mengelakkan ketidakadilan dalam pembahagian keuntungan dan harta benda dalam masyarakat.

Kajian Ali (2016) bertajuk "*Konsep Fiskal Islam Dalam Perspektif Historis*" menjelaskan bahawa konsep dasar fiskal tidak sinonim dengan konsep percukaian Islam. Sebaliknya, dasar fiskal pada zaman ini terbentuk disebabkan mekanisme pasaran yang gagal. Walaupun begitu, amalan dasar fiskal dalam zaman fasa awal Islam terbentuk sebagai satu misi perwakilan praktikal dalam sistem ekonomi yang berpandukan prinsip Islam, keadilan, dan pembahagian harta. Beberapa alat dasar fiskal Islam yang digunakan pada masa itu termasuklah Jizyah, Kharraj, dan Ghanimah dan lain-lain. Dasar fiskal Islam adalah penting untuk mencapai keadilan pembahagian harta kepada kebajikan masyarakat dan menstabilkan perekonomian negara.

Kajian A.H.M Sadeq (1988) yang bertajuk "*Islamic Perspective on Monetary and Fiscal Policies and Their Implications for Economic Developments*" membincangkan perspektif Islam terhadap dasar-dasar ekonomi iaitu monetari dan fiskal. Negara-negara Islam pada masa ini memiliki semua alat fiskal konvensional yang tersedia, tetapi penggunaan dan implikasinya mungkin berbeza. Kajian beliau juga mendapati bahawa terdapat perdebatan mengenai soal amalan percukaian semasa, dan Syariah tidak nampaknya menghalang pengenaan cukai kerana ia diperlukan dalam konteks semasa dan oleh itu, kebanyakan ahli ekonomi Islam menganggapnya secara positif. Selain itu, negara-negara Islam memiliki sumber pendapatan unik yang tersedia, iaitu institusi Zakat iaitu Baitul Mal. Kebanyakan kajian dalam bidang ekonomi Islam melihatnya sebagai alat dasar fiskal yang efektif.

Kajian Oktivany et al. (2023) yang bertajuk "*Konsep Kebijakan Fiskal dalam Perspektif Ekonomi Islam*" menjelaskan bahawa dalam ekonomi Islam, prinsip dasar fiskal ditekankan untuk mencapai kesejahteraan umat berdasarkan nilai-nilai Islam dan kepentingan bersama. Tambahan pula, ekonomi Islam melarang sepenuhnya amalan penimbunan dan pembahagian harta. Oleh itu, dasar fiskal diterapkan untuk mempromosikan pertumbuhan ekonomi negara.

METODOLOGI

Artikel ilmiah ini merupakan satu kajian kualitatif yang melibatkan analisis kandungan dan disusun secara deskriptif. Pendekatan kajian yang digunakan adalah kajian perpustakaan, yang melibatkan pengumpulan data melalui sumber-sumber ilmiah seperti buku, jurnal, kertas kerja, kertas pembentangan, laporan tahunan, dan laman sesawang rasmi yang diiktiraf yang berkaitan dengan dasar fiskal di Brunei semasa pemulihan pandemik COVID-19, serta perspektif Islam dalam alat dasar fiskal dan implikasinya terhadap perkembangan ekonomi.

PERBINCANGAN DAN DAPATAN KAJIAN

ALAT DASAR FISKAL SEMASA ZAMAN AWAL ISLAM

Sistem fiskal telah menjadi amalan sejak terbentuknya masyarakat Islam, bermula sejak zaman Rasulullah *Sallallahu alaihi wasallam* dan Khulafa al-Rasyidin, dan seterusnya dikembangkan oleh para ulama (Ali, 2016). Sebagai contoh, Ibnu Khaldun berpendapat bahawa untuk

mencapai matlamat dalam menyeimbangkan ekonomi negara, kerajaan perlu mengurangkan pemungutan cukai dan meningkatkan perbelanjaan kerajaan, disebabkan kerajaan adalah institusi pasaran terbesar (Ibnu Khaldun, 2019).

Dasar fiskal Islam merupakan salah satu alat penting untuk menjaga kestabilan ekonomi negara dan merupakan mekanisme untuk mencapai *maqasid al-Syariah*. Kepentingan dasar fiskal muncul kerana adanya larangan riba dan tanggungjawab setiap orang-orang Islam untuk memberi zakat. Dalam konteks ekonomi masa kini, negara-negara Islam mengamalkan dasar-dasar monetari dan fiskal untuk menjaga kestabilan ekonomi negara, walaupun dasar fiskal memainkan peranan yang lebih penting berbanding dengan dasar monetari. Ini terbukti semasa zaman Rasulullah Sallallahu alaihi wasallam, di mana larangan riba dimulai pada tahun ke-4 Hijrah, menunjukkan bahawa Baginda hanya bergantung kepada dasar fiskal (Mustafa et al, 2006). Di Zaman Baginda Rasulullah *Sallallahu alaihi wasallam*, alat-alat atau sumber dasar fiskal yang diterapkan semasa pemerintahan Baginda adalah di bawah institusi zakat atau Baitul Mal yang meliputi:

4.1.1. Zakat

Zakat fitrah dan zakat harta yang diwajibkan pada tahun 2 dan tahun 9 Hijrah melibatkan pengumpulan dalam bentuk wang, hasil penternakan, dan hasil pertanian. Nisab zakat untuk wang dinar dan dirham adalah masing-masing sebanyak 20 dinar dan 200 dirham, dengan zakat sebanyak 2.5% dari jumlah tersebut. Zakat penternakan dikenakan dengan kadar yang menurun seiring dengan peningkatan jumlah haiwan yang dipelihara, dengan pengukuran yang berbeza untuk setiap jenis haiwan. Zakat pertanian menggunakan kadar tetap yang berbeza bergantung pada jenis pengairannya. Ini disebabkan hasil pertanian cenderung cepat rosak, dan jika hasilnya berlimpah, risiko kerosakan barang yang dihasilkan. Pengeluaran zakat diatur dalam Al-Quran dalam Surah Al-Taubah ayat 60 dan tidak boleh digunakan untuk perbelanjaan umum negara. (Adiwarman, 2010; Misanam et al, 2012; Ali, 2016; Maftuha et al, 2021).

4.1.2. Ghanimah

Pada awal zaman Islam, wilayah pertama negara Islam mengalami pertumbuhan yang signifikan. Ghanimah yakni barang rampasan perang merupakan salah satu sumber pendapatan fiskal yang penting pada awal zaman Islam. Sebanyak satu perlima daripada ghanimah tersebut diperuntukkan kepada negara, manakala empat perlima biasanya diagihkan kepada para pejuang. Beban rampasan yang diserahkan oleh pihak musuh tanpa pertempuran sebenar, dikenali sebagai ‘fai’, adalah hak eksklusif negara. (Ziauddin, 1989).

4.1.3. Kharraj

Kharraj adalah cukai yang dikutip daripada penduduk bukan Islam ketika Khaibar ditaklukan pada tahun ke-7 Hijrah. Penduduk Khaibar sebelum itu sering menyerang orang-orang Islam. Selepas pertempuran berlangsung selama sebulan, mereka menyerah dan menawarkan untuk terlibat dalam pertanian dan penanaman kurma dengan syarat mereka dapat terus tinggal di wilayah mereka. Baginda Rasulullah *Sallallahu alaihi wasallam* menerima tawaran tersebut. Walau bagaimanapun, tanah mereka akan menjadi milik orang Islam, dan pemilik asal akan menguruskan tanah sebagai alternatif kepada sewaan, sambil memberikan sebahagian hasil

pertanian kepada negara. Jumlah cukai kharraj yang dikenakan ke atas tanah mereka adalah setengah daripada hasil pertanian. Konsep kharraj ini boleh diibaratkan seperti konsep cukai tanah dan bangunan yang dikenakan kepada penduduk, tanpa mengira agama, dalam konteks masa kini (Misanam et al, 2012; Ali, 2016). Menurut Ziauddin (1989), kharraj melibatkan faktor-faktor seperti kualiti tanah, jenis tanaman yang ditanam, dan kaedah pengelolaan tanah.

4.1.4. Jizyah

Jizyah merupakan hasil pungutan cukai atau sumbangan kewangan per kapita yang dijangka daripada orang bukan Islam khususnya ahli kitab untuk menyediakan kemudahan dan perlindungan yang mereka nikmati dalam sebuah negara Islam tanpa diwajibkan untuk berperang untuk pertahanan negara tersebut, ini termasuklah perlindungan jiwa, harta, kekayaan, amalan, budaya dan pertahanan mereka. (Ziauddin 1989, Misanam et al, 2012; Ali, 2016). Semasa Zaman Rasulullah *Sallallahu 'alaihi wasallam*, Orang-orang bukan Islam dewasa yang mampu dikenakan bayaran sebanyak satu dinar per tahun atau alternatif lain seperti harta tertentu ataupun perkhidmatan. Jizyah, walau bagaimanapun, tidak akan dikenakan ke atas perempuan, kanak-kanak, orang miskin, ahli kitab, orang tua, pesakit kecelaruan mental dan penyakit-penyakit lain. (Sabzwari, 2000).

4.1.5. 'Usyur

'Usyur adalah cukai harta perniagaan yang dikenakan ke atas dari orang-orang yang bukan Islam iaitu kaum Zimmah dan kaum Harbi yang merentas pembatasan negara khalifah. Dalam erti kata lain cukai yang dikenakan ke atas barangan perdagangan import dan eksport. (Ahmad, 1997; Abdul 2002; Hidayati, 2018).

4.1.6. Sumbangan tabarru'

Pada zaman Baginda Rasulullah *Sallallahu 'alaihi wasallam*, terdapat pelbagai alat fiskal lain yang digunakan untuk pertumbuhan ekonomi, contohnya adalah pelbagai jenis sumbangan tabarru'. Sebagai contoh, wakaf adalah satu konsep yang telah wujud sebelum zaman Baginda Rasulullah *Sallallahu 'alaihi wasallam*, seperti dalam pembangunan Masjidil Haram dan Masjid al-Aqsa, tempat-tempat ibadah ini telah wujud sebelum Baginda Nabi Muhammad *Sallallahu 'alaihi wasallam* diutus sebagai rasul dan tidak ada pemilik untuk tempat-tempat tersebut. Ini menunjukkan bahawa wakaf sudah ada sejak zaman itu. Namun, wakaf secara rasmi disyariatkan pada tahun 2 Hijriah. Pada tahun 3 Hijriah, Baginda Rasulullah *sallallahu 'alaihi wasallam* sendiri telah mewakafkan tujuh buah kebun kurma di Madinah, termasuk kebun A'raf, Shafiyah, Dalal, Barqah, dan lain-lain (Choirun, 2017).

4.1.7. Penerimaan Lain

Penerima lain termasuk denda kafarat yang dikenakan kepada suami dan isteri yang melakukan persetubuhan di siang hari pada bulan puasa. Denda ini akan menjadi sebahagian daripada pendapatan negara. Selain itu, situasi harta waris di mana tiada waris yang sah juga akan disumbangkan kepada pendapatan negara. (Deliarnov; 2003; Ali, 2016; Maftuha et al, 2021).

ALAT DASAR FISKAL DI NEGARA BRUNEI DARUSSALAM SELEPAS PANDEMIK COVID-19

Negara Brunei Darussalam, yang juga dikenali sebagai Negara Dzikir, merupakan sebuah negara Islam dengan kepadatan penduduk yang rendah, dihuni oleh masyarakat dengan pelbagai kepercayaan agama, di mana majoriti daripadanya adalah penganut agama Islam. Negara ini meyakini dan mengamalkan falsafah tersendiri iaitu Melayu Islam Beraja (Fatin, 2020; Wasiah & Fitri, 2020)

Brunei juga telah menetapkan wawasan khas untuk masa depan, iaitu Wawasan Brunei 2035. Salah satu matlamat wawasan tersebut adalah "Ekonomi yang Dinamik dan Daya Tahan" iaitu menjadi antara 10 negara teratas yang mempunyai keluaran KDNK per kapita tertinggi di dunia (Jabatan Perdana Menteri, 2023). Dalam matlamat tersebut bidang-bidang yang diutamakan bagi mencapai setiap hasil pencapaian meliputi:

1. Pertumbuhan ekonomi yang tinggi dan berdaya tahan iaitu dengan mengadakan aktiviti-aktiviti seperti pengeluaran dan produktiviti serta pelaburan;
2. Kepelbagaian ekonomi seperti kepelbagaian sektor, eksport dan meluaskan asas hasil;
3. Tahap pengangguran yang rendah dengan penjanaan pekerjaan dan mobiliti tenaga kerja; dan
4. Kestabilan ekonomi melalui faktor kestabilan harga, imbangan luar, kestabilan fiskal dan kewangan.

Wawasan ini juga memerlukan penyertaan yang pro-aktif daripada masyarakat Brunei. Baginda Sultan Yang Di-Pertuan Negara Brunei Darussalam dalam Titah Perutusan Baginda sempena Sambutan Hari Kebangsaan Negara Brunei Darussalam ke-33 pada tahun 2017 telah mendorong semua warganegara untuk bersama-sama menjayakan matlamat ini:

> "*Tidaklah wajar membiarkan Wawasan ini sebagai satu retorik intelektual semata-mata, yang cuma indah dalam sebutan, tetapi kita mesti melaksanakannya dengan penuh komitmen dan bersungguh-sungguh. Kita perlu bertindak lebih tangkas bagi menghasilkan impak yang tinggi yang boleh menyumbang kepada kemajuan dan kemakmuran negara*." (Titah Perutusan Baginda Sultan Yang Di-Pertuan Negara Brunei Darussalam pada Sambutan Hari Kebangsaan Negara Brunei Darussalam ke-33 Tahun 2017)

Walau bagaimanapun, penglibatan masyarakat dalam usaha Kerajaan Brunei telah terganggu dan merosot apabila Negara ini menghadapi kes pertama COVID-19 pada 9 Mac 2020. Sehingga 4 Januari 2023, lebih daripada 260,000 kes positif COVID-19 telah disahkan, dengan 225 kematian, dilaporkan di negara ini (Wei et al, 2023). Cabaran pandemik COVID-19 bukan sahaja memberi kesan negatif terhadap aspek kesihatan masyarakat Brunei, malah ia juga mencabar kedudukan fiskal negara. Memandangkan Brunei bergantung 80 peratus pendapatan melalui sektor eksport minyak dan gas mentah, iaitu sumber hidrokarbon, negara ini menjadi mudah menghadapi cabaran besar kepada ketidakstabilan ekonomi global. Di samping itu,

dalam konteks pandemik yang mencipta ketidakpastian dalam harga minyak global, situasi ini memberi kesan besar terhadap kehidupan rakyat di Brunei. (Jabatan Perdana Menteri, 2023; Dato Dr Amin Liew, 2021; Hanizah, 2009)

Gangguan dan kemerosotan ini menjadi satu kebimbangan oleh masyarakat dan Kerajaan Brunei Darussalam kerana ia dapat memberi cabaran besar untuk mencapaikan aspirasi Baginda Sultan dan Yang Di-Pertuan Negara Brunei Darussalam iaitu Wawasan Brunei 2035:

> "*Wawasan Brunei 2035 adalah merupakan aspirasi Beta sendiri bagi melihat pembangunan negara berjalan lancar. Pada awalnya Wawasan diterbitkan melalui Badan Perencana Kemajuan Jangka Panjang bagi merancang pembangunan negara dalam tempoh 30 tahun ke hadapan. Beta difahamkan pelbagai usaha sudah pun dijalankan bagi merealisasikan Wawasan 2035 ini. Namun persoalannya, sejauh manakah usaha telah berhasil sedang tempoh cuma tinggal 12 tahun sahaja lagi*." (Petikan Titah Sultan Dan Yang Di-Pertuan Negara Brunei Darussalam Sempena Mesyuarat Majlis Tertinggi Wawasan Brunei 2035 Kali Pertama bagi Tahun 2023 pada 30 Rejab 1444 bersamaan 21 Februari 2023).

IMPLIKASI PANDEMIK COVID-19 TERHADAP EKONOMI BRUNEI DARUSSALAM

Dalam menghadapi pandemik COVID-19, ekonomi Brunei mengalami defisit sebanyak 1.6% pada tahun 2021. Sektor Bukan Minyak dan Gas mengalami peningkatan sebanyak 2.0%, terutamanya disebabkan oleh pertumbuhan aktiviti hiliran dalam Sektor Pengeluaran Produk Petroleum dan Kimia serta Sektor Perikanan. Sebaliknya, Sektor Minyak dan Gas mencatatkan penurunan sebanyak 4.8% akibat penurunan dalam pengeluaran minyak mentah dan gas. (Majlis Tertinggi Wawasan 2035, 2023).

Pada tahun 2022, IMF telah mengeluarkan kenyataan bahawa Brunei sedang berada dalam pemulihan daripada pandemik. Walau bagaimanapun, pemulihan telah terhalang oleh pengurangan pengeluaran sektor Minyak dan Gas. Tetapi ini digantikan oleh pertumbuhan dalam aktiviti hiliran minyak dan gas dan pelbagai sektor ini termasuk Projek Loji Penapisan Minyak dan Petrokimia Hengyi di Pulau Muara Besar bagi Fasa Pertama dan kilang Brunei Fertilizer Industries yang akan mula menghasilkan urea pada permulaan tahun 2022. Manakala pasaran buruh menunjukkan hasil yang semakin baik, walaupun kebanyakan pekerjaan menjana berpendapatan rendah. Namun, kadar inflasi meningkat kepada 3.7 tetapi pada masa ini dalam keadaan stabil, dengan kadar pertukaran yang stabil membantu untuk mengurangkan kesan inflasi barangan import. Kedudukan fiskal dan akaun semasa telah bertambah baik, masing-masing sebanyak 1.6 dan 19.6 peratus, didorong oleh harga minyak dan gas yang lebih tinggi dan peningkatan eksport daripada sektor hiliran. Sektor perbankan kekal stabil, cair, dan bersih modal dengan penurunan pinjaman yang tidak berjaya, sementara pinjaman domestik menunjukkan tanda-tanda pemulihan, terutamanya dalam sektor korporat. Walau bagaimanapun, kebergantungan yang berterusan terhadap sektor tunggal iaitu Sektor Perlombongan Minyak dan Gas, di samping menghadapi cabaran global seperti perubahan

iklim sejagat yang semakin meningkat, wabak-wabak penyakit dan ketidakpastian dalam pasaran komoditi seperti minyak, emas, dan komoditi perlombongan lain, berpotensi memberikan kesan jangka panjang terhadap kesejahteraan dan kualiti kehidupan penduduk dunia, terutamanya dari segi kesihatan dan aspek sosioekonomi. (IMF, 2023; Majlis tertinggi Wawasan 2035, 2023).

Manakala bagi tahun 2023, pemulihan akan dijangka tidak sekata dan ketidakpastian sekitar prospek yang tinggi. Pertumbuhan dijangka akan menyusut sekitar 1 peratus akibat penurunan pengeluaran minyak dan gas terutamanya disebabkan oleh penangguhan penyelenggaraan infrastruktur dalam sektor minyak dan gas berkenaan. Namun, pemulihan dalam sektor pelbagai selain minyak dan gas akan terus memberi sumbangan yang positif dalam membantu usaha-usaha untuk menjana pelbagai sumber pendapatan. Inflasi dijangka akan merosot kepada 1.7 peratus, dengan pelonggaran sesak rangkaian bekalan global dan normalisasi harga komoditi. Keseluruhan kedudukan fiskal dan luaran dijangka akan melemahkan kepada defisit kira-kira -9 peratus dan lebihan sebanyak 10.6 peratus daripada KDNK masing-masing dalam masa jangka sederhana di tahun 2023. Cabaran utama yang akan datang termasuk pengecilan ruang fiskal secara beransur-ansur, keperluan untuk melindungi ekonomi daripada ketidakstabilan sektor minyak dan, tekanan dekarbonisasi global, dan memastikan kesaksamaan antara generasi.

Risiko, seperti aktiviti penyelenggaraan minyak dan gas yang berpanjangan dan persekitaran luaran yang kurang menguntungkan boleh menghalang pemulihan, sementara harga minyak dan gas yang lebih tinggi boleh memberikan peluang ke atasnya (IMF, 2023).

KEDUDUKAN DASAR FISKAL EKONOMI BRUNEI DARUSSALAM SELEPAS PANDEMIK

Dalam Majlis Mesyuarat Negara Yang Ke-19 Dato Seri Setia Awang Haji Mohd Amin Liew bin Abdullah (Dato Dr Amin Liew), Menteri Di Jabatan Perdana Menteri dan Menteri Kewangan dan Ekonomi II telah mengongsikan kedudukan dasar fiskal Kerajaan selepas pandemik iaitu pada sesi 2021/2022, 2022/2023, dan 2023/2024. Jadual 1.0 Berikut menunjukkan hasil pendapatan dan perbelanjaan Kerajaan Brunei Bagi Tahu Kewangan 2021 sehingga 2024.

Jadual 1.0: *Kedudukan Dasar Fiskal Negara Brunei Darussalam Bagi Tahun Kewangan 2021/2022, 2022/2023, 2023/2024. (Sumber: Majlis Mesyuarat Negara, 2023)*

Hasil Alat Dasar Fiskal	2021/2022	2022/2023	2023/2024
Hasil Pendapatan (BND)	4.77 Billion	6.0 Billion*	2.99 Billion**
Hasil Perbelanjaan (BND)	5.78 Billion	5.9 Billion*	5.96 Billion***
Jumlah (BND)	**-1.01 Billion**	**+0.1 Billion***	**-2.97 Billion****

* Masih dalam jangkaan Setakat 06 Mac 2023

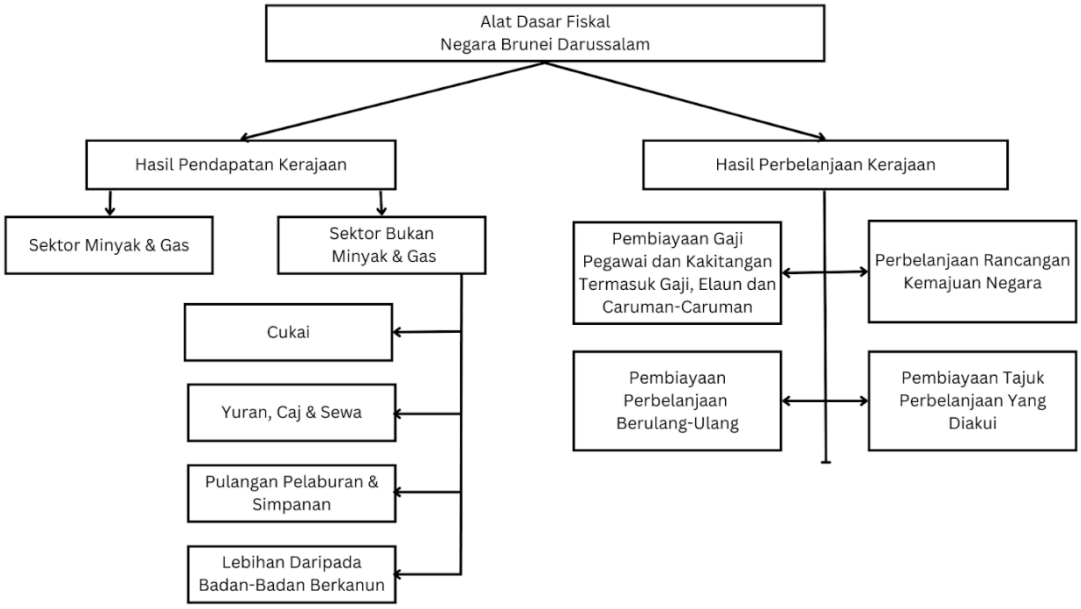
** Masih dalam jangkaan Setakat 06 Mac 2023

*** Cadangan Setakat 06 Mac 2023

**** Masih dalam jangkaan Setakat 06 Mac 2023

Kedudukan dasar fiskal di Brunei selepas Pandemik dapat dilihat melalui Jadual 1.0 di atas. Negara Brunei Darussalam telah mencatatkan defisit berjumlah $1.01 bilion pada Tahun Kewangan 2021/2022. Walau bagaimanapun, Kerajaan Brunei menjangkakan akan mencapai surplus belanjawan yang sedikit pada Tahun Kewangan 2022/2023. Dato Dr. Amin Liew (2023) telah berkongsi jangkaan arah ekonomi dunia masa kini dengan mengambil kira tahap pengeluaran minyak negara. Anggaran hasil Kerajaan untuk Tahun Kewangan 2023/2024 dijangkakan berjumlah BND 2.99 bilion, dengan BND 2.03 bilion daripadanya berasal dari sektor minyak dan gas dan BND 952.37 juta dari sektor bukan minyak dan gas.

Oleh itu, jika merujuk kepada Rajah 1.0 di atas, berdasarkan anggaran hasil dan perbelanjaan yang dinyatakan, Kerajaan dijangkakan akan menghadapi defisit belanjawan sekitar $2.97 bilion. Jangkaan ini, walau bagaimanapun, tertakluk kepada beberapa faktor luaran dan dalaman seperti penularan varian-varian COVID-19 terbaru, tekanan geopolitik yang berterusan yang berpotensi mengganggu rantaian bekalan dan menyebabkan inflasi yang tinggi, risiko kemelesetan ekonomi global, serta ketidakpastian dalam pasaran minyak dan gas dunia serta tahap pengeluaran minyak dan gas negara (Dato Dr. Amin Liew, 2023). Rajah 1.0 di bawah menunjukkan alat-alat dasar fiskal yang digunakan oleh Kerajaan Negara Brunei Darussalam selepas pandemik:



Rajah 1.0: *Alat-Alat Dasar Fiskal Negara Brunei Darussalam Selepas Pandemik*.
(Majlis Mesyuarat Negara, 2023)

5.3 KEDUDUKAN INSTITUSI ZAKAT DALAM EKONOMI NEGARA BRUNEI DARUSSALAM

Walaupun dasar fiskal pada zaman awal Islam ditadbir oleh institusi zakat atau Baitul Mal, namun kerajaan Brunei telah mengasingkan zakat daripada dasar fiskal. Ini kerana zakat adalah sebahagian daripada penerimaan hasil yang hanya terhad pada individu beragama Islam. Pengasingan khas ini diperuntukkan dalam Perkara 69, Bahagian VIII di bawah Perlembagaan Negara Brunei Darussalam. Jadual 2.0 di bawah menunjukkan butiran peruntukan tersebut.

Jadual 2.0: Bahagian VIII - *Kewangan, Perlembagaan Negara Brunei Darussalam.*
(Sumber: Abdul Ghafar et al, 2019).

Perkara	Keterangan
58	Kumpulan Wang Yang Disatukan – semua hasil dan wang walau bagaimana sekalididapati atau diterima oleh kerajaan dari apa jua sumber pun hendaklah tertakluk kepada Perlembagaan ini dan sebarang undang-undang bertulis, dimasukkan ke dalam dan dijadikan satu kumpulan wang yang dikenali sebagai "Kumpulan Wang Yang Disatukan".
59	Perbelanjaan terhadap "Kumpulan Wang Yang Disatukan" harus dianggarkan.
60	Anggaran wang masuk dan permbelanjaan harus dibentangkan.
67	Kuasa juruaudit agung untuk mengaudit item diatas.
69	Peruntukan-peruntukan Bahagian VII Perlembagaan Brunei Darussalam tidak boleh dikenakan kepada hasil-hasil dan wang-wang Tabung Ugama Islam.

Perkara 69 ini dengan jelas menunjukkan bahawa hasil dan dana yang berkaitan dengan agama Islam, seperti zakat dan wakaf, adalah dikecualikan daripada Kumpulan Wang Yang Disatukan. Dengan kata lain, Perkara 69 merupakan pengecualian terhadap alat-alat fiskal

negara Brunei Darussalam dan tidak dianggap sebagai penghasilan kerajaan. (Pauziah, 2016; Abdul Ghafar et al, 2019).

ALAT DASAR FISKAL BRUNEI DARUSSALAM DALAM PERSPEKTIF ISLAM

SISTEM FISKAL DI ZAMAN AWAL ISLAM DAN BRUNEI DARUSSALAM KINI

Negara Islam Brunei Darussalam, zakat dan wakaf atau yang dikenali sebagai "Hasil-Hasil dan Wang-Wang Tabung Ugama Islam" bukanlah sumber utama dalam dasar fiskal ekonomi negara. Hal ini disebabkan oleh penetapan undang-undang Perkara 69, Bahagian VIII Kewangan, Perlembagaan Negara Brunei Darussalam, yang mengasingkan Hasil-Hasil dan Wang-Wang Tabung Ugama Islam daripada dijadikan sebagai alat dalam dasar fiskal negara. Sumber ini digunakan semata-mata untuk tujuan kesejahteraan dan bantuan orang Islam sahaja. Pengurusan Hasil-Hasil dan Wang-Wang Tabung Ugama Islam dikawal oleh Jabatan Urusan Zakat, Wakaf dan Baitul Mal (JUZWAB), yang baharu saja dinaiktarafkan menjadi sebuah Jabatan pada 19 Julai 2023 yang mana sebelum ini merupakan hanya satu Bahagian di bawah Jabatan Majlis Ugama Islam Brunei iaitu Bahagian Kutipan dan Agihan Zakat. Matlamat dinaikkan taraf ke status Jabatan adalah untuk memastikan pengurusan wang zakat, termasuk kutipan dan pengagihannya dilaksanakan secara teratur dan efisien.

Pendapatan utama negara ini walau bagaimanapun, didominasikan oleh sektor pengeluaran minyak dan gas, berbanding dengan sektor bukan gas yang termasuk cukai, yuran, caj, pendapatan pelaburan dan simpanan, serta hasil daripada badan-badan berkanun. Pendapatan ini digunakan untuk pelbagai tujuan seperti pembangunan negara, pembayaran gaji, elaun, perbelanjaan perkhidmatan kesihatan dan pendidikan, dan lain-lain. Pentadbiran dasar fiskal Negara Brunei Darussalam walau bagaimanapun, adalah dikawal oleh Kementerian Kewangan dan Ekonomi.

Sebaliknya, zakat adalah salah satu komponen penting dalam sistem fiskal semasa zaman Baginda Rasulullah *Sallallahu 'alaihi wasallam,* dan sistem ini melibatkan pelbagai alat lain termasuk ghanimah, jizya, kharraj, 'usyur, serta sumbangan tabarru' seperti wakaf dan pendapatan lain. Sistem fiskal ini direka untuk membentuk kerangka minimum yang diperlukan untuk mencapai objektif sosioekonomi negara. Sebagai pemimpin negara, Baginda memberi keutamaan kepada perlindungan agama dan penyebaran Islam. Selain itu, Baginda menekankan pentingnya keamanan sosial dan keadilan distribusi dengan menggunakan sebahagian besar pendapatan negara untuk membantu golongan fakir miskin dan yang memerlukan bantuan khas. Pentadbiran dasar fiskal di zaman Baginda Rasulullah *Sallallahu 'alaihi wasallam* adalah dikawal melalui sebuah lembaga institusi zakat yang dipanggil sebagai Baitul Mal (Ziauddin, 1989; Ahmad, 1997; Sabzwari, 2000; Abdul 2002; Deliarnov, 2003; Mustafa et al, 2006; Adiwarman, 2010; Misanam et al, 2012; Ali, 2016; Choirun 2017; Hidayati, 2018; Ahyar, 2019; Maftuha et al, 2021.)

CUKAI SEBAGAI ALAT DASAR FISKAL DALAM PENDAPATAN NEGARA

Negara Brunei Darussalam mempunyai undang-undang cukai pendapatan yang terdapat di bawah Akta Cukai Pendapatan (Penggal 35). Beberapa jenis cukai yang dikenakan termasuklah Cukai Pendapatan Petroleum, Cukai Pendapatan Koperasi, Cukai Pendapatan Syarikat, Cukai Pendapatan Perbadanan, Cukai Import Kastam dan Duti Eksais, Cukai Eksport, Cukai Pendapatan Perdagangan, Perniagaan atau Pekerjaan, Cukai Pendapatan daripada Pekerjaan, Cukai Tanah, Cukai Dividen, Faedah dan Diskaun, Cukai Pencen, Caj atau Pencen Tahunan, serta Cukai Sewa, Royalti, Premium, atau mana-mana keuntungan lain yang timbul daripada harta dan sebagainya (Kementerian kewangan dan Ekonomi, 2023). Perlu diketahui bahawa cukai ini dikenakan tidak mengira agama yang dianut oleh penduduk.

Menurut Hidayati (2018), dalam Perspektif Islam apabila cukai itu berkaitan dengan cukai perdagangan atau perniagaan ia merujuk kepada alat dasar fiskal ‘Usyur di zaman awal Islam. Terdapat beberapa pendapat pandangan mengenai ‘Usyur:

(a) ‘Usyur pedagang Islam:
Antara sandaran ketidakbolehan ini adalah melalui hadith Rasulullah *Sallallahu ‘alaihi wasallam* riwayat Muslim dan lainnya dalam kisah seorang wanita berzina, kemudian bertaubat dan melaksanakan hukum had kepadanya:

> “*Sesungguhnya dia telah bertaubat, yang jika petugas pajak bertaubat sepertinya nescaya dia akan diampuni oleh Allah*”. (Riwayat Imam Muslim).

Para ulama telah menafsirkan bahawa petugas pajak atau cukai ini adalah orang yang memungut ‘usyur dari orang-orang Islam dan memungut secara paksa jika seseorang Islam melintasi wilayahnya. Namun jika sekiranya ‘usyur yang diambil dengan persetujuan melalui perjanjian perdagangan dengan negara lain, maka itu bukanlah bentuk pemaksaan (Hidayati, 2018).

(b) ‘Usyur pedagang Islam dan Kaum kafir Dzimmi:
Terdapat beberapa riwayat yang menunjukkan dilarangnya mengambil ‘usyur dari seorang muslim dan kafir Dzimmi, diantaranya adalah perkataan Ziyad bin Hudair kepada Umar Radhiallahu Anhu:

> “*Kami dahulu tidak mengambil ‘usyur dari seorang muslim ataupun kafir Dzimmi*”. Umar berkata, “*Lalu siapa yang kamu ambil ‘usyur-nya*?” Ia menjawab, “*Para pedagang dari ahlul Harbi, sebagaimana mereka mengambil ‘usyur kepada kami jika kami datang ke negeri mereka*”.

Dalam riwayat lain Ziyad berkata,

> “*Dan dia melarangku mengambil ‘usyur kepada seorang Muslim, atau kafir Dzimmi yang menyerahkan kharraj*”.

Hal ini karena seorang muslim tidak diwajibkan membayar ‘usyur, dan tidak wajib pula membayar cukai atas barang dagangannya, kecuali membayar zakat, berupa ‘usyur sebanyak 2.5 peratus. Dan ini bukanlah pajak atau ‘usyur penuh. Dengan demikian, jelas bahawa maksud dari hadith Ibnu Umar dan hadis Ziyad bin Hudair, bahawa Umar tidak memungut ‘usyur melainkan memungut zakat dagang dari kaum Muslim, dengan ketentuan 2.5 peratus ‘usyur bukan ‘usyur penuh. (Hidayati, 2018)

(c) ‘Usyur pedagang kaum kafir Dzimmi:
Para ulama berbeza pendapat mengenai isu ini. Ulama dari Mazhab Syafi'i dan Ibnu Hazm berpendapat bahawa mengambil 'usyur daripada orang kafir Dzimmi adalah haram, kecuali jika disyaratkan dalam perjanjian damai. Namun, ulama Syafi'i membuat pengecualian bagi penduduk Hijaz, di mana mereka dibenarkan mengenakan 'usyur ke atas dagangan orang kafir Dzimmi yang memasuki kawasan tersebut. Mazhab Maliki berpendapat bahawa wajib mengenakan 'usyur ke atas dagangan orang kafir Dzimmi jika mereka melintasi sempadan wilayah, kecuali jika dagangan itu berlaku di wilayah mereka sendiri, maka tidak perlu dikenakan 'usyur. Ulama Mazhab Hanafi dan Hambali pula berpendapat bahawa adalah boleh atau dibenarkan mengenakan 'usyur ke atas dagangan pedagang kafir Dzimmi tanpa sebarang syarat sama ada mereka berada di dalam atau di luar wilayah (Jaribah, 2006; Hidayati, 2018).

(d) ‘Usyur pedagang kaum Kafir Harbi:
Ahli Fiqh hampir sepakat secara global mengenai kebenaran mengenakan 'usyur ke atas perdagangan orang kafir Harbi, sama ada mereka memasuki wilayah orang-orang Islam dengan membawa dagangan atau keluar daripadanya dengan membawa dagangan. Namun, ulama Mazhab Syafi'i dan Ibnu Hazm, seperti dalam kes kafir Dzimmi, berpendapat bahawa jika seorang kafir Harbi memasuki wilayah Islam dengan membawa dagangan dan telah menjamin keselamatannya, maka tidak sepatutnya mengenakan sebarang caj ke atas dagangan mereka, kecuali jika ini disyaratkan dalam perjanjian keselamatan. (Hidayati, 2018).

KESIMPULAN

Kajian ini menekankan peranan penting alat dasar fiskal dalam pertumbuhan ekonomi, terutamanya dalam konteks Islam dan dengan tumpuan khusus kepada keadaan selepas pandemik di Negara Brunei Darussalam. Apabila kita menyelidiki zaman awal Islam semasa pemerintahan Baginda Rasulullah Sallallahu 'alaihi wasallam, kita memahami bahawa dasar fiskal diterajui melalui institusi zakat yang dikenali sebagai Baitul Mal. Zakat berperanan sebagai sumber utama pendapatan fiskal. Selain itu, pelbagai alat dasar fiskal yang lain digunakan sebagai sumber ekonomi negara, termasuk ghanimah, jizya, kharraj, 'usyur, sumbangan tabarru' seperti wakaf, dan pendapatan yang lain yang dikelola dalam pentadbiran Baginda. Dana zakat digunakan untuk tujuan perlindungan agama dan penyebaran Islam, dengan penekanan yang tinggi pada keamanan sosial dan keadilan distribusi, serta memberi bantuan kepada golongan fakir dan miskin.

Walaupun Negara Brunei Darussalam tidak bergantung kepada pendapatan zakat sebagai alat utama dasar fiskal, ia telah memisahkan zakat melalui peruntukan dalam perlembagaan untuk disalurkan secara eksklusif kepada orang Islam yang memerlukan. Pendapatan utama dalam dasar fiskal negara kini terutamanya berasal daripada sektor minyak dan gas, berbeza dengan sektor bukan gas yang merangkumi cukai, yuran, caj, pendapatan pelaburan dan simpanan,

serta hasil daripada badan-badan berkanun. Pendapatan ini digunakan untuk pelbagai tujuan, termasuk pembangunan negara, pembayaran gaji, elaun, perbelanjaan perkhidmatan kesihatan dan pendidikan, dan lain-lain. Namun, pengurusan dasar fiskal Negara Brunei Darussalam kini ditadbir oleh Kementerian Kewangan dan Ekonomi.

Negara Brunei Darussalam juga menggunakan cukai sebagai alat pendapatan dasar fiskal, dan ia tidak mengambil kira agama yang dianuti oleh penduduknya. Pengkaji telah menjelaskan pendapat ulama dan hasil kajian berkaitan perkara ini. Pada masa ini, Negara Brunei Darussalam sedang menjalani proses pemulihan selepas pandemik COVID-19, di mana kedudukan dasar fiskal negara telah terjejas akibat kesan pandemik dan ketidakstabilan harga minyak dan gas secara global. Dengan itu, pengkaji berharap kajian ini dapat memberikan pandangan berguna mengenai perbezaan dan kepentingan antara Islam dan Negara Brunei dalam pengurusan dasar fiskal serta dapat memberikan panduan untuk kajian bagi para penyelidik masa depan.

RUJUKAN

A.H.M Sadeq. (1988). Islamic Perspective on Monetary and Fiscal Policies and Their Implications for Economic Developments. *Analisis*, 3, 123-140.

Abdul Ghafar Ismail, Muhammad Hasbi Zaenal, & Nurfaradilla Haron. (2019). Perundangan Zakat Di Negara Brunei Darussalam: Kesannya Kepada Kelakuan Individu dan Kerangka Institusi Zakat. *IESTAC Working Paper Series 11*. Organization of Islamic Economic Studies and Thoughts.

Abdul Qadim Zallum. (2002). *Sistem Keuangan di Negara Khilafah*. Terjemahan Ahmad S. dkk. Bogor: Pustaka Thariqul Izzah.

Adiwarman A. Karim. (2010). *Ekonomi Makro Islami*. Edisi Ke-3. Jakarta: Rajawali Pers.

Ahmad Warson Munawwir. (1997). *Al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progresif

Ali Murthadho. (2013). Konsep Islam Dalam Perspektif Historis. *Economica Jurnal Ekonomi Islam*, 4(1), 33-39.

Choirun Nissa. (2017). Sejarah, Dasar Hukum dan Macam-Macam Wakaf. *Tazkiya Jurnal Keislaman, Kemasyarakatan & Kebudayaan*, 18(2). 205-219.

Cynthia Oktivany, Fadilah Agustria, Sofya Tika, & Faisal Hidayat. (2023). Konsep Kebijakan Fiskal Pada Konteks Perspektif Ekonomi Islam, *Freakonomics*, 4 (1). 20-36.

Dato Dr Amin Liew. (2021). Kementerian Kewangan dan Ekonomi Pembentangan Kertas Cadangan Rang Undang-Undang (2021) Perbekalan 2021/2022 Majlis Mesyuarat Negara 2021. Dalam *Laporan Penuh (Hansard) Mesyuarat Pertama Dari Majlis Permesyuaratan Tujuh Belas Majlis Mesyuarat Negara Brunei Darussalam 1442/2021*. Jabatan Majlis Mesyuarat Negara, BruneI Darussalam

Dato Dr Amin Liew. (2023). Kementerian Kewangan dan Ekonomi Pembentangan Kertas Cadangan Rang Undang-Undang (2023) Perbekalan 2023/2024 Majlis Mesyuarat Negara 2023. Dalam *Laporan Penuh (Hansard) Mesyuarat Pertama Dari Majlis Permesyuaratan Sembilan Belas Majlis Mesyuarat Negara Brunei Darussalam 1444/2023*. Jabatan Majlis Mesyuarat Negara, Brunei Darussalam

Faridi F.R. (1983) A Theory of Fiscal Policy in an Islamic State. Dalam Ziauddin Ahmed, Munawar Iqbal, & M. Fahim Khan (Eds.). (1983). *Fiscal Policy and Resource*

Allocation in Islam. (pp. 23-38). Islamabad, Pakistan: Institute of Policy Studies & International Centre for Research in Islamic Economics.

Fatin Rabia'tul Adawiyah Mohammed Fareed. (2020). The Role of Islam in the Management and Administration of Brunei Darussalam. *Jurnal Kajian Peradaban Islam*, 3(2). 45-49.

Habib Ahmed. (2019). Fiscal Policy and Deficit Financing: Islamic Perspectives. *Journal of King Abdulaziz University- Islamic Economics*, 32(1), 79-85.

Hajah Pauziah Abdullah. (2016). Perlembagaan Negara Brunei Darussalam. *Public's Law Seminar: Understanding the Law 26th and 27th October 2016*. Attorney General Chamber Brunei.

Hanizah Idris. (2009). "Kebergantungan Kepada Sumber Minyak" Mampukah Negara Brunei Darussalam Mempelbagaikan Ekonominya. *Borneo Research Journal* 2009, 3, 17-30.

Ibn Khaldun. (2019). *Mukaddimah*. Edisi Terjemahan Lengkap. Pustaka Al-Kautsar.

International Monetary Fund (IMF). 2023. *IMF Executive Board Concludes 2023 Article IV Consultation with Brunei Darussalam*. Diperolehi daripada: <https://www.imf.org/en/News/Articles/2023/10/04/pr23336-brunei-imf-executive-board-concludes-2023-article-iv-consultation-with-brunei-darussalam>. Diakses pada: 10 Oktober 2023.

Jabatan Perdana Menteri. (2021). *Titah Perutusan Khas Kebawah Duli Yang Maha Mulia - Tahun 1443/2021*. Jabatan Perdana Menteri, Brunei Darussalam.

Jaribah Ibn Ahmad Al-Haris. (2006). *Fikih Ekonomi Umar bin Al-Khattab*. Terjemahan Asmuni Solihan Zamakhsyari. Jakarta: Kholifa.

Jaribah Ibnu Ahmad al-Haris. (2006). *Fikih Ekonomi umar bin Al-Khattab*. Terjemahan Asmuni Solihan Zamakhsyari. Jakarta: Kholifa.

M.A. Sabzwari (2002). Sistem Ekonomi dan Fiskal pada Masa Pemerintahan Nabi Muhammad. Dalam Adiwarman Karim (Ed.). (2002). *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam*. Jakarta: IIIT.

Maftuha, Haeruddin, & Lutfika. (2021). Tradisi Dan Praktik Ekonomi Pada Masa Rasulullah SAW. *Jurnal Studi Keislaman*, 2(2). 1-19.

Majlis Tertinggi Wawasan Brunei 2035. (2023). Laporan Wawasan Brunei 2035: 2015-2022. Jabatan Perdana Menteri, Negara Brunei Darussalam.

Ministry of Finance and Economy (MoFE). (2023). *Income Tax*. Diperolehi daripada: https://www.mofe.gov.bn/Divisions/income-tax.aspx. Diakses pada: 11 Oktober 2023.

Moh. Ahyar Maarif. (2019). Baitul Mal Pada Masa Rasulullah SAW dan Khulafaur al-Rashidin. Asy-Syari'ah Jurnal Hukum Islam, 5(2). 37-50.

Mohd Isa Mohd Reni & Sri Rahayu Sarifin. (2021). Peranan dan Cabaran Agensi Agama Islam Ketika Era Pandemik COVID-19. *International Conference on Syariah and Law 2021*, 370-378.

Munrokhim Misanam, Priyonggo Suseno, & M. Bhekti Hendrieanto. (2012). *Ekonomi Islam*. Cet. IV. Jakarta: RajaGrafindo Persada.

Mustafa Edwin Nasution, Budi Setyanto, Nurul Huda, Muhammad Arief Mufraeni, & Bey Sapta Utama. (2006). *Pengenalan Eksklusif Ekonomi Islam*. Jakarta: Kencana.

Nurul Hidayati. (2018). 'Usyur dan Jizyah dalam Kajian Ekonomi Islam. Tawazun Journal of Shariah Economic Law, 1(1). 73-86.

Oana-Ramona Lobont, Florin Costea, Sorana Vatavu, Zheng-Zheng Li & Alexandra-Mădălina Țăran. (2023). Is Fiscal Policy One of the Most Important Socio-Economic Drivers for

Entrepreneurial Activity in European Union Countries. *Journal of Business Economics and Management*, 24(2), 292-314.

Rosaria Rita Canale. (2019). The Evolution of Fiscal Policy Theory and the Eurozone. *Rivista Internazionale Di Scienze Sociali*, 2. 173-94.

Saniatul Lativa. (2021). Analisis Kebijakan Fiskal Indonesia Pada Masa Pandemi COVID-19 Dalam Meningkatkan Perekonomian. *Jurnal Ekonomi*, 23(3).

Wasiah & Fitri. (2022). Pendidikan Islam di Brunei Darussalam. *Adiba Journal of Education*, 2(1). 97-108.

Wei Shan Ang, Jodi Woan-Fei Law, Vengadesh Letchumanan, Yong Sze Ong, Yatinesh Kumari, L.C Ming, & Tan Loh Teng Hern. (2023). COVID-19 Pandemic in Brunei Darussalam. *Progress in Microbes & Molecular Biology*, 6(1). 01-16.

World Health Organization (WHO). (2023). WHO Coronavirus (COVID-19) Dashboard. Diperolehi daripada: <https://covid19.who.int/.> Diakses pada: 08 Oktober 2023.

Ziauddin Ahmad. (1989). Public Finance in Islam. *International Monetary Fund Working Paper*. International Monetary Fund.

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

FATWA DAN BIDANG KUASA INSTITUSI-INSTITUSI PENGURUSAN HARTA LUQATAH DI SELANGOR

MOHD KAMARUL KHAIDZIR SAADAN
MOHD MUSA SARIP
MOHD ROFAIZAL IBHRAIM
HAMID ISA
Fakulti Syariah dan Undang-undang, Universiti Islam Selangor

ABSTRAK

Luqatah merujuk kepada sesuatu harta yang tercicir daripada pemiliknya dan dijumpai oleh orang lain. Hukum mengambil harta yang dijumpai ini tertakluk kepada beberapa syarat yang telah ditetapkan syarak. Pengurusan luqatah kebiasaannya akan dikaitkan dengan institusi masjid atau baitulmal. Di Malaysia, harta luqatah diletakkan di bawah tanggungjawab baitulmal dalam setiap negeri. Harta luqatah pada kebanyakan perundangan Syariah di negeri-negeri dikategorikan sebagai sumber am baitulmal dan tertakluk kepada peruntukan undang-undang pentadbiran agama Islam bagi setiap negeri. Dalam aspek pengeluaran fatwa dan perundangan pula, hanya terdapat beberapa negeri yang mempunyai fatwa dan peruntukan perundangan. Kajian ini memfokuskan kepada fatwa luqatah di Negeri Selangor dan peruntukan perundangan di dalam pengurusan harta tersebut. Skop kajian ini melibatkan pelaksanaan pengurusan luqatah di baitulmal, masjid-masjid dan pihak berkuasa tempatan. Matlamat kajian ini adalah untuk menerangkan kaedah pengurusan luqatah menurut syarak, fatwa berkaitan serta fungsi dan bidang kuasa institusi-institusi yang terlibat. Kaedah yang digunakan dalam kajian ini adalah kajian keperpustakaan dengan meneliti fatwa dan peruntukan perundangan sedia ada. Hasil kajian ini telah mengenal pasti masalah-masalah yang dihadapi terhadap mekanisme penerimaan, hebahan, tuntutan dan pelupusan untuk penambahbaikan kaedah pengurusan luqatah yang lebih sistematik.

Kata kunci: Luqatah, pengurusan harta, fatwa, perundangan Syariah.

PENGENALAN

Dari segi bahasa, luqatah ialah sesuatu yang ditemui di tanah. Menurut syarak pula ialah harta yang ditemui di suatu kawasan yang tidak dimiliki, tidak dijaga dan penemu tidak mengenali pemiliknya. Luqatah juga bermaksud harta yang hilang dari tuannya dan dijumpai oleh orang lain. Ia juga ditakrifkan sebagai harta tanpa milik yang dihormati yang dijumpai di sesuatu tempat yang tidak sepatutnya disimpan dan si penemunya tidak mengetahui orang yang berhak ke atas harta tersebut. Harta luqatah adalah harta atau hak ikhtisas yang ditemui di suatu tempat yang tidak dimiliki, tidak dijaga, dan penemu harta tidak mengenali tuan asalnya (al-Ramlī, 1984; Ibnu Hajar al-Haithami, 2016). Hak ikhtisas yang dimaksudkan adalah sesuatu yang tidak dibenarkan oleh Syarak untuk menjadi milik penemu tetapi boleh menjadi pegangan atau dijadikan oleh seseorang khusus untuknya (al-Khin, al-Bughā, & al-Sharbajī, 2013). Harta luqatah terbahagi kepada dua jenis (al-Zuḥaylī, 1985), iaitu harta selain binatang yang terjatuh dan tidak diketahui siapakah pemiliknya. Kedua, harta berupa binatang al-ḍāllah seperti unta, lembu, kambing, dan binatang ternakan lain yang tersesat jalan dan hilang.

Di Malaysia, harta luqatah diletakkan di bawah tanggungjawab Baitulmal dalam setiap negeri. Harta luqatah pada kebanyakan perundangan Syariah di negeri-negeri dikategorikan sebagai

sumber am baitulmal dan tertakluk kepada peruntukan undang-undang pentadbiran agama Islam bagi setiap negeri. Dalam aspek pengeluaran fatwa dan perundangan pula, hanya terdapat beberapa negeri yang mempunyai fatwa dan peruntukan perundangan. Walaubagaimanapun fatwa dan peruntukan ini adalah tidak seragam. Sehubungan itu, tujuan utama kajian ini dilaksanakan adalah seperti berikut:

a. Menghuraikan konsep harta luqatah dalam fiqh dan perundangan.
b. Menerangkan kaedah pengurusan harta luqatah di Selangor
c. Menganalisis fatwa dan enakmen berkaitan harta luqatah di Selangor.

SOROTAN LITERATUR

Terdapat beberapa kajian terdahulu yang membincangkan tentang isu harta luqatah. Kajian Abdul Ghafar Ismail (2019) bertajuk "Fatwa Harta Luqatah dan Pelaksanaannya di Malaysia: Kajian di Negeri Sembilan" mengkaji fatwa dan pelaksanaan harta luqatah di Malaysia, khususnya di Negeri Sembilan. Kajian ini memberikan pemahaman mendalam tentang pandangan ulama terhadap harta luqatah dan pelaksanaannya di Malaysia, khususnya di Negeri Sembilan. Hasil kajian ini penting untuk memahami aspek hukum dan pengurusan harta luqatah di Malaysia.

Abdul Rahman (2015) dalam artikel bertajuk "Harta Luqatah dalam Perspektif Fiqh Islam: Analisis Terhadap Hukum Waris" menganalisis harta luqatah dari perspektif fiqh Islam, dengan tumpuan khusus pada hukum waris. Melalui analisis ini, penulis memberikan pemahaman yang mendalam mengenai implikasi hukum waris terhadap harta luqatah dalam konteks Islam. Kajian ini memberikan wawasan yang berguna kepada praktisi hukum dan ilmuwan agama yang berminat dalam harta luqatah dan hukum waris.

Ahmad dan Mohamad (2017) dalam artikel mereka bertajuk "Pengurusan Harta Luqatah Menurut Perspektif Hukum Islam" menganalisis pengurusan harta luqatah dari perspektif hukum Islam. Mereka mengenal pasti prinsip-prinsip hukum Islam yang relevan dalam pengurusan harta luqatah dan memberikan wawasan praktikal bagi pengurusan harta luqatah secara syariah. Kajian ini penting dalam konteks amalan kewangan Islam dan pengurusan harta.

Ahmed dan Ahmed (2017) melakukan kajian perbandingan mengenai harta luqatah dalam hukum Islam dalam artikel mereka bertajuk "Legal Perspectives on Luqatah in Islamic Law: A Comparative Study." Dalam kajian ini, mereka membandingkan perspektif hukum Islam terhadap harta luqatah dengan pandangan hukum lain. Melalui perbandingan ini, penulis menyajikan pemahaman yang lebih mendalam tentang konsep harta luqatah dan implikasinya dalam konteks perbandingan hukum.

Al-Ahmad (2015) dalam artikelnya bertajuk "Maqasid Al-Shariah and the Issue of Luqatah" membahas konsep maqasid al-shariah dan isu harta luqatah. Beliau menganalisis hubungan antara maqasid al-shariah dengan harta luqatah dalam hukum Islam. Kajian ini memberikan pemahaman tentang perspektif fiqh Islam dan tujuan-tujuan hukum Islam dalam konteks harta luqatah.

Al-Mawardi (2018) melakukan kajian perbandingan dalam artikelnya bertajuk "Luqatah and Its Rulings: A Comparative Study of Islamic Jurisprudence." Dalam kajian ini, penulis menganalisis harta luqatah dari perspektif fiqh Islam dalam konteks perbandingan antara mazhab-mazhab hukum Islam. Kajian ini memberikan pemahaman yang mendalam tentang perbezaan pendapat dan pandangan ulama mengenai harta luqatah dalam konteks fiqh Islam.

Azman (2017) dalam artikelnya bertajuk "Harta Luqatah: Satu Tinjauan Menurut Perspektif Syariah Islam" menghuraikan konsep harta luqatah dari perspektif syariah Islam. Beliau membincangkan pandangan ulama dan aspek-aspek penting dalam pengurusan harta luqatah. Kajian ini memberikan pemahaman yang komprehensif tentang harta luqatah dalam konteks syariah Islam.

El-Fiki (2016) dalam artikelnya bertajuk "Legal Rules for Luqatah (Lost and Found Property) in Islamic Law and Its Applications in Saudi Arabia" membincangkan peraturan-peraturan undang-undang untuk harta luqatah dalam hukum Islam dan aplikasinya di Arab Saudi. Kajian ini memberikan analisis mendalam mengenai undang-undang yang berkaitan dengan harta luqatah dan pelaksanaannya dalam konteks Arab Saudi.

El-Qorchi dan Grais (2015) dalam artikel mereka bertajuk "Lost and Found: Assessing the Terrestrial Effectiveness of Islamic Finance" mengkaji keberkesanan harta luqatah dalam konteks kewangan Islam. Mereka menganalisis pelaksanaan harta luqatah dalam sistem kewangan Islam dan memberikan penilaian terhadap keberkesanan pelaksanaannya. Kajian ini memberikan wawasan penting tentang efektiviti harta luqatah dalam konteks kewangan Islam.

Ghazali (2019) dalam kajiannya bertajuk "Pandangan Ulama Terhadap Harta Luqatah di Malaysia: Kajian Perbandingan" menghimpun pandangan ulama tentang harta luqatah di Malaysia melalui kajian perbandingan. Beliau menganalisis perbezaan pendapat di kalangan ulama mengenai harta luqatah dan memberikan gambaran tentang pandangan ulama Malaysia dalam konteks ini.

Haryani Mohd Nasir dan Mohd Nizam Hanis Mohamad Hanafiah (2018) dalam artikel mereka bertajuk "Kajian Fatwa Terhadap Harta Luqatah di Malaysia: Analisis Perundangan dan Cabaran Semasa" mengkaji fatwa-fatwa yang berkaitan dengan harta luqatah di Malaysia. Mereka menganalisis aspek perundangan dan cabaran semasa dalam pelaksanaan harta luqatah di negara ini. Kajian ini memberikan pemahaman tentang pentingnya fatwa dalam mengurus harta luqatah di Malaysia.

Ibrahim dan Hassan (2018) dalam artikel mereka bertajuk "Aspek Undang-undang Harta Luqatah dalam Hukum Islam" menganalisis aspek undang-undang yang berkaitan dengan harta luqatah dalam hukum Islam. Mereka memberikan pemahaman yang jelas tentang peraturan-peraturan undang-undang yang mengatur harta luqatah dalam konteks Islam.
Kamarudin dan Wan Mohd Nasir (2016) dalam kajiannya bertajuk "Permasalahan Harta Luqatah: Analisis Kefahaman Fatwa di Malaysia" mengkaji masalah-masalah yang berkaitan dengan harta luqatah dan menganalisis kefahaman fatwa di Malaysia. Mereka memberikan analisis tentang cabaran dan kekurangan dalam pengurusan harta luqatah berdasarkan pemahaman fatwa di negara ini.

Mohamad (2019) dalam artikelnya bertajuk "Luqatah (Harta Terlantar) dalam Perspektif Islam" mengkaji harta luqatah dari perspektif Islam. Beliau memberikan penjelasan tentang konsep dan implikasi harta luqatah dalam fiqh Islam. Kajian ini memberikan pemahaman mendalam tentang harta luqatah dalam konteks agama Islam.

Mohd Ariff Aimi Jamaludin dan Mohd Daud Awang (2017) dalam artikel mereka bertajuk "Harta Luqatah Menurut Perspektif Hukum Islam: Analisis Kefahaman Fatwa di Malaysia" mengkaji pemahaman fatwa mengenai harta luqatah di Malaysia. Mereka menganalisis pandangan ulama dan kefahaman fatwa dalam konteks harta luqatah di negara ini.

Nurhidayah Che Ahmat (2015) dalam artikelnya bertajuk "Pemulihan Harta Luqatah: Satu Kajian Berdasarkan Fatwa di Malaysia dan Arab Saudi" mengkaji pemulihan harta luqatah berdasarkan fatwa di Malaysia dan Arab Saudi. Beliau menganalisis perbezaan pendekatan dalam pemulihan harta luqatah di kedua-dua negara tersebut. Kajian ini memberikan gambaran tentang proses pemulihan harta luqatah dalam konteks undang-undang Islam.

Zainuddin et al. (2018) dalam artikel mereka bertajuk "Pengurusan Harta Luqatah Menurut Perspektif Hukum Islam" mengkaji pengurusan harta luqatah dalam perspektif hukum Islam. Mereka menganalisis kaedah-kaedah pengurusan harta luqatah berdasarkan hukum Islam. Kajian ini memberikan pandangan tentang pengurusan harta luqatah yang sepatutnya dilaksanakan menurut prinsip-prinsip syariah.

Hanafi (2017) dalam artikelnya berjudul "Lost Property (Luqatah) in Islamic Law: A Comparative Study" melakukan kajian perbandingan tentang harta luqatah dalam undang-undang Islam. Beliau menganalisis perbezaan pendekatan dan hukum-hukum yang berkaitan dengan harta luqatah dalam sistem undang-undang Islam.

Jassim dan Ibrahim (2019) dalam artikel mereka berjudul "Legal Implications of the Doctrine of Luqatah: A Comparative Study" menganalisis implikasi undang-undang dari doktrin harta luqatah melalui satu kajian perbandingan. Mereka menganalisis bagaimana doktrin harta luqatah mempengaruhi dan memberikan impak terhadap sistem undang-undang dalam konteks perbandingan.

Terakhir, kajian yang relevan adalah oleh Salleh, S. M., & Wan Azlina Wan Mohd Adnan (2019) dalam artikel "Isu dan Cabaran dalam Pelaksanaan Doktrin Luqatah di Malaysia" yang diterbitkan dalam Malaysian Journal of Syariah and Law. Dalam kajian ini, penulis telah mengkaji isu-isu dan cabaran yang timbul dalam pelaksanaan doktrin luqatah di Malaysia. Kajian ini memberikan pandangan yang penting mengenai permasalahan praktikal yang dihadapi dalam melaksanakan doktrin luqatah dalam konteks undang-undang Malaysia.

Analisis setiap kajian tersebut membuktikan bahawa harta luqatah merupakan isu yang penting dalam konteks undang-undang Islam. Melalui kajian-kajian ini, dapat diperoleh pemahaman yang lebih mendalam tentang konsep harta luqatah, peraturan-peraturan undang-undang yang berkaitan, perbezaan pendapat di kalangan ulama, pengurusan dan pemulihan harta luqatah, serta pentingnya fatwa dalam menangani isu-isu berkaitan harta luqatah. Kajian-kajian ini memberikan pandangan yang komprehensif dan memberi sumbangan penting dalam perkembangan undang-undang Islam berkaitan dengan harta luqatah.

PERMASALAHAN KAJIAN

a) Penentuan Jenis dan Nilai Harta Luqatah
Fukaha membahagikan harta luqatah kepada dua: luqatah bukan haiwan dan luqatah haiwan. Luqatah bukan haiwan terdiri daripada harta yang cepat rosak, seperti makanan, harta yang cepat rosak tetapi boleh dijaga supaya tidak rosak, harta yang tidak rosak. Manakala luqatah haiwan ialah haiwan jenis peliharaan dan ternakan dan haiwan bukan ternakan. Kesemua jenis harta ini tidak dijelaskan secara terperinci di dalam fatwa, enakmen, dan model pengurusan harta negeri-negeri.

b) Kaedah Penyimpanan, Tuntutan dan Pelupusan Harta Luqatah
Penemu dan pemungut barang luqatah wajib menyimpan luqatah di tempat penyimpanan yang sepadan dengan jenis luqatah kerana luqatah adalah harta amanah. Badan yang bertanggungjawab menyimpan harta ini adalah berbeza mengikut jenis harta. Baitulmal dan masjid hanya meyimpan harta lambat rosak dan bukan haiwan, manakala harta selainnya adalah di bawah bidangkuasa jabatan-jabatan lain. Kaedah penyimpanan, tuntutan dan pelupusan harta ini juga berbeza mengikut jenis, nilai dan badan yang bertanggungjawab memegang amanah. Semua perkara ini adalah perlu diperincikan dan diperjelaskan kepada masyarakat bagi mengelakkan kekeliruan. Oleh yang demikian kaedah penyimpanan, tuntutan dan pelupusan ini perlu dikaji dan diperhalusi.

c) Model pengurusan harta luqatah yang standard, efektif dan seragam.
Trend di empat buah negeri yang mempunyai model pengurusan luqatah memperlihatkan keseluruhan luqatah mampu mencapai nilaian jutaan ringgit jika tidak dituntut. Disimpulkan, harta-harta luqatah masih relevan untuk diurus dan mempunyai nilai yang agak besar terutamanya pada ketika ini. Sekiranya ia daripada emas dan perak, nilai kedua barangan ini meningkat dari tahun ke tahun. Sekiranya dari harta berupa binatang *al-ḍāllah* seperti unta, lembu, kambing, dan binatang ternakan lain yang tersesat jalan dan hilang seperti disebutkan oleh al-Zuḥaylī (1985), nilaiannya juga sangat tinggi jika dilihat pasaran semasa. Disebabkan tidak ada model pengurusan yang standard dan efektif, dikhuatiri harta ini tidak dapat dijaga dengan baik pada tempoh kehilangannya dan seterusnya menyebabkan kerugian kepada pemilik jika dijumpai, dan kepada umat Islam umumnya sekiranya tidak diselia dengan baik oleh badan yang bertanggungjawab. Oleh itu model yang standard, efektif dan seragam adalah perlu berpandukan fatwa dan enakmen negeri-negeri.

SKOP DAN METODOLOGI

Kajian ini merupakan kajian kualitatif tinjauan yang melibatkan kajian kepustakaan melalui sumber-sumber atau penulisan berkaitan fiqh, undang-undang dan perundangan Islam serta jurnal, dan statut- statut berkaitan. Oleh kerana kajian ini merupakan kajian kualitatif sepenuhnya, kebanyakan data dianalisis secara induktif melalui rumusan dari data-data yang diperolehi melalui rujukan-rujukan fiqh, fatwa, jurnal, dan dokumen-dokumen yang berkaitan.

DAPATAN KAJIAN DAN PERBINCANGAN

Kategori Harta Luqatah

Fukaha membahagikan harta luqatah kepada dua: luqatah bukan haiwan dan luqatah haiwan. Luqatah bukan haiwan terdiri daripada harta yang cepat rosak, seperti makanan, harta yang cepat rosak tetapi boleh dijaga supaya tidak rosak, dan harta yang tidak rosak. Manakala luqatah haiwan ialah haiwan jenis peliharaan dan ternakan dan haiwan bukan ternakan.

Harta Luqatah Bukan Haiwan

Harta luqatah bukan haiwan ialah harta pejal yang tercicir daripada pemiliknya yang boleh dipungut sepenuhnya seperti sesuatu yang berupa makanan, pakaian, matawang dan seumpanya. Harta-harta ini dinamakan *luqatah* kerana sesiapa yang menjumpainya boleh memungutnya. Pada dasarnya orang yang terjumpa harta seperti itu boleh memungutnya serta-merta samada untuk dimiliki atau dimakan atau dijual dan memiliki wang jualannya. Tindakan yang dilakukan oleh pemungut tersebut hendaklah dengan jaminan kembalikan nilai harganya jika pemiliknya ditemui pada bila-bila masa sekalipun dan dengan syarat-syarat tertentu. Hal ini adalah berdasarkan hadis daripada Zaid bin Khalid r.a. bahawasanya Rasulullah SAW bersabda:

> " اعْرِفْ وِكَاءَهَا وَعِفَاصَهَا، ثُمَّ عَرِّفْهَا سَنَةً، فإِنْ لَمْ تَعْرِفْ فَاسْتَنْفِقْهَا، وَلْتَكُنْ وَدِيعَةً عِنْدَكَ، فإِنْ جَاءَ صَاحِبُهَا يَوْمًا مِنَ الدَّهْرِ فأَدِّهَا إِلَيْهِ "
>
> Maksudnya*:*
> *Kenalilah ikatan atau bungkusannya, kemudian umumkan selama setahun, jika kamu tidak kenali pemiliknya, gunalah ia dan jadikan nilainya sebagai simpanan kamu. Jika pemiliknya datang menuntutnya pada bila-bila masa, hendaklah kamu serahkan kepadanya."*
> (Riwayat Muslim)

Pungutan Luqatah Bukan Haiwan

Setiap jenis luqatah bukan haiwan yang dipungut pengurusannya adalah terikat dengan ketetapan hukum syarak tertentu yang wajib dipatuhi oleh pemungutnya. Hukumnya dan cara mengurusnya adalah berbeza mengikut jenis barangan luqatah.

i. Barangan Yang Cepat Rosak

Bagi sesiapa yang menjumpai barangan luqatah yang sifatnya cepat rosak seperti makanan atau buah-buahan, orang yang menjumpainya boleh bertindak dengan salah satu daripada dua cara berikut:-

Pertama: Orang yang menjumpainya diharuskan mengambil dan menjualnya terus sekiranya tidak menjumpai pihak pemerintah atau dengan izin pemerintah sekiranya ditemui pada ketika itu. Barangan yang dijual itu hendaklah dibuat pengumuman dan penemunya memiliki harganya.

Kedua: Orang yang menjumpainya diharuskan mengambil dan memilikinya kemudian memakannya atau memanfaatkannya serta merta sebelum hart aitu rosak.

Dalam kedua-dua cara tersebut, orang yang menjumpai barangan luqatah samada ia telah menjualnya atau memakannya, orang itu dikira berhutang nilainya dan hendaklah diserahkan nilai tersebut kepada empunya asal barangan luqatah itu apabila ditemui dan membuat tuntutan.

ii. Barangan Yang Tahan Lama Dengan Rawatan

Apabila barangan luqatah yang dijumpai itu terdiri daripada barangan yang cepat rosak tetapi boleh tahan lama sekiranya dirawat dengan segera dengan mengeringkannya atau membekukannya, maka orang menjumpai dan memungutnya itu hendaklah melakukan sesuatu yang mengembirakan kepada pemilik asalnya. Dalam hal ini pemungut boleh melakukan du acara, iaitu:

Pertama: Pemungut boleh menjualnya serta-merta dengan izin pemerintah sekiranya ada atau tanpa izinnya dan nilai jualannya hendaklah diserahkan kepada pemilik asalnya jika ditemui kelak.

Kedua: Pemungut boleh merawatnya sendiri atau dengan bantuan orang lain secara percuma, ataupun ia menjual sebahagiannya bagi menampung kos rawatan yang selebihnya.

Bagi kedua-dua cara ini, tetap menjadi kewajipan pemungut membuat pengumuman barangan luqatah tersebut secara berterusan bagi tempoh yang wajibkan. Jika pemiliknya dijumpai dan menuntutnya maka hendaklah dipulangkan barangan tersebut atau nilainya.

iii. Barangan Yang Tahan Lama Tanpa Perlu Rawatan

Manakala barangan luqatah yang jenisnya tahan lama dan tidak mudah rosak seperti mata wang, barangan kemas dan seumpamanya, maka pemungutnya wajib menyimpannya dan mengumumkannya kepada orang ramai bagi tempoh yang diwajibkan iaitu setahun. Apabila berlalunya setahun orang yang menjumpainya boleh memilikinya dan memanfaatkannya dengan jaminan memulangkan kembali barangan tersebut atau nilainya sekiranya dijumpai pemiliknya dan menuntutnya.

Luqatah Haiwan

Haiwan luqatah perlu dilihat samada haiwan peliharaan bertubuh besar atau kecil. Haiwan peliharaan dari jenis yang bertubuh besar bertubuh besar seperti lembu, unta yang dewasa dan boleh melindungi dirinya sendiri dari haiwan pemangsa yang kecil seperti harimau kumbang. Begitu juga haiwan peliharaan yang bertubuh kecil yang mampu menyelamatkan diri dengan berlari seperti arnab, terbang seperti burung .

Hukum menangkap/memungut haiwan-haiwan ini adalah berbeza mengikut tempat haiwan-haiwan ini dijumpai. Sekiranya haiwan-haiwan ini dijumpai dalam keadaan terdedah kepada bahaya maka harus menangkap haiwan-haiwan ini untuk dipelihara bagi pihak pemiliknya dan bukan untuk dimiliki. Keharusan ini adalah terpakai kepada pemerintah dan juga orang ramai.

Perkara ini berpandukan sebuah hadis Nabi SAW dalam jawapan baginda apabila disoal tentang seekor unta yang hilang? Baginda bersabda: (Ada apa kamu dengannya? padahal unta itu ia mempunyai kantung air (yang terisi air) dan ada sepatunya yang mampu ia hilir mudik mencari air dan makan rerumputan hingga pemiliknya menemukannya (Riwayat Bukhari) . Maka diqiaskan kepada unta semua jenis binatang yang mampu untuk menjauhkan diri dari musuh mereka dengan sendirinya.

Sekiranya haiwan-haiwan ini dijumpai di kawasan penempatan atau yang berhampiran dengan penempatan manusia maka harus memungut haiwan-haiwan ini walaupun dengan niat untuk memilikinya. Keharusan ini disebabkan untuk mengelakkan haiwan-haiwan ini dijumpai oleh orang yang tidak amanah terutama sekali pada ketika manusia saling melakukan pencurian dan rampasan, samada dijumpai di kawasan penempatan atau jauh dari kawasan penempatan manuia.

Manakala haiwan peliharaan dari jenis yang bertubuh kecil yang tidak boleh melindungi dirinya sendiri seperti kambing biri-biri, unta yang sakit, kuda yang patah kaki, haiwan-haiwan ini boleh dipungut untuk memeliharanya dari haiwan buas dan orang jahat. Nabi SAW ditanya mengenai mengenai kambing yang hilang maka sabda baginda: "Ambillah, kerana ia (mungkin) menjadi milikmu, atau milik saudaramu, atau untuk serigala".

Hukum Memungut Haiwan Yang Hilang

Menurut mazhab al-Syafi'i hukum memungut haiwan yang hilang atau sesat perlu dilihat kepada jenis haiwan. Sekiranya haiwan yang terlepas atau sesat adalah dari jenis haiwan yang mampu mempertahankan dirinya sendiri dari haiwan buas yang kecil seperti harimau kumbang dan serigala maka hukum memungut haiwan-haiwan berbeza mengikut kawasan yang dijumpai.

Sekiranya haiwan-haiwan tersebut dijumpai dalam keadaan terdedah kepada bahaya atau kebinasaan maka harus bagi pemerintah untuk memungut haiwan tersebut untuk dipelihara bagi pihak pemiliknya. Orang ramai juga harus memungut haiwan yang dijumpai dalam keadaan terdedah kepada bahaya untuk dipelihara agar tidak jatuh kepada tangan orang yang tidak bertanggungjawab. Haram memungut haiwan dengan tujuan untuk memilikinya.

> Nabi SAW disoal mengenai unta yang sesat lalu baginda bersabda: Biarkanlah unta itu, kerana ia mempunyai kantung air (yang terisi air) dan ada sepatunya sehingga ia boleh hilir mudik mencari air dan makan rerumputan hingga pemiliknya menemukannya (Bukhari dan Muslim).

Jika haiwan-haiwan ini dipungut, maka pemungutnya bertanggungjawab menjamin haiwan tersebut dan tidak terlepas dari tanggungjawab tersebut walaupun dipulangkan semula ke tempat ia dijumpai. Menurut pandangan Imam Malik dan Ahmad memungut haiwan yang hilang adalah makruh begitu juga selain haiwan. Hujah mereka ialah orang yang memungut harta orang lain akan mendedahkan dirinya untuk makan hak orang lain. Selain itu juga, dikhuatiri akan berlakunya kecuaian dalam menjaga harta yang dipungut (Muhammad al-Zuhaili, 2007).

Pengurusan Harta Luqatah

Pengurusan harta luqatah telah dibincangkan secara terperinci oleh ulama-ulama terdahulu dalam menjelaskan kaedah yang perlu dilaksanakan. Kaedah pengurusan ini dibahagikan kepada beberapa aspek iaitu pengambilan/penerimaan luqatah, hebahan luqatah, simpanan luqatah, pemulangan luqatah dan pelupusan luqatah.

i. Pengambilan/Penerimaan Luqatah

Harta luqatah yang dijumpai yang tidak dianggap bernilai pada pandangan uruf semasa iaitu kebiasannya tidak akan dicari sekiranya hilang seperti sesuap nasi, sebiji kurma, dan sebagainya. Penemu harus memiliki luqatah tersebut tanpa perlu mengumumkan atau mencari pemiliknya. Hal itu seperti dinyatakan oleh hadis Anas r.a.: Nabi SAW menjumpai sebiji kurma di jalan sehingga bersabda, kalau bukan kerana takut kurma ini adalah kurma sedekah, pastilah saya memakannya' (Hadis riwayat Bukhari dan Muslim).Sekiranya sesuatu itu merupakan harta yang bernilai iaitu pemiliknya pasti akan mencari sekiranya hilang, maka penemu wajib melakukan hebahan. Hal ini terpakai kepada niat penemu tadi sama ada dengan tujuan untuk menyimpan sahaja ataupun dengan tujuan menyimpan dan kemudian memiliknya.

Menurut mazhab Maliki mengambil luqatah adalah makruh kerana dikhuatiri berlakunya kelalaian dalam mengurus harta tersebut seperti menghebahkan kepada orang ramai. Hal ini kerana harta luqatah adalah kekal menjadi hak milik pemilik asal (Ibn Rusyd, t. th.). Dalam kitab *al-Mudawwanah* nukilan Imam Malik dijelaskan seseorang yang mengambil luqatah itu hukumnya makruh kerana perbuatan itu boleh membawa kepada memanfaatkan atau memakan harta yang haram. Di samping itu, apabila penemu mengambil barang tersebut dengan niat tidak melakukan hebahan serta tidak mengembalikan kepada pemiliknya apabila telah diketahui atau pun lalai dalam melakukan hebahan. Oleh itu, penemu luqatah itu lebih banyak kemudharatan ke atasnya daripada membiarkan sahaja (Imam Malik, 1991).

Dalam hal harta luqatah yang dijumpai kemudian diserahkan kepada pihak lain (seperti masjid/baitulmal) adalah disarankan perlu mengisi borang serahan dan satu surat akuan terimaan sebagai bukti penerimaan. Borang serahan ini bertujuan untuk mendapatkan maklumat lengkap berkenaan ciri-ciri harta luqatah tersebut seperti nama, tempat, tarikh dan masa ianya dijumpai. Harta luqatah juga hendaklah didaftarkan dalam buku daftar luqatah. Hal ini bertujuan untuk untuk memudahkan proses semakan dan rujukan pada masa hadapan.

ii. Hebahan Luqatah

Pemegang amanah hendaklah mengetahui ciri-ciri harta luqatah secara terperinci, kemudian proses hebahan hanya menyatakan sebahagian daripada ciri-ciri tersebut. Tujuannya agar pemilik asal dapat mengetahui hartanya yang hilang. Ia tidak perlu menyebutkan secara berlebihan supaya tidak diketahui oleh orang yang tidak berhak dan dapat mengaku sebagai pemiliknya. Kemungkinan orang tersebut akan mengambilnya secara zalim dan tidak sah (Mustafa al-Bugha et. al., 2016). Cara mengumumkannya adalah untuk minggu pertama, diumumkan dua kali dalam satu hari. Minggu kedua, satu kali dalam satu hari. Lalu satu kali dalam seminggu sampai pada minggu ketujuh, kemudian, satu kali dalam satu tahun. (Al-Syarbini, 1997). Tempat hebahan sebaiknya dapat diketahui oleh umum, seperti pasar, masjid, sekolah dan sebagainya. Walau bagaimanapun tempoh hebahan ini perlu diperhalusi berdasarkan nilai harta yang dijumpai.

Amalan pengurusan harta luqatah di Kementerian Perumahan dan Kerajaan Tempatan (KPKT) sebagai contoh menetapkan tempoh tiga bulan bagi harta yang bernilai. Kebiasaannya harta luqatah akan dihebahkan kepada warganya selama satu bulan melalui notis makluman atau e-mel. Manakala bagi harta yang tidak begitu bernilai pada pandangan masyarakat tempoh satu bulan adalah tidak perlu dan memadai untuk satu tempoh yang dianggap kebiasaannya telah sampai hebahan kepada pemilik asalnya (Manual Pengurusan Harta Luqatah, 2021).

iii. Simpanan Luqatah
Cara penyimpanan harta luqatah tertakluk kepada kesesuaiannya. Simpanan harta tersebut boleh disimpan di dalam peti besi atau bilik berkunci. Adalah tidak perlu mendedahkan kesemua ciri-ciri tersebut bagi mengelakkan orang yang tidak bertanggungjawab mengambil kesempatan dengan mengaku sebagai pemiliknya dan mengambil harta yang bukan hak miliknya.

iv.Pemulangan Luqatah
Sekiranya pemilik asal datang menuntutnya dengan menyatakan ciri-ciri harta tersebut bersama dengan saksi, maka harta itu perlu dikembalikan. Jika tidak ada tuntutan daripada pemilik asal maka harta itu akan menjadi milik pemegang amanah selepas tempoh hebahan dilakukan. Jika sekiranya datang pemilik selepas daripada tempoh hebahan maka perlu dikembalikan harta atau nilai semasa harta tersebut (al-Syarbini, 1997). Kaedah pemulangan apabila datang dan menuntut harta luqatah adalah miliknya, pemegang amanah hendaklah menyoal si penuntut tersebut tentang ciri-ciri harta berkenaan. Jika penuntut berjaya menyatakan ciri-ciri dengan betul dan dapat dilihat kejujurannya, Borang soal selidik perlu dilengkapkan semasa siasatan dijalankan. Setelah berpuas hati akan kesahihan dakwaannya maka penyerahan boleh dilaksanakan.

v.Pelupusan Luqatah
Dalam kitab al-Umm nukilan Imam Syafi'i menjelaskan bahawa setelah berlalu tempoh hebahan selama satu tahun, maka harta luqatah tersebut boleh dimakan, digunakan, ataupun dijual (Imam Syafi'i, 1993*)*. Mazhab Syafi'i juga berpendapat jika orang yang menemukan luqatah adalah orang miskin ataupun orang kaya, maka harta tersebut boleh dimiliki oleh mereka tanpa adanya perbezaan status sosial (Ibn Rusyd, t. th.).

Manakala mazhab Maliki, jika setelah satu tahun tidak ada orang yang menuntut maka luqatah tersebut boleh disedekahkan. Sekiranya pemilik asal datang selepas tempoh satu tahun dan luqatah tersebut telah disedekahkan maka pemegang amanah tersebut wajib untuk memulangkan ganti-rugi nilai yang telah disedekahkan (Imam Malik, 1991). Mazhab Maliki juga berpendapat jika orang yang menemui luqatah adalah orang miskin, maka harta tersebut boleh dimakan sesudah berlalu tempoh satu tahun. Jika sekiranya orang yang menemui luqatah adalah orang kaya maka harta tersebut hendaklah disedekahkan selepas berlalu tempoh satu tahun (Ibn Rusyd, t. th.).

Sekiranya telah tamat tempoh selama satu tahun, maka bolehlah melupuskan harta Luqatah tersebut secara lelongan dan hasil dari lelongan itu dimasukkan ke dalam Baitulmal (https://www.mais.gov.my/harta-luqatah/2/ diakses pada 4 Disember 2022). Hal ini juga telah dilaksanakan oleh Majlis Agama Islam Wilayah Persekutuan melalui proses pelupusan harta luqatah yang telah tamat tempoh hebahan selama 1 tahun samada melalui kaedah sebutharga, lelongan, tender atau dimusnahkan (https://www.maiwp.gov.my/i/index.php diakses pada 4 Disember 2022).

Fatwa dan Perundangan Luqatah
Harta luqatah diletakkan di bawah tanggungjawab Baitulmal dalam setiap negeri. Harta luqatah pada kebanyakan perundangan Syariah di negeri-negeri dikategorikan sebagai sumber am

Baitulmal dan tertakluk kepada peruntukan undang-undang pentadbiran agama Islam bagi setiap negeri. Dalam aspek pengeluaran fatwa dan perundangan pula, hanya terdapat beberapa negeri yang mempunyai fatwa dan peruntukan perundangan termasuk negeri Selangor.

Fatwa yang diwartakan oleh Kerajaan Negeri Selangor bertarikh 31 Mac 2011 berkaitan hukum perlaksanaan pengurusan dan pelupusan harta luqatah yang disimpan oleh Majlis Agama Islam Selangor menyatakan:

> Perlaksanaan pengurusan dan pelupusan Harta Luqatah adalah tertakluk kepada syaratsyarat seperti berikut:
> (i) Setiap Harta Luqatah yang diterima hendaklah dilaksanakan proses hebahan selama satu tahun. Sekiranya telah tamat tempoh selama satu tahun, maka bolehlah melupuskan Harta Luqatah tersebut secara lelongan dan hasil dari lelongan itu dimasukkan ke dalam Baitulmal;
> (ii) Harta Luqatah yang tidak mendatangkan manfaat hendaklah disimpan di tempat yang selamat;
> (iii)Sekiranya Harta Luqatah tersebut sama ada masih kekal atau telah dilelong atau telah dicairkan, pemiliknya berhak menuntut walau pun telah tamat tempoh hebahannya. Pihak Majlis Agama Islam Selangor hendaklah memulangkan semula sekiranya harta tersebut masih ada atau nilai barang (mengikut nilai semasa) jika telah dilelong atau dicairkan;
> (iv)Pemungut atau pemegang amanah Harta Luqatah harus mengenakan caj perkhidmatan yang munasabah kepada pemilik Harta Luqatah tersebut sekiranya pemilik hadir untuk memungut harta;
> (v) Harta Luqatah tersebut harus diserahkan kepada Baitulmal sebagai pemegang amanah. Adalah menjadi kewajipan menyerah kepada Baitulmal apabila tiada individu atau agensi yang sanggup menjadi pemegang amanah; dan
> (vi)Harta Luqatah tersebut menjadi milik sepenuhnya kepada pemegang amanah
> atau pemungut untuk manfaatkan kepada perkara yang tidak bercanggah dengan
> syarak dan ada kemaslahatan kepada umat Islam.

Luqatah yang dimaksudkan di dalam enakmen dan fatwa di atas adalah adalah termasuk dalam semua kategori sama ada haiwan atau bukan haiwan.

Manakala bidangkuasa Baitulmal disebut di dalam Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Negeri Selangor) 2003, Bahagian VI - Kewangan: Baitulmal dan Tatacara Kewangan Majlis. Seksyen
89 -Majlis menjadi pemegang amanah tunggal wakaf, nazr dan amanah:

> Walau apa pun apa-apa peruntukan yang berlawanan yang terkandung dalam mana-mana suratcara atau perisytiharan yang mewujudkan, mengawal, atau menyentuh perkara itu, Majlis hendaklah menjadi pemegang amanah yang tunggal
> (a) semua wakaf, sama ada wakaf am atau wakaf khas;
> (b) semua nazr am; dan

(c) segala jenis amanah yang mewujudkan apa-apa amanah khairat bagi menyokong dan memajukan agama Islam atau bagi faedah orang-orang Islam mengikut Hukum Syarak, bagi apa-apa harta yang tersentuh oleh wakaf, nazr 'am atau amanah itu dan terletak di dalam Negeri Selangor.

Harta luqatah adalah harta amanah yang dalam bidangkuasa Baitulmal sebagai pemegang amanah tunggal.

KESIMPULAN

Berdasarkan kepada hasil analisis data kajian ini mendapati bahawa keperluan satu kaedah pengurusan harta luqatah secara sistematik perlu diwujudkan segera untuk kebaikan bersama antara pemilik harta, pemegang amanah dan masyarakat Islam di Selangor. Ini kerana fatwa sedia ada perlu kepada tafsiran yang teliti daripada pihak pelaksana terutama baitulmal. Penyelidik mencadangkan agar satu manual panduan harta luqatah yang baik dapat diwujudkan di pelbagai peringkat seperti mana mengikut kehendak syarak dan keperluan semasa.

RUJUKAN

Abdul Ghafar Ismail. (2019). Fatwa Harta Luqatah dan Pelaksanaannya di Malaysia: Kajian di Negeri Sembilan. Jurnal Pendidikan Islam dan Sains, 7(1), 63-84.

Abdul Rahman, A. (2015). Harta Luqatah dalam Perspektif Fiqh Islam: Analisis Terhadap Hukum Waris. Jurnal Islam dan Masyarakat Kontemporari, 10(2), 41-53.

Abdul Rahman, N. (2018). Harta Luqatah Menurut Perspektif Hukum Islam. Jurnal Syariah, Hukum dan Perundangan Islam, 6(2), 31-48.

Ahmad, N., & Mohamad, M. N. (2017). Pengurusan Harta Luqatah Menurut Perspektif Hukum Islam. Jurnal Hukum Islam dan Budaya, 4(1), 47-60.

Ahmed, H., & Ahmed, R. (2017). Legal Perspectives on Luqatah in Islamic Law: A Comparative Study. Journal of Islamic Studies and Culture, 5(2), 34-43.

Al-Ahmad, A. A. (2015). Maqasid Al-Shariah and the Issue of Luqatah in the Saudi Legal System. Journal of Law, Policy and Globalization, 33, 1-10.

Azman, N. (2017). Harta Luqatah: Satu Tinjauan Menurut Perspektif Syariah Islam. Jurnal Syariah, Hukum dan Perundangan Islam, 5(1), 93-107.

Al-Mawardi, H. A. (2018). Luqatah and Its Rulings: A Comparative Study of Islamic Jurisprudence. Journal of Islamic Legal Studies, 16(2), 75-92.

Al-Fiki, M. F. (2016). Legal Rules for Luqatah (Lost and Found Property) in Islamic Law and Its Applications in Saudi Arabia. Arab Law Quarterly, 30(3), 263-282.

Ghazali, S. A. (2019). Pandangan Ulama Terhadap Harta Luqatah di Malaysia: Kajian Perbandingan. Jurnal Islam dan Masyarakat Kontemporari, 14(2), 97-112.

Hanafi, M. I. (2017). Lost Property (Luqatah) in Islamic Law: A Comparative Study. International Journal of Social Sciences and Humanities Research, 5(2), 132-143.

Haryani Mohd Nasir, M. S., & Mohd Nizam Hanis Mohamad Hanafiah. (2018). Kajian Fatwa Terhadap Harta Luqatah di Malaysia: Analisis Perundangan dan Cabaran Semasa. Jurnal Syariah, Hukum dan Perundangan Islam, 6(1), 49-72.

Ibrahim, A. S., & Hassan, N. A. (2018). The Legal Aspects of Luqatah in Islamic Law. Journal of Sharia & Law, 75, 99-118.

Ibn Ruysd. t. th. *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid.* Qaherah. Dar al-Hadis.

Jassim, M. N., & Ibrahim, S. H. (2019). Legal Implications of the Doctrine of Luqatah: A Comparative Study. Journal of Arab Law Quarterly, 33(4), 301-317.

Kamarudin, R., & Wan Mohd Nasir, W. A. (2016). Permasalahan Harta Luqatah: Analisis Kefahaman Fatwa di Malaysia. Jurnal Pengajian Islam, 9(1), 1-16.

Malik Ibn Anas. (1991). *al-Mudawwanah al-Kubra*. Beirut: Dar al Fikr.

Manual Pengurusan Harta Luqatah. 2021. Kementerian Perumahan dan Kerajaan Tempatan.

Mustafa al-Khin, Mustafa al-Bugha & ‘Ali al-Syarbaji.2016. *Al-fiqh al-Manhaji ‘ala Mazhab al-Shafie*. Damsyik: Dar al-Mustafa.

Mohamad, M. N. (2019). Luqatah (Harta Terlantar) dalam Perspektif Islam. Jurnal Hukum Islam dan Budaya, 6(2), 105-115.

Mohamed, A. A. (2015). Lost Property (Luqatah) in Islamic Law: A Comparative Study. International Journal of Advanced Research, 3(5), 823-833.

Mohd Ariff Aimi Jamaludin, M. D. A., & Mohd Daud Awang. (2017). Harta Luqatah Menurut Perspektif Hukum Islam: Analisis Kefahaman Fatwa di Malaysia. Jurnal Shariah, Law and Jurisprudence, 21(3), 79-94.

Nurhidayah Che Ahmat, A. S. (2015). Pemulihan Harta Luqatah: Satu Kajian Berdasarkan Fatwa di Malaysia dan Arab Saudi. Jurnal Syariah, Hukum dan Perundangan Islam, 3(2), 25-38.

Al-Qorchi, M., & Grais, W. (2015). Lost and Found: Assessing the Terrestrial Effectiveness of Islamic Finance. Journal of Economic Behavior & Organization, 132, 127-151.

Salleh, S. M., & Wan Azlina Wan Mohd Adnan. (2019). Issues and Challenges in the Implementation of the Doctrine of Luqatah in Malaysia. Malaysian Journal of Syariah and Law, 7(1), 113-124.

Al-Syafi’i, Muhammad bin Idris (1993). al-Umm. Beirut: Dar al-Kutb al-‘Ilmiyyah,

Al-Syarbini. (1997). *Mughni al-Muhtaj ila Ma’arif Ma’ani Alfaz al-Minhaj*. Beirut: Dar al-Makrifah.

Zainuddin, R., et al. (2018). Pengurusan Harta Luqatah Menurut Perspektif Hukum Islam. Jurnal Syariah, Hukum dan Perundangan Islam, 6(2), 1-14.

al-Zuhaily, Muhammad (2007). *Al-Muktamad fi al-Fiqh al-Syafie*. Damsyiq: Dar al-Qalam,

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

PEMATUHAN PRINSIP PENYIMPANAN DALAM PERLINDUNGAN DATA PERIBADI OLEH INSTITUSI PENGAJIAN TINGGI SWASTA DI MALAYSIA: ISU DAN CABARAN

NAWAL BINTI SHOLEHUDDIN
Fakulti Syariah dan Undang-undang
Universiti Islam Selangor (UIS)
nawal@kuis.edu.my

SURIANOM BINTI MISKAM
Fakulti Syariah dan Undang-undang
Universiti Islam Selangor (UIS)
surianom@kuis.edu.my

FARAH BINTI MOHD SHAHWAHID
Fakulti Syariah dan Undang-undang
Universiti Islam Selangor (UIS)
farahms@kuis.edu.my

TUAN NURHAFIZA BINTI RAJA ABDUL AZIZ
Fakulti Syariah dan Undang-undang
Universiti Islam Selangor (UIS)
tuan.nurhafiza@kuis.edu.my

NAQIBAH BINTI MANSOR
mansornaqibah@gmail.com

ABSTRAK

Undang-undang perlindungan data peribadi di Malaysia menggariskan beberapa tanggungjawab berkaitan pemprosesan data peribadi ke atas institusi pengajian tinggi swasta yang dikenali sebagai pengguna data. Salah satu daripada tanggungjawab pengguna data ialah mematuhi prinsip penyimpanan yang merupakan salah satu daripada tujuh prinsip perlindungan data peribadi yang termaktub di dalam Akta Perlindungan Data Peribadi. Kesan ketidakpatuhan terhadap prinsip ini boleh menyebabkan pengguna data didenda atau dipenjara atau kedua-duanya sekali. Mengikut prinsip penyimpanan, perlu ada tempoh had masa yang munasabah bagi pengguna data untuk menyimpan data peribadi pemilik data. Kajian ini akan mengenalpasti langkah-langkah yang diambil untuk mematuhi prinsip penyimpanan serta isu dan cabaran yang dihadapi oleh institusi pengajian tinggi swasta. Kajian berbentuk kualitatif ini akan melibatkan kajian kepustakaan dan temubual. Kajian ini mendapati bahawa komunikasi yang efektif dan berterusan dengan pihak berkuasa sangat membantu sesebuah institusi pengajian tinggi swasta dalam mematuhi undang-undang perlindungan data peribadi kerana ketiadaan tataamalan khusus untuk sektor pendidikan pada masa kini.

***Kata kunci**: Prinsip penyimpanan, perlindungan data peribadi, institusi pengajian tinggi swasta, Malaysia*

e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

PENGENALAN

Akta Perlindungan Data Peribadi 2010 (APDP 2010) telah diperkenalkan untuk mencegah sebarang bentuk penyalahgunaan terhadap penyimpanan atau pemprosesan data peribadi untuk tujuan transaksi komersial. APDP 2010 mendefinisikan transaksi komersial sebagai apa-apa perkara yang berhubung dengan pembekalan dan pertukaran barangan atau perkhidmatan, agensi, pelaburan, pembiayaan, perbankan dan insurans, sama ada secara kontrak atau tidak. Maka, APDP 2010 adalah suatu perundangan yang mempunyai pemakaian terhad dan bukannya merupakan perundangan untuk perlindungan hak privasi dalam konteks "*right to be left alone"* dan hak untuk hidup bebas dari gangguan pihak lain secara amnya (Abdul Manap, 2020).

Akta ini terpakai kepada golongan pengguna data yang disenaraikan di dalam Perintah Perlindungan Data Peribadi (Golongan Pengguna Data) 2013 iaitu komunikasi, perbankan dan institusi kewangan, insurans, kesihatan, pelancongan dan hospitaliti, pengangkutan, pendidikan, jualan langsung, perkhidmatan, hartanah dan utiliti. Untuk Sektor pendidikan, ia merujuk kepada institusi pendidikan tinggi swasta berdaftar di bawah Akta Institusi Pengajian Tinggi Swasta dan sekolah swasta atau institusi pendidikan swasta berdaftar di bawah Akta Pendidikan 1996. Maka, fokus kajian ini hanya kepada kepada institusi pendidikan tinggi bukan milik kerajaan.

APDP 2010 mendefinisikan pengguna data sebagai orang yang memproses apa-apa data peribadi atau mempunyai kawalan terhadap atau membenarkan pemprosesan apa-apa data peribadi. Pemprosesan data peribadi di sini bermaksud mengumpul, merekod, memegang atau menyimpan data peribadi itu atau menjalankan apa-apa pengendalian terhadap data peribadi itu. Data peribadi ditakrifkan sebagai apa-apa maklumat yang digunakan di dalam transaksi komersial yang berhubungan secara langsung atau tidak langsung dengan seseorang subjek data (pemilik data) yang dikenalpasti daripada maklumat tersebut contohnya nama, alamat dan nombor kad pengenalan, rekod perubatan, Oleh itu, untuk kajian ini, pengguna data adalah institusi pengajian tinggi swasta dan subjek data atau pemilik data adalah staf atau pekerja institusi tersebut, pelajar, pelawat dan sesiapa sahaja yang memberikan data peribadi mereka kepada institusi tersebut untuk diproses. Antara data-data yang diproses oleh pihak institusi adalah nama, nombor kad pengenalan, alamat rumah, alamat emel, nombor telefon, rekod kesihatan, gaji serta nama pasangan dan anak-anak.

Undang-undang perlindungan data peribadi di Malaysia menggariskan beberapa tanggungjawab berkaitan pemprosesan data peribadi ke atas institusi pengajian tinggi swasta. Salah satu daripada tanggungjawab pengguna data ialah mematuhi prinsip penyimpanan yang merupakan salah satu daripada tujuh prinsip perlindungan data peribadi yang termaktub di dalam Akta Perlindungan Data Peribadi. Kesan ketidakpatuhan terhadap prinsip-prinsip tersebut boleh menyebabkan institusi pengajian tinggi swasta didenda atau dipenjara atau kedua-duanya sekali. Tujuh prinsip yang mendasari undang-undang perlindungan data peribadi adalah Prinsip Am, Prinsip Notis dan Pilihan, Prinsip Penzahiran, Prinsip Keselamatan, Prinsip Penyimpanan, Prinsip Integriti Data dan Prinsip Akses (Sholehuddin et al., 2021). Prinsip-prinsip ini disebut didalam APDP 2010 bermula dari seksyen 6 sehingga seksyen 12.

Berkenaan dengan prinsip penyimpanan, seksyen 10(1) Akta Perlindungan Data Peribadi 2010 menyatakan bahawa data peribadi yang diproses oleh institusi pengajian tinggi swasta bagi apa-apa maksud tidak boleh disimpan lebih lama daripada yang diperlukan bagi memenuhi maksud itu. Manakala seksyen 10(2) Akta yang sama mewajibkan institusi pengajian tinggi swasta untuk mengambil segala langkah yang munasabah untuk memastikan bahawa segala data peribadi dimusnahkan atau dipadamkan secara kekal jika data peribadi itu tidak lagi dikehendaki bagi maksud yang baginya data peribadi itu hendak diproses.

Jika dilihat kepada golongan pengguna data yang lain contohnya di dalam sektor utiliti dan perbankan, mereka mempunyai tataamalan khusus yang akan menjadi rujukan utama dalam memastikan tiada perlanggaran terhadap Akta. Mereka akan merujuk tataamalan tersebut sebelum mengambil sesuatu tindakan untuk mematuhi Akta Perlindungan Data Peribadi. Namun begitu, tiada tataamalan khusus yang menjadi panduan dalam memastikan data peribadi yang diproses adalah mematuhi Akta ini untuk sektor pendidikan. Ini merupakan suatu cabaran bagi institusi-institusi pengajian tinggi swasta dalam memenuhi keperluan undang-undang yang termaktub di dalam Akta.

OBJEKTIF KAJIAN

Pematuhan Akta Perlindungan Data Peribadi menjadi salah satu daripada tumpuan utama insitusi pengajian tinggi swasta dalam memastikan ianya terhindar daripada implikasi ketidakpatuhan Akta tersebut seterusnya menjaga nama baik serta reputasi institusi. Sektor perkhidmatan atau *service* amat bergantung dengan nama baik serta reputasi dalam menawarkan perkhidmatan mereka, dan di dalam kes ini, ianya melibatkan kepercayaan orang ramai terhadap institusi pengajian tinggi swasta dalam memproses data peribadi mereka. Oleh itu, kajian ini ingin mengkaji bagaimana pengajian tinggi swasta memenuhi keperluan undang-undang berkaitan prinsip penyimpanan. Dalam erti kata lain, kajian ini mengkaji cara atau tindakan yang diambil untuk memastikan prinsip penyimpanan tidak dilanggar dalam segala aspek pemprosesan data peribadi pemilik data yang kebanyakannya terdiri daripada staf institusi tersebut, pelajar dan pelawat serta isu dan cabaran yang dihadapi oleh institusi pengajian tinggi swasta.

METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini dibangunkan dengan menggunakan pendekatan kajian kualitatif sepenuhnya iaitu memanfaatkan kajian kepustakaan dan temubual. Antara bahan-bahan bercetak dan tidak bercetak yang dianalisis adalah merangkumi Akta Perlindungan Data Peribadi, Standard Perlindungan Data Peribadi, perundangan subsidari termasuk Perintah-perintah dan Peraturan-peraturan berkaitan, artikel jurnal, buku dan laman web rasmi Jabatan Perlindungan Data Peribadi di bawah Kementerian Komunikasi dan Digital. Kaedah analisis temu bual yang digunakan adalah berbentuk separa berstruktur. Sesi temu bual dilaksanakan secara bersemuka. Informan yang terlibat dalam sesi temu bual adalah terdiri daripada pegawai-pegawai undang-undang dan pegawai-pegawai hal ehwal pelajar daripada dua buah universiti swasta di Malaysia. Kesemua informan adalah individu yang terlibat secara langsung dalam pemprosesan data peribadi di institusi masing-masing. Kajian membuktikan bahawa institusi-institusi tersebut amat prihatin terhadap aspek pematuhan Akta Perlindungan Data Peribadi.

ANALISIS DAN PERBINCANGAN

Kepentingan data dalam era teknologi dan maklumat mengakibatkan penggubalan undang-undang perlindungan data yang bertujuan untuk melindungi kepentingan subjek data atau pemilik data dan pada masa yang sama menggalakkan dan memudahkan pergerakan data (Ahmed and Zulhuda, 2019). Akta Perlindungan Data Peribadi 2010 (APDP 2010) mempengaruhi bagaimana seseorang menggunakan data peribadinya dalam transaksi komersial, e-dagang dan dalam talian (Abdul Ghani et al., 2021). Selain itu,, undang-undang ini membantu pengusaha dan peniaga dalam menyediakan perkhidmatan serta urus niaga perniagaan secara telus dan adil dan melindungi pemilik data penyalahgunaan data terutama data peribadi oleh pihak yang tidak bertanggungjawab.

Menurut prinsip penyimpanan yang termaktub didalam seksyen 10 Akta Perlindungan Data Peribadi 2010, data peribadi tidak boleh disimpan lebih lama dari tempoh yang diperlukan. Ungkapan "tidak boleh disimpan" dalam seksyen tersebut menunjukkan bahawa pengguna data wajib membuang data apabila ia tidak lagi diperlukan untuk tujuannya, namun Akta tidak menentukan tempoh penyimpanan data peribadi, (Mohd Shahwahid & Miskam, 2015). Seterusnya, Akta menyebut bahawa data peribadi perlu dimusnahkan atau dipadam secara kekal jika tidak lagi diproses. Tataamalan Umum Perlindungan Data Peribadi boleh dijadikan panduan untuk memenuhi tujuan di atas. Tataamalan Umum Perlindungan Data Peribadi yang dikeluarkan oleh Pesuruhjaya Perlindunagn Data Peribadi bertujuan untuk menguatkuasakan pematuhan kepada Akta Perlindungan Data Peribadi, peraturan-peraturan dan standard serta merupakan garis panduan kepada golongan pengguna data yang tidak menyediakan Tataamalan dan tiada forum pengguna data untuk membangunkan Tataamalan yang berkaitan. Objektif tataamalan umum ini adalah untuk menetapkan amalan-amalan terbaik kepada pengguna data bagi membantu pengguna data dalam memenuhi keperluan di bawah Akta Perlindungan Data Peribadi semasa menjalankan transaksi komersial. Tataamalan ini hendaklah dibaca bersama dengan APDP, peraturan-peraturan dan apa-apa yang dikeluarkan oleh Pesuruhjaya Perlindungan Data Peribadi. Ketidakpatuhan terhadap tataamalan umum boleh menyebabkan pengguna data didenda atau dipenjara atau kedua-duanya sekali.

Di dalam tata amalan umum ini, dijelaskan bahawa sesuatu data peribadi boleh disimpan selama mana data tersebut diperlukan dengan syarat bahawa penyimpanan tersebut selaras peruntukan undang-undang. Oleh itu, pengguna data perlu kenalpasti keperluan mereka untuk menyimpan data peribadi tersebut untuk suatu tempoh atau selama-lamanya. Tataamalan ini juga menetapkan standard penyimpanan bagi data peribadi yang diproses secara elektronik dan data peribadi yang diproses bukan secara elektronik yang perlu dibaca sekali dengan dengan standard penyimpanan dalam Bahagian II, No. 6, Standard Perlindungan Data Peribadi 2015. Standard Penyimpanan yang merupakan suatu kehendak minimum yang dikeluarkan oleh Pesuruhjaya Perlindungan Data Peribadi dalam Standard Perlindungan Data Peribadi 2015 menyatakan bahawa pengguna data hendaklah mengambil langkah yang munasabah untuk memastikan bahawa segala data peribadi dimusnahkan atau dipadamkan secara kekal. Jika data peribadi itu tidak lagi dikehendaki bagi maksud yang baginya data peribadi itu hendak diproses dengan menentukan semua perundangan yang berkaitan dengan pemprosesan dan penyimpanan data peribadi dipenuhi sebelum memusnahkan data peribadi, tidak menyimpan data peribadi lebih lama daripada yang diperlukan melainkan terdapat peruntukan undang-undang lain seperti seksyen 82 Akta Akta Cukai Pendapatan 1967 dan Akta Had Masa 1953

(Abdul Majid et al., 2019) yang memerlukan penyimpanan yang lebih lama, menyediakan dan menyelenggara rekod pelupusan data peribadi dan rekod tersebut hendaklah dikemukakan apabila diarahkan oleh Pesuruhjaya, melupuskan borang pungutan data peribadi yang digunakan untuk transaksi komersil dalam tempoh tidak melebihi empat belas (14) hari, melainkan borang tersebut mempunyai nilai perundangan yang berkaitan dengan transaksi komersial tersebut. menyemak dan melupuskan semua data peribadi yang tidak diperlukan di dalam pangkalan data, mempunyai jadual pelupusan data peribadi yang tidak aktif bagi tempoh 24 bulan, menyelenggara dengan sempurna dan membenarkan penggunaan peranti media mudah alih (*removable media device*) untuk tujuan penyimpanan data peribadi dengan mendapatkan kebenaran bertulis daripada pengurusan atasan organisasi. Selain itu, Peraturan 7 Peraturan-peraturan Perlindungan Data Peribadi 2013 memperuntukkan bahawa data peribadi seorang pemilik data hendaklah disimpan mengikut standard penyimpanan yang ditetapkan dari semasa ke semasa oleh Pesuruhjaya.

Tataamalan Umum juga menggariskan peraturan berkaitan pelupusan data peribadi. Data peribadi dalam bentuk manual mestilah dilupuskan. Berkenaan aktiviti pelupusan ini, pengguna data hendaklah memilih aktivit pelupusan yang sesuai. Begitu juga dengan data dalam bentuk elektronik dan yang disimpan diperanti media mudah alih atau pemacu cakera keras, data tersebut perlu dipadam dan langkah yang munasabah perlu diambil oleh pengguna data untuk tujuan tersebut. Seterusnya,Tataamalan Umum mewajibkan segala aktiviti pelupusan direkodkan sebagai bukti aktiviti pelupusan. Ianya boleh dilakukan dalam bentuk buku log, gambar dan sebarang bentuk yang difikirkan sesuai dan munasabah.

HASIL KAJIAN

Dapatan daripada temubual yang diadakan, didapati di kedua-dua institusi, terdapat pegawai-pegawai yang dipertanggungjawabkan di setiap bahagian, unit, jabatan, fakulti yang ada di institusi tersebut untuk memastikan kepatuhan terhadap Akta Perlindungan Data Peribadi. Amalan ini amat berkesan dalam memastikan kepatuhan kepada Akta secara keseluruhan. Pegawai-pegawai tersebut akan mengenalpasti dan memantau setiap data peribadi yang diproses oleh setiap staf institusi tersebut. Untuk aspek pematuhan prinsip penyimpanan, pegawai-pegawai akan memastikan tempoh penyimpanan data peribadi tidak melanggar peruntukan Akta. Oleh itu, salah satu daripada amalan yang dilakukan untuk memastikan setiap unit, bahagian, jabatan di institusi tersebut mempunyai jadual tempoh penyimpanan dokumen-dokumen yang mengandungi data peribadi, juga diwujudkan agar dokumen-dokumen tersebut dapat dipantau agar tidak melanggar keperluan Akta Perlindungan Data Peribadi. Berkenaan dengan jadual pelupusan, salah satu informan berkongsi jadual tempoh penyimpanan yang mengandungi kategori dokumen, tempoh penyimpanan, serta justifikasi.

Salah satu institusi menyatakan bahawa mereka mewujudkan jadual pelupusan data peribadi yang disimpan secara manual atau elektronik dan tidak aktif dalam tempoh 24 bulan. Institusi pendidikan tinggi swasta hendaklah membuat jadual pelupusan data peribadi yang disimpan secara manual atau elektronik dan tidak aktif dalam tempoh 24 bulan. Manakala, segala borang yang tidak mempunyai nilai bagi tugasan harian seperti dokumen yang salah difotokopi atau dokumen-dokumen yang dicetak berlebihan dilupuskan dalam masa 14 hari. Panduan ini penting untuk memastikan tiada dokumen yang mengandungi data peribadi disimpan selepas tujuan pemprosesannya telah dipenuhi.

Berkaitan pemusnahan data peribadi manual, iaitu data peribadi yang dikumpul atau diproses secara manual, ianya hendaklah dimusnahkan dengan mesin perincih dan tidak boleh dikoyak. Ini dapat memastikan pemusnahan secara total. Selain itu, pemadaman secara kekal data peribadi yang diproses secara elektronik contohnya data peribadi yang disimpan di *hard disk* atau *thumb drive* juga dilakukan. Aktiviti pelupusan data peribadi juga dilakukan secara *on-site shredding* kerana dokumen-dokumen yang mengandungi data peribadi dalam jumlah yang amat besar. Kajian dapati keperluan untuk aktiviti dengan cara begitu lebih menjimatkan daripada membawa dokumen-dokumen tersebut keluar dari institusi ke tempat pelupusan. Terdapat beberapa syarikat di Malaysia yang menjalankan perkhidmatan pelupusan ditempat dokumen berada. Syarikat ini akan membawa mesin pelupusan ke tempat tersebut. Maka, didapati bahawa terdapat implikasi kewangan yang perlu dimasukkan di dalam bajet institusi tersebut untuk memastikan aktiviti pelupusan dapat dijalankan dengan sempurna. Oleh itu, dokumen tidak diperlukan yang tidak dilupuskan dan dokumen disimpan di tempat yang tidak sesuai bukanlah amalan yang baik dan perlu dihindari.

Kajian mendapati bahawa amalan utama yang boleh membantu dan memastikan institusi-institusi pengajian tinggi dalam pematuhan Akta adalah dengan mewujudkan garis panduan atau polisi atau pekeliling perlindungan data peribadi oleh institusi tersebut yang terpakai kepada semua staf institusi. Amalan ini dilakukan oleh kedua-dua institusi yang ditemubual yang mana garis panduan yang diperkenalkan menjadi panduan kepada setiap staf dalam pemprosesan data peribadi. Garis panduan tersebut yang dikeluarkan oleh pengurusan tertinggi institusi mengandungi panduan di mana data peribadi disimpan, tempoh masa data peribadi disimpan dan justifikasinya, tanggungjawab berkenaan jadual pelupusan dan bagaimana data peribadi dilupuskan.

Antara cabaran yang dihadapi oleh institusi informan dalam aspek pematuhan prinsip penyimpanan adalah berkaitan dengan data bekas pelajar atau alumni institusi tersebut. Selain itu, terdapat juga persoalan berkaitan data pekerja yang telah berhenti, diberhentikan atau yang telah bersara, adakah data peribadi mereka harus atau perlu disimpan oleh institusi tersebut? Kajian mendapati bahawa isu-isu berkaitan tempoh penyimpanan dapat diatasi dengan memberi justifikasi kepada tempoh penyimpanan data peribadi tersebut. Jika data peribadi pekerja yang telah berhenti difikirkan wajar oleh institusi berkaitan untuk disimpan selama-lamanya, maka justifikasi yang wajar perlu diberikan. Sebarang keraguan, rujukan ke Jabatan Perlindungan Data Peribadi (JPDP) hendaklah dibuat. JPDP merupakan agensi kerajaan yang bertanggungjawab untuk mengawalselia pemprosesan data peribadi individu yang terlibat dalam urus niaga komersial supaya tidak disalahguna dan disalahpakai oleh pihak-pihak yang berkepentingan. JDPD juga merupakan badan penguatkuasaan Akta Perlindungan Data Peribadi. Maka rujukan kepada JDPD adalah rujukan terbaik untuk menghadapi cabaran dalam pematuhan Akta.

Kajian juga mendapati bahawa pelaksanaan perlindungan data peribadi di setiap, unit, bahagian dan jabatan di institusi sangat berkesan dalam memastikan tiada perlanggaran Akta. Selain itu, pemantauan berkala oleh sebuah jawatankuasa terhadap pematuhan setiap unit, bahagian dan jabatan amat diperlukan agar pematuhan dapat dijalankan dengan menyeluruh dan sempurna. Aspek yang lain yang membawa kepada pematuhan yang menyeluruh adalah dengan melengkapkan ilmu dan kesedaran berkaitan perlindungan data peribadi kepada setiap staf

institusi. Ini memudahkan institusi tersebut untuk memastikan data peribadi diproses mengikut undang-undang dan mengurangkan risiko berlakunya perlanggaran undang-undang.

KESIMPULAN

Dalam memenuhi kehendak undang-undang, pengguna data iaitu institusi pengajian tinggi swasta perlu mempunyai justifikasi berkaitan tempoh masa yang dipilih untuk penyimpanan data peribadi. Institusi tersebut perlu merujuk kepada Tataamalan Umum serta Standard Penyimpanan yang dikeluarkan oleh Pesuruhjaya untuk mengenalpasti langkah-langkah yang sesuai, munasabah dan wajar untuk mematuhi Akta Perlindungan Data Peribadi. Selain daripada itu, komunikasi yang efektif dan berterusan dengan pihak berkuasa sangat membantu sesebuah institusi pengajian tinggi swasta dalam mematuhi undang-undang perlindungan data peribadi kerana ketiadaan tataamalan khusus untuk sektor pendidikan pada masa kini.

PENGHARGAAN

Kajian ini dibiayai oleh Skim Geran Penyelidikan Inovasi KUIS 2022 (Geran Penyelidikan Sekunder) (2022/P/GPIK/GPS-001).

RUJUKAN

Abdul Ghani, F., Ahmad Razali, N. and Mohd Shabri, S. (2021). Akta Perlindungan Data Peribadi 2010: Satu Tinjauan. Jurnal Dunia Pengurusan, Vol.3, No. 1, 1-8, 2021.

Abdul Majid, A., Majeed, S. & Ahrom, A. (2019). Managing Employee Data Under the Personal Data Protection Act 2010. Legal Herald, December 2019. https://lh-ag.com/wp-content/uploads/2022/11/4_Managing-Employee-Data.pdf

Abdul Manap, M. (2020). Perkembangan Undang-Undang Privasi Di England Dan Malaysia: Satu Tinjauan. Journal of Law & Governance, Vol. 3 (No. 1) 2020 :1-17. e-ISSN: 2637-0743

Ahmed, S. M. S., & Zulhuda, S. (2019). Data Protection Challenges in The Internet of Things Era: An Assessment of Protection Offered by PDPA 2010. International Journal of Law, Government and Communication, 4(17), 01-12. DOI: 10.35631/ijlgc.417001

Alibeigi A., Munir, A.B. and Asemi,A. (2021). Compliance with Malaysian Personal Data Protection Act 2010 by banking and financial institutions, a legal survey on privacy policies. International Review of Law, Computers \& Technology, Vol. 35, Issue 3, 365-394. DOI: 10.1080/13600869.2021.1970936

Mohd Shahwahid, F. & Miskam, S. (2015). Personal Data Protection Act 2010: Taking the First Steps Towards Compliance. Journal of Management & Muamalah, Vol. 5, No. 2, 2015. eISSN 2180-1681.

Sholehuddin, N., Mohd Shahwahid, F. & Mohamad Zan, U. M. S. (2021). Prinsip Penyimpanan Data Peribadi Pekerja: Satu Kajian Perundangan di Malaysia: A Legal Analysis on The Retention Principle of Employees' Personal Data Protection in Malaysia. Journal of Muwafaqat, 4(2), 62–73.

AKTA

Akta Perlindungan Data Peribadi 2010

e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

Peraturan-peraturan Perlindungan Data Peribadi 2013
Standard Perlindungan Data Peribadi
Tataamalan Umum Perlindungan Data Peribadi

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

PERANAN INSTITUSI ZAKAT DALAM MENANGANI ISU SEKURITI MAKANAN YANG MELIBATKAN PADI

MOHD FAISOL IBRAHIM
Fakulti Ekonomi dan Muamalat,
Universiti Sains Islam Malaysia (USIM)
faisol@usim.edu.my

MOHD NASIR ALI
Fakulti Syariah dan Undang-Undang,
Universiti Islam Antarbangsa Selangor (UIS)
mohdnasir@kuis.edu.my

ABSTRAK

Beras merupakan makanan ruji bagi penduduk Malaysia. Padi yang ditanam oleh petani akan dituai dan dijual ke kilang beras bagi menghasilkan beras. Petani yang mengusahakan tanaman padi pula akan dikenakan zakat padi jika cukup haul dan nisab. Penawaran beras yang mengcukupi dalam pasaran amat penting kerana menurut Pertubuhan Makanan dan Pertanian Bangsa-bangsa Bersatu (FAO) terdapat empat komponen utama dalam sekuriti makanan, iaitu Ketersediaan makanan, Akses makanan, Penggunaan dan Kestabilan. Kekurangan hasil tanaman padi akan menyebabkan penawaran beras berkurangan dalam pasaran. Ini akan menyebabkan harga beras menjadi mahal dan terdapat golongan yang tidak mampu memiliki. Jesteru itu kajian ini akan mengkaji peranan institusi zakat dalam membantu menangani isu sekuriti yang melibatkan padi. Kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif yang melibatkan kajian perpustakaan. Terdapat sebuah institusi zakat negeri yang mempunyai hubungan rapat dengan penanaman padi iaitu Lembaga Zakat Negeri Kedah (LZNK) telah dijadikan fokus kajian ini. Hasil kajian menunjukkan jumlah kutipan zakat padi tidak konsisten kerana mengalami perubahan kenaikan dan penurunan. Selain itu beberapa langkah telah diambil oleh institusi zakat negeri supaya kelestarian sekuriti makanan khususnya padi dapat ditingkatkan setiap tahun seterusnya menjamin bekalan beras yang mengcukupi bagi pasaran tempatan. Jesteru inovasi dalam penjagaan penanaman padi di Malaysia perlu ditingkatkan supaya mampu menyumbang kepada peningkatan hasil kutipan zakat padi seterusnya menyumbang kepada bekalan makanan beras yang mengcukupi untuk masyarakat di Malaysia serta mengurangkan kebergantungan negara kepada impot beras dari luar negara. Jika ini dapat dilakukan secara holistik, maka Keluaran Dalam Negara Kasar (KDNK) akan menerima impak yang positif.

***Kata Kunci** : Institusi zakat, Sekuriti Makanan, Padi, Lembaga Zakat Negeri Kedah (LZNK).*

PENGENALAN

Di dalam ekonomi Islam, makanan termasuk di dalam kategori *dharuriyyat*. Ini membawa maksud makanan merupakan sesuatu sesuatu yang mesti dimiliki bagi mengelak berlaku kematian dan kemudaratan bukan sahaja di dunia tetapi juga di akhirat. Ini kerana keperluan makanan yang mencukupi mampu memelihara diri seseorang yang bertepatan dengan maqasid syariah iaitu memelihara agama, jiwa, akal, harta dan keturunan. Sebaliknya jika keperluan makanan tidak mencukupi akan mengakibatkan objektif maqasid syariah itu tidak tercapai yang kesannya amat memberbahaya bukan sahaja kepada agama tetapi juga jiwa, akal, harta dan keturunan. Menurut Noor Naemah et. al (2013), makanan berada di bahagian *dharuriyyat* dimana ia merupakan keperluan dan landasan dalam mewujudkan kesejahteraan duniawi dan

ukhrawi yang merangkumi semua dalam maqasid shariah iaitu agama, jiwa, akal dan harta benda.

Bagi penduduk di Malaysia, makanan ruji utama ialah beras yang dihasilkan melalui padi. Ada yang menggunakan beras tempatan dan ada yang menggunakan beras import. Kebiasaanya golongan B40 dan M40 akan membeli beras tempatan memandangkan harganya murah dan kekangan bajet disebabkan kos sara hidup yang semakin tinggi khususnya di kawasan bandar dan pinggir bandar. Jika dilihat daripada sudut kewangan sosial Islam, zakat dianggap alat utama dalam mewujudkan keharmonian di kalangan masyarakat melalui agihan-agihan zakat kepada fakir dan miskin khususnya di bulan Ramadhan iaitu zakat fitrah dikenakan pada suatu ketika dahulu berasaskan 1 gantang beras. Kini sebilangan besar penduduk di Malaysia telah menukar kaedah gantang beras kepada kupon. Selain itu di dalam jenis-jenis kutipan zakat, zakat pertanian iaitu padi merupakan salah satu hasil bagi kutipan zakat di Malaysia khususnya negeri Kedah yang dianggap negeri jelapang padi negara.

Melalui Pertubuhan Makanan dan Pertanian Sedunia (FAO) mentakrifkan sekuriti makanan sebagai keupayaan semua penduduk mengakses makanan yang mencukupi bagi menjalani kehidupan yang sejahtera. Menurut FAO (2010), terdapat empat komponen utama dalam sekuriti makanan, iaitu:

a. Ketersediaan makanan.
b. Akses makanan.
c. Penggunaan.
d. Kestabilan.

Namun mutakhir ini, negara Malaysia dilanda isu sekuriti makanan khususnya yang melibatkan beras yang dihasilkan oleh padi. Kedai-kedai runcit dan juga tempat membeli belah yang menjual beras tempatan telah kehabisan stok manakala beras import masih lagi ada. Ini menyebabkan berlakunya kegusaran dikalangan rakyat B40 dan M40 kerana mereka terpaksa membelanjakan sejumlah wang yang besar bagi membeli beras import demi kelangsungan hidup. Ini secara langsung telah menjejaskan kesejahteraan kehidupan mereka. Menurut Muhammad Izzat dan Muhammad Hakimi (2021), di Malaysia, isu utama sekuriti makanan yang timbul dalam mendepani krisis adalah yang pertama, ketaksaan kestabilan sumber komoditi makanan dan kadar sara diri yang rendah yang mengharuskan import bersih makanan.

Walaupun pemerintah cuba menangani isu ini dengan menawarkan kembali beras tempatan tetapi ia telah mengambil sedikit masa. Apabila pasaran tempatan dipenuhi kembali dengan beras tempatan, masyarakat Malaysia telah melakukan *'panic buying'* yang menyebabkan beras tempatan kembali habis di pasaran. Ini juga disebabkan wujudnya pembelian secara beramai-ramai oleh pekerja asing yang membeli beras tempatan kerana harganya yang murah. Dalam erti kata lain berlaku perebutan pembelian beras tempatan antara pekerja asing di Malaysia dengan rakyat tempatan. Oleh itu perancangan ke arah kelestarian sekuriti makanan perlu menjadi suatu agenda utama sesebuah negara kerana Islam memandang serius kemaslahatan yang timbul jika sekuriti makanan rapuh sehingga menjejaskan cabang-cabang maqasid shariah. Islam telah menggariskan beberapa mekanisme untuk memastikan makanan dapat diperoleh oleh manusia sama ada yang kaya ataupun miskin. Oleh itu, bagi membantu

mereka yang miskin, mekanisme agihan makanan tersebut dilaksanakan melalui zakat, akikah, korban, denda haji dan lain-lain lagi.

METODOLOGI

Kajian ini menggunakan pendekatan deskriptif kualitatif dan jenis kajian yang digunakan adalah kajian perpustakaan iaitu mengumpul data yang bersesuaian dengan objek penelitian atau pengumpulan data yang bersifat perpustakaan. Antara bahan yang terlibat dalam pencarian maklumat adalah buku, akhbar, jurnal, majalah asnaf, majalah dewan ekonomi dan juga laman sesawang setiap institusi zakat negeri Kedah. Kaedah penyelidikan ini memerlukan pengumpulan data berkaitan daripada dokumen tertentu dan menyusun data untuk menganalisis bahan dan memberi kefahaman yang lebih mendalam berkaitan dengan kutipan zakat padi dan usaha-usaha yang dilakukan bagi meningkatkan hasil tuaian padi.

PERBINCANGAN

Qardawi (2000) mengatakan bahawa salah satu tujuan zakat bagi penerima adalah untuk dapat membebaskan penerima dari kekangan untuk mendapatkan keperluan, agar mereka dapat hidup dalam keadaan aman. Sekiranya jumlah kutipan zakat tinggi maka agihan zakat juga dapat dimaksimumkan supaya lebih ramai asnaf layak menerimanya. Namun faktor demografi sesebuah institusi zakat negeri di Malaysia menjadi punca wujudnya ketidakselarasan bayaran dan kutipan zakat di Malaysia (Mohd Faisol, 2016).

Jadual 1: Jumlah Kutipan Zakat Padi LZNK Bagi Tahun 2011 Hingga 2022

Tahun	Jumlah Zakat Padi (RM Juta)	Kesan Kepada Sekuriti Makanan
2011	3.82	Positif
2012	4.07	Positif
2013	4.47	Positif
2014	5.20	Positif
2015	4.65	Negatif
2016	5.16	Positif
2017	4.21	Negatif
2018	3.76	Negatif
2019	4.44	Positif
2020	5.17	Positif
2021	5.33	Positif
2022	4.68	Negatif

Sumber: Laman Sesawang LZNK, 2023.

Berdasarkan jadual 1 di atas jelas menunjukkan bahawa jumlah kutipan zakat padi telah mengalami turun naik di negeri Kedah. Pada tahun 2011 hingga 2014 menunjukkan jumlah kutipan zakat padi telah mengalami kenaikan iaitu sebanyak 36.%. Selepas tahun 2014 sehingga 2019 jumlah kutipan zakat padi mengalami penurunan pula sebanyak 4.5%. Namun pada tahun 2020 dan tahun 2021 pula menunjukkan jumlah kutipan zakat padi masing-masing mengalami kenaikan kepada RM5.17 juta dan RM5.33. Walaupun begitu tahun 2022 jumlah kutipan zakat padi mengalami penurunan kepada RM4.68 juta sahaja.

Ketidak tentuan kutipan zakat padi di negeri Kedah yang digelar negeri jelapang padi sudah pasti turut memberi kesan kepada kecukupan bekalan beras kepada negara sama ada positif atau sebaliknya. Secara konsepnya kekurangan kutipan zakat padi menggambarkan penawaran padi dalam pasaran akan berkurang manakala kenaikan kutipan padi menggambarkan penawaran padi meningkat dalam pasaran. Ketidaktentuan kutipan zakat padi ini juga merupakan salah satu faktor yang menyebabkan negara Malaysia terpaksa mengimport beras luar ke dalam negara bagi memenuhi keperluan masyarakat Malaysia.

Ketidaktentuan jumlah kutipan zakat padi ini disebabkan oleh beberapa faktor iaitu:

. Masalah iklim (hujan/banjir/ kemarau
. Masalah tanah pertanian padi yang ditukar menjadi tanah komersil
. Masalah harga padi yang murah menyebabkan pesawah tidak berminat menanam padi
. Masalah harga benih padi, racun, kos lori padi, kos bajak tanah dan kos lain yang mahal
. Masalah hasil padi yang tidak berkualiti
. Masalah kartel padi yang memanipulasi pesawah
. Masalah tempoh masa untuk tuaian padi yang panjang

Oleh yang demikian, Lembaga Zakat Negeri Kedah mengambil langkah drastik bagi bersama-sama dengan kerajaan untuk memastikan bekalan beras negara mencukupi khususnya bagi golongan B40 dan M40, maka beberapa inisiatif telah dilakukan oleh LZNK. Dalam menjayakan agenda transformasi sistem makanan negara, agensi mengurus zakat (AMZ) dilihat mampu membantu untuk menjamin bekalan makanan asas kepada penduduk Malaysia amnya dan golongan asnaf khususnya

Skim Estate Padi

Melalui fasa pertama skim ini, seramai 10 asnaf telah dipilih oleh LZNK yang mewakili tiga daerah di negeri Kedah iaitu Yan, Kubang Pasu dan Alor Setar. Tujuan ini adalah bagi membantu mereka meningkatkan pendapatan sebagai asnaf seterusnya menyumbang juga kepada bekalan beras negara untuk jangka masa panjang. Sebidang tanah seluar 28 ekar di Padang Lumat, Yan telah dijadikan projek rintis ini. Berkat usaha murni LZNK ini akhirnya membuahkan hasil apabila hasil tuaian padi pagi projek ini agak tinggi iaitu lima hingga tujuh tan sehektar.

Di bawah skim ini, LZNK akan menanggung kos benih, baja dan racun serta upah menuai bagi meringankan beban yang dihadapi pesawah yang menyertai skim estet padi itu. Selain itu LZNK turut menjalinkan kerjasama dengan Bank Islam Malaysia Berhad untuk menawarkan pinjaman tanpa faedah kepada pesawah tersebut sebanyak RM5 ribu setiap musim menerusi pembiayaan mikro bangkit. Ini bagi membolehkan pesawah tersebut menggunakan wang pinjaman itu untuk menyara keluarga dalam tempoh empat bulan sebelum hasil padi dapat dituai. LZNK akan menggunakan duit keuntungan daripada jualan hasil padi untuk membayar hutang pesawah berkenaan. Ini secara tidak langsung dapat mengelak daripada isu kartel padi dan penipuan padi semasa timbangan.

Program SMART SBB (Program Smart Sawah Berskala Besar)

Program ini merupakan inisiatif kerajaan melalui Kementerian Pertanian dan Industri Makanan (MAFI) untuk membangunkan kawasan-kawasan penanaman padi dengan mengoptimumkan

penggunaan tanah, meningkatkan kecekapan aktiviti penanaman dan pengeluaran hasil padi. Program ini juga bermatlamat meningkatkan produktiviti hasil pengeluaran padi dan pendapatan pesawah dengan sasaran jumlah kawasan sawah padi seluas 150,000 hektar di seluruh negara secara berperingkat. Negeri Kedah melalui Lembaga Zakat Negeri Kedah merupakan salah satu dari sembilan negeri yang terlibat dengan program Smart SBB.

Faedah yang diperolehi daripada program SMART SBB ialah mengurangkan tanggungan kewangan kerajaan dari sudut input pertanian bersubsidi dalam tempoh jangka panjang, mengurangkan kos penanaman dan pengurusan padi, meningkatkan beras, meningkatkan pendapatan pesawah dan menyatukan tanah pesawah melalui pertanian kontrak.

Pada tahun 2022, daerah Yan Kedah dipilih untuk terlibat dengan SMART SBB ini yang melibatkan 32 peserta yang merangkumi 100 hektar tanaman sawah. Pengeluaran padi menggunakan pendekatan SMART SBB ini pengeluaran padi mampu mencecah 7 tan sehektar berbanding sebelum ini hanya 3.5 tan sehentar. Projek ini melibatkan kerjasama LZNK dan pihak MADA dan BERNAS.

Pada tahun 2023, pula seramai 69 asnaf berjaya meningkatkan pendapatan sehingga kira-kira RM2,900 sebulan melalui pelaksanaan Smart Sawah Berskala Besar Asnaf membabitkan 211 hektar penanaman padi sejak tahun lalu. Kejayaan ini menjadikan LZNK menjadi peneraju kepada model SMART SBB di Malaysia.

PENUTUP

Berdasarkan kepada Skim Estate Padi dan SMART SBB membuktikan bahawa Lembaga Zakat Negeri Kedah berjaya membawa pembaharuan dalam pengurusan zakat di Malaysia bagi mengeluarkan asnaf daripada arus kemiskinan dengan mewujudkan peluang pekerjaan dalam bidang sekuriti makanan melalui pekerjaan bersawah. Komitmen yang ditunjukkan oleh pengurusan LZNK yang begitu bersungguh dan jalinan kerjasama daripada pelbagai pihak iaitu MAFI, BERNAS, MADA dan BIMB menunjukkan usaha ke arah memenuhi sekuriti makanan khususnya beras yang menjadi makanan ruji penduduk Malaysia akan berjaya. Ini juga menunjukkan bahawa institusi zakat di Malaysia mampu memainkan peranan yang penting bagi kerajaan untuk memastikan kelestarian sekuriti makanan sentiasa terjaga dan mengcukupi.

RUJUKAN

Asmak Ab Rahman (2004). Pemikiran Ekonomi Islam dalam Bidang Pertanian dan Amalannya di Malaysia. (Tesis PhD, Institut Pengajian Siswazah, Universiti Malaya). h. 126

Hunger Statistics, Food Agriculture Organisation (FAO), 4 Ogos 2010.

Mohd Faisol Ibrahim (2016), Analisis Kaedah Bayaran Zakat Harta Oleh Institusi Zakat Di Malaysia, *The Journal of Muamalat and Islamic Finance Research*, 13(2), 109-124.

Muhammad Izzat Mohamed & Muhammad Hakimi Mohd Shafiai (2021), Peranan

Pentadbiran Zakat, Infaq, Sedekah dan Wakaf Dalam Sekuriti Makanan Di Kalangan Golongan Rentan ketika Krisis, *Jurnal Dunia Pengurusan*, Vol. 3, No. 4, 37-55.

Muhammad Izzat Mohamed & Muhammad Hakimi Mohd Shafiai (2021). Sekuriti Makanan Berlandaskan Konsep Halalan Toyyiban: Analisis Dari Perspektif Maqasid Shariah, *Jurnal Hadhari* , Vol.13 (2), 221 - 243

Noor Naemah Abdul Rahman, Mohd Anuar Ramli, Shaikh Mohd Saifuddeen Shaikh Mohd Salleh & Muhammad Ikhlas Rosele (2013). Relevansi teori al-Maslahah menurut al-Syatibi dalam menangani isu perobatan masa kini. *Jurnal Ilmu Hukum*, Al-risalah 13(1): 47-64

Qardawi, Y. (2000). *Hukum Zakat: Studi Komparatif Mengenai Status Dan Filsafat Zakat Berdasarkan Qur'an Dan Hadis*. PT Pustaka Utera Antar Nusa.

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

TAKAFUL KESIHATAN MIKRO (MHT): POTENSI MODEL TAKAFUL FILANTROPI UNTUK GOLONGAN B40

KHAIRUL ANUAR AHMAD
Fakulti Syariah dan Undang-undang
Universiti Islam Selangor
khairulanuar@kuis.edu.my

ABSTRAK

Agenda mengurangkan kos sara hidup golongan B40 di Malaysia telah menjadi keutamaan kerajaan beberapa tahun kebelakangan ini. Pelbagai inisiatif telah diambil oleh kerajaan Malaysia dalam meringankan beban kewangan golongan ini termasuklah aspek perlindungan kesihatan rakyat melalui penawaran beberapa skim antaranya mySalam, PeKA B40 dan yang terbaru Skim Perubatan MADANI. Namun begitu, spesifiknya tiada skim takaful kesihatan mikro (micro health takaful - MHT) yang ditawarkan oleh pengendali takaful di Malaysia. Model skim perlindungan kesihatan sedia ada yang ditawarkan oleh kerajaan terdedah kepada beberapa kekurangan terutamanya jangka masa mendapatkan rawatan di hospital dan klinik kerajaan yang lama manakala model lain seperti perlindungan kesihatan Ceupacscare dengan kerjasama pengendali takaful menawarkan kad perubatan dengan akses diagnosis dan penghospitalan yang lebih cepat, namun penyertaannya tidak menyeluruh kepada golongan B40 dan hanya terhad kepada ahli Ceupacs sahaja. Untuk itu, kertas ini mengupas dan mencadangkan keperluan kepada model takaful mampu milik berasaskan filantropi di samping menganalisis beberapa isu dan cabaran berkaitan pelaksanaan model takaful ini. Bagi mengkaji keperluan tersebut, satu analisis keperluan telah dilaksanakan dari perspektif penawaran dan permintaan terhadap model sedia ada dan mencadangkan model yang ditambah baik. Analisis tematik dari data temubual menunjukkan wujud keperluan kepada model takaful filantropi dan dijangkakan ia berpotensi diguna pakai oleh pengendali takaful.

***Kata Kunci**: Takaful kesihatan mikro, model takaful filantropi, mampu milik, B40, perlindungan kesihatan*

PENDAHULUAN

Agenda mengurangkan beban kewangan golongan B40 di Malaysia telah menjadi keutamaan kerajaan beberapa tahun kebelakangan ini. Pelbagai inisiatif telah diambil oleh kerajaan Malaysia dalam meringankan beban golongan ini termasuklah aspek perlindungan kesihatan rakyat melalui penawaran beberapa skim antaranya mySalam, PeKA B40 dan yang terbaru Skim Perubatan MADANI. Namun begitu, spesifiknya tiada skim takaful kesihatan mikro (micro health takaful - MHT) yang ditawarkan oleh pengendali takaful di Malaysia. Model skim perlindungan kesihatan sedia ada yang ditawarkan oleh kerajaan terdedah kepada beberapa kekurangan terutamanya masa menunggu rawatan di hospital dan klinik kerajaan yang lama manakala model lain seperti perlindungan kesihatan Ceupacscare dengan kerjasama pengendali takaful menawarkan kad perubatan dengan akses diagnosis dan penghospitalan yang lebih cepat, namun penyertaannya tidak menyeluruh kepada golongan B40 dan hanya terhad kepada ahli Ceupacs sahaja. Oleh yang demikian, kajian ini akan mencadangkan satu model yang ditambahbaik terhadap model sedia ada.

METODOLOGI

Kajian ini bertujuan untuk membina sebuah model takaful mampu milik melalui bantuan sumbangan (filantropi) dari pelbagai pihak bagi menyantuni golongan B40. Untuk tujuan tersebut, kajian ini menggunakan kaedah penyelidikan kualitatif melalui pendekatan penyelidikan reka bentuk dan pembangunan (DDR) dalam tiga fasa. Kertas kerja ini akan memfokus pada fasa kedua iaitu fasa reka bentuk dan pembangunan.

Dalam fasa reka bentuk dan pembangunan model, kajian literatur telah digunakan bagi mengenalpasti komponen-komponen utama dan elemen-elemen model dalam mereka bentuk model takaful filantropi. Komponen-komponen utama dan elemen-elemen ini kemudiannya disusun dalam satu borang penilaian pada tujuh skala Likert yang kemudiannya disahkan oleh pakar bidang dan metode penyelidikan.

Bagi membangunkan model, komponen-komponen utama dan elemen-elemen model tersebut telah dinilai oleh panel-panel pakar berpengalaman lebih dari lima tahun dari pelbagai disiplin yang terdiri daripada penasihat syariah, pakar undang-undang dan ahli lembaga pengarah pengendali takaful. Dalam satu bengkel, lapan orang panel pakar tersebut telah berbincang dan membuat sumbang saran terhadap isu-isu berkaitan komponen-komponen utama dan elemen-elemen model takaful untuk panambah baikan.

Setelah penambahbaikan dibuat pada model yang dicadangkan, panel-panel pakar membuat penilaian terhadap komponen-komponen utama dan elemen-elemen model menggunakan borang penilaian/undian dengan tujuh skala Likert. Hasil penilaian tersebut telah dianalisis menggunakan kaedah Fuzzy Delphi (FDM) bagi mengenal pasti, menilai dan mengesahkan kesemua komponen utama dan elemen-elemen yang terkandung di dalamnya berdasarkan kepada tiga syarat kesepakatan pakar iaitu i) nilai threshold (d), ii) peratus kesepakatan pakar dan iii) Nilai skor fuzzy (A). Kedudukan keutamaan (ranking) setiap komponen dan elemen model juga boleh diketahui melalui analisis ini.

SOROTAN LITERATUR

Berdasarkan tajuk penulisan ini, beberapa istilah penting perlu ditelusuri berdasarkan sorotan literatur terutamanya konsep takaful dan filantropi serta frasa model takaful filantropi.

Konsep Takaful

Takaful merupakan istilah Arab iaitu *kafala* yang bermaksud saling menjamin, menjaga atau memelihara. Menurut Akta Perkhidmatan Kewangan Islam 2013, takaful ditakrifkan sebagai satu skim yang berasaskan persaudaraan, perpaduan dan bantuan bersama yang dibawahnya peserta takaful bersetuju untuk menyumbang kepada suatu kumpulan yang sama yang menyediakan manfaat kewangan kepada peserta takaful atau kepada benefisiarinya ketika berlakunya sesuatu kejadian yang telah dipersetujui terdahulu (Islamic Financial Services Act, 2013). Takaful juga bermaksud permuafakatan antara dua pihak atau lebih yang bersetuju untuk saling menjamin antara satu sama lain jika berlaku sebarang kerugian atau kerosakan yang disebabkan bencana atau musibah (Ahmad Mazlan et al., 2012). Secara ringkasnya, takaful merupakan persetujuan oleh sekumpulan individu untuk menjamin antara satu sama

lain sekiranya berlaku sebarang kerugian atau risiko yang menimpa salah seorang daripada mereka.

Menurut Engku Rabiah Adawiah & Odierno (2008), sistem takaful adalah berteraskan konsep kerjasama, tanggungjawab, jaminan, perlindungan dan saling membantu di kalangan pesertanya. Ia bertujuan menggalakkan sifat tolong-menolong dan perpaduan di kalangan para peserta selari dengan konsep *taʿāwun* (saling membantu). Oleh itu, kesepakatan yang dibuat adalah untuk berkongsi kerugian atau risiko yang telah ditentukan dan dibayar dengan mengunakan dana takaful yang ditubuhkan.

Dalam erti kata lain juga, konsep takaful merupakan sumbangan kewangan yang dikongsi bersama bagi membantu mereka yang ditimpa musibah. Asas falsafah ini adalah berpandukan kepada firman Allah di dalam Al-Quran:

وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَان

"Bekerjasamalah kamu pada perkara-perkara kebaikan dan takwa dan jangan bekerjasama dalam perkara-perkara dosa dan yang boleh menimbulkan permusuhan."

Al-Māʾidah, 5: 2

Konsep Filantropi

Perkataan filantropi (*philanthropy*) adalah berasal daripada perkataan Greek *philos* yang bermaksud cinta atau rasa sayang dan *anthropos* yang bermakna manusia atau orang. Pengertian filantropi dalam Bahasa Inggeris dinyatakan sebagai "*Love for mankind, usually as shown by money given to, or work done for, other people*" yang membawa maksud berkasih sayang terhadap manusia, yang kebiasanya ditunjukkan melalui wang ringgit yang diberi atau kerja yang dilakukan untuk orang lain (Oehri et al., 2014).

Menurut Payton & Moody (2008), filantropi meliputi aspek-aspek pemberian sukarela (*voluntary giving*) perkhidmatan sukarela (*voluntary service*) dan organisasi sukarela (*voluntary organization*) serta merumuskan filantropi ini adalah sebagai suatu perkhidmatan, kerja sukarela untuk kebaikan orang ramai.

Pada asasnya, filantropi boleh ditakrifkan sebagai "kasih sayang terhadap sesama insan" (Norajila et al., 2014). Dorongan daripada kasih sayang ini telah membenarkan seseorang untuk memberi bantuan dan pertolongan sama ada dalam bentuk material atau sebaliknya kepada mereka yang memerlukan bagi tujuan kebaikan atau faedah sesama insan tanpa mengharapkan sebarang ganjaran dan balasan.

Berdasarkan definisi yang dikemukakan, dapat disimpulkan bahawa filantropi adalah melibatkan dua aspek iaitu merujuk kepada aspek kemanusiaan dan juga aspek material. Melalui kasih sayang dan rahmat sesama manusia ini telah mendorong seseorang mengorbankan hartanya dan apa-apa sahaja bentuk bantuan material bagi disalurkan kepada mereka yang dalam kesusahan. Filantrofi dalam Islam boleh dibahagikan kepada dua jenis iaitu filantrofi yang bersifat wajib dan filantropi yang bersifat sukarela atau pilihan. Filantropi bersifat wajib adalah merujuk kepada kewajipan zakat bagi yang berkemampuan dan

mempunyai lebihan harta. Manakala filantropi bersifat sukarela atau atas pilihan sendiri adalah merujuk kepada amalan wakaf, sedekah dan infaq yang boleh memberi manfaat kepada orang lain. Hasan (2013) menyatakan Al-Quran juga telah menyebut istilah-istilah tertentu seperti infak, sedekah, derma, pengorbanan, jihad, kasih sayang, takaful (jamin menjamin), kehendak dan *taʿāwun* (tolong menolong) sebagai isyarat kepada prinsip dan tabiat filantrofi (Abdul Ghafar et al., 2020). Dapatlah difahami bahawa konsep filantropi tidak jauh bezanya dengan kosep takaful yang mana wujud unsur saling membantu antara pemberi dan penerima melalui sumbangan kewangan. Cuma konsep filantropi diperindahkan dengan nilai kasih sayang sesama manusia.

Model Takaful Berasaskan Filantropi

Berdasarkan sorotan literatur, terdapat dua peranan sumbangan filantropi dalam takaful dari perspektif teori dan praktis iaitu sebagai sebahagian dari bayaran manfaat takaful dan sebagai mekanisme untuk mengurangkan nilai sumbangan peserta takaful. Merujuk kepada peranan pertama, dari perspektif teorinya terdapat beberapa kajian dan cadangan menjadikan sumbangan wakaf sebagai salah satu manfaat takaful (hibah wakaf) (Amirul Afif et al., 2019; Ashraf, 2007; Asmak & Wan Marhaini, 2011; Wan Ab Rahaman & Yaacob, 2014). Dari sisi praktis, terdapat beberapa pengendali takaful yang telah menawarkan hibah wakaf sebagai sebahagian daripada manfaat takaful dalam produk mereka (AmMetLife Takaful Berhad, 2023; Hong Leong MSIG Takaful Berhad, 2023; Sun Life Malaysia Takaful Berhad, 2023; Takaful Ikhlas Family Berhad, 2023).

Merujuk kepada peranan kedua filantropi dari sudut teori telah dibincangkan dalam beberapa tulisan. Contohnya penggunaan wakaf yang digabungkan dengan akad *wakālah* atau *muḍārabah* (Mikail et al., 2017; Mikail & Tijani, 2014; Mohamad Zaharuddin et al., 2019). Selain itu, terdapat juga cadangan model takaful berasaskan zakat (Ahmed, 2016; Mikail et al., 2017; Nik Abdul Rahim et al., 2019, 2020). Wujud juga cadangan model takaful berasaskan *mushārakah* di bawah sepanduk takaful sosial atau *takāful ijtimāʿī* dan takaful kerjasama atau *mushārakah taʿāwuniyyah* (Abdullah et al., 2017; Azman & Muhammad Abd Hadi, 2016; Dewi & Abdullah, 2017).

Dalam tulisan lain, Nik Abdul Rahim et al. (2020); Nik Abdul Rahim & Mohd Sabri (2020) mencadangkan integrasi model takaful wakaf dan zakat tetapi mengenalpasti tiga cabaran. Cabaran pertama berkaitan institusi fatwa terutamanya tentang hak milik dan pelaburan dana takaful berasaskan zakat dan wakaf serta isu operasi dan proses pelaksanaan kedua-dua bentuk dana tersebut dalam aspek penentuan pihak berkuasa yang menguruskannya dan kos pengoperasian. Isu berkaitan hak milik ini juga merupakan isu lama yang ditimbulkan oleh Yuhasni & Yusuf (2011) yang mana jika dana zakat dan wakaf tersebut menjadi entiti sah yang terpisah dari pemberi wakaf dan pembayar zakat, maka ia bertentangan dengan piawaian yang telah ditetapkan dalam Rangka Kerja Operasional Takaful (BNM, 2019). Cabaran kedua yang ditimbulkan terkait Majlis Agama Islam Negeri berkenaan perkongsian dana zakat dengan asnaf-asnaf lain serta masalah harta wakaf yang kebanyakannya dalam bentuk harta kekal. Cabaran ketiga melibatkan pengendali takaful itu sendiri dari sudut keupayaan untuk membangunkan model takaful mikro berasaskan zakat dan wakaf yang komprehensif.

Mikail et al. (2017) ada mengutarakan model takaful berasaskan wakaf dan zakat tetapi tidak membincangkan secara mendalam tentang pengoperasian model takaful berasaskan wakaf dan zakat tersebut. Antara isu yang dibangkitkan oleh mereka ialah tentang wakaf khas sama ada perlukan keizinan penerima dan penama atau tidak, penggunaan segera dana zakat oleh pembayar, pihak berkuasa serta penerima dan agihan wajib kepada seluruh penerima zakat. Walaubagaimanapun, mereka melihat isu ini boleh diselesaikan. Mereka juga mencadangkan takaful bermodelkan wakaf dalam tiga bentuk sumbangan sama ada secara i) sumbangan pelengkap atau ii) sumbangan keseluruhan atau iii) saling bantu membantu.

Berdasarkan sorotan literatur di atas, sebahagian besar tulisan hanya mencadangkan rangka kerja konsep (*conceptual framework*) model takaful berasaskan filantropi tanpa cadangan model praktikal. Dari sudut praktis, terdapat beberapa syarikat takaful di luar Malaysia yang telah mengguna pakai model takaful gabungan *wakālah* dan wakaf antaranya Dawood Family Takaful Limited (2020) dan Pak Qatar Family Takaful Limited (2021). Namun begitu, menurut Ayaz et al. (2020), syarikat -syarikat takaful mikro di Pakistan juga tidak terlepas dari beberapa isu antaranya kewangan masyarakat yang lemah, kekurangan dana yang mencukupi di pihak pengendali takaful, kekurangan kerjasama dalam kalangan pengendali takaful, kekurangan kesedaran dan minat peserta takaful, kekurangan pakar takaful dan kepelbagaian produk takaful, ketiadaan budaya amalan takaful dan kekurangan penyelidikan dan pembangunan produk dalam bidang mikro-takaful. Sudah pastinya sebahagian isu-isu yang dibincangkan terkait dengan praktis aplikasi wakaf dalam takaful di Malaysia dan sebahagian lagi isu-isu yang tidak terkait tetapi spesifik pada ekosistem takaful di Malaysia.

Takaful Kesihatan Mikro

Insurans kesihatan ialah kontrak antara syarikat insurans dan pemegang polisi (orang yang diinsuranskan. Syarikat bersetuju untuk membayar semua atau sebahagian daripada kos penjagaan kesihatan orang yang diinsuranskan sebagai balasan untuk pembayaran premium bulanan. Kontrak itu biasanya perjanjian satu tahun, di mana syarikat insurans akan bertanggungjawab untuk membayar perbelanjaan khusus yang berkaitan dengan penyakit, kecederaan, kehamilan atau penjagaan pencegahan (Kagan, 2023).

Dalam konteks kewangan Islam di Malaysia, insurans kesihatan disediakan oleh pengendali-pengendali takaful. Cuma istilah yang digunakan ialah takaful kesihatan dan ada kalanya menggunakan istilah takaful perubatan. Takaful perubatan difahami sebagai bayaran rawatan perubatan peserta di mana-mana kemudahan penjagaan kesihatan (swasta) terutamanya untuk sebarang diagnosis, penyakit atau kemalangan yang dilindungi. Walaupun sama dengan insurans kesihatan konvensional, pengendali takaful mematuhi undang-undang Islam yang mementingkan semangat saling membantu dan amalan perniagaan patuh syariah. Dengan memilih takaful perubatan, setiap peserta menyumbang kepada dana kumpulan, yang kemudiannya digunakan untuk membayar perbelanjaan perubatan mana-mana peserta yang sakit atau cedera. Dengan cara ini, takaful perubatan berperanan seperti koperasi atau persatuan khairat. Kos-kos ini akan meliputi penginapan dan makan hospital, yuran doktor dan pakar bedah, serta peralatan dan perkhidmatan perubatan (FWD Takaful Berhad, 2023). Semakin ramai rakyat Malaysia memilih untuk dirawat di fasiliti kesihatan swasta daripada fasiliti kerajaan kerana kepakaran kakitangan dan peralatan khusus yang lebih baru yang disediakan kepada mereka. Bagi menyokong usaha ini, Persatuan Insurans Hayat Malaysia (LIAM, 2017)

menyatakan bahawa di Malaysia, pelan takaful distrukturkan untuk menampung kos rawatan sebenar di hospital swasta.

Menurut Nik Ahmad Sufian et al. (2015), perlindungan kesihatan boleh menjadi mahal dan jika tiada perlindungan insurans, isi rumah dengan penyakit teruk yang memerlukan perubatan segera akan terpaksa membelanjakan sebahagian besar daripada bajet isi rumah mereka untuk penjagaan kesihatan. Ini boleh mengakibatkan golongan berpendapatan rendah akan menjadi lebih miskin (O'Donnell et al., 2015). Melihat kepada rakyat di negara membangun seperti Malaysia dengan tiga kelas pendapatan iaitu, kaya, pertengahan dan miskin, penjagaan kesihatan adalah salah satu perkara yang membimbangkan. Golongan miskin yang tidak mempunyai akses kepada penjagaan kesihatan akan mengalami kesan negatif terhadap maruah, pembentukan modal insan dan pilihan pengurusan risiko mereka (Jütting, 2003). Walaupun skim insurans kesihatan disertai golongan "miskin" secara umum, golongan "miskin tegar" didapati sukar dari segi kewangan untuk menyertainya. Untuk mengatasi kekangan tersebut, skim perlindungan kesihatan ini harus dirancang dengan baik dengan subsidi bersasar (sebahagiannya), fleksibiliti dalam prosedur pembayaran (ansuran), pendidikan dan pengukuhan kesedaran risiko di kalangan golongan miskin. Oleh itu, pembangunan mekanisme yang boleh meningkatkan akses dan kualiti penjagaan kesihatan di negara membangun adalah perkara yang mendesak (O'Donnell, 2007). Sebahagian besar masalah kesihatan negara berpendapatan rendah dan sederhana berpunca daripada kekurangan kewangan, namun, melihat keterbatasan sistem penjagaan kesihatan awam, insurans kesihatan swasta merupakan alternatif yang berpotensi untuk menginsuranskan kos penyakit (Drechsler & Jütting, 2005). Rekod WHO menyerlahkan bahawa sangat sedikit peruntukan bajet kerajaan yang menanggung sebahagian besar perbelanjaan penjagaan kesihatan mereka melalui skim insurans kesihatan swasta, justeru sumbangan program perkongsian risiko antara kerajaan dan swasta ke arah perlindungan kesihatan sejagat masih sangat terhad (Drechsler & Jütting, 2005).

Melihat kepada keperluan penjagaan kesihatan swasta tersebut, pengendali takaful perlu menyahut seruan ini. Namun begitu, isunya hanya 22% rakyat Malaysia mempunyai pelan takaful atau insurans kesihatan peribadi dan 50.1% tidak mempunyai perlindungan kewangan tambahan dan bergantung pada penjagaan kesihatan yang dibiayai cukai sedia ada (National Institute of Health, 2020). Masalah ini timbul kerana 43% rakyat Malaysia tidak mampu memiliki perlindungan kesihatan dan perubatan yang ditawarkan oleh pengendali takaful kerana sumbangan takaful yang perlu dibayar adalah tinggi. Antara faktor yang menyumbang kepada produk takaful perubatan yang mahal ialah kos perubatan yang semakin tinggi disebabkan inflasi dalam industri perubatan. Inflasi dalam industri perubatan biasanya paling tinggi disebabkan oleh kemajuan perubatan dan jangka hayat rakyat yang semakin panjang menyebabkan lebih banyak rawatan perubatan diperlukan. Oleh itu, kepentingan insurans/takaful perubatan tidak boleh diabaikan (FWD Takaful Berhad, 2023). Berdasarkan fakta tersebut, pembangunan sebuah model takaful berasaskan filantropi dengan kerjasama semua pihak terutamanya kerajaan amat diperlukan bagi memastikan sumbangan takaful kekal rendah dan mampu dimiliki oleh golongan B40.

DAPATAN KAJIAN

Analisis Kaedah Fuzzy Delphi (FDM) terhadap penilaian atau undian lapan orang pakar telah dijalankan dan hasilnya sepertimana dalam Jadual 1 di bawah. Sebanyak lapan komponen

model dengan keseluruhan enam puluh sembilan elemen (diwakili oleh item sepertimana dalam jadual) telah dinilai. Nilai item mewakili nilai ambang (*threshold*) (d) bagi setiap item manakala nilai konstruk (d) merupakan nilai purata threshold (d). Bagi item <0.2 ia mewakili jumlah kesepakatan pakar bagi setiap item manakala peratus item <0.2 mewakili peratus kesepakatan pakar bagi setiap item. Purata peratus (%) kesepakatan menunjukkan purata peratus kesepakatan bagi keseluruhan item/elemen. Defuzzifikasi pula mewakili nilai skor A dan daripada nilai ini kedudukan elemen boleh disusun mengikut urutan keutamaan. Status pula menunjukkan penerimaan pakar terhadap sesuatu item/elemen.

Jadual 1: Analisis FDM Terhadap Penilaian Pakar Bagi Komponen Utama dan Elemen Model

Kompo-nen	Item/ Elemen	Nilai Item	Nilai Konstruk (d)	Item ≤ 0.2	% Item ≤ 0.2	Purata % Kesepa-katan	Defuzzifi-kasi	Ke-dudu-kan	Status
Komponen Utama	Item1	0.06315	0.06031	8	100%	100	0.7875	6	Terima
	Item2	0.07758		8	100%		0.8125	4	Terima
	Item3	0.06495		8	100%		0.85	3	Terima
	Item4	0.05413		8	100%		0.8875	2	Terima
	Item5	0.08661		8	100%		0.8	5	Terima
	Item6	0.03789		8	100%		0.9125	1	Terima
	Item7	0.03789		8	100%		0.9125	1	Terima
Elemen Sumber Dana Tambahan	Item1	0.07939	0.06811	8	100%	100	0.7875	5	Terima
	Item2	0.083		8	100%		0.825	4	Terima
	Item3	0.083		8	100%		0.825	4	Terima
	Item4	0.083		8	100%		0.825	4	Terima
	Item5	0.06495		8	100%		0.85	3	Terima
	Item6	0.0433		8	100%		0.75	6	Terima
	Item7	0.07037		8	100%		0.8625	2	Terima
	Item8	0.04691		8	100%		0.8625	2	Terima
	Item9	0.06495		8	100%		0.85	3	Terima
	Item10	0.083		8	100%		0.825	4	Terima
	Item11	0.06495		8	100%		0.75	6	Terima
	Item12	0.05052		8	100%		0.875	1	Terima
Elemen Proses Pengoperasian	Item1	0.06315	0.0654	8	100%	99	0.7875	10	Terima
	Item2	0.07758		8	100%		0.8125	8	Terima
	Item3	0.09562		8	100%		0.7875	10	Terima
	Item4	0.07217		7	87%		0.85	5	Terima
	Item5	0.06495		8	100%		0.85	5	Terima
	Item6	0.05052		8	100%		0.875	3	Terima

	Item7	0.083		8	100%		0.825	7	Terima
	Item8	0.07217		8	100%		0.775	11	Terima
	Item9	0.07939		8	100%		0.7875	10	Terima
	Item10	0.03789		8	100%		0.9125	1	Terima
	Item11	0.06315		8	100%		0.7875	10	Terima
	Item12	0.06315		8	100%		0.7875	10	Terima
	Item13	0.06495		8	100%		0.85	5	Terima
	Item14	0.05052		8	100%		0.875	3	Terima
	Item15	0.05052		8	100%		0.875	3	Terima
	Item16	0.07037		8	100%		0.8625	4	Terima
	Item17	0.06495		8	100%		0.85	S5	Terima
	Item18	0.05413		8	100%		0.8875	2	Terima
	Item19	0.06495		8	100%		0.85	5	Terima
	Item20	0.05954		8	100%		0.8375	6	Terima
	Item21	0.06495		8	100%		0.85	5	Terima
	Item22	0.06495		8	100%		0.8125	8	Terima
	Item23	0.06495		8	100%		0.85	5	Terima
	Item24	0.07217		8	100%		0.8	9	Terima
Elemen Produk	Item1	0.09382	0.06495	8	100%	100	0.7625	5	Terima
	Item2	0.0433		8	100%		0.925	1	Terima
	Item3	0.07217		8	100%		0.825	4	Terima
	Item4	0.06495		8	100%		0.85	3	Terima
	Item5	0.06495		8	100%		0.85	3	Terima
	Item6	0.05052		8	100%		0.875	2	Terima
Elemen Undang-undang	Item1	0.08841	0.09442	8	100%	95	0.8375	1	Terima
	Item2	0.08841		8	100%		0.8375	1	Terima
	Item3	0.09382		8	100%		0.8125	2	Terima
	Item4	0.08841		8	100%		0.8375	1	Terima
	Item5	0.10104		7	87%		0.8	3	Terima
	Item6	0.10645		7	87%		0.8125	2	Terima
Elemen Penetapan Harga	Item1	0.07578	0.09238	8	100%	97	0.875	1	Terima
	Item2	0.07217		8	100%		0.825	2	Terima
	Item3	0.083		8	100%		0.825	2	Terima
	Item4	0.10645		8	100%		0.8125	3	Terima
	Item5	0.12449		7	87%		0.7125	4	Terima
Elemen Patuh Syariah	Item1	0.0433	0.04691	8	100%	100	0.925	1	Terima
	Item2	0.0433		8	100%		0.925	1	Terima
	Item3	0.05413		8	100%		0.8875	2	Terima
	Item1	0.05413	0.05894	8	100%	100	0.8875	1	Terima

Elemen Pemasaran	Item2	0.06495		8	100%		0.85	3	Terima
	Item3	0.06495		8	100%		0.85	3	Terima
	Item4	0.05052		8	100%		0.875	2	Terima
	Item5	0.06495		8	100%		0.85	3	Terima
	Item6	0.05413		8	100%		0.8875	1	Terima

PERBINCANGAN

Berdasarkan Jadual 1, didapati keseluruhan komponen utama dan item-item atau elemen-elemen komponen utama telah diterima oleh pakar sepertimana yang ditunjukkan dalam lajur Status. Ini kerana penilaian pakar telah memenuhi syarat bagi triangulasi nombor-nombor *fuzzy* iaitu i) nilai threshold (d) ≤ 0.2 sepertimana ditunjukkan dalam lajur Nilai Konstruk (d) yang kurang dari nilai 0.2 dan ii) peratus kesepakatan pakar ≥ 75% sepertimana ditunjukkan dalam lajur Purata Peratus (%) Kesepakatan yang kesemuanya melebih 75%, sungguhpun beberapa elemen komponen tidak mencapai kesepakatan pakar 100% (merujuk kepada item/elemen 4 dalam komponen proses pengoperasian, item/elemen 5 dan 6 dalam komponen undang-undang dan item/elemen 5 dalam komponen penetapan harga). Menurut Chu & Hwang (2008) dan Murry & Hammons (1995), nilai peratusan kesepakatan pakar hendaklah sama atau melebihi 75%. Nilai skor (A) juga melebihi 0.5 sepertimana ditunjukkan dalam lajur Defuzzifikasi, berdasarkan syarat bahawa proses defuzzifikasi menghasilkan skor Fuzzy (A) ≥ nilai a - cut = 0.5.

Bagi susunan kedudukan (*ranking*) setiap komponen dan elemen, ringkasannya sepertimana dalam Jadual 2 di bawah:

Jadual 2: Susunan Kedudukan (*Ranking*) Komponen Utama dan Elemen Komponen Utama

Komponen Utama			
Item	**Butiran**	**Defuzzifikasi**	**Kedudukan**
Item 6	Patuh syariah	0.9125	1
Item 7	Pemasaran	0.9125	1
Item 4	Undang-undang	0.8875	2
Item 3	Produk	0.85	3
Item 2	Proses pengoperasian	0.8125	4
Item 5	Penetapan harga	0.8	5
Item 1	Sumber dana tambahan	0.7875	6
Item6 (Patuh Syariah)			
Item 1	Kepatuhan syariah produk, terma dan pengoperasian	0.925	1
Item 2	Hukum penyaluran dana zakat kepada pengendali takaful bagi membiayai sumbangan takaful	0.925	1
Item 3	Hak terhadap keuntungan dana-dana skim	0.8875	2
Item7 (Pemasaran)			
Item 1	Pemasaran yang bersesuaian dan berkesan	0.8875	1
Item 6	Pendigitalan	0.8875	1

Item 4	Kerjasama pemasaran antara syarikat takaful	0.875	2
Item 2	Kerjasama pemasaran antara institusi kewangan konvensional dan Islam	0.85	3
Item 3	Kerjasama pemasaran bersama agensi kerajaan	0.85	3
Item 5	Peranan ketua penduduk komuniti B40	0.85	3
Item4 (Undang-undang)			
Item 1	Rangka kerja kawal selia	0.8375	1
Item 2	Rangka kerja undang-undang	0.8375	1
Item 4	Tadbir urus syariah	0.8375	1
Item 3	Keharmonian perundangan persekutuan dan negeri	0.8125	2
Item 6	Polisi kerajaan	0.8125	2
Item 5	Masalah birokrasi	0.8	3

Item3 (Produk)			
Item 2	Harga mampu milik	0.925	1
Item 6	Perlindungan kesihatan mikro terhad	0.875	2
Item 4	Rangkuman penyertaan terhad	0.85	3
Item 5	Rangkuman perlindungan terhad	0.85	3
Item 3	Kad perubatan	0.825	4
Item 1	Kepelbagaian produk	0.7625	5
Item2 (Proses Pengoperasian)			
Item 10	Pengurusan filantropi menggunakan teknologi [internal]	0.9125	1
Item 18	Kerjasama institusi zakat dan wakaf [external/ecosystem]	0.8875	2
Item 6	Saluran penawaran [internal]	0.875	3
Item 14	Perkhidmatan berkualiti [internal]	0.875	3
Item 15	Peranan agen [internal]	0.875	3
Item 16	Meningkatkan ketelusan [internal]	0.8625	4
Item 4	Kepakaran (syariah) [internal]	0.85	5
Item 5	Pengurusan tuntutan [internal]	0.85	5
Item 13	Kerjasama agensi kerajaan [external/ecosystem]	0.85	5
Item 17	Kerjasama institusi kewangan [external/ecosystem]	0.85	5
Item 19	Kerjasama NGO [external/ecosystem]	0.85	5
Item 21	Kerjasama komuniti [external/ecosystem]	0.85	5
Item 23	Takaful Semula (Retakaful) [external/ecosystem]	0.85	5
Item 20	Dasar pelaksanaan polisi syarikat [internal]	0.8375	6
Item 7	Pengurusan risiko [internal]	0.825	7
Item 2	Kepakaran (produk) [internal]	0.8125	8
Item 22	Kerjasama syarikat korporat [external/ecosystem]	0.8125	8
Item 24	Crowdfunding platform [internal]	0.8	9
Item 1	Kerjasama antara pengendali takaful [external/ecosystem]	0.7875	10
Item 3	Kepakaran (aktuari) [internal]	0.7875	10

Item 9	Pengendali takaful sebagai nazir [internal]	0.7875	10
Item 11	Kecukupan tenaga kerja [external/ecosystem]	0.7875	10
Item 12	Persaingan sihat [external/ecosystem]	0.7875	10
Item 8	Kerjasama komuniti [external/ecosystem]	0.775	11
Item5 (Penetapan Harga)			
Item 1	Kos perubatan	0.875	1
Item 2	Kurang insentif	0.825	2
Item 3	Kos pemasaran	0.825	2
Item 4	Kos pengurusan	0.8125	3
Item 5	Margin keuntungan	0.7125	4
Item1 (Sumber Dana Tambahan)			
Item 12	Majlis Agama Negeri (sumber-sumber am)	0.875	1
Item 7	Surplus (lebihan dana risiko peserta)	0.8625	2
Item 8	Subsidi kerajaaan	0.8625	2
Item 5	CSR	0.85	3
Item 9	Sumbangan kewangan/Sedekah	0.85	3
Item 2	Wakaf (individu/peruntukan khas)	0.825	4
Item 3	Insentif cukai	0.825	4
Item 4	Geran kerajaan	0.825	4
Item 10	Endowment	0.825	4
Item 1	Zakat (individu/peruntukan khas)	0.7875	5
Item 6	Bantuan sara hidup (BSH)	0.75	6
Item 11	NGO	0.75	6

Berdasarkan Jadual 2 di atas, nilai defuzzifikasi boleh dijadikan penentu kepada kedudukan keutamaan komponen utama dan elemen yang mana semakin tinggi nilai defuzzifikasi semakin utamalah kedudukan sesuatu komponen dan elemen komponen itu.

Merujuk kepada komponen utama model takaful filantropi, didapati panel pakar telah meletakkan kepatuhan syariah dalam senarai teratas bersama komponen pemasaran. Komponen sumber dana merupakan senarai terakhir dalam susunan keutamaan walaupun ia mungkin dianggap ciri terpenting yang membezakannya dengan model takaful biasa.

Bagi komponen patuh syariah, elemen kepatuhan syariah produk, terma dan pengoperasian serta hukum penyaluran dana zakat kepada pengendali takaful bagi membiayai sumbangan takaful perlu diletakkan dalam kedudukan teratas. Bagi komponen pemasaran pula, pemasaran yang bersesuaian dan berkesan serta pendigitalan perlu diutamakan bagi meluaskan pasaran produk takaful kesihatan mampu milik dan mengurangkan kos. Bagi komponen undang-undang pula, elemen rangka kerja kawal selia, rangka kerja undang-undang dan tadbir urus syariah merupakan keutamaan bagi memastikan tiada isu undang-undang yang timbul di peringkat pra, semasa dan pasca penawaran produk takaful kesihatan mikro. Bagi komponen produk, ia mestilah ditawarkan pada harga mampu milik bersesuaian dengan kemampuan kewangan golongan B40. Dalam proses pengoperasian, pengurusan takaful berasaskan filantropi perlulah menggunakan teknologi agar lebih ekonomik, efektif dan cekap. Berkenaan

penetapan harga produk takaful kesihatan mikro, kos perubatan perlu diberikan pertimbangan sebaik-baiknya bagi memastikan kemampanan jangka panjang dana risiko peserta dan harga produk takaful kesihatan kekal rendah. Sumber dana tambahan yang merupakan komponen terakhir amat diperlukan bagi memastikan kemampanan dana risiko peserta terutamanya sumber-sumber dana dari Majlis Agama Negeri melalui sumber-sumber am seperti wakaf, harta tidak patuh syariah, denda-denda Islam dan sebagainya. Selain itu, lebihan dari dana risiko peserta (*surplus*) juga berpotensi menambahkan sumber dana tambahan.

KESIMPULAN

Ringkasnya, model takaful berasaskan filantropi berpotensi untuk dijadikan asas bagi penawaran produk takaful kesihatan mampu milik atau produk takaful mikro kesihatan untuk golongan B40. Potensi ini dibuktikan melalui penyelidikan reka bentuk dan pembangunan yang dijalankan yang mana sebanyak tujuh komponen utama dan enam puluh sembilan elemen komponen utama secara puratanya telah disepakati oleh lapan orang panel pakar dalam bidang syariah, undang-undang dan operasi takaful. Kedudukan keutamaan setiap elemen komponen perlu diberikan pertimbangan dalam membina model operasi takaful berasaskan filantropi untuk memastikan keberkesanan penggunaan model. Kesimpulannya, model takaful filantropi yang dicadangkan dalam tulisan ini masih bersifat prototaip kerana belum melalui fasa terakhir DDR iaitu fasa penilaian. Oleh itu, model yang dicadangkan ini hanya berstatus "berpotensi" diguna pakai oleh pengendali takaful.

PENGHARGAAN

Artikel ini merupakan sebahagian daripada geran penyelidikan bertajuk Model Takaful Berasaskan Filantropi Sebagai Perlindungan Kesihatan Golongan B40 yang dibiayai sepenuhnya oleh Kementerian Pengajian Tinggi Malaysia melalui Skim Geran Penyelidikan Fundamental (FRGS dengan kod rujukan FRGS/1/2021/SSI0/KUIS/02/1).

RUJUKAN

Abdul Ghafar, D., Puteh, A., Muhamat@Kawangit, R., & Mohd Nasir, B. (2020). Pendekatan Filantropi Dakwah dalam Membangun Kesejahteraan Masyarakat. *AZKA International Journal of Zakat & Social Finance*, *1*(1), 44–56.

Abdullah, Z., Hasanah, U., & Dewi, G. (2017). A Waqf and Musyarakah Implementation Model in Takaful Ijtima'i as an Alternative Sharia Insurance System: An Experiment to Maximise the Realisation of the Social Justice Principle in Sharia Insurance in Indonesia. *Law and Justice in a Globalized World*, 187–194. https://doi.org/10.9774/gleaf.9781315223292

Ahmad Mazlan, Z., Abd Rahman, B. H., Yassin, N., & Ramly, J. (2012). *Amalan Asas Takaful Tahap Permulaan untuk Pengamal*. IBFIM.

Ahmed, M. (2016). Micro Takaful Insurance as a Tool to Guaranteeing Financing and Protecting Micro Enterprises. *Journal of Business & Financial Affairs*, *05*(04). https://doi.org/10.4172/2167-0234.1000228

Amirul Afif, M., Siti Zubaidah, A., Azreen, R., Norzitah, A. K., & Norfaridah, A. A. (2019). The Readiness of Takaful Operators to Adopt Waqf (Endowment) as Additional Feature in Takaful Policy. *Journal of Academia*, *7*(1), 72–81.

http://www.wakafselangor.gov.my/index.php/wakaf/terimaan-sumbangan-sws

AmMetLife Takaful Berhad. (2023). *Protect-i Budi*.

Ashraf, M. H. (2007). The Collection of Waqf through Insurance Companies : A Critical Analysis of the Malaysian Experience. *Review of Islamic Economics*, *11*, 63–74.

Asmak, A. R., & Wan Marhaini, W. A. (2011). The Concept of Waqf and Its Application in an Islamic Insurance Product: The Malaysian Experience. *Arab Law Quarterly*, *25*(2), 203–219. https://doi.org/10.1163/157302511X553994

Ayaz, M., Saeed, M., & Ashraf, M. A. (2020). Micro-Takaful by Takaful Operators in Pakistan: Problems and their Solutions from the Practitioners' Perspective. *Global Social Sciences Review*, *V*(II), 523–540. https://doi.org/10.31703/gssr.2020(v-ii).50

Azman, M. N., & Muhammad Abd Hadi, A. R. (2016). Cooperative Takaful for Non-Banking Financial Institutions: Islamization of SOCSO in the case of Malaysia. *Intellectual Discourse*, *24*, 459–476.

BNM. (2019). Takaful Operational Framework. *Policy Document*, *June*, 1–27. https://www.bnm.gov.my/index.php?ch=57&pg=140&ac=807&bb=file

Chu, H. C., & Hwang, G. J. (2008). A Delphi-based Approach to Developing Expert Systems with the Cooperation of Multiple Experts. *Expert Systems with Applications*, *34*(4), 2826–2840. https://doi.org/10.1016/j.eswa.2007.05.034

Dewi, G., & Abdullah, Z. (2017). Reconstructing Collaborative Economy in Indonesia by Implementing Takaful Ijtima'I Insurance System. *Advances in Social Science, Education and Humanities Research, 167*, 295–300. https://doi.org/10.2991/icaspgs-icbap-17.2017.33

Drechsler, D., & Jütting, J. (2005). *Private Health Insurance for the Poor in Developing Countries* (Issue 11, pp. 1–7). OECD Development Centre. http://www.oecd.org/dataoecd/25/14/35274754.pdf

Engku Rabiah Adawiah, E. A., & Odierno, H. S. P. (2008). *Essential Guide to Takaful (Islamic Insurance)*. CERT Publications Sdn. Bhd.

FWD Takaful Berhad. (2023). *Why is it important to get health or medical takaful and how to choose one?* FWD Takaful Webpage. https://www.fwd.com.my/blog/health/importance-of-medical-takaful-how-to-choose/

Hasan, B. (2013). Kedermawanan: Nilai dan Falsafah. *Transforming Islamic Philanthropy for Ummah Excellence*, 657–667.

Hong Leong MSIG Takaful Berhad. (2023). *Valued Added Services*. https://www.hlmtakaful.com.my/products-and-services/value-added-services.aspx

Jütting, J. (2003). Health Insurance for the Poor? Determinants of Participation in Community-Based Health Insurance Schemes in Rural Senegal. In *OECD Development Centre Working Paper* (Working Paper No. 24). http://dx.doi.org/10.1787/006580410672

Kagan, J. (2023). *Health Insurance: Definition, How it Works*. Investopedia. https://www.investopedia.com/terms/h/healthinsurance.asp

Islamic Financial Services Act, (2013).

LIAM. (2017). *Understanding Medical and Health Insurance/Takaful*. https://www.liam.org.my/pdf/consumer/MHITedu.articles.Part 1.pdf

Limited, D. F. T. (2020). *Wakala Waqf Model*.

Mikail, S. A., Muhammad Ali Jinnah, A., & Adekunle, S. S. (2017). Utilisation of Zakāh and Waqf Fund in Micro-takāful Models in Malaysia: An Exploratory Study. *ISRA International Journal of Islamic Finance*, *9*(1), 100–105. https://doi.org/10.1108/IJIF-07-2017-010

Mikail, S. A., Muhammad Ali Jinnah, A., & Ansary, R. (2017). Utilisation of Zakah and Waqf Funds in Micro-Takaful in Malaysia: An Exploratory Study. In *ISRA Research Paper* (No. 95).

Mikail, S. A., & Tijani, I. M. (2014). Introduction to Takaful: Concepts & Models. *Fatwa in Islamic Finance*, 1–4.

Mohamad Zaharuddin, Z., Salleh, A. Z., Hasbullah, M., Ismail, A. M., & Ab Jalil, M. A. (2019). Exploring Waqf-Based Takaful Fund as Financial Aid for the B40 Group in Malaysia. *Al-Shajarah, Special Issue: Shariah and Law as Catalysts for Global Peace*, 149–167.

Murry, J. W., & Hammons, J. O. (1995). Delphi: A Versatile Methodology for Conducting Qualitative Research. *The Review of Higher Education*, *18*(4), 423–436. https://doi.org/10.1353/rhe.1995.0008

National Institute of Health. (2020). *National Health and Morbidity Survey 2019: Non-Communicable Diseases, Healthcare Demand and Health Literacy Key Findings*. Ministry of Health Malaysia. https://doi.org/10.18356/be4d1601-en

Nik Abdul Rahim, N. A. G., & Ihsan Ilahi, M. S. (2020). Potensi Integrasi Zakat dan Wakaf Dalam Pembinaan Model Takaful Mikro : Isu dan Cabaran. *Journal of Islamic Economics and Law*, *1*(1), 1–13.

Nik Abdul Rahim, N. A. G., Ihsan Ilahi, M. S., & Salmi Edawati, Y. (2019). Penggunaan Dana Zakat dalam Pembangunan Takaful Mikro: Satu Sorotan Literatur. *Journal of Fatwa Management and Research*, *17*(2), 73–85.

Nik Abdul Rahim, N. A. G., Salleh, A. D., Ahmad, A. A., Yusoff, A. F. J., & Muhd Adnan, N. I. (2020). Zakat-based Micro Takaful Model: A Critical Review from Islamic Perspective. *Journal of Critical Reviews*, *7*(19), 8420–8427.

Nik Ahmad Sufian, B., Fauzilah, S., & Nik Mohd Ghazi, B. (2015). National Intelligence and Private Health Expenditure: Do High IQ Societies Spend More on Health Insurance? *Intelligence*, *52*, 1–8. https://doi.org/10.1016/j.intell.2015.06.005

Norajila, C. M., Abd Wahab, N. A., & Ab Hamid, N. (2014). Islamic Philanthropy: Important Instruments for Development of the Civilization. *2nd World Conference on Islamic Thought and Civilization*, 1–11.

O'Donnell, O. (2007). Access to Health Care in Developing Countries: Breaking Down Demand Side Barriers. *Cadernos de Saude Publica*, *23*(12), 2820–2834. https://doi.org/10.1590/S0102-311X2007001200003

O'Donnell, O., Doorslaer, E. van, & Rannan-eliya, R. P. (2015). Who Pays for Health Care in Asia? In *International Journal for Equity in Health* (EQUITAP Project: Working Paper #1 Who). https://doi.org/10.1186/1475-9276-10-26

Oehri, O., Dreher, C., & Jochum, C. (2014). *Fundamentals of Modern Philanthropy – New Perspectives for Foundations*. Center for Social Sustainable Products.

Pak Qatar Family Takaful Limited. (2021). *ABC Education Takaful (Platinum)*. https://www.pakqatar.com.pk/family/wp-content/uploads/sites/3/2021/11/ABC-ENGLISH-PLATINUM.pdf

Payton, R. L., & Moody, M. P. (2008). *Understanding Philanthropy: Its Meaning and Mission*. Indiana University Press.

Sun Life Malaysia Takaful Berhad. (2023). *Sun Life Malaysia Partners Yayasan Waqaf Malaysia to Promote Waqaf Contribution through Takaful*. https://www.sunlifemalaysia.com/shineon/shine-on-edition/2022/october/

Takaful Ikhlas Family Berhad. (2023). *IKHLAS Waqf & Endowment (IWE)*.

Wan Ab Rahaman, W. M. A. F., & Yaacob, S. E. (2014). Takaful Wakaf di Syarikat Takaful Malaysia Berhad: Sorotan Literatur. *Islamiyyat*, *36*(2), 47–56. https://doi.org/10.17576/islamiyyat-2014-3602-05

Yuhasni, R., & Yusuf, M. (2011). Revisiting and Redefining the Concept of Retakaful and the Viability of Its Model in Malaysian Takaful Industry. *Business & Management Quarterly Review*, *2*(4), 20–32.

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

UNDANG-UNDANG PENCEGAHAN GANGGUAN SEKSUAL TERHADAP WANITA BEKERJAYA: SATU KAJIAN SOROTAN LITERATUR

DAYANG PUTERI NAZIRAH BINTI IZHAR
Fakulti Syariah dan Undang-Undang
Universiti Islam Selangor (UIS)
dayangnazirah.nnco@gmail.com

AZIZAH MAT RASHID
Faculty of Syariah and Law
Universiti Islam Selangor (UIS)
azizahrashid@kuis.edu.my

NORUL HUDA BAKAR
Faculty of Syariah and Law
Universiti Islam Selangor (UIS)
norulhuda@kuis.edu.my

ABSTRAK

Gangguan seksual merujuk kepada perlakuan yang tidak disenangi melalui fizikal, isyarat, sentuhan, visual dan sebagainya yang berunsur seks. Misalnya kata-kata lucah, meraba dan sebagainya. Kebiasaannya gangguan seksual ini dilakukan secara berulang-ulang ke atas mangsa yang sama atau kepada mangsa kali pertama terutamanya oleh orang lelaki terhadap wanita. Statistik kes gangguan seksual di Malaysia setiap tahun semakin meningkat. Kadar kes pada tahun 2020 telah meningkat pada tahun 2021 dari 378 kes kepada 506 kes. Golongan wanita adalah golongan yang sangat tinggi statistiknya menjadi mangsa serangan seksual berbanding lelaki kerana wanita dilihat secara fizikalnya lemah dan tidak berdaya. Jenayah gangguan seksual ini bukanlah isu kecil yang boleh dipandang remeh kerana mangsa perlu menanggung kesulitan yang berat akibat trauma dan tekanan. Pekerja yang berhadapan dengan gangguan seksual ini berkecenderungan untuk merasa terganggu dari sudut emosi dan mental mereka dan akhirnya akan menjejaskan produktiviti, kualiti dan motivasi mereka di tempat kerja. Hal ini sekaligus akan membantutkan hasrat kerajaan untuk mencapai 60% penyertaan tenaga kerja wanita dalam pasaran tenaga buruh di Malaysia. Melihat kepada fakta dan permasalahan ini, jelas wanita bekerjaya berhadapan dengan cabaran yang sangat besar di tempat kerja sedangkan kebanyakan wanita pada hari ini turut berperanan dalam menggalas tugas bagi menjana pendapatan isi rumah. Ini semestinya akan mengganggu prestasi dan gerak kerja mereka di tempat kerja. Justeru itu, kajian ini dilakukan bagi menganalisis sejauh mana kajian telah dilakukan berkaitan pencegahan gangguan seksual di Malaysia. Pengumpulan data dilakukan secara dokumentasi dengan menganalisis data-data yang diperolehi daripada dapatan kajian-kajian terdahulu, jurnal dan dokumen-dokumen perundangan berkaitan. Kajian mendapati bahawa terdapat banyak kajian dilakukan berkenaan dengan gangguan seksual di Malaysia yang merangkumi perbincangan berkenaan dengan implikasi, kesan dan bentuk-bentuk gangguan seksual. Walaubagaimanapun kajian berkaitan dengan pencegahan gangguan seksual masih perlu dikembangkan dan diperhalusi.

***Kata Kunci**: Gangguan seksual, Mangsa, Tempat kerja, Wanita.*

PENGENALAN

Peranan wanita pada hari ini sudah tidak sama dengan zaman yang terdahulu. Kini wanita tidak mahu tidak, terpaksa melibatkan diri dalam dunia kerjaya untuk menampung samada kehidupannya sendiri atau ahli keluarganya seperti anak-anak serta ibu bapa mereka. Wanita kini berdepan dengan tekanan yang amat besar kerana perlu mengimbangi dwi peranan mengurus rumah tangga dan perlu mengetuai isi rumah dalam satu masa yang sama.

Siti Nur Husna (2017) di dalam kajiannya menyatakan bahawa terdapat 11 peranan wanita di dalam institusi kekeluargaan iaitu peranan wanita sebagai makhluk Allah (hamba-Nya), sebagai seorang isteri, seorang ibu, seorang anak, seorang yang menyampaikan dakwah, peranan wanita ketika peperangan dan jihad, kepada masyarakat dan bangsa, dalam politik, dalam pendidikan, ekonomi dan sebagai ketua isi rumah. Tanggungjawab ini bukan sahaja dimainkan oleh wanita-wanita yang bergelar isteri malah juga menjadi tanggungjawab kepada wanita-wanita yang masih bujang.

Antara golongan wanita yang paling terkesan adalah ibu tunggal. Menurut Hajah Siti Fatimah (2000) ibu tunggal adalah wanita yang berseorangan tanpa suami dan bertanggungjawab mendidik anak-anak dengan menjalankan dwifungsi iaitu sebagai penyara dan pengurus keluarga. Ia meliputi mereka yang mendapat anak tanpa pernikahan yang sah dan mendidiknya bersendirian, isteri yang telah berpisah dengan suami dan menjaga anak-anak setelah ditinggalkan dan isteri yang bercerai hidup atau mati dan tinggal dengan anak-anaknya bersendirian.

Ditambah kini dengan kos sara hidup yang semakin meningkat dan kadar inflasi yang semakin meninggi saban tahun turut menjerat para wanita di Malaysia. Kos sara hidup anak yang tinggi ditambah dengan keperluan asas yang lain menjadi faktor mendesak wanita untuk keluar bekerja mencari rezeki. Justeru bagi meringankan lagi beban wanita ini kita perlu mewujudkan sebuah sistem sokongan yang baik khususnya di tempat kerja. Hal ini bagi membantu untuk kurangkan tekanan wanita dari sudut mental, fizikal dan emosi mereka dek kerana mereka perlu mengimbangi tanggung jawab tersebut dalam satu masa yang sama.

Jumlah tenaga kerja wanita di Malaysia adalah antara yang terendah di ASEAN iaitu pada 55.6 peratus dan masih jauh berbanding sasaran 60 peratus yang ditetapkan kerajaan menjelang 2025. Menteri Pembangunan Wanita, Keluarga dan Masyarakat (KPWKM), Datuk Seri Nancy Shukri menyatakan bahawa isu keselamatan wanita wajib diberikan keutamaan bagi memastikan persekitaran kerja yang selamat dan kondusif. Menurut Nor Asmah (2020), terdapat lima cabaran wanita mendepani era dwi-kerjaya. Antaranya termasuklah kelemahan sistem sokongan dari majikan dan rakan sekerja. Majikan perlu memastikan keselesaan dan keselamatan persekitaran pekerjanya adalah keutamaan.

Menurut Astro Awani 3 November 2023, ahli akademik Prof Madya Tan Sri Shamsul Bahari Shamsudin menyatakan persekitaran yang negatif mendatangkan penyakit fizikal dan mental, termasuk masalah tingkah laku yang menyebabkan mutu kerja menurun. Majikan perlu menyediakan langkah yang berkesan bagi menanganinya untuk tenaga kerja yang berkualiti. Isu gangguan seksual adalah termasuk perkara yang boleh mengakibatkan penderaan emosi dan punca tekanan kepada pekerja.

Women's Aid Organization (2020) melalui kajiannya mendapati 62% daripada 1,010 responden telah mengalami gangguan seksual di tempat kerja. Kemudian laporan akhbar Sinar Harian, 15 Oktober 2023, menyatakan bahawa telah berlaku peningkatan kes gangguan seksual iaitu 354 kes pada tahun 2020 ke 446 kes pada tahun 2021. Bagi tahun 2023, sebanyak 416 kes telah dilapor setakat Oktober 2023 ini namun Menteri KPWKM menjangkakan bahawa kes ini akan terus meningkat dan yakin bahawa kes sebenar adalah melebihi daripada laporan rasmi yang diterima.

Selaras dengan Dasar Wanita Negara dan juga Pelan Tindakan Kementerian dalam membangunkan modal insan yang berdaya saing dan mempunyai ketahanan diri dengan melahirkan wanita yang berilmu dan berwawasan, bantuan serta sokongan sosial yang baik haruslah diberi perhatian dalam membantu wanita yang bekerjaya ini untuk mendapatkan prasarana yang selamat dan kondusif agar wanita dapat berperanan dengan baik dalam segenap aspek. Justeru itu, kajian sorotan literatur undang-undang pencegahan gangguan seksual terhadap wanita bekerjaya diperlukan bagi meneliti sejauh mana kajian-kajian yang melibatkan dengan pencegahan gangguan seksual ini telah dijalankan.

METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini adalah berbentuk kualitatif yang melibatkan analisis kandungan terhadap dokumen-dokumen bersifat primer dan sekunder terdiri dari jurnal-jurnal dan artikel-artikel. Dokumen-dokumen tersebut akan diteliti, dinilai bagi melengkapi data kajian sebelum membuat rumusan dan dapatan bagi mengenalpasti sebarang kelompongan di antara hasil kajian tersebut.

SOROTAN LITERATUR

Tinjauan literatur berkaitan dengan undang-undang gangguan seksual terhadap wanita yang bekerjaya amat penting dalam mengenal pasti sejauh manakah kajian-kajian yang telah dibuat dan bagi melihat sejauh manakah kajian-kajian ini boleh membantu dalam mencegah gangguan seksual ini dari terus berlaku khususnya kepada wanita di Malaysia.

Gangguan Seksual

Menurut Asbah et al. (2017) jenayah merangkumi sebarang tindakan keganasan yang mengakibatkan kecederaan fizikal, psikologi dan apa-apa perkara yang mendatangkan kecederaan dan kesakitan terhadap wanita yang dilakukan secara paksaan atau ugutan. Jenayah berlaku apabila seseorang individu itu gagal mematuhi pola sosial tingkah laku yang diterima oleh masyarakat. Ianya termasuklah gangguan seksual terutamanya yang berlaku di tempat kerja.

Menurut Shamsinar (2018) di Malaysia, maklumat berkenaan gangguan seksual adalah tidak secara menyeluruh, walaubagaimanapun masalah gangguan seksual wujud di Malaysia. Isu ini seringkali dibincangkan di dalam media sosial, media massa dan juga forum anjuran badan kerajaan dan bukan kerajaan. Dari segi pelaku dan mangsa gangguan seksual, mangsa yang paling ramai adalah dari pekerja wanita.

Fonny Dameaty (2012) menjelaskan undang-undang yang sedia ada tidak mentakrifkan secara khusus berkaitan dengan gangguan seksual. Hanya seksyen 4A dari Peraturan Pegawai Awam (Tata Kelakuan dan Disiplin) (1993) yang mempunyai peruntukan khusus mengenai gangguan seksual namun hanya terikat pemakaiannya terhadap kakitangan awam sahaja. Definisi mengenai gangguan seksual mengikut perspektif perundangan di Malaysia hanya bergantung kepada kriteria anggapan oleh penerima terhadap tingkah laku tertentu yang dianggap sebagai 'tidak terima', bersifat keterlaluan ataupun kasar. Terdapat jenis-jenis tingkah laku yang sudah dianggap sebagai perbuatan gangguan seksual seperti bercumbu, menyentuh payu dara dan anggota fizikal secara langsung.

Rozana (2021) di dalam kajiannya menyatakan bahawa definisi gangguan seksual berdasarkan Kod Amalan Untuk Mencegah dan Membasmi Gangguan Seksual di Tempat Kerja (1999) yang dikeluarkan oleh Kementerian Sumber Manusia (KSM), gangguan seksual diiktiraf sebagai satu gangguan sama ada secara lisan, bukan lisan, visual, psikologi atau fizikal:

i. yang atas sebab yang munasabah, boleh dianggap oleh penerima (mangsa) sebagai mengenakan syarat berbentuk seksual ke atas pekerjaannya; atau

ii. yang atas sebab yang munasabah, boleh dianggap oleh penerima (mangsa) sebagai satu pencabulan maruah, atau penghinaan atau ancaman terhadap dirinya tetapi tiada hubungan terus dengan pekerjaannya.

Bersandarkan takrifan ini, KSM mengkategorikan gangguan seksual kepada dua jenis, iaitu:

i. Gangguan seksual berbentuk ugutan iaitu perbuatan yang memberi kesan secara langsung kepada status pekerjaan seseorang seperti perbuatan mengugut pekerja bawahan untuk memberi layanan seksual kepadanya.

ii. Gangguan seksual berbentuk ancaman terhadap ketenteraman peribadi iaitu tingkah laku seksual yang dianggap oleh mangsa sebagai ancaman, ugutan atau penghinaan, tetapi tidak mempunyai kaitan secara langsung dengan faedah-faedah pekerjaan.

Mohd Azrin et al. (2020) menyatakan bahawa di era digital ini telah membuka ruang yang lebih luas lagi kepada pemangsa untuk akses mencari mangsa. Media sosial malah turut berperanan sebagai salah satu agen penyebaran maklumat, gambar serta video yang berunsur pornografi.

Bentuk Gangguan Seksual

Aryani Ahmad Latiffi (2020) di dalam kajiannya menyatakan bahawa bentuk gangguan seksual boleh berlaku dari segi lisan, visual, fizikal dan psikologi. Pengkaji menggunakan metodologi kuantitatif yang melibatkan 40 orang responden. Didapati para responden mempunyai tahap kesedaran yang tinggi terhadap bentuk-bentuk gangguan seksual iaitu dari segi lisan, isyarat, visual, psikologi dan fizikal. Kesan gangguan seksual meliputi tiga iaitu prestasi kerja menurun (fizikal), trauma dan emosi (mental) dan tidak bersemangat (psikologi).

Faridah Awang et al. (2020) di dalam kajiannya menyatakan bahawa daripada 31,993 responden yang pernah mengalami gangguan seksual, 40% daripadanya menyatakan bahawa

mereka telah mengalami gangguan seksual berbentuk lisan seperti menjeling, merenung, mengintai, penggunaan bahasa badan dan lain-lain perbuatan yang terasakan mengganggu dan membuat seseorang merasa kurang selesa samada berunsur lucah, seksual dan menimbulkan rasa yang tidak menyenangkan serta mengganggu emosi. Ini kemudiannya diikuti dengan pengalaman gangguan seksual berbentuk fizikal seperti menyentuh, meraba, memegang atau memeluk iaitu seramai 37%. Manakala, seramai 23% menyatakan mereka pernah mengalami gangguan seksual berbentuk visual seperti melalui gambar, video, nota termasuk nyanyian lucah.

Mohd Azrin et al. (2020) menyatakan bahawa gangguan seksual boleh berlaku di mana-mana termasuk secara maya atau dalam talian *(online)*. Gangguan seksual di media sosial biasanya berbentuk komen atau menerima mesej yang mengganggu pengguna. Pesanan atau mesej yang berunsur lucah atau tidak sopan sehingga mewujudkan rasa yang tidak selesa kepada pengguna. Gangguan seksual berbentuk maya ini adalah lebih berbahaya kerana perlakunya tidak dapat disangka dan kebanyakan identiti pemangsa tersebut sukar untuk diketahui oleh mangsa.

Berdasarkan kajian Norhayati Mat Ghani dan Suriati Ghazali (2021) alat atau teknologi komunikasi masa kini telah menjadikan media sosial sebagai pemudah cara atau penghubung kepada masyarakat untuk berkomunikasi terutamanya di tempat kerja. Aplikasi Facebook dan WhatsApp merupakan media sosial yang tertinggi bagi mangsa mengalami gangguan seksual secara maya. Dapatan kajian turut menunjukkan bahawa tindakan memuji bentuk tubuh badan dan mengajak berbicara soal seks adalah merupakah antara bentuk gangguan seksual secara terang-terangan.

Kesan Gangguan Seksual

Siti Marziah et al. (2019) dalam kajiannya menyatakan bahawa gangguan seksual boleh menjadi suatu tragedi atau pengalaman hitam bagi seseorang mangsa. Kesan yang akan dialami oleh mangsa adalah tekanan, kemurungan, malah boleh membawa kepada cubaan membunuh diri jika bebanan emosi yang ditanggung itu tidak dapat lagi dikawal. Menurut Asbah et al. (2017) mangsa juga kemungkinan akan mengalami masalah kesihatan lain seperti resah, tekanan, cepat marah dan ketakutan. Sekaligus akan mengakibatkan prestasi wanita tersebut akan menurun. Akhirnya mereka akan dibuang kerja ataupun berhenti kerja kerana tidak mampu menangani masalah yang hadir di dalam dirinya.

Mohd Azrin et al. (2020) di dalam kajiannya menyatakan mangsa-mangsa yang diganggu melalui atas talian juga turut akan mengalami kesan yang negatif seperti menjadi muram, hilang keyakinan diri, sukar mempercayai orang lain, trauma dan termasuklah hilang motivasi diri. Tambahan lagi, di dalam kajian Faridah Awang et al. (2020) menyatakan bahawa gangguan seksual adalah merupakan satu penghinaan kepada mangsa dan menjatuhkan maruah mangsa. Fenomena ini sememangnya akan menghalang perkembangan budaya masyarakat penyayang dan masyarakat yang adil.

Tambah lagi di dalam kajian Fonny Dameaty (2012) menyatakan bahawa kesan-kesan psikologi dan emosi yang dialami oleh mangsa ini akan mempengaruhi produktiviti pekerja. Budaya yang tidak sihat ini apabila dilakukan oleh penyelia, majikan atau ketua mangsa, akan menyebabkan pekerja tersebut tidak fokus pada kerjanya secara tidak langsung produktiviti pekerja akan merosot. Pekerja yang berdedikasi, rajin dan setia pada organisasi ini terpaksa

menghadapi tekanan dan diskriminasi disebabkan oleh jenayah gangguan seksual ini. Menurut ahli akademik Prof Madya Tan Sri Shamsul Bahari Shamsudin melalui akhbar Barita Harian pada 3 November 2023, kejadian yang berlaku di tempat kerja, jika tidak dapat dikawal serta dibendung dengan baik pekerja akan membawa isu atau tekanan tersebut ke rumah dan sekaligus akan memberi impak terhadap anak-anak di rumah yang mendorong kepada masalah penderaan, penceraian dan kes buli. Hal ini akan menggugat peranan wanita sebagai seorang ibu dan isteri yang bertanggungjawab menjaga dan mengurus keluarga.

PERBINCANGAN

Undang-Undang Di Malaysia

Undang-undang berfungsi untuk mewujudkan keadilan dalam sebuah sistem kehidupan masyarakat termasuk menjaga hak-hak dan kewajipan. Oleh itu, undang-undang sangat penting diadakan untuk mengatur dan mengawal kehidupan masyarakat bagi membendung kezaliman. Adanya undang-undang juga, seseorang individu akan lebih berjaga-jaga dalam tindak-tanduknya agar tidak mendatangkan kemudaratan kepada orang lain sekaligus kadar jenayah dapat dikurangkan.

Shamsinar (2018) menyatakan bahawa tiada undang-undang khas atau spesifik di Malaysia yang mengawal selia kesalahan gangguan seksual. Kepincangan undang-undang ini memerlukan tindakan drastik pihak kerajaan bagi mengekang penularan jenayah ini di dalam masyarakat. Penambahbaikan kepada undang-undang sedia ada adalah amat perlu dan penggubalan undang-undang spesifik berkenaan jenayah gangguan seksual ini amatlah diharapkan seperti yang telah dilakukan oleh negara Filipina dan India.

Menurut kajian Siti Marziah et al. (2019) dari segi undang-undang di Malaysia, beberapa undang-undang berkaitan dengan gangguan seksual telah diwujudkan dan dikuatkuasakan. Antaranya adalah Akta Kerja 1955, Kanun Keseksaan, Akta Komunikasi dan Multimedia 1998, Pekeliling Jabatan Perkhidmatan Awam (JPA) 2018- Garis Panduan Pengendalian Kes Gangguan Seksual di Tempat Kerja, Tort-Gangguan Seksual, Peraturan-peraturan Pegawai Awam (Kelakuan dan Tatatertib) 1993, Kod Amalan Untuk Mencegah dan Membasmi Gangguan Seksual di Tempat Kerja 1999 dan Garis Panduan Mengendalikan Gangguan Seksual di Tempat Kerja Dalam Perkhidmatan Awam. Kod Amalan tersebut digunakan sebagai garis panduan kepada para majikan bagi penubuhan mekanisme dalaman di peringkat syarikat dalam mencegah dan membasmi gangguan seksual khususnya di tempat kerja. Namun ianya tidak mengikat majikan secara mandatori untuk diamalkan oleh syarikat sektor swasta dan tidak memiliki kuatkuasa perundangan.

Sekali lagi di dalam kajian Faridah Awang et al. (2020) mendapati masyarakat masih tidak berpuas hati dengan penguatkuasaan undang-undang sedia ada. Seramai 62% orang daripada 28,852 responden menyatakan “undang-undang sedia ada tidak mencukupi untuk mengendalikan kes gangguan seksual”. Ini menunjukkan kebanyakan responden mahu prosedur terhadap undang-undang gangguan seksual sedia ada dilaksanakan lebih tegas misalnya, hukuman berat dikenakan terhadap pelaku. Hal ini disokong oleh Norazla (2022) dalam kajiannya yang menyatakan bahawa walaupun terdapat banyak perundangan berkaitan gangguan seksual di Malaysia namun undang-undang tersebut mempunyai kekangannya yang tersendiri.

Menurut Muhammad Ajrun et al. (2022) di Malaysia tiada perlindungan khusus terhadap para atlet sukan yang dikatakan masih di dalam perbincangan. Sukan juga merupakan salah satu bentuk kerjaya dan perlu diberikan perhatian agar sektor sukan ini dapat terus berkembang dengan lebih baik. Gangguan seksual di dalam sukan di Malaysia bukanlah isu baharu kerana sebelum ini telah berlaku kematian akibat tertekan dengan isu gangguan seksual oleh Ratu Trek Asia, Allahyarhamah Rabia Salam. Sehinggalah pada 15 Mac 2023 melalui akhbar Malaysia Gazette, Kementerian Belia Sukan (KBS) Hannah Yeoh memperkenalkan Kod Sukan Selamat yang merangkumi aspek keselamatan gangguan seksual, buli dan keganasan dalam urus tadbir badan sukan dan ekosistem sukan negara.

Norazla (2022) di dalam kajiannya menyatakan bahawa kelompongan perundangan sedia ada ini telah cuba ditambahbaik dengan penggubalan Akta Anti Gangguan Seksual 2021. Penubuhan tribunal bagi anti gangguan seksual ini adalah bertujuan untuk memberikan perlindungan kepada mangsa dan mewujudkan mekanisme pengaduan yang mudah supaya lebih ramai mangsa tampil mendapatkan pembelaan undang-undang selain turut memberi penekanan kepada aspek remedi perundangan dan penalti. Dari kajian ini juga penulis menyatakan bahawa penubuhan tribunal ini adalah sangat bertepatan sebagai mekanisme penyelesaian alternatif kes gangguan seksual di Malaysia. Walaubagaimanapun, oleh kerana Akta Anti Gangguan Seksual 2021 ini masih baharu, masih tidak ramai yang melakukan kajian secara terperinci ke atas akta tersebut.

Pencegahan Gangguan Seksual

Di dalam kajian Muhamat Hamzah (2013) menyatakan bahawa pendekatan yang berbentuk pencegahan perlu diberikan perhatian sebagai salah satu inisiatif awal dalam mencegah masalah gangguan seksual. Kombinasi antara pelaksanaan undang-undang dan langkah pencegahan awal berkemungkinan salah satu alternatif yang terbaik dalam menangani masalah jenayah. Pencegahan ini haruslah dilakukan dari peringkat awal usia lagi iaitu dengan memperkenalkan subjek pengajian gender di sekolah-sekolah. Selari dengan itu, memperbanyak program-program pembangunan masyarakat bagi membentuk nilai positif dan memperkasakan peranan media massa dengan pemaparan dokumentari, rencana serta wawancara. Nurul Farahain (2015) menyatakan bahawa pentingnya untuk seorang wanita yang bekerjaya itu berusaha untuk mengukuhkan pegangan akidah mereka serta mampu untuk mengamalkan syariat Islam yang sebenar bagi aspek batas-batas dan etika bekerja. Hakikatnya penting untuk wanita menjaga etika sebagai seorang muslim secara tidak langsung akan menjadi seorang pekerja yang penuh etika dan disiplin.

Siti Fatimah (2022) di dalam kajiannya menyatakan bukan mudah mangsa-mangsa gangguan seksual ini mendapatkan keadilan kerana agak sukar untuk mensabitkan pelaku dengan kesalahan tersebut. Maka usaha-usaha untuk menghindari gangguan seksual adalah lebih baik berbanding usaha-usaha untuk menangani kes ini setelah berlaku. Menurut sisi pandang Islam juga, Islam sentiasa mengambil pendekatan mencegah adalah lebih baik dari merawat. Oleh itu, kejadian gangguan seksual ini hendaklah dicegah dan dihindari. Salah satu cara untuk mencegah dan menghindarinya menurut Islam ialah dengan mengamalkan etika pergaulan antara lelaki dan perempuan. Etika pergaulan antara lelaki dan perempuan seperti yang dianjurkan Islam merangkumi empat perkata iaitu: (i) serius dalam pertemuan; (ii) menahan pandangan; (iii) menghindari khalwat; (iv) menghindari pertemuan lama yang berulang-ulang.

Kajian mendapati bahawa Islam memiliki etika pergaulan antara lelaki dan perempuannya yang tersendiri. Etika pergaulan ini, seandainya diamalkan oleh setiap diri, baik di tempat awam mahupun di tempat kerja, mampu untuk menghindari kejadian gangguan seksual. Majikan juga perlu memainkan peranan untuk menghindari gangguan seksual di tempat kerja. Jika tidak, majikan dianggap gagal menjalankan kewajipan untuk menyediakan persekitaran kerja yang selamat dan harga diri seseorang pekerja dengan mudah dicabuli oleh pekerja lain.

KESIMPULAN

Berdasarkan sorotan kajian yang dijalankan, tidak ramai pengkaji yang mengkaji secara tuntas berkaitan dengan kaedah pencegahan gangguan seksual di tempat kerja. Menurut Abdul Rashid (2021) kini gangguan seksual merupakan masalah sejagat yang harus ditangani dengan serius oleh semua pihak sama ada diperingkat kerajaan persekutuan mahupun negeri, pertubuhan bukan kerajaan (*non-governmental organization* atau NGO), syarikat-syarikat swasta dan seluruh lapisan masyarakat. Hal ini kerana, jika fenomena ini kian meruncing dan tidak dibendung di peringkat awal ianya akan memberi kesan yang negatif kepada negara amnya dan organisasi-organisasi kecil khususnya berikutan daripada masalah yang mangsa alami akibat daripada gangguan seksual tersebut sama ada secara mental atau fizikal. Kesimpulannya, kajian-kajian berkaitan dengan pencegahan gangguan seksual ini masih perlu dikembangkan dan diperhalusi lagi agar solusi dan langkah intervensi dapat dilakukan oleh pihak-pihak yang berautoriti.

RUJUKAN

Abdul Rashid Abdul Aziz, Nor Hamizah Ab Razak, Mohd Azrin Mohd Nasir, Mohamad Isa Amat & Mohd Zaliridzal Zakaria. 2021. Persepsi Pekerja Terhadap Sensitiviti Gangguan Seksual dan Hubungannya Dengan Tingkah Laku Devian. *Journal of Social Sciences and Humanities.*Vol. 18, No. 5. 225.

Asbah Binti Razali, Siti Nor Azhani Binti Mohd Tohar & Fauziah Binti Ani. 2017. Jenayah Menggugat Kelestarian Wanita. *Prosiding Persidangan Antarabangsa Kelestarian Insan 2017 (INSAN2017).* 6-7.

Malaysia. 2021. Dasar Wanita Negara dan Pelan Tindakan Pembangunan Wanita. Kementerian Pembangunan Wanita Keluarga dan Masyarakat (KPWKM).

Kasthuri Jeevendran. (2023, Mac 15). KBS Lancar Kod Sukan Selamat. Malaysia Gazette. https://malaysiagazette.com/2023/03/15/kbs-lancar-kod-sukan-selamat/.

Mahani Ishak. (2023, Ogos 3). KPWKM Tumpu 4 Aspek 60 Peratus Tenaga Kerja Wanita. Berita Harian. https://www.bharian.com.my/berita/nasional/2023/08/1146827/kpwkm-tumpu-4-aspek-sasar-60-peratus-tenaga-kerja-wanita.

Mohd Azrin Mohd Nasir & Nurul Fatihah Mohd Rosdi. 2020. Gangguan Seksual Di Media Sosial Dalam Kalangan Remaja Perempuan: Satu Tinjauan. *Malaysian Journal of Youth Studies.* Vol.23. 6-11.

Muhamat Hamzah Bin Eksan. Gangguan Seksual Tempat Kerja: Pendekatan Akta Kerja 1955. 2014. [Tesis Sarjana yang tidak diterbitkan]. Universiti Malaya.

Muhammad Ajrun Dzakirin Hakimi, Muhammad Arif md Disa & Shahrul Mizan Ismail. 2022. Gangguan Seksual di Dalam Sukan Di Malaysia. Universiti Kebangsaan Malaysia.

Retrived https://www.researchgate.net/publication/366165231_GANGGUAN_DAN_SERANGAN_SEKSUAL_DI_DALAM_SUKAN_DI_MALAYSIA. 6-8.

Norazla Abdul Wahab. (2022). Tribunal Bagi Antigangguan Seksual: Mekanisme Penyelesaian Alternatif Kes Gangguan Seksual di Malaysia. *6th Muzakarah Fiqh & International Conference 2022 (6th MFIFC 2022)*. 7-12.

Norhayati Mat Ghani & Suriati Ghazali. 2021. Impak Media Sosial Terhadap Gangguan Seksual Atas Talian Dalam Kalangan Wanita Muda. *Malaysian Journal of Society and Space.* Vol.17, Issue 3. 125-134.

Nor Asmah Binti Zakaria. 2020. Realiti Dan Cabaran Wanita Bekerjaya. Kertas Perspektif. Kuala Lumpur: Terbitan Terengganu Strategic & Intergrity Institute (TSIS). 5-10.

Nurul Farahain Binti Ismail. 2015. Tahap Kefahaman dan Pengalaman Terhadap Batas-Batas Syarak Dalam kalangan Wanita Bekerjaya di Kota Bharu Kelantan. [Tesis Sarjana yang tidak diterbitkan]. Universiti Kebangsaan Malaysia.

Embargo Ucapan Menteri Jabatan Perangkaan Malaysia (DOSM). 2023. Strategic Communication and International Division Department of Statistic Malaysia. 1-2.

Faida Rahim. (2023, November 3). Persekitaran Tempat Kerja Antara Penyumbang Tekanan Mental- Pakar. Astro Awani. https://www.astroawani.com/berita-malaysia/persekitaran-tempat-kerja-antara-penyumbang-tekanan-mental-pakar-444473.

Faridah Awang, Raja Kamariah Raja Mohd Khalid & Azyyati Mat Zam. 2020. Pemahaman Dan Pengalaman Gangguan Seksual Dalam Kalangan Masyarakat Malaysia. *International Journal of Social Policy and Society.* Vol. 16. 9-10.

Fonny Dameaty Hutagalung. 2012. Hubungan Pengalaman dan Persepsi Gangguan Seksual Dengan Motivasi, Kepuasan Kerja dan Tekanan Kerja dalam Kalangan Pekerja Wanita Institusi Pengajian Tinggi Awam di Lembah Klang. [Tesis Sarjana yang tidak diterbitkan]. Universiti Kebangsaan Malaysia.

Hajah Siti Fatimah. (2000, Januari). Ibu Tunggal: Semua Pihak Perlu Lebih Bertanggungjawab. Institut Kefahaman Islam Malaysia. Putrajaya. https://www.ikim.gov.my/index.php/2000/01/01/ibu-tunggal-semua-pihak-perlu-lebih-bertanggungjawab/.

Hazwan Faisal Mohamad. (2023, Jun). Jumlah Tenaga Kerja Wanita Malaysia Antara Terendah di Asean. Berita Harian Online. https://www.bharian.com.my/bisnes/lain-lain/2023/06/1117964/jumlah-tenaga-kerja-wanita-malaysia-antara-terendah-di-asean.

Rozana Abdullah. 2021. Gangguan Seksual: Peranan Parlimen dalam Penggubalan Undang-undang dan Polisi yang Releven. *Journal of The Malaysian Parliament.* Vol. 1. 204-205.

Shamsinar Rahman & Suria Fadhillah Md Pauzi. 2018. Gangguan Seksual di Tempat Kerja: Tinjauan Undang-Undang. *GADING (Online) Journal for Social Sciences, Universiti Teknologi MARA Cawangan Pahang (KONAKA 2018).* Vol. 22. 125-128.

Siti Nur Husna Abd Rahman, Mohd Izhar Ariff Mohd Kashim & Muhammad Adnan Pitchan. 2017. Peranan Wanita Dalam Institusi Kekeluargaan: Perbincangan Dari Perspektif Islam. *Journal of Social and Humanities.*Vol.12, No. 3, 4-12.

Siti Fatimah Abdul Rahman. 2022. Garis Panduan Islam Dalam Menghindari Gangguan Seksual Di Tempat Kerja. *Jurnal Dunia Pengurusan.* Vol.4, No.1. 55-58.

Siti Marziah Zakaria, Nor Ba'yah Abdul Kadir & Nor Hazila Mat Lazim. (2019). Gangguan Seksual: Tragedi yang Tidak Didedahkan dan Kesan Kepada Mangsa. *Journal of Management & Muamalah.* Vol. 9, No. 1. 14-

Women's Aid organisation. (2020, November). Pengalaman dan Persepsi Wanita Terhadap Gangguan Seksual Menandakan Keperluan Yang Mendesak Untuk Penggubalan Akta Gangguan Seksual. https://wao.org.my/pengalaman-dan-persepsi-wanita-terhadap-gangguan-seksual-menandakan-keperluan-yang-mendesak-untuk-penggubalan-akta-gangguan-seksual/.

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

PENCEROBOH DEWASA DAN KANAK-KANAK DALAM TORT TANGGUNGAN PENGHUNI; KUPASAN PERBANDINGAN PERUNDANGAN

MOHD FAROK BIN MAT NOR
Fakulti Syariah Dan Undang-Undang
Universiti Islam Selangor (UIS)
mohdfarok@kuis.edu.my

MUHAMMAD MIQAIL ADAM BIN WASLI
Fakulti Syariah Dan Undang-Undang
Universiti Islam Selangor (UIS)
miqaeladamswaslee@gmail.com

ABSTRAK

Walaupun penceroboh yang memasuki sesebuah premis tanpa kebenaran (secara tersurat atau tersirat) dari pemilik premis, undang-undang tetap meletakkan beban di bahu pemilik premis (dikenali sebagai penghuni) agar bersifat perikemanusiaan dalam mempertahankan hartanya dari dicuri atau dirompak. Menurut undang-undang Tort Tanggungan Penghuni, seseorang penghuni mesti bersifat perikemanusiaan dalam membuat sebarang langkah-langkah yang munasabah bagi mempertahankan harta benda kepunyaannya. Kertas kerja ilmiah ini akan menumpukan jenis pemasuk premis yang dikategorikan sebagai penceroboh samada ada penceroboh dewasa dan kanak-kanak. Kajian secara tinjauan literatur dijalankan untuk mengenal pasti pemasuk jenis penceroboh ini menurut undang-undang Tort Tanggungan Penghuni. Kertas kerja ini juga melibatkan metode penyelidikan perpustakaan di mana analisis dibuat berdasarkan kes-kes yang berkait rapat dengan penceroboh dewasa dan kanak-kanak menurut undang-undang Tort Tanggungan Penghuni. Adalah diharapkan kajian ilmiah ini memenuhi hasrat kedua-dua penulis agar hasil kajian ini dapat membantu para pelajar baharu yang mengenali dunia undang-undang, terutamanya undang-undang Tort bagi mendalami topik berkaitan Tort Tanggungan Penghuni dengan merujuk kepada kes-kes yang yang diputuskan oleh pihak mahkamah di Malaysia khususnya.

***Kata kunci**: Tanggungan, penghuni, penceroboh, undang-undang Tort, mahkamah*

PENGENALAN

Undang-undang tort adalah sebagai salah satu bahagian utama dalam sistem undang-undang sivil dan merupakan bidang penting yang berkaitan dengan hak dan tanggungjawab individu dalam masyarakat. Ia merangkumi pelbagai jenis tindakan undang-undang yang membolehkan individu atau badan kehakiman menuntut ganti rugi apabila mereka mengalami kecederaan atau kerugian akibat perbuatan atau kelalaian orang lain. Dalam ruang lingkup undang-undang tort, keselamatan individu dan harta benda mereka menjadi tumpuan utama. Terdapat pelbagai jenis tindakan tort yang sesuai untuk pelbagai situasi dan keadaan kes yang berbeza. Seperti dalam tort tanggungan, terdapat tanggungan terhadap penghuni, tanggungan beralih dan tanggungan tegas. Undang-undang tort yang lain adalah seperti kacau ganggu, kecuaian, fitnah dan sebagainya. Pemahaman yang mendalam mengenai undang-undang tort adalah penting

kerana ia membantu memastikan keadilan dan perlindungan hak individu dalam dunia yang semakin kompleks.

METODOLOGI

Isu yang dapat dikaji yang berkaitan tentang topik pencerobohan dewasa dan kanak-kanak di bawah tort tanggungan penghuni adalah bebanan tanggungjawab seseorang penghuni terhadap pemasuk yang dikenali sebagai penceroboh. Kajian ini adalah berbentuk kajian kualitatif dan menggunakan kaedah penyelidikan perpustakaan (*library research*) dengan merujuk kepada bahan-bahan ilmiah dan juga kes-kes yang telah diputuskan oleh pihak mahkamah di mana melibatkan penceroboh dewasa dan kanak-kanak di bawah tort tanggungan penghuni. Dalam penulisan kajian ini juga, para penulis akan membandingkan bebanan tanggungjawab yang berbeza oleh seseorang penghuni terhadap penceroboh dewasa ataupun penceroboh kanak-kanak.

KAJIAN LITERATUR

Bagi mendalami dan mengkaji topik Tanggungan Penghuni, kita mestilah menerangkan takrifan bagi maksud seseorang penghuni, premis dan juga pemasuk.

Penghuni

Tort Tanggungan Penghuni merujuk kepada tanggungjawab undang-undang yang dimiliki oleh individu atau entiti terhadap pemasuk atau penceroboh yang memasuki premis mereka. Konsep undang-undang ini bertujuan untuk memastikan keselamatan dan kesejahteraan mereka yang masuk ke dalam suatu harta seperti tanah. Ini adalah bertujuan untuk mengenakan tanggungjawab ke atas penghuni bagi sebarang kecederaan atau kerosakan yang mungkin berlaku akibat keadaan berbahaya atau kecuaian (Wan Azlan, 1998).

Istilah penghuni merujuk kepada sesiapa yang mempunyai kawalan ke atas premis tersebut, dari pemilik harta sehingga penyewa dan juga orang yang berada dalam pemilikan sementara. Seseorang dianggap sebagai penghuni apabila dia bertanggung jawab sepenuhnya terhadap suatu premis dengan tahap kawalan yang sewajarnya, di mana dia dianggap menyedari bahawa sebarang kelalaian dalam menjaga keselamatan boleh menyebabkan kecederaan kepada individu atau pemasuk yang sah memasuki premis tersebut (Norchaya Talib, 2006).

Juga dinyatakan untuk menggambarkan seseorang sebagai penghuni adalah bagi merujuk kepada individu yang memiliki tahap kawalan yang mencukupi ke atas suatu premis. Dalam erti kata lain, mereka mempunyai kewajipan berjaga-jaga terhadap keselamatan orang lain yang datang ke premis mereka, dan sebarang kecuaian dalam melaksanakan kewajipan ini boleh membawa kepada tanggungjawab undang-undang jika terdapat kecederaan atau kerosakan yang disebabkan oleh kealpaan mereka (Kamus Dewan Bahasa Pustaka, 2005).

Premis

Menurut Kamus Dewan Edisi Keempat, premis adalah bangunan atau tapak yang digunakan untuk tujuan tertentu, seperti perniagaan, pendidikan, perumahan, atau aktiviti komersial. Dalam konteks tanggung jawab penghuni terhadap premis dalam undang-undang, istilah premis merujuk kepada struktur atau kawasan yang menjadi fokus utama perbincangan atau

tindakan undang-undang, tetapi tidak terhad kepada rumah, kedai, atau tempat perniagaan yang berkaitan (Kamus Dewan Bahasa Pustaka, 2005).

Menurut definisi dalam Kamus Bahasa Oxford, premis boleh digambarkan sebagai rumah atau bangunan, termasuk tanah dan struktur luarannya, yang digunakan untuk tujuan perniagaan atau diambilkira dalam konteks rasmi (Hornby & Albert Sydney,1995). Justeru, definisi premis di sini merangkumi lebih daripada sekadar bangunan, ia juga melibatkan tanah, pelbagai jenis bangunan, dan pelbagai jenis struktur seperti jambatan, dinding, tangga, lif dan eskalator. Ini turut merangkumi pelbagai jenis kenderaan yang digunakan untuk mengangkut individu, seperti kapal, pesawat dan kereta. Oleh itu, maksud premis adalah merangkumi semua elemen yang telah disebutkan, termasuk tanah, bangunan, struktur, dan kenderaan.

Definisi premis juga dikatakan meluas dan tidak tertakluk kepada sekatan dalam undang-undang. Ia merangkumi bangunan, tapak tanah terbuka, kenderaan, dan struktur-struktur lain (Norchaya Talib, 2006). Apabila dikatakan meluas iaitu tidak terhad, ia mesti berkait dengan harta-harta tak alih seperti rumah, stesen keretapi dan harta-harta alih pula seperti gerabak keretapi, kereta, bas dan sebagainya (Windfield & Percy Henry, 1994).

Harta alih dan tak alih ini boleh diklasifikasikan kepada dua bentuk premis iaitu premis awam dan premis persendirian atau swasta. Premis awam secara amnya adalah dalam milikan pihak kerajaan, entiti perundangan dan juga agensi tertentu seperti bangunan, kawasan terbuka, kemudahan dan pengangkutan awam. Ia juga boleh dipecahkan kepada sama ada perkhidmatan tersebut dikenakan bayaran atau disediakan secara percuma (Michael F Putter, 1985).

Premis awam seperti lapangan terbang, pelabuhan, stesen keretapi, gelanggang, terminal bas serta tempat parkir kenderaan adalah contoh premis yang memerlukan bayaran bagi penggunaan atau akses. Pengangkutan awam seperti bas, kereta api, teksi, pesawat, feri dan kapal laut juga termasuk dalam kategori ini. Selain itu, bangunan umum seperti menara, jambatan, dan terowong juga sering dikaitkan dengan bayaran.

Sebaliknya, premis yang percuma merangkumi semua jenis bangunan yang dikelola oleh pihak berkuasa, termasuk bangunan peribadi atau milik agensi. Tempat-tempat awam seperti dewan orang awam, perpustakaan, muzium, galeri seni, pusat pameran, pusat rekreasi, kolam renang, litar perlumbaan dan padang sukan adalah contoh tempat-tempat yang biasanya tersedia untuk orang ramai tanpa perlu membayar. Taman, pantai, kolam renang awam, taman haiwan, hutan perlindungan, taman negara dan pulau juga boleh digunakan secara percuma. Hospital kerajaan, klinik, pusat kesihatan dan rumah penjagaan juga termasuk dalam kategori premis yang percuma.

Selain itu, institusi pendidikan seperti sekolah, kolej, pusat penyelidikan dan universiti sering kali memberikan akses secara percuma. Jalan-jalan awam, lebuh raya tanpa tol dan laluan jalan juga termasuk dalam klasifikasi ini. Di samping itu, bangunan yang dimiliki oleh pasukan keselamatan bersenjata negara seperti pangkalan, lapangan terbang dan kapal laut termasuk dalam kategori ini. Semua jenis struktur umum, kawasan terbuka, fasiliti dan pengangkutan juga boleh digunakan tanpa perlu membayar.

Premis persendirian merujuk kepada tanah, bangunan, kawasan terbuka, kemudahan atau kenderaan yang dimiliki oleh individu, syarikat atau entiti bukan kerajaan. Ia tidak berada di bawah kawalan kerajaan atau pihak berkuasa awam dan biasanya digunakan untuk tujuan peribadi, komersial atau organisasi bukan kerajaan. Premis persendirian ini tidak terbuka kepada orang awam secara umum dan biasanya tertakluk kepada undang-undang dan peraturan yang berkaitan dengan pemilikannya.

Premis komersial merujuk kepada lokasi atau bangunan yang digunakan untuk tujuan perniagaan atau komersial. Ini boleh termasuk pelbagai jenis premis seperti kedai, pejabat, dewan pertunjukan, kilang, bangunan perindustrian, gudang, hotel, bank, panggung wayang, restoran, stesen minyak dan garaj yang dimiliki oleh entiti swasta atau syarikat.

Di samping itu, premis bukan komersial pula merujuk kepada tempat-tempat yang tidak terlibat dalam aktiviti perniagaan dan sering kali dikhaskan untuk tujuan pendidikan, keagamaan, rekreasi atau kemasyarakatan. Ini termasuk hospital swasta, klinik, sekolah, kolej, universiti, gereja, gimnasium, galeri seni, taman, kolam renang dan padang golf yang mungkin dimiliki oleh entiti bukan kerajaan.

Kenderaan peribadi merujuk kepada kenderaan bermotor seperti kereta, kapal terbang, kapal layar, kapal laut, kapal samudera, tractor dan kenderaan lain yang dimiliki secara peribadi oleh individu atau entiti bukan kerajaan. Premis pertanian peribadi pula yang merangkumi ladang, kebun, hutan, kandang kuda dan kandang anjing yang dimiliki oleh individu atau entiti bukan kerajaan untuk tujuan pertanian atau penternakan peribadi adalah dikategorikan sebagai premis persendirian.

Selanjutnya, premis persendirian juga adalah seperti bangunan, pagar, dinding, perhentian, dan struktur lain yang merujuk kepada kemudahan fizikal yang dimiliki oleh individu atau entiti bukan kerajaan. Ini boleh termasuk rumah peribadi, dinding pembatas, perhentian bas persendirian dan struktur lain yang digunakan untuk tujuan peribadi atau organisasi bukan kerajaan.

Akhir sekali, jalan yang menjadi milik persendirian adalah kawasan lebuh raya, jalan raya, halaman rumah dan garaj kereta yang dimiliki secara peribadi oleh individu atau entiti bukan kerajaan. Jalan-jalan ini digunakan sebagai akses ke bangunan persendirian dan tergolong dalam premis persendirian. Rumah milik persendirian pula merangkumi pelbagai jenis struktur perumahan seperti rumah, kondominium, rumah pangsa, banglo, villa, kebun, kawasan penternakan dan pondok. Semua ini adalah milik peribadi individu atau entiti bukan kerajaan dan digunakan untuk tujuan perumahan.

Pemasuk

Apabila ia melibatkan tanggungan penghuni, adalah penting untuk memahami kategori-kategori plaintif yang mungkin memasuki sesuatu premis. Individu-individu ini, biasanya dirujuk sebagai pemasuk. Dengan mengetahui perkara ini, ia memainkan peranan penting dalam menentukan tanggungjawab undang-undang dan tanggungjawab kepada penghuni. Pemasuk biasanya diklasifikasikan kepada empat kategori yang berbeza iaitu pemasuk kontrak *(contractual entrants)*, pelawat (*invitees)*, pemegang lesen (*licensee)* dan penceroboh *(trespasser)*. Setiap kategori membawa hak dan kewajipan yang tersendiri dan wujud kerangka

bagi menangani tanggungjawab dalam kes kemalangan atau kecederaan di premis. Dengan mengetahui kategori-kategori ini secara mendalam, akan lebih mudah untuk memahami tanggungjawab penghuni dan implikasi undang-undang yang berpotensi bagi para pelawat dan penghuni itu sendiri (Norchaya Talib, 2006).

Pemasuk Kontrak (Contractual Entrants)

Pemasuk yang pertama adalah pemasuk kontrak atau *contractual entrants* merujuk kepada individu atau entiti yang memasuki premis atau harta sebagai sebahagian daripada perjanjian kontrak. Kategori pemasuk ini diletakkan dalam kategori yang tertinggi. Contoh yang paling biasa adalah individu yang mempunyai tiket untuk acara sukan, teater, kolam renang dan seumpamanya atau sesiapa yang mempunyai perjanjian undang-undang khusus atau kontrak untuk berada di premis tersebut. Hak, tanggungjawab dan kewajipan tertentu pemasuk kontrak biasanya dinyatakan dalam kontrak atau perjanjian yang mengawal akses mereka ke premis (Institute Of Law Research & Reform, 1969).

Kewajipan individu yang memasuki premis berdasarkan kontrak akan bergantung kepada terma kontrak, sama ada ia jelas atau tersirat. Bagi individu yang memasuki berdasarkan hak kontrak, maka kewajipan terletak kepada penghuni berdasarkan waranti tersirat bahawa premis tersebut sesuai untuk tujuan pelaksanaan kontrak yang mereka laksanakan. Sifat dan standard penjagaan yang diharapkan daripada penghuni juga akan memainkan peranan dalam menentukan sama ada wujud atau tidak kepada pemasuk ini (Wan Azlan & Mohsin Hingun, 1998).

Pelawat (Invitee)

Seterusnya, kategori pemasuk yang kedua adalah pelawat atau *invitee*. Terminologi *invitee* merujuk kepada dua kategori yang berbeza dalam konteks individu yang memasuki suatu premis. Pertamanya, kita mempunyai *invitee* yang diberi kebenaran masuk oleh undang-undang, dan dalam hal ini, individu ini memasuki premis dengan tujuan yang sah dan diberikan hak undang-undang untuk melakukannya. Contoh-contoh *invitee* yang diberi kebenaran masuk oleh undang-undang adalah termasuk pihak berkuasa seperti pasukan bomba dan polis. Mereka memasuki premis dengan tujuan yang berkaitan dengan tugas undang-undang mereka, seperti pemadam kebakaran yang hadir untuk menangani kejadian kebakaran atau polis yang melakukan penyiasatan (Norchaya Talib, 2006).

Terdapat kategori *invitee* yang merupakan seorang pelawat yang memasuki premis untuk tujuan perniagaan. Ini bermaksud individu ini datang ke premis untuk urusan berkaitan perniagaan seperti pertemuan perniagaan, urusan jual beli atau sebab-sebab yang berkaitan dengan aktiviti perniagaan tertentu. Sebagai contoh, seseorang yang mengunjungi sebuah pejabat syarikat untuk membincangkan urusan kontrak atau urusan perniagaan yang lain akan tergolong sebagai *business visitor* atau pelawat bagi tujuan perniagaan. Dalam kedua-dua situasi ini, status *invitee* menandakan bahawa individu tersebut dijemput secara sah untuk memasuki premis dengan tujuan tertentu, dan ini boleh memberikan hak dan tanggungjawab tertentu berdasarkan undang-undang atau peraturan yang berlaku (Norchaya Talib, 2006).

Pemegang Lesen (Licensee)

Kategori ketiga bagi pemasuk adalah pemegang lesen atau *licensee.* Pemegang lesen adalah individu yang telah diberikan izin oleh penghuni premis untuk hadir ke premis bagi tujuan

tertentu. Sebagai contoh, seorang anggota polis yang sedang mengejar seorang penjenayah yang masuk ke sebuah premis dianggap sebagai pemegang lesen yang mempunyai hak untuk memasuki premis tersebut. Demikian juga, seorang tetamu yang menginap di rumah tumpangan tertentu, di mana kedatangan mereka telah mendapat izin daripada penduduk premis, juga dapat dianggap sebagai pemegang lesen (Salleh Buang, 1993).

Kewajipan penduduk terhadap individu yang mempunyai lesen untuk memasuki premis boleh dihuraikan kepada tiga kumpulan yang berbeza. Pertama, kita mempunyai mereka yang memasuki premis atas hak sendiri ke premis yang terbuka kepada orang awam atau premis peribadi di mana undang-undang membenarkan akses tersebut. Contohnya, orang awam yang memasuki taman awam atau premis perniagaan yang terbuka kepada orang ramai atau individu yang memasuki rumah peribadi yang dibenarkan oleh undang-undang seperti pembekal utiliti (Wan Azlan & Mohsin Hingun, 1998).

Kemudian, kumpulan kedua adalah individu yang memasuki premis berdasarkan izin tersirat. Ini merujuk kepada individu yang tidak mempunyai izin secara nyata, tetapi tindakan atau situasi tertentu menunjukkan bahawa mereka dibenarkan memasuki premis. Contohnya, seorang penyelenggara yang datang untuk membaiki sesuatu di premis seseorang yang mungkin dianggap mempunyai izin tersirat. Kumpulan ketiga pula adalah mereka yang memasuki premis sebagai pelawat sosial semata-mata. Ini bermaksud individu-individu yang datang untuk tujuan persahabatan atau lawatan sosial tanpa sebarang hubungan perniagaan (Wan Azlan & Mohsin Hingun, 1998).

Walau bagaimanapun, sama ada individu yang mempunyai lesen tersebut diklasifikasikan dalam kumpulan mana sekalipun, mereka dianggap mempunyai izin daripada penduduk premis untuk memasuki premis tersebut. Walaupun mereka mempunyai izin, mereka tidak tergolong dalam kategori kepentingan am seperti *invitees*. Oleh itu, perlindungan yang diberikan kepada mereka tidak seketat yang diberikan kepada *invitees*. Peraturan am adalah bahawa individu yang mempunyai lesen tersebut seharusnya memberikan amaran tentang sebarang bahaya yang tidak dapat dikesan oleh pihak yang mempunyai lesen jika mereka menggunakan kawasan tersebut dengan berjaga-jaga. Dengan kata lain, mereka seharusnya memberikan amaran tentang risiko yang mungkin tidak dapat dilihat oleh orang yang masuk dengan berjaga-jaga untuk keselamatan diri mereka sendiri (Wan Azlan & Mohsin Hingun, 1998).

Penceroboh (Trespasser)

Kategori pemasuk yang terakhir adalah penceroboh atau *trespasser*. Penceroboh merujuk kepada seseorang atau kumpulan yang secara tidak sah masuk ke dalam kawasan, sistem atau sumber yang dilindungi atau dikekang. Seorang penceroboh ialah seseorang yang masuk atau tinggal di atas harta atau kawasan orang lain tanpa izin atau hak yang sah. Dalam undang-undang, pencerobohan merujuk kepada tindakan masuk, tinggal, atau mengganggu harta atau kawasan milik orang lain tanpa izin. Penceroboh juga boleh merujuk kepada mereka yang memasuki tanah atau bangunan orang lain tanpa izin (Prajwal Dwivedi, 2021).

Menurut Kamus Pelajar Edisi Kedua, penceroboh adalah orang atau individu yang menceroboh sesuatu tempat. Penceroboh biasanya merujuk kepada seseorang yang melanggar peraturan atau undang-undang dengan memasuki tempat tanpa kebenaran atau tanpa tujuan yang dibenarkan. Manakala pencerobohan pula ditafsirkan sebagai perbuatan atau perlakuan

memasuki atau masuk secara tidak sah ke dalam sesuatu tempat atau premis, tanpa izin yang sah (Kamus Dewan Edisi Keempat, 2005).

Penceroboh merujuk kepada individu yang memasuki suatu premis tanpa izin yang tersurat atau tersirat, sama ada dengan niat tersilap atau dengan tujuan tertentu yang mungkin tidak sah. Ini membawa kepada tanggungjawab penduduk premis untuk bertindak dengan berperikemanusiaan terhadap penceroboh, terutamanya apabila kehadiran mereka diketahui oleh penduduk premis atau sepatutnya mereka sepatutnya mengetahuinya (Norchaya Talib, 2006).

Tindakan pencerobohan ke atas tanah atau dikenali sebagai pencerobohan *quare clausum fregit* atau dalam bahasa Arab diistilahkan sebagai *ta' addi intihak makan al-ghayr* yang bererti pencerobohan untuk menggunakan tempat orang lain, dilakukan dengan menceroboh masuk tanah milik orang lain tanpa kebenaran (Abdul Basir Mohamad, 2009).

Tindakan ini melanggar undang-undang kerana individu tersebut memasuki kawasan tanah yang bukan miliknya. Pencerobohan ke atas tanah ini dianggap sebagai pelanggaran hak milik seseorang. Dalam konteks penceroboh ke atas premis, individu tersebut secara tidak sah memasuki atau menduduki tanah yang bukan miliknya. Mereka mungkin melakukan ini dengan niat untuk menguasai atau menggunakan premis tersebut tanpa izin dari pemilik yang sah. Tindakan ini melanggar hak eksklusif penghuni untuk memiliki, menguasai dan mengendalikan tanah mereka (Institute Of Law Research & Reform, 1969).

Dalam melaksanakan tanggungjawab ini, penghuni premis diwajibkan mengambil langkah-langkah yang munasabah untuk mengelakkan sebarang bahaya. Ini termasuk tindakan pencegahan jika penghuni mengetahui tentang keberadaan penceroboh atau situasi berbahaya di premis tersebut atau jika terdapat aktiviti yang boleh membahayakan keselamatan penceroboh. Keselamatan penceroboh tetap menjadi faktor penting, meskipun mereka memasuki premis tanpa izin. Penduduk premis diharapkan untuk mengambil tindakan yang sesuai dan berkebolehan untuk mengurangkan risiko cedera atau kemalangan yang mungkin terjadi kepada penceroboh (Norchaya Talib, 2006).

Kewajipan yang wujud kepada penghuni premis terhadap penceroboh terbatas kepada tindakan untuk tidak sengaja atau melulu mencederakan mereka. Ini bermaksud, penghuni tidak boleh dengan sengaja atau dengan niat jahat melukakan penceroboh yang telah memasuki premis mereka tanpa izin yang sah. Kewajipan ini adalah prinsip asas dalam undang-undang liabiliti penghuni, dan ia masih berkuatkuasa mengikut *Occupiers' Liability Act 1957*(Windfield & Percy Henry, 1994).

Namun, pentafsiran terhadap kewajipan ini telah mengalami perubahan melalui keputusan mahkamah. Hal ini demikian bermaksud, dalam beberapa situasi bahawa walaupun penceroboh memasuki premis tanpa izin, penghuni premis mungkin mempunyai tanggungjawab terhadap keselamatan mereka dalam keadaan tertentu. Prinsip-prinsip liabiliti dan tanggungan penghuni juga boleh berubah berdasarkan penghakiman mahkamah berkenaan dengan kes tertentu (Windfield & Percy Henry, 1994).

ANALISIS KES-KES YANG DIPUTUSKAN OLEH PIHAK MAHKAMAH DAN PERBINCANGAN

***Sinuri Bin Tubar & Anor* lwn. *Syarikat East Johore Sawmills Sdn Bhd* [1987] 1 MLJ 315.**
Insiden kes ini berlaku pada kira-kira 29 November 1980 di sebuah kilang memproses kayu balak kepunyaan pihak Defendan yang terletak di Jalan 4½ Batu Jalan Skudai-Air Hitam, Johor. Kilang papan kepunyaan pihak defendan ini mempunyai sebuah bilik air di bahagian belakangnya yang turut merupakan lokasi penting yang menjadi punca utama insiden kes ini berlaku.

Dari sudut kedudukan kilang, bahagian hadapan kilang papan ini menghadap jalan utama, manakala di bahagian belakang kilang papan pula bersempadan dengan Selat Johor. Kawasan pembalakan juga terletak di bahagian belakang bangunan kilang papan ini dan ianya berpaya. Sebagai amalan rutin, aktiviti kilang defendan bermula dengan lori-lori yang memasuki kilang ini akan membawa masuk log kayu balak melalui pintu masuk depan dan kemudian memunggahnya di halaman kilang tersebut. Kedudukan kayu balak ini turut dipengaruhi dengan keadaan pasang surut air Selat Johor yang turut menyebabkan kilang ini dalam keadaan berpaya apabila air pasang surut ini berlaku. Air turut masuk ke halaman kilang dan menyebabkan kayu balak terapung. Dan, menjadi hukum alam, apabila air surut, kayu balak akan mendap di atas tanah serta kedudukan kayu-kayu balak tadi yang berterabur dan tidak tersusun dengan rapi serta menjadi tidak stabil. Kayu balak yang menjadi basah serta tanah di bawah kayu balak tersebut akan menjadi lembab atau basah.

Di sempadan utara kilang ini pula, terletaknya sebuah kawasan perkampungan setinggan yang dipanggil sebagai Kampong Skudai Kiri. Penduduk-penduduk di kampung ini juga, malangnya, tidak mempunyai bekalan air paip yang bersih. Menurut fakta kes ini lagi, penduduk-penduduk kampung terpaksa mendapatkan air bersih dari bilik air di bahagian belakang kilang ini atau pun mereka terpaksa membayar sejumlah wang jika mendapatkan bekalan air bersih dari sebuah Stesyen Caltex yang turut berhampiran dengan kedudukan penempatan mereka.

Untuk pengetahuan semua, penduduk kampung terpaksa mendapatkan air bersih ‘secara percuma’ dengan pergi ke bilik air di bahagian belakang kilang ini secara tidak sah dan perlakuan ini ini dibuat tanpa kebenaran dari pihak Defendan (tuan punya kilang tersebut). Malahan, pihak kilang juga tidak mengetahui ‘jalan tikus’ yang digunakan oleh penduduk kampung untuk menceroboh masuk ke kawasan kilang setiap kali mereka menggunakan bilik air tersebut. Hanya penduduk kampung sahaja mempunyai pengetahuan tentang akses untuk masuk ke kilang papan melalui kawasan berpaya di bahagian belakang kilang itu.

Pada tarikh insiden kes ini berlaku iaitu 29 November 1980, pihak plaintif, Sinuri (yang berumur 11 tahun sewaktu insiden ini berlaku dan beliau sudah meningkat ke umur remaja iaitu 16 tahun sewaktu perbicaraan kes ini dibicarakan), bersama-sama adik-adiknya iaitu Johari (6 tahun) dan Buhari (9 tahun) telah pergi ke bilik air kilang tersebut untuk mandi. Setelah selesai menggunakan bilik air itu, mereka ingin pulang ke rumah. Mereka bertiga terpaksa meniti di atas kayu-kayu balak yang bertaburan di halaman kilang tersebut untuk mengelakkan kaki mereka menjadi kotor jika memijak tanah yang lembab di atas kawasan tanah tersebut. Mereka berjalan dengan meniti di atas kayu-kayu balak tersebut dan melompat

di atas satu kayu balak ke atas kayu balak yang lain. Kedudukan tiga adik beradik ini ialah Buhari di hadapan, diikuti dengan Johari dan di belakang sekali ialah Sinuri (plaintif). Semasa mereka menghampiri tempat kejadian itu berlaku, plaintif menjelaskan terdapat sebatang kayu balak terletak melintang di atas kayu itu di mana dia kemudiannya bertenggek di atasnya manakala, di atas kayu balak di hadapan yang perlu dia pijak untuk meneruskan perjalanannya, terletak satu lagi kayu balak juga bersudut dengannya. Ketika Johari memijak kayu di hadapan, imbangan kayu balak itu menjadi tidak stabil dan kelihatan seolah-olah dia akan jatuh di antara kayu balak dengan kayu balak melintang di hadapan, yang turut berguling ke belakang menuju ke arahnya.

Pihak Plaintif dengan serta-merta yang cuba membantu adiknya dan pada masa yang sama juga, kayu balak melintang pada kayu yang dia berdiri ketika itu juga bergolek ke arahnya dari belakang. Johari berjaya mengelak daripada bahaya dan dia hanya mengalami sedikit lebam. Malangnya buat plaintif (Sinuri) apabila tangan kanannya terperangkap di bawah salah satu kayu balak itu dan mengalami kecederaan yang parah dengan keadaan tangannya yang remuk. Ketika dalam keadaan yang parah dan jeritan kesakitan, pihak Plaintif mendapatkan bantuan dari seorang wanita yang bernama Akiah bte. Mahmood yang membawanya ke hospital untuk mendapatkan rawatan yang sewajarnya. Akibat kecederaan yang plaintif alami, pergelangan tangan kanannya terpaksa dipotong oleh doktor. Dalam Tindakan saman terhadap pihak defendan, pihak Plaintif menuntut ganti rugi untuk kecederaan yang dialaminya di kilang papan defendan.

Isu di dalam kes ini ialah sama ada pihak Defendan bertanggungan ke atas kecederaan yang pihak Plaintif alami sewaktu pihak plaintif berada di dalam kawasan kepunyaan dan kawalan pihak Defendan? Pihak Plaintif turut menghujahkan bahawa dia tidak pernah dilarang menggunakan bilik air kilang papan. Fakta kes menunjukkan bahawa dia pergi ke sana untuk mandi kira-kira dua atau tiga kali seminggu. Pihak Plaintif juga menghujahkan bahawa dia boleh melawat bilik mandi pada bila-bila masa yang dia pilih tanpa izin atau sebarang halangan dari pihak Defendan. Pihak Plaintif juga menghujahkan bahawa kawasan pembalakan kilang tersebut merupakan ‘daya tarikan’ bagi mereka untuk ke sana.

Sudah pastinya, pihak defendan menafikan setiap hujah yang ditegakkan oleh pihak Plaintif. Pihak defendan tidak pernah memberikan apa-apa kebenaran (sama ada secara tersurat ataupun secara tersirat) kepada penduduk kampung bagi kebenaran menggunakan bilik air yang diperkatakan itu. Sebagai buktinya, pagar ada didirikan di sepanjang sempadan utara kilang papan, untuk memisahkannya dari kawasan kampung. Pagar ini dibina dengan meletakkan gergaji *band* terpakai satu di atas yang lain dan memakunya ke dalam tiang kayu yang terputus-putus. Malahan, papan-papan tanda amaran di dalam Bahasa Melayu dan Bahasa Inggeris bagi melarang kemasukan sesiapa jua ke dalam kilang tanpa kebenaran turut dipamerkan di hadapan bahagian kilang tersebut. Malahan, terdapat pengawal yang berkawal di pintu masuk ke kilang papan milik pihak defendan. Pengawal keselamatan ini mengaku bahawa beliau ada menghalau Plaintif dan juga penduduk kampung jika mereka didapati menggunakan bilik air tersebut tanpa kebenaran.

Malahan, keterangan dari salah seorang salah seorang pekerja kilang papan iaitu Inche Rosli bin Bakar, mengaku bahawa dia ada melarang plaintif daripada menggunakan bilik air kilang papan dan juga telah menasihati bapa plaintif agar melarang anak-anaknya supaya jangan

menggunakan bilik air tersebut. Namun, perkara ini sudah pasti dinafikan dan tidak diakui oleh pihak plaintif. Pihak defendan turut mengemukakan keterangan dengan memanggil Pengurus kilang papan kepunyaannya. Pengurus tersebut menceritakan bahawa setiap kali pagar dibaiki, pagar akan dirosakkan semula dan lubang akan dibuat untuk orang kampung memasuki dari sebelah arah kampung tersebut. Beliau menerangkan juga, kecurian bukan sahaja berlaku pada paip di bilik air, tetapi juga kecurian kayu dari kilang papan dan bateri dari lori. Beliau mengaku juga bahawa anggota kakitangan keselamatan telah diserang ketika cuba menghalang pencerobohan yang berlaku. Laporan polis turut dibuat namun kesannya amat mendukacitakan. Menurut ketua keselamatan di kilang milik pihak defendan, iaitu Encik Kernail Singh bahawa setiap kali pihak kilang cuba untuk mengunci bilik air tersebut, saban kali, kuncinya akan dipecahkan atau dicuri oleh penceroboh yang datang menggunakan bilik air tersebut.

Keterangan lain dari Inche Rosli bin Bakar juga yang tinggal di dalam kuarters pekerja di belakang kilang tersebut, turut mengaku bahawa dia telah memberikan amaran agar plaintif tidak menggunakan bilik air tersebut dan dia juga turut menasihati bapa plaintif agar tidak membenarkan anak-anaknya pergi lagi ke tandas kilang tersebut. Namun, nasihat beliau hanya sia-sia belaka.

Setelah mendengar hujah dan keterangan daripada kedua-dua belah pihak serta di akhir perbicaraan kes ini, pihak mahkamah membuat keputusan yang tepat iaitu menolak tuntutan pihak plaintif dengan kos.

Pihak mahkamah berpendapat bahawa pihak defendan telah mengambil segala langkah-langkah yang musabah dalam mengekang kemasukan penceroboh ke dalam premis kepunyaannya. Antara lain, buktinya ialah kewujudan papan-papan tanda amaran (di dalam Bahasa Melayu dan Bahasa Inggeris) dipamerkan untuk menghalang orang yang tidak mempunyai urusan daripada memasuki kawasan kilang mereka. Pengawal keselamatan turut diupah untuk berkawal dan juga memberikan amaran lisan kepada penceboh daripada menggunakan bilik air di dalam kawasan kilang tersebut. Malahan, fakta yang menunjukkan pagar juga didirikan dan bilik air tersebut telah dikunci, namun kemasukan penceroboh juga berlaku kerana jalan kemasukan ke dalam kilang tersebut hanya diketahui oleh penduduk kampung sahaja (melalui kawasan berpaya). Fakta setiap kali bilik air tersebut dikunci, sudah pasti kuncinya akan dirosakkan atau dicuri oleh penceroboh yang menggunakan bilik air secara haram, amat mengecewakan pihak defendan.

Yang Arif Tuan Shankar turut menolak hujah defendan menghujahkan bahawa kawasan kilang pembalakan dan juga kayu balak tersebut adalah suatu objek ‘daya tarikan’ kepada plaintif. Ini dapat dibuktikan dengan ketidakhadiran anak-anak Inche Rosli (yang tinggal di dalam kuarter pekerja di dalam kawasan kilang tersebut) dan juga anak-anak pekerja yang lain, tidak menganggap kayu balak itu sebagai godaan sebagai tempat mereka untuk bermain. Adalah tidak adil, apabila Plaintif menghujahkan bahawa kayu balak itu merupakan daya tarikan untuk tempat mereka bermain padahal pada hari kejadian itu, plaintif dan adik-adiknya meniti dan memijak dari satu kayu balak ke kayu balak yang lain untuk mengelakkan kaki mereka kotor sewaktu perjalanan pulang ke rumah mereka.

Yang uniknya, di dalam kes ini, penulis ingin menekan pendapat Yang Arif berikan di dalam kes ini. Yang Arif mendapati bahawa faktor kemiskinan adalah punca penduduk kampung menceroboh masuk ke kawasan kilang plaintif bagi mendapatkan bekalan air yang bersih. Bekalan air bersih sepatutnya adalah hak asasi manusia disediakan oleh pihak Kerajaan sejak awal lagi. Rentetan daripada kes malang ini berlaku, barulah ada usaha untuk menyediakan tempat bekalan air bersih untuk penduduk kampung. Pada pendapat hakim bicara di dalam ke sini, sepatutnya tindakan ini dibuat sejak dari awal-awal lagi.

Jika dianalisa dalam kes ini, ianya melibatkan penceroboh kanak-kanak yang berusia 11 tahun sewaktu kejadian itu berlaku. Mungkin, jika kanak-kanak ini tidak memahami maksud papan-papan tanda amaran yang dipamerkan di bahagian hadapan kilang, namun fakta menunjukkan, bukan setakat dia, malahan ahli keluarganya dan juga penduduk kampung diberi amaran secara lisan oleh pengawal kilang sudah cukup membawa maksud pihak defendan tidak memberikan kebenaran untuk menggunakan kawasan premisnya pada bila-bila masa pun. Dan juga, pagar turut didirikan malahan bilik air di dalam kawasan kilang juga turut dikunci tetapi masih juga pencerobohan berlaku dengan jalan masuk yang tidak diketahui oleh pihak defendan. Kunci yang digunakan turut dirosakkan dan dicuri oleh penceroboh yang memasuki bilik air tersebut.

Berdasarkan dengan langkah-langkah yang berperikemanusiaan ini juga, menafikan tuntutan plaintif terhadap pihak defendan walaupun kita bersimpati terhadap kecederaan yang pihak plaintif alami.

***Lembaga Letrik Negara (LLN) Malaysia* lwn. *Ramakrishnan* [1982] 2 MLJ 128**

Kes ini pertama kali dibicarakan ialah di peringkat Mahkamah Tinggi di mana tuntutan ganti rugi kecederaan pihak plaintif sebanyak $34,000.00 yang dipersetujui dan turut dibenarkan oleh hakim bicara. Pihak defendan kurang berpuas hati dengan keputusan hakim bicara sewaktu di Mahkamah Tinggi dan merayu kes ini ke Mahkamah Persekutuan di Pulau Pinang. Sewaktu insiden kes ini berlaku, Pihak Responden/plaintif ialah seorang budak lelaki berumur sepuluh tahun (pada ketika itu) yang memanjat tiang H dalam usaha untuk melepaskan seekor burung yang terperangkap pada wayar tiang tersebut. Tiang H ini telah didirikan dan diselenggara oleh perayu/defendan. Menurut fakta kes ini juga, tiang-H ini adalah wayar elektrik yang voltan tinggi di mana kedudukannya adalah bersebelahan dengan laluan pejalan kaki awam yang tidak berpagar di sawah padi di Bayan Lepas, Pulau Pinang. Lokasinya juga bertentangan dengan Lapangan Terbang Antarabangsa Pulau Pinang. Tiang H ini juga letaknya bersebelahan dengan laluan pejalan kaki yang menghubungkan sebuah kampung yang terdiri daripada 150 hingga 200 buah rumah, ke jalan besar Bayan Lepas yang mempunyai 3 buah sekolah. Laluan pejalan kaki itu digunakan oleh penduduk kampung dan kanak-kanak sebagai laluan pejalan kaki orang ramai menuju ke jalan utama. Perayu/defendan sangat menyedari kewujudan laluan pejalan kaki sebelum kemalangan dan mengakui bahawa mereka tidak mengambil apa-apa langkah yang munasabah seperti meletakkan alat untuk mengelakkan sesiapa untuk memanjat tiang tersebut, sebarang papan tanda amaran, wayar berduri atau pun sebarang pancang pada tiang H itu.

Tiang-H dan wayar merupakan bahaya dan daya tarikan yang berbahaya kepada responden/plaintif dan perayu/defendan dikatakan telah melanggar kewajipan berkanun di bawah Peraturan-Peraturan Elektrik 1951. Pada hari kejadian iaitu 25 April 1975, responden/plaintif yang berusia 10 tahun sedang berjalan di sepanjang laluan pejalan kaki

dengan sekumpulan kanak-kanak lelaki apabila dia digerakkan untuk memanjat tiang H dalam cubaannya untuk melepaskan seekor burung yang terperangkap pada wayar di atas tiang itu. Malangnya, apabila sampai ke *bracket* atau *cross-arm* yang menyokong kotak kabel yang berada kira-kira 7 kaki dari aras tanah, terjadilah *flashover* yang mengakibatkan responden/plaintif terkena renjatan elektrik dan tercampak ke tanah. Kesannya, dia mengalami kecederaan parah dan melecur tahap pertama dan kedua yang mengakibatkan parut dan kecacatan kekal. Dia menuntut terhadap pihak perayu/defendan atas kecederaan yang dialaminya.
Hakim Bicara sewaktu di peringkat mahkamah Tinggi mengawardkan sebanyak $34,000.00 terhadap pihak defendan (seperti yang dipersetujui) namun pihak defendan merayu dan sebagai pihak perayu, Yang Arif di Mahkamah Persekutuan Pulau Pinang turut menolak rayuan perayu dan mengekalkan keputusan hakim Mahkamah Tinggi.

Barisan Hakim Yang Arif di peringkat Mahkamah Persekutuan mendapati kewajipan berjaga-jaga pada pihak Perayu/Defendan sebagai penghuni terhadap penceroboh/responden/plaintif timbul apabila penduduk sekitar kawasan tersebut mengetahui fakta yang menunjukkan peluang yang besar bahawa mereka boleh datang ke tempat itu sekaligus terdapat bahaya yang telah dicipta atau diketahuinya dan kewajipan berjaga-jaga mesti diambil sewajarnya oleh pihak Perayu/Defendan/Penghuni itu untuk mengelakkannya kewujudan bahaya tersebut mengikut Batasan atau kekangan kewangan pihak Perayu/Defendan/Penghuni sendiri.

Menurut penghakiman Mahkamah Persekutuan ini juga, pihak perayu mempunyai kewajipan kepada responden kerana mereka telah mendirikan, menyelenggara dan mengawal tiang H yang sangat berbahaya dengan potensi maut tersembunyi bersebelahan dengan laluan pejalan kaki yang menghubungkan kampung dengan jalan utama Bayan Lepas yang digunakan oleh penduduk kampung termasuk kanak-kanak. Tiang itu mudah dicapai oleh kanak-kanak dan ia amat sesuai untuk kanak-kanak yang ingin memanjatnya. Perayu mesti dijangkakan mengetahui bahawa kanak-kanak boleh menjadi nakal dan boleh melakukan sesuatu tanpa menyedari akibatnya dan oleh itu terdapat peluang besar untuk mereka datang ke sana. Langkah-langkah yang munasabah seperti meletakkan tanda amaran dan alat mencegah daripada sesiapa dari memanjat tiang H tersebut harus diambil dan kerana ini tidak dilakukan, perayu telah melanggar kewajipan yang terhutang kepada responden, mengakibatkan kecederaan kepadanya. Adalah tepat apabila situasi berbahaya yang diwujudkan oleh pihak perayu-perayu yang mengakibatkan pihak responden tidak tahu dan tidak boleh dijangka tahu yang menyebabkan kemalangannya. Dan dengan ini, pihak responden tidak boleh dikatakan turut menyumbang kepada kecederaan yang dialaminya sendiri.

Menurut penghakiman Mahkamah Persekutusn juga mendapati pihak Responden dan sekumpulan kanak-kanak lelaki sedang berjalan di sepanjang laluan pejalan kaki apabila dia melihat seekor burung terperangkap pada wayar di atas tiang yang bahaya dan fakta ini, tidak dapat diramalkan oleh kanak-kanak seusia dengan umur responden. Pemeriksaan yang teliti terhadap bukti telah memuaskan hati kami bahawa responden tidak tahu dan dia tidak boleh menjangkakan untuk mengetahui situasi berbahaya itu. Dia tidak pernah diberitahu atau diberi amaran tentang bahaya sedemikian. Dia sendiri berkata, apa yang mungkin cukup, bahawa dia tidak tahu apa itu elektrik dan sifatnya adalah bahaya. Pihak responden menyangka wayar elektrik itu adalah kabel untuk beberapa tujuan. Dia tidak pernah melihat kabel sedemikian di rumahnya. Berdasarkan bukti, pada pandangan kami, adalah mustahil untuk menganggapnya

sebagai seorang yang lebih mampu menjaga dirinya dalam keadaan di mana dia ditempatkan daripada seorang budak lelaki normal seusianya yang dijangkakan.

Khoo Ting Hong & Anor Lwn. Sim Guan Soon & Anor [1969] 1 MLJ 222

Fakta kes ini secara ringkasnya ialah satu kemalangan berlaku di tempat pembuangan sampah di Kolam Ayer Lane di Singapura. Tapak pembuangan sampah ini telah digunakan sejak 1952 dan berada di bawah kawalan Penguasa Pembersihan Awam, Kementerian Kesihatan, Singapura. Tempat pembuangan sampah ini bukanlah kawasan larangan tetapi terdapat papan tanda yang dipasang untuk memberi amaran kepada orang luar supaya tiada orang yang tidak dibenarkan masuk ke kawasan ini. Papan tanda adalah dalam empat bahasa rasmi. Walaupun terdapat papan tanda, ada juga orang yang menceroboh tanah ini. Terdapat seorang penjaga yang bertugas dan seorang penyelia yang bertanggungjawab terhadap kerja-kerja lambakan yang berusaha keras untuk menghalau penceroboh tetapi tidak berjaya. Kadang kala, polis dipanggil untuk membantu menghalang penceroboh. Beberapa penceroboh telah didakwa di mahkamah kerana menceroboh. Para penceroboh biasanya berkumpul di hujung tempat sampah dipunggah. Tujuan utama penceroboh adalah untuk mengumpul barang-barang buangan yang masih bernilai seperti besi buruk, kain buruk dan sebagainya. Lori jabatan kesihatan membawa sampah masuk tempat pembuangan dan apabila mereka mencapai jarak tertentu dari hujung, lori-lori berundur ke arah hujung kawasan untuk membuang muatan sampah. Selepas membuang sampah, lori itu bergerak dan sampah itu kemudiannya dibuang ke dalam paya. Kadang-kadang apabila sebuah lori mengundur ke arah hujung kawasan untuk memunggah sampah, penceroboh akan bergegas ke tempat yang mereka jangkakan sampah itu akan jatuh, sebabnya perlu ke sana terlebih dahulu untuk menyelamatkan apa yang mereka boleh dari sampah yang dibuang.

Mengenai kemalangan itu sendiri, satu-satunya bukti yang dikemukakan pada perbicaraan ialah bukti defendan pertama. Dia menyatakan bahawa dia memandu lorinya, sarat dengan sampah, ke tempat pembuangan ini, membelok ke kanannya dan berhenti untuk mengundurkan lorinya. Dia melihat ke cermin di sebelahnya tetapi tidak melihat apa-apa. Kemudian dia membuka pintu sebelah pemandu dan berpusing dan memandang ke arah belakang lorinya. Tidak nampak apa-apa di belakang lorinya, dia menggunakan gear undur dan perlahan-lahan mengundur lori itu. Semasa dia mengundur lori tersebut, dia melihat cermin sisi lori itu. Sejurus kemudian dia mendengar seseorang menjerit, “Oh! Oh!” Dia menyangkakan ada kenderaan lain di belakang lorinya dan dia menukar gear dan memandu ke hadapan. Seseorang berlari ke lorinya dan memberitahu bahawa dia telah merempuh seseorang manusia. Dia turun dari lorinya dan pergi ke belakang di mana dia melihat seorang wanita tua terbaring di atas tanah.

Defendan pertama mengakui dalam pemeriksaan balas bahawa apabila lorinya memasuki tapak pelupusan, dia melihat beberapa penceroboh di tempat yang ditandanya pada pelan lakaran tempat kejadian. Orang-orang ini menurutnya sedang mengutip tin dari sampah yang dibuang dan dia menegaskan bahawa dia tidak melihat sesiapa di antara kumpulan penceroboh ini dan lorinya. Dia tidak melihat si mati ketika memandu masuk dan tiada sesiapa di tempat itu di mana dia kemudian melihat si mati terbaring di atas tanah.

Hakim bicara tidak mempercayai keterangan defendan pertama bahawa dia menoleh ke belakang ke arah belakang kenderaannya sebelum dia mula mengundurkan lorinya dan peguam defendan/perayu tidak berhujah dengan fakta ini.

Adalah penting untuk mempertimbangkan fakta-fakta di mana hakim bicara mempertanggungjawabkan defendan. Penemuan fakta hakim bicara dinyatakan dalam petikan berikut dari penghakimannya:–
"Sekarang apakah fakta dalam kes ini? Keterangan defendan pertama dan Penguasa Pembersihan Awam dan Pembantu Kesihatan Awam Bahagian jelas menunjukkan defendan mengetahui kehadiran penceroboh dan sebenarnya pada hari kemalangan defendan pertama melihat ramai penceroboh memetik tin di situ. Defendan mempunyai tanggungjawab menjaga si mati dan tindakan defendan pertama mengundurkan lorinya tanpa melihat untuk memastikan si mati tidak berada di belakang lori itu adalah kecuaian di pihaknya."

Hakim bicara nampaknya mendapati defendan mengetahui kehadiran penceroboh di kawasan larangan. Pada pendapat kami, itu jelas tidak mencukupi untuk menetapkan liabiliti ke atas defendan. Kewajipan kepada penceroboh timbul hanya apabila kehadirannya diketahui atau dianggap sangat berkemungkinan. Apabila itu dibuktikan, barulah timbul persoalan liabiliti. Setakat ilmu pengetahuan, pengetahuan yang diperlukan untuk menetapkan apa-apa tugas sama sekali dalam penduduk adalah pengetahuan peribadinya tentang kehadiran orang lain. Pengetahuan seseorang adalah persoalan fakta. Fakta sedemikian adalah perkara yang sangat berbeza daripada soalan objektif sama ada terdapat kemungkinan munasabah seseorang hadir pada masa dan tempat yang berkaitan dan sama ada seseorang itu sepatutnya meramalkan kemungkinan itu.

Apakah kedudukan fakta dalam kes ini? Tiada bukti bahawa defendan pertama mengetahui bahawa si mati berada di belakang lorinya atau di mana-mana berhampiran laluannya semasa dia mula mengundurkannya. Memang benar dia melihat sekumpulan penceroboh di tempat kejadian tetapi mereka berada jauh dari lorinya dan menuju ke arah hadapannya. Oleh itu, persoalan penting ialah, bolehkah dikatakan, berdasarkan keterangan, bahawa kehadiran si mati di laluan lori undur itu, pada pengetahuan defendan pertama, berkemungkinan besar? Hakim perbicaraan tidak mempertimbangkan sama sekali soalan ini dan kini menjadi tanggungjawab kita untuk menjawabnya. Pada pendapat kami fakta kes tidak boleh membenarkan jawapan afirmatif. Oleh itu, hakim perbicaraan telah salah dalam mempertanggungjawabkan defendan dalam ganti rugi. Adalah tidak mencukupi untuk menetapkan defendan dengan liabiliti bahawa si mati adalah ahli kelas orang yang defendan tahu mempunyai tabiat menggunakan tempat pembuangan. Kecuaian di pihak defendan pertama juga tidak memadai.

Mengenai fakta kes ini tiada kewajipan ke atas defendan terhadap si mati dan oleh itu mereka tidak bertanggungjawab kepada plaintif dalam sebarang ganti rugi. Rayuan dibenarkan dengan kos di sini dan di bawah. Dengan ini, rayuan pihak perayu/penghuni dibenarkan oleh pihak Mahkamah Persekutuan Singapura. Adalah ditekankan di sini, kewajipan penghuni/perayu terhadap penceroboh hanyalah untuk tidak mendatangkan kecederaan kepada si mati dan dengan berniat jahat. Fakta kes ini dapat dibuktikan bahawa tiada bukti bahawa perayu pertama mengetahui bahawa si mati berada di belakang lori atau di mana-mana berhampiran lori itu. Apabila dia mula mengundurkan lorinya, tiada kewajipan ke atas perayu/penghuni terhadap si

mati/penceroboh dan oleh sebab yang demikian, perayu/penghuni/defendan tidak bertanggungjawab dalam sebarang bentuk ganti rugi.

KESIMPULAN

Berdasarkan kes-kes yang dibincangkan, pihak penghuni (selalunya pihak defendan) hendaklah mengambil langkah-langkah yang munasabah dalam mengekang kemasukan penceroboh ke dalam premisnya. Hak ini jelas dinyatakan dalam undang-undang di negara kita. Namun, langkah-langkah tersebut hendaklah munasabah menurut pendapat pihak mahkamah yang mulia. Bagi penceroboh dewasa, mungkin dengan membuat papan-papan tanda amaran mahupun simbol atau tanda kawasan larangan sudah cukup untuk memberikan tanda amaran bahawa premis kepunyaan penghuni/defendan adalah tidak boleh dimasuki. Sebarang tindakan untuk mengekang usaha pencerobohan adalah risiko yang sepatutnya dihadapi oleh pihak penceroboh. Akan tetapi, bagi kategori penceroboh kanak-kanak pula, langkah yang munasabah yang lebih mesti diambil oleh pihak penghuni/defendan. Kanak-kanak kurang memahami atau mengerti papan-papan tanda yang didirikan. Pihak penghuni/defendan hendaklah mendirikan pagar (ataupun sebarang halangan/hadangan) di sekeliling premisnya, mengupah pengawal untuk berkawal ataupun memasang lampu keselamatan automatik untuk memberikan amaran terhadap sebarang usaha pencerobohan yang bakal dibuat oleh golongan kanaka-kanak itu. Barulah, dengan ini, pihak penghuni/defendan dikatakan tidak bertanggungan terhadap kecederaan mahupun kemalangan yang dialami oleh penceroboh yang berlaku di dalam premis kawalan piahk penghuni/defendan.

RUJUKAN

Abdul Basir Mohamad. (2009) *Undang-Undang Tort Islam. Dewan Bahasa dan Pustaka.* Hlm. 108

Hornby, Albert Sydney (1995) *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, Oxford, England: Oxford University Press.

Institute Of Law Research & Reform (1969) *Occupiers' Liability*, The University Of Alberta Edmonton, Alberta.

Kamus Dewan Edisi Keempat (2005) Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Michael F Putter (1985) *Occupiers Liability in Singapore and Malaysia*, Great Britain: Cavendish Publishing Limited.

Norchaya Talib (2006) *Prinsip-prinsip Asas Tort*. Petaling Jaya, Sweet and Maxwell Asia.

Prajwal Dwivedi (2021) *Trespass to Land*, Law of Tort. White Black Legal.

Salleh Buang (1993) *Law of Negligence in Malaysia*, Sweet & Maxwell Asia.

Wan Azlan & Mohsin Hingun (1998) *Principles of The Law of Tort in Malaysia*. Malayan Law Journal (MLJ).

Windfield & Percy Henry (1994) *Winfield Dan Jolowicz Mengenai Tort*, Kuala Lumpur International Law Book.

Sinuri Bin Tubar & Anor lwn. Syarikat East Johore Sawmills Sdn Bhd [1987] 1 MLJ 315.

Lembaga Letrik Negara (LLN) Malaysia lwn. Ramakrishnan [1982] 2 MLJ 128

Khoo Ting Hong & Anor lwn. Sim Guan Soon & Anor [1969] 1 MLJ 222

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

SEJARAH DAN PERANAN AGENSI-AGENSI DI BAWAH JABATAN PERDANA MENTERI (HAL EHWAL AGAMA) DALAM MEMPERKASA EKONOMI DAN KEBAJIKAN UMMAT ISLAM DI MALAYSIA

HAMMAD MOHAMAD DAHALAN
Fakulti Syariah dan Undang-undang
Universiti Islam Antarabangsa Selangor (UIS)
hammad@kuis.edu.my

ABSTRAK

Yayasan Pembangunan Ekonomi Islam Malaysia (YaPEIM), Yayasan Taqwa Wilayah Persekutuan Berhad (Yayasan Taqwa), Yayasan Waqaf Malaysia (YWM) dan Lembaga Tabung Haji (LTH) adalah agensi yang mempunyai peranan besar dalam membantu memperkasa ekonomi dan kebajikan ummat Islam di bawah Jabatan Perdana Menteri (Hal Ehwal Agama). Setiap agensi tersebut mempunyai latar belakang dan peranan yang khusus dalam penubuhannya. Dapatan awal kajian mendapati bahawa agensi-agensi tersebut telah berkembang pesat dan berperanan besar dalam memperkasa ekonomi ummat Islam. Walau bagaimanapun, kajian mendapati bahawa masih ramai di kalangan masyarakat tidak mengenal dan memahami peranan secara khusus setiap agensi yang berkenaan yang terlibat langsung dalam melonjakkan ekonomi masyarakat Islam secara makro dan mikro di Malaysia. Ini berlaku kerana sejarah dan peranan penubuhan agensi-agensi tersebut tidak dipromosi dan dijelaskan secara meluas kepada masyarakat umum. Oleh itu, kajian ini bertujuan untuk mengenal pasti sejarah dan peranan setiap agensi tersebut yang diselaraskan Jabatan Perdana Menteri (Hal Ehwal Agama) agar dapat dijelaskan kepada masyarakat umum. Adalah diharapkan segala usaha dan peranan setiap agensi tersebut dapat dipertingkatkan keupayaan dalam membantu pemerkasaan ekonomi umat Islam keseluruhannya.

***Kata Kunci**: Yayasan Pembangunan Ekonomi Islam Malaysia (YaPEIM), Yayasan Taqwa Wilayah Persekutuan Berhad (Yayasan Taqwa), Yayasan Waqaf Malaysia (YWM), Lembaga Tabung Haji (LTH), Ekonomi Islam, Kebajikan.*

PENDAHULUAN

Umumnya, Islam adalah satu agama yang meliputi seluruh aspek. Umat Islam diperintahkan supaya menjalani kehidupan sesuai dengan aturan yang ditetapkan syariah bagi menjamin kejayaan dunia dan akhirat. Tuntutan tersebut termasuk dari aspek sistem ekonomi. Oleh sebab itu, setiap perkara yang dijalankan dan dilaksanakan untuk menjamin ekonomi dan kebajikan umat Islam hendaklah berteraskan dengan prinsip syariah.

Dalam menjamin perkara tersebut, pelbagai agensi dan institusi telah diwujudkan oleh pihak kerajaan bagi membantu dan memastikan rakyat khususnya umat Islam sebagai pengguna dan rakyat terutamanya umat Islam dapat menggunakan produk kewangan yang lebih tulus di mana ia menjamin daripada elemen-elemen yang tidak dibenarkan dalam Islam seperti riba, gharar di samping terjamin kebajikannya. Institusi kewangan Islam yang wujud pada hari ini mampu menawarkan alternatif sistem ekonomi yang lebih baik dan sistematik. Melalui institusi kewangan yang ada juga mampu membentuk Masyarakat Islam dengan memberikan pendedahan agar tidak bercampur dan keliru dengan konsep ekonomi barat yang lebih mementingkan keuntungan dan keduniaan semata-mata.

Namun begitu, terdapat empat agensi di bawah penyeliaan Jabatan Perdana Menteri (Hal Ehwal Agama) yang dikhususkan bagi membantu memperkasakan ekonomi umat Islam berdasarkan fungsi dan peranan telah dikhususkan.

METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini merupakan kajian berbentuk kualitatif. Fokus utama penulisan artikel ini adalah untuk membincangkan sejarah dan peranan empat agensi Islam di bawah Jabatan Perdana Menteri (Hal Ehwal Agama) yang mana secara umumnya berperanan untuk membantu meningkatkan ekonomi dan kebajikan umat Islam di Malaysia. Kajian ini melibatkan sorotan kajian lepas dan penganalisisan data sekunder yang meliputi dokumen, hasil kajian dan penulisan bagi menghasilkan penulisan artikel ini. Data-data tersebut kemudiannya dianalisis secara terperinci menggunakan teknik analisis kandungan.

SOROTAN KAJIAN

Di dalam Soal Jawab Ekonomi Islam (2015) yang dikeluarkan Majlis Agama Islam Selangor (MAIS) menyatakan bahawa ekonomi Islam merupakan sistem ekonomi yang mengimbangi antara keperluan kebendaan dan keperluan rohani berpandukan Al-Qur'an dan Al-Hadis. Ekonomi Islam mempunyai sistem yang teratur, seimbang dan memberikan kebaikan kepada sesama manusia. Matlamat sistem ekonomi Islam adalah mencari keredhaan Allah SWT yang mana ia mementingkan aspek kebajikan, keadilan, keseimbangan, kebebasan individu dengan maslahah awam dan soal agama dengan perkara-perkara keduniaan.

Menurut Azila Abdul Razak et al (2013), ekonomi dan kewangan Islam mula dibangunkan di Malaysia pada tahun 1940- an sebagai alternatif pembiayaan kepada sistem kapitalis dan sosialis Antara institusi kewangan Islam awal yang ditubuhkan di Malaysia ialah Lembaga Tabung Haji iaitu pada November 1962. Menurut kajian tersebut juga, sepanjang 50 tahun ini, pelbagai produk kewangan Islam yang telah dikeluarkan oleh institusi kewangan Islam di Malaysia. (Azila Abdul Razak et al, 2013)

Azila et al (2014) juga menyatakan bahawa disebabkan sambutan Masyarakat yang menggalakkan terhadap skim ar Rahnu, makai a telah mendorong YaPEIM untuk membuat Kerjasama dengan Bank Islam Berhad dan Bank Pertanian Malaysia Berhad. Dan pada 2000, YaPEIM juga akhirnya telah menubuhkan Ar Rahnu YaPEIM sendiri yang mana telah menawarkan skim ar rahnu.

Menurut Wan Naimah Wan Daud et al (2021), YaPEIM adalah salah satu institusi yang melaksanakan ar rahnu. YaPEIM memulakan operasinya melalui Koperasi YaPIEM Berhad pada 15 September 2000 dengan objektif penubuhan untuk membantu umat Islam yang kurang berkemampuan dan menawarkan pembiayaan hutang berasaskan cagaran yang bebas dari transaksi riba. Menurut kajian tersebut, pelaksanaan ar rahnu adalah berbeza mengikut institusi. Bagi Ar Rahnu YaPEIM, sumber modal adalah daripada Kerajaan Persekutuan Malaysia yang mana ianya lebih terhad kadar pembiayaannya. Malah YaPIEM dilihat lebih mesra dan berorientasikan pelanggan kerana kadar upah yang dikenakan adalah lebih rendah berbanding beberapa institusi Ar-Rahnu yang lain.

Seterusnya bagi sumber ekonomi Islam wakaf pula, menurut Asmak Ab Rahman (2009), wakaf adalah satu ibadat yang digalakkan untuk mendekatkan diri kepada Allah. Wakaf berperanan dalam pembangunan ekonomi secara langsung. Menurut beliau lagi, untuk membantu urusan pentadbiran dan pengurusan wakaf, Kerajaan Malaysia telah mengisytiharkan penubuhan Jabatan Wakaf, Zakat dan Haji (JAWHAR) pada 27 Mac 2004 bersamaan 6 Safar 1425H oleh YAB Dato' Seri Abdullah bin Ahmad Badawi. Manakala, pelancaran rasmi JAWHAR pula telah disempurnakan pada 8 Oktober 2004 bersamaan 23 Syaaban 1425H oleh YB Dato' Dr. Abdullah bin Md Zin, Menteri di Jabatan Perdana Menteri. Penubuhan JAWHAR ini adalah bertujuan untuk memastikan bahawa pentadbiran harta wakaf, zakat, mal dan haji di seluruh negara lebih sistematik, tersusun dan berkesan.

Dalam pada itu, artikel daripada Berita Harian (2018) menyatakan bahawa Lembaga Tabung Haji adalah merupakan perintis dalam dalam institusi kewangan Islam bagi memudahkan umat Islam menyimpan untuk tujuan mengerjakan Haji. TH telah mengukuhkan kedudukannya di pasaran, baik di dalam Negara dan di arena antarabangsa dengan menceburi bidang pelaburan di beberapa sektor seperti perladangan di Indonesia, kewangan Islam, teknologi maklumat, minyak dan gas, hospitaliti;,pelaburan hartanah dan pembinaan di United Kingdom dan Australia.

Joni Tamkin Borhan et al (2005) pula menyatakan bahawa Tabung Haji adalah sebuah badan separuh kerajaan di bawah Jabatan Perdana Menteri. Struktur organisasinya mencerminkan badan autonomi sepenuhnya yang mampu melaksanakan kuasa berkanun dan dasar eksekutifnya untuk faedah pendepositnya. Pihak berkuasa tertingginya, lembaga pengarah diberi kuasa di bawah Akta Tabung Haii untuk menggubal dasar dan melaksanakan program demi kepentingan organisasi dan pendepositnya. Kuasa tambahan juga diberikan untuk mentadbir dana dan semua perkara lain yang berkaitan dengan kebajikan jemaah haji.

ANALISIS DAN PERBINCANGAN

Agensi kerajaan di bawah Jabatan Perdana Menteri (Hal Ehwal Agama) secara umumnya memainkan peranan yang penting dalam membantu meningkatkan sama ada ekonomi mahupun sosioekonomi umat Islam di Malaysia. Oleh sebab itu, pihak Kerajaan telah memainkan peranan yang proaktif dalam menubuhkan agensi-agensi yang ada.

Berikut adalah merupakan empat agensi kerajaan yang ditubuhkan di bawah Jabatan Perdana Menteri (Hal Ehwal Agama).

Yayasan Pembangunan Ekonomi Islam Malaysia (YaPEIM)

YaPEIM adalah merupakan yayasan yang telah ditubuhkan oleh Kerajaan Persekutuan pada 13 Oktober 1976. Ia telah diperbadankan di bawah *Trustees (Incorporation) Act 1952.* Yayasan tersebut kemudian mengalami penstrukturan semula dan dilancarkan semula pada 20 Julai 1984 oleh Y.A. B Perdana Menteri pada masa itu iaitu Tun Dr. Mahathir Bin Mohamad. Penubuhan YaPEIM adalah merupakan satu inisiatif daripada cadangan dan idea ummat Islam yang menginginkan satu institusi yang boleh menjaga kebajikan dan mengatasi masalah umat Islam pada masa akan datang. (Anisah Nasib, 2017) Ia pada mulanya diletakkan di bawah Kementerian Kemajuan Luar Bandar dan Wilayah dan kemudian diambil alih oleh Majlis Kebangsaan bagi Hal Ehwal Agama Islam Malaysia.

YaPEIM ditadbir oleh Lembaga Pemegang Amanah melalui Surat Ikatan Amanah YaPEIM. Misi Yayasan tersebut adalah untuk terus komited dalam memperkasa ekonomi ummah. Ia adalah satu institusi yang berpotensi untuk menawarkan pembiayaan kepada seluruh lapisan masyarakat daripada golongan yang berpendapatan rendah sehingga kepada mereka yang berpendapatan tinggi. (Azila Abdul Razak et al, 2013) YaPEIM membiayai sendiri kewangannya. (Wan Naimah Wan Daud et al, 2021) Dua objektif utama YaPEIM adalah pertama dalam aspek sosial bisnes dan kedua pembangunan sosioekonomi dan amal jariah. Bagi aspek utama, YaPEIM berperanan dalam pelaksanaan program sosial bisnes yang mana akan memberi kesan kepada pembangunan sosioekonomi dan kesejahteraan rakyat. Ia dilaksanakan melalui penyediaan kemudahan pembiayaan mikro kredit, platform dan sokongan dalam pembangunan usahawan. Selain itu YaPEIM juga bertanggungjawab untuk melaksanakan aktiviti bisnes yang mampu mendapatkan keuntungan kepada institusi.

Bagi objektif kedua pula, YaPEIM berperanan untuk membudaya dan menyediakan prasarana yang mudah dan diyakini untuk masyarakat beramal jariah. Institusi tersebut juga perlu memastikan sumbangan amal jariah disampaikan kepada benefisiari dengan pendekatan yang telus dan afektif serta bermanfaat. Umpamanya, YaPEIM telah bekerjasama dengan Majlis Islam Wilayah Persekutuan (MAIWP) untuk memperuntukkan RM3 juta kepada golongan asnaf bagi membantu mereka menempuhi cabaran pandemic COVID-19 pada tahun 2021. (Astro Awani, 2021) Selain itu juga, YaPEIM juga turut memperuntukkan sumbangan makan yang bernilai RM5.17 juta kepada golongan B40 seluruh negara pada tahun 2020. (Astro Awani, 2020) Oleh sebab itu, sehingga hari ini, YaPEIM telah meneruskan usaha bagi memantapkan dan memajukan kedudukannya demi meningkatkan taraf sosioekonomi umat Islam di Malaysia.

Di bawah YaPEIM terdapat skim ar rahnu yang merupakan strategi utama dengan nama "Program Mikro Kredit Ar Rahnu". Melalui skim ini YaPEIM telah bertindak sebagai pengeluar dana utama dan penyelaras sistem, latihan dan promosi. Skim yang dilancarkan tersebut adalah satu instrumen dalam menangani masalah kemiskinan melalui keupayaan melaksanakan perancangan menambah pendapatan. (Anisah Nasib, 2017) YaPEIM sangat komited dalam menjalankan skim ar rahnu. Ini terbukti apabila sehingga tahun 2014, cawangan ar Rahnu YaPEIM telah bertambah sehingga 202 cawangan. (Anisah Nasib, 2017)

Yayasan Taqwa Wilayah Persekutuan Berhad (Yayasan Taqwa)

Yayasan Taqwa merupakan satu Yayasan yang dimiliki sepenuhnya oleh Majlis Agama Islam Wilayah Persekutuan. Ia merupakan satu yayasan yang diperbadankan di bawah Akta Syarikat 1965 pada 20 November 1990 oleh Majlis Agama Islam Wilayah Persekutuan (MAIWP) sebagai sebuah syarikat berhad menurut jaminan. Ini bermakna, Yayasan Taqwa ditubuhkan dengan prinsp liabiliti ahli-ahli adalah terhad dengan amaun yang dinyatakan dalam memorandum yang mana ahli-ahli berkenaan akan menyumbang amaun tersebut kepada aset syarikat jika syarikat dibubarkan di kemudian hari. Ia juga boleh memastikan Yayasan Taqwa yang ditubuhkan tidak digunakan bagi aktiviti yang menyalahi undang-undang, memudaratkan serta berlawanan dengan keamanan, kebajikan keselamatan negara dan kepentingan awam.

Dalam pada itu, pada 12 Februari 2008, Mesyuarat Lembaga Pemegang Amanah telah meluluskan supaya perkataan "BERHAD" pada Yayasan Taqwa digugurkan. Dengan kelulusan yang diberikan, ia membolehkan Yayasan Taqwa memohon kelulusan di bawah

Seksyen 44(6) Akta Cukai Pendapatan 1967. Permohonan pengguguran perkataan tersebut dibuat supaya pelepasan cukai kepada penderma Yayasan sama ada organisasi atau individu dapat diberikan. Permohonan tersebut akhirnya diluluskan pada 12 Jun 2008 yang mana Yayasan telah dinamakan sebagai Yayasan Taqwa Wilayah Persekutuan. Walau bagaimanapun, permohonan kelulusan tersebut tidak dapat dipertimbangkan oleh Lembaga Hasil Dalam Negeri Malaysia memandangkan Yayasan Taqwa hakikatnya merupakan milikan penuh MAIWP di mana MAIWP sendiri telah diberikan pelepasan cukai di bawah Seksyen 44(6) Akta Cukai Pendapatan 1967.

Menerusi penubuhan Yayasan Taqwa, terdapat lima peranan utama Yayasan tersebut. Pertama ialah memperkukuhkan agihan dana kebajikan iaitu zakat Majlis Agama Islam Wilayah Persekutuan demi kesejahteraan ummah melalui program dan aktiviti yang berbentuk pendidikan, dakwah dan kebajikan di luar Wilayah Persekutuan. Ini bermaksud, dana yang diagihkan adalah dikhususkan untuk aktiviti tersebut selain aktiviti di Wilayah Persekutan. Sebagai contoh, pada 9 September 2023, Yayasan Taqwa telah menyalurkan sumbangan kepada ahli keluarga mangsa kemalangan 6 keluarga di Kuantan. Seterusnya, ia juga berperanan untuk melahirkan tahap pemikiran ummah minda kelas pertama. Ketiga mengukuhkan jalinan kerjasama antara jabatan atau agensi Kerajaan dengan agensi swasta, NGO dan persatuan. Yayasan Taqwa juga berperanan untuk mempertimbangkan keberkesanan pelaksanaan program dan aktiviti yang bersifat kebajikan Umat Islam. Selain itu Yayasan tersebut juga bertanggungjawab memperkasakan semangat dan pertubuhan sukarelawan melalui program dan aktiviti kemasyarakatan. Dan akhir sekali ia turut bertindak sebagai agen untuk mempromosikan MAIWP dan Pusat Pungutan Zakat (PPZ) dalam memastikan hasil kutipan sentiasa bertambah.

Yayasan Waqaf Malaysia (YWM)

Yayasan Waqaf Malaysia Malaysia (YWM) telah ditubuhkan lebih dari 15 tahun yang lalu iaitu pada 23 Julai 2008. Merupakan satu entity wakaf kebangsaan, YWM diwujudkan di bawah Akta Pemegang Amanah (Pemerbadanan) 1952 oleh Jabatan Wakaf, Zakat dan Haji (JAWHAR). Ia diwujudkan kesan daripada kesedaran kerajaan tentang kepentingan harta wakaf di dalam Pembangunan ekonomi negara. (Sanep Ahmad et al, 2011)

Di bawah YWM, peruntukan undang-undang yang terpakai adalah berdasarkan enakmen-enakmen wakaf yang ada di Majlis Agama Islam Negeri-negeri dan mana-mana undang-undang Malaysia yang berkaitan. Ini kerana Majlis Agama Islam Negeri adalah merupakan pemegang amanah tunggal bagi semua harta wakaf, sepertimana yang dinyatakan di dalam enakmen dan akta Islam negeri-negeri. Lembaga Pemegang Amanah YWM dipengerusikan oleh Menteri di Jabatan Menteri (Hal Ehwal Agama) manakala ahli Lembaga yang lain terdiri daripada wakil Majlis-majlis Agama Islam Negeri-negeri, agensi Kerajaan dan juga tokoh korporat.

YWM diwujudkan dengan tujuan untuk menyelaras dan menggalakkan Pembangunan harta wakaf dengan lebih sistematik bagi seluruh negara dan menjana potensi ekonomi yang tinggi untuk manfaat masyarakat. Ia juga ditubuhkan untuk mengembleng sumber wakaf menerusi kerjasama yang harmoni dengan Majlis Agama Islam Negeri-negeri (MAIN) (Farhana Mohamad Suhaimi et al, 2021) Ia juga berfungsi sebagai pelengkap pentadbiran wakaf di

Malaysia. (Sanep Ahmad et al, 2011) Yayasan tersebut berperanan untuk mengumpul dana wakaf untuk dijadikan modal ekonomi umat Islam melalui program-program yang dijalankan. Sebagai contoh, pada tahun 2021, kutipan keseluruhan wakaf tunai pada tahun 2021 yang berjaya dikutip adalah sebanyak RM6,063, 111.13 (Laporan Yayasan Waqaf Malaysia, 2021) YWM juga berperanan untuk menjadi penghubung dan pusata rujukan mengenai wakaf bagi pihak dalam dan luar negara dan pihak-pihak yang ingin melaksanakan wakaf di Malaysia (Laporan Yayasan Waqaf Malaysia, 2021).

Ia juga bekerjasama dengan pihak seperti MAIN, Institut Pengajian Tinggi awam dan swasta bagi membangunkan harta wakaf dan membuat kajian berkaitan produk baru wakaf. Antara produk wakaf yang telah ada adalah Tabung Cakna Armalah, Sijil Wakaf Tunai Kesihatan, Wakaf Tunai Pendidikan YWM (PINTA) dan Program i-Tekad CIMB Islamic Entrepreneur. (Laporan Yayasan Waqaf Malaysia, 2021) YWM turut menjalankan kerjasama dengan pelbagai pihak dalam memastikan fungsi utamanya untuk membantu memperkasakan ekonomi umat Islam. Umpamanya, melalui Dana Wakaf Bencana, YWM telah bekerjasama dengan Kenanga Investors Berhad dan MATCH Foundation. Melalui program ini, pelabur yang melanggan dana Unit Amanah Islamik yang mempunyai elemen wakaf terbitan Kenanga Investors Berhad akan memberikan persetujuan awal untuk mewakafkan sebahagian pendapatan tahunan pelabur ke tabung Dana Wakaf Bencana.

Dalam memperkasakan ekonomi umat Islam, Yayasan ini turut merangka aktiviti atau program kebajikan sosial kepada ummah seperti program biasiswa, bantuan kepada fakir miskin dan melaksanakan Amanah pewakaf yang ada. YWM juga bertanggungjawab untuk membuat pelaburan menggunakan dana YWM dan Wakaf Tunai yang ada, dengan syarat pelaburan tersebut adalah dibenarkan syarak, sehingga pengagihan dilakukan. Dalam hal ini anak Syarikat di bawah YWM iaitu Perbadanan Wakaf Nasional Berhad telah ditubuhkan sebagai *investment arm* dalam melaksanakan Pembangunan hartanah wakaf di seluruh negara. Terakhirnya, ia juga berperanan untuk mempromosi dan menganjurkan pelbagai program, persidangan dan seminar serta menerbitkan risalah yang menjamin perkembangan objektif penubuhan YWM. Contoh, program taklimat wakaf tunai kepada agensi Kerajaan seperti Jabatan Pendakwaan Syariah dan Kementerian Pembangunan Luar Bandar. (Laporan Wakaf Malaysia, 2021). Setiap peranan dan fungsi YWM ini dijalankan oleh bahagian-bahagian yang diwujudkan dalam YWM seperti Bahagian Dasar dan Pembangunan, Bahagian Pengurusan Dana, Bahagian Pemasaran dan Korporat, Bahagian Kewangan dan Bahagian Pengurusan.

Dalam pada itu, Kerajaan amat mengambil serius dengan penubuhan YWM di mana antaranya melalui Rancangan Malaysia ke-9, sebanyak RM4.5 juta peruntukan telah diberikan oleh Kerajaan bagi projek entity wakaf kebangsaan yang mana merupakan geran pelancaran kepada YWM. Selain itu, melalui peruntukan bajet 2020 juga, Perdana Menteri Malaysia pada ketika itu telah meluluskan peruntukan awal iaitu sebanyak RM20 juta bagi program Pembangunan harta wakaf melalui YWM. (Sanep Ahmad et al, 2011)

Lembaga Tabung Haji (TH)

Lembaga Tabung Haji ditubuhkan atas dasar kesedaran bahawa pada masa itu, tidak wujud satu institusi kewangan Islam yang boleh memberikan perkhidmatan kewangan yang patuh syariah kepada umat Islam. Sebelum TH ditubuhkan, tidak ada satu institusi yang boleh membantu umat Islam untuk menyimpan wang bagi menampung kos perbelanjaan menunaikan

haji. Walaupun pada awalnya tidak dinafikan bahawa telah wujud bank konvensional, namun umat Islam enggan menabung di bank tersebut kerana mahu memastikan simpanan bebas daripada unsur-unsur yang dilarang dalam kewangan Islam seperti riba. Ini bagi memastikan bahawa ibadah haji yang bakal ditunaikan tidak diperolehi dari unsur yang haram.

Sejarah penubuhan Lembaga Tabung Haji boleh dibahagikan kepada dua peringkat. (Joni Tamkin Borhan et al, 2005) Pertama adalah penubuhan Perbadanan Wang Simpanan Bakal-bakal Haji (PWSBH). Idea penubuhan Perbadanan Wang Simpanan Bakal-bakal Haji (PWSBH) terhasil hasil cadangan daripada seorang tokoh ekonomi Melayu iaitu Profesor DiRaja Ungku Aziz Bin Ungku Abdul Hamid pada Disember 1959. Beliau telah menghantar satu memorandum kepada pihak Kerajaan yang bertajuk, "Pelan untuk Meningkatkan Kedudukan Ekonomi Jemaah Haji Pada Masa Hadapan". Walaupun begitu, pada masa itu, idea yang diberikan tidak dapat dilaksanakan oleh Kerajaan memandangkan Kerajaan tidak dapat menyelesaikan isu berkaitan riba. (Joni Tamkin Borhan et al, 2005) Namun ia akhirnya dapat dilaksanakan apabila mendapat cadangan daripada Sheikh Mahmoud al-Shaltut, Rektor Universiti Al-Azhar yang mengkaji plan tersebut dan mednapati bahawa ia boleh menjadi satu institusi yang bebas dari riba. Beliau turut mendapati bahawa idea yang dikemukakan amat baik dan mencadangkan ia dilaksanakan secepatnya.

Penubuhan PWSBH pada awalnya dibuat di bawah Undang-undang No. 34, 1962 pada 1963 yang mana PWSBH telah diletakkan di bawah bidang kuasa Kementerian Pembangunan Luar Bandar. Pada 30 September 1963, PWSBH telah menerima tabungan daripada bakal haji, selaras dengan objektif utama penubuhannya. Bermula saat itu, umat Islam telah dididik untuk membuat simpanan seawal usia yang muda dengan institusi patut syariah sebagai satu cara mempersiapkan diri untuk menunaikan haji. Pada ketika ia mula beroperasi, seramai 1282 bakal haji telah membuka akaun dengan jumlah tabungan sebanyak RM46,610.

Seterusnya, Sejarah penubuhan peringkat kedua pula berlaku disebabkan oleh penggabungan antara Perbadanan Simpanan Haji yang beroperasi di Kuala Lumpur dan Pejabat Hal Ehwal Haji yang telah beroperasi sejak 1952 di Pulau Pinang. (Joni Tamkin Borhan et al, 2005) Penggabungan tersebut adalah bagi memantapkan lagi peranannya dan memudahkan penyelarasan aktiviti penabungan serta pengurusan haji. Badan yang digabungkan ini dinamakan Lembaga Urusan dan Tabung Haji (LUTH), yang kemudiannya ditukar kepada Lembaga Tabung Haji pada 1995. (Malik Ridhwan, 2018) TH adalah satu institusi kewangan utama di Malaysia. (BHarian, 2018) TH mempunyai lebih 50 tahun pengalaman dalam deposit, perkhidmatan dan operasi haji dan pelaburan dana. Lembaga Tabung Haji adalah satu badan berkanun yang tertakhluk di bawah Akta Tabung Haji 1995.

Penubuhan TH adalah untuk memberikan perkhidmatan yang terbaik dan paling memuaskan kepada Jemaah Haji Malaysia dalam hal-hal yang berkaitan dengan pelaksanaan haji dan untuk memberi pulangan pelaburan maksimum kepada pendeposit atas simpanan mereka. (Joni Tamkin Borhan et al, 2005)

Perbandingan Sejarah dan Peranan Agensi

Berdasarkan perbincangan di atas, dapat dikenalpasti beberapa aspek yang menjadi persamaan dan perbezaan di antara keempat-empat agensi tersebut. Secara umumnya dari sudut urus tadbir, keempat-empat agensi tersebut dikawal selia di peringkat persekutuan secara langsung

dan tidak langsung di bawah Jabatan Perdana Menteri (Hal Ehwal Agama). Secara khususnya Yapeim, Yayasan adalah salah satu agensi rasmi di bawah selian terus Jabatan Perdana Menteri (Hal Ehwal Agama), manakala Yayasan Taqwa adalah agensi di Majlis Agama Islam Wilayah Persekutuan (MWAIP) yang juga merupakan salah satu agensi di bawah Jabatan Perdana Menteri (Hal Ehwal Agama).

Jadual 1 di bawah menunjukkan perbezaan agensi tersebut berdasarkan dari tiga aspek iaitu, tahun penubuhan, peruntukan perundangan serta peranan.

Jadual 1: Perbezaan Agensi Berdasarkan Sejarah dan Peranan Penubuhan

Institusi/ Elemen	**Yayasan Pembangunan Ekonomi Islam Malaysia (YaPEIM)**	**Yayasan Taqwa Wilayah Persekutuan Berhad (Yayasan Taqwa)**	**Yayasan Waqaf Malaysia (YWM)**	**Lembaga Tabung Haji**
Tahun Penubuhan	1976	1990	2008	1969
Peruntukan perundangan	Akta Pemegang Amanah (Pemerbadanan) 1952	Akta Syarikat 1965	Akta Pemegang Amanah (Pemerbadanan) 1952	Akta Tabung Haji 1995
Ditubuhkan / Dibadankan	Kerajaan Persekutuan (Jabatan Perdana Menteri)	Majlis Agama Islam Wilayah Persekutuan (MAIWP)	Jabatan Wakaf, Zakat dan Haji (JAWHAR)	Kerajaan Persekutuan
Peranan	- menyediakan kemudahan insentif atau bantuan pembiayaan kepada usahawan dalam menjalankan aktiviti keusahawanan - berperanan untuk membudaya dan menyediakan prasarana yang mudah dan diyakini untuk masyarakat beramal jariah	- memperkukuhkan agihan dana kebajikan iaitu zakat Majlis Agama Islam Wilayah Persekutuan demi kesejahteraan ummah di luar Wilayah Persekutuan - melahirkan tahap pemikiran ummah minda kelas pertama - mengukuhkan jalinan kerjasama antara jabatan atau agensi Kerajaan dengan agensi	menyelaras dan menggalakkan Pembangunan harta wakaf dengan lebih sistematik bagi seluruh negara dan menjana potensi ekonomi yang tinggi untuk manfaat masyarakat	membantu umat Islam untuk membuat simpanan peribadi bagi menyediakan dan memastikan simpanan umat Islam bebas dari sumber riba dan membantu umat Islam menunaikan Haji menggunakan simpanan yang ada

		swasta, NGO dan persatuan - bertanggungjawab memperkasakan semangat dan pertubuhan sukaralewan melalui program dan aktiviti kemasyarakatan. aa - bertindak sebagai agen untuk mempromosikan MAIWP dan Pusat Pungutan Zakat (PPZ)		

PENUTUP

Secara kesimpulannya, tidak dapat disangkal lagi bahawa bidang ekonomi adalah satu bidang yang kompleks dan boleh berubah mengikut perubahan zaman. Namun, pada hari ini, bagi umat Islam sendiri ia adalah satu cabaran untuk memastikan bahawa setiap produk yang digunakan dalam meningkatkan taraf ekonomi kehidupan adalah bebas dari elemen yang dilarang di dalam Islam dan secara langsung menjaga kebajikan Umat Islam.

Oleh sebab itu, dengan penubuhan agensi-agensi yang berasaskan untuk memperkasa ekonomi dan ummat Islam yang wujud pada hari ini telah Berjaya membantu umat Islam meningkat ekonomi malah dapat memberi keyakinan kepada pengguna, terutamanya muslim dalam menggunakan produk yang disediakan melalui agensi seperti Yapeim dan TabungHaji. Di samping itu juga, menerusi institusi agensi lain seperti Yayasan Taqwa dan Yayasan Waqaf Malaysia yang mengkhususkan memperkasa kebajikan ummat Islam, ia boleh membuka jalan kepada umat Islam untuk meningkatkan taraf sosio-ekonomi umat Islam secara menyeluruh. Walaupun begitu, bagi memastikan objektif penubuhan institusi kewangan Islam ini tercapai, Masyarakat Islam perlu lebih peka dan cakna dengan kewujudan dan peranan agensi-agensi tersebut seperti Yayasan Pembangunan Ekonomi Islam Malaysia **(**YaPEIM), Yayasan Taqwa Wilayah Persekutuan, Yayasan Waqaf Malaysia Malaysia (YWM) dan Lembaga Tabung Haji (TH).

Masyarakat Muslim perlu menyedari bahawa agensi-agensi tersesbut yang telah wujud ini hakikatnya dapat membantu meningkatkan ekonomi dan kebajikan umat Islam. Walau bagaimanapun, terdapat ruang dan peluang yang boleh ditambah baik bagi memastikan peranan

agensi-agensi ini terus dipertingkatkan dari segi tadbir urus, penyelarasan strategi dan tindakan memperkasa ekonomi dan kebajikan ummat di Malaysia.

RUJUKAN

Anisah Nasib, 2017, Konsep dan Pelaksanaan Upah Simpan Dalam Skim Ar-Rahnu di Yayasan Pembangunan Ekonomi Islam Malaysia, Sarjana Sastera (Syariah), Universiti Pendidikan Sutan Idris.

Asmak Ab Rahman, 2009, Peranan Wakaf Dalam Pembangunan Ekonomi Umat Islam dan Aplikasinya di Malaysia, *Shariah Journal*, 17(1): 113-152

Azila Abdul Razak et al, 2013, Peranan Institusi Pajak Gadai Islam dalam Pembangunan Sosio-Ekonomi, *Prosiding PERKEM*, 8(3): 1352-1363

Azila Abdul Razak et al, 2014, Kemapanan Dan Daya Saing Pajak Gadai Islam di Malaysia: Perspektif Perintis, *IJMS*, 21(2): 111-134.

Bernama, YaPEIM peruntuk RM5.17 juta sumbang makanan kepada golongan B40 seluruh negara.

Eton Khir, MAIWP peruntuk RM3 juta bantu asnaf dan usahawan depani pandemic. *Astro Awani*, *https://www.astroawani.com/berita-malaysia/maiwp-peruntuk-rm3-juta-bantu-asnaf-dan-usahawan-depani-pandemik-331165*

Farhana Mohamad Suhaimi et al, 2021, Peranan Wakaf dalam Pembangunan Sosioekonomi: Analisis ke atas Projek Bazar Wakaf Rakyat Terpilih, *Islamiyyat*, 43(Isu Khas): 115-127.

Joni Tamkin Borhan et al, 2005, *Jurnal Al-Tamaddun*, 1: 215-234

Laman Web Rasmi Lembaga Tabung Haji, https://www.tabunghaji.gov.my/ms/pelaburan/maklumat-am/pelaburan

Laman Web Rasmi Yayasan Taqwa Wilayah Persekutuan, https://www.ytwp.com.my/

Laman Web Rasmi Yayasan Waqaf Malaysia (YWM), https://www.ywm.gov.my/kenali-kami#profil

Laman Web RasmiYayasan Pembangunan Ekonomi Islam Malaysia (YaPEIM), https://www.yapeim.my/

Laporan Yayasan Waqaf Malaysia, 2021

Latar Belakang Tabuh Haji (TH), 2018, *BHarian*, *https://www.bharian.com.my/berita/nasional/2018/12/507417/latar-belakang-tabung-haji-th*

Malik Ridhwan, 2018, Sejarah Penubuhan Lembaga Tabung Haji dan Yayasan Tabung Haji, *Astroawani*, *https://www.astroawani.com/berita-malaysia/sejarah-penubuhan-lembaga-tabung-haji-dan-yayasan-tabung-haji-193174*

Sanep Ahmad et al, 2011, Institusi Wakaf dan Pembangunan Ekonomi Negara: Kes Pembangunan Tanah Wakaf di Malaysia, 6(1): 138-147

Soal Jawab Ekonomi Islam, 2015, Majlis Agama Islam Selangor (MAIS)

Wan Naimah Wan Daud et al, 2021, Prospek Produk Baharu YaPEIM Sebagai Alternatif Mikro Kredit, *Journal of Islamic, Social, Economics and Development (JISED)*, 6(39): 86-94.

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

URUSAN JUAL-BELI MOTOSIKAL BERKUASA RENDAH SECARA HUTANG DI MALAYSIA: KAJIAN PERBANDINGAN PENAWARAN PRODUK PINJAMAN KONVENSIONAL DAN PEMBIAYAAN PATUH SYARIAH

HAIRULLFAZLI BIN MOHAMMAD SOM
Fakulti Syariah dan Undang-Undang,
Universiti Islam Antarbangsa Selangor (UIS)
hairullfazli@kuis.edu.my

MOKTHAR BIN HJ. ISMAIL
Fakulti Pengurusan dan Muamalah
Universiti Islam Antarbangsa Selangor (UIS)

MOHD ISA BIN MOHD DENI
DR. MOHD. KAMARUL KHAIDZIR BIN MOHD. SAADAN
Fakulti Syariah dan Undang-Undang,
Universiti Islam Antarbangsa Selangor (UIS)

ABSTRAK

Permintaan pengguna untuk motosikal berkuasa rendah dengan enjin berkapasiti bawah 200 sentimeter padu amat tinggi di Malaysia. Penawaran oleh pihak penjual juga wujud bagi memenuhi pasaran yang sentiasa dinamik. Terdapat dua kaedah dalam urusan jual-beli motosikal iaitu secara tunai atau hutang. Kajian ini bertujuan mengkaji jual-beli motosikal berkuasa rendah dengan kaedah hutang, samada secara pinjaman konvensional atau pembiayaan patuh syariah di Malaysia. Tujuan utama kajian ini dilaksanakan adalah untuk mengenalpasti pihak-pihak yang menawarkan kemudahan pinjaman dan pembiayaan pembeliaan motorsikal berkuasa rendah bagi mereka yang tidak mampu membeli secara tunai. Metodologi kajian ini bersifat kualitatif. Pendekatan berbentuk pemerhatian dan temubual dengan pihak berkepentingan iaitu penjual motosikal berkuasa rendah dilakukan untuk mendapatkan data kualitatif bagi memenuhi tujuan kajian. Hasil kajian ini menunjukkan bahawa urusan jual-beli dalam pasaran motosikal lebih mudah menggunakan pinjaman konvensional berbanding pembiayaan patuh syariah. Hal ini demikian kerana kemudahan pembiayaan yang patuh syariah agak terhad dan pembiayaan tidak patuh syariah lebih meluas.Situasi ini dipengaruhi oleh majoriti penjual motosikal bukan Islam yang tidak terikat dengan halal dan haram dalam muamalat Islam.Tambahan pula, pengguna sentiasa tertarik kepada cara jual beli yang mudah dan pantas mendapat kelulusan demi memenuhi keperluan pengangkutan bermotosikal. Kajian ini mencadangkan agar institusi kewangan Islam mencipta lebih banyak produk pembiayaan jual-beli motosikal berkuasa rendah yang patuh syariah, serta mempergiatkan kempen memperkenalkan produk tersebut melalui saluran media sosial. Pelaksanaan kajian ini bersifat jangka masa pendek dan memerlukan kajian lanjut

***Kata Kunci**: motosikal berkuasa rendah, pembiayaan patuh syariah, pinjaman konvensional, pilihan pengguna.*

PENGENALAN

Akta Pengangkutan Jalan 1987 atau Akta 333 mentakrifkan kenderaan sebagai “suatu struktur yang boleh bergerak atau digerakkan atau digunakan bagi membawa mana-mana orang atau benda dan yang bersentuhan dengan permukaan bumi apabila bergerak” (Kerajaan Malaysia, 2013). Motosikal pula ditakrifkan sebagai sebuah kenderaan beroda dua dengan pelbagai saiz

engin untuk kegunaan oleh seorang atau dua orang penunggang (Dewan Bahasa dan Pustaka, 2017). Seksyen 5(1)(a) Akta 333, mengkelaskan semua kenderaan bermotor yang mempunyai kurang daripada empat roda dengan berat tanpa muatannya tidak melebihi empat ratus lima puluh kilogram sebagai sebuah motosikal (Kerajaan Malaysia, 2013).

Pelbagai kategori motosikal wujud dalam pasaran Malaysia, bergantung kepada fungsi dan reka bentuknya. Motosikal dalam kategori "moped" atau "kapcai" amat popular di kalangan pengguna Malaysia (Irwan Asri, 2018). Ini disebabkan oleh harganya murah, kos penyelenggaraan berpatutan, penjimatan bahan api, kedudukan tunggangan selesa, dan lincah menghadapi halangan atas jalan raya. Permintaan pengguna untuk motosikal "kapcai" dengan engin bersesaran bawah 200 sentimeter padu amat tinggi. Penawaran oleh pihak penjual juga wujud bagai cendawan selepas hujan bagi memenuhi pasaran yang sentiasa dinamik.

Terdapat dua kaedah dalam urusan jual-beli motosikal iaitu secara tunai atau hutang. Pengguna yang mampu membeli motosikal berkuasa rendah secara tunai kebiasaannya terdiri daripada golongan berpendapatan sederhana, iaitu penduduk Malaysia dalam kategori M40; dan berpendapatan tinggi, iaitu mereka yang berada dalam kumpulan T20 (Shahriman, 2020; Zulkifli, 2023). Manakala, golongan berpendapatan rendah iaitu kategori B40 memilih untuk membeli secara hutang, samada menggunakan pinjaman konvensional maupun pembiayaan patuh shariah (Arif Aiman, 2022).

Kajian berkaitan urusan jual-beli motosikal berkuasa rendah dengan kaedah hutang, samada melalui pinjaman konvensional atau pembiayaan patuh syariah di Malaysia agak terhad dan perlu dikembangkan. Sehubungan itu, tujuan utama kajian ini dilaksanakan adalah seperti berikut:

. Mengenalpasti pihak pihak yang memberikan perkhidmatan pinjaman dan pembiayaan dalam jual-beli motosikal berkuasa rendah dan

. Membincangkan cadangan penambahbaikan berkaitan jual-beli motosikal berkuasa rendah secara hutang di Malaysia.

METODOLOGI

Metodologi kajian ini bersifat kualitatif. Pendekatan berbentuk temubual dengan pihak berkepentingan iaitu penjual motosikal berkuasa rendah dilakukan untuk mendapatkan data kualitatif bagi memenuhi tujuan kajian. Maklumat berkaitan motosikal berkuasa rendah diperolehi dari brosur pemasaran yang banyak terdapat di kedai motosikal.Maklumat berkaitan kaedah jual-beli motosikal secara tunai atau hutang, merangkumi pinjaman konvensional dan pembiayaan patuh syariah diperolehi melalui carian di website institusi kewangan, koperasi dan sesi temubual secara online dengan penjual motosikal.

SOROTON LITERATUR

Pasaran Motosikal di Malaysia

Pasaran motosikal Malaysia berkembang pesat. Saiz pasaran semakin bertambah besar, daripada kedudukan ke-14 terbesar dunia pada 2019 (Shawn, 2020), ia berjaya melonjak dua anak tangga menjadi ke-12 terbesar di dunia pada 2022 (Motorcycles Data Team, 2023). Jumlah pendaftaran baharu motosikal di Malaysia meningkat sebanyak 7 peratus pada 2021,

iaitu daripada 574,372 buah pada 2020 kepada 616,648 buah pada 2021 (Kementerian Pengangkutan Malaysia, 2022). Pertambahan ini menjadikan jumlah terkumpul motosikal berdaftar di Malaysia sebanyak 15,506,689 buah pada 2021 (Kementerian Pengangkutan Malaysia, 2022). Statistik ringkas ini membuktikan pengguna kenderaan bermotor di Malaysia kekal setia memilih motosikal sebagai kemudahan utama untuk bergerak dari satu titik ke titik yang lain.

Secara umumnya, motosikal dalam pasaran Malaysia boleh dibahagikan kepada sembilan kategori (Mohd. Farhan, 2022) seperti yang tersenarai dalam Jadual 1.

Jadual 1: Kategori Motosikal yang terdapat dalam Pasaran Malaysia

Bil.	Kategori	Penerangan
1.	"Moped" atau "Kapcai"	Gabungan perkataan "Motor" dan "Pedal" menghasilkan istilah "Moped" (Mohd. Farhan, 2022). Lebih dikenali dengan istilah tempatan sebagai "kapcai," ia merupakan model motosikal paling popular di Malaysia dengan size engin satu silinder dua/ empat lejang bersesaran kurang daripada 200 sentimeter padu. Engin dipacu dengan transmisi atau gear separuh automatik. Jimat minyak dan mudah diselenggara.
2.	"Skuter"	Skuter ialah sejenis motosikal yang mempunyai gaya tunggangan santai dengan saiz engin satu silinder dua/ empat lejang bersesaran diantara 150 hingga 750 sentimeter padu. Sesuai untuk tunggangan dalam kawasan bandar, enginnya dipacu dengan transmisi atau gear automatik sepenuhnya.
3.	"Sportbike"	Kategori ini mementingkan engin berprestasi tinggi (bersaiz antara 250 dan 1200 sentimeter padu) dan kelajuan di atas jalan raya. Kerangka badan motosikal ini dibina kukuh untuk prestasi terbaik semasa mengambil selekoh atau membrek secara agresif. Ia dibina dengan berat yang rendah berbanding motorsikal dalam kategori lain.
4.	"Naked Bike"	Sebuah motosikal pelbagai guna dengan harga berpatutan berbanding "sportbike". Mempunyai ciri-ciri asas sebuah "sportbike" tetapi tidak memiliki penutup engin dan pelindung angin. Saiz engin juga pelbagai, dari 250 hingga 750 sentimeter padu.
5.	"Dual Purpose"	Motosikal ini bersifat dua alam, mampu berfungsi dengan baik di atas jalanraya mahupun denai hutan/ padang pasir yang lasak. Binaan kerangka badan lebih tinggi, dilengkapi dengan penyerap hentak depan dan belakang yang berprestasi tinggi. Engin bersesaran besar (650 hingga 1200 sentimeter padu) digunakan untuk memberi kekuatan melayan permukaan jalan/ denai yang pelbagai dalam jarak perjalanan jauh.
6.	"Cruiser"	Motosikal ini mudah ditunggang kerana bentuk fizikalnya yang rendah, santai, dan selesa. Engin bersesaran besar tetapi tidak mengutamakan kelajuan. Kemampuan beroperasi dalam tempoh masa panjang tanpa henti bagi jarak perjalanan yang jauh lebih diutamakan.
7.	"Touring Bike"	Motosikal ini direka khusus untuk perjalanan jauh dalam tempoh yang lama. Rekabentuk teguh dengan pelbagai aksesori pengembaraan. Engin bersesaran besar, antara 750 hingga 1200 sentimeter padu ditala untuk kelajuan, kelasakan, dan prestasi terbaik. Brek dan suspensi berkualiti tinggi untuk menyokong keperluan pengembaraan rentas sempadan geografi. Harga jualan amat mahal.
8.	"Retro"	Kategori ini wujud berasaskan rekabentuk luarannya yang mirip motosikal klasik. Sungguhpun begitu, enginnya tetap terkini dan berprestasi tinggi, dengan pelbagai saiz sesaran (250 hingga 1000 sentimeter padu). Sesuai untuk tunggangan dalam bandar dan juga luar bandar.

9.	"Offroad"	Juga dikenali sebagai "dirt bike", motosikal ini hanya sesuai ditunggang di jalan tidak berturap. Enginnya bersesaran antara 250 hingga 450 sentimeter padu. Motosikal ini memiliki sifat seumpama seekor kuda liar yang agresif. Ia banyak digunakan untuk aktiviti sukan dan pengembaraan lasak/ ekstrim. Motosikal ini tidak didaftarkan untuk kegunaan atas jalanraya Malaysia.

Merujuk kepada Jadual 1, "moped" atau "kapcai" merupakan model paling diminati oleh pengguna dan peminat dan pengguna motosikal di Malaysia. Kategori ini menguasai keseluruhan pasaran motosikal Malaysia dengan jumlah jual-beli yang amat tinggi.

DAPATAN KAJIAN

Kaedah Jual-Beli Motosikal Berkuasa Rendah.

Kaedah pembelian motorsikal seperti mana produk lain dijual secara tunai dan hutang. Bagi penjualan tunai biasa, pembeli akan membawa wang tunai ke premis untuk diserahkan. Mengikuti perkembangan semasa, pembayaran tunai boleh dilakukan secara online melalui pemindahan wang ke akaun penjual, penggunaan kad debit dan mengimbas kod QR iaitu sejenis kod bar generasi kedua. Ia merupakan sejenis penyimbolan dua dimensi yang telah dibangunkan oleh sebuah syarikat Jepun iaitu Denso Wave dan telah dikeluarkan pada tahun 1994.

Perbincangan utama dalam kajian ini ialah berkaitan pembelian secara hutang. Pembahagian pembelian secara hutang ini boleh dibahagikan kepada jenis pihak yang menawarkan perkhidmatan pembiayaan dan juga pembahagian berdasarkan kepada kategori pembiayaan patuh syariah dan kategori pembiayaan konvensional.

Kategori Pihak Yang Memberikan Perkhidmatan Pembiayaan

Pertama : Institusi kewangan seperti Bank Rakyat, Bank Muamalat dan Bank Simpanan Nasional
Kedua : Syarikat Kredit seperti JCL Kredit Leasing Sdn Bhd, Parkson Credit Sdn Bhd, Chailease Berjaya Credit Sdn Bhd, AEON Credit Services Malaysia Berhad.
Ketiga : Koperasi Koperasi Muslim Malaysia Berhad dan Koperasi Tenaga Nasional Berhad TNB
Keempat : Syarikat Kedai Motor CHJ (Chin Hin Jitra) di Meru, Klang, Chong Motor Kapar di Kapar Selangor danTenaga Motor Sdn Bhd, Bandar Puteri Bangi.

Kategori Pembiayaan Konvensional

Terdapat beberapa syarikat kredit yang menawarkan pembiayaan motorsikal kuasa rendah antaranya JCL Kredit Leasing Sdn Bhd, Parkson Credit Sdn Bhd,Chailease Berjaya Credit Sdn Bhd, Menurut penjual motor yang menggunakan khidmat kredit JCL Kredit Leasing Sdn Bhd, pembiayaan maksimum untuk selama 60 bulan dan kadar faedah sebanyak 0.833% sebulan atau 9.996% setahun. Pembiayaan ini adalah adalah hasil kerjasama (partnership) penjual dengan syarikat kredit.Kerjasama ini bukan sahaja melibatkan pinjaman motorsikal tetapi juga pinjaman-pinjaman barangan lain seperti perabot, alat elektronik dan peranti.Skim yang sama juga ditawarkan oleh Syarikat Kredit yang lain.

Seterus terdapat skim pinjaman motorsikal daripada kedai motor sendiri seperti di Syarikat Kedai Motor CHJ (Chin Hin Jitra) di Meru, Klang, Chong Motor Kapar di Kapar Selangor danTenaga Motor Sdn Bhd, Bandar Puteri Bangi. Syarikat Motor CHJ sebagai menawarkan pinjaman motorsikal sehingga 5 tahun dengan kadar faedah 10% setahun. Syarat dan dokumen permohonan berbeza sedikit jika dengan pembelian dengan dan tanpa deposit. Sekiranya dengan deposit tinggi, hanya memerlukan salinan kad pengenalan pembeli dan dua waris sahaja.Dokumen bukti pendapatan tidak diperlukan.

Kategori Pembiayaan Patuh Syariah

Beberapa bank menawarkan skim pembiayaan motorsikal kuasa rendah. Namun hanya Bank Rakyat sahaja yang menawarkan produk i-motorsikalnya dengan nama I An-Naqlu kepada orang ramai , manakala Bank Muamalat dan Bank Simpanan Nasional hanya menawarkan pembiayaan kepada kakitangan awam sahaja. Produk bank rakyat I An-Naqlu menawakan produk pembiyaan berdasarkan kepada akad tawarruq. Akad tawarruq merujuk kepada kontrak jual beli komoditi atau aset berdasarkan bayaran tangguh dengan harga aset ditambah dengan margin keuntungan (*murabahah*) atau tidak didedahkan harga kos dan margin keuntungan kepda pembeli oleh penjual (*musawamah*) kemudiannya aset atau komoditi akan dijual kepada pihak ketiga secara tunai bagi medapatkan tunai. *Bai' tawarruq* juga dikenali sebagai komoditi *murabahah* (Bank Rakyat, 2022). Instrumen ini adalah bersesuaian untuk pelbagai syarat kewangan terutamanya pembiayaan peribadi, aliran tunai, menguruskan kecairan dan alat perangkaan pengurusan risiko (Dusuki & Abdullah, 2014).

Tujuan kontrak tawarruq hendaklah jelas dinyatakan antara institusi perbankan Islam dengan pelanggan seperti contoh tujuan pengambilan deposit, bantuan kewangan atau derivatif. Pihak berkontrak dalam tawarruq hendaklah melibatkan tiga pihak yang terdiri daripada pelanggan, institusi perbankan Islam dan pelabur aset atau pertukaran aset. Pihak berkontrak juga hendaklah jelas dikenal pasti sebagai penjual dan pembeli setiap kontrak jual beli. Dalam hal di mana pihak berkontrak melantik seorang ejen untuk bertindak bagi pihaknya dalam tawarruq, institusi perbankan Islam hendaklah mengenalpasti ejen yang dilantik oleh mana-mana pihak berkontrak. Institusi perbankan Islam hendaklah juga menytaka dengan jelas peranan dan tanggungjawab pihak berkontrak dan jika berkenaan, ejen, dalam setiap kontrak jual beli yang berasaskan tujuan tawarruq (BNM, 2018).

AEON Credit Services Malaysia Berhad menawarkan pembiayaan motorsikal berkuasa rendah dengan menggunakan akad *Al-Ijarah Thumma Al-Bai'. Al-Ijarah Thumma Al-Bai'* (AITAB) ini melibatkan dua kontrak berlainan iaitu sewa dan jual beli yang dilaksanakan secara berasingan serta mengikut turutan. Biasanya bank membeli asset dan menyewakannya kepada pelanggan. Pada akhir tempoh sewaan tersebut, pemilikan akan dipindahkan kepada pelanggan dengan melaksanakan kontrak jual beli yang biasanya pada harga yang lebih kurang daripada harga sebenar. Secara realitinya ianya merupakan kontrak yang dimulai dengan sewaan dan diakhiri dengan jual beli (Zakaria & Ab Ghani, 2015). Instrumen kewangan ini sesuai digunakan untuk pembiayaan aset tetap seperti kenderaan bermotor (Dusuki & Abdullah, 2014).

AITAB ialah gabungan akad sewa dengan akad jual beli dalam satu dokumen perniagaan. Di bawah akad pertama, penyewa akan menyewa barang daripada pemilik pada perjanjian sewaan dengan tempoh tertentu. Apabila tamat tempoh sewaan, penyewa menyertai akad kedua untuk

membeli barang tersebut daripada pemilik pada harga yang dipersetujui. Oleh itu, AITAB melibatkan tiga pihak iaitu pelanggan, bank dan vendor. (Dusuki & Abdullah, 2014):

i. Pelanggan mengenalpasti kenderaan yang ingin dimiliki.
ii. Pelanggan memohon pembiayaan daripada bank untuk mendapatkan kenderaan tersebut.
iii. Bank membeli kenderaan tersebut daripada vendor atau pembekal kereta, sebagai jawapan daripada arahan pelanggan.
iv. Kedua-dua pihak menyertai akad ijarah, bank akan menyewakan kenderaan tersebut kepada pelanggan dengan kadar yang dipersetujui untuk tempoh masa yang ditentukan.
v. Pada akhir perjanjian akad ijarah, bank dan pelanggan akan mengenakan perjanjian jual beli.

Pihak bagi kontrak ijarah ini hendaklah terdiri daripada lebih atau seorang pemberi pajakan atau pemajak. Pihak yang ingin memasuki kontrak ijarah juga boleh menggunakan kontrak ini dengan pelantikan ejen (wakil). Sekiranya aset sewaan adalah dimiliki bersama oleh lebih daripada seorang, persetujuan semua pemilik bersama hendaklah diperolehi sebelum aset tersebut boleh dipajak. Pihak berkontrak hendaklah seorang yang semula jadi atau entiti berkanun yang mempunyai keupayaan sah untuk memasuki sesebuah kontrak ijarah.

Perjanjian kontrak ijarah dengan kontrak jual beli (bai'), seseorang perlulah menjual asetnya dan seterusnya menyewakan aset tersebut daripada penjual. Ianya hendaklah dipatuhi adalah dengan jual beli hendaklah disimpulkan sebelum memasuki kontrak ijarah. Kedua-dua transaksi hendaklah didokumentasikan dalam dua kontrak bersaingan dan berbeza di mana setiap kontrak dilaksanakan secara satu-persatu dan kontrak ijarah tidak boleh ditetapkan sebagai syarat atau prasyarat untuk penjualan aset tersebut (BNM, 2018).Pembiayaan AEON Credit Services ini sehingga 60 bulan untuk motorsikal baru dan 48 bulan untuk motorsikal terpakai pada kadar pembiayaan 0.8333 peratus sebulan atau 9.996 peratus setahun.

Koperasi Muslim Malaysia Berhad KMMB juga menawarkan pembiayaan motorsikal menerusi akad Bai' Bithaman Ajil. Kontrak ini merujuk kepada jual beli aset dengan bayaran tertangguh pada harga tetentu (Bank Rakyat, 2022). Aset yang dikehendaki oleh pembeli akan dibeli oleh penjual seterusnya barang tersebut dijual kepada pembeli dengan harga yang dipersetujui termasuklah keuntungan penjual. Pembeli dibenarkan untuk menyelesaikan bayaran secara beransur-ansur dengan tempoh masa yang dipersetujui atau membayar secara penuh. Ianya bersamaan dengan kontrak murabahah tetapi pembayaran adalah berasaskan penangguhan. Pembiayaan ini sesuai untuk modal kewangan gerak kerja, aset tetap yang dibeli, projek kewangan dan sebagainya (Dusuki & Abdullah, 2014).

Mekanisme pembiayaan kenderaan BBA adalah mengikut turutan (Dusuki & Abdullah, 2014):

i. Apabila pelanggan ingin membeli sebuah kenderaan daripada pembekal kenderaan, dia hendaklah deposit atau sejumlah duit kepala. Setelah melakukan pembayaran tersebut, pelanggan memegang pemilikan terhadap kenderaan tersebut.
ii. Dengan pemilikan itu, pelanggan boleh terus ke perbankan Islam untuk pembiayaan baki lebihan yang hendak dibayar kepada pembekal kenderaan. Dari sini, bank akan membuat perjanjian dengan pelanggan untuk menjadikan kenderaan tersebut sebagai hak milik bank dengan membeli kenderaan tersebut mengikut harga baki lebihan tadi.

iii. Setelah bank memiliki kenderaan tersebut, bank akan menjual balik kenderaan tersebut dengan pelanggan dengan harga lebih tinggi dari baki lebihan secara tangguh. Harga jualan baharu ini adalah berdasarkan perkiraan kadar faedah yang digunakan oleh perbankan konvensional.
iv. Pelanggan akan menyambung untuk memenuhi tanggungjawabnya untuk membayar harga kereta tersebut secara ansuran untuk tempoh pembiayaan tertentu sambil pelanggan meneruskan pemilikan dan menggunakan kenderaan tersebut.
Kadar pembiayaan Koperasi Muslim Malaysia ini sehingga 4% setahun dan tempoh pembiayaan sehinggga 10 tahun. Bagi pembiayaan kurang daripada 5 tahun, kadarnya adalah sebanya 3%.

ANALISIS DAN PERBINCANGAN

Kami mendapati pihak yang memberikan kemudahan kepada orang ramai membeli motorsikal berkuasa rendah secara berhutang melalui pinjaman konvesional lebih ramai berbanding pembiayaan secara patuh syariah yang agak terhad dan tidak meluas.Jumlah besar itu disumbangkan kemudahan pinjaman oleh syarikat-syarikat kredit konvensional dan pinjaman kedai motor itu sendiri. Kebanyakan kedai motor menjalinkan usahasama dengan syarikat-syarikat kredit ini. Penjualan motorsikal berkuasa rendah sangat bergantung kepada kemudahan pinjaman.Penjual mempunyai pilihan yang terhad untuk melancarkan penjualan stok motorsikal masing-masing jika tidak bekerjasama dengan syarikat-syarikat kredit.

Faktor kemudahan urusan mendapatkan pinjaman juga memberikan kelebihan kepada pinjaman loan konvensional untuk menjadi pilihan ramai.Syarat-syarat bagi mendapatkan kemudahan pinjaman konvensional lebih mudah dan cepat, terutama pinjaman kedai motor. Sampai ke suatu peringkat pemohon tidak perlu pun memberikan dokumen bukti pendapatan. Cukup sekadar salinan kad pengenalan pembeli dan dua waris terdekat.Situasi ini dipengaruhi juga oleh majoriti penjual motosikal yang majoritinya bukan Islam yang tidak terikat dengan ketetapan halal dan haram dalam muamalat.

PENUTUP

Kemudahan pinjaman motorsikal berkuasa rendah ini dikuasai oleh penyedia perkhidmatan konvensional. Perkhidmatan mereka lebih meluas, lebih mudah dan lebih menarik para pembeli yang ingin membuat pinjaman untuk membeli motorsikal. Dari segi pakej pinjaman, biarpun tidak jauh berbeza kadar faedah , jangkauan pengguna lebih dekat dengan pinjaman konvensional kerana faktor penawaran yang meluas dihampir semua kedai-kedai motor.

Kajian ini mencadangkan agar institusi kewangan Islam mencipta lebih banyak produk pembiayaan jual-beli motosikal berkuasa rendah yang patuh syariah dan menjalinkan kerjasama dengan pemilik kedai kedai motorsikal seluruh negara serta mempergiatkan kempen memperkenalkan produk tersebut melalui pelbagai saluran yang ada. Semoga pembeli dipermudahkan untuk memilih produk pembiayaan yang terbaik untuk mereka dan pembeli beragama Islam, mempunyai pilihan yang lebih luas dalam melaksanakan urusan muamalat mereka dengan cara yang diredhai Allah.

RUJUKAN

Arif Aiman, A. (2022, March 15). 'Bunga' motor bunuh B40, caj sehingga 50 peratus. Utusan Malaysia. Retrieved May 15, 2023, from https://www.utusan.com.my/nasional/2022/03/bunga-tinggi-motosikal/

Dewan Bahasa dan Pustaka. (2017). Kamus Bahasa Melayu. Carian Umum. Retrieved May 15, 2023, from https://prpm.dbp.gov.my/Cari1?keyword=motosikal

Irwan Asri, M. N. (2018, March 31). Kenapa Malaysia suka kapcai? Kenapa bukan skuter seperti Indonesia dan Thai? Mekanika. Retrieved May 15, 2023, from https://www.mekanika.com.my/kenapa-malaysia-suka-kapcai-kenapa-bukan-skuter-seperti-indonesia-dan-thai/

Kementerian Pengangkutan Malaysia. (2022). Statistik Pengangkutan Malaysia. Ministry of Transport Malaysia. Retrieved May 15, 2023, from https://www.mot.gov.my/my/Statistik%20Tahunan%20Pengangkutan/Statistik%20Pengangkutan%20Malaysia%202021.pdf

Kerajaan Malaysia. (2013). Akta Pengangkutan Jalan 1987. Undang-undang Malaysia. Retrieved May 15, 2023, from https://www.mpbp.gov.my/sites/default/files/aktapengangkutanjalan.pdf

Mohd. Farhan, A. (2022, January 2). Anda nak beli motorsikal? Ini 9 pilihan yang ada. Mekanika. Retrieved May 15, 2023, from https://www.mekanika.com.my/anda-nak-beli-motosikal-ini-8-pilihan-yang-ada/

Motorcycles Data Team. (2023, April 23). Malaysia Motorcycles - Data & Facts 2023. Motorcycles Data. Retrieved May 15, 2023, from https://www.motorcyclesdata.com/2023/04/23/malaysia-motorcycles/

Shahriman, H. (2020). Pendapatan dan perbelanjaan isi rumah M40 dan B40 mengikut negeri. Jabatan Perangkaan Malaysia. Retrieved May 15, 2023, from https://www.dosm.gov.my/v1/uploads/files/6_Newsletter/Newsletter%202020/DOSM_BPHPP_3-2020_Siri_28.pdf

Shawn. (2020, February 9). Jualan Motosikal Malaysia ke-14 Terbesar Dunia, Yamaha dan Honda Kuasai Pasaran. PanduLaju. Retrieved May 15, 2023, from https://pandulaju.com.my/jualan-motosikal-malaysia-ke-14-terbesar-dunia-yamaha-dan-honda-kuasai-pasaran/

Zulkifli, M. (2023, March 8). Pengelasan T20, M40, B40 bukan kasta. Kosmo Digital. Retrieved May 15, 2023, from https://www.kosmo.com.my/2023/03/08/pengelasan-t20-m40-b40-bukan-kasta/

Asyraf Wajdi Dusuki & Irwani Nurdianawati Abdullah. 2014. Fundamentals of Islamic Banking. Kuala Lumpur: IBFIM.

BNM. 2010. Resolusi Syariah dalam Kewangan Islam. Kuala Lumpur: Bank Negara Malaysia.

Mohd Hafiz Haji Fauzi, Muhamad Fadli Abdullah, Nurul Aiman Abdul Basik & Wan Hanan Hanim Wan Mohamad. 2022. Perbankan Islam untuk Bukan Islam dari Perspektif Syariah. Kuala Lumpur: Bank Muamalat Malaysia Berhad.

Mustafa Dakian. 2005. Sistem Kewangan Islam: Instrumen, Mekanisme dan Pelaksanaannya di Malaysia. Kuala Lumpur: Utusan Publications and Distributors Sdn. Bhd.

https://jcl.my/
https://www.chailease.com.my/
https://www.parksoncredit.com.my/
https://www.aeoncredit.com.my/
https://www.koptnb.com/
https://koperasimuslimin.com.my/pembiayaan-motosikal/
https://www.bankrakyat.com.my/c/perbankan/pembiayaan_i/pembiayaan_kenderaan_i_motosikal_berkuasa_rendah-24/auto

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

GANGGUAN ORANG KETIGA DALAM PERKAHWINAN: KAJIAN PERUNDANGAN DI PULAU PINANG

NUR'AIN WAHIDA BT. AHMAD ZAHARIMI
ZANARIAH DIMON
Fakulti Syariah dan Undang-undang
Universiti Islam Selangor (UIS)
Emel: 20bi01079@student.kuis.edu.my, zanariah@kuis.edu.my

ABSTRAK

Gangguan orang ketiga sering dikaitkan jika berlaku masalah dalam rumah tangga antara pasangan suami dan isteri. Isu ini bukanlah isu baharu dalam kalangan masyarakat, namun saban tahun terlalu banyak berita yang menunjukkan rumah tangga tidak dapat diselamatkan ekoran gangguan orang ketiga. Undang-undang Islam di peringkat negeri telah memperuntukkan gangguan orang ketiga dalam perkahwinan sebagai kesalahan yang boleh dikenakan tindakan perundangan. Namun, tidak banyak kedengaran kes-kes mengenai gangguan orang ketiga tersebut didakwa di mahkamah syariah. Lantaran itu, kajian ini dijalankan untuk mengenal pasti tafsiran orang ketiga dalam perkahwinan, mengkaji peruntukan berkaitan gangguan orang ketiga dalam perkahwinan dengan merujuk kepada Enakmen Kesalahan Jenayah Syariah (Negeri Pulau Pinang) 1996 serta menganalisis kes-kes dan isu-isu perundangan yang timbul mengenai gangguan orang ketiga dalam perkahwinan khususnya di Pulau Pinang. Bagi mencapai objektif-objektif tersebut, kajian perpustakaan dan kajian lapangan telah dijalankan. Data-data kajian kepustakaan diperolehi daripada buku-buku, jurnal, prosiding, disertasi, laman sesawang, dan dokumen-dokumen lain yang membincangkan mengenai gangguan orang ketiga dalam perkahwinan. Selain itu, data juga diperolehi melalui kajian lapangan yang menggunakan instrumen temu bual. Hasil kajian mendapati terdapat peruntukan mengenai gangguan orang ketiga dalam undang-undang jenayah syariah di Pulau Pinang tetapi sehingga kini tiada pendakwaan bagi kesalahan tersebut di mahkamah syariah. Antara isu yang dikenal pasti dalam penguatkuasaan kesalahan tersebut adalah kesukaran bagi membuktikan elemen gangguan orang ketiga dalam perkahwinan. Justeru, beberapa saranan telah dikemukakan di akhir penulisan artikel ini. Kajian ini diharap dapat menjadi rujukan kepada penambahbaikan perundangan bagi peruntukan kesalahan jenayah syariah mengenai gangguan orang ketiga.

***Kata kunci**: orang ketiga, gangguan orang ketiga, perkahwinan, undang-undang jenayah syariah Pulau Pinang*

PENGENALAN

Perkahwinan merupakan suatu mahligai impian yang dibina oleh setiap pasangan.yang bercinta. Setiap pasangan pastinya mahu mengabdikan episod cinta yang dilalui bersama. Hakikatnya, alam perkahwinan dan realiti kehidupan tidaklah manis seperti yang dijangka. Perkahwinan adalah instrumen prelimenari kepada pembinaan keluarga sebagai unit asas dan tunjang sesebuah masyarakat. Sewajarnya, setiap insan perlulah bersikap rasional dalam menilai sesuatu yang fantasi dan realiti kehidupan berumah tangga. Pasangan suami isteri pasti tidak akan terlepas daripada menghadapi masalah dan kerumitan dalam mengharungi bahtera perkahwinan. Apa yang membezakan setiap pasangan itu adalah bagaimana mereka menghadapi dan menyelesaikan masalah yang berlaku. Ekoran daripada itu, pasangan suami isteri perlulah mengenal pasti terlebih dahulu punca kepada masalah tersebut sebelum mencari jalan yang sebetulnya untuk bertindak.

Berdasarkan statistik Kementerian Pembangunan Wanita, Keluarga dan Masyarakat, sebanyak 6574 kes melibatkan gangguan orang ketiga bagi tahun 2013 sehingga 2019 telah dilaporkan. (Jabatan Pendaftaran Negara, 2019). Menurut kenyataan yang dikeluarkan oleh Berita Harian, kes penceraian pasangan Islam yang didaftarkan pada tahun 2021 adalah sebanyak 45,420 kes dan Pulau Pinang merekodkan sebanyak 1,932 kes (Tuty, 2022). Antara kes yang direkodkan

itu, dapat dikenal pasti bahawa salah satu punca utama perceraian adalah melibatkan pasangan curang, dan campur tangan keluarga. Perkara ini seperti satu fenomena yang kian meruncing dan memerlukan pemerhatian serta tindakan yang sewajarnya daripada pihak-pihak berwajib.

Jika dilihat dalam mana-mana peruntukan undang-undang termasuk Enakmen Undang-undang Keluarga Islam, tidak terdapat peruntukan khusus berkaitan penglibatan orang ketiga sama ada secara langsung atau tidak langsung sehingga menyebabkan berlakunya perceraian. Namun begitu, peruntukan yang melibatkan orang ketiga ini wujud di dalam Enakmen Kesalahan Jenayah Syariah (Negeri Pulau Pinang) 1996 yang diperuntukkan di bawah Kesalahan Pelbagai, Bahagian V. Antara seksyen yang berkaitan adalah seksyen 36, seksyen 37, seksyen 38, dan seksyen 39.

Seksyen 36 Enakmen Kesalahan Jenayah Syariah (Negeri Pulau Pinang) 1996 memperuntukkan:

> "Mana-mana orang yang memujuk lari seorang perempuan bersuami atau membawanya keluar dari atau dengan apa-apa cara mempengaruhinya supaya meninggalkan kediaman suami isteri yang ditentukan oleh suaminya adalah melakukan suatu kesalahan dan apabila disabitkan boleh didenda tidak melebihi lima ribu ringgit atau dipenjarakan selama tempoh tidak melebihi tiga tahun atau kedua-duanya, dan mahkamah boleh memerintahkan perempuan tersebut supaya kembali kepada suaminya."

Seksyen ini membawa maksud, sesiapa yang memujuk atau mempengaruhi wanita yang mempunyai suami untuk meninggalkan suaminya dengan pelbagai cara dan menyebabkan wanita itu meninggalkan tanggungjawab dan suaminya, jika disabitkan bersalah, boleh dikenakan denda sebanyak lima ribu ringgit atau penjara tidak melebihi tiga tahun, atau kedua-dua hukuman tersebut.

Seksyen 37 Enakmen Kesalahan Jenayah Syariah (Negeri Pulau Pinang) 1996 memperuntukkan:

> "Mana-mana orang yang menghalang sesuatu pasangan yang sudah bernikah daripada hidup sebagai suami isteri yang sudah bernikah dengan sah adalah melakukan suatu kesalahan dan apabila disabitkan boleh didenda tidak melebihi dua ribu ringgit atau dipenjarakan selama tempoh tidak melebihi satu tahun atau kedua-duanya, dan mahkamah hendaklah memerintahkan pasangan itu supaya hidup sebagai suami isteri yang sudah bernikah dengan sah."

Berdasarkan peruntukan ini, sesiapa yang menghalang pasangan yang telah sah berkahwin daripada hidup sebagai suami isteri, jika disabitkan bersalah, boleh dikenakan denda atau penjara seperti yang telah ditetapkan.

Seksyen 38 memperuntukkan:

> "Mana orang yang menghasut, memaksa atau memujuk mana-mana orang lelaki atau orang perempuan supaya bercerai atau

> mengabaikan kewajipan dan tanggungjawabnya sebagai suami atau isteri adalah melakukan suatu kesalahan dan apabila disabitkan boleh didenda tidak melebihi lima ribu ringgit atau dipenjarakan selama tempoh tidak melebihi tiga tahun penjara atau keduanya."

Peruntukan ini membawa maksud sesiapa sahaja sama ada lelaki atau perempuan yang menghasut, memaksa, atau memujuk suami atau isteri untuk mengabaikan tanggungjawabnya atau menceraikan pasangannya, jika disabitkan bersalah, boleh didakwa di bawah peruntukan seksyen ini.

Seksyen terakhir iaitu seksyen 39 Enakmen Kesalahan Jenayah Syariah (Negeri Pulau Pinang) 1996 memperuntukkan:

> "Mana-mana orang yang memujuk lari atau mendorong atau memujuk mana-mana orang perempuan supaya lari daripada jagaan ibu bapanya atau penjaganya adalah melakukan kesalahan dan apabila disabitkan boleh didenda tidak melebihi tiga ribu ringgit atau dipenjarakan selama tempoh tidak melebihi dua tahun atau kedua-duanya, dan mahkamah boleh membuat apa-apa perintah yang difikirkannya sesuai berkenaan dengan orang perempuan itu."

Peruntukan yang terakhir ini membawa maksud sesiapa sahaja iaitu lelaki yang memujuk lari atau mendorong sesiapa sahaja yang digelar wanita daripada jagaan ibu bapa atau penjaganya, jika disabitkan bersalah, boleh didakwa di bawah peruntukan seksyen ini.

Jelaslah, terdapat peruntukan undang-undang khusus bagi menangani jenayah gangguan orang ketiga seperti yang diperuntukkan di bawah seksyen 36, 37, 38, dan 39 Enakmen Kesalahan Jenayah Syariah (Negeri Pulau Pinang) 1996. Namun begitu, peruntukan-peruntukan ini tidak digunapakai oleh masyarakat atau mangsa bagi mendakwa orang ketiga yang telah mengganggu rumah tangga mereka. Kebanyakan akan menggunakan alasan lain untuk menuntut perceraian, walhal keretakan rumah tangga yang berlaku adalah disebabkan penglibatan orang ketiga.

METODOLOGI

Kajian ini berbentuk kualitatif. Metode pengumpulan data yang digunakan adalah melalui kajian kepustakaan, analisis dokumen, dan kaedah temu bual bersama Pegawai Penyiasat Agama di Bahagian Penguatkuasaan dan Pegawai Runding Cara Keluarga di Jabatan Hal Ehwal Agama Islam Pulau Pinang. Data dianalisis secara deskriptif.

DAPATAN DAN PERBINCANGAN

Tafsiran Orang Ketiga

Menurut takrifan yang termaktub dalam Kamus Dewan Edisi Keempat, orang tengah boleh didefinisikan sebagai orang yang menjadi pendamai bagi pihak-pihak yang berbalah, orang

yang menjadi pengantara antara pengeluar barang-barang dengan pengguna, dan orang yang menjadi pengantara antara pihak-pihak dalam rundingan kahwin dan lain-lain.[104]

Selain itu, menurut pendapat dan tafsiran secara umum daripada ahli akademik, orang ketiga ini merujuk tindakan kepada sesiapa sahaja yang bertanggungjawab meruntuhkan sesebuah institusi rumah tangga.[105] Ada juga yang mengkategorikan orang ketiga dalam rumah tangga boleh dirujuk antara pasangan kekasih lelaki dan wanita, wanita dengan wanita *lesbian* (hubungan sesama jantina yang dimaksudkan sebagai musahaqah dan liwat), lelaki dengan lelaki *gay* (persetubuhan dubur sesama lelaki atau perempuan kecuali dubur isteri).[106] Orang ketiga juga boleh menjadi sesiapa sahaja sama ada orang luar yang dikenali atau tidak dikenali seperti kerabat terdekat mahupun saudara yang bau-bau bacang apatah lagi seseorang yang tidak dikenali langsung.[107]

Seterusnya, melihat pula dalam peruntukan undang-undang, tiada takrifan atau pendefinisian yang khusus mengenai golongan yang boleh dianggap sebagai orang ketiga yang mengganggu rumah tangga orang lain.[108] Apa yang difahami dengan tafsiran orang ketiga adalah melalui peruntukan kesalahan berkaitan gangguan orang ketiga dalam perkahwinan seperti mana yang telah diperuntukkan di dalam seksyen 36, seksyen 37, seksyen 38 dan seksyen 39 Enakmen Kesalahan Jenayah Syariah (Negeri Pulau Pinang) 1996. Peruntukan-peruntukan ini melibatkan kesalahan membawa lari isteri orang, memujuk atau menghasut suami atau isteri orang untuk mengabaikan tanggungjawab, menghalang suami isteri untuk hidup bersama selepas berkahwin dan memujuk serta mendorong wanita untuk lari daripada jagaan ibu bapa dan penjaganya.

Islam sangat melarang tindakan seseorang yang mahu merosakkan hubungan seorang isteri dengan suaminya. Perkara ini ada dinukilkan dalam hadis sahih[109]:

مَنْ خَبَّبَ زَوْجَةَ امْرِئٍ أَوْ مَمْلُوكَهُ فَلَيْسَ مِنَّا

Maksudnya:

Daripada Abu Hurairah R.A, Rasulullah SAW bersabda barangsiapa yang melakukan *takhbib* terhadap isteri seseorang atau hamba yang orang itu miliki, maka dia bukan dari kalangan kami. Berdasarkan hadis di atas, hukum bagi *at-takhbib* adalah haram. Perkataan *takhbib* berasal dari *khabbaba*. Jika dilihat dari segi bahasa, ia membawa maksud seorang lelaki yang merosakkan hamba atau isteri kepada orang lain, atau kawan kepada kawannya. *Al-khabb* pula memberi makna kerosakan, kekejian, dan penipuan. Ia diambil daripada perkataan *khibbun* atau *khabbun*

[104] *Carian umum.* (n.d.-b). https://prpm.dbp.gov.my/cari1?keyword=orang+tengah

[105] Che Man, A. F., Nasohah, Z., & Abu Mansor, F. (2014). Pensabitan Nusyuz Isteri di Mahkamah Rendah Syariah Ipoh Perak. *Journal of Human Development and Communication*, 3(Special Issue), 27-46.

[106] Muhamad, N. A. N., & Ismail, N. (2019). Pelaksanaan Undang di Mahkamah Syariah Melibatkan Orang Ketiga dalam Rumah Tangga. *Journal of Advanced Research in Social and Behavioural Sciences*, 16(1), 15-24.

[107] Awang, M. (2013). Orang Ketiga Boleh Dihukum. *Harian Metro.*

[108] Sep. (2023, March 23). *Soalan lazim: Gangguan Orang/Pihak Ketiga - Peguam Syarie*. Peguam Syarie. https://www.peguamsyarie.com.my/soalan-lazim-gangguan-orangpihak-ketiga/

[109] Abu Dawud Sulayman bin al-Ash'ath as-Sijistani, *Sunan Abu Dawud*, Kitab al-Adab, Bab *Fiman Khababa Mamlukan 'ala Maula'*, No. Hadis 5170.

yang membawa maksud penipu yang merosakkan hubungan sesama manusia dengan penipuannya. Ia merupakan kata lawan bagi *al-ghirr* iaitu kenaifan.[110]

Tuntasnya, dapatlah disimpulkan di sini, perbuatan *takhbib* ini boleh merosakkan hubungan antara suami dan isteri melalui tipu daya atau membuatkan isteri itu menuntut perceraian disebabkan orang ketiga mahupun orang tengah. Ia tidak hanya tercakup kepada kekasih atau bekas kekasih suami atau isteri itu, malah ahli keluarga seperti adik beradik, ibu bapa, ipar duai, serta sahabat handai dan masyarakat sekeliling juga boleh dikategorikan sebagai orang ketiga.

Perundangan Di Pulau Pinang Berkaitan Gangguan Orang Ketiga

Tahun 2023 adalah tahun yang agak hangat diperkatakan dengan isu orang ketiga dalam bahtera rumahtangga. Isu ini menjadi lebih popular kerana ia melibatkan selebriti terkenal tanah air di luar sana. Dalam kehangatan isu tersebut, negeri Pulau Pinang di dalam Enakmen Kesalahan Jenayah Syariah (Negeri Pulau Pinang) 1996 ada memperuntukkan beberapa peruntukan sebagai salah satu senjata buat para isteri atau suami bagi menyelamatkan pasangan masing-masing dari diganggu oleh orang ketiga. Antaranya adalah seksyen 36, 37, 38, dan 39 Enakmen Kesalahan Jenayah Syariah (Negeri Pulau Pinang) 1996.

Menurut Informan 1 dari Unit Khidmat Nasihat bagi Bahagian Undang-undang Keluarga Islam, tafsiran peruntukan seksyen ini adalah melibatkan orang ketiga seperti kenyataan di bawah:

> "Dalam borang Unit Khidmat Nasihat bagi seksyen 36, 37, 38 dan 39, ada dua kategori gangguan campur tangan pihak ketiga. Campur tangan pihak ketiga melibatkan keluarga iaitu ahli keluarga terutamanya ibu bapa dan satu lagi campur tangan melibatkan orang luar sama ada di pihak lelaki atau pun perempuan."
>
> (Informan 1, Bhg. Undang-undang Keluarga Islam JHEAIPP, 27 Julai 2023)

Kenyataan ini disokong oleh informan kedua iaitu Pengarah Kanan Siasatan dari Bahagian Penguatkuasaan seperti di bawah:

> "Orang ketiga dalam seksyen 36, 37, 38, 39 ini adalah selain dari suami dan isteri iaitu abang, adik, ipar, mertua, jiran, dan kawan baik. Jadi, bagi saya adalah selain pasangan."
>
> (Informan 2, Bhg. Penguatkuasaan JHEAIPP, 2 Ogos 2023)

Tafsiran ini selari dengan jenis kesalahan yang diperuntukan di dalam keempat-empat seksyen iaitu seksyen 36 Enakmen Kesalahan Jenayah Syariah (Negeri Pulau Pinang) 1996 memperuntukkan berkaitan kesalahan memujuk lari perempuan bersuami, seksyen 37 Enakmen Kesalahan Jenayah Syariah (Negeri Pulau Pinang) 1996 perihal menghalang pasangan yang sudah bernikah daripada hidup sebagai suami isteri, seksyen 38 pula berkenaan

[110] Al-Kuwaitiyah, A.-A. (1980). *Al-Mausu'ah al-Fiqhiyah al-Kuwaitiyah* (Jilid 11, p. 18). Kementerian Wakaf dan Hal Ehwal Islam.

menghasut suami atau isteri supaya bercerai atau mengabaikan kewajipannya, dan seksyen 39 adalah kesalahan memujuk lari orang perempuan:

Keempat-empat seksyen ini bertujuan membantu mengelakkan sebarang gangguan orang ketiga dalam sesebuah perkahwinan. Namun begitu, peruntukan tersebut jarang atau boleh dikatakan tidak pernah didengari dibawa ke muka pengadilan atau ke pendakwaan di Mahkamah Syariah. Perkara ini menjadi tanda tanya sama ada peruntukan yang diperuntukkan di dalam Enakmen Kesalahan Jenayah Syariah (Negeri Pulau Pinang) 1996 itu berkuasa untuk menjadi senjata buat pasangan yang terkesan dengan isu gangguan orang ketiga atau hanya sekadar suatu perundangan di kertas sahaja.

Peruntukan ini menjadi sukar untuk digunapakai apabila pembuktian itu melibatkan lokasi kejadian sesuatu kes itu berlaku. Contohnya apabila mangsa membuat laporan kepada pihak berkuasa dengan menunjukkan gambar pasangannya dan orang ketiga itu berada di sebuah hotel Lexis. Pihak berkuasa akan menyiasat terlebih dahulu lokasi hotel Lexis itu. Pembuktian lokasi tersebut adalah sukar jika hanya melalui sekeping gambar sahaja. Hal ini kerana, jika disiasat ciri-ciri hotel Lexis seperti yang tertera di gambar itu, terdapat beratus hotel Lexis di seluruh Malaysia dengan ciri-ciri yang sama. Ia disokong oleh kenyataan Informan 2 iaitu:

> "Kebiasaannya mangsa akan datang buat aduan sambil tunjuk bukti di *whatsApp*. Dia tunjuk gambar pasangannya dan orang ketiga itu keluar berduaan. Jadi, untuk buktikan gambar itu berlaku di Pulau Pinang sebab kita terikat dengan kesalahan yang dilakukan di negeri Pulau Pinang sahaja.
>
> (Informan 2, Bhg. Penguatkuasaan JHEAIPP, 2 Ogos 2023)

Tambahan pula, peruntukan ini menjadi sukar untuk digunakan apabila hotel Lexis itu berada di lokasi yang berlainan negeri. Ia disebabkan penglibatan bidang kuasa negeri lain memandangkan undang-undang syariah mempunyai limitasi kepada negeri sahaja. Menurut kenyataan Informan 2 berkaitan isu peruntukan ini:

> "Bila sampai kes didaftarkan untuk mendakwa mereka, pihak berkuasa cari, mereka sudah larikan diri ke negeri atau negara mereka. Bangladesh, Indonesia. Rohingya tidak larikan diri sebab mereka memang pelarian. Undang-undang syariah ini tak kuat mana. Jika undang-undang sivil, boleh ekstradisi, tetapi syariah tiada."
>
> (Informan 2, Bhg. Penguatkuasaan JHEAIPP, 2 Ogos 2023)

Peruntukan ini juga boleh dipinda kepada peruntukan lain semasa proses dakwaan kerana elemen pembuktian yang tidak menggambarkan peruntukan ini. Contohnya, sebuah pasangan bercerai di luar mahkamah atas alasan orang ketiga. Mereka tidak akan dijatuhkan hukuman di bawah seksyen 36, 37, 38, atau 39, tetapi dihukum di bawah seksyen 125 Enakmen Undang-undang Keluarga Islam (Negeri Pulau Pinang) 2004 iaitu bercerai di luar mahkamah walaupun hakikatnya alasan utama mereka bercerai adalah orang ketiga. Informan 2 berkongsi pandangan beliau berdasarkan kenyataan di bawah:

> "Seksyen ini macam beku sikit sebab pelbagai cabang kes boleh ditentukan. Jika bercerai pun, tiada kaitan dengan seksyen-

> seksyen ini. Cerai luar mahkamah akan guna seksyen 125. Kahwin tanpa kebenaran di Siam seksyen 124 dan poligami seksyen 40. Dua ni boleh dibawa sekali ke mahkamah. Sebab ada dua kesalahan di situ. Setakat ini seksyen 125 tidak dibawa sekali dengan seksyen 36 sebab seksyen 36 susah nak bukti. Seksyen 125 senang."
>
> (Informan 2, Bhg. Penguatkuasaan JHEAIPP, 2 Ogos 2023)

Jadi, melalui temu bual ini dapat difahami dengan terperinci bahawa penguatkuasaan peruntukan yang berkaitan kesalahan gangguan orang ketiga mempunyai kelompongan dalam melaksanakannya disebabkan isu pembuktian yang sangat berat diperlukan untuk membawa sesuatu kes itu ke peringkat seterusnya. Satu pindaan atau pembaharuan enakmen tersebut dilihat perlu supaya dapat dikuatkuasakan dengan lebih baik. Jika dibandingkan dengan negara Barat, mereka sudah lama menguatkuasakan undang-undang *Alienation of Affection Law* yang membolehkan isteri mendapat pampasan dan bayaran ganti rugi sekiranya pasangan curang (Christy Bieber, 2023).[111] Sewajarnya, negara ini mempunyai mekanisme undang-undang yang dapat membantu melindungi mangsa yang terkesan dalam isu membabitkan insitusi perkahwinan itu sendiri.

Kesan Gangguan Orang Ketiga

Gangguan orang ketiga boleh mengakibatkan kebahagiaan yang dikecapi oleh pasangan suami isteri berubah menjadi rapuh. Kehadiran orang ketiga dalam perhubungan suami isteri membawa pelbagai konflik sehingga tercetusnya pertengkaran dan perpisahan. Pasangan terpaksa akur dengan kehadiran orang ketiga dan memilih perceraian sebagai jalan penyelesaian.

Rentetan itu, perceraian kini dilihat seperti fenomena global dalam kehidupan masyarakat. Tidak dapat dinafikan bahawa terdapat juga perkahwinan yang berjaya diselamatkan setelah melalui beberapa proses perdamaian dan rundingan sama ada ia dilakukan berdasarkan inisiatif pasangan itu sendiri mahupun dengan bantuan pihak unit khidmat nasihat keluarga. Tetapi bagi perkahwinan yang tidak menemui jalan penyelesaian terbaik setelah pelbagai usaha dibuat, maka Islam sebagai satu agama yang lengkap itu menyediakan satu solusi ataupun jalan keluar bagi menyelesaikan isu ini dengan berhemah iaitu melalui pembubaran perkahwinan. Perkara ini disokong oleh Informan 1.

Jika perceraian berlaku, anak-anaklah yang akan menjadi mangsa. Perceraian boleh menjadi sesuatu yang menakutkan untuk kanak-kanak. Kebanyakan kanak-kanak bertindak balas terhadap perceraian ibu bapa mereka dengan emosi yang menyakitkan. Perasaan kehilangan, marah, keliru, bimbang, takut untuk ditinggalkan dan banyak lagi, semuanya mungkin datang dari peralihan ini. Perceraian boleh menyebabkan kanak-kanak berasa terlampau sedih dan sensitif dari segi emosi. Mereka memerlukan tempat untuk menyalurkan emosi mereka seperti seseorang untuk bercakap dengannya, seseorang yang akan mendengar, atau bantuan dari segi

[111] Bieber, C., JD. (2023, February 24). What Is Alienation Of Affection? Legal Definition & Examples. *Forbes Advisor*. https://www.forbes.com/advisor/legal/divorce/alienation-of-affection/

sokongan psikologi (Pusat Pakar Psikologi, 2023).[112] Perkara ini dibuktikan dengan kenyataan Informan 1 seperti di bawah:

> "Perkara ini *effect* kepada anak juga sebenarnya. Terutamanya kesihatan mental kanak-kanak."
>
> (Informan 1, Bhg. Undang-undang Keluarga Islam JHEAIPP, 27 Julai 2023)

Selain itu, gangguan orang ketiga ini juga mendorong kepada berlakunya kes jenayah seperti terlanjur bersama orang ketiga itu. Perkara ini agak mengejutkan dan meruntun jiwa apabila diketahui oleh pasangan masing-masing. Situasi ini selalunya diketahui oleh pasangan mengenai hubungan sulit pasangannya dengan orang ketiga itu menerusi panggilan telefon rakan dan kenalan, menemui bukti mereka keluar bersama, mengesyaki perubahan mendadak serta yang paling mengecewakan adalah apabila pasangan sendiri menjadi saksi kedua-duanya bermadu asmara (Intan, 2019).[113]

Menurut beliau lagi, perkara ini seolah-olah seperti *trend* pada masa kini. Perbuatan terkutuk ini bukan sahaja melibatkan lelaki tetapi juga melibatkan perempuan yang merupakan isteri seseorang. Mereka melakukan dengan perasaan sukarela dan perkara ini menyukarkan pembuktian kerana tiada unsur paksaan. Apa yang paling membimbangkan adalah seorang suami itu tahu tentang perkara itu tetapi tidak mahu melepaskan isterinya kerana memikirkan keadaan rumahtangga yang dibina sudah lama. Namun, ada juga sehingga berlaku perceraian. Seperti kenyataan di bawah:

> "*Trend* sekarang ini isteri yang ada hubungan dan ada kes yang sampai terlanjur. Setakat saya jumpa, tidak ada unsur paksaan. Bila pasangan tahu tentang perkara itu dan datang untuk kaunseling, suami masih sayangkan rumahtangga tapi bila nak lepaskan isteri banyak perkara la yang difikirkannya. Tapi, ada juga yang berlaku sampai perceraian."
>
> (Informan 1, Bhg. Undang-undang Keluarga Islam JHEAIPP, 27 Julai 2023)

Lebih parah lagi kesan gangguan dan campur tangan orang ketiga ini mendorong kepada berlakunya anasir buruk yang tidak diingini seperti ajaran sesat. Perkara ini sangat mengejutkan kerana jarang atau tidak pernah didengari namun, realitinya adalah sangat pahit.

> "Campur tangan pihak ketiga yang melibatkan ajaran sesat pun ada. Orang ketiga itu tarik pasangannya untuk terlibat dengan ajaran yang agak pelik. Pihak berkuasa panggil ajaran sesat kerana situasinya sangat pelik."

---

[112] Jiwadamai, P. P. P. (2023, March 9). Kanak-Kanak & Tekanan : Penceraian Ibu Bapa. *Pusat Pakar Psikologi Jiwadamai*. https://jiwadamai.com/2023/03/09/kanak-kanak-tekanan-penceraian-ibu-bapa/

[113] Shahimi, I. M. A. (2019, July 4). Kekuatan hadapi pasangan curang. *Harian Metro*. https://www.hmetro.com.my/amp/hati/2019/07/472172/kekuatan-hadapi-pasangan-curang

> (Informan 1, Bhg. Undang-undang Keluarga Islam JHEAIPP, 27 Julai 2023)

Sebenarnya, dalam arus pemodenan ini, masih ramai masyarakat yang masih terjebak dengan ajaran sesat kerana kejahilan. Hal ini disebabkan segelintir masyarakat pada hari ini sangat mudah terpesona dengan pemakaian serta tutur kata yang lembut dalam memutar belitkan ayat al-Quran, hadis serta dalil-dalil agama yang lain sehingga tidak menilai terlebih dahulu kata-katanya itu benar atau sebaliknya. Selain itu, kemungkinan wujudnya pembabitan unsur lain dalam menarik perhatian orang lain atau kekaguman pihak ketiga iaitu sihir. Sihir akan digunakan untuk menarik perhatian pasangan kepada orang ketiga itu patuh dan taat kepadanya. Hasilnya, dia tidak menyedari bahawa dirinya sudah dipukau untuk meninggalkan pasangan yang sudah ada (Kafe Ahad, 2023).[114]

Seterusnya, kesan gangguan orang ketiga adalah mewujudkan perkahwinan tanpa izin yang tidak sah dan menggunakan sindiket. Perkahwinan yang diadakan dibimbangi tidak sah dan tidak menepati syarak. Hal ini boleh menyebabkan perkahwinan itu difaraqkan atau dibubarkan. Menurut informan, pihak berkuasa mengetahui tentang perkara ini apabila isteri pergi membuat aduan tentang perkahwinan suami yang dirasakan tidak wujud tetapi berlaku. Kenyataan Informan 1 seperti di bawah:

> "Isteri datang membuat aduan yang suaminya telah berkahwin. Bila siasat, suami kahwin guna sindiket sebab tak keluar ke Thailand tapi kahwin di Penang. Sindiket maksudnya kita tak pasti nikah itu sama ada sah atau tidak selagi dia tidak mendaftar dan dia tak datang untuk buat pengesahan pernikahan."
>
> (Informan 1, Bhg. Undang-undang Keluarga Islam JHEAIPP, 27 Julai 2023)

Bahana lain yang bakal dihadapi oleh pasangan berkahwin secara sindiket antaranya proses pendaftaran pernikahan memakan masa yang panjang dan bertambah rumit sekiranya dokumen tidak mencukupi atau palsu. Kelahiran anak juga tidak dapat didaftarkan seperti biasa. Ia mengakibatkan status pengesahtarafan dan warganegara tidak dapat dipastikan sekali guas memberi masalah kepada urusan perubatan, rawatan, dan pendidikan anak-anak. Pengurusan harta pusaka turut terkesan kerana pihak berkaitan gagal mengemukakan dokumen pernikahan yang diiktiraf selain memberi masalah kepada tuntutan lain seperti perceraian, pengesahan tarafan anak, nafkah, hadhanah, harta sepencarian, dan sebagainya.

Isu Pembuktian Gangguan Orang Ketiga

Isu pembuktian acapkali diulang kerana hasil kajian mendapati faktor utama gangguan orang ketiga tidak dapat dibawa ke peringkat pendakwaan adalah kerana memerlukan elemen pembuktian yang berat dan kukuh untuk mensabitkan sesuatu kes di pihak pendakwaan. Tanpa pembuktian yang mencukupi, kes akan dianggap tiada *prima facie* dan akan ditutup. Perkara ini amatlah pahit untuk ditelan, namun untuk mendakwa seseorang pastinya memerlukan bukti yang kukuh. Menurut Informan 2 berdasarkan kenyataan di bawah:

---

[114] Amry, S. O. (2015, September 4). 'Impian budak nakal terlaksana.' *Harian Metro*. https://www.hmetro.com.my/amp/utama/2021/09/75381/kenapa-mudah-terpengaruh

> "Kes tak boleh diteruskan sebab tak cukup pembuktian. Contohnya, pendakwa minta PPA ambil statement penjaga kaunter. Kebanyakannya penjaga kaunter ialah Indonesia. Jadi, bila kita pergi cari semula, mereka dah hilangkan diri."
>
> (Informan 2, Bhg. Penguatkuasaan JHEAIPP, 2 Ogos 2023)

Selain itu, pembuktian dalam kes berkaitan gangguan orang ketiga ini selalunya dalam bentuk dokumentasi seperti aplikasi *WhatsApp*, khidmat pesanan ringkas, atau sosial media yang lain, di mana dokumen berbentuk seperti ini sukar untuk diperolehi. Kebiasaannya, pihak yang membuat aduan gagal mengemukakan keterangan dokumen atau keterangan lisan semasa kejadian. Menurut Informan:

> "Biasanya pengadu datang tunjuk gambar yang mana pasangannya dan orang ketiga ada berhubung menggunakan khidmat pesanan ringkas."
>
> (Informan 2, Bhg. Penguatkuasaan JHEAIPP, 2 Ogos 2023)

Antara sebab lain yang membuatkan pembuktian menjadi sukar adalah apabila kedua-dua pihak itu iaitu salah seorang pasangan pengadu dan orang ketiga tersebut melakukan kesalahan atas dasar saling menyukai dan tiada unsur paksaan. Dari sini tidak dapat dibuktikan elemen gangguan orang ketiga kerana kedua-duanya merelakan perbuatan tersebut walaupun pada hakikanya, ia melanggar hukum syarak kerana cuba memusnahkan rumahtangga yang telah dibina. Informan 2 berpendapat:

> "Saya rasa susah kes ini nak didakwa. Sebab dua-dua pihak suka sama suka dan tiada paksaan."
>
> (Informan 2, Bhg. Penguatkuasaan JHEAIPP, 2 Ogos 2023)

Tiada Pendakwaan Kes-kes Gangguan Orang Ketiga

Isu-isu pembuktian yang dijelaskan di atas tadi merupakan punca kenapa tiada pendakwaan di Mahkamah Syariah bagi kes gangguan orang ketiga. Di pihak pendakwaan pula, *IP* iaitu kertas siasatan tidak lengkap juga menjadi punca pendakwaan tidak dapat dilakukan. Sekiranya kertas siasatan yang diserahkan cukup lengkap, pendakwaan boleh cuba dilakukan dan hasilnya terpulang kepada mahkamah sama ada kes itu disabitkan atau tidak. Menurut Informan 2:

> "Bergantung kepada pendakwa itu. Jika dirasakan tidak mempunyai *prima facie* dalam kertas siasatan, *IP* tersebut akan dipulangkan semula."
>
> (Informan 2, Bhg. Penguatkuasaan JHEAIPP, 2 Ogos 2023)

Walau bagaimanapun, menurut Informan 2, seandaianya dalam siasatan didapati terdapat elemen-elemen yang tidak begitu kuat untuk pendakwaan di bawah seksyen 36, 37, 38, dan 39, maka pendakwa syarie boleh membawa kepada kesalahan seksyen lain yang berkaitan dengan elemen pembuktian tersebut.

> "Pelbagai cabang kes boleh ditentukan. Jika bercerai pun, tiada kaitan dengan seksyen-seksyen ini. Cerai luar mahkamah akan

> guna seksyen 125. Kahwin tanpa kebenaran di Siam seksyen 124 dan poligami seksyen 40. Dua ni boleh dibawa sekali ke mahkamah. Sebab ada dua kesalahan di situ. Setakat ini seksyen 125 tidak dibawa sekali dengan seksyen 36 sebab seksyen 36 susah nak bukti. Seskyen 125 senang."
>
> (Informan 2, Bhg. Penguatkuasaan JHEAIPP, 2 Ogos 2023)

KESIMPULAN

Hasil kajian mendapati rumusan bagi tafsiran orang ketiga dalam sesebuah perkahwinan adalah selaras dengan pandangan menurut pakar akademik dan temu bual dari kedua-dua informan. Dapat difahami secara umum, tafsiran orang ketiga boleh diklasifikasikan sebagai pihak yang cuba mengeruh, mengganggu, serta meruntuhkan dan mengakibatkan perpecahan dan perbahalan sesebuah institusi kekeluargaan sama ada melibatkan individu yang dikenali atau tidak dikenali. Orang ketiga boleh dikategorikan kepada dua iaitu melibatkan orang luar ataupun dalam kalangan ahli keluarga. Bagi kategori pertama, ia melibatkan rakan sepejabat atau rakan sekerja, kekasih lama yang datang kembali, individu yang baru dikenali melalui sosial media, dan jiran. Kategori kedua pula adalah campur tangan dari pihak keluarga seperti ibu bapa, serta mertua yang menjadi orang ketiga dalam hubungan perkahwinan anak masing-masing.

Seterusnya, terdapat peruntukan yang membincangkan mengenai kesalahan jenayah orang ketiga di dalam Enakmen Kesalahan Jenayah Syariah (Negeri Pulau Pinang) 1996 iaitu seksyen 36, 37, 38, dan seksyen 39, namun mempunyai kelompongan dalam pelaksanaan peruntukan tersebut. Kajian mendapati bahawa keempat-empat seksyen ini memerlukan elemen pembuktian yang berat dan kukuh untuk mensabitkan hukuman ke muka pengadilan. Disebabkan itu, tiada kes yang dilaporkan ke peringkat pendakwaan.

Isu ini dilihat memerlukan suatu pindaan dan pembaharuan kepada enakmen supaya peruntukan mengenai kesalahan jenayah syariah mengenai orang ketiga di dalam Enakmen Kesalahan Jenayah Syariah (Negeri Pulau Pinang) 1996 dapat dikuatkuasakan dengan lebih baik bagi membantu pihak yang terkilan dalam membuat dakwaan terhadap orang ketiga. Sewajarnya, negara ini khususnya negeri Pulau Pinang mempunyai mekanisme undang-undang yang dapat membantu melindungi mangsa terutamanya masyarakat di negeri Pulau Pinang dalam isu membabitkan gangguan institusi kekeluargaan mereka. Isu perundangan yang timbul mengenai gangguan orang ketiga adalah sudah semestinya isu pembuktian dan tiada pendakwaan yang disabitkan. Pihak pendakwaan memerlukan pembuktian yang cukup untuk melengkapkan elemen-elemen pembuktian yang diperlukan supaya kes dianggap mempunyai *prima facie* serta boleh membawanya ke mahkamah untuk diadili. Namun, bagi kesalahan jenayah orang ketiga ini, dilihat sukar untuk memenuhi elemen pembuktian atas beberapa faktor. Antaranya adalah pembuktian yang diberikan oleh pengadu melalui bentuk dokumentasi dan sukar untuk dibuktikan lokasi berlaku jenayah tersebut, serta jenayah yang dilakukan tidak mempunyai unsur paksaan tetapi kedua-dua pihak saling menyukai dan merelakan antara satu sama lain.

RUJUKAN

Al-Ash'ath as-Sijistani, A. D. S. *Sunan Abu Dawud*, Kitab al-Adab, Bab *Fiman Khababa Mamlukan 'ala Maula'*, No. Hadis 5170.

Al-Kuwaitiyah, A.-A. (1980). *Al-Mausu'ah al-Fiqhiyah al-Kuwaitiyah* (Jilid 11, p. 18). Kementerian Wakaf dan Hal Ehwal Islam.

Che Man, A. F., Nasohah, Z., & Abu Mansor, F. (2014). Pensabitan Nusyuz Isteri di Mahkamah Rendah Syariah Ipoh Perak. *Journal of Human Development and Communication*, 3(Special Issue), 27-46.

Bieber, C., JD. (2023, February 24). What Is Alienation Of Affection? Legal Definition & Examples. *Forbes Advisor*. https://www.forbes.com/advisor/legal/divorce/alienation-of-affection/

Carian umum. (n.d.-b). https://prpm.dbp.gov.my/cari1?keyword=orang+tengah

Shahimi, I. M. A. (2019, July 4). Kekuatan hadapi pasangan curang. *Harian Metro*. https://www.hmetro.com.my/amp/hati/2019/07/472172/kekuatan-hadapi-pasangan-curang

Amry, S. O. (2015, September 4). 'Impian budak nakal terlaksana.' *Harian Metro*. https://www.hmetro.com.my/amp/utama/2021/09/75381/kenapa-mudah-terpengaruh

Awang, M. (2013). Orang Ketiga Boleh Dihukum. *Harian Metro*.

Muhamad, N. A. N., & Ismail, N. (2019). Pelaksanaan Undang di Mahkamah Syariah Melibatkan Orang Ketiga dalam Rumah Tangga. *Journal of Advanced Research in Social and Behavioural Sciences*, 16(1), 15-24.

Sep. (2023, March 23). *Soalan lazim: Gangguan Orang/Pihak Ketiga - Peguam Syarie*. Peguam Syarie. https://www.peguamsyarie.com.my/soalan-lazim-gangguan-orangpihak-ketiga/

Jiwadamai, P. P. P. (2023, March 9). Kanak-Kanak & Tekanan : Penceraian Ibu Bapa. *Pusat Pakar Psikologi Jiwadamai*. https://jiwadamai.com/2023/03/09/kanak-kanak-tekanan-penceraian-ibu-bapa/

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

JENIS-JENIS LAFAZ CERAI LUAR MAHKAMAH: KAJIAN DI MAHKAMAH RENDAH SYARIAH SEPANG, SELANGOR

WAN HANIS QASHRINA BINTI WAN HUSSIN
ZANARIAH DIMON
Fakulti Syariah dan Undang-undang
Universiti Islam Selangor (UIS)
20bi01080@student.kuis.edu.my, zanariah@kuis.edu.my

ABSTRAK

Perceraian di luar mahkamah adalah perceraian yang dilakukan tanpa kebenaran mahkamah syariah. Ia boleh dibuat dengan menggunakan pelbagai medium seperti secara lisan, menggunakan sistem pesanan ringkas (SMS), aplikasi whatsapp dan sebagainya. Kadar perceraian di Selangor sering menjadi yang tertinggi dari tahun ke tahun tidak kira sama ada perceraian yang berlaku tersebut mengikut prosedur atau berlaku di luar mahkamah. Perceraian di luar mahkamah adalah perkara yang tidak boleh dibuat main kerana kesannya adalah amat besar. Antara kesannya ialah apabila pasangan tersebut tidak membuat sebarang pengesahan dan meneruskan hidup bersama sebagai suami isteri seperti biasa. Dikhuatiri pasangan tersebut bukan lagi suami isteri yang sah disisi syarak dan berlakunya perzinaan tanpa disedari. Oleh sebab itu, setiap pasangan perlu melaporkan ke mahkamah syariah jika berlakunya pelafazan talak yang telah dibuat di luar mahkamah, sama ada secara sengaja atau tidak sengaja agar tiada masalah yang akan berlaku di kemudian hari. Perkara ini juga boleh berkait dengan penasaban anak, tuntutan isteri di mahkamah dan sebagainya. Oleh itu, kajian ini dijalankan adalah bagi mengenal pasti konsep perceraian luar mahkamah dari sudut undang-undang dan syarak, mengkaji jenis-jenis lafaz cerai di luar mahkamah dan menganalisis kes dan statistik perceraian yang berlaku di luar mahkamah. Kajian ini adalah berbentuk kualitatif dan pengumpulan data dibuat melalui kajian perpustakaan dan kajian lapangan iaitu temubual dan fail-fail kes di mahkamah syariah. Data dianalisis menggunakan pendekatan secara induktif dan deduktif. Dapatan kajian menunjukkan bahawa terdapat beberapa jenis lafaz cerai dalam bentuk sarih atau kinayah yang telah dilafazkan oleh suami dalam kes-kes pengesahan cerai luar mahkamah yang dilaporkan di Mahkamah Rendah Syariah Sepang, Selangor. Kajian juga mendapati sikap suami isteri, masalah kewangan dan keganasan rumah tangga adalah antara faktor penyumbang kepada berlakunya perceraian tanpa kebenaran mahkamah tersebut. Di akhir penulisan, beberapa saranan telah dikemukakan bagi menyelesaikan isu-isu berbangkit.

***Kata kunci**: perceraian luar mahkamah, perceraian tanpa kebenaran mahkamah, talak, lafaz sarih, lafaz kinayah*

PENGENALAN

Perkahwinan merupakan suatu ikatan suci yang bersifat kekal abadi dan diredhai Allah. Setiap pasangan suami isteri tentunya mengharapkan sebuah rumah tangga yang harmoni, bahagia dan berkekalan hingga ke akhir hayat. Namun demikian, tidak semua ikatan perkahwinan yang dibina dapat mencapai matlamat dan kebahagiaan yang diimpikan. Apabila tidak ada lagi persefahaman di antara kedua duanya dalam kehidupan berumah tangga malah sering pula berlaku pertelingkahan antara mereka maka tidak ada pilihan lain lagi kecuali bercerai. Perceraian bukanlah sesuatu yang digalakkan dalam Islam, akan tetapi dalam keadaan yang tidak dapat dielakkan ia menjadi saluran penyelesaian terakhir bagi pasangan suami isteri. Perkataan talak diambil dari perkataan *al-itlaq* yang bermaksud meninggalkan atau melepaskan. Adapun dari sudut syarak pula bererti pembubaran ikatan perkahwinan dan penamatan hubungan perkahwinan dengan lafaz talak. Secara umumnya, kuasa menjatuhkan talak berada di tangan suami. Apabila suami menjatuhkan talak maka berlakulah perceraian sama ada lafaz menggunakan bahasa Arab atau bahasa lain, melalui tulisan atau bahasa isyarat

yang boleh difahami. Talak yang dijatuhkan itu terbahagi kepada dua iaitu talak dilafazkan secara jelas (*as-sarih*) dan talak yang berlaku secara kiasan (talak *kinayah*). Menurut jumhur juga, sesungguhnya talak adalah perkara yang dibenarkan tetapi sebolehnya ia tidak dilakukan kerana ia suatu tindakan memutuskan sesebuah ikatan kecuali jika mengandungi sebab tertentu (Az-Zuhaili, 2011).

Perceraian luar mahkamah adalah perceraian yang dilakukan tanpa izin mahkamah syariah. Cerai luar mahkamah termasuk mengucapkan cerai secara lisan tanpa izin mahkamah, cerai melalui e-mail, cerai melalui sistem pesanan ringkas ataupun SMS dan cerai melalui aplikasi *WhatsApp* dan sebagainya. Bagi kes perceraian begini, pihak isteri atau suami perlu membuat permohonan pengesahan ke mahkamah syariah bagi mengesahkan status lafaz perceraian tersebut, samada ia dilafazkan secara sengaja atau tidak. Dalam situasi hari ini, apabila pasangan bertelagah dan rumah tangga menjadi kacau bilau, pihak suami sering melafazkan talak secara tidak sengaja. Hal ini kerana, pasangan yang bertelagah mudah melakukan sesuatu tindakan di luar jangkaan. Talak merupakan perkara yang dibenci olah Allah SWT tetapi ia dibenarkan. Berdasarkan hadis Rasulullah SAW:

ُأَبْغَضُ الْحَلَالِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى الطَّلَاق

Maksudnya:

Daripada Ibn Umar RA bahawasanya Nabi SAW bersabda perkara halal yang paling dimurkai Allah adalah talak.

Pada masa yang sama, isu perceraian di luar mahkamah ini telah menjadi lebih serius apabila pasangan menyembunyikan lafaz talak dan rujuk tersebut. Hal ini mungkin kerana stigma sesetengah masyarakat masa kini yang berpendapat bahawa urusan di mahkamah syariah akan memakan masa yang lama. Maka segelintir pihak membuat keputusan untuk tidak membuat pengesahan lafaz cerai dan rujuk. Terdapat banyak kes dimana pihak-pihak menyembunyikan lafaz talak di luar mahkamah, apabila hadir ke mahkamah mereka tidak mengetahui jumlah lafaz yang sebenar. Bahkan terdapat kes yang sudahpun melafazkan talak lebih dari 3 kali. Masalah ini akan menyebabkan kesukaran kepada pihak-pihak (Saifuddin, 2019). Apa yang lebih malang lagi sekiranya ia membawa kepada masalah kesahtarafan anak yang dilahirkan oleh pasangan tersebut.

Menurut undang-undang keluarga Islam negeri-negeri di Malaysia, terdapat banyak peruntukan undang-undang mengenai perceraian. Sebagai contoh permohonan perceraian di bawah seksyen 47 Enakmen Undang-undang Keluarga Islam Selangor 2003. Permohonan ini ialah melalui lafaz talak dari suami dan memerlukan persetujuan kedua-dua belah pihak untuk bercerai. Mahkamah tidak akan membenarkan suami melafazkan talak sekiranya pihak isteri tidak bersetuju untuk bercerai (Yusnita et al., 2021). Selain perceraian melalui lafaz talak, ada juga perceraian melalui perintah mahkamah seperti cerai taklik, cerai fasakh dan sebagainya. Sebagai contoh cerai secara fasakh, Fasakh adalah kuasa hakim untuk membubarkan perkahwinan tanpa lafaz dan kebenaran daripada pihak suami, oleh itu tugas di pihak isteri ialah dia hendaklah mengemukakan bukti kukuh untuk meyakinkan hakim bicara bahawa alasan-alasan untuk sabitan fasakh tersebut adalah benar dan menepati kehendak syarak. Dalam

masa yang sama, suami juga akan diberi ruang yang saksama untuk membela diri di atas pertuduhan yang dikemukakan oleh pihak isteri (Zain@Zakaria & Abdullah, 2018). Di samping itu juga, menurut undang-undang keluarga Islam yang berkuatkuasa di setiap negeri khususnya di Negeri Selangor, perceraian tidak boleh sewenang-wenangnya dilafazkan di luar mahkamah. Oleh itu, mana-mana suami yang telah menceraikan isterinya dengan lafaz talak di luar mahkamah dan tanpa kebenaran mahkamah hendaklah melaporkannya kepada mahkamah dalam tempoh tujuh hari daripada hari pelafazan talak itu berlaku. Selepas itu, mahkamah akan membuat siasatan bagi memastikan sama ada talak yang dilafazkan itu adalah sah mengikut hukum syarak. Jika mahkamah berpuas hati bahawa talak yang telah dilafazkan itu adalah sah mengikut hukum syarak, maka mahkamah akan mengesahkan dan merekodkan perceraian itu. Kemudian, mahkamah dikehendaki untuk menghantar suatu salinan rekod itu kepada pendaftar yang berkenaan dan kepada ketua pendaftar untuk didaftarkan sepertimana yang diperuntukkan dalam seksyen 57 (1), (2), (3) EUUKIS 2003. Justeru itu, melafazkan cerai di luar mahkamah dan tanpa kebenaran mahkamah merupakan satu kesalahan undang-undang syariah. Menurut EUUKIS seksyen 125, seorang suami yang telah menceraikan isterinya di luar mahkamah adalah satu kesalahan dan jika disabitkan bersalah, maka suami tersebut boleh dikenakan hukuman denda, penjara atau kedua-duanya sekali. Oleh itu, kajian ini dibuat bagi menjelaskan jenis-jenis lafaz cerai yang sering digunakan oleh pasangan yang bercerai di luar mahkamah serta faktor-faktor berlakunya perceraian di luar mahkamah tersebut. Dibincangkan juga statistik kes perceraian luar mahkamah di bawah seksyen 57 yang telah direkodkan di Mahkamah Rendah Syariah Sepang bagi menguatkan lagi kajian ini.

METODOLOGI

Metodologi kajian adalah meliputi cara, kaedah, pendekatan yang digunakan untuk mencapai objektif dan matlamat kajian. Metodologi kajian menjadikan kajian yang dijalankan lebih bersistematik dan perjalanan kajian lebih terarah dalam mencapai objektif. Kajian yang dibuat oleh penulis adalah suatu kajian berbentuk kualitatif. Terdapat dua metode yang digunakan iaitu metode pengumpulan data dan metode penganalisisan data. Dalam melaksanakan metode pengumpulan data, penulis menggunakan kaedah-kaedah kajian perpustakaan dan kajian lapangan seperti temubual dan semakan fail-fail kes berkaitan.

Kajian perpustakaan merupakan salah satu kaedah penting untuk mendapatkan maklumat bagi tujuan kajian ini. Kaedah ini adalah yang biasa digunakan oleh para pengkaji untuk mendapatkan sebanyak mungkin maklumat yang releven berkaitan dengan tajuk kajian. Proses mendapatkan maklumat tertumpu pada pembacaan dan rujukan daripada buku undang-undang, statut dan juga kitab-kitab fiqh. Bagi kajian lapangan, penulis telah membuat satu temubual bersama hakim Mahkamah Rendah Syariah Sepang. Temubual adalah suatu instrumen yang penting bagi kajian berbentuk kualitatif. Hal ini kerana dari temubual, pengkaji boleh mendapatkan maklumat yang lebih mendalam. Yang mana ia tidak dapat diperolehi dengan menggunakan kaedah-kaedah yang lain dan tidak wujud di dalam mana-mana dokumentasi dan fail-fail kes di mahkamah. Metode dokumentasi ini juga di gunakan dengan merujuk kepada maklumat dan data yang telah direkodkan di Mahkamah Rendah Syariah Sepang. Secara keseluruhannya, kaedah ini digunapakai untuk mendapatkan maklumat mengenai kes-kes, rekod-rekod penghakiman, keputusan mahkamah serta statistik yang berkaitan tajuk kajian. Selain itu, pengkaji juga ingin melihat bagaimana peruntukkan undang-undang yang berkaitan diamalkan dan dipraktikkan di dalam sesuatu kes tersebut.

Seterusnya, dalam melaksanakan metode penganalisisan data pula, pengkaji telah menggunakan pendekatan secara induktif dan deduktif. Pendekatan induktif ialah proses yang memberi penjelasan yang umum berdasarkan pemerhatian yang spesifik. Di mana data-data serta fakta-fakta yang khusus telah digunakan untuk mencapai satu kesimpulan. Data yang diperolehi tersebut akan dianalisa sehingga mewujudkan satu teori yang jelas seperti hasil temubual yang dibuat dengan pihak mahkamah serta fail-fail kes yang dilihat. Metode deduktif ialah cara menganalisis data dan melakukan penulisan yang berdasarkan kepada pola berfikir mencari pembuktian dengan berpandukan kepada dalil yang umum terhadap hal-hal khusus. Bahan yang mempunyai fakta umum ini akan digunakan dengan lebih luas agar ianya boleh menyeluruh penggunaannya seterusnya membuat kesimpulan ke atas maklumat tersebut.

DAPATAN KAJIAN DAN PERBINCANGAN

Jenis-Jenis Lafaz Cerai

Terdapat beberapa jenis lafaz cerai luar mahkamah yang telah direkodkan di Mahkamah Rendah Syariah Sepang iaitu yang paling biasa ialah lafaz cerai secara *sarih* dan *kinayah*. Lafaz talak secara *sarih* adalah yang sering berlaku dan banyak direkodkan. Bagi kes cerai luar mahkamah, kebanyakan yang sabit adalah lafaz yang jelas iaitu lafaz *sarih*. Contohnya, "aku ceraikan kau dengan talak 1". Namun, terdapat juga kes yang menggunakan lafaz secara tidak jelas (*indirec*t) ataupun dengan kata lain disebut sebagai lafaz *kinayah*. Contohnya, "kau pergilah balik rumah mak kau". Bagi situasi tersebut, ia memerlukan mahkamah untuk menyiasat terlebih dahulu lafaz yang dibuat oleh suami sebelum memberikan keputusan jatuh atau tidak talak. Hakim akan memberikan keputusan bergantung kepada ijtihadnya dan mengikut kepada pengetahuan dan pengalamannya sebagai seorang hakim. Berdasarkan kajian yang dibuat, didapati bahawa pasangan yang bercerai di luar mahkamah lebih banyak menggunakan lafaz cerai secara *sarih* berbanding *kinayah*. Akan tetapi ada juga yang menggunakan lafaz cerai secara *kinayah*. Walau bagaimanapun, kebanyakan yang sabit adalah yang menggunakan lafaz *sarih*.

Seterusnya, terdapat juga kes perceraian luar mahkamah yang menggunakan lafaz jenis ta'liq. Pensabitan lafaz ta'liq adalah bergantung kepada pengakuan suami. Ta'liq boleh dilihat dalam dua keadaan iaitu ta'liq hidup dan ta'liq mati. Ta'liq mati ialah lafaz ta'liq suami itu hanya mengikat si isteri dalam sesuatu tempoh tertentu dan setakat itu sahaja. Ada keadaan di mana ta'liq itu menjadi hidup. Lafaz ta'liq itu hidup sepanjang hayat si isteri dan sepanjang dia menjadi isterinya. Berdasarkan kajian ini, dapat disimpulkan bahawa selain lafaz cerai secara *sarih* dan *kinayah* ada juga kes perceraian luar mahkamah yang berlaku dengan menggunakan lafaz ta'liq. Tidak boleh dinafikan bahawa ada suami yang tidak tahu dan faham pun apa yang dimaksudkan dengan lafaz ta'liq. Ada yang tidak tahu akan kesannya dan hanya mengucapkan secara membuta tuli sahaja. Oleh itu, untuk mensabitkan lafaz ta'liq tersebut mahkamah akan bertanya dan menerima pengakuan suami.

Selain itu, ada juga lafaz cerai yang dibuat akibat adanya unsur ugutan. Secara umumnya, pensabitan lafaz bergantung kepada apa yang dibentangkan dalam permohonan. Apabila permohonan pemfailan dibentangkan, hakim boleh melihat kepada cara lafaz itu dibuat, di mana, pada waktu bila, keadaan si pelafaz tersebut dan sama ada berlaku ugutan ataupun apa-apa yang membuatkan satu pihak itu terpaksa ataupun dengan sengaja melafazkan talak

tersebut. Apabila wujudnya ugutan atau ketidakrelaan ketika suami melafazkan lafaz cerai tersebut, keputusan sama ada jatuh atau tidak talak adalah bergantung kepada penilaian hakim itu sendiri. Namun kebiasaannya, perkara itu menjadi tidak sabit kerana adanya unsur keterpaksaan. Apabila berlaku begitu, ia adalah bukan kerelaan dan menjadi perkara yang darurat. Maka, lafaz cerai itu adalah menjadi tidak sah. Berdasarkan kajian ini, didapati bahawa ada juga jenis lafaz yang berunsurkan ugutan dan adanya ancaman sehingga terpaksa melafazkan cerai. Pelafazan cerai telah dibuat dalam keadaan darurat dan dengan tidak suka rela oleh si suami. Malah, keadaan darurat itu sememangnya akan memberikan kesan negatif kepada pasangan tersebut. Oleh sebab itu, hakim akan menilai dan kebiasaannya ditolak kerana suami menjatuhkan talak tersebut dalam keadaan terpaksa dan boleh menyebabkan berlakunya kezaliman dan penganiayaan. Bertepatan dengan firman Allah SWT:

مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ

(Surah al-Nahl: (16):106)

Maksudnya:

Sesiapa yang kufur kepada Allah sesudah ia beriman (maka baginya kemurkaan dan azab dari Allah) kecuali orang yang dipaksa (melakukan kufur) sedang hatinya tenang tenteram dengan iman.

Ayat ini menunjukkan bahawa perkataan yang diucapkan dengan terpaksa dalam talak tidak dikira dan tidak ada hukum syarak yang dikenakan kepada orang yang dipaksa. Jika seseorang tidak dihukum kerana perkataan kufur yang diucapkan dengan terpaksa, maka pada perkara yang lain juga tidak akan dikenakan hukuman (Nashir Al-Sa'di, 1977). Kajian juga mendapati bahawa jenis lafaz cerai yang sangat banyak terjadi adalah lafaz cerai dalam keadaan marah. Banyak kes suami melafazkan cerai kerana perasaan marah yang melampau dan secara tidak sengaja. Dalam menyelesaikan isu ini, hakim akan membuat penilaian berdasarkan keadaan marah si pelafaz pada ketika itu, sama ada dia di bawah pengaruh sedar atau tidak. Oleh itu, lafaz cerai yang diucapkan oleh suami dalam keadaan marah yang melampau adalah tidak sabit kerana keadaannya yang pada ketika itu hilang kewarasan akal sehingga tidak boleh mengawal diri dan berfikir secara rasional. Berdasarkan kajian ini menunjukkan bahawa sememangnya ramai pasangan yang terdorong untuk mengucapkan lafaz cerai atau meminta cerai dari suami kerana perasaan marah yang melampau. Apabila seseorang bercakap dalam keadaan marah, mereka lebih cenderung untuk mengeluarkan kata-kata yang beremosi tanpa berfikir panjang. Kesudahannya, memberikan kesan negatif kepada sesuatu hubungan tersebut. Perasaan marah merupakan salah satu sifat fitrah yang ada dalam diri setiap manusia. Sifat marah yang melampau itu datang dari nafsu amarah dan hasutan syaitan.

Kesimpulannya, kesemua jenis-jenis lafaz cerai di atas adalah yang biasa dan paling kerap direkodkan di mahkamah. Tidak semua lafaz cerai boleh disabitkan dengan mudah kecuali lafaz cerai yang menggunakan lafaz *sarih.* Hal ini kerana ia memerlukan hakim untuk mengkaji dan menyiasat dahulu kepada cara dan keadaan si suami semasa melafazkan talak tersebut. Dibimbangi adanya unsur-unsur negatif yang mendorong suami untuk melafazkan tanpa

kerelaan sehingga membawa kemudaratan kepada pasangan tersebut. Oleh sebab itu, pasangan yang membuat pelafazan cerai di luar mahkamah perlu dengan secepat mungkin membuat pengesahan status talak di mahkamah bagi kebaikan bersama.

Faktor-faktor Perceraian di Luar Mahkamah

Berdasarkan kajian yang dibuat, terdapat banyak faktor yang menjadi punca kepada berlakunya perceraian di luar mahkamah ini. Antara faktor-faktornya adalah perselisihan faham antara pasangan. Perselisihan faham yang berlarutan sehingga berakhir dengan perceraian adalah perkara yang biasa dan banyak berlaku. Definisi perselisihan faham ataupun *shiqaq* adalah bermaksud permusuhan dan perselisihan yang berterusan antara suami dan isteri. Apabila perselisihan berlaku antara pasangan suami dan isteri walau apa jua puncanya, Islam menganjurkan pasangan tersebut agar berusaha mencari jalan perdamaian atau pergi membuat kaunseling bagi mempertahankan ikatan perkahwinan yang telah dibina (A. Shukor et al., n.d.). Perselisihan faham menjadikan suami dan isteri itu saling benci membenci di antara satu sama lain. Ia menyebabkan satu keadaan kehidupan berumah tangga itu sentiasa berada dalam keadaan tidak harmoni dan berkonflik. Konflik adalah bahagian yang tidak dapat dielakkan dalam kehidupan berkeluarga akan tetapi ia boleh diselesaikan dengan adanya kerjasama antara pihak-pihak (Abd Rahman et al., 2020). Oleh itu, dapat disimpulkan bahawa perselisihan faham antara suami dan isteri adalah faktor yang biasa menjadi asbab kepada berlakunya perceraian luar mahkamah. Berselisih faham dan berbeza pendapat adalah perkara normal bagi setiap manusia. Akan tetapi, dengan adanya perbincangan dan komunikasi yang baik dapat menjadikan pertelingkahan itu mencapai solusi yang memuaskan hati setiap pihak. Syariah islam juga ada menyediakan beberapa langkah penyelesaian terhadap pasangan yang mempunyai masalah rumah tangga antaranya seperti sulh, hakam, jawatankuasa pendamai dan sebagainya.

Seterusnya, masalah kewangan adalah faktor paling utama berlakunya perceraian di luar mahkamah. Perkara ini terjadi atas beberapa sebab antaranya ialah apabila si isteri itu tidak boleh hidup susah. Berkemungkinan pada asalnya isteri lahir di dalam keluarga yang kaya dan berkahwin pula dengan suami yang berstatus kewangan sederhana atau biasa. Apabila dari kecil sudah biasa hidup dalam keadaan serba mewah dan tiba-tiba selepas berkahwin perlu merasai susah maka ia telah mendorong si isteri untuk meminta cerai kepada suaminya. Selain itu, ada juga beberapa faktor penyebab yang lain seperti masalah suami yang tidak bekerja, gaji yang sedikit sehingga tidak mampu menampung kehidupan dan sebagainya. Berdasarkan kajian ini, didapati bahawa masalah kewangan memberi impak yang sangat besar kepada sesuatu hubungan dan bagi sesebuah keluarga. Hal ini kerana pada masa kini ekonomi keluarga, negara malah global juga sedang terumbang ambing selepas berlakunya fasa Covid-19. Pada masa itu, ramai yang mengalami kesempitan wang, dibuang kerja, tidak mendapat gaji dan sebagainya. Tidak dinafikan sebelum adanya wabak Covid ini, masalah kewangan juga berlaku akan tetapi selepas datangnya wabak ini, semakin ramai yang mengalami kesusahan tersebut.

Selain itu, isu nafkah juga adalah antara faktor kepada meningkatnya kadar perceraian di luar mahkamah. Hal ini terjadi kerana hilangnya rasa tanggungjawab dalam diri suami kepada isteri dan anak-anak. Wujud sesetengah suami yang sememangnya tidak mampu untuk memberi nafkah yang banyak. Akan tetapi dengan kecekalan yang ada di dalam dirinya, membuatkan

dia tetap memberi nafkah walaupun sedikit. Walau bagaimanapun, tidak dinafikan bahawa ada sesetengah suami itu memang berniat untuk tidak mahu menunaikan tanggungjawabnya dengan memberi nafkah ataupun memberi nafkah dengan amaun yang sedikit dan tidak masuk akal pada era masa kini. Hal ini telah mendorong si isteri untuk bercerai dan meminta cerai. Oleh itu, dapat disimpulkan bahawa duit bukan segala-galanya tetapi untuk bahagia kita memerlukan duit. Isu nafkah ini sering diambil ringan oleh para suami. Sedangkan itu adalah tanggungjawab wajib yang diberikan Allah kepadanya sebagai ketua keluarga.

Di samping itu, masalah keganasan rumah tangga (*domestic violence)* juga telah menjadi faktor kepada berlakunya perceraian di luar mahkamah. Kebiasaannya rakyat di Malaysia, mereka beranggapan bahawa keganasan rumah tangga adalah datangnya dari sebelah pihak sahaja. Hakikatnya, ia adalah melibatkan kedua-dua belah pihak iaitu suami dan juga isteri. Menurut Bahagian Pembangunan Kesihatan Keluarga, pada tahun 2019 dan 2020 terdapat peningkatan kes keganasan rumah tangga disebabkan penderaan fizikal bagi kaum lelaki iaitu sebanyak 558 kes pada tahun 2019 kepada 612 kes pada tahun 2020. Bagi kaum Wanita pula, terdapat penurunan kes iaitu sebanyak 5358 kes pada tahun 2019 menurun kepada 4766 kes pada tahun 2020. Penurunan yang berlaku itu berkemungkinan kerana ramai mangsa yang tidak tampil ke hadapan untuk membuat laporan (Ismail & Abdul Rahman, 2021). Sudah terang lagi bersuluh, walaupun berlaku penurunan kes, terdapat jurang yang amat besar di antara jumlah kes keganasan rumah tangga terhadap lelaki (suami) dan juga wanita (isteri). Ini menunjukkan kaum wanita lebih terdedah kepada masalah keganasan rumah tangga. Berdasarkan kajian ini, didapati bahawa keganasan rumah tangga juga ada menyumbang kepada berlakunya perceraian luar mahkamah. Sudah jelas bahawa perbuatan ini banyak memberikan mudarat kepada mangsa tidak kira suami mahupun isteri. Mudarat yang diperolehi akan menjejaskan mental dan fizikal mangsa. Oleh sebab itu, mangsa akan terdorong untuk meminta cerai dan melafazkan cerai kerana tidak tahan dengan kesakitan yang dialami.

Pada waktu yang sama, masalah kesihatan mental telah menjadi penyakit pada hari ini yang juga menyumbang kepada faktor berlakunya perceraian di luar mahkamah. Pandemik Covid-19 telah menjadikan masalah kesihatan mental masyarakat menjadi amat membimbangkan. Rakyat berada dalam keadaan susah, terkurung, pergerakan terbatas dan sebagainya sehingga mengganggu emosi dan mental mereka. Namun, siapa sangka peribahasa ‘ada pelangi selepas hujan’ hanyalah menjadi sekadar kata-kata. Timbul pula isu lain selepas tamatnya pandemik seperti sudah jatuh ditimpa tangga. Isu kenaikan harga barang, ekonomi keluarga dan negara yang tidak stabil serta kehilangan kerja dan sebagainya lebih membuatkan masyarakat terseksa dari segi mental. Ada kes melibatkan suami yang mengalami masalah mental telah melafazkan cerai di luar mahkamah kepada isterinya. Akan tetapi talak itu tidak jatuh kerana ia dibuat oleh seorang yang berada dalam keadaan dia tidak waras. Kata-kata dari seorang yang sakit mental tidak boleh diterima dengan sewenangnya kerana dia tidak boleh berfikir dengan baik dan rasional. Malah dia juga tidak boleh dipertanggungjawabkan dengan apa-apa beban. Ini berdasarkan Sabda Rasulullah SAW:

رُفِعَ القَلَمُ عن ثلاثةٍ: عن النَّائمِ حتَّى يستيقظَ، وعن الصَّبي حتَّى يحتلِمَ، وعن المجنونِ حتَّى يَعقِل

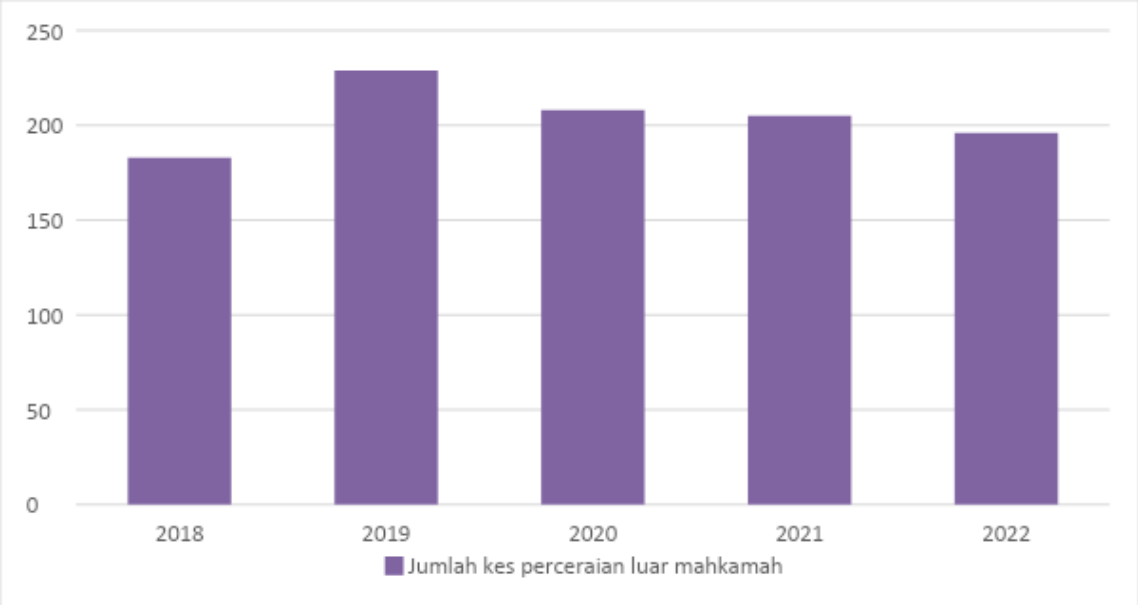
Maksudnya:

Diangkat pena daripada tiga golongan: Orang yang tidur sehingga dia bangun, daripada bayi sehingga dia remaja (baligh) dan daripada orang yang bermasalah mental sehingga dia berakal.

Oleh itu, dapat disimpulkan bahawa kes perceraian yang berkaitan masalah mental ini ada berlaku walaupun ia tidak terlalu menjadi perhatian ramai. Namun, sudah pasti jika tidak dipulihkan penyakit ini dari akar umbinya maka masalah tersebut akan sukar untuk ditangani. Hal ini kerana ia melibatkan masalah dalaman yang sukar untuk dilenyapkan dan memerlukan konsultasi daripada pihak yang lebih arif. Pihak berkuasa perlu lebih cakna dengan keadaan semasa negara yang akan menjejaskan masalah mental rakyat

Statistik Kes Perceraian Di Luar Mahkamah

Jadual 3.1: Statistik kes perceraian luar mahkamah di Mahkamah Rendah Syariah Sepang dari tahun 2018 hingga tahun 2022.



Sumber: Mahkamah Rendah Syariah Sepang

Berdasarkan statistik di atas, kadar perceraian luar mahkamah di Mahkamah Rendah Syariah Sepang tidak menunjukkan perubahan yang ketara dari tahun 2018 hingga tahun 2022. Pada tahun 2018, jumlah kes yang direkodkan adalah sebanyak 183 kes. Selepas itu, kadar tersebut semakin meningkat pada tahun 2019 iaitu sebanyak 229 kes. Jumlah tersebut adalah jumlah yang tertinggi sepanjang 5 tahun ini. Pada penghujung tahun 2019, wabak Covid-19 telah mula menyerang negara. Ramai yang menghadapi masalah untuk meneruskan kehidupan, ramai yang berada dalam keadaan susah dan fikiran bercelaru. Semua orang perlu berkurung di dalam rumah dan pergerakan sangat terkawal. Setelah diambil kira hal tersebut, berkemungkinan itu juga telah menjadi faktor peningkatan kes perceraian luar mahkamah pada tahun 2019.

Seterusnya pada tahun 2020, berlaku penurunan jumlah kes dari 229 kes (2019) ke 208 kes. Sewaktu itu, fasa Covid-19 masih lagi berlaku akan tetapi ramai yang sudah mula dapat mencerna perubahan yang berlaku pada kehidupan mereka. Walau bagaimanapun, tidak dapat

disangkal bahawa sebenarnya ada situasi yang mana pasangan tersebut sudah melafazkan cerai di luar mahkamah tetapi tidak membuat pengesahan. Oleh itu, mahkamah tidak boleh merekodkan perkara tersebut. Pada tahun 2021, kes yang direkodkan adalah sebanyak 205 kes. Perbezaan di antara jumlah kes pada tahun 2020 dan 2021 adalah sebanyak 3 kes sahaja. Akhir sekali, pada tahun 2022, jumlah kes yang dicatatkan adalah sebanyak 196 kes. Jika dilihat dengan teliti, berlakunya penurunan sedikit demi sedikit jumlah kes perceraian luar mahkamah ini. Angka tersebut menunjukkan perkhabaran yang positif akan tetapi secara umumnya kadar-kadar kes perceraian sepanjang 5 tahun berkenaan adalah masih tinggi. Sepatutnya ini tidak berlaku kerana islam tidak suka akan perceraian walaupun ia dibolehkan.

KESIMPULAN

Rumusannya, hasil kajian mendapati bahawa terdapat beberapa jenis lafaz cerai di luar mahkamah yang sering direkodkan di Mahkamah Rendah Syariah Sepang iaitu lafaz cerai secara *sarih*, lafaz cerai *kinayah*, lafaz cerai ta'liq, lafaz cerai dengan adanya unsur ugutan dan lafaz cerai kerana marah. Kesemua lafaz tersebut telah dibuat oleh suami di luar mahkamah dan tanpa kebenaran mahkamah sama ada dia dalam keadaan sedar atau tidak sedar serta dengan niat atau tanpa niat. Oleh hal yang demikian, pihak-pihak tersebut perlulah memfailkan kes tersebut di bawah seksyen 57 EUUKIS untuk membuat pengesahan lafaz talak. Mahkamah akan menyiasat terlebih dahulu segala fakta yang diperolehi dan jika mahkamah berpuas hati bahawa lafaz itu menepati hukum syarak maka mahkamah akan mengesahkan dan merekodkan. Seterusnya, jika dikaji dari sudut penyebab pula, faktor yang mendorong kepada berlakunya perceraian di luar mahkamah ialah perselisihan faham, masalah kewangan, isu nafkah, masalah keganasan rumah tangga (*domestic violence)* dan masalah kesihatan mental. Setiap perkahwinan pasti tidak akan terlepas dengan bermacam-macam jenis ujian, akan tetapi pihak-pihak dalam hubungan tersebut perlulah bijak menyelesaikan masalah dan sabar menghadapinya. Hal ini kerana tidak semua masalah perlu diakhiri dengan perceraian selagimana boleh diselesaikan dengan cara yang baik dan memuaskan hati pihak-pihak. Selain itu, kadar perceraian luar mahkamah di Mahkamah Rendah Syariah Sepang tidak menunjukkan perubahan yang terlalu ketara dari tahun ke tahun. Akan tetapi secara keseluruhannya, jumlah kes setiap tahun adalah banyak dan perkara ini tidak seharusnya terjadi dalam kalangan pasangan Islam di Malaysia.

RUJUKAN

A. Shukor, H., Hashim, H., & Ghulam Khan, I. N. (n.d.). *Krisis rumah tangga: Punca-Punca dan cara untuk mengatasinya menurut perspektif syariah dan undang-undang keluarga islam (wilayah persekutuan) 1984*. Kajian syariah dan undang undang.

Abd Rahman, N. S., Abdul Rahman, N. S., & Talib, H. (2020). Keruntuhan rumah tangga: Punca dan solusinya. *Persidangan Antarabangsa Sains Sosial Dan Kemanusiaan Ke-5 (PASAK5 2020) – Dalam Talian.*

Az-Zuhaili, W. (2011). *Fiqih islam wa adillatuhu* (Vol. 9). Darul Fikir.

Enakmen Undang-undang Keluarga Islam (Negeri Selangor) 2003

Ismail, R., & Abdul Rahman, F. F. (2021). *Analisis Keganasan Rumahtangga Di Malaysia Tahun 2020.* Bahagian Pembangunan Kesihatan Keluarga Kementerian Kesihatan Malaysia.

Nashir Al-Sa'di, A. (1977). *Taysir al-Karim al-Rahman fi tafsir kalam al-mannan* (1st ed.). Muassasah Ar-Risalah.

Saifuddin, S. (2019, July 12). Usah sembunyikan lafaz cerai luar mahkamah. *KOSMO*. https://www.researchgate.net/publication/345151071_USAH_SEMBUNYIKAN_LAFAZ_CERAI_LUAR_MAHKAMAH_KOSMO_12_JULAI_2019

Mat Jusoh, Z.Y., Dimon, Z., & Abdul Rahman, S. H. (2021). Kuasa hakam dan kesannya terhadap kes-kes permohonan perceraian tanpa persetujuan satu pihak: Satu dapatan awal. *Proceeding of 8th International Research Management and Innovation Conference (8th IRMIC 2021)*.

Zain@Zakaria, M. Z. M., & Abdullah, R. (2018). Tuntutan fasakh: Kajian dari perspektif undang-undang tatacara mal fasakh proceedings: A study from the perspective of shariah courts civil procedure. *Journal of Shariah Law Research*, *3*(1), 1–34.

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

KEFAHAMAN MASYARAKAT TERHADAP PINDAAN AKTA MAHKAMAH SYARIAH (BIDANG KUASA JENAYAH) 1965 (PINDAAN 1984) (AKTA 355): SATU KAJIAN DI GOMBAK, SELANGOR

NURUL AISYAH JAMAL ANUAR
ZANARIAH DIMON
Fakulti Syariah dan Undang-undang
Universiti Islam Selangor (UIS)
20bi01058@student.kuis.edu.my, zanariah@kuis.edu.my

ABSTRAK

Akta 355 atau Akta Mahkamah Syariah (Bidang Kuasa Jenayah) 1965 (Pindaan 1984) ialah suatu akta yang memberi bidang kuasa kepada mahkamah syariah yang ditubuhkan di bawah undang-undang Negeri untuk membicarakan kesalahan-kesalahan syariah dan mengenakan hukuman setakat yang diperuntukkan dalam akta tersebut. Akta 355 ini telah mengalami beberapa pindaan pada tahun 1984 dan 1989. Perkara yang dipinda adalah berkaitan dengan bidang kuasa hukuman kesalahan jenayah syariah iaitu denda sebanyak RM5000 atau penjara selama tempoh tiga tahun atau sebatan enam kali. Pada tahun 2016, cadangan pindaan untuk menambahkan kadar hukuman tersebut telah diutarakan tetapi sehingga ke hari ini masih tiada pindaan yang berlaku. Masyarakat juga telah memberi maklum balas yang pelbagai mengenai pindaan tersebut. Maka kajian ini bertujuan untuk mengkaji tahap kefahaman masyarakat Islam terhadap pindaan Rang Undang-undang 355. Kajian ini juga menganalisis hubungan antara demografi responden dengan tahap kefahaman terhadap pindaan Rang Undang-undang 355. Kajian ini dijalankan secara kuantitatif. Kaedah pengumpulan data yang digunakan adalah melalui instrumen soal selidik dengan menggunakan Skala Likert lima mata (sangat setuju, setuju, tidak pasti, sangat tidak setuju, tidak setuju). Instrumen soal selidik telah diedarkan melalui aplikasi dalam talian secara Google Form kepada masyarakat Islam di daerah Gombak dengan kadar maklum balas sebanyak 53 orang. Data-data dianalisis dengan menggunakan bantuan perisian SPSS 25.0. Data dianalisis secara deskriptif dengan melibatkan kekerapan, peratusan, min dan sisihan piawai bagi menentukan tahap kefahaman responden.. Kajian ini mendapati kedua-dua pembolehubah iaitu tahap kefahaman masyarakat mengenai bidang kuasa jenayah syariah dan tahap kefahaman masyarakat Islam terhadap pindaan Rang Undang-undang 355 adalah tinggi iaitu 3.82 dan 3.96. Kajian ini diharapkan dapat memberi sumbangan kepada data-data yang diperlukan bagi mempergiatkan usaha untuk meminda Akta tersebut demi memperkasakan bidang kuasa hukuman mahkamah syariah di Malaysia.

***Kata kunci**: bidang kuasa jenayah, hukuman, mahkamah syariah, pindaan Akta 355, Akta Mahkamah Syariah (bidang kuasa jenayah)*

PENGENALAN

Dalam hal undang-undang jenayah Islam, bidang kuasa mahkamah syariah adalah tertakluk kepada kesalahan-kesalahan terhadap perintah agama Islam dan hanya terpakai ke atas orang Islam sahaja. Penubuhan mahkamah syariah adalah berdasarkan kuasa-kuasa negeri yang diperuntukkan oleh Perlembagaan Persekutuan dalam Jadual Kesembilan, Senarai II, butiran 1 yang membawa maksud mahkamah syariah berada dalam bidang kuasa negeri semata-mata dan boleh ditentukan kedudukannya dalam batas-batas kuasa yang diberikan oleh Perlembagaan Persekutuan oleh negeri-negeri berkenaan tanpa terikat kepada negeri-negeri lain. Dalam pelaksanaan bidang kuasa jenayah Islam, mahkamah syariah hanya mempunyai bidang kuasa terhad, untuk mendengar dan memutuskan kes jenayah syariah yang melibatkan kesalahan yang boleh dihukum penjara tiga tahun, denda tidak melebihi RM 5000, tidak

melebihi enam sebatan atau gabungan mana-mana hukuman tersebut (Zubaidah, 2017). Akta 355 atau Akta Mahkamah Syariah (Bidang Kuasa Jenayah) 1965 (Pindaan 1984) merupakan suatu akta untuk memberi bidang kuasa kepada mahkamah syariah yang ditubuhkan di bawah mana-mana undang-undang Negeri bagi maksud membicarakan kesalahan-kesalahan di bawah hukum syarak (Shamrahayu Aziz, 2016). Pada tahun 2016, cadangan pindaan untuk menambahkan kadar hukuman telah dicadangkan. Rang Undang-undang 355 ini adalah bertujuan untuk meningkatkan bidang kuasa penghukuman mahkamah syariah bagi kesalahan jenayah syariah daripada penjara tidak melebihi tiga tahun kepada penjara tidak melebihi 30 tahun, denda tidak melebihi lima ribu ringgit kepada denda tidak melebihi 100 ribu ringgit dan sebatan tidak melebihi enam kali kepada sebatan tidak melebihi 100 kali (Aziz, 2017). Jika pindaan ini berjaya dilaksanakan, maka sekurang-kurangnya bidang kuasa jenayah syariah dapat dipertingkatkan dengan penyediaan hukumannya yang hampir menyamai dengan bidang kuasa jenayah di Mahkamah Sesyen (Yusof, 2017).

METODOLOGI

Jenis kajian ini ialah penyelidikan kuantitatif. Pengumpulan data diperoleh menerusi kajian tinjauan (*survey*). Data diperolehi melalui borang soal selidik yang diedarkan kepada responden sebagai kajian sampel daripada orang awam yang beragama Islam di sekitar Gombak, Selangor. Kajian ini dijalankan bagi menganalisis tahap kefahaman masyarakat di daerah Gombak, Selangor terhadap Cadangan Pindaan Akta 355. Soalan-soalan dibahagikan kepada 3 bahagian iaitu bahagian A mengenai demografi responden, bahagian B iaitu tahap kefahaman masyarakat terhadap bidang kuasa jenayah syariah dan bahagian C iaitu tahap kefahaman masyarakat terhadap pindaan Rang Undang-undang 355. Kaedah pengumpulan data yang digunakan adalah melalui instrumen soal selidik dengan menggunakan Skala Likert lima mata (sangat setuju, setuju, tidak pasti, sangat tidak setuju, tidak setuju). Instrumen soal selidik telah diedarkan melalui aplikasi dalam talian secara *Google Form* kepada masyarakat Islam di daerah Gombak dengan kadar maklum balas sebanyak 53 orang. Data-data dianalisis dengan menggunakan bantuan perisian SPSS 25.0. Data dianalisis secara deskriptif dengan melibatkan kekerapan, peratusan, min dan sisihan piawai bagi menentukan tahap kefahaman responden.

DAPATAN KAJIAN

Demografi Responden

Jadual 1: Rumusan demografi responden

Ciri-ciri demografi		Kekerapan	Peratusan (%)
Jantina	Lelaki	16	30.2
	Perempuan	37	69.8
Umur	< 21 tahun	1	1.9
	21 – 30 tahun	15	28.3
	31 – 40 tahun	5	9.4
	41 – 50 tahun	19	35.8
	> 50 tahun	13	24.5
Tahap pendidikan	SPM	4	7.5
	STPM	1	1.9
	Diploma	15	28.3
	Ijazah	25	47.2
	Sarjana	7	13.2
	PhD	1	1.9
Jenis pekerjaan	Awam	14	26.4
	Swasta	17	32.1
	Pelajar	7	13.2
	Pesara	6	11.3
	Lain-lain	9	17.0

Sumber: Borang soal selidik

Berdasarkan jadual di atas, secara kesimpulannya, majoriti responden ialah perempuan iaitu sebanyak 69.8% dengan jumlah 37 berbanding dengan responden lelaki adalah sebanyak 30.2% dengan jumlah seramai 16 orang. Majoriti responden adalah berumur di dalam lingkungan 41 hingga 50 tahun (35.8%), berpendidikan Ijazah (47.2%), jenis pekerjaan pula majoritinya ialah daripada sektor swasta (32.1%).

Tahap Kefahaman Masyarakat Terhadap Bidang Kuasa Jenayah Syariah

Bahagian ini membincangkan hasil dapatan kajian mengenai 10 item-item yang dimasukkan dalam Bahagian B soal selidik ini dan diedarkan kepada 53 responden dalam kalangan masyarakat Islam di Gombak, Selangor. 10 item-item tersebut adalah merangkumi pernyataan berkaitan tahap kefahaman responden mengenai bidang kuasa jenayah syariah.

Jadual 2 berikut merupakan dapatan keseluruhan bagi aspek tahap kefahaman terhadap bidang kuasa jenayah syariah. Secara keseluruhannya aspek bahagian ini berada pada tahap **tinggi** dengan nilai min sebanyak **3.8208**.

Jadual 2: Dapatan Keseluruhan Tahap Kefahaman Terhadap Bidang Kuasa Jenayah Syariah

	Statistik Deskriptif			
	N	Min	Sisihan Piawai	Interpretasi Min
Bahagian B	53	3.8208	.54539	Tinggi

Sumber: Borang soal selidik

Jadual 3: Taburan Responden Mengikut Tahap Pengetahuan Terhadap Bidang Kuasa Jenayah Syariah; n = 53

Pernyataan/Item	Skala					MIN	SP	Tahap MIN
	STS	TS	TP	S	SS			
B1. Undang-undang jenayah syariah sudah wujud sejak zaman Kesultanan Melayu lagi.	3.8 (2)	5.7 (3)	17.0 (9)	47.2 (25)	26.4 (14)	**3.87**	1.001	Tinggi
B2. Penubuhan mahkamah syariah adalah berdasarkan kuasa-kuasa negeri yang diberikan oleh Perlembagaan Persekutuan.	0	0	11.3 (6)	58.8 (31)	30.2 (16)	**4.19**	.622	Tinggi
B3. Setiap negeri di Malaysia mempunyai undang-undang jenayah syariah yang tersendiri.	1.9 (1)	15.1 (8)	18.9 (10)	39.6 (10)	24.5 (13)	**3.70**	1.067	Tinggi
B4. Mahkamah syariah mempunyai bidang kuasa undang-undang berkaitan dengan jenayah syariah.	1.9 (1)	0	9.4 (5)	50.9 (27)	37.7 (20)	**4.23**	.776	Tinggi
B5. Bidang kuasa mahkamah syariah adalah sempit dan terhad.	11.3 (6)	22.6 (12)	15.1 (8)	35.8 (19)	15.1 (8)	**3.21**	1.276	Sederhana
B6. Bidang kuasa jenayah syariah tertakluk kepada orang Islam sahaja.	5.7 (3)	5.7 (3)	3.8 (2)	56.6 (30)	28.3 (15)	**3.96**	1.037	Tinggi
B7. Mahkamah syariah tertakluk kepada undang-undang Persekutuan dalam menjalankan bidang kuasa hukuman.	5.7 (3)	11.3 (6)	26.4 (14)	45.3 (24)	11.3 (6)	**3.45**	1.030	Sederhana
B8. Akta 355 atau Akta Mahkamah Syariah (Bidang Kuasa Jenayah) 1965 (Pindaan 1984) bertujuan memberi bidang kuasa hukuman kepada mahkamah syariah berkaitan dengan jenayah syariah.	0	1.9 (1)	26.4 (14)	49.1 (26)	22.6 (12)	**3.92**	.756	Tinggi
B9. Akta 355 mempunyai bidang kuasa hukuman jenayah syariah iaitu denda tidak melebihi RM	0	3.8 (2)	52.8 (28)	28.3 (15)	15.1 (8)	**3.55**	.798	Sederhana

5000.00 sahaja atau 3 tahun penjara atau rotan tidak melebihi enam kali sebatan.								
B10. Kesalahan jenayah syariah adalah seperti ajaran sesat, khalwat dan lain-lain.	0	0	17.0 (9)	52.8 (28)	30.2 (16)	**4.13**	.680	Tinggi

1 Sangat Tidak Setuju (STS) | 2 Tidak Setuju (TS) | 3 Tidak Pasti (TP) | 4 Setuju (S) | 5 Sangat Setuju (SS)

Jadual 3 menunjukkan taburan kekerapan responden bagi tahap kefahaman terhadap bidang kuasa jenayah syariah. Hasil kajian mendapati 10 item berada pada tahap kekerapan tinggi. Hal ini menunjukkan bahawa masyarakat mempunyai tahap kefahaman yang tinggi terhadap bidang kuasa jenayah syariah di Malaysia.

Tahap Kefahaman Masyarakat Terhadap Pindaan Rang Undang-Undang 355

Bahagian ini pula mengemukakan dapatan kajian bagi 10 item yang dimasukkan dalam soal selidik Bahagian C bagi mendapatkan tahap kefahaman responden mengenai pindaan Rang Undang-undang 355.

Jadual 3 berikut merupakan dapatan keseluruhan bagi aspek kefahaman masyarakat mengenai pindaan Rang Undang-undang 355. Secara keseluruhannya aspek bahagian ini berada pada tahap **tinggi** dengan nilai min sebanyak **3.9660**.

Jadual 4: Dapatan Keseluruhan Tahap Kefahaman Masyarakat Terhadap Pindaan Rang Undang-undang 355

	Statistik Deskriptif		
	N	Min	Sisihan Piawai	Interpretasi Min
Bahagian C	53	3.9660	.64598	Tinggi

Sumber: Borang soal selidik

Jadual 5: Taburan Responden Mengikut Kefahaman Terhadap Pindaan Rang Undang-undang 355; n = 53

	Skala							Tahap MIN
Pernyataan/Item	STS	TS	TP	S	SS	MIN	SP	
C1. Rang Undang-undang 355 diusulkan pada tahun 2016 oleh Ahli Parlimen Marang, Datuk Seri Abdul Hadi Awang.	0	0	37.7 (20)	32.1 (17)	30.2 (16)	**3.92**	.829	Tinggi
C2. Rang Undang-undang 355 bertujuan meningkatkan kadar	0	0	49.1	24.5	26.4	**3.77**	.847	Tinggi

hukuman kepada penjara tidak melebihi 30 tahun, denda tidak melebihi RM 100,000 dan sebatan tidak melebihi 100 kali.			(26)	(13)	(14)			
C3. Rang Undang-undang 355 diusulkan atas sebab bidang kuasa jenayah syariah sedia ada yang terlalu sempit dan terhad.	1.9 (1)	3.8 (2)	28.3 (15)	37.7 (20)	28.3 (15)	**3.87**	.941	Tinggi
C4. Cadangan pindaan Rang Undang-undang 355 adalah tidak bercanggah dengan Perlembagaan Persekutuan.	0	1.9 (1)	28.3 (15)	39.6 (21)	30.2 (16)	**3.98**	.820	Tinggi
C5. Cadangan pindaan Rang Undang-undang 355 adalah inisiatif untuk mengurangkan bilangan jenayah syariah di Malaysia.	0	3.8 (2)	26.4 (14)	28.3 (15)	41.5 (22)	**4.08**	.917	Tinggi
C6. Cadangan pindaan Rang Undang-undang 355 adalah relevan dengan tuntutan syarak.	0	0	24.5 (13)	37.7 (20)	37.7 (20)	**4.13**	.785	Tinggi
C7. Cadangan pindaan ini tidak mengubah bidang kuasa Dewan Perundangan Negeri berkaitan jenis-jenis kesalahan yang boleh dibuat.	0	0	35.8 (19)	37.7 (20)	26.4 (14)	**3.91**	.791	Tinggi
C8. Cadangan pindaan ini hanya untuk meningkatkan tahap hukuman sahaja dan bukan hukuman mati.	0	1.9 (1)	32.1 (17)	35.8 (19)	30.2 (16)	**3.94**	.842	Tinggi
C9. Pindaan ini dicadangkan untuk meningkatkan bidang kuasa Dewan Perundangan Negeri untuk berikan bidang kuasa hukuman lebih tinggi.	0	0	34.0 (18)	41.5 (22)	24.5 (13)	**3.91**	.766	Tinggi

C10. Sekiranya pindaan ini diluluskan, pindaan ini boleh diterima pakai di seluruh negeri di Malaysia.	0	0	18.9 (10)	47.2 (25)	34.0 (18)	**4.15**	.718	Tinggi

1 Sangat Tidak Setuju (STS) | 2 Tidak Setuju (TS) | 3 Tidak Pasti (TP) | 4 Setuju (S) | 5 Sangat Setuju (SS)

Jadual 5 menunjukkan taburan kekerapan responden bagi aspek kefahaman mengenai pindaan Rang Undang-undang 355. Hasil kajian mendapati kesemua item berada pada tahap kekerapan tinggi**.**

PERBINCANGAN

Bahagian ini membincangkan secara terperinci hasil dapatan kajian yang telah dilaksanakan dengan memberi ulasan tentang keputusan analisis bagi setiap instrumen kajian yang telah digunakan selama kajian ini dijalankan. Bahagian ini berpandukan kepada objektif yang ketiga iaitu untuk menganalisis hubungan antara demografi responden iaitu tahap pendidikan dan jenis pekerjaan dengan tahap kefahaman responden terhadap pindaan Rang Undang-undang 355 iaitu instrumen soal selidik dalam Bahagian C.

Tahap pendidikan

Terdapat 6 tahap pendidikan yang telah disediakan dalam borang soal selidik iaitu SPM, STPM, diploma, ijazah, sarjana dan PhD. Berdasarkan analisis data dalam Bahagian C secara keseluruhannya, responden yang mempunyai tahap pendidikan iaitu SPM majoritinya memilih jawapan tidak pasti terhadap item-item pindaan Rang Undang-undang 355. Hal ini mungkin disebabkan mereka masih belum didedahkan dengan perkara ini. Bagi responden yang mempunyai pendidikan STPM majoritinya memilih jawapan tidak pasti dan bersetuju terhadap item-item yang disediakan dalam pindaan Rang Undang-undang 355. Maka, dapat dilihat bahawa mereka sedikit sebanyak telah didedahkan tentang perkara ini. Bagi responden yang berpendidikan diploma pula majoritinya memilih jawapan setuju terhadap item-item yang disediakan dalam pindaan Rang Undang-undang 355. Terdapat peningkatan tahap kefahaman mereka berkaitan dengan perkara ini yang mungkin disebabkan oleh pembelajaran di tahap diploma yang telah mempelajari asas dalam perundangan di Malaysia.

Tahap pendidikan yang seterusnya iaitu di peringkat ijazah, responden kebanyakannya memilih jawapan setuju terhadap item-item dalam Bahagian C. Sama seperti pada peringkat diploma, peringkat ijazah juga telah didedahkan berkaitan asas perundangan di Malaysia bahkan mungkin lebih mendalam. Bagi peringkat sarjana dan PhD, dua peringkat ini telah memilih jawapan setuju dan sangat setuju. Hal ini disebabkan pada peringkat ini telah didedahkan dengan lebih banyak maklumat berkaitan perkara ini melalui penulisan dan pembacaan bahan ilmiah yang diperlukan dalam pelaksanaan sarjana dan PhD.

Jenis pekerjaan

Dalam borang soal selidik yang disediakan mengandungi 5 jenis pekerjaan antaranya ialah dalam sektor awam, swasta, pelajar, pesara dan lain-lain seperti suri rumah.
Bagi responden yang bekerja dalam sektor awam, sebahagian daripada soalan dijawab dengan setuju dan sebahagian lagi soalan dijawab dengan tidak pasti. Hal ini demikian kerana

responden yang bekerja dalam sektor awam tidak sepenuhnya mengetahui berkaitan pindaan Rang Undang-undang 355. Seterusnya, seperti sektor awam, sektor swasta juga memiliki jawapan yang lebih kurang sama iaitu tidak pasti dan setuju. Tetapi terdapat sebahagian daripadanya juga memilih jawapan sangat setuju. Kategori seterusnya iaitu pelajar mempunyai majoriti jawapan setuju dan sangat setuju. Dapat dilihat bahawa pelajar adalah individu yang sangat dekat dengan penggunaan media sosial dan generasi yang sering terdedah dengan isu-isu semasa. Lebih-lebih lagi isu berkaitan pindaan Rang Undang-undang 355 juga merupakan perkara yang hangat diperkatakan di akhbar dan berita dalam talian. Maka, kategori ini lebih cakna dan ambil peduli terhadap perkara ini.

Selain itu, bagi kategori pesara pula majoritinya memilih jawapan setuju terhadap item-item berkenaan pindaan Rang Undang-undang 355. Hal ini berkemungkinan disebabkan responden dalam kategori ini lebih banyak masa untuk mendalami perkara berkaitan pindaan Rang Undang-undang 355. Bagi kategori lain-lain, ia termasuklah seperti responden yang merupakan seorang suri rumah dan responden yang tidak mempunyai pekerjaan. Kategori ini kebanyakannya menjawab tidak pasti terhadap pindaan Rang Undang-undang 355. Hal ini mungkin disebabkan tidak mempunyai masa atau tidak berminat untuk mendalami perkara berkaitan pindaan Rang Undang-undang 355.

KESIMPULAN

Secara keseluruhannya, masyarakat Islam di daerah Gombak mempunyai tahap kefahaman yang tinggi terhadap bidang kuasa jenayah syariah dan pindaan Rang Undang-undang 355 dengan min keseluruhan bagi Bahagian B iaitu 3.82 dan Bahagian C iaitu 3.96. Ini dapat diperhatikan melalui data yang diterima daripada soal selidik yang diberikan kepada responden. Dalam bab perbincangan pula, telah dibahaskan hubungkait antara demografi responden iaitu tahap pendidikan dan jenis pekerjaan dengan tahap kefahaman responden terhadap bidang kuasa jenayah mahkamah syariah dan tahap kefahaman responden terhadap pindaan Rang Undang-undang 355.

RUJUKAN

A. Aziz, S. (2016). *Cadangan Rang Undang-undang Akta Mahkamah Syariah (Bidang Kuasa Jenayah) (Pindaan) 2016: Satu Pandangan dari Aspek Perundangan*. Kuala Lumpur: Institut Kefahaman Islam Malaysia.

Aziz, S. A. (2017). Pindaan Akta 355: Antara Harapan dan Realiti. *Seminar Kebangsaan Mahkamah Syariah 2017- 60 Tahun Pasca Kemerdekaan: "Menelusuri Cabaran, Melestari Masa Hadapan"* Slaid Powerpoint]. Unpublished Manuscript. Retrieved from https://www.academia.edu/31017003/cadangan_rang_undang-undang_akta_mahkamah_syariah_bidang_kuasa_jenayah_pindaan_2016_satu_pandangan_dari_aspek_perundangan

Ismail, S. Z. (2017). *Undang-undang Kesalahan Jenayah Syariah di Malaysia.* Universiti Malaya.

Yusof, M. F. (2017). Pindaan RUU 355 Selari Kehendak al-Quran, Sejajar Perkembangan Masa. *Berita Harian Online.* https://www.bharian.com.my/kolumnis/2017/04/270308/pindaan-ruu-355-selari-kehendak-al-quran-sejajar-perkembangan-masa

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

KESAN PERNIKAHAN TANPA KEBENARAN TERHADAP ISTERI MENURUT UNDANG-UNDANG KELUARGA ISLAM NEGERI SELANGOR

FHIRHAD FUAD
Fakulti Syariah dan Undang-Undang
Universiti Islam Selangor (UIS)
19bi01097@student.kuis.edu.my

AZIZAH BINTI MOHD RAPINI
Fakulti Syariah dan Undang-Undang
Universiti Islam Selangor (UIS)
azizah@kuis.edu.my

ABSTRAK

Nikah tanpa kebenaran adalah pernikahan di dalam atau di luar negeri yang tidak mengikut prosedur pendaftaran perkahwinan seperti yang telah diperuntukkan dalam enakmen keluarga Islam negeri- negeri. Kajian ini bertujuan mengkaji isu dan kesan pernikahan tanpa kebenaran terhadap isteri menurut undang-undang keluarga Islam di negeri Selangor. Kajian ini menggunakan kaedah kajian kualitatif dengan menggunakan metode pengumpulan data melalui metode dokumentasi dan temubual secara berstruktur. Dapatan menunjukkan pernikahan tanpa kebenaran berlaku disebabkan beberapa faktor antaranya adalah faktor poligami dan tiada keizinan wali. Kajian ini juga telah mengenal pasti kesan pernikahan tanpa kebenaran isteri iaitu kesukaran untuk membuat sebarang tuntutan di Mahkamah Syariah. Daripada dapatan kajian ini, disarankan pihak berkuasa seperti Jabatan Kehakiman Syariah Negeri Selangor dan Jabatan Agama Islam Selangor mengambil langkah meningkatkan kesedaran masyarakat awam mengenai isu ini seperti usaha mengadakan forum atau program secara berkala seperti kursus perkahwinan kepada orang awam berkenaan kesan pernikahan tanpa kebenaran terhadap suami dan isteri.

***Kata kunci**: undang-undang keluarga Islam, pernikahan tanpa kebenaran, hak isteri, Mahkamah Syariah Selangor*

PENGENALAN

Nikah tanpa kebenaran adalah pernikahan di dalam atau di luar negeri yang tidak mengikut prosedur perkahwinan seperti yang telah diperuntukkan dalam enakmen undang-undang keluarga Islam negeri-negeri. Perkahwinan tanpa kebenaran tidak semestinya dijalankan di luar negara, contohnya di negara jiran seperti Thailand dan Indonesia, akan tetapi ianya juga merangkumi pernikahan yang dijalankan dalam daerah tempat pihak-pihak bermastautin tanpa kebenaran pihak wali dan juga pendaftar Nikah, Cerai dan Rujuk seperti nikah sindiket. Prosedur untuk menjalankan pernikahan di Malaysia ataupun di luar negara telah diperuntukkan dalam enakmen undang-undang keluarga Islam di setiap negeri. Enakmen Undang-Undang Keluarga Islam (Negeri Selangor) 2003 digunapakai di negeri Selangor bagi peruntukan undang-undang berkaitan dengan keluarga Islam. Terdapat beberapa faktor berlakunya pernikahan tanpa kebenaran di negeri Selangor antaranya adalah poligami dan tidak mendapat izin wali. Kesannya, sesebuah pernikahan tanpa mengikut prosedur atau pendaftaran yang sah menurut undang-undang keluarga Islam di negara ini adalah tidak sah dan berisiko memberi implikasi negatif kepada ahli keluarga tersebut disebabkan kegagalan membuktikan

surat nikah rasmi yang dikeluarkan di Malaysia walaupun pernikahan yang telah dijalankan itu sah mengikut hukum syarak.

METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini adalah kajian kualitatif dan menggunakan kaedah penyelidikan perpustakaan, kaedah dokumentasi dan kaedah temubual bagi tujuan pengumpulan data. Kajian ini memberi fokus kepada kajian dari aspek fenomena, peristiwa, atau individu Bagi menjalankan kajian ini, analisis akan dibuat terhadap beberapa dokumen rasmi seperti dokumen laporan pendaftran perkahwinan berlawanan enakmen yang telah direkodkan di Pejabat Nikah Cerai Dan Rujuk dari Bahagian Undang-Undang Keluarga Islam negeri Selangor, Enakmen Undang-Undang Keluarga Islam (Negeri Selangor) 2003 Dan Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Negeri Selangor) 2003. Kajian ini juga menjalankan temubual bersama Penolong Pengarah Kanan Bahagian Undang-Undang Keluarga di Jabatan Agama Islam Negeri Selangor bertujuan menguatkan lagi data yang telah diperoleh melalui penyelidikan perpustakaan.

SOROTAN LITERATUR

Kajian telah dilakukan oleh para pengkaji terdahulu dalam mengkaji serta menganalisis kesan kepada isteri berhubung perkahwinan tanpa kebenaran ini seterusnya mencari penyelesaian kepada masalah ini. Kajian-kajian terdahulu mendapati bahawa banyak implikasi yang akan berlaku kepada kedua-dua pihak yang menjalankan pernikahan sindiket sama ada semasa atau selepas perkahwinan itu berlaku. Kajian-kajian sebelum ini juga telah merumuskan bahawa pihak yang paling besar terkesan dalam pernikahan tanpa kebenaran ini adalah pihak wanita atau isteri itu sendiri.

Kajian Akmal dan Asmadi Abdullah (2008) menyatakan prosedur di bawah undang-undang keluarga Islam negeri Selangor memperuntukkan supaya pihak yang berkenaan dalam perkahwinan perlu memohon kebenaran untuk berkahwin daripada pendaftar kariah masjid masjid dimana wanita itu bermastautin. Manakala, jika lelaki itu bermastautin di negeri yang berasingan, permohonan yang dikemukan perlulah mendapat penyataan pendaftar kariah masjidnya atau oleh pihak berkuasa negeri tersebut. Adapun jika prosedur asas ini tidak diikuti, maka ia telah melanggar peruntukan undang-undang keluarga Islam. Kesannya, ia berisiko melucutkan hak isteri yang pada asalnya dia peroleh melalui sebuah pernikahan yang sah. Pihak isteri adalah yang paling terkesan sebelum anak-anak dalam isu perkahwinan tanpa kebenaran atau tidak berdaftar. Terdapat beberapa hak yang pada asalnya berhak diperoleh seperti mut'ah harta sepencarian, nafkah dan lain-lain. Namun, hak itu terlucut setelah gagal memenuhi prosedur yang telah ditetapkan oleh undang-undang keluarga Islam di Malaysia.

Muhammad Syukri et al. (2021) mendapati statistik pernikahan tanpa kebenaran di negeri Selangor amnya dan Hulu Langat khususnya berdasarkan statistik Mahkamah Syariah negeri Selangor menunjukkan peningkatan. Permohonan pendaftaran poligami tanpa kebenaran mahkamah di negeri Selangor dari tahun 2015 hingga 2017 telah meningkat sebanyak 127 kes dari 157 kes pada tahun 2015 kepada 284 kes pada tahun 2017. Peningkatan terjadi sebanyak 127 kes dari tahun 2015 hingga 2017 dan penurunan empat kes pada tahun 2018. Ini menunjukkan pernikahan tanpa kebenaran secara amnya masih tinggi berbanding di negeri-negeri lain.

Muhammad Helmi et al. (2020) merumuskan undang-undang keluarga Islam di Malaysia tidak mengiktiraf perkahwinan yang melanggar prosedur seperti yang telah ditetapkan oleh undang-undang yang termaktub. Undang-undang keluarga Islam bagi setiap negeri tidak mempunyai peruntukan yang khusus dalam mentadbir dan mengawal perkahwinan merentasi sempadan. Segala perkahwinan yang melanggar kehendak undang-undang keluarga Islam negeri-negeri bagi memperoleh sebuah perkahwinan yang sah di sisi undang-undang. Enakmen undang-undang keluarga Islam telah menetapkan garis panduan bahawa sesebuah perkahwinan hanya boleh diijabkabulkan oleh individu tertentu seperti wali mujbir, di hadapan pendaftar melalui wakil daripada wali ijbar dengan keizinan pendaftar perkahwinan atau dengan wali hakim dengan memenuhi syarat tertentu.

Menurut Azlizamani Zubir et al. (2016) menyatakan bahawa sesebuah perkahwinan yang berlaku tanpa kebenaran atau merentas sempadan boleh menerima akibat sekiranya tidak berdaftar dengan mana-mana Pejabat Agama Islam Daerah di tempat pihak-pihak bermastautin. Enakmen Undang-Undang Keluarga Islam Negeri Selangor 2003 adalah undang-undang yang digunapakai dalam perihal pendaftaran perkahwinan di negeri Selangor. Implikasi dari pernikahan tanpa kebenaran adalah kehilangan hak dalam perkahwinan dan perkahwinan dianggap sebagai tidak wujud mengikut undang-undang di Malaysia. Pihak-pihak dari perkahwinan tidak berdaftar tersebut juga boleh didenda tidak melebihi RM1000 atau penjara tidak melebih 6 bulan atau kedua-duanya sekali berdasarkan peruntukan seksyen 40 Enakmen Undang-Undang Keluarga Islam Negeri Selangor 2003. Selain itu, tertakluk pada Akta Pencen 1980, seorang isteri dari perkahwinan jenis ini juga tidak layak menerima wang pencen suami.

Hasnizam Hashim et al. (2020) turut menyatakan pengesahan suatu pernikahan itu bukan hanya dituntut dari sudut syarak semata-mata, akan tetapi wajib dipastikan ianya sah menurut undang-undang keluarga Islam di Malaysia. Prosedur dan undang-undang ini adalah bertujuan untuk menjamin pasangan yang akan bernikah terhindar dari sebarang permasalahan yang akan timbul akibat daripada pernikahan yang tidak mengikut prosedur serta menghindari daripada hukuman-hukuman atas kesalahan tersebut.

Secara keseluruhannya, wanita atau isteri akan hilang hak mereka sebagai seorang isteri yang sah dari segi undang-undang jika mereka tidak mendaftarkan pernikahan tersebut di Malaysia. Isteri juga tidak boleh menuntut sebarang hak sebagai seorang isteri yang diceraikan seperti tuntutan hak mut'ah, tuntutan nafkah, harta sepencarian dan juga hak penjagaan anak seperti yang sepatutnya diperolehi oleh wanita-wanita yang berkahwin mengikut saluran undang-undang yang betul.

ANALISIS DAN PERBINCANGAN

Pernikahan Tanpa Kebenaran Di Negeri Selangor

Huda Razif (2021) menjelaskan istilah pernikahan tanpa kebenaran digunakan dengan istilah yang berbeza di setiap negeri. Sebagai contoh, di negeri Selangor menamakan kesalahan ini dengan menggunakan istilah pernikahan berlawanan enakmen. Pernikahan tanpa kebenaran yang berlaku di negeri Selangor di antara tahun 2015 hingga 2019 menunjukkan jumlah sebanyak 5877 permohonan pendaftaran pengesahan pernikahan di Negeri Selangor sekaligus mempunyai purata sebanyak 1175 kes yang dipohon setiap tahun. Kajian mendapati dalam

jumlah tersebut pada tahun 2015 dan 2016 mencatatkan 1708 dan 1938 masing-masing bagi kes pernikahan rentas sempadan dan separuh daripada jumlah tersebut diterima oleh Konsulat.

Seterusnya, pada tahun 2020 hingga tahun 2021 pola pendaftaran pengesahan pernikahan menurun ekoran perintah kawalan pergerakan disebabkan Covid-19 yang melanda negara Malaysia. Berikut adalah jadual laporan pendaftaran perkahwinan berlawanan enakmen negeri Selangor bagi tahun 2018 hingga Ogos 2023.

Jadual 1:Pernikahan Tanpa Kebenaran di Negeri Selangor

Bil.	Tahun	Jumlah
i.	Januari hingga Disember 2018	749
ii.	Januari hingga Disember 2019	592
iii.	Januari hingga Disember 2020	427
iv.	Januari hingga Disember 2021	343
v.	Januari hingga Disember 2022	491
vi.	Januari hingga Ogos 2023	303

Berdasarkan jadual berikut, berlaku penurunan pendaftaran perkahwinan berlawanan enakmen negeri Selangor antara tahun 2018 hingga 2023. Hal ini disebabkan oleh berlakunya wabak Covid-19 yang memberi kesan kepada penutupan Mahkamah Syariah dan pejabat agama Islam di setiap daerah. Oleh yang demikian, pihak-pihak yang ingin memohon pengesahan pernikahan mereka tidak dapat diteruskan.

Kajian ini juga mendapati perkahwinan tanpa kebenaran berlaku di setiap daerah dalam negeri Selangor. Namun begitu, terdapat perbezaan jumlah yang ketara di antara beberapa daerah dalam negeri Selangor ekoran populasi penduduk yang ramai. Selain pola laporan pendaftaran perkahwinan berlawanan enakmen negeri ini membuktikan kewujudan berlakunya pernikahan tanpa kebenaran di Selangor, sekali gus membuktikan bahawa telah wujud kesedaran masyarakat dalam mendaftarkan perkahwinan mereka di Pejabat Agama Islam Daerah berdekatan. Ini menunjukkan petanda positif dalam aspek pendaftaran pernikahan di Selangor. Justeru, pihak-pihak yang telah mendapat pengesahan pendaftaran itu juga boleh menuntut hak mereka sepanjang tempoh perkahwinan jika terdapat apa-apa pertikaian dalam perihal perkahwinan di antara pihak-pihak (Temubual, 4 Oktober 2023).

Faktor Pernikahan Tanpa Kebenaran di Negeri Selangor.

Pernikahan tanpa kebenaran yang berlaku di negeri Selangor dapat disimpulkan kepada beberapa faktor utama antaranya adalah faktor poligami. Faktor poligami berlaku disebabkan oleh pihak-pihak yang ingin menjalankan pernikahan secara sembunyi-sembunyi tanpa pengetahuan ahli keluarga terutamanya isteri sedia ada. Ini disebabkan, kehendak undang-undang keluarga Islam yang terpakai di negeri Selangor adalah memerlukan keizinan mahkamah dan pengetahuan isteri sedia ada yang bertujuan bagi mengenal pasti sama ada pihak lelaki yang ingin berpoligami itu bersedia dan mampu dari segi kewangan dan seumpamanya. Alternatifnya, pihak lelaki mengajak pihak perempuan yang ingin dinikahinya itu menjalankan pernikahan di sempadan Thailand bagi mengelak daripada prosedur mahkamah yang rumit dan pengetahuan isteri sedia ada. Sempadan Thailand menjadi lokasi pilihan pihak-pihak yang ingin menjalankan pernikahan tanpa kebenaran kerana lokasinya

yang dekat dengan negara Malaysia dan prosedurnya yang mudah berbanding prosedur di Malaysia yang memerlukan kepada kebenaran Mahkamah.

Selain itu, pernikahan tanpa kebenaran ini dipandang sebagai jalan mudah bagi pihak-pihak yang tidak mendapat keizinan wali untuk menjalankan pernikahan. Hal ini adalah disebabkan pihak-pihak beranggapan sesebuah pernikahan yang dijalankan melebihi dari dua marhalah adalah diharuskan dan sah untuk menjalankan pernikahan tanpa mendapatkan persetujuan daripada wali mujbir dengan menggunakan wali hakim di tempat mereka mengadakan pernikahan (Temubual, 4 Oktober 2023).

Antara kes yang berkaitan adalah kes Dalam kes *Muhammad Faizz Amin bin Roslee v Maidatul Sarah bt Mior Rosli [2013] 2 SHLR 98*, perkahwinan mereka dilangsungkan di Songkhla, Thailand oleh jurunikah bertauliah, yang juga bertindak sebagai wali hakim berdasarkan rekod yang ada dalam simpanan Mahkamah merupakan Naib Qadi Syarie bagi Wilayah Songkhla, Thailand. Jurunikah itu ialah Penolong Kadi Syarie dan telah diberi kuasa untuk bertindak sebagai wali hakim bagi daerah Songkhla. Pemohon dan responden telah bersetuju untuk perkahwinan dan dibawa ke Thailand untuk tujuan itu oleh seorang ejen iaitu Pak Wan. Isunya ialah sama ada perkahwinan itu dilangsungkan di Thailand adalah sah atau tidak mengikut undang-undang Islam. Pemohon tidak mempunyai isteri lain selain daripada responden dan ini bukanlah perkahwinan poligami. Pemohon dan responden mengupah ejen melalui internet untuk berkahwin di Thailand lantaran keluarga mereka tidak merestui perkahwinan itu kerana mereka berdua masih belajar. Perkahwinan tersebut diadakan di rumah jurunikah. Wali kepada perkahwinan itu ialah wali hakim berdasarkan rekod yang ada dalam simpanan Mahkamah dan merupakan Naib Qadi Syarie bagi Wilayah Songkhla, Thailand. Bapa responden berada di Kuala Lumpur ketika itu. Jurunikah mengeluarkan nota yang mengandungi bukti perkahwinan tersebut. Selepas akad nikah, Pak Wan membawa kedua-dua pihak ke pejabat Majlis Agama Islam Songkhla untuk mendapatkan surat akuan kesahihan perkahwinan mereka. Selepas itu, mereka pergi ke Konsulat Jeneral Malaysia yang mengeluarkan sijil pengesahan perkahwinan tersebut Selatan Thailand selepas mengesahkan sijil Majlis Agama Islam Songkhla. Berdasarkan keterangan pemohon dan responden serta dokumen yang dikemukakan, Mahkamah berpuas hati bahawa terdapat perkahwinan antara kedua-dua pihak. Hal ini kerana, sesebuah perkahwinan itu hendaklah memenuhi lima syarat sah perkahwinan iaitu tawaran dan penerimaan, pengantin perempuan, pengantin lelaki, wali atau wali dan dua orang saksi lelaki. Oleh yang demikian, Mahkamah berpuas hati bahawa perkahwinan antara pemohon dan responden telah memenuhi kesemua lima syarat tersebut.

Helmi Md Said et al (2020) menerangkan faktor undang-undang yang ketat telah menjadikan pihak-pihak mencari alternatif untuk menjalankan pernikahan di sempadan Thailand. Ini kerana pernikahan tanpa kebenaran ini mudah, cepat dan tidak memerlukan perbelanjaan yang tinggi di samping boleh menyembunyikan pernikahan yang diadakan. Undang-undang keluarga islam yang ketat di Malaysia adalah suatu keperluan dan bertujuan memastikan pihak-pihak yang berkahwin memenuhi segala kehendak syarak. Perihal pendaftaran perkahwinan ini juga mampu memberi impak besar pada masa akan datang terutamanya kepada status kelahiran anak kepada pihak-pihak jika pasangan yang berkahwin tersebut mempunyai pertalian darah dan akan menimbulkan masalah pada kemudian hari.

Antara kes yang berkaitan adalah kes permohonan *Mohd Shah bin Md Akib dan Maikalsum bt. Abdul Latif* [Kes Mal bil: 01 003-010-3901/03]. Ini adalah pernikahan ketiga bagi Mohd Shah bin Md Akib yang telah mempunyai dua orang isteri sedia ada yang kedua-duanya warganegara Malaysia. Pasangan telah bernikah di Wilayah Narathiwat, Thailand dengan menggunakan wali hakim. Alasan yang diberikan oleh pihak lelaki yang mendorong pemohon bertekad untuk bernikah di Wilayah Narathiwat, Thailand ialah kerana terlalu banyak syarat-syarat yang harus dipatuhi untuk bernikah di Malaysia dengan warganegara asing ditambah lagi dengan prosedur Mahkamah yang perlu dipatuhi kerana pemohon berpoligami dan sukar mendapatkan izin dari pejabat tempat pemohon bertugas.

Kesan Pernikahan Tanpa Kebenaran Terhadap Isteri

Menurut Shuraimi Abdullah et al. (2021) merumuskan permasalahan pernikahan tanpa kebenaran terhadap isteri berisiko memberi kesan negatif kepada pihak-pihak sama ada dalam tempoh perkahwinan mahupun selepas tempoh perkahwinan. Antara kesan pernikahan tanpa kebenaran adalah isteri tidak boleh menuntut hak di Mahkamah seperti nafkah sebagaimana yang diperuntukkan dalam seksyen 66 Enakmen Undang-Undang Keluarga Islam (Negeri Selangor) 2003 kerana Mahkamah Syariah di Malaysia tidak berbidang kuasa untuk mendengar sebarang tuntutan perkahwinan yang tidak didaftarkan di Malaysia. Kesannya, hak isteri boleh terabai sejak dalam tempoh perkahwinan lagi. Walaupun demikian, pihak isteri boleh menuntut nafkah daripada suami tersebut jika pihak isteri memohon pendaftaran nikah di Mahkamah Syariah dan disahkan oleh pejabat agama Islam daerah. Pihak isteri boleh memohon kepada Mahkamah dan menjadikan suami sebagai responden jika suami tidak memberikan kerjasama dalam proses memohon pengesahan pernikahan tersebut.

Sabree Nasri (2020) menjelaskan seorang isteri yang bercerai hasil dari pernikahan tanpa kebenaran tidak boleh menuntut mut'ah yang merupakan suatu pembayaran sagu hati yang diberikan oleh bekas suami kepada bekas isterinya selepas mereka bercerai sama ada berupa wang atau pun barang seperti yang telah diperuntukkan dalam seksyen 58 Enakmen Undang-Undang Keluarga Islam (Negeri Selangor) 2003. Sagu hati mut'ah ini dikira bayaran yang wajib apabila perceraian itu berlaku bukan disebabkan oleh kesalahan pihak bekas isteri. Namun begitu, pihak isteri dari pernikahan tanpa kebenaran ini tidak boleh menuntut hak mut'ah memandangkan pernikahannya yang tidak didaftarkan di Malaysia sekali gus menyebabkan hak isteri dalam tuntutan mut'ah dinafikan.

Rabi'ah Serji (2021) mendapati pasangan dari pernikahan tanpa kebenaran ini juga tidak boleh menuntut harta hasil daripada perkahwinan tersebut yang dipanggil harta sepencarian mengikut seksyen 122 Enakmen Undang-Undang Keluarga Islam (Negeri Selangor) 2003. Harta sepencarian adalah adalah harta yang diperolehi semasa perkahwinan antara suami dan isteri, hasil daripada sumber-sumber mereka atau hasil daripada usaha mereka bersama. Namun demikian, pihak-pihak tidak boleh menuntut harta sepencarian dalam perkahwinan tanpa kebenaran selepas mereka bercerai kerana ketiadaan bukti kukuh yang menyatakan pernikahan pihak-pihak adalah sah di sisi undang-undang keluarga Islam di Malaysia.

Seterusnya, pernikahan tanpa kebenaran ini juga memberi kesan kepada hak hadhanah nafkah anak serta kesahtarafan anak hasil daripada pernikahan tersebut. Hak penjagaan anak atau hadanah akan kekal kepada pihak isteri dan warisnya. Namun ia menjadi permasalahan apabila pihak isteri tidak boleh menuntut apa-apa nafkah anak tersebut dan perlu menjaga dan

membesarkan anak tersebut tanpa mendapat sokongan kewangan dari pihak bekas suami. Lantaran, anak yang lahir dari pernikahan tanpa kebenaran juga berisiko untuk tidak boleh dinasabkan kepada pihak suami dari pernikahan tersebut disebabkan pendaftaran sijil kelahiran anak yang lahir memerlukan dokumen sijil perakuan nikah yang sah dan diakui di Malaysia. Pihak-pihak yang menjalankan pernikahan tanpa kebenaran juga akan dikenakan penalti di bawah seksyen 40(2) Enakmen Undang-Undang Keluarga Islam Negeri Selangor 2003 yang memperuntukkan kesalahan pihak-pihak yang menjalankan pernikahan berlawanan dengan prosedur pendaftaran perkahwinan di negeri Selangor dan seksyen 126 enakmen yang sama yang memperuntukkan penalti bagi kesalahan tidak membuat laporan berkenaan dengan pernikahan yang telah dijalankan tanpa mengikut undang-undang yang telah ditetapkan (Temubual, 4 Oktober 2023).

KESIMPULAN

Kesimpulannya, banyak kesan pernikahan tanpa kebenaran menurut undang-undang keluarga Islam di Malaysia. Kebanyakan pasangan memandang remeh kepada kesan yang akan mendepani mereka sama ada dalam tempoh perkahwinan mahupun selepas penceraian. Isteri dalam perkahwinan tanpa kebenaran merupakan pihak yang paling banyak menerima kesan dari perkahwinan tersebut. Pihak isteri dinafikan haknya dalam menuntut sebarang manfaat daripada perkahwinan sebagaimana perkahwinan yang dijalankan menurut lunas undang-undang. Secara umumnya, hal ini boleh menyebabkan kehancuran rumah tangga tersebut dan memberi kesan mental terhadap isteri kerana tiada tempat bergantung jika si isteri diabaikan oleh pihak suami sama ada dari segi nafkah, mut'ah, harta sepencarian dan hadhanah. Hal ini mampu memburukkan institusi kekeluargaan di negara ini kerana mampu menyumbang kepada ketidakharmonian dalam pembinaan institusi kekeluargaan yang utuh di negara ini. Oleh hal yang demikian, bagi pasangan yang berniat atau telah menjalankan pernikahan tanpa kebenaran, dinasihati supaya mendaftarkan perkahwinan tersebut di Mahkamah Syariah berdekatan supaya hak-hak sebagai pihak-pihak dalam perkahwinan terjaga dan dapat mewujudkan perkahwinan yang harmoni dan mendapat rahmat Allah SWT.

RUJUKAN

Akmal Hidayah & Mohamad Asmadi. (2008). *Women's Rights to Succession in Unregistered Marriages: A Reference to The Instrument of Wasiyyah. 16 IIUMLJ 125.* 127-139.

Azlizamani Zubir, Najib Ahmad Marzuki & Md Zawawi Abu Bakar. (2016). *Factors and Implications of Cross-Border Marriage Among Malaysian Citizens. International Journal of Humanities and Social Science Invention. Vol 5. Issue 10*. 13-17.

Hasnizam Hashim, Intan Nadia Ghulam Khan, Haliza A. Shukor, Nabila Yusof. (2020). Isu-Isu Berkaitan Pernikahan Yang Menyalahi Undang-Undang Keluarga Islam di Malaysia dan Kaedah Penyelesaiannya. *The 3rd International Conference of The Postgraduate Students and Academics in Syariah and Law 2020 (INPAC 2020)*. 200-209.

Helmi Md Said, Noraini Md Hashim, Nora Abdul Hak, Roslina Che Soh, Fauziah Hani Ahmad Fuzi & Khairul Shuhadah Yaakob. (2020). Kajian Sosioperundangan Perkahwinan Merentasi Sempadan Di Nusantara. *Journal of Nusantara Studies. 2020. Vol 5.* 129-151.

Mohd Sabree Nasri, Mohd Shauqi Saiful Suhardi & Mohamad Afandi Md Ismail. (2020). Hak Isteri Selepas Perceraian Menurut Undang-Undang Keluarga Islam di Malaysia:

Analisis Faktor Penghalang Memperolehnya. *Journal of Law & Governance Vol 3. No. 1*. 43-58.

Muhammad Syukri Albani, Hasbullah Dja'far & Muhammad Syazwan Basri. (2021). Islam Negeri Selangor Tahun 2003 Mengenai Pendaftaran Poligami di Mahkamah Rendah Syariah Hulu Langat Selangor. Intiqad:Jurnal Agama dan Pendidikan Islam Jil 13. No 2. 247-269.

Nurul Huda Mohd Razif. (2021). *Nikah Express:Malay Polygyny And Marriage-Making At The Malaysia-Thai Border. Asian Studies Review 45(4).* 635-655.

Rabi'ah Muhammad Serji. (2021). Harta Sepencarian: Isu dan Konflik Perundangan dalam Tuntutan Selepas Kematian dari Perspektif Undang-Undang Tanah di Malaysia. *The International Journal of Islamic Studies. Islāmiyyāt Vol 43*. 43-53

Shuraimi Abdullah, Noor Salwani Husin & Abdul Jalil Ramli. (2021). Impak Perkahwinan Tanpa Kebenaran Memberi Kesan Kepada Pasangan dan Institusi Kekeluargaan. *The 2nd International Conference on Communication in Scientific Inquiry* (CSI) 2021 di Universiti Malaysia Perlis.

Temubual Bersama Puan Siti Khadijah Binti Abdul Wahid. Penolong Pengarah Kanan Bahagian Undang-Undang Keluarga Islam Jabatan Agama Islam Selangor pada 4 Oktober 2023. Jam 3 Petang.

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

PEMIKIRAN UNDANG-UNDANG MUNAKAHAT MENERUSI KARYA MELAYU KLASIK

NOR AZMAWATI BINTI ABDUL AZIZ
Kuliyyah Syariah dan Undang-Undang
Universiti Islam Antarabangsa Sultan Abdul Halim Mu'adzam Shah (UniSHAMS)

MOHD ROZAIDI BIN MOHD ROSLI
S.K Bandar Darulaman Jitra, Kedah

ABSTRAK

Pemikiran adalah suatu sudut pandangan, kelakuan, buah fikiran, idea, tingkah laku atau manuskrip penulisan dan lain-lain yang mencakupi aspek kehidupan dan sosio-budaya sesuatu masyarakat. Manakala undang-undang adalah peraturan dan panduan cara hidup yang didokumentasikan, diwarta dan digunapakai sebagai rujukan dalam perjalanan hidup kita, yang mana ianya boleh dibahagikan mengikut dua bahagian iaitu undang-undang sivil mahupun undang-undang shari'ah. Dalam penulisan kali ini, ia mengkhususkan aspek-aspek pemikiran undang-undang kekeluargaan Islam iaitu munakahat menerusi karya klasik melayu yg ditulis oleh tokoh-tokoh agamawan melayu klasik. Antara karya teks klasik yg mengandungi pemikiran undang-undang keluarga Islam adalah seperti kitab Kifayatul Qhulam, Sulam Al-Mubtadi dan 'Unwanul Falah wa 'Unfuan Solah serta banyak lagi. Penulis akan mengupas dua daripada karya teks klasik melayu berikut.

***Kata Kunci**: Melayu, klasik, pemikiran, undang-undang, munakahat.*

PENDAHULUAN

Islam telah bertapak di Melayu Nusantara sejak berabad lama. Hakikatnya ianya boleh ditelusuri di dalam proses pengislaman rantau Alam Melayu. Selari dengan kedatangan Islam ke Alam Melayu, proses pembudayaan ilmu turut menjadi teras peradaban Nusantara. Proses ini berkembang lancar melalui beberapa fasa. Pada peringkat awal, usaha pendakwahan dipelopori oleh ulama dari Tanah Arab, kemudian berlaku peralihan tugas melalui proses perkaderan ulama tempatan, akhirnya ulama tempatan membentuk jaringan ulama Timur Tengah-Nusantara (Ramli, M. A., Jamaluddin, M. A., Rosele, M. I., & Sidik, M. A. , 2020). Tanpa disempadani oleh batasan geografi, ulama Melayu kita ini bebas untuk mengembangkan ilmu dan karya-karya mereka ke rantau umat Islam di seluruh dunia. Tidak dinafikan khazanah ilmuan ulama Melayu Klasik ini berada di dalam pelbagai disiplin ilmu antaranya ilmu fiqh, akidah, tasawuf dan sebagainya.

Khazanah keilmuan ini dapat ditelusuri dalam bentuk manuskrip ataupun kitab-kitab kuning penulisan ulama Melayu klasik yang mana melalui proses sosialisasi yang panjang, ianya dapat membentuk pemikiran masyarakat waktu itu yang berpegang teguh dengan syariat Islam (*religious society*). Dalam disiplin ilmu fiqh, terdapat ramai ulama yang menyumbang ke arah pembangunan ilmu dan karya yang bersesuaian dengan lenggok bahasa dan budaya masyarakat Melayu Nusantara. Di antara mereka adalah Syeikh Muhammad Arshad al-Banjari, Syeikh Daud al-Fatani, Syeikh Abdul Samad al-Palembani dan sebagainya. Karya-karya mereka telah memberi sumbangan yang besar dalam setiap aspek kehidupan dan ia masih menjadi rujukan

di rantau Alam Melayu hingga kini. Antara sumbangan mereka contohnya seperti karya klasik yang telah diterbitkan di dalam Jurnal Pengajian Melayu, Jilid 27, 2016 menceritakan pembentukan asas *taharah* (bersuci) daripada hadas kecil dan besar hinggalah kepada membentuk budaya makanan halal dalam masyarakat Islam melayu (Mohd Aizat, 2014).

Melalui penulisan ini, sebuah pemikiran yang berkaitan undang-undang munakahat cuba dilihat aspeknya melalui sumbangan penulisan para ulama dalam karya melayu klasik sedia ada yang mana pemikiran itu adalah bersifat dinamik dan terus berkembang dengan variasinya yang kompleks. Hal ini dapat dilihat sama ada dalam bentuk tradisi *matan* (teks isi), *syarah* (huraian), *hasyiyah* (anotasi), *mukhtasar* (ringkasan), *ta'liq* (komentar) atau *tahqiq* (suntingan). Lanjutan dari tradisi pemikiran ini, para ulama Melayu klasik memainkan peranan yang penting dalam menghasilkan karya-karya berbahasa Arab dan jawi sebagai medium sosialisasi ajaran Islam (Ramli, M. A., Jamaluddin, M. A., Rosele, M. I., & Sidik, M. A. , 2020). Hasil kegigihan ulama Melayu klasik, syariat Islam umumnya dan ilmu fiqh khususnya dapat berkembang pesat dalam khalayak masyarakat Melayu dan ia menjadi asas serta panduan dalam setiap aktiviti harian mereka.

MUNAKAHAT DALAM ISLAM

Menyentuh kepada undang-undang Munakahat pada ketika itu, pelbagai definisi, tatacara berkaitan perkahwinan telah diberikan oleh para sarjana (ulama) Islam, antara yang terpilih ialah: suatu akad yang menghalalkan pergaulan di antara seorang lelaki dengan seorang perempuan yang bukan mahram dan menimbulkan hak serta kewajipan antara kedua-dua mereka (Mat Saad Abd.Rahman, 1993).

Manakala dalam pengertiannya yang lebih luas perkahwinan adalah suatu ikatan lahir di antara dua orang, lelaki dan perempuan untuk hidup bersama di dalam sebuah rumahtangga di samping melahirkan zuriat sebagai meneruskan kelangsungan hidup manusia menurut batas-batas (disiplin) hak dan tanggungjawab yang telah ditetapkan oleh syarak (Mat Saad Abd. Rahman, 1993).

Perkahwinan atau nikah dari segi bahasa iaitu termonolgi ialah himpunan, pengumpulan, percantuman, persetubuhan dan akad (Muhammad Qasim al-Ghazzi, 1970). Nikah dari segi bahasa diertikan juga sebagai menindas, setubuh dan senggama (A.W. Munawwir, 2020). Di antara ulama ushul berkembang tiga pandangan atau pendapat tentang erti lafaz nikah; Menurut golongan *Hanafi* nikah menurut asalnya adalah setubuh dan menurut erti *majazi* (metaforis) adalah akad yang dengan akad ini menjadi halal hubungan kelamin antara lelaki dan perempuan. Manakala menurut golongan Syafi'e pula nikah menurut erti asalnya ialah akad yang dengan akad ini menjadi halal hubungan kelamin antara lelaki dan perempuan, sedangkan menurut erti *majazi* ialah bersetubuh (Abdul Rahman al-Jaziri).

Nikah dari segi syarak (analogi) pula bererti suatu akad yang menghalalkan pergaulan dan membatasi hak-hak kewajipan serta tolong menolong antara seorang lelaki dengan seorang perempuan yang di antara keduanya bukan mahram (Sulaiman Rasjid, 1976). Dari segi syarak pula ialah satu akad yang mengandungi rukun-rukun dan syarat-syarat tertentu untuk mengharuskan pergaulan dan menghalalkan persetubuhan (Mustafa al-Khin, 1992).

KARYA MELAYU KLASIK MENERUSI PEMIKIRAN MUNAKAHAT

Antara karya melayu klasik yang mengandungi pemikiran undang-undang keluarga Islam yang dikupaskan dalam penulisan ini adalah karya kitab *Kifayatul Qhulam fi Bayani Arkanil Islam wa Shuruthi* yang diterbitkan oleh cetakan *Bin Harabi* di Pattani Thailand. Penulis kitab ini merupakan seorang ulama terkenal iaitu Sheikh Ismail Al-Minangkabawi yang nama lengkapnya adalah Ismail bin Abdullah al-Khalidi al-Minangkabawi. Sedangkan sebutan kehormatannya adalah al-Alim al-Fadil al-Hammam al-Kamil Shahib al-Wilayah al-Karomah. Beliau merupakan sheikh tarikat *Naqsabandiyah* dari Sumatera Barat. Beliau sendiri berasal dari Simabur, Batu Sangkar, dan pernah menjadi guru kepada Sultan Riau, Sultan Muhammad Yusuf al-Khalidi an-Naqsabandi dari tahun 1858 hingga tahun 1899. (Abdul Rahman Haji Abdullah, 1997*).*

Walaupun dalam kitab ini terdapat hukum-hukum lain tetapi apa yang cuba diketengahkan dalam penulisan ini ialah kepada cara pemikiran hukum munakahat tersebut dikupas melalui fasal-fasal yang terdapat padanya. Di dalam pemikiran munakahat yang cuba disampaikan oleh ulama ni dinyatakan di dalam dua fasal iaitu bab nikah dan syaratnya serta bab mereka yang diharamkan bernikah sesama mereka.

Di dalam fasal pertama, dinyatakan tentang permulaaan nikah itu adalah dengan enam syarat wali nikah. Pertama mestilah seorang wali itu beragama Islam, kedua seorang yang *baligh*, ketiga seorang yang berakal, keempat seorang lelaki, kelima merdeka dan keenam seorang yang ‘adil. Keenam-enam syarat ini diterangkan setiap satunya dengan penerangan yang jelas. Kemudian ianya bersambung dengan kupasan yang berkaitan rukun nikah iaitu lima perkara. Pertama adalah lafaz nikah, kedua mempunyai dua orang saksi, ketiga mempunyai wali, keempat seorang suami dan kelima seorang isteri. Maka dengan itu, sempurnalah rukan kepada pernikahan itu.

Manakala dalam fasal kedua, dinyatakan mereka yang dikategorikan haram dengannya bernikah atas sebab nasabnya. Ianya dibahagikan kepada tujuh orang iaitu ibu dan neneknya, kedua ialah anak dan cucunya, ketiga saudara seibu sebapa atau saudara seibu atau sebapa, keempat anak dan anak saudara lelaki, kelima anak saudara perempuan, keenam saudara bapa yang perempuan dan ketujuh saudara ibunya yang perempuan. Di dalam karya klasik ini, ianya hanya menekankan kepada maksud atau definisi kepada perhubungan nikah tersebut dalam menghalalkan hubungan antara seorang lelaki dan perempuan.

Hal ini berbeza jika dibandingkan pemikiran undang-undang munakahat menerusi karya *Sulam al Mubtadi fi Maqrifati Thoriqoh al-Mubtadi* yang dikarangkan oleh Sheikh Daud al Fatani. Nama sebenar beliau ialah Syeikh Wan Daud bin Wan Abdullah bin Syeikh Wan Idris al-Fatani. Dilahirkan di Kerisik, Pattani pada tahun 1187H, bersamaan 1769M. Beliau meninggal dunia pada tahun 1265H atau 1791M. Beliau berasal dari kalangan keluarga ulama’ dan beliau banyak menghasilkan buku iaitu sebanyak 58 buah dalam pelbagai bidang ilmu (Anida Hassan, 2013). Di dalam penulisannya, terutama dalam penulisan feqah, beliau banyak mengemukakan pendapat ulama’ mazhab Syafie dan sangat sedikit mengemukakan pandangan dari mazhab lain.Beliau juga tidak banyak mengemukakan persoalan khilafiah, yang boleh menggelirukan masyarakat. Manakala, di dalam penulisan *usuluddin* beliau mengemukakan pandangan-pandangan ulama’ ahli Sunnah wal Jamaah.

Penulisan menerusi karya ini diterangkan di dalam bab *Kitab An Nikah*, ianya dipecahkan kepada bebarapa fasal yang bermula dengan hukum sah nikah, kedua fasal yang berkaitan perkara-perkara yang diharam nikah iaitu tujuh perkara. Ketiga fasal berkaitan *mahar* di dalam akad nikah. Keempat tentang hak-hak dan tanggungjawab yang perlu diketahui sekiranya beristeri lebih daripada seorang. Kelima fasal berkaitan talaq ataupun perceraian yang mana fasal talaq ini dinyatakan sebab-sebab yang membolehkan sesuatu perkhwinan itu terbatal, bentuk-bentuk talaq dan kesan-kesan talaq dalam perkahwinan. Kemudian ianya disudahi dengan fasal *zihar* (menyamai isteri) yang boleh memberi implikasi kepada hubungan sesebuah perkahwinan. Turut dinyatakan juga kaedah-keadah pembuktian perundangan dalam penghakiman *zihar*.

Apa yang dapat disimpulkan di dalam penelitian pemikiran ulama kepada karya ini adalah ianya lebih mencakupi keseluruhan aspek undang-undang perkahwinan yang perlu diketahui oleh sosio masyarakat ketika itu sebagai panduan hidup mereka dan jika dilihat kepada dua penulisan karya melayu klasik ini, kupasan yang ditulis di dalam karya *Sulam al-Mubtani* ini adalah lebih mencakupi maksud atau definsisi munakahat seperti yang diterangkan sebelum ni iaitu merangkumi permulaan hubungan lelaki dan perempuan serta hak-hak dan tanggujawab yang wujud di dalam hubungan perkahwinan tersebut.

Selain itu, kebanyakkan karya-karya ulama Melayu Nusantara ini masih menjadi rujukan dalam masyarakat kita dan diajar di masjid-masjid serta surau. Karya-karya dan pemikiran mereka juga menjadi bahan penyelidikan di universiti tempatan dan luar negara. Sesungguhnya pemikiran mereka di dalam cabang ilmu terus tersebar dan digunapakai sehingga hari ini.

RUJUKAN

Ramli, M. A., Jamaluddin, M. A., Rosele, M. I., & Sidik, M. A. (2020), Sumbangan Ulama Melayu Klasik Dalam Pembinaan Kearifan Tempatan Di Alam Melayu. Jurnal Pengajian Melayu (JOMAS), 27(1), 180–198

Mohammad Aizat Jamaludin & Mohd Anuar Ramli (2014), Pengambilkiraan Nilai Setempat (al-'Urf) dalam Penetapan Hukum Islam Terhadap Makanan Halalan Tayyiba. International Journal of Social Policy and Society, UPM, 10(1): 73-88

Mat saad Abd. Rahman, Prof madya,Dr.(1993), Undang-Undang keluarga Islam, aturanPerkahwinan, Suatu Pendekatan Berdasarkan Amalan Semasa, Shah Alam: HIZBI SDN BHD; hal.17

Muhammad Qasim al-Ghazzi (1970), Sharh Fath al-Qarib al-Mujib ‘Ala al-Kitab al-Musamma Bi al-Taqrib, juz 4, Mesir: Mustafa al-Babi al –Halabi, hal.43

A.W.Munawwir, (2002), Kamus al-Munawwir Arab- Indonesia Terlengkap, cet.XXV, Surabaya; Pustaka Progressif, hal.1461

Abdul Rahman al-Jaziri, (t.t), Al-Fiqh ‘Ala Al-Madhahib Al-Arba’ah, Juz IV, Beirut: Dar al-Fikr, hal.1-3

Sulaiman Rasjit, H. (1976), Fiqh Islam, Jakarta; Penerbit Attahiriyyah, hal.355

Mustafa al-Khin; Dr., (1992), Fiqh al-Manhaji ‘Ala MAzhab al-Imam al-Syafi’e

Anida Hassan **(2013).** "Biografi Syeikh Daud bin Abdullah Al-Fatani dan Metodologi penulisan Kitab Furu' Al-Masail" (PDF). Universiti Malaya. Dicapai pada 2 November 2021.

Abdul Rahman Haji Abdullah (1997). Pemikiran Islam di Malaysia: Sejarah dan Aliran. Gema Insani. ISBN 978-979-561-430-2. pp.53.

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

SOCIAL MEDIA INFLUENCERS AND HALAL FOOD CONSUMPTION IN MALAYSIA: AN ANALYSIS FROM SHARIAH PERSPECTIVE

MARINA ABU BAKAR
Kulliyyah of Shariah and Law
Universiti Islam Antarabangsa Sultan Abdul Halim Mu'adzam Shah (UniSHAMS)
marinaabubakar@unishams.edu.my

SHOFIAN AHMAD
Faculty of Islamic Studies
Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM)
shofian@ukm.edu.my

AHMAD DAHLAN SALLEH
Faculty of Islamic Studies
Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM)
dahlan@ukm.edu.my

MOHD FAIRUZ MD SALLEH
Graduate School of Business
Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM)
fairuz@ukm.edu.my

RAZIAH MD TAHIR
Islamic Business School
Universiti Utara Malaysia (UUM)
raziah@uum.edu.my

ABSTRACT

In the modern age of technology, social media influencers wield considerable influence over consumer behaviour, encompassing decisions regarding the consumption of halal food. While there has been a growing body of research on the role of social media influencers in shaping consumer behaviours and preferences, a noticeable gap exists in the context of halal food consumption within Malaysia. Existing studies often focus on the broader impact of influencers on consumer behaviours, but there is a dearth of research that delves deep into the alignment of these endorsements with the ethical and normative standards set by Shariah principles. Therefore, this study examines the influence of social media influencers on the demand for halal food products in Malaysia, scrutinizing their impact through the lens of Shariah principles. This study is qualitative and involves the use of secondary data sources along with the content analysis method. Consequently, this study reveals that there are ten Shariah elements which need to be considered by social media influencers on the demand for halal food products in Malaysia. From Shariah perspectives, social media influencers have a significant role in influencing halal food consumption in Malaysia. Their endorsements should be rooted in honesty, authenticity, ethical considerations, and alignment with Islamic principles. By promoting halal food products that adhere to Shariah values, influencers contribute to fostering a consumer culture that is not only halal but also morally and spiritually conscious.

***Keywords**: Social media influencers, Halal food consumption in Malaysia, Consumer behaviour in Islam, Shariah-compliant products*

INTRODUCTION

The emergence of social media influencers has transformed the landscape of consumer behaviour, wielding a powerful influence over the choices individuals make, including their preferences in food consumption. In the digital age, these influencers have become pivotal figures, often revered for their ability to sway opinions and shape trends, and their impact extends significantly into the realm of food choices, especially in the context of halal food consumption in regions with significant Muslim populations, such as Malaysia. The meteoric rise of social media platforms - ranging from Instagram, YouTube, TikTok, to blogs and other online spaces - has given birth to a new breed of individuals known as influencers. These are charismatic personalities who amass large followings and wield substantial persuasive power due to their ability to engage and resonate with their audiences.

In a country like Malaysia, where the majority of the population adheres to Islamic beliefs, halal food isn't merely a dietary choice; it's deeply embedded in the cultural fabric and religious practices. Social media influencers have recognized this cultural significance and have actively engaged in promoting halal food experiences, contributing to the cultural conversation and influencing consumer behaviour in this specific domain. What sets these influencers apart is their perceived authenticity. Followers often consider them more trustworthy than traditional advertisements or marketing campaigns. As they showcase their dining experiences, review halal food products, and collaborate with halal-certified brands, their authenticity resonates with their audience, impacting their choices.

The power of these influencers lies in their ability to not only suggest but also shape the perception of what's trendy, popular, and desirable in the realm of halal food. They create a narrative around food experiences, fostering curiosity and aspiration among their followers, ultimately impacting their decisions when it comes to dining choices. Social media influencers have become integral in shaping not only consumer behaviour but also the cultural conversation around halal food in Malaysia. Their role in the promotion and endorsement of halal food experiences and products has a significant impact on consumer choices, aligning with both cultural norms and religious values.

Halal food is deeply tied to Malaysia's religious and cultural fabric. Its importance extends beyond dietary rules, reflecting spiritual beliefs and social practices. This food symbolizes purity and aligns with Islamic principles, fostering community bonds and shaping the country's culinary and economic landscape. Social media influencers magnify this impact globally. They reach diverse audiences, not only in Malaysia but worldwide, sharing experiences and shaping perceptions about halal food. Their trendsetting abilities and educational influence contribute to a more informed and conscientious global consumer base, creating a cross-cultural conversation about halal food. This intersection of cultural values and digital influence reflects the fusion of tradition and the modern era.

In the realm of halal food consumption in Malaysia, a noticeable gap exists in research that scrutinizes the alignment of social media endorsements with Shariah principles. While there's ample study on the influence of social media in shaping consumer behaviour, there's a striking scarcity of in-depth analysis specifically examining how these endorsements relate to the ethical and normative standards set by Shariah principles in the context of halal food

consumption. Existing research predominantly explores the broader impact of social media influencers on consumer behaviour and preferences but falls short in delving into the ethical considerations and alignment of these endorsements with the religious guidelines outlined by Shariah principles. This gap underscores the need for a focused examination of the influence of social media influencers on the demand for halal food products in Malaysia through the lens of Shariah principles. Moreover, this study also tries to evaluate the authenticity, ethical considerations and compliance of social media endorsements promoting halal food within the framework of Shariah principles in Malaysia.

LITERATURE REVIEW

Role of Social Media Influencers

Influencer marketing shapes consumer choices by connecting brands with audiences through personalized advice and engaging content (Chopra et al., 2021). In Slovakia, it significantly influences consumer lifestyles and preferences, often proving more advantageous than traditional marketing (Nadanyiova et al., 2020). Fashion brands are particularly invested in establishing a robust social media presence, and digital influencers play a vital role in this evolution (Zak & Hasprova, 2020; Nurfadila & Riyanto, 2020; Antunes, 2022). Their impact on purchasing decisions is substantial, reshaping marketing strategies from traditional approaches to more dynamic and consumer-driven techniques (Grafstrom et al., 2018; Nurfadila & Riyanto, 2020; Pekovic et al., 2019).

In general, previous researches suggest that influencers have a significant impact on consumer behaviour and preferences. Chopra et al. (2021) found that attitude towards influencers and perceived behaviour control positively influenced consumer behaviour, while the influence of peers had no effect. Additionally, personal relevance, inspiration, and trust were found to have a positive impact on behaviour. Nadanyiova et al. (2020) supported these findings, showing that influencer marketing has a significant impact on consumer lifestyles, particularly among younger consumers. Zak & Hasprova (2020) highlighted the role of influencers as opinion leaders in the consumer decision-making process, with influencers having a strong impact on purchasing decisions, especially in the fashion industry. Nurfadila & Riyanto (2020) focused specifically on the fashion industry and found that influencers have a strong impact on consumer decision-making, leading to transformations in digital marketing strategies.

Halal Food Consumption

Various factors, including personal, social, psychological, and cultural aspects, significantly impacted over half of halal food consumption following the COVID-19 pandemic (Diana et al., 2023). Moral attitudes, habits, and religious identity, moderated by individualism, strongly influence favourable attitudes toward halal food within a host culture (Shahzad et al., 2021). Consumers' alignment with halal consumption significantly shapes their purchasing decisions (Said & Hassan, 2014). The theory of planned behaviour is useful in understanding the attitudes of Muslim travellers towards halal food in non-Muslim destinations (Hanafiah & Hamdan, 2021). There's a rising demand for clear labelling of halal products, both within and outside Muslim regions globally (Wilson, 2014). The specific slaughtering process is crucial for land animal-based halal meat (Qureshi et al., 2012). Halal food and drinks find acceptance not only

among Muslim consumers but also among consumers of other religions (Ambali & Bakar, 2014). The Malaysian government introduced the halal food standard gazette in 2004, further solidifying regulations in this industry (Samori et al., 2014).

Collectively, previous research provides insights into the trends and significance of halal food consumption from various perspectives. Diana et al. (2023) highlights the increased awareness of halal food consumption among Muslims after the COVID-19 pandemic, with personal, social, psychological, and cultural factors influencing halal food consumption. Shahzad et al. (2021) focuses on the causation of halal food consumption in China, emphasizing the importance of moral attitude, habit, religious self-identity, and individualism in influencing halal food consumption. Said & Hassan (2014) explores the antecedents of consumer Halal Consumption Congruence (HaCC) in Malaysia, identifying country of origin, consumer ethnocentrism, and religiosity commitment as factors influencing Muslim consumer attitude and purchase intention towards Halal food products. Hanafiah & Hamdan (2021) examines the determinants of Muslim travellers' halal food consumption attitude and behavioural intentions, highlighting the role of religiosity, subjective norms, and perceived control behaviour in influencing halal food consumption while traveling to non-Muslim destinations. Overall, the researchers shed light on the cultural and religious significance of halal food consumption and the factors influencing its consumption trends.

Shariah Principles

Adhering to high-quality, Islamic dietary laws significantly correlates with promoting good health and fostering robust human development (Arif & Ahmad, 2011). National food standards should encompass religious considerations (Mohammadi & Farrokhi, 2013). Families are instrumental in instilling the concept of halal food from early childhood (Riaz et al., 2023). However, some halal business cases primarily focus on products and may overlook people's rights (Shahabuddin et al., 2020). The certification and standards for halal are rooted in Islamic law (Midori, 2021). Embracing halal food can lead to a healthy lifestyle, contributing positively to human growth and development (Sawari et al., 2015). Nevertheless, the clarity regarding where food safety regulations stand in relation to the requirements set by halal standards remains uncertain (Demirci et al., 2016).

Majority of previous research provides insights into the ethical and normative standards set by Shariah principles regarding food consumption and endorsements. Arif & Ahmad (2011) emphasizes the importance of implementing food quality standards based on the concept of *halalan tayyiban* (lawful and good) to ensure good quality human capital development. Mohammadi & Farrokhi (2013) discusses the various religious views on halal authentication food and the need for national and international halal food standards. Riaz et al. (2023) highlights the Islamic concept of halal food and the role of families in instilling this concept in early childhood. Shahabuddin et al. (2020) critiques the prevailing product-centric approach in halal business and suggests the need for a fundamental reorientation towards ethical and spiritual standards in Islamic business conduct. In summary, all of these researches emphasize the importance of adhering to Shariah principles in food consumption and endorsements, including the concepts of halal and *tayyib*, the need for clear standards, and the ethical and spiritual dimensions of halal business practices.

METHODOLOGY

This study is qualitative and involves the use of secondary data sources along with the content analysis method to fulfil its objective.

Research Design

This research adopts a qualitative approach, focusing on understanding the intricacies and nuances of social media influencers' impact on halal food consumption in Malaysia through the lens of Shariah principles. The qualitative nature allows for a deeper exploration of underlying motivations, perceptions, and the subjective experiences of both influencers and consumers (Creswell & Creswell, 2018). It's well-suited for examining the alignment of social media endorsements with the ethical and normative standards of Shariah principles. This method involves delving into the qualitative aspects, such as the authenticity of endorsements, ethical considerations and the influencers' role in shaping perceptions about halal food.

Research Data

The study relies on secondary data sources, including existing research papers, publications, online content, and archived materials related to halal food, social media marketing, and Islamic principles. By leveraging previously conducted studies and available information, this research aims to synthesize and analyse the existing knowledge in this field. It involves a comprehensive review and analysis of data already published or available, allowing for a deeper understanding of the topic by integrating diverse perspectives and findings.

Research Analysis

Content analysis serves as the primary analytical tool in this study. This method involves systematically examining and interpreting the content found in various forms of media, such as social media posts, videos, articles, and online discussions related to halal food and endorsements by social media influencers. It aims to identify recurring themes, sentiments, and patterns present in the content (Berelsen, 1952). By applying content analysis, the study seeks to uncover insights into how social media endorsements align with Shariah principles concerning halal food. This method enables a systematic and structured approach to extract valuable insights and patterns from a vast array of online content.

By employing a qualitative approach, utilizing secondary data sources, and employing content analysis, this research endeavours to offer a comprehensive understanding of the relationship between social media influencers and halal food consumption in Malaysia within the framework of Shariah principles. This methodological choice allows for a nuanced exploration of the ethical and religious considerations in influencer endorsements, providing insights into their impact on consumer choices and cultural perceptions.

ANALYSIS AND DISCUSSION

Through in-depth analysis, ten Shariah elements have surfaced, illuminating how influencers influence the demand for halal food in Malaysia. These elements shed light on the specific ways influencers impact the market for halal food products, aligning with Islamic principles and guiding consumer preferences. The Shariah elements detailed breakdown are as shown in Table 1:

Table 1: How Influencers Impact the Demand for Halal Food Products in Malaysia

Shariah Elements	Description
Authenticity and Transparency	Influencers adhering to Shariah elements prioritize authenticity in their endorsements, ensuring transparency in their promotion of halal food products. This authenticity builds trust and credibility among their audience.
Ethical Sourcing and Preparation	Influencers focus on endorsing products sourced and prepared ethically, ensuring compliance with halal principles. Their promotion emphasizes the importance of adhering to Islamic guidelines in the sourcing and preparation of halal food.
Religious Compliance	Influencers demonstrate a commitment to endorsing products that strictly comply with religious standards, emphasizing the importance of halal certification and verification in their content.
Health and Well-being	Emphasizing the health benefits and well-being aspects of consuming halal food, influencers advocate for its positive impact on health, aligning with both religious and health-conscious audiences.
Cultural Sensitivity	Acknowledging the cultural significance of halal food in Malaysia, influencers showcase respect for cultural values in their endorsements, ensuring their content resonates with local customs and traditions.
Education and Awareness	Influencers take on an educational role, informing their audience about the significance of halal food, Islamic dietary laws, and the ethical considerations related to consumption.
Community Building	Their endorsements foster a sense of community among their followers, creating a shared appreciation for halal food and its significance within the community
Moral and Spiritual Impact	Influencers highlight the moral and spiritual significance of consuming halal food, connecting it with broader values and principles beyond mere dietary choices.
Responsiveness to Audience Queries	Influencers actively engage with their audience, addressing queries about halal food, and providing clarifications, which helps in shaping consumer perceptions and understanding.
Influence on Market Trends	Their impact goes beyond mere endorsement, influencing market trends and fostering a broader acceptance and demand for halal food products within Malaysia.

These Shariah elements, reveal how influencers exert a significant influence on the demand for halal food in Malaysia, aligning their endorsements with religious, ethical, and cultural values. Their role goes beyond mere promotion, shaping consumer behaviour and preferences while upholding the tenets of Shariah principles. In the realm of halal food consumption, influencers play a substantial role in shaping consumer behaviour and perceptions. Their impact goes beyond mere marketing; it extends to ethical and religious considerations as dictated by Shariah principles as mentioned in Table 2:

Table 2: How Influencers Exert a Significant Influence on The Demand for Halal Food in Malaysia

Aspect	Description
Influencers' Role	Influencers significantly shape consumer behaviour and perceptions in the halal food market, surpassing traditional marketing. They possess the ability to

	influence what's desirable and acceptable, impacting consumer choices and preferences within this domain.
Educational Function	Influencers take on an educational role, enlightening their audience about the importance of halal food, Islamic dietary laws, and ethical considerations tied to consumption. Their content fosters awareness and understanding among their followers, playing a critical role in disseminating information.
Alignment with Islamic Principles	Endorsements by influencers must prioritize honesty and authenticity. They are responsible for genuinely representing products that adhere to halal principles, ensuring their endorsements are credible and truthful. Additionally, influencers must consider and promote products meeting ethical standards outlined by Islamic principles, emphasizing sourcing, preparation methods, and community and environmental impact.
Upholding Shariah Principles	Influencers play a pivotal role in ensuring endorsements align with Shariah guidelines for halal food. Compliance with these guidelines is crucial, warranting that the products they endorse adhere to religious and ethical standards.
Cultural and Spiritual Relevance	Highlighting the cultural and spiritual significance of halal food is crucial. Influencers should connect dietary choices with broader values and principles, resonating on a deeper level with their audience, beyond mere consumption, aligning with cultural and spiritual significance.

The influencers' role is not merely commercial but extends to moral and spiritual consciousness. Their significant impact lies in shaping consumer behaviour while upholding and promoting ethical and religious guidelines dictated by Shariah principles. Aligning endorsements with honesty, authenticity, and ethical considerations, in line with Islamic principles, ensures a morally and spiritually conscious market impact.

Meanwhile, the implications of the influence of social media influencers on halal food demand and their role from a Shariah perspective on consumer behaviour and the influencer marketing landscape in Malaysia are profound as follow:

Consumer Behaviour

The influence of these influencers aligned with Shariah principles will likely prompt a notable shift in consumer preferences. Consumers may increasingly favour halal-certified products, viewing them as more trustworthy and in line with their ethical and religious considerations. The educational role of influencers in promoting halal food aligned with Shariah principles could significantly heighten awareness among consumers. This understanding may lead to more informed and conscientious decisions regarding halal food consumption. Consumers may increasingly trust influencer endorsements that align with ethical considerations outlined by Shariah principles. This alignment could lead to enhanced credibility and trust in these endorsements, influencing consumer choices.

Influencer Marketing Landscape

Influencers may face growing pressure to ensure their endorsements resonate with the ethical standards set by Shariah principles. This could lead to a transformation in the influencer marketing landscape, emphasizing honesty, authenticity, and ethical considerations in their promotions. Influencers might pivot towards more responsible marketing strategies, prioritizing transparency and ethical alignments in line with Islamic principles. This shift could enhance their credibility and trust among their audience. Influencers could gain more influence

in shaping market trends and consumer behaviour. Their impact on the halal food market may become more pronounced, further steering purchasing decisions and market demands.

Finally, the implications of these findings hold the potential to significantly impact both consumer behaviour and the influencer marketing landscape in Malaysia, fostering a market that is more ethically conscious and informed, especially within the realm of halal food consumption.

CONCLUSION

This study revealed the substantial influence of social media influencers on halal food consumption in Malaysia from a Shariah perspective. Key findings highlighted the pivotal role of influencers in shaping consumer behaviour and preferences. It emphasized the significance of their endorsements aligning with ethical and Shariah principles. This alignment impacted consumer choices, fostering heightened awareness and trust among the audience. The influencers' educational role emerged as a crucial factor in promoting understanding and adherence to halal practices, creating a more informed consumer base. In conclusion, the study underscores the critical importance of influencers aligning their endorsements with ethical and Shariah principles. Their role extends beyond mere marketing, impacting consumer behaviour and perceptions. Upholding honesty, authenticity, and ethical considerations in line with Islamic principles is vital in fostering a conscientious consumer culture in the realm of halal food consumption. This alignment not only influences market trends but also contributes to a morally and spiritually conscious consumer base, creating a significant impact in the landscape of halal food consumption in Malaysia.

ACKNOWLEDGEMENT

We would like to express our immense gratitude to all of the researchers who have successfully provided excellent input throughout this study.

REFERENCE

Ambali, A. R., & Bakar, A. N. (2014). People's awareness on halal foods and products: potential issues for policy-makers. *Procedia-Social and Behavioural Sciences,* 121, 3-25.

Antunes, A. C. (2022). The role of social media influencers on the consumer decision-making process. In *Research Anthology on Social Media Advertising and Building Consumer Relationships* (pp. 1420-1436). IGI Global.

Arif, S., & Ahmad, R. (2011). Food quality standards in developing quality human capital: An Islamic perspective. *African Journal of Business Management,* 5(31), 12242.

Berelsen, B. (1952). *Content Analysis in Communication Research*. Glencoe, IL: Free Press.

Chopra, A., Avhad, V., & Jaju, A. S. (2021). Influencer marketing: An exploratory study to identify antecedents of consumer behaviour of millennial. *Business Perspectives and Research,* 9(1), 77-91.

Creswell, J. W., & Creswell, J. D. (2018). *Research Design: Qualitative, Quantitative and Mixed Method Approaches*. 5th Edition. United States of America: SAGE Publications Ltd.

Demirci, M. N., Soon, J. M., & Wallace, C. A. (2016). Positioning food safety in halal assurance. *Food control*, 70, 257-270.

Diana, Z. A., Yurista, D. Y., Fatimah, A. S., Madrah, M. Y., & Firmansah, Y. (2023). Halal food consumption in the new normal era: An analysis of Muslim preferences. *Adzkiya: Jurnal Hukum dan Ekonomi Syariah*, 11(1), 24-38.

Grafstrom, J., Jakobsson, L., & Wiede, P. (2018). The impact of influencer marketing on consumers' attitudes.

Hanafiah, M. H., & Hamdan, N. A. A. (2021). Determinants of Muslim travellers Halal food consumption attitude and behavioural intentions. *Journal of Islamic Marketing*, 12(6), 1197-1218.

Midori, K. I. R. I. H. A. R. A. (2021). Halal certification as a modern application of Shariah morality: An analysis of Malaysian halal standard. *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, 87-103.

Mohammadi, M., & Farrokhi, R. (2013). The Halal food standard and its ethical and jurisprudence requirements. *Iranian Journal of Nutrition Sciences & Food Technology*, 7(5).

Nadanyiova, M., Gajanova, L., Majerova, J., & Lizbetinova, L. (2020). Influencer marketing and its impact on consumer lifestyles, *Forum Scientiae Oeconomia*, 8 (2), 109-120.

Nurfadila, S., & Riyanto, S. (2020). Impact of influencers in consumer decision-making: The fashion industry. *Interdisciplinary journal on law, social sciences and humanities*, 1(2), 1-13.

Pekovic, J., Zdravkovic, S., & Pavlovic, G. (2019). Social media influencers as a predictor of consumer intentions. *Marketing*, 50(3), 207-216.

Qureshi, S. S., Jamal, M., Qureshi, M., Rauf, M., Syed, B. H., Zulfiqar, M., & Chand, N. (2012). A review of halal food with special reference to meat and its trade potential. *Journal of Animal and Plant Sciences*, 22(Supplement No 2), 79-83.

Riaz, S., Ghayyas, M., & Batool, U. (2023). A shariah perspective study on the concept of halal food. *Journal of Social Sciences Review*, 3(1), 86-92.

Said, M., & Hassan, F. (2014). The antecedents of halal consumption congruence (HaCC) of Malaysia's halal food products: a conceptual approach. *Abstract of Emerging Trends in Scientific Research*, 130(1), 120-128.

Samori, Z., Ishak, A. H., & Kassan, N. H. (2014). Understanding the development of halal food standard: Suggestion for future research. *International Journal of Social Science and Humanity*, 4(6), 482-486.

Sawari, S. S. M., Ghazali, M. A. I., Ibrahim, M. B., & Mustapha, N. I. (2015). Evidence based review on the effect of Islamic dietary law towards human development. *Mediterranean Journal of Social Sciences*, 6(3 S2), 136.

Shahabuddin, A. S. M., Sukor, M. E. A., & Hashim, N. H. (2020). Product-centric halal business: a critique from an Islamic perspective. *Journal of Islamic Marketing*, 11(6), 1707-1724.

Shahzad, M. A., Jun, D., Noor, G., & Zubair, A. (2021). Causation of halal food consumption in China. *Journal of Islamic Marketing*, 12(2), 249-263.

Wilson, J. A. (2014). The halal phenomenon: an extension or a new paradigm? *Social Business*, 4(3), 255-271.

Zak, S., & Hasprova, M. (2020). The role of influencers in the consumer decision-making process. In *SHS web of conferences* (Vol. 74, p. 03014). EDP Sciences

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

RESOLVING ENVIRONMENTAL DISPUTES BY MEANS OF MEDIATION IN MALAYSIA

ADZIDAH BINTI YAAKOB
Senior Lecturer
Faculty of Syariah and Law
Universiti Sains Islam Malaysia (USIM)
adzidah@usim.edu.my

HENDUN ABD RAHMAN SHAH
Senior Lecturer
Faculty of Syariah and Law
Universiti Sains Islam Malaysia (USIM)
hendun@usim.edu.my

NORFADHILAH MOHAMAD ALI
Associate Professor
Faculty of Syariah and Law
Universiti Sains Islam Malaysia (USIM)
fadhilah.a@usim.edu.my

MUSTAFA 'AFIFI AB. HALIM
Senior Lecturer
Faculty of Syariah and Law
Universiti Sains Islam Malaysia (USIM)
afifi@usim.edu.my

NORSUHAIDA CHE MUSA
Senior Lecturer
Faculty of Syariah and Law
Universiti Sains Islam Malaysia (USIM)
norsuhaida@usim.edu.my

ABSTRACT

Mediation has emerged as a vital tool for resolving environmental disputes in Malaysia, offering an efficient and collaborative approach to addressing complex ecological conflicts. In a country marked by rapid industrialization and diverse ecosystems, disputes related to deforestation, pollution, and land use have escalated. This article examines the practice of mediation in environmental disputes in Malaysia as an alternative access to justice through speedy and cost-effective dispute resolution. Environmental mediation in Malaysia even though is still not widely used involves a structured process wherein a neutral third party facilitates discussions between conflicting parties. Typically initiated voluntarily, mediation promotes open dialogue and understanding. This process can be court-mandated in some cases, encouraging parties to engage in good faith negotiations. This article employs doctrinal research methodology where related environmental court cases and statutes are studied to understand the practice of mediation in resolving disputes. Based on the discussion, the success of mediation in Malaysian environmental disputes lies in its ability to foster innovative solutions. Government support and legal frameworks have bolstered the use of mediation in environmental conflicts. Malaysia's Environmental Quality Act and its recognition of alternative dispute resolution methods underscore the legitimacy of mediation.

In conclusion, mediation offers a harmonious avenue for resolving environmental disputes in Malaysia. Its flexibility, cultural sensitivity, and emphasis on collaboration make it a powerful tool to address the nation's intricate environmental challenges while fostering sustainable outcomes for both nature and society.

Keyword: *Environmental disputes, Mediation, Alternative Dispute Resolution, Sustainability, Cost-effective.*

INTRODUCTION

Mediation has emerged as a vital tool for resolving environmental disputes in Malaysia, offering an efficient and collaborative approach to addressing complex ecological conflicts. In a country marked by rapid industrialization and diverse ecosystems, disputes related to deforestation, pollution, and land use have escalated. Environmental mediation in Malaysia even though is still not widely used involves a structured process wherein a neutral third party facilitates discussions between conflicting parties. Typically initiated voluntarily, mediation promotes open dialogue and understanding. This process can be court-mandated in some cases, encouraging parties to engage in good faith negotiations. The culturally diverse context of Malaysia underscores the importance of mediation, as it accommodates various stakeholder values and beliefs. This approach encourages consensus-building, acknowledges indigenous knowledge, and considers the long-term impacts of decisions on healthy ecosystems and communities. Government support and legal frameworks have reinforced the use of mediation in environmental conflicts. This paper seeks to explore the merit of mediation that offers a harmonious avenue for resolving environmental disputes in Malaysia. Its flexibility, cultural sensitivity, and emphasis on collaboration make it a powerful tool to address the nation's intricate environmental challenges while fostering sustainable (Muhammad Rizal et al, 2016) outcomes for both nature and society.

METHODOLOGY

This article employs doctrinal research methodology. According to Rita et al. (2023) doctrinal research methodology involves the examination and analysis of legal principles, rules, statutes, regulations, and case law to gain an understanding of the legal framework governing a particular area of law. When applying doctrinal research methodology to analyse mediation in environmental disputes in Malaysia, several literatures are analysed to understand the practice of mediation in resolving disputes in Malaysia.

Doctrinal research methodology is a valuable approach for gaining a comprehensive understanding of the legal aspects of mediation in environmental disputes in Malaysia. It provides a foundation for policymakers, legal practitioners, and scholars to assess the legal framework, identify areas of improvement, and make informed decisions regarding the use of mediation in the resolution of environmental conflicts.

LITERATURE REVIEW

Environmental Disputes in Malaysia

Environmental Dispute in Malaysia revolves around a contentious environmental dispute, triggered by the construction and operation of a large-scale industrial facility in close proximity to a protected forest reserve (Haliza & Rohasliney, 2010). The conflict began when

environmental advocacy groups and local communities raised concerns about the potential adverse impacts on the fragile ecosystem within the forest reserve. They argued that the industrial facility's emissions, waste disposal, and deforestation activities were endangering the diverse flora and fauna in the area, including several endangered species. The crux of the dispute lay in the alleged violations of numerous Malaysian environmental regulations, which set strict limits on emissions, land use, and protected areas' preservation (*Azmi bin Ismail dan satu lagi lwn Pendakwa Raya*, 2019).

These concerns led to legal action initiated by environmental organisations in collaboration with affected community members. The legal action aimed to halt the industrial facility's operations and seek compensation for the ecological damage already inflicted. The plaintiffs argued that the facility's operation not only violated environmental laws but also posed a severe threat to the overall biodiversity and ecological balance of the forest reserve, which had long been recognized as a vital green lung for the region. Conversely, the industrial facility contended that it had adhered to all necessary regulatory permits and had implemented measures to mitigate its environmental impact, asserting that it was an essential contributor to the local economy (*Awang @ Harun bin Ismail & Ors v Kerajaan Negeri Kedah & Ors*, 2010). This dispute brought to light the critical tension between economic development and environmental preservation in Malaysia, setting the stage for a complex mediation process to find a middle ground.

Environmental laws and regulations in Malaysia are established to protect and manage the country's natural resources, promote sustainable development, and mitigate environmental challenges. These laws and regulations encompass a wide range of areas, including air and water quality, biodiversity conservation, land use, and waste management. Malaysia has a mix of federal and state-level regulations that govern various aspects of environmental protection (Shamsuddin, 2015). Here is an overview of some key environmental laws and regulations in Malaysia:

1. Environmental Quality Act 1974 (EQA): The EQA is a comprehensive federal law that forms the basis for environmental protection in Malaysia. It covers various aspects of environmental quality, including air and water pollution control, waste management, and hazardous substances. It establishes the Department of Environment (DOE) as the regulatory authority responsible for enforcing these regulations.

2. Environmental Impact Assessment (EIA): Under the EQA, development projects with the potential to have a significant impact on the environment must undergo an EIA process. Developers are required to submit an EIA report to evaluate and mitigate the environmental impacts of their projects.

3. Water Quality Standards: Malaysia has established water quality standards to protect its rivers and other water bodies. The Water Services Industry Act 2006 governs the provision of clean and safe drinking water and sanitation services.

4. Air Quality Standards: The EQA sets standards for air quality to control emissions from industrial sources and protect public health.

5. Wildlife Conservation Act 2010: This federal law protects native wildlife and their habitats by regulating activities such as hunting, capturing, and trade in wildlife species. It also establishes protected areas and wildlife reserves.

6. National Forestry Act 1984: This law regulates forest management, logging, and conservation activities. It empowers state governments to manage forest resources and promote sustainable forest practices.

7. National Land Code: Land use and development are regulated through the National Land Code, which empowers state authorities to control land use and development within their jurisdictions.

8. Solid Waste and Public Cleansing Management Act 2007: This law governs the management and disposal of solid waste, promoting proper waste management practices and recycling.

9. Chemical Management Regulations: Malaysia has regulations concerning the import, manufacture, use, storage, and disposal of chemicals to ensure their safe handling and prevent pollution.

10. Renewable Energy Act 2011: This act promotes the use of renewable energy sources and sets targets for renewable energy adoption in the country.

11. Environmental Sustainability Policies: Malaysia has established various policies and frameworks to promote environmental sustainability, including the National Policy on Biological Diversity, the National Policy on Climate Change, and the National Policy on the Environment.

12. Marine Parks and Fisheries Regulations: These regulations govern activities in marine protected areas and the management of fisheries to protect marine ecosystems and resources.

It's important to note that Malaysia's environmental regulations may differ between states, as some areas have additional laws and regulations that are more specific to local needs and conditions (Maizatun, 2019). The Department of Environment (DOE) and state-level environmental agencies are responsible for enforcing these regulations and ensuring compliance (Mohd Hairy et al., 2009).

Malaysia is increasingly focusing on sustainable development and environmental conservation as it faces environmental challenges, including deforestation, biodiversity loss, and air and water pollution. The government is working to strengthen existing regulations and enhance enforcement mechanisms to address these issues and meet international commitments, such as the Sustainable Development Goals and climate agreements.

Resolving Environmental Disputes Via Mediation

In Malaysia, both litigation and mediation are used to address environmental disputes. The choice between the two approaches depends on the nature of the dispute, the willingness of the parties to collaborate, time constraints, and the complexity of the environmental issues involved. In some cases, a combination of both processes, such as using mediation to reach a settlement before resorting to litigation, may be the most effective approach.

In light of the recent natural disaster that has hit a number of states, the Malaysian judiciary has been considering to setting up specialized environmental court for civil cases with the hope to expedite the disposal of environment related cases both at the High Court and at the Subordinate Courts. The Chief Judge of Malaya's and Chief Judge of Sabah and Sarawak's office will also be assessing the need for such courts in the respective High Court (n.a., 2015).

Litigation and mediation are apparently two distinct approaches to resolving environmental cases in Malaysia, each with its own advantages and disadvantages. Litigation involves taking a dispute to court, where parties present their case before a judge or tribunal. It is an adversarial process where one party sues the other, and the judge makes a final decision. Whilst is a collaborative and voluntary process in which a neutral third party, the mediator, helps parties to negotiate and reach a mutually agreeable solution. Regarding cost and time, litigation can be time-consuming and expensive, with cases potentially taking years to conclude. Legal fees, court fees, and other related costs can be significant. Mediation is often quicker and more cost-effective. It can resolve disputes in a matter of weeks or months, avoiding the lengthy court process and associated costs. In litigation, the outcome is determined by the judge or tribunal. Parties have limited control over the final decision. In mediation, the parties themselves have greater control over the outcome (Joseph, 2017). They actively participate in shaping the resolution and can find creative solutions that may not be possible in court.

Mediation maintains confidentiality and it is a private process, and discussions during mediation are confidential. This can encourage open and honest communication. While court proceedings are generally public and the details of the case become part of the public record. In terms of preservation of relationships, litigation can somewhat strain relationships, as it is an adversarial process where each party tries to prove their case. Mediation can help preserve relationships, as it fosters cooperation and encourages parties to find common ground (Joseph, 2017).

Regarding enforceability, court decisions are legally binding and enforceable. Nevertheless, mediated agreements are also legally binding once they are formalized, and they can be enforced through the courts if necessary. In deciding environmental disputes require environmental expertise. In litigation proceedings, judges and legal professionals may not always have specific environmental expertise, leading to potential limitations in understanding complex environmental issues. Mediators with environmental expertise can facilitate discussions and help parties better understand the environmental aspects of their case (Joseph, 2017).

In dealing with disputes between parties, mediator plays significant role in facilitating both parties to communicate effectively by encouraging them to express their views, interests, and concerns. They promote open and respectful dialogue. The mediator serves as a neutral third party who facilitates communication and negotiation between the disputing parties. They do

not take sides or impose their own solutions. Mediators assist the parties in identifying and exploring potential solutions to their dispute. They may suggest creative options and strategies to help the parties reach an agreement. Mediators ensure the confidentiality of the mediation process, so that information shared during mediation is not disclosed to external parties without the parties' consent. Mediators give the parties control over the outcome and the process. They do not make decisions for the parties but guide them in reaching their own mutually acceptable solutions. Below are the rules and procedures during mediation (Boulle & Rycrof, 1998).

1. Introduction and Agreement: The mediation process begins with an introduction to the mediator's role and the ground rules for the mediation session. The parties typically sign an agreement to participate voluntarily.

2. Opening Statements: Each party is given the opportunity to make an opening statement to express their perspective and goals for the mediation.

3. Information Gathering: The mediator may ask questions to gain a better understanding of the issues and underlying interests. They may also request documents or other relevant information.

4. Problem Identification: The mediator helps the parties identify the specific issues in dispute, ensuring clarity about the nature and scope of the conflict.

5. Brainstorming and Option Generation: Parties explore potential solutions and generate ideas for resolving the dispute. The mediator may encourage creative thinking.

6. Negotiation: Parties engage in direct negotiations, with the mediator facilitating the discussion and assisting in overcoming impasses or misunderstandings.

7. Reality Testing: The mediator may help parties assess the feasibility and consequences of proposed solutions, encouraging them to consider the practicality of their choices.

8. Agreement Formulation: When the parties reach a mutually acceptable solution, the mediator assists in drafting a written agreement that outlines the terms and responsibilities of each party.

9. Review and Signature: The parties review the agreement and, if they agree, sign it. The agreement is binding and enforceable once signed.

10. Closure: The mediator summarizes the key points of the agreement and discusses any next steps, if necessary. The mediation process is considered complete once an agreement is reached or if the parties decide to terminate the process without an agreement.

11. Follow-up: Some mediations include provisions for follow-up meetings or reviews to ensure that the terms of the agreement are being upheld.

12. Confidentiality: Mediators maintain the confidentiality of the process and do not share information with outside parties unless required by law or with the parties' consent.

It's important to note that the specific rules and procedures in mediation may vary depending on the mediation organization, jurisdiction, or type of dispute being mediated. However, the core principles of neutrality, confidentiality, and party control are common to most mediation processes.

ANALYSIS AND DISCUSSION

Mediation is an alternative dispute resolution (ADR) method that can be used in court proceedings in Malaysia. Its applicability in the Malaysian legal system is governed by both legislation and the rules of court. Mediation in Malaysia is primarily regulated by the Arbitration Act 2005 and the Mediation Act 2012. The Mediation Act provides a legal framework for the recognition and enforcement of mediated settlements (Justice Mah Weng Kwai, 2012). In Malaysia, mediation is typically a voluntary process. Parties must agree to participate in mediation, and they can choose to withdraw from the process at any time. Courts do not generally compel parties to mediate, but they may encourage it. Some Malaysian courts have established court-annexed mediation programs (Justice Mah Weng Kwai, 2012). These programs encourage parties to consider mediation as an option to resolve their disputes before proceeding to a full trial. In these cases, parties may be referred to mediation by the court (Choy & Siang, 2016). Since litigated environmental cases involve criminal proceedings, mediation is usually not applicable unless in non-serious offences (Justice Mah Weng Kwai, 2012). In 2012, the Malaysian Judiciary set up the Environmental Court at the Sessions and Magistrate's courts, dealing only with criminal cases. From the date of the establishment of the Environmental Court, a total of 373 out of 474 pending cases have been disposed (n.a., 2014). Nevertheless, mediation is encouraged to be applied in civil cases when investigating root causes of the disputes and allegations. Mediation can also be practiced when compensation is substantial in environmental disputes.

Mediation is commonly used in civil cases, such as commercial disputes, family matters (e.g., divorce and child custody) (Ruzita et al, 2020), and personal injury cases. The court may suggest mediation as a means to expedite the resolution of these disputes and reduce the backlog of cases. Mediation in Malaysia is typically conducted by professional mediators who are trained and accredited. These mediators help facilitate communication and negotiation between the parties. Mediation proceedings in Malaysia are generally confidential. This means that what is said and discussed during mediation cannot be used as evidence in court unless all parties agree to the contrary.

Under the Mediation Act 2012, mediated settlements are legally binding and enforceable in the same way as court judgments. If parties reach an agreement through mediation, they can apply to the court to have the mediated settlement recorded as a court judgment. Mediation can be a cost-effective and time-saving way to resolve disputes, making it an attractive option for many litigants. Family courts in Malaysia often encourage parties to explore mediation in family-related cases. This is particularly relevant in divorce and child custody matters where the best interests of the child are a primary consideration (Ruzita et al., 2020).

Malaysia has also embraced community mediation (Ahmad, 2018), which aims to resolve disputes at the local community level, often involving issues related to neighbours, noise complaints, or other community-related conflicts (Muhammad Rizal et al, 2016). While mediation is an option in court proceedings in Malaysia, its applicability and effectiveness can vary depending on the nature of the case and the willingness of the parties to engage in the process. It's important to consult with legal professionals to determine the suitability of mediation in specific cases and to ensure compliance with Malaysian laws and court rules.

The effectiveness of mediation in resolving environmental disputes in the Malaysian context can vary depending on various factors, including the nature of the dispute, the willingness of the parties to engage in the process, and the expertise of the mediator. Environmental disputes in Malaysia can range from issues related to land use, pollution, deforestation, wildlife conservation, and more. The effectiveness of mediation may depend on the complexity and scale of the environmental issue (He et al., 2023). Mediation is often more effective in cases involving disputes between private parties or communities rather than disputes involving large-scale environmental degradation with multiple stakeholders, including government agencies.

Mediation is generally a voluntary process, and all parties involved must agree to participate. In many environmental disputes, particularly those involving corporations or government entities, there may be reluctance to engage in mediation due to concerns about liability or regulatory compliance. Parties may prefer litigation or regulatory enforcement to address environmental violations.

The effectiveness of mediation in environmental disputes is closely tied to the expertise of the mediator. It is important to have a competent mediator whom the parties regard as neutral because many disputes of a public nature do not have a well-defined format, and there is a need for a neutral party to start, structure, and control the negotiating process (Riesel, 1985). Environmental mediation often requires specialized knowledge of environmental regulations, scientific principles, and the potential impacts of different solutions. It is crucial to have mediators with a strong understanding of environmental laws and issues specific to Malaysia.

In some environmental disputes, public participation is essential. Communities affected by environmental issues may be particularly concerned about the outcome, and their participation in the mediation process can be a key factor in its effectiveness. In such cases, mediators need to facilitate a transparent and inclusive process to build trust and reach a satisfactory resolution. An environmental mediator must often do a substantial amount of pre-negotiation groundwork. The reputation of the mediator will be of great assistance to ensure the smooth running of the session. The mediator's primary task is to ensure that all the parties who can influence the decision are at the conference table, particularly those with authority to decide (Riesel, 1985).

Balancing the need for confidentiality in mediation with the public's right to information in environmental matters can be challenging. Environmental disputes often involve broader public interests, and there may be pressure for transparency and disclosure of information. Mediators must navigate this delicate balance effectively.

Malaysia has environmental laws and regulations that may affect the ability to mediate certain types of environmental disputes. For example, regulatory agencies may have authority to

enforce environmental laws, making it difficult to mediate disputes involving alleged violations. Additionally, some environmental issues may have criminal aspects, which are typically outside the scope of mediation. Cultural and socioeconomic factors can influence the effectiveness of mediation. For instance, communities with limited resources may face challenges in accessing mediation services. Additionally, cultural perspectives on land use and natural resources can impact the willingness to mediate or the acceptability of certain solutions. In environmental disputes, it is crucial to consider the long-term sustainability of any mediated agreement. Environmental issues often have far-reaching consequences, and the effectiveness of mediation may be judged by the ability of the parties to adhere to the agreement and the long-term impact on the environment.

CONCLUSION

In encouraging dispute settlement, other than empowering mediation as a tool to resolve environmental disputes, Non-Governmental Organisations (NGOs) serve as crucial intermediaries between government, industry, and the public to resolve the disputes. They bridge gaps in resources, knowledge, and capacity, making them instrumental in driving environmental change. By conducting research, advocating for policies, and mobilizing the public, NGOs can influence decision-making and contribute to resolving environmental issues. Their work is particularly important in addressing global challenges like climate change and biodiversity loss, where collective action and advocacy are essential for success.

In summary, the effectiveness of mediation in resolving environmental disputes in Malaysia can be influenced by a range of factors. While mediation can be a valuable tool in resolving some types of environmental conflicts, it may not be suitable for all cases. The willingness of parties to participate, the expertise of mediators, the nature of the dispute, and the legal framework are all factors that need to be carefully considered when evaluating the applicability and effectiveness of mediation in environmental matters.

ACKNOWLEDGEMENT

This article is funded by *Geran Penyelidikan Biduni Mizanniyah* PPPI/BM-DB/FSU/USIM/17222 entitled *Pembinaan Modul Kompetensi & Kemahiran Sulh & Mediasi* and *Geran Penyelidikan USIM* PPPI/FSU/0122/USIM/15422 entitled *Penyelesaian Konflik Melalui Kaedah Alternatif Untuk Kesejahteraan Sosial: Model Mediasi Dan Sulh Klinik Guaman USIM.*

REFERENCES

Ahmad, S. N., Abd Hamid, N., Abd Wahab, N. A., Ramli, R., Aziz, T. N. R. A., & Hashim, M.H. (2018). Preliminary Study on Online Sulh-Based Mediation Community. In 4th International Conference on Information Technology & Society (pp. 27–33). Selangor.

Awang @ Harun bin Ismail & Ors v Kerajaan Negeri Kedah & Ors, [2010] 4 MLJ 83.

Azmi bin Ismail dan satu lagi lwn Pendakwa Raya. [2019] 7 MLJ 45.

Boulle, L., & Rycrof, A. (1998). Mediation: Principles, Process, Practice. Journal of South African Law, 1998(1), 167-169.

Choy, C. Y., Hee, T. F., & Siang, C. O. S. (2016). Court-annexed mediation practice in Malaysia: What the future holds. In *University of Bologna Law Review* (Vol. 1, Issue 2, pp. 271–308). University of Bologna. https://doi.org/10.6092/issn.2531-6133/6751

Haliza, A. R. & Rohasliney, H., Eds. (2010). Pemeliharaan dan Pemuliharaan Alam Sekitar di Malaysia. Penerbit Universiti Sains Malaysia Pulau Pinang.

He, T.; Liu, L.; Gu, M. (2023). The Role and Development Trend of Third-Party Mediation in Environmental Disputes. Sustainability 2023, 15, 10197. https://doi.org/10.3390/su151310197

Joseph Nwazi. (2017). Assessing The Efficacy of Alternative Dispute Resolution (ADR) In the Settlement of Environmental Disputes In The Niger Delta Region Of Nigeria. Vol. 9(3), pp. 26-41, August 2017 DOI:10.5897/JLCR2016.0254.

Justice Mah Weng Kwai, at the High Court Kuala Lumpur (18 February 2012): Mediation Practices: The Malaysian Experience [2012] 5 MLJ clxvi

Maizatun Mustafa. (2019). Environmental Law in Malaysia. 4th ed. Wolters Kluwer. The Netherlands.

Muhammad Rizal Razman, Mazlin Mokhtar, Siti Naaishah Hambali, Sharifah Zarina Syed Zakaria & Zuliskan dar Ramli. (2016). Perlindungan Alam Sekitar Terhadap Aspek Kecuaian di Bawah Undang-Undang Tort Melalui Mediasi ke Arah Pembangunan Mampan di Malaysia. *International Journal of the Malay World and Civilisation (*Iman*)* 4(2), 2016: 93 – 101 (http://dx.doi.org/10.17576/IMAN-2016-0402-09)

Riesel, D. (1985). Negotiation and mediation of environmental disputes. Ohio State Journal on Dispute Resolution, 1(1), 99-112.

Rita Abhavan Ngwoke, Ibiene P Mbano and Oriaifo Helynn. A Critical Appraisal of Doctrinal and Non-Doctrinal Legal Research Methodologies In Contemporary Time. International Journal of Civil Law and Legal Research 2023; 3(1): 08-17

Ruzita Ramli, Dina Imam Supaat & Hasnizam Hashim. (2020). Kebiasaan Baharu (New Normal) dalam Pelaksanaan Sulh Kes Hadhanah dan Nafkah Anak: Isu dan Cabaran. *Insla E-Proceedings*, 3(1), 414-437.

Shamsuddin Suhor. (2015). Isu dan Undang-undang Alam Sekitar di Malaysia. Dewan Bahasa dan Pustaka. Kuala Lumpur.

n.a. Speech by YAA Tun Arifin Bin Zakaria Chief Justice of Malaysia at The Opening of The Legal Year 2015, 10 January 2015 Main Hall, Ministry of Finance, Persint 3, Putrajaya. [2015] 1 MLJ cxxxiii.

n.a., Speech by the Rt Hon Tun Arifin Bin Zakaria Chief Justice of Malaysia at The Opening of The Legal Year 2014, 11 January 2014, Dewan Sri Siantan, Perbandaran Putrajaya. [2014] 1 MLJ cxiii.

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

IMPLEMENTATION OF THE SYARIAH LAW ACCORDING TO THE MAQASID AL-SYARIAH: BRUNEI DARUSSALAM'S APPROACH IN THE UNIVERSAL PERIODIC REVIEW

NORHARTIJAH PUTEH
Ph.D. Candidate, LL.M. (Sultan Sharif Ali Islamic University, Brunei Darussalam), LL.B. (International Islamic University, Malaysia)

NEHALUDDIN AHMAD
MA, LL.B., LL.M. (Lucknow University, India), LL.M. (Strathclyde University, UK), LL.D. (Meerut University, India)

HANAN AZIZ
LL.B. (International Islamic University Malaysia), LL.M. (University of Westminster), Ph.D. (University of Wales: Trinity Saint David), Deputy Dean of Faculty of Shariah and Law, Sultan Sharif Ali Islamic University (UNISSA), Brunei Darussalam

ABSTRACT

The Syariah Penal Code Order, 2013 (SPCO) was implemented in 2013 and fully enforced in 2019, strengthening Brunei Darussalam's Syariah legal system. However, it has attracted international attention and sparked debates. This resulted in increased recommendations put forth to repeal, revise the SPCO, and align the SPCO with international human rights standards during the second review of the Universal Periodic Review ("UPR"). UPR is a platform for state parties to articulate their concerns, aimed at addressing their human rights situation. It is a mechanism within the United Nations Human Rights Council that assesses the human rights records of all United Nations member states. This article uses qualitative research and doctrinal analysis. It involves an in-depth examination of primary and secondary sources, including al-Qur'an and Hadith, and relevant documents related to the UPR. The qualitative approach allows for a comprehensive exploration of the underlying principles and concepts of Maqasid al-Syariah (objectives of Islamic Law) and the SPCO, while the doctrinal analysis enables a critical examination and interpretation within the implementation of the SPCO and the recommendations in the UPR. This study found out that the implementation of the SPCO is based on the Maqasid-al Syariah, particularly with regard to the safeguarding of basic human rights including religion, life, lineage, intellect and property.

***Keywords**: Universal Periodic Review, Maqasid al-Syariah, Brunei Darussalam*

INTRODUCTION

On the 22nd of October 2013, a historic milestone was achieved in Brunei Darussalam's legislative journey with the promulgation of the Syariah Penal Code Order, 2013 (SPCO). This significant event marked the dignified establishment of laws pertaining to the offences, falling under the jurisdiction of the Syariah Court.[115] This momentous development was made possible through the *titah* of His Majesty Sultan Haji Hassanal Bolkiah Mu'izzaddin Waddaulah Ibni

[115] Department of Information, Prime Minister's Office, Brunei Darussalam. (May 2014). Brunei Darussalam's Newsletter. Volume 29 Issue 5.
https://www.information.gov.bn/Brunei%20Today%20PDF%20Library/2014/BD%20MEI.pdf

Al-Marhum Sultan Haji Omar 'Ali Saifuddien Sa'adul Khairi Waddien, Sultan and Yang Di-Pertuan of Brunei Darussalam:

> "*… by the Grace of Allah, this order, on this day, October 22, 2013, is now gazette, and it will come into force six months after the gazette and will be enforced in phases*."[116]

His Majesty expressed that the SPCO represents a restoration of Islamic principles that were formerly observed in the Sultanate many centuries ago. He further emphasised his personal responsibility to uphold and enforce divine laws. The primary objective is to direct our attention solely towards Allah the Almighty, striving for His acceptance exclusively, without diverting our gaze towards the opinions or validation of others. The negative perception of others has not been observed by us, as we acknowledge that their actions fall within their rights and up to their choices. His Majesty also stated:

> "*We have never viewed others in a negative light because what they do is within their rights and up to their individual choices. We also do not expect them to accept and agree with us, but it is sufficient if they respect us as we duly respect them."*

However, the new law was claimed to discriminate against vulnerable groups, including children, women, and religious and sexual minorities, and jeopardize fundamental human rights. The provisions violate Brunei's obligations under international human rights conventions to which Brunei is a party.[117] The frequent and inaccurate understanding of the concept of "the Sharia" with codified Syariah law, undermines the international media's credibility in the eyes of many Bruneians.[118] What they are saying is merely a misconception and in reality, the SPCO guarantees justice for everyone and safeguards their well-being. [119]

Therefore, this article is to analyse the implementation of SPCO in Brunei Darussalam's approach to the UPR with a focus on its alignment with Maqasiq al-Syariah. This article clarifies the relationship between the Maqasid-al Syariah and the SPCO, emphasizing the role as the guiding framework for the application of the Syariah law in the country. It also examines Brunei Darussalam's engagement with the Universal Periodic Review through the lens of its unique adherence to the Syariah law. This study found out the impact of Maqasid al-Syariah on the legal system in the country safeguarding basic human rights including religion, life, lineage, intellect and property.

---

[116] During the opening ceremony of the 2013 Knowledge Convention at the International Conference Center, Berakas, Brunei Darussalam on 22nd October 2013; See Pelita Brunei. (October 23, 2013). 58/130.

[117] https://www.hrw.org/news/2019/05/22/bruneis-pernicious-new-penal-code.

[118] Dominik Muller. (May 2, 2019). What International Criticism of Brunei's Harsh New Penal Code Overlooks. *World Politic Review.* https://www.worldpoliticsreview.com/trend-lines/27811/what-international-criticism-of-brunei-s-harsh-new-penal-code-overlook.

[119] The Honourable Pehin Orang Kaya Laila Wijaya Dato Seri Setia Dr. Haji Awang Abdul Aziz bin Begawan Pehin Udana Khatib Dato Seri Paduka Haji Awang Omar, State Mufti of Brunei Darussalam. https://btarchive.org/news/national/2014/01/04/syariah-law-critics-do-not-understand-islam-mufti

It is hoped that this exploration will contribute to a deeper understanding of how the legal systems of Islamic societies can strive for greater harmony between the law and the values it seeks to uphold (UPR, 2014).[120]

BACKGROUND

The political system in Brunei is of absolute monarchy and has historically applied Islamic law in its legal system (Anton Minardi, Rini Afriantari, & Maesuroh, 2021).[121] The introduction of Syariah rules in Brunei can be traced back to the reign of Sultan Sharif Ali (1425-1432), during which the Brunei Legal Code was established. It remained to be the main Bruneian legislature until the reign of Sultan Hashim (1885-1906). The implementation of the British Residential Administration in 1906 marked a challenging phase for Brunei Islamic laws. The Sultans of Brunei implemented Islamic law in stages until Islamic law became the basic law of Brunei Darussalam. However, the arrival of the British to Brunei and the adoption of the resident system in 1906 brought changes to the country's administration and law (Saadiah Tamit, 2006).[122] Consequently, the influence of Islamic laws was diminished, restricting its application primarily to matters pertaining to the family (Asbol Mail, 2022).[123]

His Majesty Sultan Haji Hassanal Bolkiah (1967 to present) undertook efforts to revive Islamic Criminal laws in stages through the implementation of the SPCO in 2013(Asbol Mail, 2022). However, this prompted international criticism and condemnation and was highlighted during the second cycle of the Universal Periodic Review (UPR, 2014).

UPR was adopted by the United Nations General Assembly on March 15, 2006, and serves as a crucial component of the United Nations' dedication to promoting human dignity and fundamental freedoms. [124] The General Assembly mandated the Human Rights Council to undertake a universal periodic review of every country every four and a half years that aims to improve human rights situations. [125]

The Human Rights Council adopted the outcome of Brunei Darussalam's review on September 19, 2014. The government of Brunei received 189 recommendations provided by the member states during the 2nd cycle of the UPR. Brunei accepted 97 recommendations, partially accepted 14 recommendations, and rejected 78 recommendations.[126] Brunei demonstrates a commitment to upholding international legal norms while also maintaining harmonisation with its domestic

[120] Recommendations by Iran, Pakistan and Saudi during the 2nd Cycle in the UPR.

[121] Anton Minardi, Rini Afriantari, & Maesuroh. (2021). The Implementation of Islamic Penal Law in Brunei Darussalam and International Society, Socio Politica. Vol. 11, No. 1 (2021), 1-9.

[122] Saadiah Tamit. (2006, Mac 8-9). Pentadbiran Undang-Undang Islam Di Negara Brunei. Seminar Sejarah Brunei III Sempena Sambutan Hari Kebangsaan Negara Brunei darussalam ke 22 Tahun 2006.

[123] Asbol Mail. (2022). Islamic Law in Brunei Darussalam (1425-2014). A Historical Perspective and its Relationship with the Malay Islamic Monarchy Concept. Routledge Handbook of Contemporary Brunei. 1st Edition.

[124] GA Res 60/251, 3 April 2006, A/RES/60/251, para 5(e).

[125] https://www.ohchr.org/en/hr-bodies/upr/upr-home.

[126] 2nd cycle UPR of Brunei Darussalam, 2014.

legislation. Brunei is committed to fulfilling its duties and aligning with its domestic laws to ensure coherence. By adopting a balanced approach, Brunei is able to effectively manage its interactions with the international community and fulfill its obligations, all the while ensuring the protection of its sovereignty and upholding the integrity of its legal framework.

The existing literature highlights a gap in understanding Brunei's implementation of the SPCO in order to address misconceptions and speculative predictions (Muller, 2020). His Majesty rejected criticisms uncompromisingly, indicating that His Majesty prioritizes the implementation of the SPCO (Tim Lindsey and Kerstin Steiner, 2017).[127] Criticism focused mostly on its potential for disregarding international human rights standards (Tim Lindsey et al.,2017). As time passed, these announcements became less harsh than they were at first and were subsequently implemented gradually (Hashim Kamali, 2019).

RESEARCH METHODOLOGY

This paper uses qualitative approach and uses doctrinal legal analysis to analyze relevant provisions under the SPCO in relation to the principles of Maqasid al-Syariah. It involves in examining statutory provisions to determine a coherent interpretation of the law (Hutchinson & Duncan, 2012).[128] It is a body of regulations associated with the traditional concept or principle with a long historical development (Kharel, 2018).[129] It also uses an analysis approach to examine the legislative history and phased introduction, the implementation, and challenges of the SPCO in Brunei Darussalam. Furthermore, doctrinal or theoretical legal study can be defined as a form of research focused on a particular topic, involving the analysis of the legal doctrine and its evolution and application (Dobinson, I., & Johns, F. ,2017). [130]

The Legal System in Brunei Darussalam

The legal system in the country exhibits an influence from the legal tradition of the United Kingdom, specifically the common law system[131] and Syariah law that played an important in shaping the country's jurisprudence. The common law system which operates through the Civil Courts, is based on the English codified laws, while the Syariah laws operated through the Syariah Court are based on Islamic principles.[132] Furthermore, the Constitution of Brunei

[127] Tim Lindsey & Kerstin Steiner (2016) Islam, the monarchy and criminal law in Brunei: the Syariah Penal Code Order, 2013, Griffith Law Review, 25:4, 552-580, DOI: 10.1080/10383441.2016.1273294.
[128] Terry Hutchinson & Nigel James Duncan. (2012). Defining and Describing What We Do: Doctrinal Legal Research. Deakin Law Review. 83-119.
[129] Amrit Kharel. (2018). Doctrinal Legal Research. SSRN Electronic Journal. 1-16.
[130] Dobinson, I., & Johns, F. (2017). Legal Research as Qualitative Research. In M. McConville & W. H. Chui (Eds.), *Research Methods for Law* (pp. 18–47). Edinburgh University Press. http://www.jstor.org/stable/10.3366/j.ctt1g0b16n.7
[131] Refer to Section 2 of the Application of Laws Act (Chapter 2). This statute stipulates that UK common law and the doctrines of equity, along with statutes of typical application, as administered or in force in England shall also be in force in the Sultanate. The key proviso to this is that the said common law, doctrines of equity and statutes of widespread application shall only be in force so far as circumstances permit. They are also subject to be qualified by local circumstances and customs.
[132] Syariah Courts Act (Chapter 184).

Darussalam has declared Islam as the official religion in the country, and "Islam" refers to "*the Sunni Shafeite sect of that religion*".[133]

Syariah, or Islamic law, has been implemented in Negara Brunei Darussalam since the conversion of Awang Alak Betatar to Islam, leading to the establishment of a Malay Islamic Monarchy state in the early 15th century. This marked the acceptance of Islam as the religion of both the ruler and the ruled, giving birth to a new nation known as Negeri Brunei (Mohaimin Yunus, 2013).[134] The System in Brunei should not be compared to the system in the West (Hussainmiya, 2007), [135] due to the fact that the Islamic administrations in the country are shaped by Islamic principles.

The Syariah Penal Code has greatly expanded the jurisdiction of Syariah courts to now include offences for *sariqah* (theft),[136]*hirabah* (robbery,[137] *zina* (adultery and fornication),[138] *zina bin jabar* (rape), [139]*liwat* (sodomy), [140] *qazaf* (false accusation of zina), [141] drinking intoxicating liquor,[142] *irtidad* (apostasy), [143] *qatl* (homicide)[144] and *jurh* (hurt)[145]. Brunei has a criminal justice system that allows both the existing Penal Code (Chapter 22) and the Syariah Penal Code Order 2013 to be in force concurrently.

The Universal Periodic Review Process: Brunei Darussalam

Brunei has undergone three 3 cycles of the UPR, in 2009, 2014 and 2019.[146] The process involves a thorough examination of the status of human rights, encompassing its adherence to global human rights norms and obligations. However, the recommendations concerning repealing the SPCO were made during the second and third cycles, following the implementation of the law in 2013. During the process, member states provide constructive recommendations to the country under review with the intention of enhancing the human rights situation within that country. The UPR is seen as a significant improvement in human rights

[133] Refer to Article 2 of the Constitution of Brunei Darussalam and Titah of His Majesty on the occasion of the Declaration of Independence on 1 January 1984, the Prime Minister, Haji Sultan Hassanal Bolkiah, declared that Brunei "shall forever be a Malay Islamic Monarchy" (Melayu Islam Beraja or "MIB"). The government considers "MIB" as the official "state ideology" and consistently emphasizes its categorical rejection of secularism, religious pluralism and liberalism since independence.

[134] Abdul Mohaimin Noordin Ayus. (2013). Syariah Penal Code Order, 2013 of Negara Brunei Darussalam: Its Implementation and Challenges. International Conference of Asean Perspective and Policy. 199-214.

[135] B.A Hussainmiya. (2007). Some observations on the Pre-Colonial Legal Culture and System in Brunei. *Southeast Asia: A Multidisciplinary Journal*, 7(1), 27-37.

[136] Sections 53-61 of the SPCO.

[137] Sections 62-67 of the SPCO.

[138] Sections 68-74 of the SPCO.

[139] Sections 75-81 of the SPCO.

[140] Sections 82-85 of the SPCO.

[141] Sections 95-103 of the SPCO.

[142] Sections 104-106 of the SPCO.

[143] Sections 107-117 of the SPCO.

[144] Sections 124-164 of the SPCO.

[145] Sections 167-183 of the SPCO.

[146] https://www.ohchr.org/en/hr-bodies/upr/bn-index.

monitoring, but it requires continual improvement to enhance its intended outcomes (Christina Szurlej, 2013).[147]

However, some of the recommendations received are believed not to be in accordance with the Constitution and Islamic principles.[148] The outcome report of the UPR provides a summary of the interactive dialogue and reflects recommendations and conclusions made by delegations. It also includes information prepared by relevant stakeholders and national human rights institutions (Christina Szurlej, 2013).[149]

Table 1. Recommendations by State Parties regarding SPCO.

Number	Country	Recommendations
1.	Argentina	Review the provisions of the Penal Code of 2013 in order to ensure that they comply with international human rights law.
2.	Austria	Review the Penal Code in order to ensure its strict compliance with the human rights obligations and commitments of Brunei Darussalam.
3.	Australia	Implement the Syariah Penal Code Order in a manner consistent with international human rights standards.
4.	Bulgaria	Repeal the new punitive measures of the sharia Penal Code Order 2013 and ensure that the implementation of the law will not infringe on human rights and will be fully consistent with the international and regional human rights commitments and obligations undertaken by Brunei Darussalam.
5.	Canada	Suspend the Syariah Penal Code and make comprehensive amendments to reflect its obligations under international law.
6.	Canada	Decriminalize sexual activity between same-sex consenting adults, and ensure that the protection of human rights for lesbian, gay, bisexual, transgender and intersex persons is in conformity with its human rights obligations.
7.	Czechia	Repeal punishments, such as death penalty by stoning, hand-cutting and whipping, that violate international law by constituting torture or other cruel, inhuman or degrading treatment, and bring the Penal Code into line with international law standards.
8.	Ecuador	Eliminate all norms, including in the Penal Code, which provide for, inter alia, capital punishment, stoning, maiming and flogging as sanctions for certain offences or conduct.
9.	France	Repeal the provisions of the new Penal Code providing for corporal punishment and the death penalty for several crimes, including adultery, homosexuality, apostasy or blasphemy, contrary to the international commitments in human rights freely accepted by Brunei Darussalam.
10.	Iceland	Repeal the newly implemented sections of the Penal Code, and bring the Penal Code into line with international human rights laws and standards.
11.	Italy	Repeal the Penal Code Order in order for it to comply with international human rights law.

[147] Christina Szurlej. (2013). Universal Periodic Review: A Step in the Right Direction? Retrieved from https://www.researchgate.net/publication/312279817.

[148] United Nations Human Rights Council. (2014, September 10). Working Group on the Universal Periodic Review: Twenty-seventh session, Agenda item 6, Universal Periodic Review Report of the Brunei Darussalam. A /HRC/27/11. Retrieved from https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G14/075/30/PDF/G1407530.pdf?OpenElement

[149] Christina Szurlej. (2013). Universal Periodic Review: A Step in the Right Direction?

12.	Germany	Decriminalize consensual same-sex conduct and repeal provisions in the Syariah Penal Code Order that are not compliant with international human rights norms.
13.	Ireland	Repeal the new provisions of the revised Penal Code which, if implemented, will enshrine in legislation a range of extreme punishments that amount to torture or acts of cruel, inhuman or degrading treatment.
14.	Latvia	Repeal the new penalties of the Penal Code Order 2013, and ensure that the implementation of the Penal Code Order 2013 and the related Criminal Court Order 2018 is fully consistent with all international and regional human rights commitments and obligations undertaken by the Government.
15.	Malta	Consider alternatives to the current Penal Code, which enshrines in legislation cruel and inhuman forms of punishment, such as the application of the death penalty for offences such as rape, sodomy, extramarital sexual relations, among other offences.
16.	Netherlands	Ensure that the criminalization of offences in the Syariah Penal Code is compliant with international human rights standards by making immediate efforts to review, revise and repeal sections that are contrary to its legal obligations under the Universal Declaration of Human Rights and the human rights treaties that Brunei Darussalam has signed or ratified.
17.	Netherlands	Repeal or amend those sections of the Penal Code that criminalize consensual same-sex conduct and discriminate against people based on sexual orientation and gender identity, in line with Sustainable Development Goal 10
18.	Slovenia	Repeal the revised Penal Code Order, and ensure that any measures introduced are consistent with the State's international human rights obligations and international human rights law
19.	Spain	Amend the Penal Code to ensure that it meets minimum human rights standards
20.	Switzerland	Revise its amendments to the Penal Code of 3 April 2019 in order to bring it into line with international human rights standards.
21.	Sweden	Revoke immediately the new legislation dated 3 April 2019 that imposes the use of death penalty for homosexuality and adultery and introduces other cruel and inhuman punishment.
22.	Uruguay	Ensure that all amendments to the Penal Code announced in April, which reintroduced the death penalty for adultery and same-sex relations and other offences considered serious by the new legislation, remain without effect.
23.	United States of America	Repeal criminal penalties under the sharia Penal Code Order of 2013 that undermine the freedoms of religion and expression, and prohibitions on torture and other cruel, inhuman or degrading treatment or punishment, and would have a detrimental impact on a number of vulnerable groups, including women at risk of violence, religious and ethnic minorities, and lesbian, gay, bisexual, transgender and intersex persons.

Source: Universal Periodic Review: Brunei Darussalam's Matrix of Recommendations for 2019. [150]

The international community has reacted to the implementation of the SPCO particularly due to concerns about human rights (Anton et al., 2021).[151] It is evident that the countries that recommended Brunei to repeal and amend the SPCO are not Islamic countries. However, there are countries that recommended to strengthen the SPCO are as follows:

[150] A/HRC/42/11/Add.1. Retrieved at https://www.ohchr.org/en/hr-bodies/upr/bn-index

[151] Anton Minardi, Rini Afriantari, & Maesuroh. (2021). The Implementation of Islamic Penal Law in Brunei Darussalam and International Society, Socio Politica. Vol. 11, No. 1 (2021), 1-9.

Table 2. Recommendations by State Parties (Islamic Countries) regarding SPCO.

Number	Country	Recommendations
1.	Islamic Republic of Iran	Enhance efforts to promote understanding of the Sharia Penal Code through awareness programmes and other relevant activities.
2.	Pakistan	Continue to promote just and fair implementation of the Sharia Penal Code through adequate training and capacity building.
3.	Saudi Arabia	Continue all efforts and measures aimed at promoting and strengthening capacity of national institutions for the implementation of Islamic sharia rules

The Office of the UN High Commissioner for Human Rights, including foreign observers, was worried and concerned that the SPCO may violate the international human rights law SPCO.[152] During the second cycle, Brunei has accepted 97 recommendations out of 189 recommendations and some of them have already been implemented. [153] The partial support to 14 recommendations, as they may be contrary to the Constitution of Brunei Darussalam, Islamic principles, and its national legislation.[154] During the third cycle, the recommendations increased to 220 and accepted 108 recommendations (an increase of 11 percent with respect to the second cycle). The top recommendations related to sustainable development goals are as follows:

Table 1.3 Top Recommendations related to Sustainable Development Goals[155]

Sustainable Development Goals	Recommendations
Peace and Justice	36%
Decent work and economic growth	15%
Quality Education	11%
Gender Equality	11%
Reduced inequalities	9%

The Implementation of the Syariah Penal Code Order, 2013

The SPCO has been officially enacted as the legal framework of Brunei Darussalam. Its implementation began on 1st April 2014[156], and fully enforced in 2019. It was implemented in phases to allow legal practitioners and relevant agencies sufficient time to enhance their preparations and capabilities in order to effectively enforce the Syariah Criminal Penal Code Order, 2013. This law was formulated with the aim of safeguarding the well-being and ensuring justice for both individuals and society. It is also hoped that this gradual implementation will

[152] Human Rights Resource Centre, University of Indonesia. (2015). Keeping the Faith: A Study of Freedom of Thought, Conscience, and Religion in ASEAN, Brunei Darussalam. Retrieved from http://hrrca.org/wpcontent/uploads/2015/09/02.-FOR-Brunei.pdf.

[153] UPR, 2nd Cycle of Brunei Darussalam.

[154]United Nations Human Rights Council. (2014, September 10). Working Group on the Universal Periodic Review: Twenty-seventh session, Agenda item 6, Universal Periodic Review Report of the Brunei Darussalam. A /HRC/27/11. Retrieved from https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G14/075/30/PDF/G1407530.pdf?OpenElement

[155]Source:https://www.ohchr.org/sites/default/files/libdocs/HRBodies/UPR/Documents/Session33/BN/InfographicS3rdCycle_BruneiDarussalam.pdf

[156] The enforcement of General Offences that are subject to fine and imprisonment, as outlined in Part IV covering from section 192- 251, excluding death penalty and whipping.

make the authority ready for full implementation. Amendment to certain laws was made to ensure that the law is complementary to the enforcement of the SPCO.[157]

At the beginning of the implementation, preparatory steps were made and jointly undertaken by the Prime Minister's Office and the Ministry of Religious Affairs. Committees have been formed among various qualified personnel to meet various groups, societies, foreign missions, schools, businessmen, and professionals to disseminate information and awareness relating to the law. It is important to provide information and knowledge that all citizens and residents of Brunei are familiar with the law. The personnel involved were divided into seven groups from various related agencies, i.e., the Syariah Legal Unit, Syariah Prosecution Division and Islamic Da'wah Center, under the Ministry of Religious Affairs; Government Mufti Department; Attorney General's Chambers (AGC). The (SOPs) have already been prepared by all relevant parties which include coordination between the Religious Enforcement Division with the Royal Brunei Police Force that relates to investigation and enforcement; and collaborative coordination between the prosecutions from the Syar'ie Prosecution Division and AGC's.[158] The high burden of proof and procedural requirements, such as a voluntary confession or two witnesses of "just character," (*adil*) may limit the actual application of the penalties (Muller,2020).

As of today, since full enforcement in 2019, there have been no recorded cases of theft or other punishments. This is due to the high burden of proof and other requirements, such as a willing confession or at least two witnesses with *adil* [159]character, it is possible that the harshest punishments in the SPCO will not be used or will only be used in very few cases.[160] Every punishment to be carried out for *Hadd* offences must be fulfilled the conditions that have been set. (Fatimah & Zakiyah, 2021).[161]

Furthermore, the primary objective of the implementation of the SPCO is to safeguard and uphold the principles of religion, life, intellect, lineage, and property. [162] The application of this

[157] Lecture on the enforcement of the Syariah Criminal Code Order, 2013 for the first phase' by the Attorney General in conjunction with the Proclamation Ceremony of the Enforcement of the Criminal Code Order, 2013 on Wednesday 30th, Jamadilakhir, 1435 / 30th April, 2014.

[158] Yang Berhormat Datin Seri Paduka Hajah Hayati binti Pehin Orang Kaya Shahbandar Dato Seri Paduka Hj Mohd Salleh. (2018, March 24). Opening Remarks at UNISSA Annual Law Dinner 2018.

[159] Adil means Muslims who performs the prescribed religious duties abstains from committing sins and is not perpetually committing minor sins. Refer to Section 3 of the Syariah Evidence Order, 2001.

[160] Human Rights Resource Centre, University of Indonesia. (2015). Keeping the Faith: A Study of Freedom of Thought, Conscience, and Religion in ASEAN, Brunei Darussalam. Retrieved from http://hrrca.org/wpcontent/uploads/2015/09/02.-FOR-Brunei.pdf.

[161] Dayangku Fatimah Pengiran Haji Sulaiman & Nurzakiah binti Haji Ramlee. (2021). Perintah Kanun Hukum Jenayah Syariah, 2013: Perbezaan Rukun dan Syarat bagi Mensabitkan Kesalahan-Kesalahan yang dikategorikan sebagai Jenayah Hudud dan Hukumannya menurut PKHJS, 2013. *Jurnal Sultan Alauddin Sulaiman Shah.* Vol 8 Bil 1. 90-101.

[162] The Honourable Pehin Datu Seri Maharaja Dato Paduka Seri Setia Dr Ustaz Haji Awang Abdul Aziz bin Juned, State Mufti of Brunei Darussalam. (2013). The Shari'ah Penal Code: An Introduction. State Mufti's Office. Borneo Printers & Trading Sdn Bhd. Brunei Darussalam.

principle is uniformly regardless of gender and aligns with the religious and cultural values that are important in society.[163]

IMPLEMENTATION OF THE SPCO FROM MAQASID AL- SYARIAH'S PERSPECTIVE

The ultimate objective of the Syariah is to secure the well-being of mankind and establish a righteous society. It is designed to protect the rights of all citizens to a secure and peaceful life (Aziz Juned, 2013). The adherence to the principles of Maqasid al- Syariah constitutes an important dedication with the objective of protecting the welfare and overall prosperity of society. This undertaking involves a comprehensive approach that incorporates a range of methods and strategies. The main aspect is the administration of justice and the efficient enforcement of laws. The task of upholding Islamic principles and ensuring justice is shared by both the Civil Court and the Syariah Court. Each court plays a significant role in upholding these laws, which are essential to ensure fairness, equality, safety, and well-being of society.

(i) Preservation of Religion:

The SPCO include provisions that criminalize acts of *irtidad* (renunciation of Islam),[164] proclaiming oneself as God,[165] Messenger or Prophet,[166] Contempt of Nabi[167] or denying quranic verse, hadith or matters that are wajib by *ijma'* (consensus),[168] declaring oneself as non-Muslim[169], attempt to commit *irtidad*[170] and abetting commission of *irtidad*[171]. This can be seen as being in accordance with the purpose of preserving religion as outlined in Maqasid al-Syariah.
It is evident that the objective of safeguarding the religion of Islam is provided under the law and prevents actions that could jeopardise religious harmony. Aside from that, the law allows the opportunity for repentance, thereby the Court has the discretion to acquit the offender. [172]

(ii) Preservation of Life:

In Islam, the most heineous crime is murder with the intent to cause death of another person. In the Al-Qur'an, Surah al-an'am 151:

"وَلَا تَقْتُلُواْ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ"

"And do not *kill the soul which Allah has forbidden [to be killed] except by [legal] right*."

---

[163] Human Rights Council. (2019, September 3). Report of the Working Group on the UPR- Brunei: Conclusion/Recommendations, Adv. Version, Agenda Item 6. A/HRC/42/11/Add.1.

[164] Sect. 107 of the SPCO.
[165] Sect. 108 of the SPCO.
[166] Sect. 109 of the SPCO.
[167] Sect. 110 of the SPCO.
[168] Sect. 111 of the SPCO.
[169] Sect. 110 of the SPCO.
[170] Sect. 113 of the SPCO.
[171] Sect. 114 of the SPCO.
[172] Sect. 116 & 117 of the SPCO.

The SPCO criminalizes offences such as intentionally causing death (*qatlul-'amd*), death caused without intention (*qatlu syibhil-'amd)*[173], death by mistake (*qatlul-khata')*[174] and offences against the human body or causing hurt[175]. These are aligned with the Maqasid al-Syariah's objective of preserving life. These provisions aim to protect individuals from harm and ensure safety by safeguarding the fundamental value of every individual's right to life. They aim to deter and punish those who commit murder while also ensuring due process and considering circumstances of each case, where necessary, in order to arrive at a just decision. However, even though the death penalty is still in place, the country has been implementing a moratorium for more than 2 decades. This moratorium can be extended to cases that fall under the SPCO, which offers a broader scope for granting pardons.[176]

(iii) **Preservation of Intellect**

Alcohol consumption (drinking intoxicating drinks)[177] for Muslims is criminalised under the SPCO to preserve intellect and ensure the overall welfare of individuals in the country. For non-Muslims, it will only be an offence if it is done in public. This aligns with one of the Maqasid al-Syariah's objectives: preservation of intellect. Apart from that, it is prohibited (haram)[178] and *hadd* penalty is obligatory upon the drinker.[179] Preservation of intellect in the context of not allowing drinking alcohol refers to Surah al-Nisa (4:43):

> "*Do not draw near to the Prayer while you are intoxicated until you know what you are saying nor while you are defiled – save when you are travelling – until you have washed yourselves."*

(iv) **Preservation of Lineage:**

The SPCO may criminalize offences such as *zina* (adultery or fornication)[180], which can be viewed as aligning with the Maqasid al-Syariah's objective of preserving lineage and upholding the integrity of marital relationships and the institution of the family. It also emphasised the concept of lineage preservations that are commonly referred to as *nasab*. It is defined in Section 2 of the Islamic Family Law Act:

---

[173] *Qatlu syibhil-'amd'* means an act which is done voluntarily and with intent to cause harm to the body or mind of a person, which causes death of that person or any other person, whether or not the act is done by means of a weapon and the act which in the ordinary course of nature is not likely to cause death. Refer to Sections 139-145 of the SPCO.

[174] *'Qatlul-khata''* means an act done without an intention of causing death or injury which causes the death of a person, either by doing an act which is not anticipated may cause the death of such person or any other person, or by doing a wrongful act which later becomes the cause for the death of such person. Refer to Sections 146-150 of the SPCO.

[175] Refer to Sections 167-183 of the SPCO.

[176] Titah of His Majesty in conjunction with the month of Ramadhan (5th Mei 2019).

[177] Section 104-106 of the SPCO.

[178] Surah al – Baqarah (2:129): "In them is great sin and [yet, some] benefit for people. But their sin is greater than their benefit."

[179] Hadith of the Prophet *Sallallahu 'Alaihi Wasallam* "All that intoxicates is khamr (wine, alcohol) and all that intoxicants is (ruled) haram.

[180] Sect. 68-73 of the SPCO.

"Nasab means descent based on lawful blood relationship."
Participating in *zina* can potentially result in pregnancy out of wedlock[181] and the subsequent birth of children considered illegitimate. Furthermore, it also relates to the preservation of the rights of the children and their interest in their entitlement to inheritance, maintenance, and guardianship.

(v) **Preservation of Property:**

The SPCO includes provisions that criminalize theft, aligning with the Maqasid al-Syariah's objective of preserving property. These provisions aim to ensure economic stability, protect individuals' rights to their belongings, and prevent acts of injustice within society. It was claimed that Brunei has fulfilled all the Maqaṣid with certainty at the darūriyyat level, and some even up to the *hājiyyat* and *tahsiniyyat* level. The Maqāṣid for the preservation and promotion of faith, life, intellect, wealth, and progeny especially was made complete with the introduction of the SPCO (Rozan, 2017).[182]
The Honourable State Mufti of Brunei Darussalam[183]also offered assurance that foreign travelers and tourists should not be concerned about the Syariah law or avoid Brunei after the law was implemented:

> *"Please listen to our answer: do all potential tourists to Brunei plan to steal? If they do not, then what do they need to fear. ... Believe me when I say that with our Shariah criminal law, everyone, including tourists, will receive proper protection.*[184]

As such, the law can be used as a template for the global harmonisation of Syariah law with modern civil law. It can provide a guidepost for Muslim legislatures who are still in a dilemma in relation to the enactment of Syariah laws. [185] In Surah Al-Ma'idah in verse 38:

> وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ۝
> "*As for the thief, the male and the female, amputate their hands in recompense for what they committed as a deterrent [punishment] from [Allah]. And Allah is Exalted in Might and Wise."*

The main objective of the punishment as stated in the Quran, serves as deterrence. It is to discourage theft and protect the property rights of individuals in society.

Islamic Criminal law act as deterrence and not punitive

---

[181] Sect. 94 of the SPCO.
[182] Rozan Yunos. (2017). The Evolution of Islamic Governance: With Special Reference to Brunei Darussalam. *The Journal of Islamic Governance*. Vol.3, No. 1.1-19.
[183] The Honourable Pehin Orang Kaya Laila Wijaya Dato Seri Setia Dr. Haji Awang Abdul Aziz bin Begawan Pehin Udana Khatib Dato Seri Paduka Haji Awang Omar, State Mufti of Brunei Darussalam.
[184] Awang Abdul Aziz bin Juned. (2013). The Shari'ah Penal Code: An Introduction. State Mufti's Office. Borneo Printers & Trading Sdn Bhd. Brunei Darussalam.
[185] Mohd Altaf Hussain Ahangar. (2016). Defences under Brunei Syariah Penal Code Order 2013: A Model for Harmonization of Laws, *International Journal of Business, Economics and Law*, Vol. 9, Issue 5. 105-111.

Although penalties such as amputation of the hand are stipulated in the Al-Qur'an, there are strict conditions that must be fulfilled before these Quranic penalties can be applied (Aziz Juned, 2013). The principle of proportionality in punishment under Islamic law aids in guaranteeing that such severe penalties are exclusively imposed only in the most extreme instances. Furthermore, the promotion of forgiveness, mercy, repentance, and restitution is advocated as viable alternatives to punitive measures (Mansurah, Mohamed, 2020).[186] There is a need to consider the objectives of Syariah when legislating laws and emphasizes the importance of appropriate punishment for the offender (Azam et al.,2016).[187]

Islamic Criminal law is not meant to be punitive. Their intention is to keep law and order in a Muslim society through deterrence. Many jurists are of the opinion that Quranic punishments such as the hudud cannot be applied to one who repents after the crime and before the execution of the punishment.[188] Importantly, Islam enjoins Muslims to be merciful even when applying the hudud as the Prophet has mentioned: "Strive to be merciful one to another in the application of Quranic punishments". Hence, when society avoids the application of hudud by mercy and tolerance, it acts in accordance with the spirit of Islam and adherence to the teachings of the Prophet. As a peace-loving religion, the essence of Syariah is also characterized by mercy and compassion. The ultimate objective of the Shariah and hudud is to secure the well-being of mankind and establish a righteous society.

Element of mercy (Rahmah)

In the context of Syariah law, it is important to note that all forms of punishment are accompanied by an element of mercy (Aziz Juned, 2013). The punishment can only be carried out under various conditions that are extremely stringent. For example, in the case of theft, the amputation of the hand is not applied arbitrarily and shall not be imposed in certain conditions such as follows: that have been specified in the law.[189]

> *(a) when the stolen property is less than the value of nisab;*
> *(b) when the offender is not mukallaf ((has attained 15 years and of sound mind);*
> *(c) when the owner of the stolen property has not taken sufficient precaution to guard such property against theft, having regard to the nature of the property and place where the property is kept or left not in the hirz;*

[186] Mansurah Izzul Mohamed. (2020). Understanding the Situation on the Ground Symposium on Brunei's New Islamic Criminal Law Code. *Journal of Islamic Law*. Vol.1. No. 1.

[187] Mohamed Azam, Mohamed Adil & Ahmad Badri Abdullah. (2016). The application of Shariah principles of Ta'zir in Malaysia Common Law: A Maqasid Based Proposal. *ICR Journal* 7 (1), 47-64. https://doi.org/10.52282/icr.v7i1.283.

[188] In the case of irtidad, section 116: The Court shall, after sentencing an offencder for any offence of irtidad and before exection of the punishment, order him to repent. Section 117, the Court shall after being satisfied that the offender has repented, make an order of acquittal from sentence on the offender.

[189] Execution for theft punishable with *hadd* punishment cannot be imposed in these situations: Refer to Sect. 56 of the SPCO.

(d) when the offender has not obtained full possession of the stolen property, although its owner has already been deprived of its custody or possession;
(f) when the stolen property is of no value according to Hukum Syara' such as intoxicating drink or instruments for amusement;
(g) when committed by a creditor against the property of his debtor who refuses to pay the debt: Provided, however, that the value of the stolen property does not exceed the amount of the debt, or the value of the stolen property exceeds the amount of the debt but does not exceed the nisab;
(h) when the offence is committed at the time of national emergency (war, famine, disease, or natural disaster;
(i) when the offence is committed within a family;
(j) when the offence is committed by more than one person, the share of each offender after dividing the stolen property is less than the nisab;
(k) when the offender returns the stolen property or the value of the stolen property before the execution of hadd punishment;
(l) when the owner of the stolen property denies that his property has been stolen, notwithstanding the offender made an ikrar that he stole it;
(m) when the offender makes an objection acceptable by Hukum Syara' against the syahid;
(n) when the stolen property is, or the circumstances in which the offence is committed are, such that there is no hadd punishment liable according to Hukum Syara';
(o) when the stolen property is a common property; (p) when the offender's right or left hand is not functional, maimed or cut."

In the case of murder, where the offences are liable to *hadd* punishment[190], a pardon[191] may be granted by the heir of the victim with or without payment of *diyat* or a compound of *qisas* by the heir with any mutually agreed compensation (*badal al-sulh*).[192] If the heir of the victim chooses to pardon or compound *qisas* on the offender, the latter shall not be punished with *qisas*.

In addition, based on the facts of the case, it is up to the discretion of the court to either sentence the criminal to imprisonment or acquit. When a judge decides that a convicted criminal constitutes a significant threat to the public, imprisonment is the best precautionary measure to

[190] When it is proved either by ikrar of the accused or syahadah of at least two syahid according to Hukum Syara' after the Court is satisfied having regard to the requirements of *tazkiyah al syuhud*, is guilty of an offence and shall be liable on conviction to death as qisas. Refer to Sect. 126 of the SPCO.
[191] Pardon must be made in and confirmed by the Court and may not be withdrawn thereafter.
[192] Badal al-Sulh means the mutually agreed compensation according to Hukum Syara' to be paid or given by the offender to a wali-addam in cash or in kind or in the form of movable or immovable property. Refer to Sect.122 of the SPCO.

safeguard public safety. This also applies to cases of causing hurt where the victim or his *wali* may pardon or compound *qisas* on the offender.

The sentences need to be confirmed by Syariah High Judges,[193] Syariah CPC provides that for matters punishable with death, the accused must be tried by 3 judges[194] comprising 2 Syariah High Court judges and 1 Muslim Judge of the Supreme Court, and conviction requires a unanimous decision. This process serves as an extra safeguard mechanism to ensure that all possible suspicions can be examined and addressed before sentences may be carried out.
Furthermore, a medical examination conducted prior to the imposition of the penalty functions as an act of mercy towards the punishment. The presence of a medical officer is necessary before and during the implementation of punishment in order to ascertain the physical and mental fitness. The medical officer also gives necessary medical treatment to the injured part of the body to avoid other harm.[195]

FINDINGS

Brunei made efforts to various parties to ensure that the relationship between Brunei and the cooperating countries will remain sound and that the image of Brunei Darussalam in the international community is not getting worse with Western media coverage (Anton et al.,2021).[196] The fact that Brunei is a signatory to international treaties shows the country's commitment.[197] It was found that the SPCO provides protection for all people in Brunei in accordance with the comprehensive Maqasid al-Syariah. It is one of the essentials that may be taken into consideration in ratifying every international treaty (Afandi Salleh, Majid Mohamed, Lotpi Yusob & Fazidatul Yazid, 2016). The analysis shows that the concepts of Maqasid al-Syariah are effectively incorporated in the SPCO highlighting their relevance and implementation within the legal system.

The consideration of Maqasid al-Syariah in Islamic countries at national and international levels will serve as a milestone for strengthening the international relations of Islamic countries (Usman Duguri, Afandi Salleh, Isayu Hasan & Nazri Azmi, 2021).[198]In addition, the need for continuous enforcement of existing legal provisions so that the guarantee of protection of all people continues is maintained in accordance with Maqasid al-Syariah. Despite these important steps for improving human rights, Brunei has continued with the implementation of the three phases of the Syariah Penal Code since 2014. The punishments of *hadd* and *qisas* in the SPCO are not man made laws but are ordained by Allah in the Al-Qur'an and in the Hadiths of the

[193] All *hadd, qisas, diyat* sentences including death penalties passed by a Syariah Court must be forwarded to the higher Syariah Court for confirmation, and the sentence must not be executed before the confirmation is obtained. Refer to Sect. 122 of the Syariah Courts Criminal Procedure Code (Chapter 224).

[194] Appeal will be heard by a Panel consisting of 5 judges.

[195] Refer to Sect. 183 of the Syariah CPC.

[196] Titah of His Majesty on 30th April 2014.

[197] Brunei is a state party to the Convention on the Rights of the Child, Convention on the Elimination of All Forms of Discrimintation against Women and Convention on the Rights of Person with Disabilities. Brunei has already signed the Convention against Torture and Other Cruel, Inhuman or Degrading Treatment or Punishment.

[198] Usman Safiyanu Duguri, Mohd Afandi Salleh, Isyaku Hassan, Mohd Nazri Latiff Azmi. (2021). The Application of Maqasid Al-Shari'ah in the Foreign Policy of Islamic States. International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences. 1-9.

Prophet Muhammad (Peace be upon him), and not to be misunderstood as any kind of radicalization.[199] The application of the international human rights standards is grounded by the Islamic principles, constitution, and national laws. Brunei is not obligated to cease the implementation of the SPCO, as it is within its sovereign prerogative to uphold its domestic legislation (Anton et al., 2021).[200]

The Brunei Government through their second Minister of Foreign Affairs provided a response to the Office of the High Commissioner for Human Rights:

> *"The Syariah Penal Code Order does not criminalise nor has any intention to victimise a person's status based on sexual orientation or belief, including same-sex relations. The criminalisation of adultery and sodomy is to safeguard the sanctity of family lineage and marriage of individual Muslims particularly women. The offences, therefore will not apply to non-Muslims unless the act of adultery or sodomy is committed with a Muslim.*
> *The Syariah Penal Code Order also protects women from slanderous accusations of adultery as such accusations are considered a serious criminal offence. It must be noted that women in Brunei Darussalam made significant achievements not only in education and business but also professions.*
> *We would like to reiterate our commitment to international obligations in promoting and protecting human rights as enshrined in the Charter of the United Nations and the Universal Declaration of Human Right and will continue to uphold our obligations to international covenants on human rights including the CEDAW, Brunei Darussalam rejects all forms of torture, inhuman or degrading treatment or punishment. Finally, in our efforts to demonstrate further our commitment Brunei Darussalam is currently working towards advancing the necessary steps for early ratification of UNCAT."*

Upholding the principles of Maqasid al-Syariah is a paramount commitment aimed at preserving the overall welfare of society. It includes the meticulous administration of justice and the effective implementation of laws, which are integral components of both the Civil Court and the Syariah Court. Legal institutions play an important role in those principles that contribute to fairness and justice as the primary objective of the SPCO is to safeguard basic human rights for all citizens in the country irrespective of their racial, religious and cultural background. This protection is important to preserve harmonious living in the community.

CONCLUSION

The implementation of the SPCO in Brunei aimed at upholding the overall welfare and preservation of fundamental values in accordance with the Maqasid al-Syariah, that is the preservation of life, religion, lineage, intellect and property. Offenses in the SPCO serve as a fundamental safeguard for these rights. However, the discourse between Syariah law and

[199] Yang Berhormat Datin Seri Paduka Hajah Hayati binti Pehin Orang Kaya Shahbandar Dato Seri Paduka Hj Mohd Salleh. (2015, September 3). Speech at the AGC Open Day and the Launching of AGC Report 2013-2015.
[200] Anton Minardi, Rini Afriantari, & Maesuroh. (2021). The Implementation of Islamic Penal Law in Brunei Darussalam and International Society, Socio Politica. Vol. 11, No. 1, 1-9.

international human rights standards remains an ongoing global debate that has been raised in the UPR recommendations. Despite that, Brunei remains steadfast in continuing its international commitments while also adhering to Islamic principles by adopting Islamic principles into its domestic legal framework.

This article proposes that in the future research should prioritize the examination of the significance attributed to the country's right to enforce its domestic legislation as a manifestation of its sovereignty. This needs an analysis of the international legal frameworks and treaties that have an impact on a country's ability to uphold its legal system and exercise its sovereignty. The examination of case studies involving states encountering problems pertaining to sovereignty and their subsequent decisions in safeguarding local legal frameworks can offer significant scholarly contributions.

REFERENCES

Abdul Mohaimin Noordin Ayus (2013). Shariah Penal Code Order, 2013 of Negara Brunei Darussalam: Its Implementation and Challenges. International Conference of Asean Perspective and Policy. 199-214.

Anton Minardi, Rini Afriantari, & Maesuroh. (2021). The Implementation of Islamic Penal Law in Brunei Darussalam and International Society, Socio Politica. Vol. 11, No. 1 (2021), 1-9.

Amrit Kharel. (2018). Doctrinal Legal Research. *SSRN Electronic Journal*. 1-16.

Awang Abdul Aziz bin Juned. (2013). The Shari'ah Penal Code: An Introduction. State Mufti's Office. Borneo Printers & Trading Sdn Bhd. Brunei Darussalam.

Awang Asbol bin Haji Mail. (2022). Islamic Law in Brunei Darussalam (1425-2014). A Historical Perspective and its Relationship with the Malay Islamic Monarchy Concept. Routledge Handbook of Contemporary Brunei. 1st Edition.

B.A Hussainmiya. (2007). Some observations on the Pre-Colonial Legal Culture and System in Brunei. *Southeast Asia: A Multidisciplinary Journal*, 7(1), 27-37.

Christina Szurlej. (2013). Universal Periodic Review: A Step in the Right Direction?. Retrieved from https://www.researchgate.net/publication/312279817

Dayangku Fatimah Pengiran Haji Sulaiman & Nurzakiah binti Haji Ramlee. (2021). Perintah Kanun Hukum Jenayah Syariah, 2013: Perbezaan Rukun dan Syarat bagi Mensabitkan Kesalahan-Kesalahan yang dikategorikan sebagai Jenayah Hudud dan Hukumannya menurut PKHJS, 2013. *Jurnal Sultan Alauddin Sulaiman Shah.* Vol 8 Bil 1. 90-101.

Department of Information, Prime Minister's Office, Brunei Darussalam. (May 2014). Brunei Darussalam's Newsletter. Volume 29 Issue 5. https://www.information.gov.bn/Brunei%20Today%20PDF%20Library/2014/BD%20MEI.pdf

Dominik Muller. (May 2, 2019) What International Criticism of Brunei's Harsh New Penal Code Overlooks. *World Politic Review.* https://www.worldpoliticsreview.com/trend-lines/27811/what-international-criticism-of-brunei-s-harsh-new-penal-code-overlook.

Dominik Muller. (2020). Brunei's Sharia Penal Code Order: Punitive Turn or the Art of Non-Punishment?. *Journal of Islamic Laws,* 167-187.

Human Rights Council. (December 22, 2014). Reports of the Human Rights Council on its Twenty-Seventh Session, A/HRC/27/2.

Human Dignity Trust. (2019). Briefing on Brunei's implementation of the Syariah Penal Code Order 2013.
https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwjlisK2s82BAxW2s1YBHXNjBAEQFnoECBMQAQ&url=https%3A%2F%2Fwww.humandignitytrust.org%2Fwp-content%2Fuploads%2Fresources%2F2019.04.08-Briefing-on-Bruneis-implementation-of-the-Syariah-Penal-Code-Order-2013-WS.pdf&usg=AOvVaw2OFs_gCwnNXzBE1sxmEeYA&opi=89978449

Human Rights Council. (2019, September 3). Report of the Working Group on the UPR-Brunei: Conclusion/Recommendations, Adv. Version, Agenda Item 6. A/HRC/42/11/Add.1.

Human Rights Resource Centre, University of Indonesia. (2016). *A Study of Freedom of Thought, Conscience, and Religion in ASEAN Brunei Darussalam*." Volume (Issue), Year, Page 55-98.

Mansurah Izzul Mohamed. (2020). Understanding the Situation on the Ground Symposium on Brunei's New Islamic Criminal Law Code. *Journal of Islamic Law.* Vol.1. No. 1.
Mohd Afandi Salleh, Abdul Majid Tahir Mohamed, Mohd Lotpi Mohd Yusob, Fazidatul Aida Mat Yazid. (2016). Maqasid al-Shariah as a Parameter in International Treaty. *Proceedings of the International Conference on Ethics In Governance.* 170-175.

Mohd Altaf Hussain Ahangar. (2016). Defences under Brunei Syariah Penal Code Order 2013: A Model for Harmonization of Laws, *International Journal of Business, Economics and Law,* Vol. 9, Issue 5. 105-111.

Mohamed Azam, Mohamed Adil & Ahmad Badri Abdullah. (2016). The application of Shariah principles of Ta'zir in Malaysia Common Law: A Maqasid Based Proposal. *ICR Journal* 7 (1), 47-64. https://doi.org/10.52282/icr.v7i1.283.

Mohammad Hashim Kamali. (2019). *Shariah Penal Code in the Islamic Sultanate of Brunei Darussalam,* Crime and Punishment in Islamic Law: A Fresh Interpretation. Oxford University Press.

Rozan Yunos. (2017). The Evolution of Islamic Governance: With Special Reference to Brunei Darussalam, *The Journal of Islamic Governance.* Vol. 3, No. 1, 1-19.

Saadiah Tamit. (2006, Mac 8-9). Pentadbiran Undang-Undang Islam Di Negara Brunei. Seminar Sejarah Brunei III Sempena Sambutan Hari Kebangsaan Negara Brunei Darussalam ke 22 Tahun 2006.

Terry Hutchinson & Nigel James Duncan. (2012). Defining and Describing What We Do: Doctrinal Legal Research. Deakin Law Review. 83-119.

Tim Lindsey & Kerstin Steiner (2016) Islam, the monarchy and criminal law in Brunei: the Syariah Penal Code Order, 2013, Griffith Law Review, 25:4, 552-580, DOI: 10.1080/10383441.2016.1273294

Usman Safiyanu Duguri, Mohd Afandi Salleh, Isyaku Hassan, Mohd Nazri Latiff Azmi. (2021). The Application of Maqasid al-Shari'ah in the Foreign Policy of Islamic States. *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences.*1-9.

Yang Berhormat Datin Seri Paduka Hajah Hayati binti Pehin Orang Kaya Shahbandar Dato Seri Paduka Hj Mohd Salleh. (2018, March 24). Opening Remarks at UNISSA Annual Law.

e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

Laws of Brunei Darussalam

Application of Laws Act (Chapter 2).
Religious Council and Kadis Courts Act (Chapter 77).
Supreme Court Act (Chapter 5).
Syariah Penal Code Order, 2013.
Syariah Courts Criminal Procedure Act (Chapter 224).
Syariah Evidence Order, 2001.
Syariah Courts Act (Chapter 184).

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

FROM THE UNITED MUSLIM UMMAH (TUMU) TO LOVE UNITED MUSLIM UMMAH (LUMU) - WORLDLY AMAL AS THE PREPARATION FOR THE HEREAFTER

SYAIDATUN NAZIRAH ABU ZAHRIN
CITRA & Institut Islam Hadhari
Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM)

NA'IMATULAPIDAH ABDUL MAJID[1]
CITRA, Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM)

FARAH NUR AIN ABD RAHMAN
Saito University College, Kuala Lumpur

ABSTRACT

'File to plan is plan to fail'. In daily life and activities in the world, we already know how important preparation is. If the life temporary world already recognizes the importance of preparation, not to mention if that life is an eternal life, that is the afterlife, of course the preparation needs to be comprehensively, accurately and comprehensively formulated. This article will discuss the about LUMU, the Hereafter, and how to prepare for it in term of the understanding on the concept of love in Islam, especially in uniting the Ummah. TUMU to LUMU is one of the Islamic studies agendas to prepare the Muslims in term of knowledge, faith and practical activities in daily life. This conceptual paper will highlight on the importance of love in Islam as a preparation for the Muslim to unite, and prepare for the Hereafter, through the worldly activities (amal) especially in the empowerment of Muslim economy conditions.
Keywords*: Love in Islam, unity, Hereafter, economy, education*

THE BACKGROUND

TUMU paper was in circulation in the internet for two decades long and available by typing the word TUMU. Some people just glance and pass it through without reading it, but a few may be interested and take a few steps further to read TUMU paper in more details (please refer Suleyman & Abu Zahrin, 2003). The United Muslim Ummah (TUMU) was planned and thought of, based and grounded on the understanding from the Quranic verses. However, there is no easy way to unite the Muslim Ummah, but we believe and fully convinced that it can be done by the power of love, and through the educational system. Therefore, we came out with the idea of Love United Muslim Ummah (LUMU) to achieve its vision, mission and goals. LUMU is intended to engage the Muslims to the love Allah (SWT) and Muhammad Rasulullah (SAW) (peace be upon him) which is the catalyst that inspire and motivate us all Muslims, to do the best of deeds, which eventually find inner satisfaction and the favors of Allah (redha) (Zahrin & Ali, 2017).

Many years have passed and the world is in the state of sickness when the Covid-19 practically attack human being and killed mankind in millions. We may wonder what are the lessons and the wisdom behind these calamities that human beings must suffer. If we are to read the Holy Quran and reflect to what had happened to the past generation of mankind, the basic factor that brought to the destruction of human civilization was the act of shirk and the evil works and the

sins of mankind, and the association of the power of Allah with others either humans or other creatures. This is mentioned in surah Al-An'am verse 6:
"Can they not see and understand how many generations We have destroyed before them, whom We had established in the earth more firmly than We establish you, in term of power and affluence. sending down for them rain from the sky in abundance giving them rivers flowing beneath their feet. We destroyed them all because of their sins and created other generation after them" (Al-An'am: 6)

These verses of the Qur'an are the proof that all happenings of believers and unbelievers, and the global scenarios of the present moment is all in the act of Allah, in His knowledge and wisdom but we must be aware that any generation of people can be destroyed by Allah's will and be replaced by another people, thus we witness this happening today.

"Corruption has appeared throughout the land and the sea by (reason of) what the hands of people had earned so He (i.e., Allah) may let them taste part of (the consequence of) what have done that perhaps they will return (to righteousness)". (Ar- Rum 30: 41)

Therefore, we must seek the knowledge of Allah by means of thinking, contemplating, and reasoning all the happening on earth for us to realize how weak and helpless we are in facing the world of uncertainties. Thus, there is the need for mankind to surrender and submit totally to Allah to help us to face all circumstances, for all our shortcomings. Allah mentions to us in Surah Al-Hajj: 54.

"And so those who were given knowledge may know that it is the truth from your Lord and (therefore) believe in it, and their humbly submit to it. And indeed, is Allah the Guide to a straight path." (Al-Hajj: 54)

CURRENT PROBLEMS OF UMMAH

Allah provides His genuine guidance to ensure that all mankind leave in peace and harmony. If we obey, Allah will further guide us besides grand us secure, peace and prosper life, but once Allah's guidance is ignored, *syaitan* will take his way to lead us to the wrong path. Satan promises to divert mankind from the true love to Allah SWT. Satan always makes false promises and stir up in them vain desires, but Satan makes them promise only to deceive them, for these people find no way to escape from it. For those who believe and do righteous deeds We shall bring them Gardens which rivers flow Here they shall abide forever and this is the true promise of Allah, and whose word is true than Allah's? (An-Nisa: 120-122).

As a consequence, then we can see, denying Allah's guidance will lead to not only corruption and usury, but also denying Syariah Law, disharmony and disunity in Muslim ummah.

Denying Syariah Law

There is not a single human behavior or practice that is separated from the attachment of the relationship with God. God with His love provides guidelines for all activities of human life, which is Sharia Law, through the Al-Qur'an and the guidance of the Messenger of Allah. Allah has commanded in Surah An-Nisa, verse 136, "O you who believe, continue to believe in Allah and His Messenger and in the book that Allah sent down to His Messenger, as well as the book

that Allah sent down before. And whoever disbelieves in Allah, His angles, His books, His messengers, and the Last Day has certainly gone far astray."
Every individual Muslim is responsible for implementing Sharia law, but unfortunately, when the consequences of evil are widespread, that is an indication of how Sharia law has been looked down upon and ignored.

Corruption and Usury
Al-Qur'an states that Allah forbid corruption and usury. Allah declares war (if you do not do so by disobeying the prohibition of usury, then be warned of the war that shall be declared against you by Allah and His Messenger. Read Al-Baqarah: 279.

"And do not spread corruptions on the earth after it has been so well ordered, and pray to Him with fear of rejection and hope of acceptance. Indeed, Allah's mercy is ever near to the righteous." (Al-Araf: 56). "Allah enjoins justice kindness and charity, to ones kindred and forbid indecency, wickedness and oppression. He admonishes you through His orders and His interdiction so that you may take heed." (Al-An'am: 90)

Those who practically apply usury for all business dealings and create the negative implications, such as the injustices and inequality, negative consequences, and the long suffering of nation states in debt. For example, the international financial institution offers financial support to any nation for its national infrastructural development for a certain period time, but the disease and the suffering they bear will be the commitments of the small nations who received the financial support to pay the interest rates. Therefore, when this guidance ignored, oppression and injustice are widespread.

When people who do not fear Allah create and build an institution based on corrupted mind, the output of such organization is fatal unproductive and to some projects it's just a failure in many aspects. What good and honour for world bank and international monetary fund (IMF) if their service is to take back the little money that any nation have by offering loans and the like where money corruptions are involved and debts cannot be repaid and served in time to avoid accelerated interests, which ultimately make that nation state totally bankrupt. This is the immoral and unethical role of such global organization. On the contrary, rich nations can be great and respectfully honored by all, if they can mobilize their richness and wealth to help poor nation states to uplift their economic and social status by building schools, hospitals, centers for the golden age people, centers for the poor and needy and single mothers and lessen the gap between the rich and the poor citizens, thus reduce poverty level, all these deeds being financed by rich nations for free with no strings attached on the basis of doing the best of deeds with the spirit of love for mankind. The United Nation Organization is here, but the world is still infested manipulated, and greatly disturbed by wars and the world is busied by managing the wars which ultimately destroy mankind and all that they had built.

Disunity
Allah commands us to unite as mentioned in few verses as below.
"O ye who believe! Obey Allah and obey the Messenger, and those charged with authority among you. If ye differ in anything among yourselves, refer it to Allah and His Messenger, if ye do believe in Allah and the Last Day." (An-Nisa: 59)

"And hold firmly to the rope of Allah all together and do not become divided. And remember the favour of Allah upon you, when you were enemies and he brought your hearts together and you become, by His favour , brothers. And you were on the edge of a pit of the Fire, and He save you from it. Thus does Allah make clear to you His verses that you may be guided. (Ali-Imran 3; 103)

Therefore, we have to ponder and reflect and LUMU to solve global human problems with the guidance of the holy Qur'an and the spirit of love, to guide all mankind on earth to have the blessings of Allah and thus the world is balance, equally safe and sound to live with the blessings of Allah who create this world for all. His creations to live in harmony and in peace.

Love of the World Forgets the Hereafter

Loving this world and forgetting the afterlife is something that the Prophet, may God bless him and grant him peace, has ordered through his words.

From Tsauban r.a. he said: The Messenger of God, may God bless him and grant him peace, said: "The time has almost come when nations from all over the world will come to gather around you like people who want to eat gather around their food." So one of the companions asked, "Is it because your number is few that day?" Prophet s.a.w. answered, "Even on that day there were many of you. But you are like foam at the time of the flood and Allah swt will remove the fear of you from the hearts of your enemies, and Allah will throw into your hearts the disease of 'wahan'". A friend asked, 'What is that disease, O Messenger of Allah?' The Prophet, peace be upon him, answered, "Love of the world and fear of death."

The love of the world that departs from submission to lust, leads to the desire to live a life of luxury, even if forced to go into debt, or to the point of consuming usury, neglectful in paying zakat and procrastinating to make preparations for performing Hajj. The life of 'qana'ah' that saves us in this world and in the afterlife, is looked down upon. This is the substance of the mother of all evil (that is according to lust).

LOVE UNITED MUSLIM UMMAH (LUMU)

The United Muslim Ummah, TUMU make the holy Qur'an as the central point of references (in terms of principles and guidance) for all deeds or '*amal*s", that being implemented by mankind on earth for the sake of Allah, and aim for *barakah* or the blessings of Allah. Holy Quran consist complete guidance in all aspect of human life, e.g. socio-economy, education, politics etc. As an example, in areas of business, it is specified that all transactions must be fair and mutual benefits without oppression, unfairness injustice in any forms in whatever manners the acts and techniques of corruptions.

Therefore LUMU, Love United Muslim Ummah is all about doing good deeds but based on the Quranic guidance and the application of the spirit of love in dealings with all creatures of Allah on earth. LOVE UNITED MUSLIM UMMAH (LUMU) and all the contents of LUMU is roughly the same as TUMU in implementing the good deeds for humanity in general. LUMU is emphasized to plant the spirit of love, as being the catalyst for implementation of LUMU deeds, thus for example in doing business between nations we must mould the spirit of love

for all parties to maximize profitable deals without any forms of misdeeds such as corruptions and the like which is contrary to the spirit of love.

Doing all the good deeds in LUMU are just tools but the ultimate objective is to unite the whole mankind as the ummah of prophet Muhammad peace be upon him. LUMU must be managed and administered by men of *taqwa*, God fearing, of *amana*h trust worthy, of *siddiq*, truthfulness, of *tabligh*, informative mind and *fatanah* of intelligent and divine wisdom, being the characteristic of the prophet Muhammad peace be upon him, which the Muslims must aspire to be thus qualify them to be the Muslims of the *amirul mukminin* status that rule the world by executing all the LUMU deeds with Allah looking at them at all times, thus the men of *taqwa*.

PREPARATION OF KNOWLEDGE

Knowledge is required to ensure that we have a right start and always be on the right path. Searching for knowledge is in parallel to the first revealed ayah "Iqra" (Al-Alaq: 1), which means read. "Read" as a command by Allah directed us to gain for knowledge. We need to acquire knowledge form divine sources.

THE QURANIC MESSAGES AND THE TRUTH

In order for mankind to do the good deeds with love, the right guidance is needed. Al- Qur'an, is the divine source which is the only authentic revelation, the words of Allah. Al-Qur'an provides us the ultimate knowledge, and declares its secret function.

"Truly, We have revealed the Quran to you O Muhammad explaining the truth as a guidance for mankind. Hence, he who gets guidance by putting it into practice do it to his own advantage, and he who goes astray not taking it as a guidance, shall do to his own peril. And you Muhammad is only a messenger and not their keeper." (Az-Zumar: 41)
And this is the Qur'an which We have revealed full of blessings and benefits so follow it and be conscious of Allah do that you may receive mercy." (Al-An'am: 155)
This Qur'an is a declaration to mankind a guide and an admonition to whom who are God conscious (Ali Imran: 138)

Al-Qur'an revealed that the existence of Allah is manifested by the existence of all the worlds including oneself.

"Do you not see that to Allah prostrate in worship all things in the heaven and on earth, among them are the sun, the moon and the stars, the mountains and the trees, the animals and the majority of men? Yet many men justly deserved to be punished for their unbelief and their sins. And remember he who is disgraced by Allah has none to honour them and Allah does what He pleases." (Al-Hajj: 18)

"O mankind remember the grace of Allah upon you is there besides Allah any other creator who provides for you from the sky and the earth? There is no god but Him, how then are you deluded away from worshiping Him?" (Fatir: 3)

The Qur'an revealed that Allah is the creator of all universe. “He created the heavens and the earth in accordance with true benefits and utility, He causes the night to overlap the day and the day to overlap the night by its light. He made the sun and the moon rotate in accordance with His will, each moving in its path for an appointed time. Remember He is the Almighty and ever most forgiving.” (Az-Zumar: 5)

Al-Quran revealed the senario of Day of Judgment
“From the Lord of the seven heavens and the earth, and all that lies between them, Most Gracious, with Whom no one can speak regarding their their requital consideration. In addition to that, on that day when Jibrail and the angels stand up in their ranks (waiting for command from Allah) none shall speak except him who shall receive the permission of the most Gracious and declare what is right. That is of the Hour of Doom which is sure to come, so, whoever wish for goodness let him seek the path that leads towards His Lord by believing in Him and doing good deeds. Truly, We have forwarded you of a near torment, the day when men will look upon what their hands have sent ahead, and the unbelievers will say on that day that I wish I were mere dust so that I will not be resurrected to be judged and punished.”(An-Naba: 37-40)

“Allah will not forgive the ascribing of divinity to anything beside Him, but He will forgive any lesser sins on whom He wills for those who ascribe divinity to anything beside Allah, has indeed strayed far away from the truth.” (An-Nisa: 116)

Therefore to be save on the globe and hereafter, when life will be in full control by Allah the Most Powerful loving, one must think critically and reflect to all the ninety nine names of Allah *asma ul husna* with all His attributes. The more you read the Qur'an the more knowledge you obtain and appreciate those attributes and the names of Allah. By so doing you are loved and blessed by Allah and your closeness to Allah is being felt. By the light of truth your route to heaven is just nearby by obeying all the commandments of Allah and abstain what He forbids.

PREPARATION OF FAITH

In preparing one’s faith, he or she must be equipped with the understanding of Iman, Islam, Ihsan and the Day of Judgement. One also should belief in Allah SWT, Rasulullah SAW, the Books of Allah, the Angels (the) meeting with Him, and to believe in Resurrection.

Iman, Islam, Ihsan and the Day of Judgement.
Pillar of Islam stated in this hadith.
The asking of (angel) Jibrll (Gabriel) from the Prophet SAW about Iman, Islam, Ihsan and the knowledge of the Hour

حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ، قَالَ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، أَخْبَرَنَا أَبُو حَيَّانَ التَّيْمِيُّ، عَنْ أَبِي زُرْعَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ كَانَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم بَارِزًا يَوْمًا لِلنَّاسِ، فَأَتَاهُ جِبْرِيلُ فَقَالَ مَا الإِيمَانُ قَالَ " الإِيمَانُ أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ وَمَلاَئِكَتِهِ وَبِلِقَائِهِ وَرُسُلِهِ، وَتُؤْمِنَ بِالْبَعْثِ ". قَالَ مَا الإِسْلاَمُ قَالَ " الإِسْلاَمُ أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ وَلاَ تُشْرِكَ بِهِ، وَتُقِيمَ الصَّلاَةَ، وَتُؤَدِّيَ الزَّكَاةَ الْمَفْرُوضَةَ، وَتَصُومَ رَمَضَانَ ". قَالَ مَا الإِحْسَانُ قَالَ " أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ ". قَالَ مَتَى السَّاعَةُ قَالَ " مَا الْمَسْئُولُ عَنْهَا بِأَعْلَمَ مِنَ السَّائِلِ، وَسَأُخْبِرُكَ

عَنْ أَشْرَاطِهَا إِذَا وَلَدَتِ الأَمَةُ رَبَّهَا، وَإِذَا تَطَاوَلَ رُعَاةُ الإِبِلِ الْبُهْمُ فِي الْبُنْيَانِ، فِي خَمْسٍ لاَ يَعْلَمُهُنَّ إِلاَّ اللَّهُ ". ثُمَّ تَلاَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم {إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ} الآيَةَ. ثُمَّ أَدْبَرَ فَقَالَ " رُدُّوهُ ". فَلَمْ يَرَوْا شَيْئًا. فَقَالَ " هَذَا جِبْرِيلُ جَاءَ يُعَلِّمُ النَّاسَ دِينَهُمْ ". قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ جَعَلَ ذَلِكَ كُلَّهُ مِنَ الإِيمَانِ

Narrated Abu Huraira:
One day while the Prophet (ﷺ) was sitting in the company of some people, (The angel) Gabriel came and asked, "What is faith?" Allah's Messenger (ﷺ) replied, 'Faith is to believe in Allah, His angels, (the) meeting with Him, His Apostles, and to believe in Resurrection." Then he further asked, "What is Islam?" Allah's Messenger (ﷺ) replied, "To worship Allah Alone and none else, to offer prayers perfectly to pay the compulsory charity (*Zakat*) and to observe fasts during the month of Ramadan." Then he further asked, "What is *Ihsan* (perfection)?" Allah's Messenger (ﷺ) replied, "To worship Allah as if you see Him, and if you cannot achieve this state of devotion then you must consider that He is looking at you." Then he further asked, "When will the Hour be established?" Allah's Messenger (ﷺ) replied, "The answerer has no better knowledge than the questioner. But I will inform you about its portents.
1. When a slave (lady) gives birth to her master.
2. When the shepherds of black camels start boasting and competing with others in the construction of higher buildings. And the Hour is one of five things which nobody knows except Allah.The Prophet (ﷺ) then recited: "Verily, with Allah (Alone) is the knowledge of the Hour--." (31. 34) Then that man (Gabriel) left and the Prophet (ﷺ) asked his companions to call him back, but they could not see him. Then the Prophet (ﷺ) said, "That was Gabriel who came to teach the people their religion." Abu 'Abdullah said: He (the Prophet) considered all that as a part of faith.

Sahih al-Bukhari 50))

Pillars of Islam are related closely with the principle of belief, and what do we have to believe that finally bring ones mind, soul and heart that reaches to the stage of conviction or yaqin in his sight, hearing, thinking and feeling. When we say believe in Allah, we are utterly convinced that the existence of Allah is manifested by the existence of all the worlds including oneself.
"Do you not see that to Allah prostrate in worship all things in the heaven and on earth, among them are the sun, the moon and the stars, the mountains and the trees, the animals and the majority of men? Yet many men justly deserved to be punished for their unbelief and their sins. And remember he who is disgraced by Allah has none to honour them and Allah does what He pleases." (Al-Hajj: 18)

"O mankind remember the grace of Allah upon you is there besides Allah any other creator who provides for you from the sky and the earth? There is no god but Him, how then are you deluded away from worshiping Him?" (Fatir: 3)

BELIEF IN ALLAH SWT - THE ONLY GOD

The saying of the learned and the wise that you have to know yourself throughout in order to know Allah. Once known, you will sincerely prostrate to Allah without fail just as the sun and the moon rotates at its axis.

The verse of the Qur'an below describes Allah.
“Allah, there is no god but HE, the ever living, the Eternal One, the Self Subsistant fount of all beings. Who governs all His cretions, neither slumber seizes Him nor sleep. To Him belongs all that is in the heavens and all that is on the earth.No one can act as an intercessor with him except by his leave. He knows what lies before them and what is hidden from them, whereas they can grasp only that part of His knowledge which He wills. His throne of knowledge and sovereignty encompasses the heaven and the earth, and the preservation of both does not weary Him. He is most exalted most Glorious.” (Al-Baqarah: 255)

Just to be inquisitive and to know more of Allah attributes and His works to serve all His creation, just read Surah Al- An’am: 95-103.
“He created the heavens and the earth in accordance with true benefits and utility, He causes the night to overlap the day and the day to overlap the night by its light. He made the sun and the moon rotate in accordance with His will each moving in its path for an appointed time. Remember He is the Almighty and ever most forgiving.” (Az-Zumar: 5)

BELIEF IN RASULULLAH S.A.W.

Believing in all the prophets from Adam till the seal of all prophets, and the servant of Allah, Muhammad peace be upon him, which mankind must believe, even to follow his way of living on this earth for indeed he had the most honored and respected, and the perfect example for humanity and mankind in general. In order to show that honour and respect to prophet Muhammad peace be upon him, Allah and the angels pay honour and *salam* peace to the prophet and thus invite all believers to pay honour and *salam* and gives blessing to Muhammad peace be upon him. Especially on every Fridays, Muslims must say the *salawa*t to Rasulullah as that will qualify oneself to get his help or the *shafaat* on the day of resurrection . Thus we say in Arabic: “*Allah humma salli ala Muhammad*” (Allah gives blessings to Prophet Muhammad). By so doing, your *salawat* and *salam* reach the prophet Muhammad peace be upon him, and well noted by anybody who convey and *salam* and *salawat* to Him.

“Truly Allah and His Angels shower blessings on the prophet giving Him honour and grace (*salawat* and *salam*), O believers bless Him and greet Him with a worthy salutation.” (Al-Ahzab: 56)

Salawat may fruit love the prophet, and this love is the part of faith.

حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ، قَالَ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ، قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ، عَنِ الأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ـ رضى الله عنه ـ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم قَالَ " فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لاَ يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى أَكُونَ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ وَالِدِهِ وَوَلَدِهِ ".
Narrated Abu Huraira:
"Allah's Messenger (ﷺ) said, "By Him in Whose Hands my life is, none of you will have faith till he loves me more than his father and his children."
(Sahih al-Bukhari No 14)
Muslim Ummah is united through this love and faith.

BELIEF IN THE BOOKS OF ALLAH

Having placed Allah's prophets on earth, Allah brought down the book of *Zabur, Taurat* and *Injil* and finally the Qur'an brought down by angel *Jibrail* to Prophet Muhammad peace be upon him, to finally complete the divine message for mankind but however the warning from Allah as below stated in the Al-Qur'an surah al an am verses 114, 115, 116 and 117 so as to be aware and on the alert at all times.

"Say O Muhammad, am I then to be influenced by the whispering of half truth from the evil forces so as to look at other than Allah for judgement as to what is right and what is wrong, when it is He who has revealed to you the Qur'an clearly spelling out the truth. Those to whom We have given the Book know that the Qur'an is revealed by your Lord in truth. Therefore, do not be of the people who have doubts.

Perfected is the Word of your Lord comprising the Qur'an. Containing His laws and promises in truth and justice. None can change His words and He is most Hearing Most knowing. If you were to pay heed to the majority of those on earth, they will lead you away from the path of Allah. They know nothing but idle fancies and they do nothing but lie. Your Lord knows best who strays from His way and He knows best those who are rightly guided.

'And this is the Qur'an which We have revealed full of blessings and benefits so follow it and be conscious of Allah do that you may receive mercy." (Al-An'am: 155)
"This Qur'an is a declaration to mankind a guide and an admonition to whom who are God conscious."(Ali Imran: 138)

"Then we gave the Qur'an as inheritance to those of our servants whom We have chosen. Some of them wrong their souls by neglecting the teachings of the Qur'an, some follow a middle course, and some by Allah leave vie with each other in good deeds. That is indeed a grace most great from Allah alone." (Fatir: 32)

BELIEF IN ANGELS

Other angel assigned to spread provisions for all living creatures on earth and heaven, that is the angel Mikael. Angels *kiraman katibin* are at all times noting all your deeds good and bad, "for every soul there is a guardian watching over it keeping the record of its deeds" (At-Tariq: 4) and on the day of judgement all will be spread far and wide to be judged by Allah witnessed by you own physical faculties and even you mouth shall be sealed , your hands and feet will speak instead. [On that day, we shall seal their mouths for a while, and give the chance for their hands to tell us about their wrongs and their very feet will bear witness as to what they used to do (Yasin: 65). "And remember We shall set up scale for justice to weigh our creatures deeds on the day of Judgement so that no man shall in the least be wronged .and even deeds which weight as small as a grain of mustard seed We shall bring it into account to be weighted out, and sufficient are We as reckoners." (Al-Anbiyaa: 47)

The angel of death: "Say O Muhammad, the angel of death, Israel, who has been given charge of you will take your soul, Then you shall be returned to your Lord so that you shall be recompensed." (As-Sajdah: 11) Angel Israel, will take away you soul from your body nicely

with the least of pain if you are that Allah loves but however the pain of death is the pain of its speciality that only the one about to die will experience it.

Every soul shall have a taste of death, and We will test you all with something bad and something good as a trial, then to Us you shall all be returned (Al-Anbiya: 35)
Angel *munkar nakir* will question all the newly buried bodies and souls of the dead on few basic question but billions of mankind cannot answer, "And hell is brought near on that day hence at that moment man will remember to do good deeds but how will the remembrance profit him?"(Al-Balad: 23)

LIFE IN THE GRAVE – BARZAKH

While the dead body is in the grave the soul in the world of barzakh will be questioned 'Who is your Lord? Or in Arabic words, "Man Rabbu ka? " BILLIONS OF PEOPLE CANNOT ANSWER. As the answer is ALLAH IS MY LORD as in Arabic ALLAH HU RABBI, not the priest, not the president, not the king for they will be questioned on the same thing. So to prepare yourself to answer it well just fix the word ALLAH in your heart and constantly repeatedly said it in silence or a little bit of a sound of ALLAH that become your routine life style its just like when you are in love with someone you always mention or remember that person, what more if ALLAH that provides us every thing free sunlight, free rain water, free air especially oxygen, free green trees for freshness free wind and air for healthy breathing and especially your soul that makes you alive. Its just great and highly honored by all living mankind to be thankful for the living but not many is aware (As-Sajdah: 9) Therefore it's the exact way is by uttering in the heart the sound of ALLAH in symphony with the ups and down of the heart beats. "These are those who believe and whose hearts find restfulness in the remembrance of Allah, surely in the remembrance of Allah all hearts find restfulness." (Ar-Rad: 26)

If these questions are well answered and one is a Muslim and subsequent questions related to prophet Muhammad peace be upon him, the relationship of brotherhood in Islam or ikhwan, the Qur'an as the imam and the *Kaabah* as the *kiblat* as the direction of worship; all that questions being well answered by a muslim his place in heaven is shown but no entry yet as the day of resurrection do not yet happen, but however he will be placed in the plains of heaven meeting those he knew before in the worldly life and having nice conversations.

BELIEF IN THE DAY OF JUDGMENT - YAUMUL KIAMAH
When angel Israfil blow the trumpet for the first time all living creatures on earth will die and on the second blow [The day when the trumpet shall be blown, and you shall be resurrected and shall come in crowds to the field of Assembly, the a*l-Mahshar*. And at that moment when the heavens are opened and become wide open gates. And the mountains are made to vanish as if they had been a mirage. Truly hell will be in ambush, A dwelling place for the transgressors, there they shall abode for ages. Once they were thrown into the hellfire, it will be said to them, "since you denied our revelations taste this woeful scourge, you shall have nothing except mounting torment"(An-Nabaa: 18,19,20,21,22,23 and 30). At the resurrection moment all the creatures: mankind, jins, satan, animals all will be reborn thus resurrected and from their respective grave yards, as all will be marshaled by the Angels to the open field of Assembly of *mahshar* without trees, no mountains. no rivers no sea no hills, no lakes, just

plain open field of Assembly for Allah just court for punishment or reward before one is destined to hell or heaven.

"And remember on that day the trumpet shall be blown and all in the heaven and all in the earth will be seized with fear, except those whom Allah be pleased to exempt,and all shall come to Him utterly abases. When you will see the mountains and think that they are solid, but they shall pass away as clouds pass away. Such is the work of Allah who has rightly perfected all things, He is fully aware of all that you do." (Al-An'am: 87 & 88)

There are seven categories of mankind who will be given the shades of the *Arash* or the power of Allah. Those are; the rulers who are just in their government, the youth who constantly present oneself in the mosque to solat and read the Quran, those good Samaritan who donate to the poor and needy by his right hand but his left hand is totally unaware of, that is he is silent and quite in his *sedeqah,* "Those who gives alms be they men or women and those who give in generous ` loan to Allah' shall be repaid manifold, They shall receive a noble reward (Al-Hadid: 18). Those who meet and depart purely because of the love to Allah, those who was seduced by someone attractive and beautiful, but said that he feared Allah more. The scene on the plains of *Mahsyar* is the justice of all and the true judgement by Allah himself and the scene will be terrifying to many but to some on that day will be like in these verses of the Quran.

"On that day, none will punish as the punishment that Allah will mete out and nor will any bind with chains like His. After describing the situation of those who disregard the day of judgement. Allah says that the believers and those who do good deeds will be welcomed by the saying "O serene soul firm and constant in belief and virtue"

"Say to the unbelievers O Muhammad , no weight or value would my Lord attach to you were it not for your prayer and devotion to Him then you know that my Lord will put no value on those who do not invoke Him and then you denied His Revelation, hence for that your rejection, His punishent is bound to fall unto you." (Al-Furqan: 77)
Indeed the sinners who disbelieved, shall endure forever the torment of hell (Az-Zukhruf: 74)

EARTH SHAKEN

O my God, when you read some of the contents of the Quran as expressed above, you ask your self are you still very ignorant, arrogant and careless and not taking any thinking and reflecting on one's heart - TURNING POINT to be what will I be after this?

Allah had given the answer for all readers of TUMU to LUMU.
"If Allah wishes to guide a man, He opens his bottom of heart to accept ISLAM. But if Allah wishes to leave him in error He makes his bottom close and narrow as though he was climbing up the sky in difficulty, It is thus that Allah inflicts penalty on those who REFUSE to believe." (Surah Al-An'am: 125).

Just to remind all of us, read this from the Quran, "And when the true promise of the day of Judgement, nears its fulfilment the eyes of the unbelievers will folly stare while saying in terror,

Woe to us of this we have been heedless, we have indeed wrong our own souls. Truly you and all those who worship besides Allah shall be the fuel of hell, there you shall undoubtedly go. Were they whom you worshiped true God they would not go yo hell, and know that all the idolaters and their idols will stay in hell forever. They shall groan with pain in hell and they shall hear nothing to comfort them." (Al-An'biya: 97-99).

PREPARATION IN PRACTICAL ASPECTS

Al-Fatihah

"In the name of Allah Most Gracious Most Merciful. Praise be to Allah, the Lord who safeguards and governs the entire worlds. Most Gracious Most Merciful, Master on the Day of Judgement in the hereafter. It is YOU alone O Allah we worship,and to YOU alone we look for help. Guide us on the straight path. The path of those of whom YOU bestowed Your eternal grace, not the path of those who invited Your wrath, nor those who have gone astray."(Al-Fatihah: 1-7)

We Muslims all over the globe must read this Surah (Al-Fatihah) in all our *solat*s fives times a day and night without fail, but if there is on a journey to certain distance we can shorten it from four *raka'a*t to two and combined the afternoon with the evening *solat* and the just sunset *solat* with the night *solat,* but at no excuse we skip *solat*, even when we are in the battle fields. If we are bed ridden, *solat* performed while sitting or laying on bed, is acceptable.

Solat is so important and that divine in nature it indicates either oneself is a Muslim true to its spirit, or one is a non Muslim because solat is the special pillars of Islam being commanded to our beloved prophet Muhammad (SAW), at the *Sitratul muntaha* by Allah, after his night journey *(Isra*) from Makkah to Jerusalem and subsequently went up (*Mikraj*). Allah had ordered the ummat of Muhammad to perform 50 times of solat, but after being advised by prophet Moses, our prophet had finally reduced it to 5 times as it is now. Solat is the pillar that unite the Muslims globally irrespective of ones race colour social status all bow (*ruku'*) and prostrate (*sujud*) to Allah all in harmony earnestly following the imam who lead the *solat*, all directed to one point on the globe, the Kaabah at Mekah Al-Mukaramah as the symbol of unity of the Muslim ummah. *Solat* is the first deed to be investigated and audited by Allah on the day of judgement before other forms of deeds are to be assessed either to be rewarded or punished.

PRACTICAL ASPECT and LUMU

LUMU the future global organization focus to implement all the deeds in LUMU based on Quranic revelation and not purely on the power of the human minds, with the ultimate of receiving the blessings of Allah who had revealed to all of mankind His guidance and the straight path.

LUMU is the system to unite the Muslim Ummah by the spirit of love through implementing all the human activities that ultimately achieve the required peaceful and prosperous global environment and the execution of deeds that seek the blessings of Allah. This is done by establishing the vertical link with Allah, the creator of all the worlds and all that they contains by performing and establishing the basic commandments of Allah, such as the constant

awareness of *zikir* and the five times prayer, to guard us from the evil deeds, fasting in the month of Ramadhan and on other days as practiced by the prophet Rasulullah SAW so as to be in the state of *taqwa* or fear to Allah at all times. Steadfast in the duty and responsibility to reduce the suffering of the poor and the needy by way of giving alms, *sedeqah* and *waqaf*, Once in the life time, perform Hajj at Mekah with all the rituals in the proper system so as to achieve the hajj that is categorized as *mabrur*, accepted by Allah as such one is reborn without any sins. All these vertical link to Allah is constance and periodical and at fixed times. Having loyal and obedient to Allah we now explore what good deeds that benefit the whole mankind thus establish the horizontal link of oneself with Allah creations, especially with human beings so that we are always in mutual help, cooperation and in harmony with all by applying the spirit of love as the basis of doing the deeds small or great in perspectives.

What do we want to achieve in our communication and links among mankind? We should establish that feeling of goodness in all our deeds among all of us. It is of our interest and inquisitiveness to have a copy of the book and to analyse its contents with the view to establish the global organization as LOVE- UNITED MUSLIM UMMAH.

All human beings on earth have a certain level and degree of love. It is this feeling of love that LUMU is being implemented, and hopefully we have goodness as much as Allah pays back goodness in paradise for all good deeds being done now on, this only earth.

REGRET BUT SUBMIT NOW

We should live in this world as if we were a stranger.

باب قَوْلِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم " كُنْ فِي الدُّنْيَا كَأَنَّكَ غَرِيبٌ، أَوْ عَابِرُ سَبِيلٍ "
حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَبُو الْمُنْذِرِ الطُّفَاوِيُّ، عَنْ سُلَيْمَانَ الأَعْمَشِ، قَالَ حَدَّثَنِي مُجَاهِدٌ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ ـ رضى الله عنهما ـ قَالَ أَخَذَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم بِمَنْكِبِي فَقَالَ " كُنْ فِي الدُّنْيَا كَأَنَّكَ غَرِيبٌ، أَوْ عَابِرُ سَبِيلٍ ". وَكَانَ ابْنُ عُمَرَ يَقُولُ إِذَا أَمْسَيْتَ فَلاَ تَنْتَظِرِ الصَّبَاحَ، وَإِذَا أَصْبَحْتَ فَلاَ تَنْتَظِرِ الْمَسَاءَ، وَخُذْ مِنْ صِحَّتِكَ لِمَرَضِكَ، وَمِنْ حَيَاتِكَ لِمَوْتِكَ.

Narrated Mujahid:
`Abdullah bin `Umar said, "Allah's Messenger (ﷺ) took hold of my shoulder and said, 'Be in this world as if you were a stranger or a traveler." The sub-narrator added: Ibn `Umar used to say, "If you survive till the evening, do not expect to be alive in the morning, and if you survive till the morning, do not expect to be alive in the evening, and take from your health for your sickness, and (take) from your life for your death."

(Sahih al-Bukhari 6414)

This means that we should optimise our time in preparing ourselves with knowledge, faith and doing good deed, do not waste time or neglect ourselves from remembering Allah, otherwise, we may end-up with regret.

When on the day of Resurrection, a lot of regret by the unbelievers.
“And for those who disbelieves in their Lord, is the torment of hell, and that is the worst destination. And they will say, if only had listened and understood, as one seeking for the truth, we would not have been among the dwellers of the blazing fire.” (Al-Mulk: 6-10)

So to all living mankind on this temporary world of deceptions, foul play and boasting, it is time now for all to reflect and think critically so as to be Muslims just initially testify by you heart, speech and the pointing right finger and loudly said it to yourself these words:
"I testify that there is no god worthy of worship but Allah and testify that Muhammad is the servant and the messenger of Allah", in Arabic language it sounds like this "*Ash hadu allaa ila ha ill lallah wa ash hadu anna Muhammadur abduhu wa rasulullah*" by anybody saying this kalimah shahadah you are already a Muslim in Allah's secret file in the Lohmahfuz.

"Those who spent their wealth in the way of Allah and afterwards do not follow their spending with faults, and insults to the recipient, shall be rewarded by their Lord, on them shall be no fear, nor shall they grieve." (Al-Baqarah: 282)

That wakaf where its applicable, and perform hajj once in the lifetime. Thus the proper way of living the life on Allah's earth in accordance with Allah's guidance, as in the Qur'an. wisdom and honour, but bear in mind that only Allah can give His light and blessings, Rahmah , to whom He pleases and there is no compulsion in Islam.

From another perspective, read the quranic verse as follows,
"And indeed there are some among the people of the book who truly believe in Allah and in what has been revealed to you the Qur'an and to them. They humbled themselves before Allah and do not sell His revelation for a trifling price. They shall be rewarded by their Lord, Allah, and He is swift in His reckoning." (Ali Imran: 199).

AFTERLIFE: HEAVEN or HELL

Having believed in Allah, the Prophets, the revealed scriptures and the only true and authentic one now is the Quran, the angels, here we scan through the Quranic verses related to the hour of Resurrection/ the Doomsday/ the day of Judgement. Focus is to convince all readers of TUMU to LUMU that this new universal order when all worldly affairs and the whole universe is greatly shaken and transform, and are completely anew when all the dead will be reborn thus resurrected, and shall be in the plain of Assembly to face Allah, to be brought to justice, rewarded or punished for all the deeds that we have done on earth.

Few Quranic verses addressing these, as below;
1."Allah is the Master of the day of Judgement."(Al-Fatihah: 4)
2. "When the sky is split apart, obeying its Lord. And as in truth it must, and when the earth is levelled, and cast out all that is in it and becomes empty, obeying its Lord as in truth it must do at that moment, every soul will know what it has done, O man, truly you are always striving hard in your life, until the moment you return to your Lord, you will then see the results of your deeds which are recorded, then, he who is given his book in the right hand, shall have a lenient reckoning and shall go back rejoicing to his believing family, but he who is given his record in his left hand, from behind his back, shall call down destruction on himself, and shall burn in the scorching fire of hell, for he lived in the world rejoicing among his people who also disbelieved. "(Al-Inshiqaq: 1-13)

3. "Have you heard O Muhammad of the overwhelming event?, some faces of the non believers on that day shall be down cast, labouring hard and worn out, they will be burnt by a

scorching fire, they will be given to drink from a boiling hot water, nor food will be there for them except the bitter thorns, which will neither nourish nor satisfy hunger." (Al- Ghasyiyah: 1-7)

4. "When the earth is shaken in into utmost convulsion, and when the earth thrown out the burden, and man will ask in distress,"what is the matter with it?" On that day the earth will proclaim its tiding, for your Lord has inspired to do it. On that day mankind will come to scattered groups from their burial ground to be shown their deeds to be recompensed. Whoever does an atoms weight of good shall see it written in the record, and who so ever does an atom weight of evil shall see it written in the record." (Az- Zalzalah: 1-8)

5. "Therefore give warning to men, with the teaching of the Quran, if warning will avail them and surely it will, because he who hears Allah will heed it, but on the other hand the most unfortunate ones will avoid it, he shall be cast into the great fire and shall suffer at woeful torment, where he shall neither die nor alive. Indeed happy shall be the man who purifies himself, with obedience and good deeds after getting the warning. Who remembers the name of his Lord ALLAH in his heart and by the tongue and is steadfast in his prayer with remembrance and humility. But many of you do not do that rather you prefer the life of the world, although the life to come is better and more lasting." (Surah Al-Ala: 9-17)

6. "And now you come to Us, on the day of Resurrection, bare and alone, as We created you for the first time, leaving behind all what We have bestowed on you. And We do not see with you your intercessions whom you claimed to have a share in Gods divinity in relation to your affairs, so now all your relations between you and them have been cut off, and all your former fancies which you thought would be of use and benefits to you have forsaken you." (Al-An'am : 94)

7. "When the sun is folded up and is gone from sight, and when the stars fall down scattered , and when the mountains are flown into space, later they were turned into dust, and when the wild beasts are brought together, and when the seas boil over with a swell, and when the soul are united with their partners, and when the infant girl buried alive is asked, and for what crime was she killed, and when the records of men's deeds are laid open, and when the heaven is stripped bare, and when the blazing fire of hell is kindled in fierce heat and when paradise is brought near, when all of these took place every soul shall know what it has prepared for itself. The Quran is not but an admonition to all men that is to those among you who have the will to be upright, and you cannot will on anything except as Allah the Lord of all the Worlds" (At-Takwir: 1-13, 27-29)

8. "Those whose souls are taken by the angels while in a state of doing wrong to themselves through their unbelief. They will offer submission after they see the scourge, saying\we have done no wrong\The angels will answer , on the contrary you have indeed, Allah is All - Knowing of all that you have done. Therefore enter the gates of hell and stay in there forever, And indeed this hell is the most evil place for the arrogant."(An-Nahli : 28-29)

9. "You are merely worshiping man made idols and not Allah who created everything and you are inviting falsehood.Those beings and powers which you worship instead of Allah have no

power to give you sustenance Therefore seek your sustenance from Allah and Worship Him, and be grateful to Him and remember to Him you shall all be brought back." (Al-Ankabut: 17)

10. "And say O Lord, I seek refuge in You from the prompting of the evil one. and Lord I seek refuge in You lest they be present with me. Until when death comes to one of them from among the disbelievers , he will say, O Lord let me go back to life again in the world\ so that I may work righteous deeds in life things that that I neglected, Never it is only a word which speaks out, Behind them there shall be a barrier till the day they are raised up on the day of resurrection. Then when the trumpet is blown , on that day their ties of kindred shall be no more, nor will they ask of one another. Those whose scale of good deeds are heavy they are the successful one, but those whose scales are light that forfeit their souls and abide in hell forever. The hellfire will scorch their faces and they will abide therein with their lips distorted in pain." (Al-Mukminun: 99-104)

11. "And they will say if only we had listened and understood,as one seeking for the truth, we would not have been among the dwellers of the blazing fire." (Al-Mulk :10)

12. "So far in a short space of time, we have ventured into realm of the future, of the day of the end of this world, of the rebirth and rejoining of the souls with the dead bodies, the conditions at the plains of assembly and to open the views of those in hell and in paradise.
Allah will say, "This is the day of Resurrection, where the truthfulness in words and in deeds will benefit all who had been true, they shall forever dwell in gardens beneath which rivers flow. Allah is well pleased with them and they are well pleased with Him.This is the supreme trump (Al-Maidah:119)

13. "And for those who have faith and do good deeds We shall admit them in Gardens which rivers flow where they will forever, there they shall have pure companions, and We shall admit them to a cool shade." (An- Nisa: 57)

14. "But as for those who fear for themselves when they will be in the presence of the Majesty of their Lord where their deeds are taken into account, We have two gardens in paradise. Two gardens of varieties of trees and fruits, in the two gardens there are two flowing springs, in them is every kind of fruits in pairs usual and unusual, they relax at their own places in the garden, reclining on carpets whose inner linings will be of rich brocade, and the fruits of the two gardens are near,to them within their reach,in them are houris of modest gaze whose sight are focused on them, whom neither man nor jinn has touched before, the houris are beautiful like rubies and corals. Shall the reward for goodness be ANYTHING BUT GOODNESS." (Ar-Rahman: 46, 48, 50, 52, 54, 56, 58, 60)

15. "Know that what is called as the life of this world, is but a sport and past time which makes you heedless. a show which lessens and an empty vaunt of greater wealth , might and blood ties. A rivalry in a quest for greater riches and more children. The time for all is limited, like rain which causes plant to grow, luxuriantly which make the tiller rejoice in it, but then it withers and turn yellow soon becoming worthless stubble. It should be made known in the life to comes a woeful punishment for those who gave preference to worldly life and there will be forgiveness from Allah and His pleasure for those who gave preference for the hereafter, and remember that the life of this world is an enjoyment and self delusion." (Al-Hadid:20)

16. “Vie with another in doing good deeds for obtaining the pardon of your Lord, and for a paradise as vast as the heaven and earth. Prepared for those who believe in Allah and His messengers. That is the grace of Allah which He bestows on whom He pleases and Allah is the owner of great bounty.” (Al -Hadid :21).

ESTABLISH SOUL(strong faith) AND PERSIEVE QANAAH LIFESTYLE

After believing in the pillars of Faith, one of which is believing in the life of the Hereafter, one will certainly prepare oneself for the life of the Hereafter by doing as much good as possible, abandoning sins and vices earnestly, and choosing a safe way of life, which is to live a simple life / qanaah. The firmness of faith and the strength of good deeds (amal soleh) produce a love for the afterlife more than a love for the life of this world.

This love will allow a person to *redo* with a simple or a little difficult life, as long as he do not involve in / if necessary, he will take as little debt as possible, and stay away from usury. However, at the same time he had already planned for savings to perform the Hajj and was determined to pay zakat. This individual's view of life is really focused on what can be contributed to the universal good. He is willing to sacrifice himself and property/ doesn't care much/ doesn't count/ with the material blessings/ of the world what he will get during his life in the world.

Person with this soul will be able to minimise allocations of sources gained in this world for himself, but distribute for universal goods. Their values as below:
"Property and children are the ornaments of worldly life, and everything that remains from righteous deeds is better in the eyes of God as a reward and better as a hope.” (Al-Kahfi 18: 46)

Their vission for success as described in Surah Al-Mukminun 23; verses 1-11, “Certainly,will the believers have succeeded: They who are during their prayer humbly intent. And they who turn away from ill speech. And they who are observant of zakah. And they who guard their private parts. Except from their wives or those their right hands possess for indeads, they will not be blame. But whoever seeks beyond that, then those are the transgressors. And they who are to their trusts and their promises attentive. And they who carefully maintain their prayers. Those are the inheritors. Who will inherit Al- Firdaus. They will abide therein eternally.”
The qanaah lifestyle above are actually not only a preparation for the afterlife, but also serve as a solution to the rising cost of living/increasing the price of goods.

And (remember) when your Lord proclaimed, “if you are grateful, I will surely increase you (in favour): but if you deny, indeed, My punishment is severe.”(Ibrahim 14: 7)

A contented soul will give birth to a life that is not burdensome. Qanaah closes the door to the desire to spend more than you can afford, so that you "force" yourself to plunge into debt, cheating, gambling, stealing, corruption and so on. A contented soul and contented life can even support the practice of fueling contributions to the community in need.

AVOIDING USURY AND DEBT

Usury is like putting yourself at war with God and debt is sorrow in life. God teaches us to live a prosperous life by providing us with the guidance of the Sharia, teaching us the values of life that can face the challenges of the current life.
How great is the consequence of this riba, as has been stated before, so it can be understood how much God forbids us to be involved in riba. It is oppression, cruelty and absolutely no value of love. How can well-being be achieved without loving each other.

Debt can be seen from various perspectives, it can be positive, it can be negative, depending on its purpose and management. Debt that has the right purpose, and in a state of controlled governance, can be a way to help the lives of fellow human beings, this can invite grace and blessings in life in this world, and in the hereafter receive heavenly rewards. However, when the purpose and practice of uncontrollable debt even involves usury, it is the misery of life that is forged.

Facing the challenge of increasing the cost of living, living frugally and reducing the burden of debt, that is, living simply according to one's ability, is the best way.

PAY ZAKAT AND HAJJ

Zakat and Hajj are part of the Pillars of Islam, as stated earlier.
If someone individuals who aspire to do as much good as possible, and realize that zakat functions as a mechanism that preserves the lives of the community around them, at the same time aware that the cost of life is not easy, the Muslim individual will definitely try harder to qualify himself as a zakat payer. Zakat becomes a target in the search for sustenance, the opulence of wealth and luxury that is earned, piled on zakat and alms giving in the way of God, while for yourself, a simple life is enough. This kind of behavior invites blessings from God, helping not only oneself, but also the surrounding community in facing the increasing cost of living.

LOVE FOR AKHIRAT, MORE THAN DUNYA

The love for the hereafter that exceeds the love for the world has a huge impact on Muslim individuals. The pleasures in this world feel small compared to the pleasures of life in the afterlife. Therefore, it is not surprising that this individual is willing to sacrifice his property and soul to secure happiness in the afterlife, as highlighted in surah Al A'la; 17, "While the Hereafter is better and more enduring."

CONCLUSION

Initially, this paper focus on the aspects of believe on all the unseen matters but remaindered by Allah. The most feared of all is the punishment of Allah to those who disbelieve and create other gods in their divine devotions and prayers. On hell and paradise or heaven, just a few quotations from the holy Quran.

It is very interesting for the believers and for those who do good deeds especially as contained in the book of LUMU –Love The Agenda For Uniting Muslim Ummah. We aspire to all readers to upgrade their level of belief and conviction, strive hard and compete to do the best of deeds, and finally we establish LUMU as a global organization to be managed and administered by Muslims having the qualities and traits of leadership for having these attributes of *amanah, siddiq, tabligh and fatanah.*

Inevitably before we die, we must strive to know Allah (*ma'rifatullah*), live life as a servant of Allah, do sincere deeds because, with and for Allah alone (not because of charging human recognition or aiming for heaven), as Islamic teachings are comprehensive, then it is necessary to uphold the principles and values, guided by the morals shown by Rasulullah saw. Indeed, the world is *darul qaranah* (test), the afterlife is *darul jazak* (reward).
We pray to Allah and our salawat to Rasulullah that this paper will change your mindset and invite all mankind to do the best of deeds. *Wassalam*.

REFERENCES

Abdullah Yusuf Ali. (1998). The Meaning of the Holy Quran. 9th ed. Maryland: Amana Publications.

Khan, M. M. (1997). *The Translation Of The Meanings Of Sahih al-Bukhari Arabic-English.* No hadith 6414 , (2)Kitab To make the Heart Tender , *ar-riqaq* , (3) Chapter; Be in this world as if you were a stranger In *Sahih al-Bukhari* (Vol. 1, p. 261). Riyadh-Saudi Arabiah: Darussalam.

Khan, M. M. (1997). The Translation Of The Meanings Of Sahih al-Bukhari Arabic-English. No hadith 50, (2)Kitab belief, *al-Iman* , (37) Chapter; The asking of (angel) Jibrll (Gabriel) from the Prophet (saws) about Iman, Islam, Ihsan and the knowledge of the Hour …' In *Sahih al-Bukhari* (Vol. 1, p. 81). Riyadh-Saudi Arabiah: Darussalam.

Khan, M. M. (1997). The Translation Of The Meanings Of Sahih al-Bukhari Arabic-English. No hadith 14, (2)Kitab belief, *al-Iman* , (8) Chapter; To Love Messenger (Muhammad SAW)is a part of faith ' In *Sahih al-Bukhari* (Vol. 1, p. 61). Riyadh-Saudi Arabiah: Darussalam.

Suleyman Aremu Muyibi & Hj. Abu Zahrin bin Abu Bakar Al-Qadiri. (2003). "The United Muslim Ummah (TUMU) the paper at the International Conference on "The Muslim Unity in the 21 Century Opportunities and Challenges". Organized by the International Institute for Muslim Unity (IIMU). 1-2 Oct 2003. Kuala Lumpur

Syaidatun Nazirah Abu Zahrin. (2021). *Love: The Agenda For Uniting The Muslim Ummah.* Selangor: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.

Zahrin, S. N. A., & Ali, R. M. (2017). Love: The Agenda for Uniting The Muslim Ummah (LUMU). *MALIM: South East Asia Journal of General Studies.* Vol.18: 1-19.

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

THE SIGNIFICANCE QUALITIES OF HALAL FOOD SUPERVISORS IN ISLAMIC PERSPECTIVES: A REVIEW

NURUL FARHANAH HAMDAN
Halalan Thayyiban Research Centre,
Islamic University Sultan Sharif Ali (UNISSA),
Annhamdan28@gmail.com

NORKHAIRIAH HASHIM
Halalan Thayyiban Research Centre,
Islamic University Sultan Sharif Ali (UNISSA),
norkhairiah.hashim@unissa.edu.bn

ABSTRACT

Halal food supervisors is one of the most crucial positions in the halal food business, and they are important in ensuring the halal integrity of halal certification. However, a problem was raised when it was reported that the Brunei Islamic Religious Council (BIRC) had revoked the halal certificate to some restaurants in Brunei, which created confusion among consumers and breached their trust in halal food supervisors. Therefore, the present work aimed to examine the important qualities among halal food supervisors. This study primarily applies the descriptive qualitative approach throughout the whole study by relying on theoretical data and documentation in the library research. Data collection was obtained through extensive reviewing related past literature. The findings of this study enclosed two significance categories; the first category discussed the qualities of candidates, which encompassed strong (qawiy), trustworthy (amin), and knowledgeable. In addition, the second category focused on basic elections according to Islamic perspectives, which include qualification, morals and trusts, and credibility. The aftermath of this study can benefit all related parties such as the Brunei government, the halal industry and the policy maker, in hiring process of searching for candidates who have real potential for the position offered. Moreover, empowering the halal market requires high-quality candidates among halal food supervisors to play an important role.

***Keywords**: Halal Certificate, Halal Integrity, Qualities, Qualifications, Trustworthy.*

INTRODUCTION

Islam is a religion that covers all aspects of Muslims' lives. For Muslims, the basis of every action must be worshipped, which is worshipping to Allah Subhanahu Wa Taala including what can or cannot be consumed is one part of Islamic obligations. Eating and drinking are rigorously regulated in accordance with the set of syariah dietary guideline, which has been established in the Quran. The Quran says eating is not enough for being halal only but it should also be tayyib. According to Islamic law, Muslim must consume halal foods, which is permitted or permissible, and avoid haram food, which is illegal or forbidden. The concept of halal is essential for Muslim consumption. It has been mentioned in the Quran:

وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ

Means: "[Allah] allows them as lawful what is good (and pure) and prohibits them from what is bad (and impure)" (Surah Al-A'raf 5:157)

Due to the increasing global Muslim population, the number and spending power of *halal* consumer in Southeast Asia has increased. There are four trends driving the *halal* industry: firstly, Islam is the world's fastest growing religion, so there is a fuel to meet global demand; secondly, there is a growing tendency among non-Muslim customers to consume *halal* food products for ethical and safety reasons; thirdly, the increasing *halal* consumer power is in line with the global Muslim population expansion and rising disposable income; and lastly, the increasing knowledge of customers on *halal* products (Irina Rahman, n.d).

In addition, human resources is the most basic activity in every industry, and to date the most successful industry managers are those who manage human capital effectively and efficiently (Abdus Salam Dz and Eti Norhayati, 2019). It is important for the company to have competent resources in order to improve the quality of business and one of the factors that human resources are able to compete and help Company to achieve the goals is the employees have good performance on their duties (Purnama and Sesilya, 2016).

Halal Industry in Brunei

The official religion in Brunei Darussalam is the Islamic religion accordance with members of the Sunnite Sect, provided that all other religion may be practiced in peace and harmony. Brunei Darussalam is a Malay Sultanate country with its own national philosophy which "*Melayu Islam Beraja*" (MIB), which means Malay Islam Monarchy. This philosophy has become the nation's formal guiding light and a way of life for the Bruneian people. It is blend of Malay language, culture, and customs, the teaching of Islamic laws and values and the monarchy system. With the presence of Islamic components that have been integrated in Brunei Darussalam, it is mandatory for the Muslim community in the state to maintain the element of Islamic personality which includes food consumption and nutrition (Abdul Aziz Umar, 2001). One of the country's effort in protecting the Islamic religion is by giving serious attention to the social's food consumption in ensuring its halalan tayyiban integrity.

To ensure that halal-ness is maintained and monitored by experts in the field, the Brunei Halal Certification is internationally renowned for its credibility. Business owners who wish to apply for a halal certificate or halal permit must first go through the Halal Food Control Division (HFCD), which has the authority to handle the certification procedure, and then through the Brunei Islamic Religious Council (BIRC) at the Ministry of Religious Affair of Brunei (MORA) (Raihana, 2019). Following the commencement of the Halal Certificate and Halal Label (Amendment) Order, 2017, it is now compulsory for all businesses that produce, supply, and serve food and beverages in Brunei to obtain a halal certificate and permit (Mohammad Rozaiman, 2017) and according to regulations—in Chapter 4 (1) of Halal Certificate and Halal Label Order (2005), the business owner must have at least two halal food supervisors who are acknowledged by the BIRC.

Even though Brunei has formulated guidelines, standards, and laws regulating the issue of halal status, there are problems pertaining to credibility of the assessment of halal food supervisors in Brunei, for example it has been reported that BIRC has revoked the halal certificate issued to Hanimat Restaurant and Catering Services located at Jerudong Park Food Court (Azlan Othman, 2021). The withdrawal of the halal certificate was made following the discovery that the restaurant violated certification requirements, such as using dubious meat on the premise

Recently, in September 2023, one of eatery's halal certificates and halal food supervisor certificate in restaurant in Gadong's commercial area have been cancelled after a 25-litre barrel of pork fat (refined fat), 35 solid packets of duck blood and 58 other type of doubtful food items that were found and used as cooking ingredients (Azlan, 2023).

Therefore, these issues creates confusion among consumers and breaches their trust on *halal* food supervisors. Moreover, truthfulness or trustworthiness is a basic ethical value of Islam especially in halal food business and it should be no case of harming or damaging the society or the environment in their business activities (Dr. Joni, 1999). Hence, this study focused primarily on the significance of the traits of halal food supervisor in hiring best-quality candidates for their responsibilities as halal food supervisors.

METHODOLOGY

This research adopted a qualitative method throughout the whole study by relying on theoretical data and documentation in the library research. Moreover, data collection was obtained through the extensive reading and reviewing related past literature involving Brunei Halal standards and halal food supervisor's guidelines, books, scholarly journal, and conference papers. Then, by thoroughly analysing the available literature as secondary data sources, this research attempted to identify and create persistent themes.

LITERATURE REVIEW

The Concept of Halalan Tayyiban

The term halalan tayyiban has been mentioned several times in the Quran, in Surah al-Baqarah, verses 158:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُوا۟ مِمَّا فِى ٱلْأَرْضِ حَلَٰلًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا۟ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ ۚ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿١٦٨﴾

Meaning: O mankind eat from whatever is on earth (that is) lawful and good and do not follow the footsteps of Satan. Indeed, he is to you a clear enemy. (Surah al-Baqarah 2: 168)

This surah al-Baqarah, verse 168, al-Sharbini (n.d) claimed that the word tayyiban has four main components:

I. the food is from the source that is halal, not haram*;*
II. it must be clean and does not have any kind of impurities;
III. the food does not cause any pain or misery to the people who consume it; and,
IV. the foods are nutritious and beneficial for human consumption.

According to Yunus, Wan Chik and Mohammad (2010) observed that verse in the Quran expressly states that food and beverages should not only be halal or permissible, but it must be in a quality in terms of the minerals and vitamin.

A number of authors have recognised the concept of halalan Tayyiban, for example Rahman A and Shabir (2010) has described halalan tayyiban that refers food which is wholesome and

good quality with the aim to promote and protect the interest of mankind. He also emphasises on the facts that food produced or manufactured is hygienic and permissible.

This is similar to the study by Wan Harun Mohammad Amir (2020) where research explored the interpretation of halalan Tayyiban described by Mufasir al-Quran scholars. He developed the halalan Tayyiban principle based on al-Quran and al-hadith, therefore the findings demonstrated there are six principles which are halal, nutritious, hygienic, safe, prosperous, and lastly syubhah free.

It is undeniable the application and practice of halalan tayyiban must be implemented in the processing and manufacturing of halal products, as a precedence in the food business especially in Brunei Darussalam. However, there is still insufficient literature on halalan tayyiban and studies on halalan tayyiban in restaurants especially in halal food supervisors in Brunei Darussalam. In this study, the researcher will discussed the significance quality of halal food supervisors or selecting competent halal food supervisors in order for them to accomplish their jobs and responsibilities to the best of their abilities.

Halal Certification Procedure in Brunei

HFCD is the only authority that delivers the halal certification in the country. Consequently, it is the strongest religious institution in the country, as the certification standard is internationally recognised in Muslim and non-Muslim countries (Khalid, M. Haji Masr, N. Muhammad and W.L. Pang (2018).

The halal certification process must be run by the business to ensure that processing and handling at food premises are in accordance with the halal standard. It also ensures the place of business complies with halal conditions and requirements. It is an indicator for the food service industry to embrace this unique concept by labelling and displaying the halal certification properly (Sharifah Zannierah, 2016). The halal certificate and permit serve as a symbol of assurance and guarantee for consumers on a product's halal authenticity (Norkhariah, Nor Surilawanal, Nur Thaqifah Salihah, Raihana, and Norliza, 2022). Thus, potential consumers can be assured on the halal-ness of the product, since they have the right to expect the food they eat to be safe and suitable for consumption. This will boost consumer confidence and trust.

Halal certification is a document that provides assurance that products and services meet the requirements of ḥukum syara' or syariah law. It is a process that ensures a product's features and quality. To enforce the implementation of Halal certification, the Brunei Government created a committee consisting of officers from BIRC, HFCD, MOH, MORA, MPRT, State Judiciary department, Agriculture Department, and Islamic Judicial.
In accordance with BCG Halal 1, for general requirement for certification of halal certificate and halal label:

a. Every manufacturer / place / place of business should produce / prepare only halal products.
b. Every company applying for Halal Certificate and Halal Label must ensure that all raw ingredients used are halal and suppliers or sub-contractors who supply only halal materials or having halal Certificates are selected.

c. Every company must comply to the halal procedure and requirements as stated in the Halal Certificate and Halal Label Order, 2005; Brunei Darussalam Standard for Halal Food PBD 24:2007, and BCG Halal 1.
d. Companies which fall under Multinational and Medium Industry categories should form an Internal Halal Audit Committee to handle and ensure that halal procedures and requirements are complied.
e. During preparation, handling, processing, packaging or transportation, the product must be in clean condition and not contain any non halal ingredient according to hukum syara'.
f. The use of equipment or appliances at the premise must be clean and free from filth according to hukum syara' or not hazardous to health.
g. Transportation used must be for halal products only.
h. Cleanliness of the equipment's, manufacturing area and the surrounding must be controlled seriously, and the factory should practice Good Manufacturing Practices (GMP).

Moreover, all food businesses must follow Brunei's guideline for halal certification. In the course of trade or business, the Halal Label shall mean that such food:

a. Does not consists of any part or matter of an animal that a Muslim is prohibited by hukum syara' to consume or that has not been slaughtered in accordance with hukum syara';
b. does not contain anything that is considered to be impure in accordance with hukum syara';
c. has been prepared using an instrument that is free from anything which is considered to be impure in accordance with hukum syara';
d. has not in the course of preparation or storage, been in contact with or close proximity to any food that fails to satisfy paragraph (a), (b) or (c) and anything that is considered to be impure in accordance with hukum syara.'

Halal Food Supervisors in Brunei Darussalam

The new requirement to obtain a halal certificate and halal permit impacts businesses that deal with human consumption, such as restaurants, food factories, home-based food businesses, pharmaceuticals, health supplements and traditional medicines (Mohammad Rozaiman, 2017). Afore mentioned, each halal-certified restaurants requires two halal food supervisors, who will account for each premise. Furthermore, to become a qualified halal supervisor, the halal supervisors must pass the written and oral tests prescribed by HFCD. HFCD will record the name of each supervisor to facilitate monitoring later. The role of this supervisor is important because as a representative of HFCD, they need to report any non-compliance that exist at the premises.

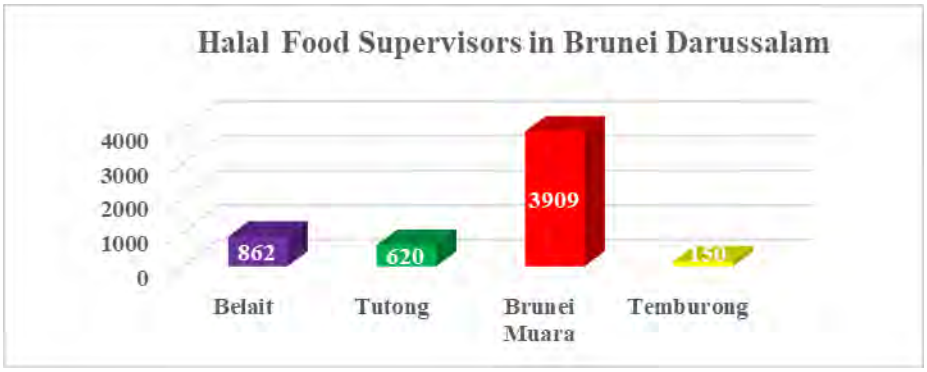


Figure 1: Number of Halal Food Supervisors in Halal Certified Restaurants in Brunei Darussalam in 2022.

Figure 1.1 illustrates the number of halal food supervisors registered in halal certified restaurants in 2022, it shows that Brunei-Muara has the highest number of halal food supervisors with 3,909 people, followed by Belait with 862, Tutong with 620, and Temburong with 150.

In addition, Nurul Farhanah (2021) investigated the role of managers in maintaining the halal certification in Brunei Darussalam, and the researcher has managed to interview the halal liaison in one of the local restaurants. During the interview sessions, the halal liaisons stated that the halal supervisors only have to attend the assessment every three years following the expired date of halal certification. Hence, the tests are divided into two categories: oral and written tests. The written test focuses on the definitions of halalan tayyiban, question on the categories of filth and how to prevent contamination. For the oral test, they will be asked on surah from the Quran, iftitah and tayyumum and many more. Ultimately, all halal supervisors must pass their oral and written test with a passing mark of 50%.

To achieve the qualities and the level of competency of halal supervisors, it is important for them to be qualified, credible, knowledgeable and proficient in their field. Therefore, in this following section the researcher will highlight on human resources from an Islamic perspective.

Human Resources in Hiring Process

The recruitment is the process of attracting qualified candidates to apply for a job with an organization (Mondy, 2012). The organization will then select the applicant with the qualifications that best match the job description. According to Ab Aziz Yusoff (2019) regarding on the Job descriptions:

I. Employee selection must be based on job description, job specification and job evaluation.
II. Job description includes duties, responsibilities, and obligations.
III. Job specification refers to the knowledge, skills, and capabilities of employees.
IV. Job evaluation refers to the job itself, i.e. the characteristics found in the job.

With the understanding above, it can be concluded that hiring is a process of searching for halal food supervisors who have real potential with the position offered. Ab Aziz (2019) stated that problems arise due to ineffective employee selection and lack of control in disciplinary problems. The wrong recruitment and selection process of employees could causes mistakes in matching work with jobs. Work matching with employees is not appropriate in terms of qualifications, knowledge, skills and abilities. Employees are not explained about the necessary qualification characteristics such as analysis, description, and job specifications that can be used as a guide to make the right selection of employees.

Therefore, it is crucial that the HFCD provides information on the role and the responsibilities of halal food supervisors. Along these halal food supervisors should be aware of their duties

and understand the principle of halal food, and they must be confident in their ability to uphold the halal integrity of their establishment and prevent cross-contamination.

RESULTS AND DISCUSSIONS

After thorough reading of the prior literature, the researcher organised and analysed the data manually. To aid in the interpretation of the results, the researcher was able to divide the data into two categories. The first category discussed the qualities of candidates, which are a) strong (*qawiy*), trustworthy (*amin*), and knowledgeable. The second category also concentrated on fundamental elections, such as qualifications, morals and ethic, and credibility.

First category: The Qualities of Candidates

Strong (*Qawiy*)

There are two key factors that managers should consider while choosing personnel, according to Islamic beliefs. The key words are "strong" (*qawiy*) and "reliable" (*amin*). The ability and capacity to perform a work will be impacted by both of these factors. When referring to a person's capacity to perform a task better than others, the term "*qawiy*" refers to all of the knowledge, abilities, and competence that person possesses. This advantage enables them to carry out the tasks they have been given while making the most efficient use of time and resources (Ab Aziz Yusof, 2019).

According to Fuad Abdullah (t.t), high-achieving employees should have the qualities of *qawiy* (strong) and trust. This is because employees who have the character of *qawiy* will not be able to bring excellence in work performance because they are exposed to various misconducts due to a lack of trust. On the other hand, if you only have trust but no *qawiy*, efficiency in work does not exist so it can affect the reputation of the organization, and result in damage and waste. As a result, the assessor should consider efficiency so that the given task can be completed well, and the selection or appointment of a halal food supervisor must be combined with important elements such as competence, commitment, cooperation, integrity, honesty, and piety that would result in a feeling of mutual respect, willingness to cooperate, willingness to take risks and willingness to perform their job effectively.

Trustworthy (*amin*)

The principle of trust and honest, is enacted between two parties which are the one who trusts (consumer) and the one who is trusted (merchant). The relationship between them will be analysed from the perspective of the consumer. The consumer is not sure about the halal-ness of the halal food product in the restaurant and consequently seeks assurance by asking the halal supervisor. The latter assures the consumer that the food serve is halal and in turn, the consumer trusts the halal supervisor.

The vendor being Muslim implies that the two parties share rules and religious regulation as the basis of their action. This makes the assessment of trustworthiness more transparent for the consumer and the bond of trust only needs to be established once. Narrated by Ismail bin ‘Ubayd bin Rif’ah from his father that his grandfather Rifaah said: "We went out with the

Messenger of Allah (saw) and the people were trading early in the morning. He called them: 'O merchants!' and when they looked up and craned their necks, he said:

'The merchants will be raised on the Day of Resurrection as immoral people, apart from those who fear Allah and act righteously and speak the truth (i.e. those who are honest) (Sunan Ibn Majah, n.d)'"

Knowledgeable

Knowledge or 'ilm, in arabic is a derived from the verb 'alima which means to know (Wan Mohd Nor, 2023). The meaning of knowledge in this research is on syariah knowledge on halal and haram that should be familiarised and practiced by halal food supervisor. Owing to the opinions of Zulkifli Mohd Yusoff (2009) theoretically, halal refers to everything that causes a person to be conscious of committing it, and something that allows is to be performed according to syariah. Then, halal supervisors must ensure that the food products sold at the applicant's place of business comply with halal standards. Furthermore, they must possess basic knowledge on hukum syara' and product-handling ethics and at least ones of the halal supervisors must be present at the business premise at all times. In addition they must have a good understanding, knowledgeable on purity, hygiene and the halalness of food and consumer goods for Muslims (Mohammad Rozaiman, 2014). Besides, the duty of the halal food supervisor or a merchant is to have knowledge on buying and selling according to hukum syara'. Sayyidina Umar Ibnu al-Khattab Radhiallahu anhu' has said:

"There can be no selling or buying in the marketplace unless the person knows the person knowns the hukm on buying and selling stipulated by fiqh. It is feared that he who does not meet this condition may consume riba without his knowledge"

To date, a halal food supervisor must be knowledgeable in both syariah and technical halal aspects. Halalan Tayyiban is the knowledge of certainty The Quranic verses mentioned halal and haram in multiple times, while the Sunnah highlights about the benefits or wisdom of eating halal and the wisdom of prohibited food. In addition, they must be familiar with the technical aspects of handling halal issues, such as managing halal documentation in which they must precisely detail the halal products they use and submitting to BIRC. They are required to informing the BIRC of any changes to food products.

Consequently, the value of knowledge and thought is the most important element that determines human actions and behavior. Looking into the categorisation of Islamic science, halal science is also a branch of Islamic science philosophy. This is because the scope of halal products in Islam includes a wide aspect of community life. Among them are faith, worship, morals, economy, family, mualamat, crime, clothing, entertainment, and so on (Saadan Man, 2014).

Second Category: The Fundamental elections

According to Islam the basic Islamic elections is an appointment is should be based on a very careful selection by ensuring the suitability of the participants with the tasks to be performed.

This selection should be based on the expertise and skills possessed, among the selection criteria to be considered are:

Qualified

Brunei Halal Accreditation starts at the source and only producers that meet the halal standard and the high quality and safety would be awarded the Brunei Halal Certification.
Aforementioned following to regulations—in Chapter 4 (1) of Halal Certificate and Halal Label Order (2005), the business owner must have at least two halal supervisors who are acknowledged by the BIRC. This supervisor plays an important role and is responsible for the halal-ness of the product and all food processing at the premise (Norkhariah, et.al, 2022). A halal food supervisor is an important part of ensuring the integrity of halal certification. To become qualified halal supervisors, they must undergo several procedures such as the assessment. Hence, the tests are divided into two categories: oral and written tests. The ultimately, all halal supervisors must pass their oral and written test with a passing mark of 50% above. They must carry out their tasks to protect Muslims' interests and ensure that the premise's products and utensils are safe, clean, pure, and in compliance with protocols established by HFCD (Jabatan Hal Ehwal Syariah, 2008).

The selection of employees should be based on qualifications and suitability which has long been implemented in early Islamic management. Therefore, only those who are truly capable are allowed to take responsibility. This proved to be an important measure in assuming responsibility (Ab Aziz Yusof, 2019). The authority especially need to ensure that the qualifications available to all halal food supervisors must be appropriate for the tasks to be performed. This ensures that all halal food supervisors are able to contribute their best to the establishment and have an official record of achievement awarded on the successful completion of a course of a workshop or training or passing of an exam.

Morals and trust

Islamic history has proven that morals play a big role in the selection of employees in Islamic management. A person with character is the main choice in Islamic management apart from qualifications (Ab Azizi Yusof, 2019). Islam has placed that position and job at a high level so that it can be considered as a trust from Allah SWT. Since the position is a trust, only those who are qualified, skilled, efficient and capable should be appointed.

"From Abu Hurairah (r.a) that the Messenger of Allah said if the trust is wasted, then wait for destruction. Then His Majesty's companions asked about how it is said that the trust was wasted? Then the Prophet, peace and blessings be upon him, replied: (Trust is wasted) if you entrust a matter to those who are not its members, then wait for destruction."
(Al-Bukhari, 2005)

The hadith explains and reminds managers that they choose trustworthy employees to hold a position.

In addition, halal food supervisor should be honest, truthful in all of his duties and responsibilities. To support this statement, in conjunction with the Hari Raya Aidilfitri

Celebration with Yayasan Sultan Haji Hassanal Bolkiah on 10th September 2011, His Majesty Sultan Haji Hassanal Bolkiah Mu'izzaddin Waddaulah Ibni Al-Marhum Sultan Haji Omar 'Ali Saifuddien Sa'adul Khairi Waddien, Sultan and Yang Di-Pertuan of Negara Brunei Darussalam, shared his concern on ethics:

"The owner of a restaurant or any other eatery places should be responsible in ensuring all types of food are not only halal but also pure according to the syariah. Therefore, every ingredients should be from a halal source, avoiding the opposite or those that are ambiguous about their lawful or unlawful status."

Hence, halal food supervisor should practices trust with the duties they are responsible for. Trustworthy employees will demonstrate trustworthy, honest, and fair behavior in performing their duties.

Credibility

Halal food supervisor is an important part of ensuring the integrity of halal certification. They are appointed to carry out duties such as syariah and halal monitoring, which must be done on a constant basis. Furthermore, they are in charge of helping managers or the owners with all halal-related matters. Their responsibilities include ensuring that the technical aspects procedures meet all halal regulations, safety, hygiene and food handling. This is because they are responsible in making sure that the food premises align with the halal standard and requirements of halal certification. They are responsible for the halal application procedures and act as the secretary or official representative of HFCD and maintain all halal administration documents (Norziah Othman, et al. 2014).

The halal food supervisor must be on duty at the place of business where they applied to and they cannot be assigned at any other branches, except with permission from BIRC, and there should always be one stationed at the premise. In addition, according to the guideline of halal food supervisor, the duties of halal food supervisor are stated below (Jabatan Hal Ehwal Syariah, 2008):

a. The halal food supervisor must be on duty at the place of business which is applied only and cannot be assigned at other branches, except with the permission of the BIRC, and one of them must always be present at the place of business.
b. The halal food supervisor is responsible for controlling halal food products at the place of business.
c. The halal food supervisor is responsible for controlling matters on preparation and handling of cooked ingredients including tools and, appliances or the like used in the place the business.
d. The halal food supervisor is responsible for ensuring the business place prepares, sells or serves halal products only.
e. The halal food supervisor is responsible for ensuring only halal food or drink that should be brought inside place of business, including those carried by its employees.
f. The halal food supervisor is responsible for ensuring only halal ingredients are used in the place of business.
g. The halal food supervisor is responsible for informing any changes in food ingredients to BIRC.

h. The halal food supervisor is responsible for ensuring all equipment and utensils used in the place of business should be pure and permitted by hukum syara'.
i. It is the responsibility of the halal food supervisor if any area, place, vehicle, goods or equipment that used in preparation, storage and transportation, if ever in contact with or near faeces, it should be cleaned according to the procedures set out in the Standard Brunei Darussalam PBD 24:2007.
j. It is the responsibility of the halal food supervisor to ensure the requirements of Brunei Darussalam standards PBD 24:2007 on Halal Food and Guideline for Halal Certification (BCG Halal 1) must be fulfilled.

Furthermore, James Kouzes and Barry Posner explained that the foundation of leadership practice is credibility. A leader is said to be credible when he has the qualities, capabilities, and strength to inspire the trust of others. The credibility of a leader is very important, because people want to follow the leader's orders because he is confident and believes that the leader is capable of leading the organization well. Hence, credibility refers to the extent to which the halal supervisors are believable, trustworthy and with particular reference to the level of quality between their management and the qualification assessment. To explain the overall discussion in this paper, the summary is illustrated in figure 2 below:

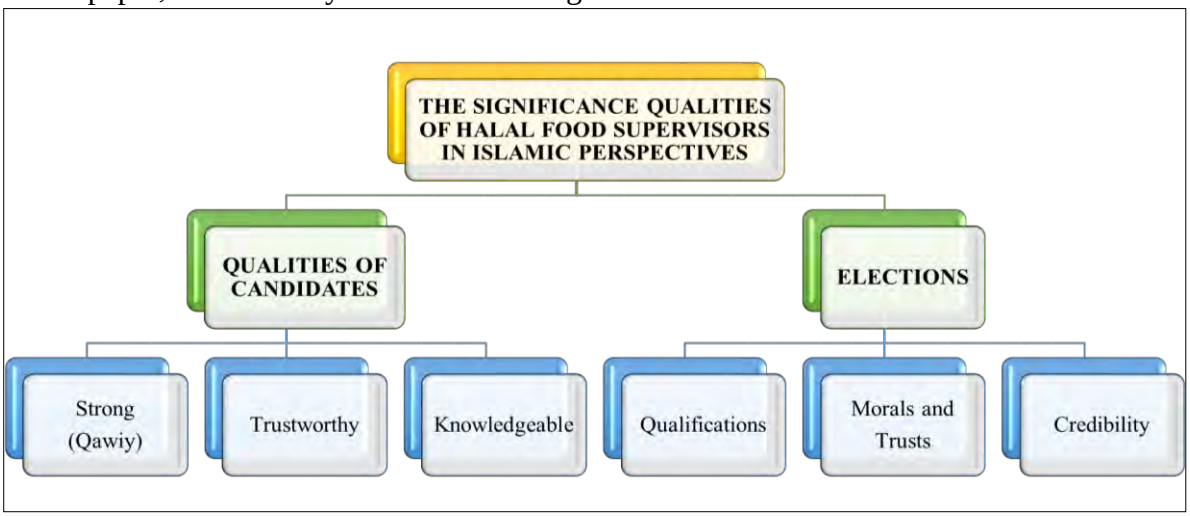


Figure 2: The Significance Qualities of Halal Food Supervisors in Islamic Perspective

CONCLUSION

One of the most significant jobs at halal-certified restaurants is halal food supervisor, thus it's critical that they meet certain requirements or possess certain traits in order to carry out their duties. This study is divided into two main categories: the qualities of candidates that demonstrate strong (qawiy), trustworthy (amin), and knowledgeable candidates, and the fundamental aspects of elections from an Islamic perspective, including qualifications, morals, trustworthiness, and credibility. By creating competent halal supervisors who can be derived from successful and effective performance, this study has the ability to considerably improve the service that marketers and policymakers deliver. To further ensure that the credibility of halal food supervisors is implemented, key stakeholders like the Brunei Government, the halal industry, and policymakers would need to collaborate and build the necessary framework to build an ecosystem to produce competent and qualified halal food supervisors

ACKNOWLEDGEMENT

I would like to express my sincere thanks to all the committee members of ICONSYAL 2023 for giving me an opportunity to participate in this event.

REFERENCE

Ab Aziz Yusof. (2019). *Pengurusan Sumber Manusia Dari Persperktif Islam*. Unissa Press: Juta Jaya Sdn Bhd.

Abdul Aziz Umar. 2001. Melayu Islam Beraja Negara Brunei Darussalam. Dlm. Akademi Pengajian Brunei. *Melayu Islam Beraja*. Pp.2-26. Brunei: Akademi Pengajian Brunei.

Abdus Salam Dz and Eti Nurhayati. (2019). The development of human capital for the halal industry: From Islamic management perspective. *NIZHAM*, 7(2). Pp. 1–10.

Al-Imam Al Bukhary. (2005). *Terjemahan Hadis Shahih Bukhari* (terj.H.Zainuddin Hamidy, H. Fachruddin Hs, H. Nasharuddin Thaha, Johar Arifin dan A.Rahman Zainuddin M.A). Kuala Lumpur: Klang Book Centre. Jilid I, II, III, IV.

Azlan Othman. (2021, March 26). Jerudong restaurant's halal certification revoked. *Borneo Bulletin*. [Online] Available from https://borneobulletin.com.bn/jerudong-restaurants-halal-certification-revoked/ (accessed on October 3, 2023)

Azlan Othman. (2023, September, 29). Eatery's halal certificates cancelled over non-halal ingredients. Borneo Bulletin. [Online] Available: https://borneobulletin.com.bn/eaterys-halal-certificates-cancelled-over-non-halal-ingredients/ (accessed on October 5, 2023)

Dr.Joni Tamkin b.Borhan. (1999) The Ethical Principles in Islamic Commercial Transactions. *Jurnal Usuluddin*. Pp.97-112

Irina Rahman. (n.d) Halal Economy Overview. [Online] Available: https://www.trademag.org.tw/Upload/BIPomotion_Meg/706571/PcWHalal%20Industry%20%20(ALL).pdf. (accessed on October 5, 2023)

Jabatan Hal Ehwal Syariah, Kementerian Hal Ehwal Ugama, Negara Brunei Darussalam. Bahagian Kawalan Makanan Halal, 2008; Garispandu bagi pemilik, pengurus, dan penyelia makanan halal, Perintah Sijil Halal dan Label Halal, 2005.

Khalid, A. M., M. Haji Masr, N. Muhammad and W.L. Pang (2018), (2018), Brunei Darussalam: Halal meat and meat products processing. In Gross, Jeremy & P.S. Intal, Jr. (eds.). *Reducing Unnecessary Regulatory Burdens in ASEAN: Country Studies*, Jakarta: ERIA.

Kredibility. [Online] Available: https://kolom.kontan.co.id/ news/920/kredibilitas-pemimpin (accessed on October 5, 2023)

Mohamad Rozaiman Abdul Rahman (2017, October 26). New requirements on halal certification and permit. *Zico Law*. [Online] Available: Zico.group/wp-content/uploads/2018/08/ZICO-Law-Brunei_Legal-Alert_New-Requirements-on-Halal-Certification-and-Permit.pdf (accessed on October 3, 2023)

Mondy, R.W. (2012). *Human Resource Management* (12th ed) England: Pearson Education limited.

Negara Brunei Darussalam. (2007). *Guideline for Halal Certification (BCG Halal 1). First Edition.* p.2

Norkhairiah Hashim, Nor Surilawana Sulaiman, Nur Thaqifah Salihah, Raihana Mohd Raffi, & Norliza Mahalle. (2021). The effectiveness of the halal certification process among the community in Brunei Darussalam. *Journal of Food and Pharmaceutical Sciences*, 10(1). Pp.1–13.

Norziah Othman, Surianom Miskam, Dr.Nor'Adha Ab. Hamid, Syaripah Nazirah Syed Ager, Marliana Abdullah, Farah Mohd. Shahwahid, Norazla Abdul Wahab, Wawarah Saidpudin (2015). War 07 Pensijilan Makanan Ḥalāl Di Brunei Darussalam. *World Academic and Research Congress 2015 (World-AR 2015) 9th – 10th December 2015 Ar-Rahim Hall, YARSI University, Jakarta, Indonesia.*

Nurul Farhanah Binti Hamdan (2021). "The Ḥalālan Ṭayyiban Aspects in the Japanese Restaurants in Brunei Darussalam." *Thesis Submitted for the Master Degree*. Bandar Seri Begawan: University Islam Sultan Sharif Ali.

Purnama, C and Sesilya, K. (2016). *Pengaruh Kompensasi dan Disiplin Kerja Terhadap Kinerja Karyawan CV. Cahaya Citrasurya Indoprime. Jurnal Manajemen Bisinis Agora*. 4 (2)

Raffi, Raihana Mohd. (2019). Halal industry: An overview of Brunei Darussalam. *In International Conference on Islam, Economy, and Halal Industry. Malang, Indonesia*, 2019. [Online] Available:https://www.researchgate.net/publication/337967097_Halal_Industry_An_Overview_of_Brunei_Darussalam (accessed on October 4, 2023)

Rehman, A. and Shabbir, M.S (2010). The relationship between religiosity and new product adoption. *Journal of Islamic Marketing.* 1(1). Pp. 63–69.

Saadan Man & Zainal Abidin Yahya. (2014). *Halalkah makanan kita?* Selangor: PTS Islamika Sdn Bhd.

Sharbini, Shams al-Din Muhammad ibn al-Khatib. *Mughni al-Muhtaj ila Ma'rifat Ma'ani Alfaz al-Minhaj*. Vol. 4.

Sharifah Zannierah Syed Marzuki. (2016). Halal Certification: A viewpoint from Malaysian restaurant manager. *Asia Pacific Journal of Business Review.* 1(1). Pp. 23-39.

Sunan Ibn Majah, The Chapters on Business Transactions. English Translations Vol.3, Book 12.

Wan Harun, Mohammad Amir (2020). *"Pembinaan model pelan pemakanan berdasarkan prinsip Halalan Ṭayyiban."* Thesis submitted for Degree of Doctor of Philosophy, Universiti Teknologi Malaysia, Faculty of Islamic Civilisation.

Wan Mohd. Nor Wan Daud, Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed Mohd. Naquib al-Attas. (2023). Hamid Fahmy (Trans) dkk, Bandung. P144. See also Abdul Hamid Rajih al Kurdi, *Nazariyyahal-Ma'rifah baina al-Qur'an wa al-Falsafah*, (Riyadh: Maktab Muayyad wa al- Ma'had al-'Ali li al-Fikri al-Islam

Yunus, A. B. M., Wan Chik, W. M. Y. B. & Mohamad, M. B (2010). The Concept of Halalan Tayyiba and Its Application in Products Marketing: A Case Study at Sabasun

HyperRuncit Kuala Terengganu, Malaysia. *International Journal of Business and Social Science*. 1(3). Pp. 239-248.

Zulkifli M. Yusoff. (2009). *Kamus Al-Quran: Rujukan Lengkap Kosa Kata Dalam Al-Quran*. Kuala Lumpur: PTS Islamika Sdn. Bhd.

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

TO TELL OR NOT TO TELL: A CASE STUDY ON FINANCIAL ABUSE OF AGING PARENTS

NURFADHILAH CHE AMANI
Faculty of Syariah and Law
Universiti Sains Islam Malaysia (USIM)
fadhilah.amani@usim.edu.my

ABIDAH BINTI ABDUL GHAFAR
abidah@usim.edu.my
Faculty of Syariah and Law
Universiti Sains Islam Malaysia (USIM)

FARAH SALWANI MUDA @ ISMAIL
salwani@usim.edu.my
Faculty of Syariah and Law
Universiti Sains Islam Malaysia (USIM)

ABSTRACT

The aim of this paper is to explore elder financial abuse from the experience of older people within family setting in Malaysia. Based on the definition from World Health Organization, elder financial abuse is defined as 'the illegal or improper use of an older person's cash or other resources'. Malaysia will reach the status of ageing nation by the year 2030. Strong financial standing of older people is a grave concern to support quality of life in facing the global rise of cost of living. Currently, there is no specific law on elder abuse in Malaysia. Elder financial abuse that occurs within family setting is govern under the Domestic Violence Act 1994. This paper discussed the application of available legal protection for older people through a case study to increase understanding and possible solution to solve issues of financial abuse of older people by their own adult children. The study is a part of a qualitative study, via an in-depth interview. The Nvivo 12 analysis software was used to analyse the thematic analysis. The paper concludes that unique family dynamic and rigid legal framework contributes to the underreporting of the occurrences of financial abuse in families. It provides insight on the complexity of the issue and recommendations to encourage reporting of such incidents.
***Keywords**: elder financial abuse, older people, domestic violence, law, empowerment*

INTRODUCTION

In Malaysia, older people are defined as those who have reach the age of 60 and more. In line with the age structure of the Malaysian population, there has been an increase in the number of senior citizens over time. According to United Nations (2006) projections, the country's elderly population will reach 15.0% by 2030. Elder abuse, which involves the financial exploitation of elderly people, is a relatively isolated and hidden problem in Malaysia. Although numerous instances of financial exploitation have been reported in the media, the issue of elder abuse, including financial exploitation of older people, continues to garner little public interest. Malaysia's Department of Social Welfare is responsible for supervising and monitoring domestic violence cases in the country. However, publicly available data highlight only spousal and child abuse, focusing on statistics by type of violence, sex and ethnicity (Department of Social Welfare, 2019). Elder abuse is a single, or repeated act, or lack of appropriate action,

occurring within any relationship where there is an expectation of trust which causes harm or distress to an older person" (WHO, 2002). The definition is extended by adopting the definition of financial abuse by WHO as "the illegal or improper exploitation of funds or other resources of older persons' (2002, p.3). Based on the above, a relationship of trust necessarily implies that harm is done by people the older person knows or with whom they have a relationship, such as a spouse, partner or family member, a friend or neighbor, or people that the older person relied on for services, support or help (WHO, 2002).

Few empirical studies have been conducted in Malaysia to determine the prevalence of financial exploitation. According to a recent empirical study conducted in 2017, elder mistreatment is prevalent in the community-dwelling population, with 13% experiencing financial exploitation (Sooryanarayana, 2017). According to a longitudinal study conducted among community dwellers in rural Kuala Pilah, financial abuse is the second most prevalent form of abuse after psychological abuse (Sooryanarayana, 2017).The Royal Police Department of Malaysia reported a 20% increase in domestic violence cases involving older parents in the year 2020 compared to the previous year. This increase was attributed to adult children being severely impacted financially during this period because of restrictions to movement and unstable income, or lack thereof (Abd. Halim, 2020). Additionally, it was reported that most cases involved adult children demanding money from their elderly parents because of sudden unemployment or being physically or socially unable to earn a living (Abd. Halim, 2020; Jayamanogaran, 2020). Although the prevalence of financial exploitation of older adults in Malaysia has been highlighted in the media and empirical studies, the number of reported cases remains surprisingly low (Yunus, Abdullah & Firdaus, 2021).

OVERVIEW OF AGING POLICIES AND LEGISLATION ON ELDER ABUSE IN MALAYSIA

The development of policies on aging and older people began in 1995, with the introduction of the first National Policy for the Elderly (Ministry of National and Social Development Malaysia, 1995). Initially, the Ministry of Health placed a greater emphasis on health care aspects, with the initial 1998 *National Plan of Action for Health Care of Older Persons* and 2008 *National Health Policy for Older Persons*. The main policy for older people in Malaysia is the National Policy for Older People 2011(NPOP), led by the Ministry of Women Family and Community Development (MWFCD), along with seven other subcommittee members representing the Ministry of Health, the Department of Social Welfare, the Ministry of Education, the Ministry of Housing and Local Government, the Economic Planning Unit, the Ministry of Human Resources, and the Ministry of Science, Technology and Innovation.

The NPOP's objective is to recognise and acknowledge that older adults have a right to a comfortable and respected existence. Its mission statement is that it strives to develop self-sufficient, confident and respected older adults by maximising their individual potential through a five-dimensional aging framework. The framework includes the goal of living a healthy, positive, active, productive and supportive life (Fong et al., 2010). Its plan of action includes strategies for promotion and advocacy, lifelong learning, security and protection, governance and shared responsibilities, participation and generational unity, and research and development (Hamid, 2008). Malaysia has introduced a holistic social support system for older people under this policy that includes home-based community care, institutional care,

improving the health system, financial assistance, economic empowerment programmes, lifelong learning training, seminars and public awareness raising. It is notable that one of the strategies outlined in the plan of action (security and protection) is to improve the availability and accessibility of legal protection for the elderly.

With the policies in place, Malaysia still lacks dedicated legislation that protects older people, unlike children and women. In the context of elder financial abuse, older people may seek legal protection from the *Domestic Violence Act 1994*, *Penal Code*, *Persons with Disabilities Act 2008*, *Islamic Family Law Act (Muslim Marriages) 1984*, *Contracts Act 1950*, *Powers of Attorney Act 1949*, and *Banking and Financial Institutions Act 1989*. Currently, efforts are being made to draught legislation specifically dedicated to protecting the interests of Malaysia's elderly, following strong calls from academics and social activists (Berita Harian, 6 October 2021). A dedicated law for senior citizens may help address the issue of elder abuse and neglect (Yusoff, 2009; Zaharah et al., 2015). However, even if generic legal provisions are available, they may not be sufficient to provide comprehensive protection (Tey et al., 2016). Nonetheless, until a specific law takes effect, older Malaysians may rely on other laws scattered throughout the Malaysian legal framework.

The main objective of *Domestic Violence Act 1994* is to provide legal protection in instances of violence in family institution. Domestic violence is defined as intentionally inflicting injury on spouses, ex-spouses, children, incapacitated adults or any other family member (s. 2). This injury can take the form of physical, emotional or financial abuse, as well as any injury resulting from property damage. However, the definition of an incapacitated adult includes, among other things, a person with a physical or mental disability, illness or advanced age who lives in the same household as the abuser. A disabled elderly adult may be entitled to the same remedies as women and children under this act. The act provides special protection for victims of domestic abuse and authorises officers to issue protection orders in any situation involving abuse in the domestic setting. Though the act is intended to protect women and families, it may provide legal protection for older people (Yusoff, 2009). However, one of its limitations is that it explicitly states in its preamble that any offence involving domestic violence shall be read in conjunction with the *Penal Code*.

Academic critics have noted how the current legal framework is ineffective at providing the best possible legal protection in cases of elder abuse (Yusoff, 2009) The remedies provided by the *Domestic Violence Act 1994* may be insufficient to meet the needs of an elderly person. The necessity for it to be read in conjunction with the Malaysian *Penal Code* demonstrates that domestic violence in Malaysia is considered a criminal offence against the state. The act provides remedies for victims of domestic abuse to apply for protection orders (s. 5). Ironically, except for enforcement officers, any incapacitated adult who is unable to file an application on their own behalf may have a guardian or other person responsible for their care file on their behalf (s. 15). Unfortunately, any elderly person who has been abused and rendered incapable may be unable to seek legal protection if the act of abuse was committed in isolation by one of their family members, most frequently the caregiver. Another criticism levelled at the current legal framework is Malaysia's lack of mandatory reporting for elder abuse, unlike child abuse.

METHODOLOGY

For this study, purposive and snowball sampling were chosen as the method for selecting participants to gather rich and detailed information. Morse (1994) concurred that a good informant possesses the necessary knowledge and experience, and is reflective, articulate and willing to participate in the study. Purposive sampling, according to Patton (2002), is used to elicit accurate and detailed information about specific research questions. The primary method of recruitment includes distributing research flyers to each selected organization, institution and at community events. This strategy was to ensure success in terms of victim's participations as well as gaining entry to the research site. The sensitive nature of the research as well as the negative stigma and taboo has made it difficult for effort to reach out participants. Additionally, participants were recruited through snowball sampling. According to Bradway (2005), the snowball technique is appropriate when the researcher is unable to identify useful information about participants, when participants are difficult to reach or when anonymity is a concern (Holloway & Wheeler, 2002). This research enrolled a very small number of participants meeting the selection criteria. This reflects health problems, cognitive impairment and cultural sensitivity, particularly among Asians. The interview was conducted with a total of eight participants ranging in age from 61 to 86 years. Five females and three males participated and of different religions and races. After reaching the age of 60 years, all eight participants encountered financial exploitation by family members. To protect their identities, all participants were given pseudonyms.

CASE STUDY: AN EXAMPLE OF ELDER FINANCIAL ABUSE

Hawa is a 61 years Malay female. She is a divorce and lived with her daughter, son-in-law and two grandchildren. She had four children from her first marriage and an additional two from her second marriage. She worked as a cleaner, earning RM1,200 per month. She described her health status as not healthy as she has been diagnosed with diabetes and high blood pressure.

Hawa is experiencing financial exploitation by her adult children. She had been requested by her eldest daughter to pay a debt owed by her ex-husband; been asked to withdrawal of her money in the amount of RM10,00 from a saving scheme, asked to finance her daughter's wedding. She added that it was normal and consistent for her adult sons to request money from her for their own spending. She expressed that her adult children would ask to borrow money from her; though the amounts may not be large, but continuously and as a result, she could not enjoy her own money. She emphasised that most of the time, her son forgot to repay her money. She said that she enjoyed working but was disappointed that she could not use her money to treat herself. She also confessed that she was asked to pawned her jewellery to provide money for her children in reliance to a promise that one day the children woud redeem it back but to no avail. She said that if her sons asked her for money, she would generally give them whatever money she had. When asked why she continued giving her adult children money, she defended their actions by saying that she understood that both her sons were looking for new jobs and she was helping them out. When asked whether she wanted to keep working, she answered that she knew her children were not able to be financially independent and she feared if she retired, who will support her financially (daily cost of living and health medication) and added that no one will help her children.

Upon reflection of her life events involving the above situations, Hawa believed it was unacceptable conduct for children to use their parents' money against their will. She also wished that children would understand that mothers, even in old age, still might value money to liv, to support their health care and—more importantly—for after their death. Money is required for burial services, *fidyah* (a penalty for not carrying out certain religious duty) and other requirements imposed by religion as part of 'deeds after death'. She also wished that she and the rest of the older population could educate and advise their children on the value of money to older people. It is important to make them understand that old people have needs that their own children may not be able to provide for them. She was disappointed that most of her children chose to ignore this. She also believed that in extreme cases (where adult children started to injure the parents), parents should report incidents to the authorities. She added that if children do not take pity on their parents, why should their parents pity them. She admitted that reporting incidents would jeopardise the parent–child relationship but believed that doing so could serve as a lesson and punishment for children. She knew that in many cases children took advantage of their aged parents' money for their own benefit. She ended the conversation by emphasising that whatever happened, even though she only had a little money, she would keep on giving it to her children if they asked for it. Although she believed in empowering older population, personally, she will never seek help from authorities or her community as she felt that this is a personal family problem and should stay in the family.

DISCUSSION

The participant in the study expressed her experience with elder financial exploitation by her family members and consequently resulted in financial loss. When asked what the participant considered as a case of financial exploitation by family members, the participant described her experience by showing examples of wrongful conduct or violation of rights. In line with the literature and the definition of financial abuse by WHO, she defined it as an act of theft, misappropriation, deception to use money or property for their own benefit and one participant described it as deceived for repayment of borrowings. This wrongful conduct was deliberate behaviour and knowingly has been committed against her by family in a trust relationship. Hawa expressed how she must live with her adult sons that kept on asking her money and how her daughter and son in law deceit her to pay their debts.

Hawa described her experience by acknowledging that if she continued to give money to her adult children, she would have no retirement savings. Hawa not only contributed to the household, but also occasionally assisted in the rearing of the grandchildren. Apart from that, she continued to give money to her sons and was also legally obligated to repay her former son-in-law's debts. She advised other parents to seek help from legal authorities if the situation can be considered as life threatening. However, she also admitted that the decision to report your own children is very hard and many older parents are facing a dilemma. Other than financial loss, Hawa also suffered some emotional trauma and a great deal of mixed emotion, this was consistent with previous research. The emotional impact may manifest as embarrassment, stigma or psychological trauma (Dessin, 2003; Rabiner, 2005).

From a legal standpoint, Malaysia currently lacks specific legislation addressing elder abuse. The Domestic Violence Act 1994 will apply to all forms of elder abuse, and any incident

involving the financial exploitation of a family member must be read in conjunction with the Penal Code, which may result in criminal charges. When an offence is criminal in nature, it constitutes an act against the state, and the burden of proof is higher than when trying a civil offence. Additionally, the punishment is intended to punish the offender rather than compensate the victim. The standard penalty under the law is imprisonment, a fine or both.

In the current study, participants' refusal to disclose their exploitation to the authorities was interpreted as a desire to avoid incarcerating their family members. This explains the familial bond, as well as the guilt and fear of judgment from others. Further, one of the participants mentioned that reporting the incident to the authorities would not result in the recovery of the money lost. The state bears all costs associated with establishing an offence has occurred, but because this is a criminal offence, the burden of proof must be established beyond reasonable doubt. The victim must be able to present compelling evidence in court for the offender to be convicted. According to one participant, it was difficult to prove or provide evidence for financial exploitation incidents involving family members because they occurred in a private setting, and who would believe an elderly man's words given the circumstances.

Alternatively, in Malaysia, financial exploitation may be prosecuted as a civil offence, such as a violation of tort law or breach of law in land matters. Unlike in criminal cases, the objective is to compensate the victim. The cost of establishing the offence would be borne by the aggrieved party—the elderly victim. The burden of proof is less onerous for victims than in criminal cases, where the burden of proof is only on the balance of probabilities. However, the cost of filing the case in court will impose an additional burden on the elderly victim. Similarly, the taxing process of a legal suit and the time required will prolong the issue and increase the victim's emotional and financial burden. This study concludes that a lack of legal realism in cases involving family or domestic violence, particularly financial exploitation of older adults, defeats the purpose of legal protection in the first place. Legal realism is defined by its emphasis on the law as it exists in practice rather than on how it exists in theory. It is critical for legislators and judges to have a working knowledge of social sciences to comprehend the policy implications of legal remedies as well as the human behaviour and relationships affected by the legal outcome. It is recommended that legislators or judges develop legal remedies that are family friendly in relation to any decision involving family violence.

CONCLUSION

Recognising the difficulties inherent in investigating and proving exploitation incidents that frequently occur in private settings, the most effective way to address the issue is through prevention strategies. In terms of education, the study participants recognised the critical role of advocacy in the field of elder abuse. Almost every participant's reflection included a section on empowering older adults. This was expressed by a few participants who expressed a desire for other older adults to be financially self-sufficient. It is critical for families and older adults to be fully informed of the consequences of reporting any financial exploitation experiences. Seniors should be encouraged to report and should not be subjected to social stigma. Ongoing public awareness campaigns emphasising the nature, extent and impact of elder financial abuse must be conducted. It is critical to have prevention programmes that emphasise information dissemination, outreach, education and training, as well as the importance of money management.

ACKNOWLEDGMENTS

This work was supported by Geran Penyelidikan USIM Khas; Kod Penyelidikan: PPPI/ KHAS ISI-FSU/USIM/17322

REFERENCE

Abd Halim, N. H. (2020, July 23). *Kes Dera Ibu Bapa Naik 20% Musim PKP*. Retrieved June 25, 2021, from file:///C:/Users/Acer/Downloads/STATISTIC%20FOR%20RESEARCH/Kes%20dera%20ibu%20bapa%20naik%2020%25%20musim%20PKP%20-%20Utusan%20Digital.html.

Ai, C. T. J., Yuen, C. W., Hairi, N. N., & Hamid, M. A. I. A. (2020). Voices of older adults: Understanding the meaning of elder financial abuse and exploitation in a Malaysian rural community. ASM Science Journal, 13(Special Issue 5), 156–161.

Bidin, A., Harun, N., Salleh, K., & Hamid, N. A. (2019). Prevention of elder abuse in domestic setting: Islamic approach. *International Journal*, *4*(15), 91-100.

Chane, S., & Adamek, M**.** (2015). "Death is better than misery:" Elders' accounts of abuse and neglect in Ethiopia. *International Journal of Aging & Human Development, 82,* 54-78. doi: 10.1177/0091415015624226

Conrad, K. J., Iris, M., Ridings, J. W., Fairman, K. P., Rosen, A., & Wilber, K. H. (2011). Conceptual model and map of financial exploitation of older adults. *Journal of Elder Abuse & Neglect*, *23*(4), 304–325. https://doi.org/10.1080/08946566.2011.584045

Dong, X., Chang, E.-S., Wong, E., Wong, B., Simon, M. A. (2011). How do US Chinese older adults view elder mistreatment? Findings from a community-based participatory research study. Journal of Aging and Health, 23, 289-312. https://doi.org/10.1177/0898264310385931

Gilhooly, M. L. M., Cairns, D., Davies, M., Harries, P., Gilhooly, K. J., & Notley, E. (2013). Framing the detection of financial elder abuse as bystander intervention: Decision cues, pathways to detection and barriers to action. *The Journal of Adult Protection*, *15*(2), 54–68. https://doi.org/10.1108/14668201311313578

Jayamanogaran T. (2020, August 25). Bukit Aman: Bukan isteri, tapi kes dera ibu bapa meningkat semasa PKP. Malay Mail. Retrieved November 13, 2020, from https://www.projekmm.com/news/berita/2020/08/25/bukit-aman-bukan-isteri-tapi -kes-dera-ibu-bapa-meningkat-semasa-pkp/1897024

Lee, H. Y., Yoon, H. S., Shin, N., Moon, J.Y., Kwon, J. H., Park, E. S., Nam, R., Kang, S.B., & Park, K. H. (2011). Perception of elder mistreatment and its link to help-seeking intention. A comparison of elderly Korean and Korean American immigrants. *Clinical Gerontologist*, *34*(4), 287–304. https://doi.org/10.1080/07317115.2011.573407

Lee, H. Y., Lee, S. E., & Eaton, C. K. (2012). Exploring definitions of financial abuse in elderly Korean immigrants: The contribution of traditional cultural values. *Journal of Elder Abuse & Neglect*, *24*(4), 293–311. https://doi.org/10.1080/08946566.2012.661672

Morse, J.M.(1994). Designing Funded Qualitative Research. In N.K. Denzin & Y.S. Lincoln (Eds.), Handbook of qualitative research (pp.220-235). Thousand Oaks, CA:Sage

Mysyuk, Y., Westendorp, R. G., & Lindenberg, J. (2016). Older persons' definitions and explanations of elder abuse in the Netherlands. J*ournal of Elder Abuse & Neglect,* 28, 95–113. https://doi.org/10.1080/ 08946566.2015.1136580

Patton, M. Q. (2002). Two decades of developments in qualitative inquiry. *Qualitative Social Work: Research & Practice*, *1*(3), 261–283. https://doi.org/10.1177/1473325002001003636

Ploeg, J., Lohfeld, L., & Walsh, C. A. (2013). What Is "Elder Abuse"? Voices From the Margin: The Views of Underrepresented Canadian Older Adults. *Journal of Elder Abuse & Neglect*, *25*(5), 396–424. https://doi.org/10.1080/08946566.2013.780956

Rabiner, D. J., O'Keeffe, J., & Brown, D. (2005). A conceptual framework of financial exploitation of older persons. *Journal of Elder Abuse & Neglect*, *16*(2), 53–73. https://doi.org/10.1300/J084v16n02_05

Saeidi, M., Ajilian, M., Farhangi, H., & Khodaei, G. H. (2014). Rights of children and parents in Holy Quran. *International Journal of Pediatrics*, *2*(3.2), 103-113.

Sanchez, Y. M. (1997). Distinguishing cultural expectations in assessment of financial exploitation. *Journal of Elder Abuse & Neglect*, *8*(2), 49–59. https://doi.org/10.1300/J084v08n02_05

Sooryanarayana, R., Choo, W. Y., Hairi, N. N., Chinna, K., Hairi, F., Ali, Z. M., ... & Bulgiba, A. (2017). The prevalence and correlates of elder abuse and neglect in a rural community of Negeri Sembilan state: baseline findings from The Malaysian Elder Mistreatment Project (MAESTRO), a population-based survey. *BMJ open*, *7*(8), e017025.

Sooryanarayana, R., Ganapathy, S. S., Wong, N. I., Rosman, A., Choo, W. Y., & Hairi, N. N. (2020). Elder abuse: Nationwide findings among community-dwelling Malaysian older persons. *Geriatrics & gerontology international*, *20*, 85-91. https://doi.org/10.1111/ggi.13989

Tan, C. J. A., Choo, W. Y., M. Hairi, N. N., Abd. Hamid, A. I., (2020). Voices of Older Adults: Understanding the Meaning of Elder Financial Abuse and Exploitations in a Malaysian Rural Community. ASM Science Journal., 13, Special Issue 5, 2020 for APRU 2018, 156- 161

World Health Organization. (2020). *Elder abuse.* https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/elder-abuse

Yunus, Raudah Mohd, Nik Nairan Abdullah, and Muhammad Abbas M. Firdaus. "Elder abuse and neglect in the midst of COVID-19." *Journal of global health* 11 (2021). doi: 10.7189/jogh.11.03122

Yunus, R. M. (2021). The under-reporting of elder abuse and neglect: a Malaysian perspective. *Journal of Elder Abuse & Neglect*, *33*(2), 145-150.https://doi.org/10.1080/08946566.2021.1919271

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

THE SALE OF WITCHCRAFT ITEMS ON ONLINE PLATFORMS IN MALAYSIA: AN OVERVIEW FROM THE MALAYSIAN AND ISLAMIC LAW PERSPECTIVES

MUHAMMAD NAJIB ABDULLAH
Faculty of Syariah and Law
Universiti Sains Islam Malaysia
mnajib@usim.edu.my
**Corresponding author*

INTAN NADIA GHULAM KHAN
Faculty of Syariah and Law
Universiti Sains Islam Malaysia
intan@usim.edu.my

FADHLINA ALIAS
Faculty of Syariah and Law
Universiti Sains Islam Malaysia
fadhlina@usim.edu.my

MUSTAFA 'AFIFI AB. HALIM
Faculty of Syariah and Law
Universiti Sains Islam Malaysia
afifi@usim.edu.my

HASNIZAM HASHIM
Faculty of Syariah and Law
Universiti Sains Islam Malaysia
hasnizam@usim.edu.my

HALIZA A. SHUKOR
Faculty of Syariah and Law
Universiti Sains Islam Malaysia
hliza@usim.edu.my

SYARYANTI HUSSIN
Faculty of Syariah and Law
Universiti Sains Islam Malaysia
syaryanti@usim.edu.my

MUHAMMAD ALIM HAMDAN
Faculty of Syariah and Law
Universiti Sains Islam Malaysia
alimhamdan123@raudah.usim.edu.my

ABSTRACT

The manner in which commercial transactions are conducted has indubitably undergone a monumental change as the world begins its transition into the Fifth Industrial Revolution. The proliferation of sale and trading platforms on the internet has shifted industry boundaries and created markets without boundaries. This has in turn facilitated the commercialisation of new and questionable products such as witchcraft items, which are now easily accessible online in Malaysia and have become increasingly popular among consumers. Such activity has raised serious concerns, particularly in view of Islam being the official religion of the country, which prohibits the practice of witchcraft or sihir in any form. This paper seeks to provide a preliminary analysis on the legitimacy of the sale of witchcraft items on online platforms from the standpoint of both Malaysian and Islamic law, as well as the adequacy of the current legal instruments to curb the same. To this end, the qualitative method of content analysis is applied, by examining both primary and secondary sources relating to the issue of witchcraft and the legal governance on commercial transactions in Malaysia, including the Contracts Act 1950, the Sale of Goods Act 1957, and the Consumer Protection Act 1999. Findings show that there is a paucity of literature on the subject matter, and that there is a real need to develop a clearer and more functional policy and regulatory framework to address the issues prevalent in the current situation.

***Keywords**: Islamic law, Malaysian law, online platform, sale of goods, witchcraft*

INTRODUCTION

Witchcraft (*sihir*) is not anomalous to the Malaysian community. Witchcraft has long existed in the country and until now, is being practised by some communities in Malaysia (Mohd Sabree, 2016). Witchcraft is manifested in many forms and various items are used in performing *sihir* (Hamzan M, 2022). It seems almost perplexing that in the age of modern technology, witchcraft is still unchecked. In the olden days, procuring witchcraft items and leveraging on it was limited and could only be found in secluded places. Nowadays, the purchase of such items and services can easily be obtained through online platforms (Bernama, 2020). Consequently, the issue that arises is on the status of selling and buying these witchcraft items from the legal and Islamic law perspectives.

METHODOLOGY

In studying the position of the sale and purchase of online witchcraft products, this paper employs the qualitative method of content analysis, by studying primary sources in Islamic law in the form of the divine texts of the Qur'an and Sunnah of the Prophet PBUH, and the views of both classical and contemporary Islamic jurists, as well as legal instruments such as statutes in order to appraise the current position from the Malaysian Law perspective.

ANALYSIS AND DISCUSSION: WITCHCRAFT ITEMS FROM SHARIAH AND MALAYSIAN LEGAL PERSPECTIVE

Definition of Witchcraft

Witchcraft relates to the practice of magic, especially for evil purposes (Macmillan, 2004). The purpose of witchcraft items is to assist the shaman during and after the process of casting a spell in witchcraft. Before the spell is initiated, the shaman will ask the person to bring him specific types of flowers, animal bones and/or pictures of the person(s) to be bewitched or even strands of the person(s)'s hair. When the spell is being initiated, the shaman will then chant the

mantra on the item and subsequently the witchcraft will be transferred to the victim. If the purpose of the witchcraft is for one's self-protection, or to obtain a soulmate, or to close the door on the sustenance of others etc., after casting the spell, the shaman will then provide an amulet or talisman to be worn by the customer, or a cursed object to be placed in specified locations.

According to Hamzan M (2022), among the witchcraft items that are used among the Malaysian society are:

a. *Wafak Jawa* or *wafak Siam*. This object is intended as a business booster and is used among Malay traders.
b. A piece of paper that has a Quranic verse but is written in menstrual blood to act a talisman for the person.
c. A talisman pouch intended to function as a "shield". It is said to make a person invulnerable.
d. A venerated dagger intended to organize the beholder's life and used to determine the future.
e. *Minyak dagu* which is considered to be a love potion or ointment that will cause the victim to become infatuated or obsessed with the person who dabbed the ointment on to the former.

There are countless methods or ways in which witchcraft may be performed. Consequently, various definitions of witchcraft or *sihir* can be found. Among them are as follows:

a. According to Fakhru al-Razi (1991) witchcraft is something that occurs in the form of creating delusions about things which do not actually materialize. (Mohd Sabree, 2016).
b. Witchcraft includes prophecies full of hidden deceptions and is difficult for humans to make sense of it and understand.
c. Ali Muhammad al-Bajawi in his writing *ahkam Al-Qur'an li Ibni al-Arabiyy* mentioned that the practice of witchcraft is performed by using the devil as the medium or involves the worship of the devil (Mohd Sabree, 2016).
d. Rahman and Mubarok (2021) in "Concept of *Sihir* from Buya Hamka and M. Quraish Shihab Perspective", mentioned that witchcraft in the opinion of Buya Hamka may be in a form of amulet, black magic or ingredients that are harmful to the body, and which can cause death, pain and more.

From the above definitions, it can be understood that witchcraft is an act of deception committed in secret by using demons or *jinn*, amulets or black magic to cause delusions or adverse effects on the intended victim.

Witchcraft from the Islamic Perspective

Witchcraft or *sihir* is construed as a sin and infidelity (*syirik*) to Allah as it involves asking for help from other than Allah SWT. The practice of witchcraft is explicitly contrary to the teachings of Islam that prohibits Muslims from seeking total protection other than from Allah SWT or to self-devote oneself to other creatures. It is wrong for anybody to use witchcraft to shield themselves from danger and to forget that Allah SWT is the Only and Best Protector.

The concept is similar to those who try to depose other's businesses in envy, in denial of the fact that the real and actual sustenance is solely provided by Allah SWT.

Legal Rulings on Witchcraft in Islamic Law

Islam teaches all Muslims to seek protection and pray only to Allah SWT, as stated in the Quran:

وَمِنْ شَرِّ النَّفّٰثٰتِ فِى الْعُقَدِ

Meaning: *"And from the evil of the witch women who exhale on the knot"*. (Al-Quran. Al-Falaq, 113 :4)

The prohibition of witchcraft is substantiated by a hadith of the Prophet PBUH, which mentions that witchcraft is categorized as one of the seven great sins. From Abu Hurairah RA, the Prophet PBUH said;

اجْتَنِبُوا السَّبْعَ المُوبِقَاتِ، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا هُنَّ؟ قَالَ: الشِّرْكُ بِاللَّهِ، وَالسِّحْرُ، وَقَتْلُ النَّفْسِ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالحَقِّ، وَأَكْلُ الرِّبَا، وَأَكْلُ مَالِ اليَتِيمِ، وَالتَّوَلِّي يَوْمَ الزَّحْفِ، وَقَذْفُ المُحْصَنَاتِ المُؤْمِنَاتِ الغَافِلاَتِ

Meaning: *"Beware of these seven great sins. The companions asked: Oh Prophet PBUH, what it is? The Prophet PBUH said: Syirik to Allah SWT, sihir, killing the soul which has been prohibited by Allah SWT unless with permission, eating usury, eating orphans' property, fleeing war and accusing women of believing in adultery"*. (al-Bukhari. Sahih Al-Bukhari. Hadith no: 2766).

According to Imam al-Dzhabi (2016) in his book al-Kabair (p.185), whoever practices witchcraft will be considered an infidel based on the Quranic verse:

وَمَا كَفَرَ سُلَيْمٰنُ وَلٰكِنَّ الشَّيٰطِيْنَ كَفَرُوْا يُعَلِّمُوْنَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَآ اُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوْتَ وَمَارُوْتَ

Meaning: *"Sulaiman is not kafir but it is the demons who disbelieve, they teach sihir to men and what is revealed to two angels in the land of Babylon which is Harut and Marut".* (Al-Quran. Al-Baqarah, 2 :102)

This verse obviously explains that witchcraft has been taught by the devil to humans. So, it can be understood that the practice of witchcraft is a deception by the devil to mislead people and lead them astray from Allah SWT.

In Malaysian legal context, in as far as the practice of Islamic law is concerned, witchcraft is considered a crime and falls under the jurisdiction of the Shariah Court. The Shariah Court has the power to hear the trial for all cases related to the witchcraft practices that occur in Malaysia and which are carried out by those who profess Islam. This can be seen, for example, in section 3 of the Syariah Criminal Offences (Federal Territories) Act 1997, which provides that all offences involving *syirik* practices are illegal. In Kelantan, under the Syariah Criminal Code

(I) 2019 Enactment, witchcraft or *sihir* was recently categorized as an offence which can be investigated and prosecuted in the Syariah Court (Vivi, 2019).

Currently however, there exists a lacuna and equivocality in the law relating to this in terms of the procedure and enforcement. Witchcraft activities are done discreetly, so it is difficult to identify the person practising it. Further, it is performed with the involvement of otherworldly beings such as demons or *jinn*. Hence, the problem of procuring evidence is also a significant factor which contributes to the difficulty of convicting an accused person of a crime related to witchcraft.

The complexity of prosecuting the crime is illustrated in the following example by Ab Wahid N (2015), that if a practitioner of witchcraft uses this to commit rape, he will be charged and investigated under Section (376) of the Penal Code instead of the relevant provision on witchcraft under the Syariah Criminal Offences enactments. In the case of *Tan Mui Choo & Anor v PP* [1987] 1 MLJ 267, the offence of rape was committed while the victim was hypnotized through witchcraft. The offender could not be accused of practicing witchcraft but was only accused of rape.

Selling Witchcraft Items from the Islamic Law Perspective

Finding means for sustenance by carrying on a business is recommended in Islam and is one of the Sunnah of the Prophet PBUH. A heavenly reward is promised for the seller who conducts his business in trust with the saying of the Prophet PBUH*:*

التاجر الصدوق الأمين مع النبيين والصديقين والشهداء

Meaning: *"The truthful, trustworthy merchant is with the Prophets, the truthful, and the martyrs."*(Ibnu Majah. Sunan Ibnu Majah, Hadith no: 2129).

However, if the business is done without following the requirements under Islamic law, this will result in punishment in the hereafter.

Islam prohibits the seller from practicing usury, bribery and selling items that are considered impure. Scholars agree that impurity in substances like wine and swine cannot not be sold and if done so, renders the contract null or void (Abdul Muhaimin, 2023). This is in accordance with the saying of the Prophet PBUH:

عن جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ عَامَ الْفَتْحِ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ وَرَسُولَهُ حَرَّمَ بَيْعَ الْخَنَازِيرِ وَبَيْعَ الْمَيْتَةِ وَبَيْعَ الْخَمْرِ وَبَيْعَ الْأَصْنَامِ...

Meaning: *"From Jabir bin Abdullah said, he heard the Prophet PBUH said on the year of the opening year of Makkah, indeed Allah SWT and his Prophet PBUH have banned the sale of wine and sale of swine…".* (al-Bukhari. *Sahih Al-Bukhari*. Hadith no: 2236).

The prohibition of alcohol is not only on the consumption, but all activities associated with it, for example farmers who grow grapes with the aim of it being produced as alcohol, liquor truck drivers and marketers. There are differences in views among jurists regarding items other than those mentioned in the above hadith. According to the Hanafi school of thought, the contract

is valid as long as the impurity is not to be consumed, based on the method, "Everything that contains benefits that are permitted by Islamic law (Shariah) can be bought and sold". (al-Zuhaily, 2010). It can be noted that in the context of items other than those specifically stated in the hadith, the Hanafi school of thought focuses on the principle on the benefits of an item, while the majority of jurists adhere to the concept of purity of things.

Thus, among the goods that are prohibited for sale in Islam are goods that do not bring any benefit to anyone. In terms of witchcraft items, these not only do not bring any benefit to the buyer but conversely, inflict great harm on both the user, purchaser and the intended victim. Therefore, according to Islam, witchcraft items are prohibited goods and cannot be sold.

In Islam, the original position of sale and purchase activities is that must be a legal activity, which is clearly stated in the following verse of the Qur'an:

وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا

Meaning: *"And Allah has legalized the sale and purchase and prohibition of usury."* (Al-Qur'an. Al-Baqarah, 2: 275)

The sale and purchase activity can be considered illegal if there is something prohibited in Islam during the process of the formation and/or execution of the contract. This is because the contract of sale and purchase in Islam must be carried out using goods which are only permissible under Islamic law. To reiterate the previous discussion, it is prohibited for a Muslim to sell liquor, pork and non-beneficial goods. Therefore, all types of trade must be based on the pillars and conditions set in Islam based on the maxim mentioned by Al-Suyuti (2007):

الأصلُ في الأشيَاء الإِبَاحَة حَتى يَدُلَّ الدَّلِيلُ عَلَى تحريمه

Meaning: "*The origin of a matter should be until there is a provision to its prohibition*".

The above Islamic fiqh method substantiates the deduction that the sale of witchcraft goods is prohibited in Islam on the basis that it does not carry any benefit but harm. Therefore, the contract for the sale of witchcraft items is invalid and rejected in Islam. This ruling is further enunciated in a religious edict issued by the Federal Territory Mufti's Office in Malaysia, which states that, all contracts of sale and purchase done and intended to commit polytheistic practices (*syirik*) towards Allah are prohibited and the items which are already purchased must be disposed and also written off (Pejabat Mufti Wilayah Persekutuan, 2022). Thus, all profits from the sale of goods such as witchcraft items are illegal in Islam.

The Current Regulatory Framework Relating to Sale of Witchcraft Items on Online Platforms in Malaysia

The Malaysian legal framework comprises several laws and regulations to govern e-commerce activities which cater the sale of products by using online platforms. The sale of witchcraft items on online platform would substantially tantamount to some legislations such as the Contracts Act 1950, Sale of Goods 1957, Trade Description Act 2011, Electronic Commerce

Act, Consumer Protection Act 1999, Poisons Act 1952, Customs Act 1967, Penal Code, Communications and Multimedia Act 1998 and State Enactment Syariah Criminal Offences Contracts Act 1950 (Act 136).

State Enactment Syariah Criminal Offences Contracts Act 1950 (Act 136) is an act pertaining to contracts. This Act states about an agreement that can be transmitted into a contract, which is Section 3 of Contracts Act 1950 which states about the communication, acceptance and revocation of proposals that must be conclude between both parties. This comprise an agreement or any contract can be void or cancelled in the case where the sale objects are unlawful. Whereas Section 25 of Contracts Act 1950 states that if any part of a single consideration for one or more objects, or any one or any part of any one of several considerations for a single object, is unlawful, the agreement shall be void.

Thus, it asserted that every sale and purchase contract that occurs either face-to-face or online is void if the goods traded are unlawful, such as witchcraft items.

Sale of Goods Act Act 1957 (Act 382)

Act 382 - is an Act which relates to the sale of goods. Whenever a seller agrees to deliver or send the goods to the buyer with the agreed price by both parties, they are already considered to enter into the contract. Section 4 (1) of Sale of Goods Act (Act 382) states that a contract of sale of goods is a contract whereby the seller transfers or agrees to transfer the property in goods to the buyer for a certain price. There may be a contract of sale between one part-owner and another.

Additionally, Section 42 of Sale of Goods Act (Act 382) states that the buyer is deemed to have accepted the goods once he intimates to the seller that he has accepted them, or when the goods have been delivered to him and he does any act in relation to them which is inconsistent with the ownership of the seller, or when, after the lapse of a reasonable time, he retains the goods without intimating to the seller that he has rejected them. As a result, if the buyer notifies the seller or has received the goods or goods purchased have already been received then the acceptance has already occurred.

It can be concluded that any goods that are sold for the price which has been agreed by both parties, once the buyer has received the goods, the sale and transaction has taken place and this is similarly applicable to selling and purchasing witchcraft items.

Trade Description Act 2011 (Act 730).

Act 730–is an Act for the purpose of promoting good trade practices by prohibiting false trade descriptions and false or misleading statements, conduct and practices in relation to the supply of goods and services and to provide for matters connected therewith or incidental thereto.

Provisions that is related with the sale of items on online platforms include Section 5(1)(b) which states that any seller should prohibit themselves from doing any false trade description and if they commit this offence, they are liable to a fine that not exceeding two hundred and

fifty thousand ringgit for corporate body or one hundred thousand ringgit or imprisonment for non-body corporate.

Other than that, Section 14 (1)(b) of Trade Descriptions Act 2011 (Act 730) states that a person who offers to supply any goods shall not make any false or misleading indication, by any means, whether direct or indirect – that the goods are being offered at a price less than that at which they are in fact being offered; shall be charged. In other words, any seller can be charged with an offence if there are misleading or providing false information about the goods.

There are many statutes related to the sale of goods through online mechanisms such as sellers need to ensure that all information advertised is accurate with the product that the buyer will receive and not make any misleading statement that may deceive or mislead any person.

Electronic Commerce Act 2006 (Act 658)

Electronic Commerce Act 2006 (Act 658) is a statute to provide a legal recognition of electronic messages in a commercial transactions and the use of the electronic messages to fulfil legal requirements for the purpose of enabling and facilitating commercial transactions through the utilization of electronic means.

The (Act 658) consists of twenty-five (25) provisions divided into five (5) parts namely, preliminary, legal recognition of electronic message, fulfilment of legal requirements by electronic means, communication of electronic message and miscellaneous. In respect of relevant provisions related to the selling of witchcraft items, section (5) of (Act 658), provides the definition of commercial transactions which refers to a single communication or multiple communications of commercial nature, irrespective whether contractual or not, which incorporates any matters relating to the supply or exchange of goods or services, agency, investments, financing, banking and insurance. This indicates that selling witchcraft items fall within the ambit of "commercial transaction" as contained under the Act 658. The rest of the provisions seem to relate with the legality of commercial transactions using electronic means Section 7 (1) of Electronic Commerce Act 2006 (Act 658) states that in the formation of a contract, the communication of proposals, acceptance of proposals, and revocation of proposals and acceptances or any related communication may be expressed by an electronic message. It signifies that any intention either from the buyer or the seller can be expressed by an electronic message.

There are some provisions in this Act which state that if any law requires a written information, or signature of a person or witness on a document, it can be made through the form of an electronic message as this fulfils the requirement of the law provided under Section 8, Section 9 and Section 11 of Electronic Commerce Act 2006 (Act 658).

Consumer Protection Act

Consumer Protection Act 1999 (Act 599) is an Act to provide the protection for consumers under the establishment of the National Consumer Advisory Council and the Tribunal for Consumer Claims, and for matters connected therewith.

e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

Section 12 (1) (a) of Consumer Protection Act (Act 599) states that a person commits an offence- when he gives a consumer an indication which is misleading as to the price at which any goods or services are available. This section speaks of misleading information or any services is an offence.

Section 19 (4) of Consumer Protection Act (Act 599) provides that where no safety standard has been prescribed under subsection (1), the person supplying or offering to supply the goods or services shall adopt and observe a reasonable standard of safety to be expected by a reasonable consumer, due regard being had to the nature of the goods or services concerned. Subsection (1) stated that the Minister may prescribe safety standards on the goods or services that are significantly related to selling and purchasing witchcraft items through online platforms.

Poisons Act

Poisons Act 1952 (Act 366) is an Act to regulate the importation, possession, manufacture, compounding, storage, transport, sale and use of poisons, this act is significant to the selling and purchasing of witchcraft items that contain harmful poisonous ingredients through online platforms.

Section 11 of Poison Act 1952 (Act 366) states that no preparations containing any poison shall be manufactured otherwise than in accordance with the regulations made under this Act. The Act states that no person shall provide a substance contained in its poison. The ingredient in the product manufactured should be legal and safe. Consequently, it is an offence if the witchcraft items contain illegal or poisonous ingredients.

This act states about the punishments that will be imposed on offenders if it is proven that there are dangerous poisons in their sales items. Section 32 (2) of the Poison Act states that any person found guilty of an offence against this Act, for which no other penalty is specifically provided by this Act or by any regulations made thereunder, shall be punishable by a fine not exceeding three thousand ringgit or by imprisonment for a term not exceeding one year or both. Provided that if the act or omission in which such person is charged is in the opinion of the court of such a nature as to amount to wilful default or culpable negligence, which endangered or was likely to endanger human life, such person shall be liable, on conviction, to a fine not exceeding five thousand ringgit or to imprisonment for a term not exceeding two years or both.

Customs Act

Section 31 (1)(a) of Custom Act 1967 (Act 235) states that the minister may, by order, prohibit the importation into, or the exportation from Malaysia or any part thereof, either absolutely or conditionally, or from or to any specified country, territory or place outside Malaysia, or the removal from one place to another place in Malaysia of any goods or class of goods. Minister can prohibit any goods that are dangerous, harmful or illegal to be imported to Malaysia.

This may be relevant to witchcraft items, when the goods are perceived to be dangerous that can threaten the life of a person, then the Minister may order that such items not be imported into Malaysia.

e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

Penal Code

Another Act is the Penal Code (Act 574) which is an Act relating to criminal offences.

If witchcraft items are illegal or unlawful that could cause harm to a person, the sale can be a criminal offense. Section (43) of Penal Code (Act 574) states that the word "illegal" or "unlawful" is applicable to everything which is an offence, or which is prohibited by law, or which furnishes ground for a civil action. Besides, in respect of the word "illegal", a person is perceived to be "legally bound to do" whatever it is illegal for him to omit. Section (44) of Penal Code stated that the word "injury" denoted any harm whatever illegally caused to any person, in body, mind, reputation or property.

Witchcraft items are highly dangerous when used. Various issues arise to victims due to the use of witchcraft items. A person who utilizes spells (sihir) on others which causes injury or death should be subject to harsh punishment on the ground that it can be classified as an attempted murder offense.

Section (300) (b) of Penal Code (Act 574) states that except in the cases hereinafter excepted, culpable homicide is a murder- if it is being done with the intention of causing such bodily injury as the offender knows to be likely to cause the death of the person to whom the harm is caused. Section (302) of Penal Code (Act 574) states that whoever commits murder shall be sentenced to death.

Therefore, the sale of goods that may cause injury or death should be prohibited by the law. If this is not being implemented, the sale of witchcraft goods will become rampant and could lead to various adverse effects.

Syariah Criminal Offences Enactment

There is a section in Syariah Criminal Offences (Takzir) (Terengganu) Enactment 2001 which related to witchcraft or infidel worship. This section aims to ensure that Muslims not deviate from their beliefs and remain on the true path of Islam. Section 3 (1) of Syariah Criminal Offenses (Takzir) (Terengganu) Enactment 2001 states that any person who worships nature or does any act that shows a worship or respect to any person, animal, place or thing in any way that violates the Sharia Law is committing an offence and when convicted may be fined not exceeding five thousand ringgit or imprisoned for a period not exceeding three years or both.

There is an indirect connection between this section and to curb the widespread sales of witchcraft items in Malaysia especially through online platforms. This is because of the fact that purchasing and selling witchcraft items is something that shouldn't be engaged by Muslims. As previously mentioned, Section 3 ought to serve as a guide for crafting new Shariah laws pertaining to the selling of witchcraft goods, as well as a mention of the punishment outlined therein.

Section 3 (2) of Syariah Criminal Offences (Takzir) (Terengganu) Enactment 2001 states that the court may order that any device, article or thing used in the commission of or in connection

with the offence referred to in subsection (1) be confiscated and destroyed, even if no one has been convicted of the offence.

FINDINGS

Based on the above discussion, it is clear that Shariah prohibits the witchcraft practice and the selling of prohibited goods such as witchcraft items. Islam considers witchcraft to be a serious transgression and a great sin. and therefore forbids its ummah from engaging in it. From Abu Hurairah RA, the Prophet PBUH said;

اجْتَنِبُوا السَّبْعَ المُوبِقَاتِ، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا هُنَّ؟ قَالَ: الشِّرْكُ بِاللَّهِ، وَالسِّحْرُ، وَقَتْلُ النَّفْسِ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالحَقِّ، وَأَكْلُ الرِّبَا، وَأَكْلُ مَالِ اليَتِيمِ، وَالتَّوَلِّي يَوْمَ الزَّحْفِ، وَقَذْفُ المُحْصَنَاتِ المُؤْمِنَاتِ الغَافِلاَتِ

Meaning: *"Avoid the seven destructive sins." They said: "O Messenger of Allah, what are they?" He said: "Associating partners with Allah; Witchcraft; killing an innocent person except by legal right; consuming usury; consuming the property of an orphan; retreating from the battlefield; slandering chaste, innocent and believing women."* (Al-Bukhari. Sahih Al-Bukhari. Hadith no: 2766)

In addition, all items for sale should be beneficial to the buyer and must be halal and not in violation of shariah. Section 3 of the Syariah Criminal Offences (Federal Territories) Act 1997, states that all offenses pertaining to idolatry (syirik) are sinful. Even though the selling of witchcraft (*sihir*) items is not specifically mentioned thereof, the term "syirik practices" might be interpreted to include all forms of witchcraft, which is forbidden in Islam.

Furthermore, from the Malaysian legal perspective, there is still no specific law related to the illegality of the sale of witchcraft items or goods on online platforms. Nonetheless there are provisions which state in general terms about buying or selling illegal goods, items that are invalid for sale, and the circumstances to the contract to be regarded as valid or invalid.

CONCLUSION

In conclusion, it is explicitly stated in both Shariah and Malaysian laws that the act of selling and purchasing witchcraft items is forbidden and illegal. It is also possible to conclude from the discussion above that witchcraft items have great potential to harm society. In order to restrict and end all activities related to witchcrafts, the government and related agencies such as the Department of Islamic Development Malaysia, the Ministry of Domestic Trade and Cost of Living, the Malaysian Communications and Multimedia Commission should collaborate to regulate this problem by establishing a legislative framework governing the sale of witchcraft products on online platform.

ACKNOWLEDGEMENTS

The authors would like to express gratitude to Universiti Sains Islam Malaysia (USIM) which commissioned the work under USIM Research Grant scheme entitled “Kajian Awal Penjualan Barang Sihir dan Tahyul dalam Platform Penjualan dalam Talian: Ke Arah Pembentukan Kerangka Undang-Undang di Malaysia” with the code: PPPI/FSU/0121/USIM/14521.

REFERENCES

Abd Wahid, Najwa. 2015. *Transformasi Dalam Perundangan. Langkah-Langkah Yang Boleh Diambil oleh Mahkamah Syariah di Malaysia dalam Menangani Jenayah Sihir*. Universiti Malaya.

Abdul Muhaimin Mahmood. (2023). Perkara Haram Dalam Perniagaan. *E- MUAMALAT* . Jabatan Kemajuan Islam Malaysia.https://e-muamalat.islam.gov.my/en/bahan-ilmiah/artikel/154-perkara-haram-dalam-perniagaan

Al-Bajawi, Ali Muhammad. (2016). *Ahkam Al-Qur'an li Ibni al-Arabiyy*. Madinah: Dar al-Mirath al-Nabawi.

Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail. (2002). *Sahih al-Bukhari*. Beirut: Dar Ibnu Kathir.

Al-Suyuti, Jalaluddin Abdul Rahman. (2007) *Al-Asbah Wa Al-Nadhair*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.

Bernama. (2020). Bomoh Dalam Talian Jual Produk Mistik, Kurafat Membimbangkan - PMPM. Astro Awani. https://www.astroawani.com/berita-malaysia/bomoh-dalam-talian-jual-produk-mistik-kurafat-membimbangkan-pmpm-229591

Consumer Protection Act 1999 (Act 599)

Contract Act 1950 (Act 136)

Custom Act 1967 (Act 235)

Electronic Commerce Act 2006 (Act 658)

Faizal Rahman, Ghozi Mubarok. (2021). Konsep Sihir dalam Perspektif Buya Hamka dan M.Quraish Shihab. *AL-IMAN: Jurnal Keislaman Dan Kemasyarkatan*. Vol. 5, No. 2.

Hamzan, Muna. 2022. Garis Panduan Mengenai Amalan Sihir Menurut Perspektif Islam. *International Journal of Islamic Studies and Social Sciences*. Volume 3, Number 3.

Ibnu Majah, Abu `Abdillah Muhammad bin Yazid bin `Abdillah al-Rab`i al- Qazwini. (2008). *Sunan Ibnu Majah*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.

Mohd Sabree Nasri. 2016. *Jenayah Sihir di Malaysia. Permasalahan dan Cadangan Perlaksanaan Undang-Undang*. Melaka: Kolej Universiti Islam Melaka.

Pejabat Mufti Wilayah Persekutuan. 2022. IRSYAD AL-FATWA SIRI KE-658: HUKUM BELI BARANG SIHIR. . *Muftiwp.gov.my. https://www.muftiwp.gov.my/ms/artikel/irsyad-fatwa/irsyad-fatwa-umum/5091-irsyad-al-fatwa-siri-ke-658-hukum-beli-barang-sihir*

Penal Code (Act 574)

Poisons Act 1952 (Act 366)

Sale Of Goods Act 1957 (Act 382)

Syariah Criminal Offences (Federal Territories) Act 1997

Syariah Criminal Offences (Takzir) (Terengganu) Enactment 2001

Trade Descriptions Act 2011 (Act 730)

Vivi, Sumanti. (2022). Kes Sihir Antara Kesalahan Bakal Didakwa Ikut Enakmen Baharu di Kelantan. Astro Awani. https://www.astroawani.com/berita-malaysia/kes-sihir-antara-kesalahan-bakal-didakwa-ikut-enakmen-baharu-di-kelantan-354143?amp=1

Wahbah Al-Zuhayli. (2010). *Al-Fiqh Al-Islami Wa Adillatuhu. Jil.4.* Damsyik: Dar al-Fikr

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

THE BEST INTEREST OF THE CHILD PRINCIPLE IN JUVENILE JUSTICE SYSTEM: COMPARATIVE STUDY BETWEEN BRUNEI DARUSSALAM AND MALAYSIA

RABIATUL HAZIQAH AMIRUL HUSAINI
LL.M Universiti Kebangsaan Malaysia, Malaysia; BA Shariah, Universiti Islam Sultan Sharif Ali (UNISSA), Brunei Darussalam. Email: Rhameer26@gmail.com

NEHALUDDIN AHMAD
MA, LL.B, LL.M Lucknow University, India; LL.M Strathclyde University, United Kingdom; LL.D. Meerut University, India; Professor of Law, Universiti Islam Sultan Sharif Ali (UNISSA), Brunei Darussalam.
Email: ahmadnehal@yahoo.com

ABSTRACT

Many children are in a vulnerable position if their interests are threatened since they are powerless to modify their circumstances and avoid disadvantage. Hence, the best interest of a child principle is the core principle that is used to guide any decisions and actions regarding the care of all children, including children in conflict with the law. UNCRC has set forth a punitive measure of using the detention center for a child shall be used only as a measure of last resort and for the shortest period of time. However, there is still a lack of execution of the principle of the best interest of the child, such as the usage of closed facilities for children. This paper highlights the background study of the "Best Interest of a Child" Principle. Consequently, using a qualitative comparative approach, this essay intends to look into the international laws, regional laws, and domestic laws in Brunei Darussalam and Malaysia in relation to children in conflict with laws. In conclusion, there is still room for Brunei Darussalam and Malaysia to enhance and protect the interests of the children in conflict with the laws. For instance, diverting children in conflict with laws from the formal justice process may also reduce the utilization of closed facilities.

Keywords: *Children, Best Interest, Juvenile Justice, UNCRC*

INTRODUCTION

The introduction of the child rights-based approach brought about by the UNCRC revolutionized the juvenile justice system in many different countries. Additionally, as a parent instrument, UNCRC has established globally recognized guidelines for juvenile justice that all state parties must follow. In order to make sure that nations streamline their juvenile justice systems to meet the requirements established by the convention, the standing of the CRC as a legally binding international instrument is crucial. The ratification of the CRC has not only altered the juvenile justice system in Brunei and Malaysia, but it has also hopefully cleared the path for improvement.

Besides UNCRC, there are four UN standards and norms generally mentioned when speaking about juvenile justice, namely the United Nations Rules for the Protection of Juveniles

Deprived of the Liberty known as Havana Rules, The United Nations Standard Minimum Rules for the Protection of Juvenile Justice known as the Beijing Rules, The United Nations Guidelines for the Administration of Juvenile Delinquency known as the Riyadh Guidelines, and United Nations Rules for the Protection of Juveniles Deprived of their Liberty.

The principles and norms encapsulated in these instruments are regarded as important to reinforce the interpretation and implementation of CRC's legally binding standards on the administration of child justice.

CRC emphasizes that locking up the children in detention should always be the last resort. However, for some countries this is too often not the case, in some countries other than committed crimes, children can be detained for disobeying their parents, or children who use drugs are often detained for medical treatment and rehabilitation purposes. In addition, some countries believe that this punitive punishment is in the best interest of the children's discipline.

It is the states' obligation once they ratify the CRC to ensure their juvenile justice is to conform to international standards and for the purpose of this research states should ensure that children are held in humane conditions along with access to other essential services and facilities. Brunei Darussalam and Malaysia have already ratified and adopted some of the international standards in their existing domestic legislation for their juvenile justice, including the implementation of detention centers that serve as deprivation quarters for children in conflict with the laws. The article will discuss both national laws pertaining to the juvenile justice system and examine the respective advancements of Malaysia and Brunei Darussalam.

In conclusion, the governments of Brunei Darussalam and Malaysia can yet do better as the major decision-makers when it comes to advancing children's rights and putting their best interests first.

METHODOLOGY

The researcher is employing a qualitative comparative study, where the researcher studies a particular topic or phenomenon for the purpose of this research the the best interest of the child principle in the juvenile justice system in Brunei Darussalam and Malaysia. Generally, the person who carries out comparative studies is interested in identifying the similarities and differences among macrosocial units resulting in understanding, explaining, and interpreting diverse historical outcomes and processes and their significance for current institutional arrangements. (Ragin, 2014)

In the modern period of multiculturalism, comparative cultural studies play a vital role, experts in France view comparative law as an instrument for developing domestic law and legal doctrine. (Van Hoecke, 2015)

The source of the research data comes from textual data from written documents of past research, books, journals, and law reports pertaining to this subject matter that can be found at libraries and reliable websites.

LITERATURE REVIEW

Article 3(1) of UNCRC has been said to be more than an umbrella provision as it is an aid to construction, a mediating principle that can aid in resolving conflicts between rights, and an evaluative principle (Alston and Gilmour-Walsh, 1996).

As highlighted by Mustaffa in his research, although UNCRC is silent on the exact minimum age of responsibility, it was recommended by the drafter that the age of the criminal responsibility shall not be fixed too low, taking into consideration the children's interest, for instance, their emotional, mental and intellectual maturity and stage of growth. (Mustaffa Aminuddin, 2017)

There are some parties who point out the opinion that enforcing corporal punishment is for the best interest of the child. However, this is not the case because UNCRC itself is the guideline that highlights disciplining a child amounts to corporal punishment, this would be considered as a violation of the rights within the CRC and accordingly not in the child's best interests. (Wolf, 2012)

UNICEF, the United Nations Children's Fund, has reported that more than 1 million children around the world are behind bars. Many are held in decrepit, violent and degrading circumstances such as the absence of education, access to meaningful activities and daily communication. Also, too frequently, children imprisoned for acts of delinquency are put in institutions that lack the appropriate facilities and infrastructure. (Bochenek, Michael Garcia Bochenek, 2016)

THE EVOLUTION OF THE BEST INTEREST OF A CHILD PRINCIPLE

Initially, the idea of a "Best Interest" emerged when society gradually became more interested in children's future. Janusz Korczak once wrote: 'To reform the world means to reform the methods of bringing up children. (Thomas Hammarberg, 2008) In addition, he stresses that the children deserve respect for the interest of the children, not as charity or a favor, but as a right. (Janusz Korczak, 2009)

Even though there are several arguments and theories concerning the child as the right holder, the reality these days is that the child does have a right. It took us decades to come to the fact that the child does have rights despite their capacities has been questioned.

Since 1813, the principle of the 'Best Interest' has been the guiding principle in Pennsylvania's family law, where advancing the child's best interest is always supposed to be the court's goal. Before World War I, there were no sets of rules and laws to protect children, for instance, it was common for them to work with adults in unsafe and unhealthy conditions. A year after World War I, the League of Nations was established and one of its primary areas of focus was the juvenile justice system. For instance, the Child Welfare Committee was formed with the goal of investigating children's rights and determining what steps states ought to take in relation to child trafficking, child labour, street children, slavery, and juvenile prostitution. (Joutsen Matti, 2017)

"Save the Children" Founder, Eglantyne Jebb and her sister started a humanitarian movement for special protection for children, both sisters believed that children's well-being is crucial, and they believe every child deserves a future. Later in 1924, Eglantyne Jebb drafted the important landmark legislation for children, namely the Geneva Declaration on the Rights of the Child. According to the Declaration, everyone owes children the right to economic independence, protection from exploitation, means for their growth, special assistance in times of need, and an upbringing that fosters social responsibility.

A year after World War II ended, The United Nations General Assembly established the International Children's Emergency Fund, UNICEF. Initially, UNICEF was a follow-up program for the relief of the victims of war, where they provided temporary relief to children and mothers who were suffering during the aftermath of World War II. Next, after UNICEF was established as a permanent UN agency, ever since that it broadened its purpose to include providing humanitarian and developmental aid to children around the world. (Ursu, 2023)

After World War II ended, the 1948 Universal Declaration of Human Rights was the first legal document that embraced individual freedom and rights to foster peace and the conditions for a better society. Universal Declaration of Human Rights 1948 has two important articles referring to children, namely article 25, which mentions that mother and child including children born in or out of wedlock are entitled to special care and assistance. Article 26 emphasizes the importance of education for everyone and mentions that parents have prior rights to provide education and choose a kind of education to their children.

Long-awaited efforts in implementing legal protection for children became a reality when the United Nations Social Commission 1950 prepared a draft permeable and principles of the Declaration of Child Rights. Along with other principles concerning the child were incorporated into the Child's Rights Declaration the General Assembly introduced the Declaration of the Rights of the Child in 1959. With the recognition that children need special care and protection, the world leaders came up with another declaration, this time, a specific declaration on their rights. Although the declaration is a non-binding instrument, it cannot be denied that this declaration's existence shows the strength of recognizing child rights that bring us closer to legally binding treaties.

The 1959 Declaration of the Rights of the Child had in fact already evoked the principle, stating that 'the best interests of the child shall be the paramount consideration' in the enactment of laws relating to children, as well as 'the guiding principle of those responsible for (the child's) education and guidance'.

The Convention on the Rights of the Child extends the principle to cover all decisions affecting the child. This is a radical departure. The best interests of the child shall now be a primary consideration in all actions concerning children – not just actions taken by the state authorities, parliamentary assemblies, and judicial bodies but also those taken by relevant private institutions.

The drafters of the Convention not only expanded the scope of the principle, but they also made it one of the 'umbrella' provisions, making it crucial to the Convention's overall framework. The UN Committee on the Rights of the Child has taken the principle one step further, defining

the child's best interests as a 'general principle' guiding the interpretation of the entire Convention.

JUVENILE JUSTICE SYSTEM

An adult is processed through the formal justice system when they come in contact with crime. Before a better understanding of children's interests, youthful offenders generally underwent the same justice system and punishments as adults. There are differences in process between adults and children, hence starting in 1889, American states and the federal government started to process juveniles in their own justice systems.

As stated throughout the UNICRI's Guidance for Legislative Reform on Juvenile Justice, juvenile justice (or children justice, as it is sometimes referred to) is a general term used to describe the policies, strategies, laws, procedures, and practices applied to children over the minimum age of criminal responsibility who have come into conflict with the law.

Despite lacking a widely acknowledged meaning, the term "juvenile" is frequently employed to refer to a minor who has surpassed the minimum age of criminal responsibility and is suspected, found guilty, or facing charges of a criminal act.

Through this juvenile justice system, children in conflict with the laws will undergo different justice systems, instead of getting the same punishment as the adults and being held in risky custodial centers they will be separated from adults. However, in some countries, these children and young persons are held in extremely poor and dangerous juvenile facilities for intensive periods of time.

INTERNATIONAL LAWS

The International Principal Act governing the handling of children in conflict with the laws is the UNCRC. The Convention on the Rights of the Child or UNCRC constitutes a comprehensive listing of the member states' obligations to the convention towards all children, and this obligation does not exclude any child that is deprived of their liberty just because they are in the criminal justice system.

The issue of corporal punishment is a controversial issue. A reading of Articles 19(1) Article 37 and Article 28(2) shows that the CRC prohibits corporal punishment:

Art. 19(1): States Parties shall take all appropriate legislative, administrative, social and educational measures to protect the child from all forms of physical or mental violence, injury or abuse, neglect or negligent treatment, maltreatment or exploitation, including sexual abuse, while in the care of parent(s), legal guardian(s) or any other person who has the care of the child….

Art. 37: States Parties shall ensure that: (a) No child shall be subjected to torture or other cruel, inhuman or degrading treatment or punishment. Neither capital punishment nor life imprisonment without possibility of release shall be imposed for offences committed by persons below eighteen years of age….

Art. 28(2): States Parties shall take all appropriate measures to ensure that school discipline is administered in a manner consistent with the child's human dignity and in conformity with the present Convention.

In addition, Corporal punishment or physical punishment has been defined by the Committee as:

"… any punishment in which physical force is used and intended to cause some degree of pain or discomfort, however light…In addition, there are other non-physical forms of punishment that are also cruel and degrading and thus incompatible with the Convention. These include, for example, punishment which belittles, humiliates, denigrates, scapegoats, threatens, scares or ridicules the child (United Nations Committee on the Rights of the Child, 2006).

Neither member state should allow a child to be held in any kind of detention without proper legal procedure, as stated in Article 37. State Parties must ensure that no child is stripped of his or her liberty in an unjust or illegal manner. The detention of a child must be illegal and used as a very last resort and for the shortest amount of time. Therefore, if this happens the general guiding principle concerning any child has been mentioned at the beginning of the convention in Article 3 and later in Article 20 (1) of UNCRC where the child's best interest shall be the primary consideration, including children in detention centres.

Other than UNCRC, there are four UN standards and norms generally mentioned when speaking about juvenile justice. First, the United Nations Rules for the Protection of Juveniles Deprived of the Liberty known as Havana Rules outlined in their first and second rule that decisions made by the authority must take into account children's interests and set that deprivation of the liberty of a juvenile should be a disposition of last resort and for the minimum necessary period and should be limited to exceptional cases. The rules also highlight the establishment of open detention facilities with no or minimal security measures in order to ensure the best interest of children is upheld. In addition, the guidelines were developed to encourage the use of alternative to imprisonment, and to ensure that juveniles in the custody have their basic rights protected. (Joutsen Matti. 2017)

The Havana Rules define a juvenile as every person under the age of 18 years, and defines deprivation of liberty as any form of detention or imprisonment or the placement of a person in a public or private custodial setting, from which this person is not permitted to leave at will, by order of any judicial, administrative or other public authority (Rule 11).

Second, the Beijing Rules are the guideline for the states to protect children's rights and welfare development while they are in the criminal justice system. The Beijing Rules also stress that any detention should be temporary under Rule 17(b) and state that this should occur under Rule 17(c) only where the child has committed "a serious act involving violence." In addition, the Beijing Rules stress the particular needs of young offenders in an environment that requires careful attention to their individual needs and concerns without any discrimination.

Third, the United Nations Guidelines for the Prevention of Juvenile Delinquency or the Riyadh Guideline was introduced by Professor Allison Morris and the guidelines were circulated among experts in juvenile justice. (Joutsen Matti. 2017)

The Riyadh Guidelines cover early preventive and protective intervention modalities and actively encourage positive roles from a range of social institutions, including the family, the educational system, the mass media, and the community, as well as the children and young person themselves.

Lastly, the United Nations Rules for the Protection of Juveniles Deprived of their Liberty are not only applicable to juvenile justice institutions but apply to deprivations of liberty on the basis of the children's welfare and health. The United Nations Rules for the Protection of Juveniles Deprived of their Liberty establishes minimum standards in all forms, consistent with human rights and fundamental freedoms, and with a view to counteract the harmful effects of all types of detention and to foster integration in society.

JUVENILE JUSTICE IN BRUNEI DARUSSALAM

Brunei Darussalam uses a dualist approach in its application of international laws. When Brunei becomes a member of an international convention or commitment and decides to join a treaty, the municipal law does not automatically incorporate international law. Incorporation entails enacting implementation legislation and appending the relevant treaty to the text of the Act or its corresponding schedule. After incorporation, a higher status than domestic law is given to international treaties, overridden only by the Constitution. (Ololade O.Shyllon, 2009).

Currently, Brunei Darussalam already ratified three conventions: the United Nations Convention on the Rights of the Child and its two optional protocols. Also, the United Nations Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women and the United Nations on the Rights of Persons with Disabilities. Brunei has signed, but not yet ratified, the Convention against Torture and Other Cruel, Inhuman, or Degrading Treatment or Punishment (UNCAT). In May 2019, Sultan Hassanal Bolkiah, in his speech, announced that Brunei Darussalam would ratify the United Nations Convention against Torture and Other Cruel, Inhuman or Degrading Treatment or Punishment. (Anon. 2019.)

After Brunei expressed its willingness by signing the treaty earlier in September 2015.There are several UN treaties that Brunei Darussalam has yet been ratified. For instance, the International Covenant on Civil and Political Rights (ICCPR), the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights (ICESCR), the International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination (ICERD), and the International Convention to Protect the Rights of All Migrant Workers and Members of Their Families (ICMRW).

Brunei has progressed towards strengthening laws protecting children in order to comply with international norms since ratifying the UNCRC. In 2006, after a long time, Brunei came up with specific legislation named the Children and Young Persons Act, which covers specific protection for children in court, detentions, victims, and perpetrators.

In Article 1 of the UNCRC, a child is described as a person under the age of 18. Meanwhile, in Brunei, a child is someone under the age of 14 and a young person is someone who has reached the age of 14 but has not yet reached the age of 18. The meanings of child and young person were also identified in Chapter 219 of the Children and Young Person Act.

Chapter 219 of the Children and Young Persons Act is the key legislation in Brunei Darussalam governing children's affairs, including children in conflict with the law. A Juvenile, according to the section 2 of CYPA, is anyone who has passed the age of seven but is under the age of 18. Also, according to section 10 of CYPA the establishment of the Juvenile Court is responsible for this Act.

Under Brunei legislative framework, the criminal responsibility and accountability to a criminal act are 7-12 years old, far below the standard number in line with the international framework. (UN Committee, 2015)

Brunei Penal Code provided section 82 that nothing is an offence for a child under seven years old. Meanwhile, under the same legislation of section 83, nothing is an offence for a child above the age of 7 years old and below 12 years old who has not attained sufficient maturity to understand the judge of nature and consequence of his/her conduct.

There is significant conceptual overlap about a child's definition between the CRC and Islamic Law in Brunei. Although CRC defined a child as a person below the age of 18, in Islamic law, once the child has attained puberty or *Baligh*, the child is no longer a child but an adult even though the child's age is below 15 years old. Generally, under the Shariah law, the determination for the physical sign of puberty or *Baligh* for a male is an ejaculation of sperm and for a female is the first menses she experienced. A person's puberty can be determined according to his or her age in the absence of these signs. When deciding the appropriate age, Muslim scholars have different views. Imam Shafie and Imam Ahmad agreed a child reaches puberty when he or she reaches 15 years. Next, Imam Abu Hanifah views female children as reaching puberty at the age of 17, and male children become adults at the age of 18. Lastly, Imam Malik sets the age 18 years for both boys and girls. (Yusof, W. B., & Rahim, A. A. 2014).

Article 37 of the CRC has further highlighted the children’s best interest that the government should ensure that children should not be housed with adult inmates. Under the Prison Act, under section 46, young prisoners under the age of 18 are held separate from adults and confined in the same detention institution's separate building. Furthermore, Section 40 of the Children and Young Persons Order 2006 prohibits a young person who is not related to an adult from being held in a police station while being transported to or from court or while waiting before or after attending any court.

The Juvenile Court is presided by the Juvenile Court Magistrate. According to the State Judiciary Department of Brunei Darussalam in 2020, before deciding on the approach to dealing with juvenile offenders, the magistrate engages in consultations with a group of advisers consisting of the Probation Unit officers and Welfare officers about the best interests of the boy. For offenses under the High Court jurisdiction, the Public Prosecutor may apply to the Juvenile Court instead for the young offender to be charged unless the juvenile is charged

jointly with an adult. Sections 262 and 263 of the Brunei Criminal Procedure Code deal with the punishment of a young person who is found guilty of a crime.

However, in practice, not all children under the age of 18 years old who have committed any offenses under the laws of Brunei Darussalam have been tried in Juvenile Court. In one of the cases shared, where a young adult aged below 18 raped his own sister, he was charged and brought up to the court as an adult. (Nehaluddin Ahmad, 2022).

The young offender can face a fine, imprisonment, or both. However, instead of sentencing the juvenile to a fine or imprisonment of any kind, the Juvenile Court may deal with the juvenile as provided by the CYPA and the Offenders (Probation or Community Service) Order 2006, respectively. In section 51, CYPA list the Juvenile Court's power to prove an offence committed by the offender and other orders, including probation order, community service order, and bound of good behavior.

When a child is brought before a juvenile court, one or more of the following choices can be considered:

i. Release the case conditionally or unconditionally.
ii. Place a bond on the parent/guardian to ensure proper care and supervision of the juvenile.
iii. Place the juvenile under the care of an appointed person.
iv. Place him/her on the community service order.
v. Place the juvenile on probation for a period ranging from 6 months to 3 years with or without conditions.
vi. Place the juvenile in an Approved School and provide them with rehabilitation programs for a period between 24 to 36 months.

Together, the Juvenile Court and the Ministry of Culture, Youth, and Sports established a Welfare Home Complex for children and young persons. The Department of Community Development of the Ministry of Culture, Youth, and Sports manages this home and there are several branches of welfare home that give protection to the children. In 2021, Brunei Darussalam built a new shelter for children and women that were placed under protection, The minister at that time YB Dato Hj Aminuddin said in conjunction with Universal Children's Day, the minister said, "We must ensure they have a good home environment where they are not confined and can still be with their mother." (Hj Abu Bakar Rashidah, 2020)

In relation to children in contact with drugs, their rehabilitation will be held at Pusat Al-Islah. It is not suitable for the children to be placed at Pusat Al-Islah because Pusat Al-Islah does not have separate rehabilitation programmes for children, so children below the age of 18 still undergo the same rehabilitation programmes designed for adults.

JUVENILE JUSTICE IN MALAYSIA

In 1995, the Malaysian government ratified the CRC. Like Brunei Darussalam, the CRC is not immediately incorporated into Malaysian law. Instead, it is the responsibility of the Malaysian government to fully comply with the convention by ensuring that all current laws are reviewed and new ones are formulated in order to incorporate the CRC into domestic law. Examining

domestic legislation in light of the CRC's requirements is a challenging endeavor. (Mustaffa, A. & Kamaliah, S. 2010).

The ratification of the CRC activated a new phase of progressive development of the Malaysian juvenile justice system. Among remarkable developments in the Malaysian Juvenile justice system after the ratification of CRC was the introduction of the Child Act 2001. It took a long process before the Child Act 2001 finally came into existence. The Child Act of 2001's primary objective is to bring Malaysia's juvenile justice system into compliance with the CRC's provisions as well as international norms and practices. For instance, the establishment of a special court for children known as the Child Court.

Under Malaysian Penal Code law, the MACR is ten years old. Therefore, as far as criminal liability is concerned, children below the age of ten are conclusively exonerated from criminal liability. The Child Act 2001, the governing statute for children, does not mention the alternative sanctions that may be imposed on children below ten years old who commit criminal offenses.

However, Section 66 prevents children below the age of ten from being sent to a probation hostel, an approved school, or imprisonment. In practice, children will be discharged unconditionally without having to face any alternative measures in any form of education, reconciliation, or others. (Abdul Rahim, A. (2012).

As a general principle, Article 37(b) of the CRC stresses that the detention of a child shall be used only as a measure of last resort and for the shortest appropriate period of time. In this respect, the Committee recommended that state parties ensure that cases involving pre-trial detention of children should not exceed thirty days at the latest. (Committee on the Rights of the Child, 2007)

However, in practice, the amounts of children who are unnecessarily detained in detention centers or prisons, especially during the pre-trial phase, continue to exist despite the efforts of different legal systems to incorporate policies preventing this kind of child imprisonment into their respective legislation. (Mustaffa Aminuddin, 2017)

Further, Parents who have trouble managing their children may also request the court for the child to be considered out of control and sent to an Approved School (Sekolah Tunas Bakti) for three years. (Ministry of Women, Family and Community Developments & UNICEF. 2013). Children who are "beyond control" are not technically considered "offenders," but they are subject to the same detention facilities as child offenders, which they consider as punishment. (Shelly Casey, 2015)

Also, according to the best interests of the child principle and article 31(c) UNCRC, young offenders should not be in the same facility as adults. In addition, section 85 of the Child Act 2001 stated a special provision that the child detained at any stage of the criminal proceeding shall not be detained or allowed to associate with the adult suspect or the accused. However, concerning the custodial sentences, the Court for Child may if the Court finds that circumstances to extend beyond the date child attains the age of eighteen years. Since Sekolah

Henry Gurney and Sekolah Integriti's inmates are children and young persons between the ages of fourteen and twenty-one years old. (Rabiatul Haziqah, 2021)

In addition, the issue of lack of facilities limits the effectiveness of this provision since the current design of the police stations and some institutions do not include separate cells for children which may completely prevent them from having direct or indirect contact with adult suspects or accused. (Mustaffa Aminuddin, 2017)

In Malaysia, several custodial institutions aimed at the rehabilitation of children in conflict with the law have been established, including both low-security facilities such as Approved Schools or Sekolah Tunas Bakti (STB) under the Jabatan Kebajikan Masyarakat (JKM) Welfare Department and high-security rehabilitation schools such as the Henry Gurney School and Juvenile Correction Schools. Children on remand in both STBs and Probation Hostels are held in a different dorm from those who have already received a final court order, and they are not able to move around freely inside the compound. The approach to rehabilitation is primarily based on a systematic system of discipline, religious instruction and vocational training in both JKM and Prison Department facilities. (Ministry of Women, Family and Community Developments & UNICEF. 2013)

Ministry of Women, Family and Community Developments & UNICEF. 2013. The Malaysian Juvenile Justice System: A Study of Mechanisms for Handling Children in Conflict with the Law. Malaysia: Ministry of Women, Family and Community Developments & UNICEF.P9

At present, the implementation of lifelong learning programs provided for the child and young people who are detained in closed institutions in Malaysia is based on the rehabilitation program known as the "Putra Module" which adopts the school programs approach. The program's significant principle is to emphasize the holistic rehabilitation program through a range of educational programs that will help the young offender reintegrate into society upon release. For example, young offenders have the privilege to further their education with the consent of the authorities such as by taking the official examination "*Sijil Pelajaran Malaysia*" or SPM (Malaysia School Certificate) in the detention centers. (Abd Wahab, 2006)

Sekolah Tunas Bakti is one of the juvenile institutions or approved schools for academic, vocational, and place of detention for children in conflict with the law that has been set under section 65 of the Child Act 2001. (Jabatan Kebajikan Masyarakat, 2020) Like Henry Gurney School, the Tunas Bakti School aims to provide beneficial programs for children in conflict with the law's rehabilitation and educate children to develop a positive mindset, create strong personalities, and prepare for their reintegration into society.

FINDINGS AND RECOMMENDATIONS

Convention on the rights of children is the most widely ratified international human rights treaty yet most of the countries fail to enforce them into their domestic laws comprehensively. The best interest of the children shall be the primary consideration in all matters concerning children including in protecting their rights and wellbeing even though they are in contact with laws.

First, the MACR legal framework in both countries is inconsistent due to the CRC's silence on the precise minimum age of criminal responsibility. However, 7 and 10 years old as the MACR without a doubt is too low for Brunei Darussalam and Malaysia. The researcher would like to recommend both Brunei Darussalam and Malaysia increase the MACR, so it will reduce the number of children undergoing the formal criminal justice system tremendously. Notably, the overcrowding factor in detention centers in Malaysia is also becoming the main challenge for the government of Malaysia in providing adequate facilities.

Second, UNCRC emphasizes that the use of detention as a last resort, and their best interest should be the paramount consideration for decision-makers. However, Brunei Darussalam and Malaysia in practice still place children in contact with the laws in low-high security detention facilities. Thus, for the sake of the children's interest, reducing the large capacity of children in the detention centres is needed by introducing diversion programs for the children involved in criminal justice and removing the provisions that allow the children to be detained because of beyond parental control.

Third, although the convention approved to use of detention for the shortest appropriate period, in practice Brunei Darussalam and Malaysia still place children in contact with the laws in detention facilities within 24 months to 36 months. The impact of detention on children might be traumatizing because they are vulnerable and it may cause additional problems for children's development.

CONCLUSION

In conclusion, the researcher advocates both countries minimize their current punitive measure of using detention centers in dealing with children and instead move forward to emphasize family and community empowerment. This is because the impact of detention on children is never in the best interests of the child. The researcher also believes that there is still room for improvement for the governments of Malaysia and Brunei Darussalam as the decision-makers to advance children's rights in line with the best interest of the children as the primary consideration.

REFERENCE

Abdul Rahim, A. (2012). Jenayah Kanak-Kanak dan Undang-Undang Malaysia. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Ahmad, Nehaluddin & Ariffin, Muhammad Danish Iqbal. (2022). Legal and Policy Frameworks for Child Rights Protection in Brunei Darussalam. *Children in Conflict with the Law.*(pp.145-164). Unissa Press.

Alston, P., & Gilmour-Walsh, B. (1996). The best interests of the child: towards a synthesis of children's rights and cultural values. UNICEF.

Abu Bakar Rashidah. (2020, November 21). Shelter for vulnerable children to open next year. The Scoop: Brunei. https://thescoop.co/2020/11/21/new-shelter-for-domestic violence-victims-to-be-completed-in-october-2021/

Anon. (2019). Brunei Darussalam: Sultan's speech a first step to repealing 'heinous' laws. Amnesty International. https://www.amnesty.org/en/latest/news/2019/05/brunei-darussalam-sultanspeech-first-step-repealing-heinous-laws/ [21 January 2020]

Bochenek, Michael Garcia Bochenek. (2016). Children Behind Bars: The Global Overuse of Detention of Children. *Human Rights Watch*. https://www.hrw.org/world-report/2016/children-behindbars [19th August 2023]

Committee on the Rights of the Child. (2007, April 25). General Comment No 10: Children's Rights in Child Justice, CRC/C/GC/10.

Jabatan Kebajikan Masyarakat. (2020). Sekolah Tunas Bakti. http://www.jkm.gov.my/jkm/index.php?r=portal/left&id=T3YxbnRkVk91cFVtRU9nOEpBUFU5dz09 [29 August 2023]

Janusz Korczak. (2009). Janusz Korczak: The Child's Right to Respect- Lectures on Today Challenges. France:Council of Europe Publishing.

Joutsen Matti. (2017). UN Standards And Norms On Juvenile Justice: From Soft Law To Hard Law.

Ministry of Women, Family and Community Developments & UNICEF.(2013). The Malaysian Juvenile Justice System: A Study of Mechanisms for Handling Children in Conflict with the Law. Malaysia: Ministry of Women, Family and \ Community Developments & UNICEF.

Mustaffa, A. and Kamaliah, S. (2010). Evidence by Child in Criminal Proceedings in Malaysian Courts: A Study on Post Ratification of Convention of Rights of Child. Current Law Journal, 6, p i.

Ololade O.Shyllon. (2009). Monism/Dualism or Self Executory: The Application of Human Rights Treaties by Domestic Courts in Africa. Institute for Human Rights ABO Akademi University. 17-28 August 2009. Advanced Course On The International Protection Of Human Rights.

Rabiatul Haziqah. (2021). Comparative Study On Child's Rights To Religious Belief and Practices In Detention Centre In Brunei Darussalam and Malaysia. [Master Thesis, Universiti Kebangssan Malaysia]

Ragin, Charles C. (2014). The comparative method: moving beyond qualitative and quantitative strategies. Berkeley (CA): University of California Press

Shelley Casey. (2015). The State of Juvenile Justice in Malaysia. In A Measure of Last Resort? The Current Status of Juvenile Justice in the ASEAN Member States. pp 75-90. Lund, Sweden: Raoul Wallberg Institute.

Thomas Hammarberg. (2008, May 30). The Principle Of The Best Interests Of The Child – What It Means And What It Demands From Adults. [Speech]. https://rm.coe.int/16806da95d

UN Committee on the Rights of the Child (CRC). (2015). Consideration of reports submitted by States parties under article 44 of the Convention, Combined second and third periodic reports of state parties due in 2008: Brunei Darussalam. CRC/C/BRN/2-3, available at: https://www.refworld.org/docid/56a0868c4.html [accessed 25 February 2020]

Ursu, S. (2023, July 28). A brief history of UNICEF. https://www.developmentaid.org/news-stream/post/165244/a-brief-history-of-unicef.

Van Hoecke, M. (2015). Methodology of Comparative Legal Research Methodology of Comparative Legal Research. Law and Method, 1-35. https://doi.org/10.5553/rem/.000010

Wolf, J. (2012). The concept of the "best interests" in terms of the UN Convention on the Rights of the Child. In Freeman, M. and Veerman, P. (Eds), Ideologies of Children's

Rights. Martinus Nijhoff.
Yusof, W. B., & Rahim, A. A. (2014). The Age of Criminal Responsibility from the Perspective of Malaysian Shariah Law. *Asian Social Science*, 10(10): 95-104 doi:10.5539/ass.v10n10

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

DOMESTIC VIOLENCE AND ABUSE AGAINST WOMEN: A COMPARATIVE STUDY ON RIGHTS AND PROTECTION ACCORDING TO BRUNEIAN AND MALAYSIAN LAW

NURUL AMALINA BINTI HAJI AHMAD
Faculty of Shariah and Law, Sultan Sharif Ali Islamic University (UNISSA), Brunei Darussalam 1
Amalinahjahmad95@gmail.com

DR. YUSUF IBRAHIM AROWOSAIYE
Faculty of Shariah and Law, Sultan Sharif Ali Islamic University (UNISSA), Brunei Darussalam 2,
ibrahimyusuff@gmail.com

ABSTRACT

The United Nations (UN) has established regulations for the protection of human rights through international treaties signed by state parties from across the world through the Universal Declaration of Human Rights (UDHR). This has resulted in the establishment of the Declaration of the Elimination of Violence Against Women (DEVAW) by the United Nations, which aims to protect women from discrimination and domination of power by male perpetrators. Domestic violence is a violation of human rights. Since the outbreak of COVID-19, data and reports from several countries indicated the rising number of domestic violence cases against women and girls. This development calls for urgent legal response and community intervention. This paper aims to compare the rights and protection of women against domestic violence under the Bruneian and the Malaysian laws. The paper is a doctrinal study appraising the existing legislations, literature, journal articles, and reports related to current concerns on domestic violence. In the Brunei context, the term domestic violence, in its Islamic term known as 'dharar syarie, *is defined under the Islamic Family Law Chapter 217 and under the Married Women Act Chapter 190. Despite the fact that Brunei has no specific legislation on domestic violence, conducts that are usually associated with domestic violence, such as causing hurt, assault, endangering life or personal safety, or using criminal forces, are offenses that can be sanctioned under the Penal Code (Chapter 22). While, in Malaysian context, domestic violence is regulated under the Domestic Violence Act 1994 (Act No. 5121), which offers battered women protection from the abuser in the form of protective orders and provides compensation and counseling to be made available to them. This paper will examine the current legal framework for women's protection and their socio-legal rights against domestic violence from the two jurisdictions under this study. Despite the availability of laws, the facts reveal that the level of awareness of domestic violence in Brunei and Malaysia needs to be intensified. The paper concludes with the note that strengthening legal enforcement may protect women effectively. It is also recommended that the participation of non-governmental organizations (NGOs) and communities are significant to raise awareness of domestic violence and provide social support and assistance to the victims.*

Keywords: Right and Protection of Women, Domestic Violence, Bruneian Law, Malaysian Law.

INTRODUCTION

Domestic violence is a re-occurring issue that affects millions of peoples around the world, which happens in Brunei and Malaysia. Domestic violence is defined as an intentional and continuous abuse of anyone in the home in a way that causes pain, distress, or injury. This violence within the family unit is not a new phenomenon as it has existed since the beginning

of society. Physical, sexual, emotional, and financial abuse are all potential forms of domestic violence that may occur. It has been reported that globally, 6 out of 10 women experience physical and/or sexual abuse in their lives. According to the World Health Organization (WHO), 1 in every 3 women worldwide suffers from physical or sexual abuse, most often at the hands of an intimate partner. It is, therefore, the most pervasive and least reported human rights abuse. Domestic violence is more common in cultures where women are seen as inferior to men and their voices are suppressed. A continuous practice of this culture will increase the risk of domestic violence against women. (Mahapatro, Gupta RN, Gupta V, 2012). Moreover, this violence is considered as a private family matter, these crimes are often undetected or left unreported.

For the past five years, from 2017 until 2021, there was an increase in the number of domestic violence cases in Brunei. About 159 cases were recorded in 2019, then followed with 169 cases of domestic violence in 2020. There was a decrease in the number of cases in 2021 with 109 cases. This is mainly due to unreported cases, considering it as a private family affair and lack of community awareness. (A statistic presented by the Women and Children Abuse Investigation Unit).

Malaysia has had over 4,000 cases of domestic violence in the last five years, with victims and perpetrators ranging in age and from various walks of life. (Women's Aid Organization, 2012). During the midst of Covid-19, about 5,260 cases of domestic violence were recorded in 2020, and then followed by year 2021 with about 7,468 cases and in 2022 with 6,540 cases. The prevalence of domestic violence is a dangerous development with women victims at the receiving end. Due to the unpleasant nature of the experience, domestic violence has a harmful effect on the victims and their contribution to the national economic development. (Hassan, Kamal Halili & Lee, Yee Zing, 2015).

The Secretary-General of the United Nations, observed in an in-depth study on all forms of violence against women in 2006, that about 89 countries have specific laws on domestic violence and that more countries had established national action plans on domestic violence against women and girls. It is interesting to note that Malaysia was the first Asian country to have domestic violence laws in place and recognized it as a problem of public interest. Through the enactment of the Domestic Violence Act 1994 (Act No. 521) which was passed by the Malaysian Parliament in the early 1994, the new legislation aims to curb incidence of domestic violence. The Act's primary focus is to help married women who are victims of domestic violence by offering them legal protection from their abusers in the form of protective orders and provides the victims with compensation and counseling services.

Contrary to the above development in Malaysia in putting in place a specific law on domestic violence, about 102 countries today, Brunei Darussalam inclusive, do not have specific laws on domestic violence. In fact, about 53 countries considered rape in marriage as not constituting an offence. Brunei Darussalam, like many countries in the world, is yet to pass or enact a specific law on domestic violence. However, this is not to suggest that women who experienced cases of violence are left without any legal remedy or intervention. Legal actions could still be taken against the abuser because the extant civil and penal code provides some protection to the victims of violence who can rely on these legislations that are related to the subject matter

of domestic violence. Thus, sanctions are provided for the abusers under the Penal Code Chapter 22, Married Women Act Chapter 190, and the Islamic Family Law Act Chapter 217.

Furthermore, it is instructive to note that countries in the ASEAN region have acceded to or ratified the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women (CEDAW). Both Brunei and Malaysia have ratified the United Nations' Convention on The Elimination of All Forms of Discrimination Against Women (CEDAW). There are 8 out of 10 countries in the ASEAN region that have enacted special laws and provisions on domestic violence except Myanmar and Brunei Darussalam. (Lawyers Collective Women's Rights Initiative, 2009).

This article aims to compare the rights and protection of women against domestic violence under the Bruneian and the Malaysian laws. This will involve an examination of the similarities and differences regarding the protection of victims of domestic violence under Bruneian and Malaysian laws. The definition and concept of domestic violence under the Brunei and the Malaysian legal system will be explored while a critical examination of the legal rights and protection provided for the victims of domestic violence under the two jurisdictions will also be examined. The study concludes by emphasizing the need for effective legal measures and strict legal enforcement of the law to protect women against domestic violence.

METHODOLOGY

The research methodology to be used in this paper is a qualitative research method. This will involve the analysis and interpretation of various Bruneian and Malaysian statutes, policies and international legal instruments and text about domestic violence. In that way, the study will be largely library-based. This methodology is chosen because this research involves the examination of the provisions of the domestic laws on domestic violence as treated under the relevant provisions. Brunei laws include the Brunei Penal Code Chapter 22, Married Women Act Chapter 190 and the Islamic Family Law Act Chapter 217. While, in Malaysia, among the domestic violence laws includes the Federal Constitution, the Penal Code Chapter 547, and the Domestic Violence Act of 1994. The study will also place reliance on the primary and secondary source of information and data. The collection of primary sources and data include the legislations such as Statues, Acts and Order. Secondary sources of information and data include books and journals, online journals, news reports and websites. The data collection is done from several institutions in the country such as University of Islam Sultan Sharif Ali (UNISSA), University of Brunei Darussalam (UBD) and other libraries in the country and other related government sectors and agencies.

FINDINGS

COMPARING THE LAW ON DOMESTIC VIOLENCE IN BRUNEI AND MALAYSIA

Definition Of Domestic Violence

Domestic violence means violence that happens in a household where there are family members living together under one roof. In Article 1 of the 1993 United Nations Declaration on the Elimination of Violence Against Women, violence against women is defined as '*Any*

act of gender-based violence that results in or has the opportunity to cause physical, sexual, or psychological misery or suffering, including the threat of certain actions, coercion, or arbitrary deprivation of independence, whether it happens in public (in society) or in private life'. (World Health Organization (WHO), 2020). In raising awareness and giving support against any form of violence against women, Brunei and Malaysia ratified the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women (CEDAW) concerning the prevalence of domestic violence in both countries. Domestic violence is considered a violation of human rights. Hence, in Brunei and Malaysia, the victims are given the right to protection from domestic violence. Brunei has no specific legislation that deals with domestic violence against women. However, the term of domestic violence, or in its Islamic term, '*Dharar Syarie'*, is defined under the Islamic Family Law, Chapter 217, and under the Married Women Act, Chapter 190. Besides, a legal action can be taken under the Penal Code, Chapter 22, Chapter XVI, on the offenses affecting the human body, such as causing hurt, using criminal force, and assault. Whereas in Malaysia, domestic violence cases are governed by the Federal Constitution, Penal Code Chapter 547, and the Domestic Violence Act of 1994.

Essentially, Brunei and Malaysia have a common approach to defining domestic violence. However, Malaysia has expanded the meaning of domestic violence through several amendments, as more than half of the sections were amended and new provisions were included. This includes broadening the meaning of domestic violence by including psychological abuse and financial abuse in the Domestic Violence Act of 1994.

In the Brunei context, domestic violence refers to the following act:
(a) willfully or knowingly causing, or attempting to cause, a family member in fear of hurt;
(b) causing hurt to a family member by such act which is known or ought to have been known would result in hurt;
(c) compelling the family member by force or threat to engage in any conduct or act from which he has a right to abstain;
(d) wrongfully confining or restraining a family member against his will;
(e) continual harassment with intent to cause distress, annoyance or humiliation, or knowing that it is likely to cause distress, annoyance or humiliation, to a family member; or
(f) causing destruction, damage or loss to property of a family member or causing financial loss to a family member; "enforcement officer" means a police officer or any person appointed in writing by the Director of Community Development.
While in the Malaysian context, domestic violence is defined as follows:
(a) willfully or knowingly placing, or attempting to place, the victim in fear of physical injury;
(b) causing physical injury to the victim by such act which is known or ought to have been known would result in physical injury;
(c) compelling the victim by force or threat to engage in any conduct or act, sexual or otherwise, from which the victim has a right to abstain;
(d) confining or detaining the victim against the victim's will;
(e) causing mischief or destruction or damage to property with intent to cause or knowing that it is likely to cause distress or annoyance to the victim;
(ea) dishonestly misappropriating the victim's property which causes the victim to suffer distress due to financial loss
(eb) threatening the victim with intent to cause the victim to fear for his safety or the safety of his property, to fear for the safety of a third person, or to suffer distress;

(ec) communicating with the victim, or communicating about the victim to a third person, with intent to insult the modesty of the victim through any means, electronic or otherwise;"
(f) causing psychological abuse which includes emotional injury to the victim;
(g) causing the victim to suffer delusions by using any intoxicating substance or any other substance without the victim's consent or if the consent is given, the consent was unlawfully obtained; or
(h) in the case where the victim is a child, causing the victim to suffer delusions by using any intoxicating substance or any other substance, by a person, whether by himself or through a third party, against— (i) his or her spouse; (ii) his or her former spouse; (iii)a child; (iv)an incapacitated adult; or (v) any other member of the family.

There are several definitions given to cover the wide ambit of the meaning of domestic violence in the Malaysian context. The Act encompasses all types of violence that occur within a family institution.

Both Brunei and Malaysia's laws on domestic violence provide the scope of domestic violence under the Islamic Family Law Act, Chapter 217; the Married Women Act, Chapter 190 for Brunei; and the Domestic Violence Act 1994 for Malaysia. These Acts mainly cover physical injury, such as threatening to injure, causing physical injury, engaging in sexual conduct forcefully, confining or detaining the victim, and causing damage to property.

Nevertheless, Malaysia has made improvements to her Domestic Violence Act of 1994 by including psychological and financial abuse. The definition, however, does not provide a broader meaning for psychological or emotional abuse, verbal abuse, and financial abuse as acts of domestic violence, when in fact these types of abuse have been identified as common forms of abuse by a partner in a domestic relationship.

Furthermore, domestic violence is commonly interpreted narrowly, with the husband being the most common perpetrator of abuse and the wife experiencing domestic violence more than the husband. (Hanafi and Rohani, 2015). However, the term domestic violence both in Brunei and Malaysia is not exclusively applicable to women alone; it is extended to other categories of people in the household. For instance, husbands, former husbands, children, or any other family members of the family are under one roof. This is a very important improvement in the legal provisions for curbing the incidence of domestic violence.
In the context of Intimate Partner Violence (IPV) victims, legal protection is provided to spouses and former spouses in Brunei and Malaysia. Hence, spouses and former spouses may seek legal protection as provided under both countries' domestic violence laws. It is important to take note that both countries used the term domestic violence rather than intimate partner violence.

Furthermore, Brunei and Malaysia are among the countries that do not provide protection against domestic violence involving similar gender intimate partners under their respective domestic violence laws. This can be referred to as Brunei legislation, the Islamic Family Law Act Chapter 217, and the Married Women Act Chapter 190, while in Malaysia, the Domestic Violence Act 1994. The scope of protection is only provided to legally married couples instead of unmarried cohabitants. This is mainly because both Brunei and Malaysia adopted Islam as the state religion, and it will amount to the court giving effect and protection to acts or conducts

that are unlawful under the Islamic law. This may not be accepted as it undermines Islamic rulings on cohabitation by unmarried people.

Rights of Legal Protection for Victims of Domestic Violence

Domestic violence victims are legally protected in Brunei and Malaysia. They are provided protection in terms of criminal and civil remedies. In the Brunei context, the Islamic Family Law Act, Chapter 217, and the Married Women Act, Chapter 190, provide extensive protection for the victims of domestic violence, such as protection orders, expedited orders, the award of compensation to the victims of abuse, and the grant of power of arrest to the police officers. In the Malaysian context, protection is provided in terms of a protection order, an interim order, or an emergency protection order, and it grants power of arrest to the police officers. These can be sought under the Domestic Violence Act of 1994.

In this study, it was discovered that there were some similarities and differences between the domestic violence laws of Brunei and Malaysia in terms of victims' rights to protection from domestic violence. They are as follows:

Protection Order

In Brunei and Malaysia, legal protection is provided to the victims of domestic violence to prevent further abuse. The perpetrator can be restrained from committing certain acts for a specific period through the protection order.

In a circumstance where it is evident that *"dharar shar'ie"* in Brunei or domestic violence in Malaysia has been committed or is likely to be committed by any person against a family member, the court has the right to issue a protection order against the spouse or former spouse. In Brunei and Malaysia, the protection order can be made either by the family members concerned or an enforcement officer in case of domestic abuse against a spouse or former spouse. The court may issue more than one order if it thinks it is fit and necessary for the protection of the victims. Below are similar protection orders provided to victims of domestic violence in Brunei and Malaysia. The rights of protection given are as follows:

a. Right of exclusive occupation of a shared residence or restricting the perpetrators of abuse from a specific part of the shared residence.
b. Restraining the perpetrator of abuse from entering the place of employment, school or other institution or from making personal contact with the protected person.
c. Requiring the perpetrator of abuse to permit the victim to enter the shared residence, or to enter the residence of the perpetrator of abuse, accompanied by an enforcement officer for the purpose of collecting the victim's personal belongings.
d. Prohibiting any form of communication by the perpetrator with the victim.
e. Requiring the perpetrator of abuse to allow the victim to maintain the use of a vehicle which was previously ordinarily used by the victim.
f. Requiring the parties concerned, the victims and perpetrator of abuse to attend counseling or refer to a conciliatory body.
g. Requiring the perpetrator to pay compensation to the victim in respect of any injuries, destruction, damage, or loss as it considers just and reasonable.

The rights and protections provided under both Bruneian and Malaysian domestic law are similar. However, the Malaysian Domestic Violence Act 1994 provides a detailed explanation. For example, in relation to the "right of exclusive occupation of a shared residence," the Domestic Violence Act of 1994 defines shared residence as whether it is entirely owned or leased by the perpetrator or made or jointly owned or leased by the parties. Moreover, there is insufficient explanation under the Islamic Family Law Act Chapter 217 and the Married Women Act Chapter 190 regarding the duration protection order to take effect. Under the Domestic Violence Act 1994, a protection order is applicable to safeguard the victim for a period of 12 months throughout the judicial proceedings.

In the event the perpetrator contravenes the protection or expedited protection order or Section 60B (5) in Brunei context, the offender is liable to a fine not exceeding $2,000, imprisonment for a term not exceeding 6 months, or both, and in the case of a second offense, a fine not exceeding $50000, imprisonment for a term not exceeding one year, or both.

Whereas, in the Malaysian case, in the event the perpetrator contravenes the protection or interim protection order or emergency order, the offender is liable to a fine not exceeding RM2,000.00 or imprisonment not exceeding 6 months or both; and for any subsequent violation, to a fine not exceeding RM5,000.00 and imprisonment not less than 72 hours and not more than 2 years. Furthermore, under Section 3E (1) of the Domestic Violence Act 1994, the punishment will be increased if the abuser engages in violence (fine not to exceed RM4,000 or one (1) year in prison or both).

Interim Order

Aside from the protection order, Malaysia recently modified the Domestic Violence Act 1994 to enhance the interim protection order to stop further abuse. It is issued by the Magistrate Court in Malaysia. An interim protection order is valid throughout the police investigation before the perpetrator is charged in court. The interim protection order can be obtained to prohibit the perpetrator from abusing the victim and to allow police to intervene to prevent further abuse. Once the investigation is completed, the interim protection order will cease to have effect.

Expedited Order and Emergency Order

In Brunei, the court may also make an expedited order when there is an urgency, such as the danger of domestic violence being committed against the applicant of the protection order. In other words, an expedited order is an urgent personal protection order made without going through a trial. The court may make an expedited order notwithstanding that the summons has not been served on the respondent or has not been served on the respondent within a reasonable time before the hearing of the application or the summons requires the respondent to appear at some time or place.

While, in the Malaysian context, they have an emergency protection order (EPO). This order allows social welfare officers to grant victims immediate protection from the abuser. It is instructive to note that a police report is not necessary for this order. An emergency protection order can be issued immediately, within two hours of application. The emergency protection

order is valid for seven days and may include instructions prohibiting the offender from using domestic violence against the victim, instigating others to commit domestic violence against the victim, and/or entering the victim's shelter or residence. The victim will be granted exclusive possession of her or his home, while the perpetrator (if they remain) will be obliged to leave for a "cooling period" of at least seven days. Moreover, an emergency protection order can be applied anytime, regardless of whether the victim has applied for an interim protection order or protection order or whether an interim protection order or protection order is still pending.

Other Forms of Remedies

Compensation

Under the amended legislation, the Islamic Family Law Act (Amended) 2010 and the Married Women Act (Amended) 2010, it provides for compensation to the victims of domestic violence. In the Brunei context, this is in a circumstance where a victim of domestic violence suffers any physical injury, destruction, or damage to property, loss of property, or financial loss because of the domestic violence. Hence, the court may award such compensation in respect of such injury, destruction, damage, or loss as it considers just and reasonable.

It is similar under Malaysian law, the Domestic Violence Act 1994; it also provides that the victim of domestic violence can claim compensation for personal injuries, damage to property, or financial loss because of the domestic violence.

For instance, in Chin Yoke Yin v Tan Theam Huat [2015] 11 MLJ 577, aside from the protection orders, to ensure the interests of victims of domestic violence are safeguarded financially, the Domestic Violence Act 1994 allow the court to make a compensation order to compensate the victims for injury or loss sustained as a result of domestic violence. The process is made by way of a civil application as provided in section 2 of the Act, which states that “in respect of civil proceedings for compensation under section 10, the court is competent to hear such claims in tort. In this case, the wife (petitioner) had applied for dissolution of marriage, in addition to compensation under section 10 of the Domestic Violence Act 1994. The court held that in addition to dissolving the marriage, the respondent (husband) was also ordered to pay compensation to his wife amounting to RM4,000.00 for the injuries caused. In granting the compensation, the court had relied on the evidence given by two doctors and a medical report. This case shows that such evidence is crucial for the court to allow the application for compensation.

However, this case may be inconvenient for Muslim parties, who must go to a civil court to seek compensation and a Shariah court to obtain a divorce. In most cases, a person can only seek compensation in civil litigation if the defendant is found guilty and damages are proven.

Counseling and Rehabilitation programs

Aside from hearing a claim of compensation under Section 10 of the Domestic Violence Act 1994, a new provision has been inserted in the 2017 Amendments to replace counseling where the court may also make an order for rehabilitation only with the consent of the victim. This

program is not mandatory, as it is at the discretion of the judge with the consent of the victim to undergo a rehabilitation program. The rehabilitation program is subject to the program provided by the Ministry responsible for welfare services for the purposes of family and community development. Aside from that, the court may make an order to refer the parties to a conciliatory body or refer to rehabilitative therapy, psychotherapy, or such other reconciliatory counseling as it deems appropriate. The conciliatory body here refers to bodies providing counseling services set up by the Department of Social Welfare, where the parties are Muslims also includes those set up under the Islamic Religious Affairs Department concerned.

The purpose of the rehabilitation program is to allow the parties to repent and remorse to preserve the sanity of their marriage aside from encouraging settlement and reconciliation between the parties.

Furthermore, an alternative is provided for the victims of domestic violence where there are non-governmental organizations (NGOs) that provide critical crisis services as may be required by the victims of domestic violence, such as shelter and counseling. This kind of services, for example counseling, is for victims who are not ready to leave their abusive abode and counseling and shelter for victims who are ready or able to leave their abusive situation and simply want to find out their options or speak to someone. This can be sought from the Women's Aid Organization (WAO), which offers critical information, advice, consultation, shelter, and crisis support through its WAO Hotline Services.

Although there is no provision under the Islamic Family Law Act (Chapter 217) and Married Women Act (Chapter 190) on rehabilitation programs, in the Brunei context, the Ministry of Culture Youth and Sport (MCYS) through Department of Community Development (JAPEM) is the lead agency for protecting women from all forms of abuse, neglect and other welfare issues concerning women in Brunei. There is a close coordination between JAPEM and other relevant agencies as part of an ongoing intervention to tackle issues of violence against women. The JAPEM provides Client Training Centres and Programs. Among services that they offer are Counseling services for women and their spouses of abuse and families under JAPEM. Then, the female victims of domestic violence and rape are placed in a protective custody at a government-sponsored shelter known as '*Kompleks Rumah Kebajikan (KRK)'*. It is a rehabilitation and care Centre for the victim while waiting for their cases to be scheduled in court. The care Centre provides services such as accommodation, meals, clothing, necessities, medical care, counselling, education, and other relevant programs that can facilitate rehabilitation and support the women throughout her stay. In addition, Brunei has been operating a 24-hour hotline for violence against women under the JAPEM. The establishment of the 141 Welfare Helpline provides an avenue for reporting, lodging complaints, airing grievances, and receiving counseling over the telephone.

Criminal Remedies

Even though Brunei has no specific legislation on domestic violence, conducts that are usually associated with domestic violence, such as causing hurt, assault, endangering life, or personal safety, or using criminal forces, are offenses that fall under the Penal Code (Chapter 22). The Penal Code is basically designed to deal with general forms of crime. Some of the offenses are

seizable and non-seizable. In a circumstance where the perpetrator is voluntarily causing hurt, he or she shall be punished with imprisonment for a term that may extend to 3 years and with a fine. Then, in the case of causing hurt by weapons or dangerous means, the perpetrator shall be punished with imprisonment for a term that may extend to 7 years and with whipping. However, where the crime is voluntarily causing grievous hurt, he or she shall be punished with imprisonment for a term which may extend to 10 years and with whipping. Then, if the result of the crime is causing a serious injury with a weapon or dangerous means, the punishment is 15 years imprisonment and with whipping.

While in Malaysian cases, the Domestic Violence Act 1994 shall be read together with the provisions of the Penal Code for further criminal proceeding. Hence, the Penal Code is another legal framework applicable and will be implemented against the offender in addition to the Domestic Violence Act. Prior to the Amendment of Domestic Violence Act 1994, most of the cases fell under non-seizable offenses viz non serious offences. Now, all offences involving domestic violence shall be deemed to be sizeable offences. Hence, this will make it easier for the police to commence an investigation without obtaining an order to investigate from the Public Prosecutor. (Daleleer and Najibah, 2021). Since Domestic Violence is investigated under the Penal Code, the abuser can be sanctioned in any provision under the Penal Code, Chapter 547 under section 323, 324, 325, 326, 352, 427, 506, 507 and 506/323. For instance, in a circumstance where the perpetrator is voluntarily causing hurt, he or she shall be punished with imprisonment for a term which may extend to 1 year or with fine which may extend to RM2,000 or both. Then, in the case of causing hurt by weapons or means, the perpetrator shall be punished with imprisonment for a term which may extend to 10 years or with fine or with whipping or with any two of such punishments.

An examination of both Bruneian and Malaysian respective laws on domestic violence indicates that Malaysia has increased the punishment, such as in the new sections, i.e., sections 326A and 352A, where the punishment has been increased for a term of twice as long as the maximum term.

CONCLUSION

Domestic violence is a serious crime. Most of the cases of domestic violence in Brunei and Malaysia are mainly perpetrated by the husbands or ex-husbands of the victims. Hence, the law plays a significant role in addressing domestic violence through strict legal enforcement. Anyone who commits the violence shall be held liable and punished for the crime that he has committed, regardless of the injuries inflicted, whether minor or serious. Previously, there were no specific laws dealing with domestic violence and no provisions that could protect a woman as a victim in a household where domestic violence occurred. However, it was only recognized after the few amendments made under the Islamic Family Law Act (Amended) 2010 and the Married Women Act (Amended) 2010. While Malaysia has introduced a specific law on domestic violence, several amendments have been implemented, including new provisions on domestic violence.

Despite having a common definition of domestic violence under both countries' provisions, Malaysia has broadened the meaning of domestic violence to include psychological abuse as a

form of domestic violence. The Domestic Violence Act of 1994 can be considered non-static in nature. The Malaysian provisions operate in accordance with the changing lives of people, cultures, and legal systems. Although both countries have a common protection order, the Malaysian provision is more detailed, particularly the procedural law. Hence, vital steps need to be taken in the Brunei case by exposing the existing laws to society, speeding up the trial process, providing legal assistance in the *Shar'iah* Court so that more serious penalties will be imposed on the accused, and reviewing related laws to fill in the people's needs. For instance, under Bruneian and Malaysian provisions, police officers are given the power to detain without warrant the perpetuator as a preventive action if he or she is believed to have committed or is likely to commit an act of domestic violence until a protection order, expedited order, or interim order is obtained. The protection order is not only applied by an enforcement officer; any family member, including the victim, has the right to do so under the law. This means the new amendment to Bruneian and Malaysian provisions serves as a tool for women or any family members to further protect themselves from domestic violence. This measure is good for the victims, as it empowers them to get away from the violence and get protected. Domestic violence legislation alone will not eliminate violence. Therefore, a simultaneous effort is needed to promote women's equality in all aspects. To ensure the effective implementation of laws relating to domestic violence, there should be a well-coordinated response from all agencies that target the root causes of domestic violence and raise awareness.

REFERENCES

ACTS:

Penal Code Chapter 22.
Islamic Family Law Act Chapter 217.
Married Women Act Chapter 190.
Domestic Violence Act 1994.
Penal Code Chapter 547.

ARTICLE:

ASP Mariyani Abdul Wahab. (2012*) Kasih Sayang Erat, Membenteras Keganasan Rumah Tangga. Seminar Program Pembangunan Keluarga Islam Bagi Pasangan Yang Berkahwin 5-7 Tahun*, Dewan Utama Pusat Persidangan Antarabangsa Berakas Negara Brunei Darusalam. 1-10.

Assistant Prof Dr Roslina Che Soh @ Yusoff. (2012*) Adequacy of the Legislation in protecting the rights of Muslim women against spousal violence in Malaysia*. *Proceeding on Rights of Muslim Women in the modern world.* Brunei Darussalam: Faculty Shariah and Law, UNISSA.

Ismail, N., Yusoff, R. M., Haniff, W. A. A., Yusof, A., Ali, A., Shahwir, S. F. (2023). *A Legal Perspectives of the Malaysian and International law in Combating Domestic Violence Cases During Pandemic Covid-19. Journal of Islamic, Social, Economics and Development (JISED),* 8 (52),

Hanafi Arief and Rohani Abdul Rahim. (2015) *Kekerasan Rumah Tangga Terhadap Wanita: Kajian Perbandingan Sosio-Perundangan Di Malaysia Dan Indonesia. Al' Adl*, 7(14). ISSN 1979-4940.

Hassan, Kamal Halili & Lee, Yee Zing. (14th June 2015) *Sexual Harassment in the Workplace: Selected Court Cases and New Legal Provisions in Malaysia. Canadian Center of Science and Education*, 11(16), 9. Available at: http://dx.doi.org/10.5539/ass.v11n16p9

Ismail, N., Yusoff, R. M., Haniff, W. A. A., Yusof, A., Ali, A., Shahwir, S. F. (2023). *A Legal Perspectives of the Malaysian and International law in Combating Domestic Violence Cases During Pandemic Covid-19. Journal of Islamic, Social, Economics and Development (JISED),*

Mahapatro M, Gupta RN, Gupta V. (2012) *The risk factor of domestic violence in India. Indian Journal of Community Medicine*, *37*(3).

Md Yusree Junaidi and Zuraini Sharbawi. (n.d) *The Protection of Victims, Particularly Women and Children, Against Domestic Violence, Sexual Offences and Human Trafficking – The Brunei Experience.* Attorney General Chamber (AGC), Brunei Darussalam.

Na'aim, M. S. M., Rajamanickam, R., & Nordin, R. (2022). *Intimate partner violence within the frame of Malaysian laws. UUM Journal of Legal Studies*, 13(1), 131-154. Available at: https://doi.org/10.32890/uumjls2022.13.1.6

Norainie Ahmad, Norhazlin Muhammad and Khairunnisa Ibrahim (2022) *'Women's empowerment in Brunei Darussalam'. Researchgat*e, 1-14.

Sara Hare. (2010) *Intimate partner violence: Victim's opinions about going to trial. Journal of Family Violence*. 25(8): 765-776. DOI: 10.1007/s10896-010-9334-4.

BOOKS:

ASEAN Secretariat. (2016) *ASEAN Regional Plan of Action on the Elimination of Violence Against Women (ASEAN RPA on EVAW,* Copyright Association of Southeast Asian Nations (ASEAN).

Daleleer Kaur Randawar, Najibah Mohd Zin. (2021) *The Law on Domestic Violence in Malaysia.* Malaysia, IIUM.

Lawyers Collective Women's Rights Initiative, India. (2009) *Domestic Violence Legislation and its Implementation An analysis for ASEAN countries based on international standards and good practices* (Ed. Amarsanaa Darisuren and Sarah Fortuna) Bangkok, Thailand: United Nations Development Fund for Women (UNIFEM).

Pg Datin Hjh Mariam Pg Hj Matarsat, Pg Hjh Zubaidah Pg Hj Kamaludin, Hjh Mordiah Hj Jackia and Hjh Siti Aynah Hj Mohd Yaakub. (2010) *Addressing Violence Against Women (VAW)* (1st ed) The Islamic Propagation Centre.

Secretariat Children's Unit, Family, Women and Children's Section, Department of Community Development, MCYS, Brunei Darussalam. (2020) *'National Framework on Child Protection (NFCP) Brunei Darussalam*', 1st edn, Copyright @ Ministry of Culture, Youth and Sports, Brunei Darussalam.

INTERNET SOURCES:

Brudirect. 24 Sept 2016. Victims of Domestic Abuse Urged to Speak Out. Brudirect.com. Available: https://brudirect.com/news.php?id=14719

Izah Azahari. 3 March 2020. Raising awareness on domestic violence. Borneo Bulletin. Available: https://borneobulletin.com.bn/raising-awareness-on-domestic-violence/

Kementerian Pembangunan Wanita, Keluarga Dan Masyarakat. The Annual Report of the Line of Love.
Available: www.kpwkm.gov.my
Lyna Mohamad. 7 December 2021. Domestic violence in the spotlight. Borneo Bulletin.
Available: https://borneobulletin.com.bn/domestic-violence-in-the-spotlight-2/
Malaysia Kini. (13th April 2023) Over 19k domestic violence cases reported in past three years- Malaysia Kini.
Available: https://www.malaysiakini.com/news/662088
Women's Aid Organization. (19th January 2012). *Statistics of Domestic Violence in Malaysia- Women's Aid Organization.*
Available: https://wao.org.my/domestic-violence-statistics/ accessed on 21st September 2023
World Health Organization (WHO). (2020) Violence Against Women- World Health Organization.
Available: https://www.who.int/health-topics/violence-against-women#tab=tab_1

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

FRUGAL LIVING AND MAQASHID SYARIAH IN OVERCOMING THE INCREASING GLOBAL COST OF LIVING

VERONICA AZZAHRA AUREL LAKSONO
Faculty of Syariah and Law
University of Darussalam Gontor
veronicaazzahra@gontor.ac.id

AULIA MAULIDA MUSTHOFAFIH
Faculty of Syariah and Law
University of Darussalam Gontor
maulidaaulia@unida.gontor.ac.id

FADHILA AFKARIA
Faculty of Islamic Philosophy
University of Darussalam Gontor
fadhilaafkaria@gontor.ac.id

ABSTRACT

The global rise in the cost of living has been a challenge for many individuals and communities around the world. In addressing this challenge, frugal living gets increasing attention because it has an approach that drives a sparring and wise lifestyle in spending. Furthermore, Maqashid Syariah has a goal for common welfare and justice and can be a sustainable solution to addressing today's global economic challenges. This research is looking for relevance between frugal living and Maqashid Syariah in tackling the global rise in the cost of living. Using the library research method, this article emphasizes the understanding of concepts, terms, and detailed explanations of a matter. Research results show that when societies integrate Islamic moral and ethical principles into economic practice, individuals and communities can maintain a balance between the fulfillment of material and spiritual needs, creating a positive impact on personal finances and society at large. This article provides an overview of the potential solutions based on religious values to the growing global economic challenges without excluding aspects of general well-being and social conditions.

***Keywords**: Frugal Living, Public Welfare, Maqashid Syariah*

INTRODUCTION

The pandemic in 2020, unstable weather conditions, and the war between Russia and Ukraine shook the world economy. The culture of hedonic, consumptive, and fantative living by following trends is also widely carried out as a standard of people's lifestyles (Muslihah 2023). This results in price increases, and less stable incomes and tends to make people more consumptive and hedonistic.

Often found now, hedonists cannot adjust their lifestyles to their economic conditions, thus making them do everything possible to keep up with existing trends (Prastiwi and Fitria 2020, 2). This triggers a person to be wateful, unproductive, lying, violent, or even can have an impact on psychological, social and ethics (Aziz 2020, 15). By highlighting the various problems that

arise, people need to relizethe need for more serious attention to this situation and formulate solutions that can help them survive amid soaring food and energy prices.

In this situation, frugal living has emerged as an attractive alternative and has proven effective in managing wise spending (Maisyarah 2022, 88). This lifestyle emphasizes human values of frugality, efficiency, and awareness of spending, which in turn provides a strong foundation for maintaining a balance between financial needs and spiritual satisfaction. Therefore, it is important to develop the concept of social sustainability by adopting frugal living as a sustainability integration framework (Khan 2016, 2).

This is by human instincts and nature to meet their needs, encouraging humans to make efforts for the welfare and development of life. As a basic necessity, Islam includes five basic elements that must be owned and maintained in the Maqashid shari'ah. The five basic elements are religion (*al-din*), soul *(al-nafs),* mind *(al-aql),* possessions *(al-mal),* and descent *(a-nasl*) (Aziz 2022, 1–2).

However, ownership of these five elements does not mean that individuals are allowed to do everything possible to obtain them. Islam places importance on maintaining balance and justice in obtaining and maintaining these five elements. In Maqashid Shari'ah, the main objective is economic empowerment and protection of underprivileged communities to ensure they too can meet basic needs properly.

Taking into account the relevance between frugal living and Maqashid Shari'ah in addressing the rising cost of living globally, this study aims to investigate the relationship between these two concepts and how their integration can provide sustainable solutions in the face of today's global economic challenges.

In this context, the article outlines the concepts of frugal living and Maqashid Shari'ah, explores the relationship between the two, and offers an in-depth look at potential solutions that can be based on religious values to face the growing challenges of the global economy. With future challenges in mind, this article provides a comprehensive overview and sustainable solutions in the context of increasingly complicated and pressing global economic challenges.

THE CONCEPT OF FRUGAL LIVING

Epistemologically, Frugal Living comes from the words frugal which means 'thrifty, careful in spending money; not wasteful' and living which means 'life, patterns, daily behavior' (*Big dictionary Indonesian* 2018). That is, frugal living is a frugal lifestyle that aims to reduce expenses. The main principle of frugal living is to maintain a balance between meeting basic needs and enjoying life without experiencing debt accumulation or waste, in other words, simple living.

The trend of frugal living originated from a movement in the United States (US) called Financial Independence Retire Early (FIRE) in 1992, which is a movement to retire before the age of 40 years. In 2007-2008, the movement initiated by financial experts Viki Robin and Joe Dominguez grew in popularity due to the US financial crisis (Muslihah 2023).

The frugal living lifestyle is one of the *economic lifestyles* that continues to be the current trend in prioritizing things that are really prioritized, in the hope that it can accelerate the achievement of financial dreams. Danielle Zwarthoed says (Zwarthoed 2015):

> *"I define 'frugality' as follows. Frugality is a combination of knowledge, value orientations, preferences, emotional susceptibility, practical skills, and habits. This combination disposes the agent to behave frugally. A frugal agent is capable of living as well as a less frugal one with fewer material resources. This capacity is coupled with a stable disposition for little consumption."*

The quote emphasizes that frugality is not just about limiting spending, but involves various aspects, including knowledge, value orientation, preferences, emotional toughness, practical skills, and habits. Emphasis on the agent's capacity to live on material resources that enable stability in controlled consumption.

In fact, frugal living is not a new frugal lifestyle. Frugal living is born from the anxiety that if a consumptive lifestyle is left unchecked, it will have an impact on a bad future. For example, not having savings is the possibility of extravagant life which leads to being in debt.

Frugality is usually conceptualized as individual differences characterized by discipline in obtaining goods and services and careful and controlled competition patterns (Kusumawardhany 2023). That is, frugal living is a lifestyle related to the concept of *mindful living on* spending and makes a little consumption the most basic type of frugality.

In addition, according to the Indonesian Crowdfunding Service Association (ALUDI) in its article, the concept of frugal living is to make wiser decisions in spending money. Basically, prioritizing accuracy in making decisions, prioritizing the value of the goods purchased, and maintaining financial balance so that humans are not trapped in pseudo-consumptive enjoyment (ALUDI, 2020).

From the two definitions above, it can be concluded that frugal living has several concepts:

1. Save on daily expenses
   Frugal living encourages awareness of daily expenses, both in terms of basic necessities and additional wants. It involves reducing expenses that don't focus on using funds for things that really matter.
2. Debt and savings management
   Frugal living practices also include prudent debt management and planned savings increases. This includes strategies to reduce debt and create savings habits for future needs.
3. Responsible consumption selection
   By using the concept of frugal living, humans are encouraged to choose quality products at affordable prices, and emphasize on reusing and recycling items to reduce waste.

Islam itself explains the concept of frugal living contained in the Qur'an surah Al-A'raf (7) verse 31:

يٰبَنِيْٓ اٰدَمَ خُذُوْا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَّكُلُوْا وَاشْرَبُوْا وَلَا تُسْرِفُوْاۚ اِنَّهٗ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِيْنَ ۚ

"O posterity of Adam, wear your beautiful garments at every mosque and eat and drink, but do not overdo it. Verily he does not like those who are excessive."

The above verse teaches Muslims to wear jewelry in a neat and beautiful appearance while worshiping. In addition, Muslims are also encouraged to behave appropriately in dress and prohibit the act of Israf, an act that exceeds the limit and includes legalizing the haram.
In the tafsir of Al-mishbah, Quraish Shihab emphasizes in the last verse that Allah does not like extravagant people. Harm yourself, for example in eating and drinking, then excess will cause the body to be susceptible to disease and will certainly interfere with health (Shihab 2016).

From the explanation of the verse above, it can be concluded that the concept of frugal living according to Islam is as follows (Maisyarah 2022):

1. Adopt a frugal lifestyle
   This means that in managing the sustenance that Allah has given, as well as property, one needs to manage it as well as possible so that income remains greater than expenditure.
2. Putting the rights of others first is no greater than oneself
   This aims to maintain firmness in relationship, because with this will arise a sense of mutual love and affection for each other as fellow creatures of His creation. The frugal living style taught by Islam means that someone who applies a frugal lifestyle does not mean stingy.
3. Avoiding Israf and Tabdzir
   Israf is doing something excessively, while tabdzir is extravagant. These two terms have similar definitions and boil down to one common point: materialism. This is not taught in Islam, because this act can harm a person, both in terms of health, financial and time efficiency.
4. Be tawazun
   Someone who is not excessive in behavior, of course, must be able to balance all aspects of life and not just lean towards one thing. Tawazun can also be defined as an attitude that is able to balance oneself when choosing a need for the world and the hereafter, physical needs, spiritual to his needs in worshiping Allah SWT.

THE CONCEPT OF MAQASHID SHARI'AH

According to Mohammad Daud Ali, Maqashid Shari'ah is the goal to be achieved from the application of Islamic Shari'ah in order to create a happiness in life both in the hereafter and in the world, by taking (everything) that is beneficial and preventing or rejecting that which is mudharat, or that is not useful for life and life (Ali 1993, 61).

Based on the division, there are 5 main elements that must be met and maintained. This point is then called *al-kulliyat al-khams* which is based on the postulates of the Qur'an and Hadith (Sidiq 2017, 148). Then the purpose of Islamic law is known as al-Maqashid *al-khamsah or al-Maqashid al-shari'ah*.

As the goal of human life, Maqashid Shari'ah becomes one of the bridges to achieve scientific benefit through Islamic law. So that humans not only develop physically, but also develop

spiritually through the implementation of Islamic law based on faith and piety to answer the challenges of the times in various fields (Sidiq 2017, 159–60).

Human efforts to meet their needs are a series of economic activities or activities. While economics is a science related to the welfare of living things, especially humans. In Islamic economics, the necessities of life must be based on spiritualism values and a balance in wealth management (Ramadani and Rakhmah 2020, 99).

The purpose of the economy is to fulfill human welfare especially in financial terms with the prohibition of exploitation. While the purpose of Maqashid itself is taken from one of the basic needs that have been set, namely safeguarding property (al-mal) by prohibiting usury. This shows the similarity of the main objectives of the concepts of economics and Maqashid Shari'ah to bring benefit and prevent harm to humans.(Khodija Isaac 2013, 595–99).

The application of frugal living combines knowledge, values, preferences, emotional reactions, practical skills and habits. A frugal lifestyle will develop and balance the nature of restraint on spending and focus on investment so that the money saved can become passive income. With the concept of frugal living, humans will be more careful and good at managing finances so as not to be wasteful or stingy, because money will be spent in accordance with predetermined goals (Kusumawardhany 2023, 335–37).

The frugal living lifestyle described in the Qur'an is to practice a balance between miserliness and extravagance. This is also stated in the words of Allah Almighty Al-Furqan (25): 67, namely:

وَالَّذِيْنَ اِذَآ اَنْفَقُوْا لَمْ يُسْرِفُوْا وَلَمْ يَقْتُرُوْا وَكَانَ بَيْنَ ذٰلِكَ قَوَامًا

"And, those who when infused are not excessive and not (also) miserly. (Their infak) is halfway between the two."

Through this verse, Allah describes that a pious person is one who does justice in infak, for himself or others. Not miserly or stingy in giving and not behaving extravagantly in spending money (Rosyidah and Mas 2022, 142). The verse also explains that a person who has a frugal lifestyle is neither excessive nor miserly, but somewhere in between.

Thus, frugal living in *al-kulliyat al-khams* reviews the Shariah Maqashid as follows:

Hifdz al-mal

A frugal lifestyle teaches humans not to easily spend money on something that is not too necessary. This can minimize expenses and increase income in the future. In fact, individuals can help their siblings who are in need or experiencing distress.

Hifdz al-nafs

With a good money screening, a person can not only help himself in survival, but can help others in need. That way, it will reduce the number of poverty that arises in society and can make humans live calmly and happily.

Not only that, frugal living will reduce the potential for exaggeration that causes someone to justify all means to get their goals, one of which is sacrificing the lives of others. With good appetite containment, frugal living can make a person cautious in acting.

Hifdz al-nasl
Frugal living will make a person behave more modestly and prepare for a better future. As a result, educated offspring of the frugal living lifestyle will have a guarantee of a good future with good savings.

Hifdz al-din
The frugal living lifestyle will make humans always grateful for everything they have to Allah SWT. With this lifestyle, humans will focus more on what they have and will make the best use of it in their lives in accordance with Islamic law.

Hifdz al-aql
Choosing to do frugal living can prevent humans from the ambition to have something, so that it will always be sufficient and can reduce stressful thoughts. Because stress can interfere with mental health and mind, resulting in disrupted daily activities.

If humans live a frugal living lifestyle that is appropriate based on the needs of *al-kulliyat al-khamsah*, then Maqashid shari'ah will be fulfilled perfectly.

By understanding the concept of Maqashid Shari'ah thoroughly, this article aims to show how the application of frugal living can provide sustainable solutions in overcoming the increasing global economy. It also highlights the importance of integrating Islamic ethical values in sustainable and responsible economic practices.

METHODOLOGY

Library Research was chosen as the most suitable research method for analyzing secondary data. The data used are the Qur'an, tafsir, and some literature obtained from books, journals, and articles. Trusted and authoritative library materials were selected in this study to ensure the reliability and credibility of the data used.

The selection of literature study as the main method in this research is based on the need to analyze and interpret key texts from the Qur'an, tafsir, and other literature. The use of these authoritative and reliable sources allows research to gain deep insight into the principles of frugal living and Maqashid Shari'a in religious literature and Islamic knowledge.

This study uses a normative juridical approach to identify the principles of frugal living and sharia maqasid comprehensively. This study aims to describe problems relevant to current conditions, collect data, compile, classify, analyze, and interpret observational data without testing hypotheses. The method used is descriptive analytical.

e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

THE RELEVANCE OF FRUGAL LIVING AND MAQASHID SHARI'AH IN ADDRESSING THE RISING GLOBAL COST OF LIVING

Integration of Islamic Moral and Ethical Principles in Economic Practice

The Qur'an as a guide to the life of Muslims has given principles regarding business as an economic actor without distinction of class normatively. The terms *al-tijarah*, *al-bai'*, *tadayantum*, and *isytara* are mentioned in the Qur'an as clear signposts that Islam has serious concerns about the world of trade.(Ramadani and Rakhmah 2020, 94)M. Umar Chapra views three basic principles of Islam in the economic system, namely (Chapra 2000):

Tawhid
This principle is the basis of aspects of Islamic thought that reflect that the ruler and sole owner of the universe is Allah Almighty. Therefore, humans are required to obey and serve Him, thus the concept of monotheism is not only limited to acknowledging reality but also at the same time as man's active response to Him.

Caliphate
The principle of khilafah means that humans are the leaders or representatives of Allah SWT on earth. The concept of the caliphate has several implications such as universal brotherhood, resources as trust, a simple lifestyle, and human freedom.

'Adalah
The principle is to represent that justice in society will not be realized when man has not been able to carry out his duties on earth in accordance with what has been outlined by God.
Maqashid Shari'ah stresses the importance of honesty and integrity in every economic transaction. The integration of values in the practice of frugal living forms a solid basis for responsible financial management, free from corrupt behavior or manipulation that harms others.

In the Qur'an the financial management system is very important as it deals with the needs and stability of the economy. Whereas in an economic system, expenditure and income must be in line, and must not be higher than income. The only way to control spending is to make sure it is not too high and in accordance with needs.

The concept of muamalah in Islam is built on the benefit and cause of a law. Every buying and selling transaction or muamalah is not prohibited by shari'a unless it contains elements of exploitation such as usury, fraud, hoarding, and so on (Ramadani and Rakhmah 2020, 97). Thus, frugal living plays an important role in healthy economic practices by prioritizing frugal and responsible spending, individuals can avoid usury and other economic exploitations that can result in economic disparities that harm society.

Positive Impact on People's Personal Finance

By getting used to frugal living and applying frugal living, a person can achieve financial goals faster. Because frugal living accustom individuals to saving, so that someday there will be no

worries about future costs or retirement because they already have enough funds to finance daily life (Muslihah 2023, 29). Surely this will help individuals in their economic lives.

Frugal living based on Maqashid Shari'ah underscores the importance of social responsibility in production (Khan 2016, 5). With frugal living, individuals are encouraged to develop innovations in various sectors. The frugal living lifestyle itself supports *reuse*, *reduce*, and *recycle*. In addition to increasing creativity, frugal living also solves problems in the environment at once.

In addition to addressing social problems, frugal living based on Maqashid Shari'ah also encourages every individual to contribute to society and help those in need (Khan 2016, 9). This lifestyle will make it easier for a person to share and give alms to others, because the happiness of the recipient is reflected in his giving.

Based on the interpretation of Surah Muhammad verse 38, the concept of frugal living can be relevant by following the development of modern times. Conditions that are not expected by an individual can still maximize worship and can strengthen to keep sharing with investment. Investment economic activities can be used as a jihad, because frugality does not require miserliness and holding assets to be enjoyed by themselves, but there are rights of others over the assets owned (Muslihah 2023).

Socially, this will form a solidarity network that can reduce the economic pressure caused by the rising cost of living. Because having a lot of wealth and being able to share it with others are two keys to happiness. This shows a generous human mindset (Muslihah 2023, 30).

Fulfilling a Balance Between Material and Spiritual Needs

In the context of frugal living, Maqashid Shari’ah emphasizes the need for spiritual awareness in every act of material expenditure. This ensures that spending does not merely satisfy worldly desires, but is also in line with religious moral and ethical principles that promote goodness and balance (Muslihah 2023, 28).

Seeing the habits and lifestyles of people who often change, now people tend to have a lifestyle that always follows the flow of the times. Therefore, in order not to be dragged into such matters, it is necessary to control lust. The nature of qana'ah, which is defined as an attitude of accepting gifts that have been bestowed by Allah and always being grateful for whatever he gets, is the most determined capital to face life.

The spiritual impact of wise financial management encourages individuals to develop spiritual awareness in every aspect of their finances. This includes appreciation for the sustenance received, increased gratitude, and responsible financial management as a form of worship to Allah (Muslihah 2023, 26–27).

The integration between frugal living and Maqashid Shari’ah also helps in maintaining the mental and emotional health of the individual. By emphasizing spiritual values in daily

financial practice, individuals can develop peace of mind and inner contentment, which contribute to their overall spiritual well-being.

CONCLUSION

Frugal living and the simultaneous application of Maqashid Shari'ah principles have the potential to address growing global economic challenges, particularly related to the rising cost of living. In dealing with complex economic situations, it is important to understand how frugal living can be harmonized with the principles of Maqashid sharia to achieve a balance between material and spiritual needs.

Through the practice of frugal living integrated with the principles of Maqashid Shari'ah, individuals can gain a better understanding of the importance of maintaining a balance between the needs of the world and the hereafter. This practice not only provides benefits in wise financial management, but also enriches the spiritual aspects of life, such as appreciation for sustenance, increased gratitude, and a deeper understanding of life's purpose.
Thus, there is an urgent need to promote awareness of the importance of frugal living based on the principles of Maqashid Shari'ah in society. Proper education and socialization are needed and need to be improved to empower individuals and communities in facing increasingly complex economic challenges in this era of globalization. Thus, it is hoped that society can achieve sustainable prosperity and strengthen its spiritual connection with God.

REFERENCE

Ali, Mohammad Daud. 1993. *Hukum Islam: pengantar ilmu hukum dan tata hukum Islam di Indonesia*. Ed. 3. Jakarta: RajaGrafindo Persada.

ALUDI. 2020. "Frugal Living – The Next Level Hidup Berhemat," Desember 2020.

Aziz, Nasaiy. 2022. "THE UNDERSTANDING OF SELANGOR INTERNATIONAL ISLAMIC UNIVERSITY COLLEGE STUDENTS ABOUT TABZIR VERSES IN THE AL- QURAN" 25 (1).

Chapra, M. Umer; 2000. *The future of economics: an Islamic perspective / M. Umer Chapra*. Islamic Foundation. //psb.feb.ui.ac.id%2Findex.php%3Fp%3Dshow_detail%26id%3D26973.

Kamus besar bahasa Indonesia. 2018. Edisi kelima, Cetakan ketiga. Jakarta: Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan.

Khan, Rakhshanda. 2016. "How Frugal Innovation Promotes Social Sustainability." *Sustainability* 8 (10): 1034. https://doi.org/10.3390/su8101034.

Khodijah Ishak. 2013. "Maqosid Syariah Sebagai Dasar Sistem Ekonomi Berkeadilan." *Iqtishaduna* 2 (2): 591–606.

Kusumawardhany, Prita Ayu. 2023. "Frugal Lifestyle Trend Among Generation Z: How Do They Spend Money?" In *Proceedings of the 19th International Symposium on Management (INSYMA 2022)*, edited by Werner Ria Murhadi, Dudi Anandya, Noviaty Kresna Darmasetiawan, Juliani Dyah Trisnawati, Putu Anom Mahadwartha, and Elsye Tandelilin, 223:331–38. Advances in Economics, Business and Management Research. Dordrecht: Atlantis Press International BV. https://doi.org/10.2991/978-94-6463-008-4_43.

Maisyarah, Anisa. 2022. "PANDANGAN ISLAM TENTANG GAYA HIDUP FRUGAL LIVING (ANALISIS TERHADAP AYAT DAN HADITS)." *ISSN.* 4 (2).

Mufarizzaturrizkiyah, Abdul Aziz, and Leliya. 2020. *E – COMMERCE PERILAKU GAYA HIDUP KONSUMTIF MAHASISWAMUSLIM Survey pada Mahasiswa IAIN Syekh Nurjati Cirebon*. CV. Elsi Pro.

Muslihah, Siti Falihatul. 2023. "Konsep Frugal Living Dalam Al-Qur'an (Studi Tematik)." Purwokerto: Universitas Islam Negeri Prof. K. H. Saifuddin Zuhri.

Prastiwi, Iin Emy, and Tira Nur Fitria. 2020. "Budaya Hedonisme dan Konsumtif dalam Berbelanja Online Ditinjau dari Perpektif Ekonomi Syariah." *Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam* 6 (3): 731. https://doi.org/10.29040/jiei.v6i3.1486.

Ramadani, Desy Mustika, and Sania Rakhmah. 2020. "PEMIKIRAN YUSUF AL-QARDHAWI MENGENAI ETIKA EKONOMI ISLAM" 15 (2).

Rosyidah, Umi, and Lailatul Mas. 2022. "LARANGAN BERLEBIH-LEBIHAN DALAM AL-QUR'AN," March.

Shihab, Muhammad Quraish. 2016. *Tafsîr Al-Mishbâḥ. 15*. Ed. rev. Tangerang: Lentera Haiti.

Sidiq, Syahrul. 2017. "Maqasid Syari"ah & Tantangan Modernitas: Sebuah Telaah Pemikiran Jasser Auda" 7 (1).

Zwarthoed, Danielle. 2015. "Creating Frugal Citizens: The Liberal Egalitarian Case for Teaching Frugality." *Theory and Research in Education* 13 (3): 286–307. https://doi.org/10.1177/1477878515606620.

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

EFFECTIVENESS *MAUQUF ALAIHI* IN EMPOWERMENT OF MICRO, SMALL AND MEDIUM ENTERPRISES (MSMES) IS REVIEWED FROM EVA (ECONOMIC VALUE ADDING) METHOD; INDONESIA

SYAMSURI
Postgraduate Programe of Islamic Economic Law
University Of Darussalam Gontor
syamsurigontor@gmail.com

PUTRI MASYITOH
Postgraduate Programe of Islamic Economic Law
University Of Darussalam Gontor
putrimasyitoh46@student.hes.unida.gontor.ac.id

ABSTRACT

Potency cash waqf now gets support from governments like the existence of Cash Waqf Linked Sukuk (CWLS) and the National Cash Waqf Movement (GWNU) in 2021. The MSME sector is becoming the largest contributor economy in Indonesia. Based on Ministry data Cooperatives and SMEs, the contribution of MSMEs in 2021 is 61.07 % and the number of MSMEs is 64 million units. However, the potential is enormous. Still Many MSMEs experience this difficulty in building their business because there is no capital qualification and choose to submit help business to loan sharks and conventional banks. Take action on a problem the provision of waqf capital cash potential for measured MSME business capital with the Economic Value Adding (EVA) method, which has benefits on financing after financing principal. People Muslim in Jakarta is 9.43 million estimated an impact on potential collection waqf money for MSME businesses so give birth to the welfare of Muslim MSMEs from influence transaction save borrow conventional.

Keywords; *Cash Waqf, EVA, and Economic Value Added*

INTRODUCTION

Treasure growing waqf moment This is not always identical with things that don't move but in the form of current money(Ma'ruf & Alhifni, 2022) start discussed. Waqf in the form of this money owns huge potential.(Rachman & Makkarateng, 2021) By simple cash waqf can interpreted as waqf in the form of money that can be obtained and managed in a way productive and results used by Mauquf aalih (recipient endowments).(Zulfa & Arif, 2020) Waqf usually form land, it is assumed only rich people can afford it endowment.(Sajekti & Syamawati, 2017) However, with its implementation of cash waqf, everyone can waqf, both rich and middle and lower.(Aprianto, 2017)

Last December 2020 potency waqf cash collected and placed in Sharia banks only amounting to 328 billion, while project based waqf reached 597 billion. Enhancement of cash waqf in Indonesia, especially cash waqf, estimated can penetrate 180 trillion rupiah per year. The Indonesian Waqf Board (BWI) noted acquisition of cash waqf by March 2022 will reach 1.4 trillion rupiahs, figure This experience increase If compared to the acquisition waqf the money collected throughout 2018-2021 is worth 855 billion rupiahs. The following is data from the

Central Statistics Agency, one province most populous on the island of Java The Muslim population in Jakarta is 9.43 millio.(Rahib et al., 2021)Potency cash waqf now get support government like the existence of Cash Waqf Linked Sukuk (CWLS) (Ashfahany & Lestari, 2023)and the National Money Waqf Movement (GWNU) in 2021. Cash Waqf Linked Sukuk potential For add mark choice of development instruments cash waqf at once as receptacle investment superior cash waqf (safe and profitable results high).(Afifah & Iqbal, 2022) Meanwhile, GWNU as part from effort For strengthen feelings of care and solidarity social For overcome poverty and inequality social in Indonesia.(Abd. Wahab et al., 2022)

Waqf in Indonesia today This is managed by the Indonesian Waqf Board which is a special start from collection, investment, (Setiawan & Huda, 2021)and distribution results waqf to Mauquf alaihi with waqf funds. Collection and endowments This recorded by the Department of Religion in Constitution number 41 of 2004 concerning waqf.(Yolanda, 2015) Empowerment regulated waqf in Constitution the is For interest well-being people humans in the field economics, education, health, (Hidayati et al., 2022)and fields social religious others.(Rahib et al., 2021)

The MSME sector is becoming the largest contributor economy in Indonesia. based on Ministry data Cooperatives and SMEs, the contribution of MSMEs in 2021 is 61.07 % and the number of MSMEs is 64 million units.(Suharto et al., 2021) However, the potential is enormous the Still Many MSMEs experience this difficulty in build his business because there is no capital Yes, access banking as well as condition its administration Still difficult.(Ma'ruf & Alhifni, 2022)

According to the Central Bureau of Statistics Survey in 2020, around 69.02% of MSMEs experienced capital difficulty during the Covid-19 pandemic. According to a report Complaint to the Ministry of Cooperatives and SMEs As of October 2020, as many as 39.22% of MSMEs experienced constraints on how difficult it is to obtain capital. So that MSMEs that have difficulty with funds can do so online lending, even loan shark Because conditions make borrowing easy. This is it as hope importance empowering MSMEs through waqf.(Pramono & Wahyuni, 2021)

Requirement	**Price**
Rent	Rp 600,000.00
Electricity Cost	Rp 250,000.00
Business Levy	Rp 125,000.00
Drink Ingredients	Rp 1,400,000.00
Employee Salaries Monthly	Rp 1,500,000.00
TOTAL	**Rp 3,875,000.00**

Source ; Hubster, 2022

The data explains MSME capital difficulties have an impact on their operation business, especially production capital daily.(Fajariah et al., 2020) Waqf productive present in form of cash capital or non- cash capital, can be used by MSMEs for developing his business. Assistance capital cash This in the form of money and earned in a way direct For developing

business them,(Nisa & Rokhmah, 2022) like increase material standard, add power work, improve marketing , promotion products and so on. Capital assistance from waqf cash This as MSME capital reduction strategy through waqf with hope to empowerment of MSMEs.(Abd. Wahab et al., 2022)

This MSME capital assistance can obtained with visit institution related , like Amil Waqf institution Infaq Alms, BMT, Waqf Bank Micro, etc.(Pramono & Wahyuni, 2021) available contracts various, such as mudhorobah, musyarokah, Qordhul Hasan, Ijaroh and others.(Suharto et al., 2021) Frequent contracts applied is contract Qordhul Hasan namely agreement loan between borrower with the one who gives it loan.(Balqis & Sartono, 2020) Perpetrator MSMEs can do borrow and return principal loan just with time that has been determined.(Adlan, 2021)

Waqf Capital Assistance cash distributed to MSMEs after interest well-being of humans in the field economy,(I. Sukoco et al., 2021) education, health, and fields of social religious others fulfilled. Funding waqf as capital for MSMEs transition waqf consumption(Worldview, n.d.) and receipt of waqf capital cash by MSMEs makes waqf waqf productive. Taking action to move on giving capital waqf cash to MSMEs can be measured with the Economic Value Adding (EVA) method which is formula financing after financing principal.(Salamah & Umami, 2020)

Superiority from EVA method is can stand Alone without need exists something comparison with company similar,(Undang-undang & Malaya, 2012) strive creation mark company and assess performance finance company with fair, measured with consider size from report finances company as reference capital For return need company.(Junaeni, 2017) The advantages of the method Eva This need applied in company as complement or supporter from report company, as well support performance finance company more accurate and complete.(Verani, 2021)

Economic Value Adding (EVA) is operation after tax reduced with capital costs after tax.(Arliman S, 2017) EVA shows sisal aba after all cost of capital includes equity capital deducted. (Wardoyo, 2018)EVA is objective company For increase market economy from the capital(Tanjung et al., 2020) after implanted holder share in operation company.(Meutia Dewi, 2017)

METHODOLOGY

This was proportional and focused on research conceptual cash waqf at the Indonesian Waqf Board institution. Supported by data from the Central Statistics Agency will potency waqf in Indonesia, see one province namely DKI Jakarta, with majority resident of 91% or equivalent with amount 9.43 million of 11 million resident of DKI Jakarta, Indonesia.(Wardoyo, 2018).

Study based on the required data , it is study secondary with get it from books , archives,(Pesoth, 2015) and documents available, report potency Waqf in DKI Jakarta, and its formulation method *Economic Value Added* (EVA). In calculation, share cash waqf with EVA method in Waqf Board institutions so that results clean management waqf after tax worthy

distributed all Muslim MSMEs in Jakarta, in particular assistance with capital use minimize transaction borrow mode in conventional banks.

LITERATURE REVIEW

The indicator of a healthy economy is in health industry finance, like case banking. But what happened, p This Still leaving problem, side the debtor will start returning his business.(Sajadi, 2018) Wizna and Tulus (2020) stated My player's MSME business (Balqis & Sartono, 2020) Muslims who use it service financing banking, besides pay installments are also charged obligation zakat payment. Moreta, Ikhwan, and Syarifah (2022) in a matter revealed in research the researcher wants to enter the element of Waqf, specifically cash waqf (Azhar et al., 2022) which is distributed to finance Muslim MSMEs. (Sukoco et al., 2021) Largest distribution of funds there is financing for Micro, Small, and Medium Enterprises (MSMEs) and non-MSMEs. This thing is done To help fellow Muslims and uphold the well-being of MSMEs. (Adlan, 2021)

Citra Windy (2018) stated The current Economic Value Added EVA method used by researchers To analyze performance finance is Composed of cash waqf in report finance. (Ningsih & Fitri, 2022) Inside it there is an analysis of ratio Profitability, Ratio Solvency, Ratio Liquidity, Ratio activities, Economic Value Added (EVA), (Adiguna et al., 2017) Market Value Added (MVA), (Wardoyo, 2018) Financial Value Added (FVA). (Meutia Dewi, 2017) Perdana Nur (2018) also stated that This EVA method stresses on the well-being of the owner or holder share company, namely the Waqf Institution which considers its contribution financing in the MSME sector. (Rachman & Makkarateng, 2021)

ANALYSIS AND DISCUSSION: LEGAL AND REGULATORY INITIATIVES IN MALAYSIA

Economic Value Added (EVA)

The Economic Value Added method calculates the desired required rate of return for creditor as well as capital investor. For measure EVA can see if EVA>1 then a company considered capable of managing performance finance with well and well automatic will raise the price the shares. If EVA= 0 then considered break even and the results obtained will be the same. If EVA<1, yes said that company has failed and wasn't capable of giving what to be hoped creditors and internal investors manage performance finance companies that can result in price share down. Because that EVA has an effect positive limited price shares, where EVA is method evaluation performance finances, EVA can calculated through 5 stages ;

a. Count Profit Operational Clean after tax / NOPAT
b. Estimate the amount of capital used (capital employed)
c. Estimating the weighted average cost of capital (weighted average cost of capital)
d. Count capital charge
e. Calculating EVA

Formula ; EVA= EBIT- Tax – Cost of Capital
HI = EVA has an effect on price share

Measure performance something institution waqf likened measure one company, which is one of them can use Economic Value Added (EVA) method , because EVA provides better measurement of value plus company to holder shares. EVA is reject measuring performance based finance value, which describes amount absolute from mark holder shares (shareholder value) generated (created) or destroyed (destroyet) on something period certain.(Prasetio & Yunita, 2022)

EVA methods are many create mark plus economics and shows performance good finances,(Balqis & Sartono, 2020) liaison between measurement capital market(Tila et al., 2020) performance and assessment, help ensure that performance management assessed and awarded rewards with consistent way with theory finances are possible trusted. Use deep EVA method consideration before taking decision where investors will embed the capital.(Rawla et al., 2018) So that investor decisions result benefit form its height dividends to be accepted by investors.(Ashfahany & Lestari, 2023)
In A company Of course will do evaluation about performance in company them so they can know to what extent the company the has move.(Pujotomo et al., 2017) EVA becomes part of the technique used company in evaluate prospect company Because consider level profit from facet holder which shares are entered capital costs in the calculation.(Tanjung et al., 2020)

Where are the dividends? is right or allotment from the company(D. Sukoco et al., 2021) that got it profit to parties who are investors or holder shares.(Meutia Dewi, 2017) One the proof is PT. Semen Gresik, Tbk gets it give dividend tall for investors, then decision use EVA method has been beneficial in taking decision investment PT. Danareksa (Presero).(Junaeni, 2017) Approach mark plus EVA method includes elements within approach profit make a loss Not yet entered and the results obtained even deep form number absolute. (Juwita et al., 2021)EVA is size performance that combines 2 (two) elements,(*Pertemuan 2 Perhitungan NOPAT MVA EVA*, n.d.) that is acquisition value and cost For obtain mark plus that. EVA measures mark plus the result sou company with method reduce burden capital costs (Bahtiar, 2020)*(cost of capital).*(Arnova, 2016)

In short, EVA is form from calculation revenue sales reduced cost operation with subtraction One or more related items with capital participation. This thing can reflect profit economical too take into account capital costs. The continuity is method *Market Value Added* (MVA), *Net Operating Profit After Tax* (NOPAT), and ending with *Economic Value Added* (EVA).(Parhusip et al., 2021)

Market Value Added (MVA)

The MVA method is one the most objective approach,(Parhusip et al., 2021) The same with EVA, if investors can evaluate that investment the can make company will the more Good in the future front so high MVA value result mark price share it will be tall too because investors appreciate it share company the more high. MVA is difference from the company's capital market value and value books shown on the balance sheet, with formula;

MVA = (Market Value - Book Value) x Share outstanding
H3 = MVA against price share

MVA increases only if capital is invested get it level repayment more big compared to capital.(Rahib et al., 2021) However conversely the MVA decreases if mark investments made management not enough of the capital surrendered to companies by the capital market. Semkain big MVA value then will the more better, while follow ignore

Net Operating Profit After Tax (NOPAT)

NOPAT method is method profit clean operationsl after tax. Basically, it shows profit clean from activity operational company after reduced tax. NOPAT is indicator demonstrated finances performance operation company after reduced tax. In other words, the NOPAT calculation is not enter savings general taxes obtained by the company Because there is debt. In essence, NOPAT(Juwita et al., 2021) or profit clean operational after apatax is metric For measure efficiency from activity operation business company.(Istiqomah, 2022)

Understanding others NOPAT is profit operational company after tax that measures how much efficient company produce profit from running business after reduced burden tax.(Hadiyati, 2019) In matter this, analysis will see various aspect moment do calculation(Kaluku & Pakaya, 2017) is A company worthy For acquired or merge with company that. most frequent aspects used is performance sales and growth *net income* or profit clean.(Akbar, 2020)

Counting *net income* obtained expenditure operational business, in it including savings tax from debt. NOPAT count results, really profit operational after tax, in matter cash waqf, the formula for profit operational here it is as efficiency promising uses specifically field financing cash waqf for MSMEs.(Ismail & Andri Soemitra, 2022). The calculation can used For show value of free cash flow to the firm (FFCF) in analysis mergers and acquisitions, with Formula;

NOPAT	= EBIT tax)
NOPAT	**=** Income operational x (1-Percentage Tax)
Income operational	**= Gross** Profit – Costs Operational
NOPAT	**=** (net income + non- operational losses – increase operations + expenses burden interest + tax) x (1 – percentage tax)

Discussion result, EVA calculation

Calculation of Economic Value Adding (EVA), based on data from the Central Statistics Agency which presents population data Muslims in DKI Jakarta amounted to 9.4 million.

The number of Muslims in Jakarta is 9.43 million

MONTHLY INCOME	TOTAL POPULATION	Profession	WAKAF	PER MONTH	12 MONTHS / YEAR		POTENTIAL USES
IDR 3,000,000.00	IDR 2,000,000.00	Worker Cleanliness Regional Security, and ART	IDR 30,000.00	IDR 60,000,000,000.00	12	IDR 720,000,000,000.00	CONSUMPTIVE (Panti Elderly, Home Care and Development Foundation, and Funeral)
IDR 5,000,000.00	IDR 2,000,000.00	Businessman Intermediate Up	IDR 100,000.00	IDR 200,000,000,000.00	12	IDR 2,400,000,000,000.00	EMPOWERMENT (House construction sick , health center , industry , government Local)
IDR 7,000,000.00	IDR 4,000,000.00	PNS/TNI/POLRI/TEACHERS	IDR 70,000.00	IDR 280,000,000,000.00	12	IDR 3,360,000,000,000.00	INFRASTRUCTURE (Industry , Govt Local , Traffic , Industry)
IDR 13,000,000.00	IDR 1,430,000.00	Employee Private, Director	IDR 130,000.00	IDR 185,900,000,000.00	12	IDR 2,230,800,000,000.00	EMPOWERMENT (Education, Information and Technology)
TOTAL WAQF PER YEAR						**Rp. 8,710,800,000,000.00**	**IDR 8,710,000,000,000.00**

Source; Central Statistics Agency, 2021

MVA = Stock Market Value – Total Own Capital
= Cost of Capital = Invested capital x WACC
NOPAT = Invested capital x ROIC
= EBIT (1- Tax Rate)
EVA = NOPAT – COST OF CAPITAL
EVA = NOPAT – (Capital Work x Cost of Capital)
= EVA **Method Results (MSME Assistance)**

INDONESIAN WAKAF BOARD (DKI Jakarta Province)
Balance Sheet (Thousands of Rupiah)

Active Fluent		Debt Fluent	
Cash	IDR 1,500,000.00	Institutional Debt	IDR 5,000,000.00
Securities	IDR 25,000,000.00	Notes Payable	IDR 2,500,000.00
Institutional Receivables	IDR 3,500,000.00	Debt Tax	IDR 1,000,000.00
Supply	IDR 7,760,000.00	Debt Wages	IDR 1,000,000.00

Total	**IDR 37,760,000.00**	**Total**	**IDR 9,500,000.00**
Active Fluent		**Debt Long Term**	
Land	IDR 55,000,000.00	Bond	IDR 100,000,000.00
Building	IDR 100,000,000.00	Mortgage	IDR 50,000,000.00
Shrinkage Building	-Rp 5,000,000.00	**Total**	**IDR 150,000,000.00**
Machine	Rp. 9,600,000.00	**Total Debt**	**IDR 150,950,000.00**
Shrinkage Machine	-Rp 960,000.00	**Capital**	
Vehicle	IDR 4,800,000.00	Shares (1 Mn Lbr)	IDR 40,000,000.00
Shrinkage Vehicle	-Rp 1,200,000.00	Profit Detained	IDR 500,000.00
Total	**IDR 162,240,000.00**	**Total**	**IDR 40,500,000.00**
Total Active	**IDR 200,000,000.00**	**Total H + M**	**IDR 200,000,000.00**

Profit and Loss (Thousands of Rupiah)	
Profit / EBIT	-Rp 1,000,000.00
Profit Before Tax /EBT	**IDR 4,000,000.00**
Tax (generally) **25%**	-Rp 1,000,000.00
Profit Clean / EAT	**IDR 3,000,000.00**

Gross capital = Active Fluent
= 37 760 000 000
Net Capital = Active Current – Debt Fluent
= 37,760,000,000 – 9,500,000,000
= 28 260 000 000
Total Working Capital = Working Capital Net – Total Activea Still
= 28,260,000,000+ 162,240,000,000
= 190,500,000,000
N.B.; Share Price **6,000 per share** and Capital **10%**
Share Market Value = 6,000 x 1 Million (Number of Shares sold)
= 6 0,000,000,000
MVA = Stock Market Value – Total Own Capital
= 60,000,000,000 – 40,000,000
= 20,000,000,000
NOPAT = EBIT (1- Tax Rate)
= 5 0,000,000,000 (1 - **25 %**)
= 5 0,000,000,000 x 0.75
= 37,500,000,000

" Profit Operational company after tax that measures how much efficient company produce a profit from running business after reduced Tax "

EVA
NOPAT – (Capital Work x Cost of Capital)
= EVA **Method Results (MSME Assistance)**
= 37,500,000,000 – (190,500,000,000 – 10%) = 37,500,000,000 – (190,500,000,000 – 0.1)

= 37,500,000,000 – 1,905,000,000
= 18,450,000,000 (unit thousand) = 18 billion 450 million rupiah.

Thereby summary EVA method results give capital assistance to MSMEs.(Rahib et al., 2021) Estimated in a way conceptual approach mark plus more perfect than approach Laba make a loss to finance company,(Sari et al., 2022) in the practice approach mark plus can give rise to problem macadaari That use EVA method is a must based on correct estimate. (Harsawardana et al., 2020)

Benefit EVA method

Excess using EVA in institutions Waqf , has the same profit target opinion For compared in investment. Use EVA method, various investment other Can produce profit(Eva Fauziah Ahmad, 2018) above the capital you can increase EVA. Besides that, the EVA method has correlation positive more strong in various change in mark management of (Sri Wahyuni Ningsih, 2021)Amil Waqf bodies especially in search mark from management waqf , for know level return existing clean , the EVA method will more appropriate For applied.(Eva Fauziah Ahmad, 2018)

Being equipped with deep MVA method counting results more help performance institution endowments,(Naisabur et al., 2023) because MVA is formed by value base securities company,(Rahman et al., 2021) Where matter This reflect market expectations for growth in Century will come.(TIOFANI, 2020) EVA method is equipped capable MVA method For evaluating performance, permitting report report change in value, OK every the year nor in period long.(Utami & Utomo, 2020)

As for planning compensation institution waqf held on base idea manager cash(Nisa & Rokhmah, 2022) waqf in accordance Sharia so that can center his efforts in create mark holder shares.(Arnova, 2016) Compensation management manager institution waqf(Junaeni, 2017) consider in aspect;(Junaeni, 2017)

a) *Alignment*, that is alignment in form supervision management chooses an investment strategy For maximizing mark shares which there is.(Heru Kurniawan & Abdul Aziz, 2023)
b) *Wealth Leverage*, that is utilization of wealth that gives management intensive period length, risk, and maximization shares,
c) *Retention,* detention to manager institution endowments on performance bad market or industry.(Pujayanti, 2020)
d) *Shareholder Cost,* ie financing holder share or institution waqf that's right will maximize aspect wealth and holders institution waqf.(Shoviaty et al., 2019)

CONCLUSION

Potency cash waqf for MSMEs after distribution is handed over to the institution Muslim social in Jakarta, still Not yet in accordance with number collection of waqf funds all over Muslims in Jakarta. Calculation results EVA method in research This amounting to 18 billion 450 million rupiah, which is NOPAT (profit clean after tax) minus Capital which is multiplied Cash Waqf Capital Costs. So institution waqf with collection of funds that has not yet been collected perfect collection, yes distribute amounting to 18 billion 450 million rupiah to hopeful regional MSMEs save race Muslim from capital lending at Conventional Banks local.

Theoretically, EVA calculation is needed to report finance historical including adjustments For achieving Economic Value Added is based on calculations point beginning evaluation performance management until to development, improvement policy finance company , and opened outlook manager waqf money for get mark add and distribute to (Micro, Small and Medium Enterprises) MSMEs.

ACKNOWLEDGEMENT

I would like to express my sincere gratitude to the individuals and organizations who have played a vital role in the completion of this research on the effectiveness of Mauquf Alaihi in the empowerment of Micro, Small, and Medium Enterprises (MSMEs) in Indonesia using the Economic Value Added (EVA) method.First and foremost, I am deeply thankful to my academic advisors, Dr.Syamsuri, M,Sh , for their invaluable guidance, insightful feedback, and unwavering support throughout this research journey. Their expertise and mentorship have been instrumental in shaping this study.

I am also indebted to Darussalam Gontor University for their financial support, which made this research possible. Their investment in this project is a testament to their commitment to advancing knowledge in this field.Additionally, I would like to convey my heartfelt appreciation to the participants and organizations in Indonesia who generously provided data and insights that were crucial to the success of this research.Finally, I would like to thank my family and friends for their constant encouragement and understanding during the demanding phases of this study.This research would not have been achievable without the contributions of these individuals and entities, and for that, I am truly grateful.

REFERENCES

Abd. Wahab, Siti Masfufa, Ridan Muhtadi, & Arifin, N. R. (2022). Rancang Bangun Strategi Pemberdayaan UMKM melalui Wakaf Produktif Berbasis Model Sharia Grameen Bank di Era New Normal. *Iqtishodiyah : Jurnal Ekonomi Dan Bisnis Islam*, *8*(1), 18–36. https://doi.org/10.55210/iqtishodiyah.v8i1.742

Adiguna, I. N., Sri, M., & Johan, T. (2017). Analisis Kinerja Keuangan Dengan Menggunakan Metode Economic Value Added (EVA) Pda Perusahaan Plastik Dan Kemasan Yang Terdaftar Di Bursa Efek Indonesia Periode Tahun 2011-2015. *Emba, 5*(2), 434.

Adlan, M. A. (2021). PERAN PEMERINTAH DALAM MENYELAMATKAN USAHA MIKRO, KECIL, DAN MENENGAH DI ERA PANDEMI COVID-19 (Sebuah Kajian dalam Perspektif Ekonomi Islam). *An-Nisbah: Jurnal Ekonomi Syariah*, *8*(1), 81–104. https://doi.org/10.21274/an.v8i1.3552

Afifah, R. C. E., & Iqbal, M. (2022). Problems and Solutions for The Development of Sustainable Cash Waqf Linked Sukuk (CWLS). *Iqtishadia*, *15*(1), 107. https://doi.org/10.21043/iqtishadia.v15i1.11464

Akbar, A. (2020). Peran Pemerintah Dalam Memaksimalkan Minyak Nilam. *Al-Ijtima`i: International Journal of Government and Social Science*, *5*(2), 193–202. https://doi.org/10.22373/jai.v5i2.551

Aprianto, N. E. K. (2017). Kebijakan Distribusi Dalam Pembangunan Ekonomi Islam. *Jurnal*

Hukum Islam, *8*(2), 73–96. https://doi.org/10.28918/jhi.v0i0.693

Arliman S, L. (2017). Perlindungan Hukum Umkm Dari Eksploitasi Ekonomi Dalam Rangka Peningkatan Kesejahteraan Masyarakat. *Jurnal Rechts Vinding: Media Pembinaan Hukum Nasional*, *6*(3), 387. https://doi.org/10.33331/rechtsvinding.v6i3.194

Arnova, I. (2016). Pengaruh Ukuran Kinerja Roa, Roe, Eps Dan Eva Terhadap Return Saham. *EKOMBIS REVIEW: Jurnal Ilmiah Ekonomi Dan Bisnis*, *4*(1), 36–53. https://doi.org/10.37676/ekombis.v4i1.153

Ashfahany, A. El, & Lestari, N. (2023). Optimizing Cash Waqf and Cash Waqf Linked Sukuk : The Role of Nazhir and The Strategies. *Iqtishadia*, *15*(2), 171. https://doi.org/10.21043/iqtishadia.v15i2.16353

Azhar, M. F., Gustiawati, S., & Hamdani, I. (2022). Pengaruh Penyaluran Dana Zakat Produktif terhadap Peningkatan Usaha Mikro. *El-Mal: Jurnal Kajian Ekonomi & Bisnis Islam*, *3*(3), 599–607. https://doi.org/10.47467/elmal.v3i3.946

Bahtiar, R. A. (2020). Potensi, Peran Pemerintah, dan Tantangan dalam Pengembangan E-Commerce di Indonesia [Potency, Government Role, and Challenges of E-Commerce Development in Indonesia]. *Ekonomi & Kebijakan Publik*, *11*(1), 13–25. http://jurnal.dpr.go.id/index.php/ekp/article/view/1485

Balqis, W. G., & Sartono, T. (2020). Bank Wakaf Mikro Sebagai Sarana Pemberdayaan Pada Usaha Mikro, Kecil Dan Menengah. *Jurisdictie*, *10*(2), 215. https://doi.org/10.18860/j.v10i2.7380

Eva Fauziah Ahmad. (2018). Laba Bersih Dari Perspektif Murabahah dan Ijarah. *Jurnal Ilmiah Manajemen Dan Akuntansi*, *05*(1), 14–21.

Fajariah, A. P., Sudana, S., & Rusydiana, A. (2020). Wakaf Uang untuk Optimalisasi Pembiayaan Usaha Mikro Kecil dan Menengah (UMKM) Melalui Koperasi Syariah di Indonesia. *Jurnal Manajemen Teori Dan Terapan | Journal of Theory and Applied Management*, *13*(1), 1. https://doi.org/10.20473/jmtt.v13i1.14399

Hadiyati, N. (2019). Integrasi Pajak Dan Zakat Sebagai Sumber Pembiayaan Pembangunan Nasional. *Legality : Jurnal Ilmiah Hukum*, *26*(2), 178. https://doi.org/10.22219/jihl.v26i2.7777

Harsawardana, H., Ulfah, M., Samodra, B., & Suharyono, A. B. (2020). PPUPIK Unit Produksi Mesin Otomatis bagi UMKM Pangan untuk Meningkatkan Standar Mutu Produk Pangan. *Abdimas: Jurnal Pengabdian Masyarakat Universitas Merdeka Malang*, *5*(3), 266–278. https://doi.org/10.26905/abdimas.v5i3.4662

Heru Kurniawan, & Abdul Aziz. (2023). Ab-Chicken Sharia Partnership Business Strategy : In the Face of a Global Economic Recession. *Jurnal Ekonomi Syariah Indonesia*, *13*(1), 24–35.

Hidayati, F., Ekaputri, F., Amelia, Y., Ilmu, P., Masyarakat, K., & Kedokteran, F. (2022). Faktor Yang Berhubungan Dengan Cara Produksi Pangan Yang Baik Pada Industri Rumah Tangga (Cppb-Irt). *Jurnal Endurance*, *6*(3), 526–535. https://doi.org/10.22216/jen.v6i3.525

Ismail, & Andri Soemitra. (2022). Analisis Bibliometrika Peran Bank Wakaf Mikro Dalam Mendorong Kesejahteraan Umkm Di Indonesia. *Juremi: Jurnal Riset Ekonomi*, *1*(5), 429–436. https://doi.org/10.53625/juremi.v1i5.998

Istiqomah, M. L. (2022). Penerapan Fatwa DSN MUI NO: 04/DSN-MUI/IV/2000 Tentang Pembiayaan Murabahah Dilingkungan Perbankan Syariah Perspektif Maqasyid Syariah Jaseer Auda. *Adzkiya : Jurnal Hukum Dan Ekonomi Syariah*, *9*(02), 199. https://doi.org/10.32332/adzkiya.v9i02.4558

Junaeni, I. (2017). Pengaruh EVA, ROA, DER dan TATO terhadap Harga Saham pada Perusahaan Makanan dan Minuman di BEI. *Owner: Riset & Jurnal Akuntansi*, *2*(1), 32–47.

Juwita, R., Rafli, M., & Antoni, A. (2021). Analisis Kinerja Keuangan Menggunakan Metode Economic Value Added. *Co-Value : Jurnal Ekonomi, Koperasi, Dan Kewirausahaan*, *12*(2), 65–74. https://doi.org/10.36418/covalue.v12i2.1228

Kaluku, M. R. A., & Pakaya, N. (2017). Penerapan Perbandingan Metode Ahp-Topsis Dan Anp-Topsis Mengukur Kinerja Sumber Daya Manusia Di Gorontalo. *ILKOM Jurnal Ilmiah*, *9*(2), 124–131. https://doi.org/10.33096/ilkom.v9i2.121.124-131

Ma'ruf, F. F., & Alhifni, A. (2022). Sosialisasi Peningkatan Pengetahuan Masyarakat Mengenai Perbedaan Ekonomi Syariah dan Ekonomi Konvensional Di Desa Padamulya. *ALMUJTAMAE: Jurnal Pengabdian Masyarakat*, *2*(1), 23–28. https://doi.org/10.30997/almujtamae.v2i1.2951

Meutia Dewi. (2017). Penilaian Kinerja Keuangan Perusahaan dengan Menggunakan Metode EVA (Economic Value Added) (Studi Kasus pada PT. Krakatau Steel Tbk Periode 2012-2016). *Jurnal Manajemen Dan Keuangan Unsam*, *6*(1), 648–659.

Naisabur, N., Putra, H. M., Naisabur, C. A. P., Farid, D., & Ahyani, H. (2023). Islamic Philanthropy Fiqh in Modern Context. *Al-Muamalat: Jurnal Ekonomi Syariah*, *10*(1), 24–35. https://doi.org/10.15575/am.v10i1.21068

Ningsih, Sri Wahyu, & Fitri, W. (2022). Aspek Penegakan Hukum Terhadap Kejahatan Fintech Syariah Pada Masa Pandemi di Indonesia: Perspektif Hukum Jinayah. *Justisi*, *8*(1), 15–29. https://doi.org/10.33506/js.v8i1.1552

Ningsih, Sri Wahyuni. (2021). Implementasi Prinsip produksi islam dan perilaku negative pada praktik bisnis non syariah dengan konsep pemikiran mehdi golshani. *IQTISHADIA Jurnal Ekonomi & Perbankan Syariah*, *8*(1), 88–109. https://doi.org/10.19105/iqtishadia.v8i1.4103

Nisa, U., & Rokhmah, B. E. (2022). Pengelolaan Wakaf Tunai dalam Pemberdayaan UMKM di Lingkungan Pondok Pesantren. *Studi Ilmu Manajemen Dan Organisasi*, *3*(2), 273–285. https://doi.org/10.35912/simo.v3i2.807

Parhusip, E., Waruwu, J., Citra Medika Febriana, & Mesrawati. (2021). Pengaruh EVA, Sales Growth, MVA, DER, Laba Bersih Terhadap Harga Saham Pada Perusahaan Manufaktur Sektor Industri Dasar Dan Kimia. *Jurnal E-Bis (Ekonomi-Bisnis)*, *5*(1), 126–143. https://doi.org/10.37339/e-bis.v5i1.550

Pertemuan 2 Perhitungan NOPAT MVA EVA. (n.d.).

Pesoth, M. C. (2015). Pengaruh kualitas produk, packaging, dan brand image terhadap kepuasaan pelanggan pada perusahaan rokok dunhill di Kota Manado. In *Jurnal EMBA* (Vol. 3, Issue 3, pp. 1101–1112). https://ejournal.unsrat.ac.id/index.php/emba/article/view/10115

Pramono, N. H., & Wahyuni, A. N. (2021). Strategi Inovasi dan Kolaborasi Bank Wakaf Mikro Syariah dan Umkm Indonesia di Era Digital. *Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam*, *7*(1), 183. https://doi.org/10.29040/jiei.v7i1.1749

Prasetio, D., & Yunita, A. (2022). Obstacle Factors For Legal Protection Of Nike Brand Holders. *Widya Yuridika*, *6*(1), 61. https://doi.org/10.31328/wy.v6i1.3870

Pujayanti, D. A. (2020). Industri Halal Sebagai Paradigma Bagi Sustainable Development Goals di Era Revolusi Industri 4.0. *Youth & Islamic Economic Journal*, *1*(1), 20–33.

Pujotomo, D., Puspitasari, N. B., & Rizkiyani, D. (2017). Integrasi Metode Anp Dan Topsis Dalam Evaluasi Kinerja Supplier Dan Penentuan Prioritas Supplier Bahan Baku Utama

Cetak Koran Pada Pt Masscom Graphy Semarang. *J@ti Undip : Jurnal Teknik Industri*, *11*(3), 151. https://doi.org/10.14710/jati.11.3.151-160

Rachman, A., & Makkarateng, M. Y. (2021). Sinergitas Organisasi Pengelola Zakat Dan Wakaf Dalam Pembangunan Ekonomi Di Indonesia. *Al-Kharaj*, *1*(1), 1–20. https://doi.org/10.30863/alkharaj.v1i1.1400

Rahib, M. A., Ramadhan, M. R., Fadhillah, M., & Fakhri. (2021). Bank Wakaf Mikro Sebagai Alternatif Pembiayaan Modal Pelaku UMKM Yang Efektif. *DJIEB Diponegoro Journal of Islamic Economics and Business*, *1*(3), 147–157.

Rahman, A., Marwal, I., & Hamzah, M. (2021). *Historiografi Sekularisasi Pasar pada Masyarakat Muslim Indonesia dimasa Kolonial Belanda (1602 - 1942)*. *5*(2), 186–200.

Rawla, P., Sunkara, T., Gaduputi, V., Jue, T. L., Sharaf, R. N., Appalaneni, V., Anderson, M. A., Ben-Menachem, T., Decker, G. A., Fanelli, R. D., Fukami, N., Ikenberry, S. O., Jain, R., Khan, K. M., Krinsky, M. L., Malpas, P. M., Maple, J. T., Fisher, D., Hwang, J. H., … Abbas KS, Madbouly KM, Abbas MAS, E. D. A. (2018). Pengaruh Upah Dan Modal Terhadap Penyerapan Tenaga Kerja Pada Sentra Industri Kripik Bandar Lampung Dalam Perspektif Ekonomi Islam. In *Gastrointestinal Endoscopy* (Vol. 10, Issue 1, pp. 279–288).

Sajadi, D. (2018). Berhijrah Dari Sistem Ekonomi Sekuler Menuju Sistem Ekonomi Syariah. *Tahdzib Al-Akhlaq: Jurnal Pendidikan Islam*, *1*(01), 51–77. https://doi.org/10.34005/tahdzib.v1i01.425

Sajekti, T., & Syamawati, eva mustika. (2017). Analisis Harga Komoditas dan Harga Pokok Penjualan terhadap Laba Kotor Pada PT. Aneka Tambang (PERSERO), Tbk. *Jurnal Indonesia Membangun*, *16*(1), 1–15.

Salamah, S. I., & Umami, N. A. (2020). Prosedur Fasilitasi Sertifikat Halal Pada Dinas Perindustrian dan Energi Sumber Daya Mineral (DPESDM) di Kabupaten Sukabumi. *SEMNASTERA (Seminar Nasional Teknologi Dan Riset Terapan)*, *2*, 286–292.

Sari, M., Harahap, S. F., & Aisyah, S. (2022). Pengaruh Tingkat Kesadaran Halal Suplly Chain dalam Mendorong Keputusan Pembelian (Halal Food UMKM Medan). *Jurnal Ilmu Komputer, Ekonomi Dan Manajemen (JIKEM)*, *2*(1), 2365–2369. https://ummaspul.e-journal.id/JKM/article/download/3835/1389

Setiawan, A., & Huda, S. (2021). Analisis Faktor yang Mempengaruhi Pertumbuhan Ekonomi Di Kabupaten Mojokerto. *Jurnal Health Sains*, *2*(8), 1384–1394. https://doi.org/10.46799/jsa.v2i8.295

Shoviaty, M., Irmayanti, & Maghfiroh, R. (2019). Kedudukan pajak dan zakat dalam kesejahtraan semesta. *IMANENSI: Jurnal Ekonomi, Manajemen Dan Akuntansi Islam*, *Vol.3*(No.1), 29–36. https://doi.org/10.34202/imanensi.3.1.2018.29-36

Suharto, S., Fasa, M. I., & Sisdianto, E. (2021). Sinergiritas Perguran Tinggi Islam Dan Bank Wakaf Mikro Dalam Mengembangkan Pelaku Usaha, Mikro, Kecil Dan Menengah (Umkm) Berbasis Koperasi Pondok Pesantren (Survey Pada Pondok Pesantren Pengelola Bank Wakaf Mikro Diwilayah Provinsi Lampung). *Jurnal Akuntansi Dan Pajak*, *22*(2), 520. https://doi.org/10.29040/jap.v22i2.3686

Sukoco, D., Retnowati, M. S., Rofiqa, A., Firdaus, M. I., & Sup, D. F. A. (2021). Sharia Economic Views on Tabzir Behavior. *Al-Iktisab: Journal of Islamic Economic Law*, *5*(2), 148. https://doi.org/10.21111/al-iktisab.v5i2.7032

Sukoco, I., Fordian, D., Fauzan, F., & Kurniawati, L. (2021). Penyuluhan Makanan, Bisnis Kuliner, Dan Sertifikasi Halal Bagi Pelaku Ukm Kabupaten Pangandaran. *Kumawula: Jurnal Pengabdian Kepada Masyarakat*, *4*(2), 344.

https://doi.org/10.24198/kumawula.v4i2.32467
Tanjung, R., Hendar, H., Juhadi, J., & Arifudin, O. (2020). Pengembangan UKM Turubuk Pangsit Makanan Khas Kabupaten Karawang. *Jurnal Karya Abdi Masyarakat*, *4*(2), 323–332. https://doi.org/10.22437/jkam.v4i2.10561
Tila, L., Lestari, N., & Setianingsih, S. (2020). Analisis Produksi Dalam Perspektif Ekonomi Islam. In *Jurnal Labatila* (Vol. 3, Issue 01, pp. 96–120). https://doi.org/10.33507/lab.v3i01.235
TIOFANI, A. (2020). Perkembangan Perusahaan Otobus Harapan Jaya Tahun 1977 Â€“ 2000. *Avatara*, *9*(1).
Undang-undang, J. S., & Malaya, U. (2012). Peranan MUI dan Metodologi Istinbat Fatwa dalam Undang-Undang Perbankan Syariah di Indonesia. *Jurnal Pengurusan*, *35*(10), 57–69. https://doi.org/10.17576/pengurusan-2012-35-06
Utami, N. R., & Utomo, N. (2020). Passengers Satisfaction Analysis dan Aspek Ergonomis pada Bus Akas Ekonomi Rute Terminal Purabaya – Terminal Trunojoyo Sampang. *KERN : Jurnal Ilmiah Teknik Sipil*, *6*(2), 65–76. https://doi.org/10.33005/kern.v6i2.34
Verani, R. O. (2021). Fakultas Ekonomi Dan Bisnis Islam Institut Agama Islam Negeri (Iain) Bengkulu. *Fakultas Ekonomi Dan Bisnis Islam Institut Agama Islam Negeri (Iain) Bengkulu*, 77.
Wardoyo, D. U. (2018). Komparasi Kinerja Keuangan Melalui Pendekatan Economic Value Added (Eva) Pada Perusahaan Transportasi Di Jakarta. *Jurnal Riset Manajemen Dan Bisnis (JRMB) Fakultas Ekonomi UNIAT*, *3*, 223–232. https://doi.org/10.36226/jrmb.v3is1.140
Worldview, P. I. (n.d.). *Konsumerisme barat di indonesia sebuah tinjauan ulang dari prespektif*. *10*, 101–123.
Yolanda, N. (2015). Peranan Wakaf Produktif Terhadap Keberlangsungan Usaha Mikro Kecil Menengah (UMKM) dan Kesinambungan Badan Wakaf Walisongo. *Ilmu Syariah*, *11*(1), 11–22.
Zulfa, M., & Arif, M. (2020). Potensi Wakaf Tunai Dalam Mendorong Pengembangan Umkm Di Kota Pekanbaru. *Jurnal Tabarru': Islamic Banking and Finance*, *3*(2), 173–184. https://doi.org/10.25299/jtb.2020.vol3(2).5758

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

THE ROLE OF FAMILIES IN SUSTAINING SOLUTIONS TO ORGAN SHORTAGE IN MALAYSIA

FARAH SALWANI MUDA@ISMAIL
Faculty of Syariah and Law,
Universiti Sains Islam Malaysia
salwani@usim.edu.my

NURFADHILAH CHE AMANI
Faculty of Syariah and Law,
Universiti Sains Islam Malaysia
fadhilah.amani@usim.edu.my

ABSTRACT

Organ donation is a miracle in the modern medical world. Though it brings with it so many advantages, and is proven to have saved thousands of lives, however, it is not that easy to have it done. Organ shortage is one of the greatest challenges faced. It has become a global problem, particularly when the demand for organs is higher than the number of organs that could be supplied and benefitted by the patients in need. Through doctrinal research, this paper will highlight how families can play a big role in promoting plenty more organ donation procedures to be carried out while indirectly reducing the number of organ shortage too. Undeniably the family plays an extremely important role throughout the whole process of organ donation, The privileges spelt out towards family members, which allows them to decline any such intended donations to take place will be addressed in the light of the Human Tissues Act 1970.

***Keywords**: Organ donation, organ shortage, organs, family, supply.*

INTRODUCTION

Donating organs is a noble act and considered as a miracle in the modern medical world. It saves people's lives, while bringing hope and happiness to many. In Malaysia, if one wishes to donate his organs, he himself must come forward and declare his intentions. Only by doing so, his organs could be taken and benefited by others when the time comes.
Malaysia adopts the 'opting in system' which requires potential donors themselves to voluntarily come forward and register as organ donors. This is known as the "Contracting-In System". By virtue of this system, human tissues and organs are posthumously removed for organ donation, once informed consent has been obtained. The normal practice allows the donors to specify which part of their body that they wish to donate, and these wishes shall be carried out immediately, upon their death.

THE OPTING-IN SYSTEM

Every opting in system, requires persons to voluntarily come forward and register themselves as potential organ donors. This choice is never made compulsory. So, we can assume that these potential donors are those who are willing to donate their organs and would definitely want their wishes to be carried out immediately when the time comes. The nature of the opting in system emphasizes on volunteerism, so it is a must for all those who plan to register as potential

donors to express and make known this noble intention of theirs to others. Remaining silent, or by just keeping this dream in one's heart alone, cannot become sufficient evidence that one has agreed to become a potential organ donor. Therefore, once one has decided to become a potential donor, one must come forward and express this intention by registering either manually or online. In simple words, the steps are to firstly come forward, express and communicate your intention, then register yourself.

THE HUMAN TISSUES ACT 1974

Malaysia does have an Act that exclusively pertaining to organ donation. Section 2(1) of the Human Tissues Act 1974 clearly specifies that every consent to donate organs must be expressed either in writing or if done orally, must be made in the presence of two or more witnesses present during his final illness. The donor must also express his request to have his whole body or any specified part of the body to be used after his death. The purpose and usage of the donated body or body part must also be specified, either for therapeutic, medical education or research purposes. This clearly signifies that communication is important at this stage, to officially declare yourself as a registered potential organ donor. Without registering, never can your organs be donated to others.

This practice also reflects the ethical concept of autonomy, where the patient has full power to decide and give consent regarding his treatment, including donating organs. Moreover, it is upon the potential organ donor to come forward and pledge his willingness to become an organ donor. He too shall be the one deciding what organs to be donated including the purpose for such donation. All this reflects autonomy and self-determination, where everything must be done with the consent and willingness of the donor himself, without being forced or by anybody or any other reason.

SHARING NEWS WITH FAMILY

Once a person has officially registered as a potential organ donor, the next step is to further share and communicate this important decision to their family members including their spouse, children, parents, and other close family members. The organ donor must not keep this important decision a secret to themselves, instead they should share the news with as many people as possible. This is to ensure that our close ones are aware and could give the support and assistance that we need later. Although to become an organ donor is a decision that the potential donor makes voluntarily, however, when it comes to implementing this wish, approval from others, especially from close family members is a must. Surprisingly, this wish may not automatically come true. There is a legal provision in our Human Tissues Act 1970 that can impede it from coming true. Therefore, there is no guarantee for these potential, registered organ donors to become actual donors as pledged earlier, especially if their close family members are not aware of this decision. Moreover the Act is very much consent-based and recognizes family rejection as valid and authoritative

Referring further to section 2(2)(a) of the Human Tissues Act 1974, the person lawfully in possession of the deceased body, after making reasonable and practicable enquiry, may permit donation where he believes;

a) That the deceased had not expressed an objection to his body being dealt with after his death; or

b) That the surviving spouse or any surviving next of kin of the deceased has not objected to the body being used for the donation.

Section 2(2) (b) of the 1974 Act above, clearly provides optional power to the surviving spouse or next of kin to authorize removal of any part of the deceased body, though it is still subject to any express objections by the deceased himself during his lifetime or any family objections brought forward. This provision allows organ donors to have their wishes being overridden by their own families. Therefore, immediate action must be taken to stop families from using their conclusive authority by rejecting and opposing organ donation intended by their loved ones. Research found out that, almost half of the families of potential donors do refuse consent (Mark et al, 2001). Only if there is no objection from the surviving spouse or any surviving next of kin, the organ donation procedure suggested may proceed. In other words, even if the potential organ donor had already made a pledge and signed up to become an organ donor, but once there is objection from the deceased's spouse or next of kin, therefore, the organ donation procedure cannot take place. This requirement reveals how the Human Tissues Act 1974 is very particular pertaining to consent matters and does take family approval seriously.

In our opinion, when such situations take place, indirectly human autonomy is infringed and denied. For instance, if the deceased party had previously not consented to any organ removal to take place, we should respect his decision and allow him to rest in peace. Therefore, the body should be prepared for burial or disposal immediately. The deceased's organs must be left untouched and originally intact inside the body. Moreover, in a system where individual consent is considered pre-eminent, should we not also respect and uphold the human autonomy principles here? I strongly contend that in this situation, consideration must also be made on the possibility that the deceased had never intended to become an organ donor due to his own personal reasons, and therefore this fact must be respected too. So, no matter how desperate we are for donated organs, when a person does not register himself as one during his lifetime, his family members should not be given the authority to decide on his behalf. Coincidently, this is in line with the Scottish Council on Human Bioethics which believes that organs and tissues of the deceased person should only be removed if this person had given his consent earlier. Any next of kin should not authorize the retrieval of organs when the individual had left no wishes, especially in an opting-in system applicable (House of Lords European Union Committee 17th.Report).

Similarly, if the deceased had already pledged to donate his organs, surely we must respect and honour his wishes. Therefore, in order to maintain and uphold the ethical principle of autonomy, their spouse, or next of kin, or anyone else, must never be allowed to interfere and stop the donation from taking place. The deceased's wish must be respected and carried out without delay. Indeed, potential donors would definitely want their decisions to be respected, regardless of whatever reason.

The fact seems unfair because, why should we allow others to override a decision that we had already soundly made when we were still alive. The decision itself was not easily made and would obviously have been made with care and caution. Allowing others, though only those close to us, to override it, is still an act of encroaching one's right to autonomy. All registered organ donors must be rest assured that his wishes to contribute his organs shall be honoured and carried out upon his death, without any fear of being overruled by his family later on. A

patient's decision must be respected and given effect to. Not adhering to this, would be equivalent to robbing the patient of his right to own personality, which is serious and destructive.

So, improvements have to be made on the current practice. Families should no longer be approached for their consent to organ donation of the deceased, but it would be sufficient to approach them shortly before the organ procurement procedure taking place only as a sign of respect and to keep them abreast with the procedure taking place on the deceased party (Farah Salwani, 2014). By doing this, we are honouring the deceased's wish to become actual donors, which is part of upholding the principles of autonomy, while at the same time, showing respect to the grieving family. Similarly, for those who never pledged to donate organs, we can never assume that they actually wanted to do so, but never had the chance. Their organs must remain untouched. Above all, sufficient communication among the parties could also help clarify the situation. If from the very beginning, the family members were aware of the donor's intention to donate his organs, perhaps it would be easier for them to agree as they have understood it.

INITIATING CHANGES

One of the most effective ways to solve this is by legally amending the Human Tissues Act 1974, particularly by removing the section contained therein which permits such occurrence to take place. So, section 2(2) (b) of the Act, which clearly acknowledges family objections particularly from the deceased's spouse and next of kin, must be removed. Hopefully, by implementing this change, we will be able to see more actual organ donations taking place as intended.

However, before such drastic measures are taken, we must encourage potential donors to express, discuss and communicate their intention with their close family members. Breaking the news earlier to families would give them a chance to understand and accept the decision better. Avoiding shocks and surprises on the day the donation is about to take place is a bit too hard, particularly when they are still grieving their loss.

CONCLUSION

Organ shortage is indeed a worrying problem that we face. Nevertheless, if proper action is taken in dealing with the potential donors and their family members, a lot of positive impact could surely be seen. Until changes can be legally made to our Human Tissues Act 1974, potential donors must be required to express and communicate their intention with their family. Families should support and honour the wishes of their deceased loved ones to help them save others in need too.

REFERENCES

Books

Cuzin, B. & J.M, Dubernard. 1995. Organ Shortage: The Solutions. Dordrecht: Kluwer

Farah Salwani Muda@Ismail. 2014. The Organ Shortage Crisis in Malaysia. Universiti Salns Islam Malaysia Publisher. Negeri Sembilan

Articles

Christmas, Ashley Britton, Mallico, Eric J. Burris, Gary W. Tyson, A, Bogurt, R.N., Norton, Harry James & Sing, Ronald F., 2008. "A Paradigm Shift in The Approach to Families for Organ Donation: Honouring Patients' Wishes Versus Request For Permission in Patients With Department of Motor Vehicles Donor Designations", The Journal of TRAUMA Injury, Infection, and Critical Care. Volume 65. Number 5, 1507-1510

Etzioni, Amitai. 2003. "Organ Donation: A Communitarian Approach". Kennedy Institute of Ethics Journal. Vol.13. No.1. 1-18

Kececioglu, N, M.Tuncer, L.Yucetin, M. Akaydin, & G.Yakupoglu. 2000." Attitudes of Religious People in Turkey Regarding Organ Donation and Transplantation in "Organ Donation in Oman: Preliminary Report". 1998. Transplantation Proceedings. Volume 30. Issue 7. November 1998. 3624-3625

Marks,W.H, D. Wagner, T.C.Pearson. et al, 2006. "Organ Donation and Utilization in the United States". American Journal of Transplantation. 6. 1101

Tymstra, T. J, J.W. Heyink, J.Pruim & M.J.H. Sloof. 1992. "Experience of Bereaved Relatives Who Granted or Refused Permission for Organ Donation". Family Practice. Vol.9. No.2. 141-144

Acts

National Organ, Tissue and Cell Transplantation Policy. 2007. Ministry of Health Malaysia.

Human Tissues Act 1974

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

ISLAMIC LAW PERSPECTIVE ON DIGITAL MARKETING: PROSPECTS AND CHALLENGES

AHMAD MASUM
Senior Assistant Professor, Faculty of Shariah & Law, Sultan Sharif Ali Islamic University, Jalan Pasar Baharu, Gadong BE1310 Bandar Seri Begawan, Negara Brunei Darussalam.
Email:ahmad.masum@unissa.edu.bn or medi24my@yahoo.com

YUSUF IBRAHIM AROWOSAIYE
Senior Assistant Professor, Faculty of Shariah & Law, Sultan Sharif Ali Islamic University, Jalan Pasar Baharu, Gadong BE1310, Bandar Seri Begawan, Negara Brunei Darussalam.
Email: yusuf.arowosaiye@unissa.edu.bn or ibrahimyusuff@gmail.com

MUKHAMMAD NUR HADI
Lecturer, Faculty of Shariah & Law, Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, Jalan Jenderal Ahmad 117 Surabaya, Jawa Timur, Indonesia. Email:mukhammad.nur.hadi@uinsby.ac.id

NUR LAILATUL MUSYAFAAH
Assistant Professor, Faculty of Shariah & Law, Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, Jalan Jenderal Ahmad 117 Surabaya, Jawa Timur, Indonesia. Email:nurlailatul@uinsby.ac.id

ABSTRACT

The digital era has opened tremendous potential for businesses all over the world, allowing them to reach and engage with their target customers in novel and creative ways. These changes have ushered in a new era of opportunity for Muslim enterprises to connect with a rising and increasingly digitally sophisticated Muslim client base. Today, no aspect of human existence is unaffected by the usage of digital services. Islamic digital services can be found in a variety of economic sectors, including digital marketing. The term 'digital marketing' has become synonymous with marketing to potential customers in the 21st century. Using digital marketing techniques can help you grow your business by selling more goods and/or services to your target customers. The aim of this paper is to examine whether digital marketing is acceptable under Shariah law. If so, address the prospects and challenges of digital marketing to the Muslim world. The paper adopts a legal-library-based research methodology, focusing mainly on primary and secondary legal sources. The paper concludes that digital marketing, or e-commerce, is a very important concept in Islam. However, certain Shariah concepts and necessities must be achieved to certify its acceptability and validity. The paper recommends that all digital marketing or e-commerce transactions must be legitimate under Islamic contract law. For example, digital marketing or e-commerce transactions must be free from usury, uncertainty, and gambling, as well as confirm the profit and justice of the contracting parties. Hence, there is a need for buyers and sellers to screen the entire process of internet transactions, making sure the transactions are Shariah-compliant.

***Keywords**: Customers, digital marketing, e-commerce, Islamic contract law, Islamic digital services*

INTRODUCTION

Doing business in Islam is highly recommended. Islam greatly encourages its followers to seek wealth and comfort in life, and business is a great example of this. However, at the same time, Islam sets guidelines for everything that we do so that it is in accordance with what Allah SWT

asked from us. Buying and selling are permissible (*Qur'an* 2:275). This verse clearly states that Allah has permitted buying and selling, including economic activities such as marketing. This means that buying and selling or related marketing activities and transactions can indeed be carried out as long as they follow Islamic teachings. Of course, what is meant is buying and selling offline, where customers meet face-to-face with merchants and see directly the products they want to buy. Buying and selling are essential forms of human economic activity. Then what about the rampant online buying and selling rampant today, where the buying and selling process is carried out electronically via the Internet and websites? In short, can Muslims employ digital marketing in their daily business operations without the fear of violating Islamic law? To put it another way, is digital marketing legal under Islamic law? With these pertinent questions in mind, the aim of this paper is to examine the position of Islamic law on digital marketing. Hence, the paper submits that it is necessary to understand the perspective of Islamic law regarding digital marketing and the implementation of digital marketing according to Islamic law. The paper adopts a legal library-based research methodology focusing mainly on primary and secondary sources in the quest to understand the position of Islamic law on digital marketing. The paper argues that digital marketing can be applied in accordance with an Islamic perspective, but its application must comply with the values in the *Qur'an* and *Sunnah*. The Internet remains a significant marketing strategy in the revolutionary economic era; people of all ages adjust their paradigms and then use services with Internet facilities to make ends meet (Tan, Chong, Lin, & Eze, 2009). The Muslim world cannot be left behind in adapting to the new business environment. Using digital marketing techniques can help Muslims grow their businesses by selling more goods and/or services to their target customers.

In order to examine the position of digital marketing under Islamic law, the paper is divided into five parts, excluding the introduction. The first part addresses the core position of Islamic marketing. This part of the discussion is very vital in terms of acknowledging the fact that, in the context of commerce in Islam, justice and honesty are the keys to success. Therefore, in Islam, the playing field for doing business must be fair and just to either party, whether such business is transacted online or offline. The second part addresses the Islamic law perspective on digital marketing. As Muslims, we need to know from the onset the position of Islam on digital marketing, i.e., is digital marketing permissible in Islam? As mentioned earlier, digital marketing can be applied in accordance with an Islamic perspective, but its application must comply with the values in the *Qur'an* and *Sunnah*. In other words, digital marketing does have a place from an Islamic perspective, but Shariah requirements must be obeyed. The third part addresses the prospects of digital marketing in today's business environment. Without any iota of doubt, digital marketing techniques can be used in the 21st century by Muslims worldwide to promote their products and services online in the course of doing business. The fourth part addresses the challenges of digital marketing. There is no doubt that the prospects of digital marketing cannot be underestimated. For example, advances in information technology have changed many aspects of business and marketing activities and given birth to online transaction methods. However, these advances in information technology are without challenges, especially in the business world today. Deception, fraud, non-delivery of services, and interest-taking, for example, are prohibited under Islamic law and are common in digital marketing, particularly when such online transactions are undertaken without according to Islamic precepts. The fifth part focuses on the conclusion. This part will embrace some recommendations in terms of the operation of digital marketing from an Islamic perspective.

ISLAMIC MARKETING

Marketing plays a big role in the progress of societies as well as institutions. Trade and business have always been acknowledged as fundamental components of human life in Islam. Prior to receiving revelation, the Prophet Muhammad made a living as a trader. The Prophet Muhammad PBUH was a well-known local and international businessman. As *al-Amin* (trustworthy), he devised a clever strategy and method of promoting himself and his items to the consumer. Islam is not just a religion; it's also a way of life. Therefore, it becomes pertinent that it also provide Muslims with guidelines on how to conduct business. Bearing this fact in mind, the need to understand the meaning of the phrase 'Islamic marketing' becomes inevitable, especially in the context of addressing the position of Islamic law on digital marketing. Islamic marketing is a concept that needs to be understood on several levels; the addition of religious factors makes it a more sensitive subject (Hussnain, 2011). Based on the literature review conducted in the course of this study, the phrase 'Islamic marketing' has been defined as follows:

Hussnain (2011) defines 'Islamic marketing' as the process of identification and implementation of value maximisation strategies for the welfare of stakeholders in particular and society in general, which is governed by the guidelines given in the *Qur'an* and *Sunnah*. Similarly, Alom and Haque (2011) define Islam marketing as processes and strategies (*Hikmah*) fulfilled through products and services that are *halal* (*Tayyibat*) by mutual consent and welfare (*Falah*) of both parties, the buyer and seller, for the purpose of achieving material and spiritual welfare in this world and hereafter. According to Abuznaid (2012), he defines 'Islam marketing' as wisdom satisfying customer needs through good conduct in providing products and services that are halal, healthy, holy, and legitimate by mutual consent of sellers and buyers for the purpose of achieving material and spiritual well-being in this world and hereafter and making consumers aware of it through the good behaviour of ethical marketers and advertising.

Based on the definitions of 'Islamic marketing' above, it would suffice to note that in general, there are four characteristics that surround the marketing concept in Islam: religious, ethical, realistic, and humanistic (Sula & Kartajaya, 2006). These four characteristics are: (a) The religious aspect, which means Islam marketers must fully believe that Islamic law is the supreme law and should be used as guidelines and the source for all goodness. (b) The ethical aspect, which means a spiritual increase in Islamic marketing, will establish Islamic ethics in business transactions. One of the characteristics of Islamic marketers is that they are full of ethical considerations. (c) The realistic aspect, which means Islamic marketers should not be so "rigid" in their Islamic marketing practices, as long as they do not violate Islamic law. The content is more important than the appearance. However, it should be noted that being realistic does not mean that, in the case of "emergency", the Muslim marketer can do something that violates the principles of Islamic law. (d) The humanistic aspect means that Islam, like other religions, comes to teach mankind the principles that set them apart from the other creatures that inhabit this earth; as a result, one should be able to avoid such inhumane greed.

Looking at the four general characteristics of Islamic marketing above, the paper submits that the goals of Islamic marketing cannot be divorced from the goals of Shariah. The Islamic approach to marketing is founded on the concept of greater benefit for a greater number of

people than the conventional approach, which is oriented primarily on profit maximisation (Barry & Shaw, 1992; Bayles, 1968; Ahmad, 1995; Abdullah et al. 2015). The Islamic marketing concept of value maximisation is primarily founded on the concept of justice (Jafari & Sandikci, 2016). Scholars like Siddiqi (1981), Asad (1993), and Belt (2002) recognised that the justice concept could be applied to marketing by labelling it as 'Fair Play' and 'Dealing Justly'. Fair play is defined as conducting business transactions in a way that maximises the interests of all the involved parties (Miskawayh, 1968; Ahmad, 1995; Rogers et al., 1995; Saeed et al., 2001; Abdullah et al., 2015). Furthermore, dealing justly is a virtue that may be instilled in oneself. It seeks to avoid offering something more 'useful' to oneself and less to others, as well as giving more of the 'risk' to others and less to oneself. In short, Islamic marketing is inextricably linked to Shariah teachings. In Islamic marketing, for example, every product that a company offers to consumers, particularly Muslim consumers, must be totally Halal, or permissible in Islam. Products in Islam must not cause any harm or dullness to the mind, must be asset-backed and deliverable, and must identify extra-cost-added features that might materially change the product or service's impact on the buyer's purchase decision (Abuznaid, 2012). All obligations should be discharged in good faith and should be based on principles of justice, fairness, and equity. Product obsolescence, as well as poor packing and misleading labelling, have no place in Islam. The *Qur'an* states: "O ye people, eat of what is on earth, lawful and good; And do not follow the footsteps of the evil one, for he is to you an avowed enemy" (*Qur'an*, 2:168). Islamic ethics imply that accurate product information should be provided not only when a good is sold but also in marketing literature and in advertising (Wilson, 2012).

ISLAMIC LAW PERSPECTIVE ON DIGITAL MARKETING

Digital marketing has become an essential component of modern business strategies, allowing businesses to promote their products and services via various online channels. The growth of digital marketing cannot be underestimated in the modern business world. Advances in information technology have changed many aspects of business and marketing activities and given birth to online transaction methods. According to Joseph (2000), the Internet enables access to a 24/7/365 electronic global marketplace with millions of clients. However, as with many elements of contemporary life, concerns have been raised concerning the ethical implications of digital marketing, particularly from a religious standpoint. Having said that, the issue that needs to be addressed is the position of Islamic law on digital marketing. However, before addressing the Islamic law position on digital marketing, it is vital to have a clear picture of the meaning of the phrase 'digital marketing'. Digital marketing, according to Amstrong and Kotler (2009), is a type of direct marketing that electronically connects consumers with sellers through interactive technologies such as email, websites, online forums and newsgroups, interactive television, cellular communications, and so on.

In addition, Pieiro-Otero and Martnez-Rolán (2016) define 'digital marketing' as a digital extension of conventional marketing, tools, and tactics on the Internet. Similarly, Chakti (2019) defines 'digital marketing' as a marketing activity that includes branding and involves the use of web-based media such as blogs, websites, email, ad words, social networks, or interactive audio videos (YouTube, video). According to the Digital Marketing Institute (DMI), digital marketing is the use of digital technology to develop integrated, targeted, and measurable communications that help to obtain and keep customers while building deeper customer

connections (Royle & Laing, 2014). Digital marketing uses the Internet and information technology to expand and improve traditional marketing functions, such as "interactive marketing," "one-to-one marketing," and "e-marketing," which are all closely related to "digital marketing".

Based on the definitions of 'digital marketing' provided above, the paper contends that digital marketing is the marketing of goods or services using digital channels to consumers. The primary goal is to promote the brand via various forms of digital media. Digital marketing has evolved into a new phenomenon that combines mass customisation and distribution to meet marketing objectives. The convergence of technologies and the proliferation of devices have resulted in a shift in how we think about marketing on the Internet, pushing the boundaries towards new conceptions of digital marketing that are more user-centred, scalable, omnipresent, and interactive. Organisations can greatly benefit from the creation of a digital marketing strategy.

Having established the notion of 'digital marketing' above, it is important to underline that the discussion must now shift to the position of Islamic law on digital marketing. We must ask ourselves a simple question: Is digital marketing acceptable under Islamic law? In other words, is digital marketing *halal* (permissible) or *haram* (forbidden) in Islam? In Islam, ethical conduct in doing business is highly valued. For example, honesty, transparency, and justice are fundamental characteristics in Islamic finance and business. The *Quran* and *Sunnah* provide guidance on trade, contracts, and business ethics. The paper submits that, from an Islamic point of view, digital marketing is permissible, provided it is conducted according to the Shariah. Worth mentioning, the following verse of the *al-Quran* presents an argument for digital marketing permissibility: "Allah has permitted trade and forbidden usury. Those who, after receiving direction from their Lord, desist shall be pardoned for the past; their case if for God; but those who repeat the offence are Companions of the Fire; the will abide therein forever" (*Qur'an* 2:275). Another verse which is related to recording or accounting is presented as follows: "O you who believe! When you deal with each other in transactions involving future obligations in a fixed period of time, reduce them to writing..." (*Qur'an* 2:282). Similarly, Allah also mentions, "O you who believe! Eat not up your property among yourselves unjustly except it is a trade amongst you, by mutual consent. And do not kill yourselves (nor kill one another). Surely, Allah is Most Merciful to you" (*Qur'an* 4:29).

In order to embrace digital marketing in Islam, we must respect the teachings of Islam regarding the way we should conduct business. For example, businesses run online must be free from usury (interest). It is important to note that "Allah destroys usury and fertilises alms. And Allah does not like everyone who remains in disbelief and always sins" (*Qur'an* 2: 276). In addition, the online business must not have an element of *Maisir* (gambling). Gambling has no place in Islam, as mentioned in the *Qur'an*: They ask you about wine and gambling. Say, "There is a great sin in it, and there are benefits to it for humans; but that sin is greater than the profit". They ask you how much they have to spend. Say, "What is beyond your needs" Thus Allah explains to you His signs: So that you can be silent" (*Qur'an* 2:219). The Prophet PBUH also prohibited activities that involved making and/or selling illicit products. The Prophet PBUH said, "Allah has set certain obligations for you, so do not ignore them; He has set certain limits, so don't go beyond them; He has forbidden certain things, so don't do them; and He has kept quiet about other things out of mercy to you and not because of forgetfulness, so do not

ask about them" (Reported by aI-Darqutni and classified as *hasan* (good) by al-Nawawi). Islam also prohibits transactions containing the element of *gharar* (uncertainty). Ibn Majah, on the authority of Abu Hurairah (r.a.), said that "The Prophet PBUH prohibited the sale of gravel and the sale of Gharar".

According to Yusof Qardawi (1960), he mentioned in his book entitled "The Lawful and Forbidden in Islam" that Islam does not prohibit any trade except that which involves injustice, deceiving, making exorbitant profits, or promoting something unlawful. By looking at the *Qur'anic* verses cited above and also the *Sunnah* of the Prophet PBUH and the great work of scholars such as the late Yusof Qardawi, the paper submits that digital marketing is permissible subject to fulfilling the Shariah requirements needed in terms of doing business. These Shariah requirements would include requirements such as: (1) Goods or services must be Shariah-compliant. It is important to ensure that the goods or services are permissible under Shariah. (2) Interest-free transaction, i.e., there should be no element of usury. (3) Free from *Gharar* (uncertainty). (4) Free from *Maisir* (gambling). Apart from the requirements mentioned above, it is equally important to note that digital marketing from the Shariah perspective must also embrace all the Islamic ethics required in doing business. Some of these Islamic ethics are: (a) Transparency must be practiced at all costs since digital marketing allows businesses to communicate openly with customers, thus the need to provide accurate and truthful information about products and services is vital in such a transaction. (b) Honesty is another important aspect of Islamic ethics in doing business. Digital marketers are expected to be honest in their dealings. It is important to avoid deceptive tactics, as such tactics are not permissible under Shariah (*Qur'an* 2:42). (d) Customer consent is also another important aspect to pay attention to in digital marketing. It is essential to obtain consent from customers before sending marketing materials or using their personal data for advertising purposes. Islam respects individual rights to privacy. Allah s.w.t. says, "O ye who believe! Enter not houses other than your own, until you have asked permission and saluted those in them" (*Qur'an* 24:27). In addition, the Prophet PBUH said: "O people who have professed belief verbally but faith has not yet entered your hearts, do not pry into the affairs of the Muslims, for he who will pry into the affairs of the Muslims, Allah will pry into his affairs, and he whom Allah follows inquisitively is disgraced by Him in his own house" (Abu Dawud). (e) Quality products and services have to be promoted since this fulfils the promises made in marketing materials, which are encouraged in Islam.

In a nutshell, to be legitimate under Islamic law, all digital marketing transactions must meet the relevant standards for Islamic contract (i.e., offer and acceptance), contracting parties (i.e., buyer and seller), and subject matter (i.e., object and price). These requirements include the following: mutual agreement of the contracting parties; capability of both parties to engage in transactions; legal ownership of the benefit being exchanged; permissibility of the benefit; deliverability of the asset; and the absence of anonymity. Furthermore, any digital marketing transaction must be free of usury (*Riba*), uncertainty (*Gharar*), and gambling (*Maisir*), as well as confirm the profit and justice of the contracting parties. Thus, buyers and sellers must "screen" the entire process of Internet transactions.

PROSPECTS OF DIGITAL MARKETING

The phrase 'digital marketing' has become synonymous with marketing to potential customers in the 21st century. Digital marketing encompasses a variety of techniques and practices aimed at reaching and connecting with a specific audience via online platforms. Content marketing, Search Engine Optimisation (SEO), social media marketing, email marketing, and paid advertising (such as pay-per-click or PPC campaigns) are examples of these tactics. The goal of digital marketing is to raise brand awareness, increase website traffic, and ultimately increase sales and revenue. Therefore, it cannot be denied that digital marketing has great prospects for Muslims worldwide involved in business, but the Shariah requirements must be adhered to in order to make digital marketing permissible. Therefore, the digital marketer's intention must be sincere, and the product or service being promoted must be halal and lawful. Digital marketing transactions should not contain any element of deception or harm; otherwise, such transactions would be considered haram and unlawful for Muslims to engage in.
The development of digital marketing strategies offers a lot of potential for business organisations. Digital marketing provides opportunities for businesses to gain economic value through collaboration with stakeholders, customers and employees (Purkayastha & Sharma, 2016). Business leaders must incorporate digital marketing strategies into their business plans to reduce the likelihood of failure, grow their business, and be more profitable. Benefits of online marketing include (1) economic prices, (2) targeting various demographics at once, (3) providing products and services comfortably, and (4) allows customers to easily research products and services to speed up purchasing decisions (Durmaz & Efendioglu, 2016). Having said that, the following are some of the prospects of digital marketing:

First, Muslim businesses will witness economies of scale. The introduction of digital marketing would enable Muslim businesses to achieve economies of scale. By definition, economies of scale can be defined as the cost reduction as a transaction per se increases (Mishkin & Eakins, 2008). The advent of digital marketing will enable Muslim businesses to sell products or render services to many customers, which is expected to increase the size of transactions or the volume of transactions. In other words, by properly implementing digital marketing based on the teachings of the *Qur'an* and *Sunnah*, Muslim businesses will save costs and time while focusing more on profit maximisation.

Second, it will provide new markets for Muslim businesses. The introduction of digital marketing will aid Muslim firms because their target market may now be expanded into the cyber market. The cost of carrying out a transaction can be small. Digital marketing has a distinct edge in terms of overcoming geographical boundaries, allowing businesses to reach customers in remote places. By implementing digital marketing, Muslim businesses can tap previously unexplored markets, gain a competitive advantage, and considerably increase their market share. To put it another way, digital marketing allows for borderless commerce. A business transaction, for example, can be handled online, with sellers and buyers coming from different countries and meeting in one central area, most notably the Internet. Digital marketing is thought to be capable of reaching everyone, anywhere, at any time, and in any way (Ringold & Welzt, 2007).

Third, the growth of digital marketing in emerging markets will create employment opportunities throughout the value chain. From logistics and warehousing to digital marketing

and customer service, digital marketing contributes to job creation, economic growth, and overall development. The digital marketing platform can serve as a melting pot to combat unemployment, particularly among the growing number of young Muslim intellectuals.

Fourth, Muslim businesses will find digital marketing to be a convenient commercial platform. Digital marketing is available 24 hours a day, seven days a week. This will allow Muslim-owned enterprises to sell goods or provide services to their clients. Similarly, customers may purchase from the comfort of their own homes or while on the go using their smartphones or tablets. This saves them time from driving to a physical store, looking for a parking area, and waiting in long lines. Furthermore, customers can shop at any time of day or night.

Fifth, while dealing with customers, Muslim businesses will gain from customisation and personalisation. There is no doubt that digital marketing platforms provide businesses with opportunities to tailor their products to the needs of their clients. This means that businesses can adjust their products and services to their consumers' specific needs, which is a considerable advantage in a highly competitive market. Similarly, digital marketing platforms enable businesses to tailor their products to particular clients. This means that firms can make customised recommendations, promotions, and offers based on their customers' browsing and purchasing habits. Not only does this improve the consumer experience, but it also boosts customer loyalty.

Sixth, digital marketing platforms will provide room for flexibility for Muslim businesses. Indeed, digital marketing platforms provide businesses with the flexibility to respond to changing market conditions. Based on market trends and customer behaviour, businesses can quickly adjust their offers, pricing, and marketing techniques. This means that businesses can remain competitive in a volatile economy. For example, the COVID-19 pandemic resulted in considerable changes, particularly in marketing, which led to increased digital usage.

Seventh, the adoption of digital marketing platforms by Muslim businesses will provide them with detailed analytics that will allow them to make informed decisions. Muslim businesses, for example, can track consumer behaviour, sales, and other analytics to help them enhance their offers and marketing tactics. In a highly competitive industry where data-driven decision-making is critical, this is a big advantage.

Regardless of the prospects of digital marketing, such as convenience, lower overhead costs, wider reach, flexibility, etc., discussed above, it is equally important to note that digital marketing poses some challenges to both Muslim sellers and buyers. The next part of the paper addresses these challenges.

CHALLENGES OF DIGITAL MARKETING

As previously stated, digital marketing has become an essential component of current business strategies, allowing Muslim businesses to promote their products and services via numerous online channels. However, like with many parts of modern life, concerns have been raised concerning the ethical implications of digital marketing, particularly from an Islamic standpoint. In other words, as much as we embrace digital marketing platforms in today's modern business environment, it is equally crucial to recognise that Muslims have a daunting

task, i.e., not to cross the line in embracing digital marketing platforms. Some of the challenges associated with digital marketing are as follows:

First, there is a lack of appropriate branding strategies associated with digital marketing platforms. Digital marketers face branding problems. Islamic branding is defined by Ahmed and Jan (2015a, 2015b), Abdullah et al. (2015), Alserhan (2010), and Noor (2010) as branding that is Islamic-friendly and adheres to Shariah principles. However, depending on how branding is interpreted, the meaning of this Islamic brand can be refined further. The definition of branding has been hotly disputed and is continually evolving. As a result, Ahmed et al. (2015) offered a plethora of new dimensions of branding in Islam. In the same vein, *halal* issues will remain a mystery (Wilson & Liu, 2011). This is because, in the end, Allah SWT determines what is *halal* (permissible) and what is not.

Second, the challenge of unlawful products or services being sold on digital marketing platforms. Any product sold by the company to consumers, particularly Muslim consumers, on digital marketing channels must be totally halal or approved in Islam. Therefore, all processes, inputs, and everything involved in the manufacture and distribution of a product must be ecologically friendly. Hence, if a product or service being promoted is fundamentally haram, such as usurious financial instruments or forbidden foods, marketing it is equally haram. It is strictly forbidden in Islam to cause harm to the Islamic environment or anything created by Allah SWT. It must also be free of any aspects that violate the law, as this is forbidden in Islam (Arham, 2010). According to Jan and Wan (2018), products reduced to *Makrooh* (dislike or undesirable) or *Mushtabeh* (recommended) would be extremely difficult to sell to Muslim consumers. The same concept applies to organisations that manufacture products that contain unlawful ingredients that are prohibited by Shariah.

Third, there is the issue of establishing customer trust. Customers are frequently sceptical of using digital marketing platforms, particularly when it comes to revealing personal and financial information. It is impossible to deny that digital marketing platforms are vulnerable to fraud and misrepresentation. In Islam, any type of fraud, misleading advertising, or misrepresentation is severely forbidden (*Qur'an* 2:42). The Prophet PBUH disallowed the trader who makes fake promises to fool the customers. The Prophet PBUH once passed in front of a grain seller. The seller was captivated by the Prophet PBUH's decision to purchase the displayed product because it seemed to have high quality at first glance. Before proceeding with paying, the Prophet PBUH checked and inspected the product by putting his hand on the wheat; the wheat turned out to be wet, and then the Prophet asked the seller, "What is this?". The seller replied, "Oh, it is wet because of the rain". The Prophet PBUH exclaimed, "Whoever deceives us (the people), he does not belong to our group". The Prophet was disappointed with the seller because he was trying to deceive him and was immoral in business. Exaggerating product characteristics, creating bogus testimonials, or offering incorrect pricing information are all examples of haram digital marketing practices. According to Buerhan and Adam (2016), the sellers need to disclose the defects to the consumer and reveal the truth in the course of the transaction.

Fourth, cybersecurity is a major concern for digital marketing businesses as they deal with sensitive customer information and financial transactions. In other words, extreme intrusiveness, such as spamming, forceful pop-up adverts, or excessive targeting, can be

considered invasive and may violate the values of respecting others' privacy and consent. Islam pays a lot of respect for the privacy of all individuals, including children. Allah SWT says, "O ye who believe! Enter not houses other than your own, until you have asked permission and saluted those in them" (*Qur'an* 24:27). In addition, Allah also says, "O ye who believe! Avoid suspicion as much as possible, for suspicion in some cases is a sin. And spy not on each other behind their backs. Would any of you like to eat the flesh of his dead brother? Nay, ye would abhor it. But fear Allah. For Allah is Oft-Returning, Most Merciful" (*Qur'an* 49:12). The Prophet PBUH is reported to have said: "O people who have professed belief verbally but faith has not yet entered your hearts, do not pry into the affairs of the Muslims, for he who will pry into the affairs of the Muslims, Allah will pry into his affairs, and he whom Allah follows inquisitively is disgraced by Him in his own house" (Abu Dawud). Furthermore, Allah's Messenger PBUH stated in his farewell speech: "He will not enter Paradise whose neighbour is not secure from his wrongful conduct" (Sahih Muslim, Book 1, Number 74). Islam places a premium on privacy. Because invasion of privacy has a significant negative influence on society, Islam instructs us to respect others' rights.

Fifth, the availability of inappropriate content is another major challenge. The Internet, which can be a platform for digital marketers or any form of online transaction, provides human beings access to a large amount of data. Since the Internet is not controlled by anyone, the type of data cannot be controlled. Therefore, all types of positive and negative information and objects are available on the web, such as pornographic materials, online betting and gambling, etc. The promotion of content that is considered haram, such as alcohol, gambling, or adult content, is ethically and religiously unacceptable in Islam. Allah says: "When you received it with your tongues and said with your mounts that of which you had the knowledge and thought it was insignificant while it was in the sight of Allah, tremendous" (*Qur'an* 24:15). Allah warns those who conduct immoral behaviours, which are forbidden under Islamic law.

CONCLUSION

The challenges associated with digital marketing in today's world are many, and in order to overcome them, it is essential that we try to make digital marketing platforms more adaptive to the Islamic concepts of doing business. Like any other economic activity, digital marketing can be both *halal* (permissible) and *haram* (forbidden), depending on the precise practices and intentions involved. Islam places a premium on ethical behaviour in all parts of life, including business, and principles like honesty, transparency, and fairness should guide digital marketing activities. Muslims who engage in digital marketing should keep these ideas in mind. Finally, the ethical issues regarding digital marketing in Islam are complex, necessitating a careful examination of particular circumstances. The goal of marketing practices, whether Islamic or conventional, is to conduct business in an honest and moral manner (Flint & Maignan, 2015), which is consistent with Islamic ethical guidelines that design Islamic ethical marketing frameworks (Sacharow, 1995; Leaman, 2005). Marketers must recognise the importance of these norms and regulations in marketing (both conventional and Islamic) and Islamic ethical marketing practices. When Islamic ethics ideas are integrated into modern law within an Islamic framework, an environment of ethical behaviour is likely to emerge.

REFERENCE

Abdullah, J. B., Hamali, J. H., & Abdullah, F. (2015). Success strategies in Islamic marketing mix. *International Journal of Business and Society*, 16(3), 480-499.

Abuznaid, S. (2012). Islamic marketing: addressing the Muslim market. *An-Najah University Journal for Research–Humanities*, 26(6), 1473-1503. https://journals.najah.edu/media/journals/full_texts/islamic-marketing-addressing-muslim-market.pdf

Ahmad, M. (1995). *Business ethics in Islam*. Islamabad: IIIT & IRI Press.

Ahmed, M., & Jan, M. T. (2015a). An extension of Aaker's brand personality model from Islamic perspective: A conceptual study. *Journal of Islamic Marketing*, 6(3), 388-405.

Ahmed, M., & Jan, M. T. (2015b). Applying the factor analytical approach towards Aaker's brand personality model from an Islamic perspective. *Malaysian Management Review*, 50(1), 49-63.

Alom, Md. Mahabub., & Haque, Md. Shariful. (2011). Marketing: An Islamic perspective. *World Journal of Social Sciences*, 1(3), 71-81. https://www.researchgate.net/publication/285013751_Marketing_An_Islamic_Perspective

Al-Quran, The holy book of Islam.

Alserhan, B. A. (2011). The Principles of Islamic marketing. Farnham, England: Gower Publishing Limited.

Armstrong, G.M., & Kotler, P. (2009). *Marketing: An introduction*. New Jersey, USA: Pearson Prentice Hall.

Arham, M. (2010). Islamic perspectives on marketing. *Journal of Islamic Marketing*, 149-164.

Asad, T. (1993). The construction of religion as an anthropological category. Baltimore, MD.: Johns Hopkins University Press.

Barry, V., & Shaw, W.H. (2015). Moral issues in business. (13th ed.). London, United Kingdom: Cengage Learning.

Bayles, M. (1968). *Contemporary utilitarianism*. New York: Anchor Books.

Belt, D. (2002). The world of Islam. Retrieved February 23, 2011, from National Geographic: http://ngm.nationalgeographic.com/ngm/data/2002/01/01/html/ft_20020101.5.html.

Buerhan, U., & Adam A. (2016). Prohibited elements in Islamic financial transactions: A comprehensive review. *Al-Shajarah: Journal of Islamic Thought and Civilization*, 21(3), 139-158.

Chakti, Andi Gunawan. (2019). *The book of digital marketing*. Celebes Media Perkasa.

Durmaz, Y., & Efendioglu, I. H. (2016).Travel from traditional marketing to digital marketing. *Global Journal of Management and Business Research: E-Marketing*, 6(11), 173.https://doi.org/10.23956/ijermt.v6i11.60

Flint, J. D., & Maignan, I. (2015). The value of corporate citizenship to business customers: Research Directions. In M. Moore, & R. S. Moore (Eds.), New meanings for marketing in a new millennium. Mississippi, USA: Springer International Publishing.

Hussnain, S. A. (2011). What is Islamic marketing? *Global Journal of Business Research and Marketing*, 11(11), https://globaljournals.org/GJMBR_Volume11/10.What-Is-Islamic-Marketing.pdf

Jafari, A., & Sandikci, O. (Eds.). (2016). *Islam, marketing and consumption critical perspective on the intersections*. New York, USA: Routledge.

Jan, M. T., & Wan, H. L. (2018). Will Islamic marketing survive in today's world? *Journal New Business Ideas and Trends*, 16(2), 9–17. https://www.researchgate.net/publication/329933725_Will_Islamic_Marketing_Survive_in_Today%27s_World

Joseph, D. *A guide to E-Commerce*. Retrieved from http://www.ilr.cornell.edu/library/reference/guides/ecommerce/.

Leaman, O. (2005). *The Qur'an: an encyclopedia*. London: Routledge.

Mishkin, F., & Eatkins, S. (2008). *Financial markets and institutions*. (6th ed.). Addison Wesley, New York.

Miskawayh, I., & Muhammad, I. A. (1968). The refinement of character (Constantine, K. Zurayk, Trans.). Beirut: The American University of Beirut.

Noor, O. (2010). Brands and Muslim consumers. Oxford Global Islamic Branding and Marketing Forum. Oxford: Saıd Business School, University of Oxford.

Piñeiro-Otero, T., & Martínez-Rolán, X. (2016). Understanding digital marketing—Basics and Actions. In MBA theory and application of business and management principles (pp. 37–74).Springer International. https://doi.org/10.1007/978-3-319-28281-7_2

Purkayastha, A., & Sharma, S. (2016).Gaining competitive advantage through the right business model: analysis based on case studies. *Journal of Strategy and Management*, 9(2), 138–155.

Qardawi, Y. (1960). *The lawful and prohibited in Islam*. New York: Al-Falah Foundation.

Ringold, D.J., & Barton, W. (2007). The American marketing association Definition of marketing: Moving from lagging to leading indicator. *Journal of Public Policy & Marketing*, 26(2), 251-260. https://doi.org/10.1509/jppm.26.2.251

Rogers, H. P., Ogbuehi, A. O., & Kochunny, C. M. (1995). Ethics and transnational corporations in developing countries: A social contract perspective. *Journal of Euromarketing*, 4(2), 11-38.

Royle, J., & Laing, A. (2014). The digital marketing skills gap: Developing a digital marketer model for the communication industries. *International Journal of Information Management*, 34(2),65–73.https://doi.org/10.1016/j.ijinfomgt.2013.11.008

Sacharow, S. (1995). Islamic marketing opportunities opening up for converters. Retrieved February 23, 2011, from http://pffc-online.com/mag/paper_islamic_marketing_opportunities/.

Saeed, M. Ahmad, Z., & Mukhtar, S. (2001). International marketing ethics from an Islamic perspective: A value maximization approach. *Journal of Business Ethics*, 32 (2), 127-142.

Siddiqui, M. N. (1981). *Muslim economic thinking*: *A survey of contemporary literature*. Leicester: The Islamic Foundation

Sula, M.S., & Kartajaya, H. (2006). *Shariah marketing*. Bandung: Mizan.

Tan, K. S., Chong, S. C., & Lin, B. (2013). Intention to use Internet marketing: A comparative study between Malaysians and South Koreans. *Kybernetes: The International Journal of Systems & Cybernetics*, 42(6), 888–905. https://doi.org/10.1108/K-12-2012-0122

The Hadith, Sahih Bukhari No. 4965 Sunan Abi Dawud 4983. Beirut: Maktabah Asriyah.

Wilson, J. A. (2012). The new wave of transformational Islamic marketing: Reflection and definitions. *Journal of Islamic Marketing*, 3(1), 5-11. https://www.researchgate.net/publication/235277412_The_new_wave_of_transformational_Islamic_marketing

Wilson, J. J., & Liu, J. (2011). The challenges of Islamic branding: Navigating emotions and halal. *Journal of Islamic Marketing*, 2(1), 28-42.

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

CLEAN WATER AND PROPER SANITATION ACHIEVING SDGs THROUGH WASTE WAQF ON WASTE BANK

SYAMSURI
Postgraduate Program of Islamic Economic Law
University of Darussalam Gontor
syamsuri@unida.gontor.ac.id

DWI KARUNIA ARTI
Postgraduate Program of Islamic Economic Law
University of Darussalam Gontor
karuniaartidwi@gmail.com

ABSTRACT

This research is motivated by waste management which is currently a major challenge in almost all cities in Indonesia due to rapid urbanization and population increase. To respond to this, researchers will provide innovation for the waste problem in Indonesia through waste bank-based waste waqf. The method used in this research is library research, which uses primary data and secondary data. The results of this research show that waste waqf through waste banks can be an innovation to achieve one of the SDGs goals, namely clean water and proper sanitation. The existence of waste-based waqf innovation is because waqf funds are intended for the welfare of the community and one of the services provided is in the form of health services and social services. Through waste waqf, the benefits of waqf can be felt by the community in the form of clean water and proper sanitation. This is being pursued because it is something that is very crucial for society because of its use in various daily activities so its quality must be considered. Apart from that, the existence of waste waqf can increase people's interest in waqf as a form of worship to Allah, and they will also be aware that waste is not the responsibility of the government alone but of themselves.

Keywords: *Clean Water and Adequate Sanitation, Waste Waqf, Waste Bank*

INTRODUCTION

Waste management is currently the main challenge for almost all cities in Indonesia due to rapid urbanization and population increase.(Gobai et al., 2021, p. 2) This is because the ability of city managers to handle waste in the last 10 years has tended to decline, partly due to the era of autonomy and low financing capabilities.(Prihatin, 2020, p. 3) In general, waste problems are caused by several factors, namely population growth, changes in consumption patterns and people's lifestyles which will increase the amount of waste, types and diversity of waste characteristics.(Juniartha et al., 2019, p. 206)

According to data from the National Waste Management Information System (SIPN) of the Ministry of Environment and Forestry (KLHK), Indonesia produced 19.45 million tons of waste generation throughout 2022.(Baihaqi, 2023, p. Accessed On 15th of August 2023 At 19.05 WIB) Of this amount, the majority of waste generation comes from household waste with a percentage of 39.63%.(Mountrash Avatar Indonesia, 2023, p. Accessed On 15th of August 2023 At 18.59 WIB) The next largest source of national waste generation comes from commerce, at 21.07%. Then 16.08% of waste generation comes from the market. There are also 7.14% of waste generated from commercial, industrial, other areas, 6.82% from public facilities, 5.96% from offices, and 3.3% from other sources.(Cindy Mutia Annur, 2023, p. Accesed On 29th of July 2023 At 14.55 WIB)

Community participation is certainly needed in tackling waste, but people believe that the waste system in Indonesia is always based on the end of pipe, where various waste impurities are collected, transported, and disposed of to landfill which will continue to narrow.(Primajana & Widanta, 2019, p. 224), (Amaliah et al., 2022, p. 104) The community in general has not carried out and processed the economic value of waste processing, except for the scavenger profession.(Hudaifah et al., 2021, p. 15) It is as if the problem of waste management is only enough to provide land to be used as landfill.(Agung et al., 2021, p. 121)

In addition, one of the mistakes of urban governance is the assumption that waste management is only needed by large-scale cities. In fact, if explored opportunities to build waste management systems in cities on a medium scale still have wide-open effectiveness and efficiency.(Prihatin, 2020, p. 4) Increasing the volume of waste in an area without being balanced with improving the quality of waste management will potentially have various negative impacts on human life. In terms of health,(Chotimah, 2020, p. 14) waste that is not managed properly can cause the spread of disease, thus reducing the quality of public health.

In terms of the environment,(Rahman, 2021, p. 4) waste is a source of pollution, be it water, soil, or air pollution. Garbage can also be a cause of flooding when a lot of garbage is dumped into water bodies. From an economic point of view, waste can have a negative impact on the tourism sector. Garbage that accumulates and is not managed properly will reduce the interest of tourists to come to the city.(Prihatin, 2020, p. 2) Education to overcome waste problems is carried out by learning the community how to process household waste not only by burning, landfilling,(Musyarofah et al., 2023, p. 121) or throwing it into landfills.

However, it can be done through sorting with the 3 R concepts, namely reuse, reduce, and recycle.(Mulyati et al., 2023, p. 28) For this waste problem, efforts will be made through waqf-based waste management, because the existence of waqf-based waste banks can reduce waste problems in Indonesia with the help of waqf and to fulfill one aspect of the SDGs.(Suryani & Mursyidah, 2020, p. 18) Through sausages in waste management listed in the waste bank program will make people aware that managing waste is important,(Mustafirin et al., 2021, p. 312) the community is also aware that if the waste bank is waqf-based, this effort is carried out by the community and for the people to return.

This is because if they use funds from the people, they must participate in contributing to their management for waste handling(Ratnawati Kusuma Jaya, 2021, p. 125) and not the responsibility of the government alone. Indonesia as a Muslim country, waqf is a very potential instrument to be developed in the socio-economic field. Especially for countries that are categorized as developing countries. In various countries, waqf has been widely used in productive terms, the management of this waqf should have been carried out from the beginning, so that within a certain period of time waqf can be used to empower the people.(Miftakhuddin et al., 2021, p. 83)

One type of endowment that has a socioeconomic function and is most often used is money endowments. In the socio-economic function, money endowments are used as a form of solidarity which becomes a contributive instrument to the eternal and social welfare of society.(Saadati, 2016, p. 82) According to Dr. Irfan Syauqi Beik's explanation that in addition to the increasing number of individual wakifs, currently the number of institutional wakif also

shows a significant increase, such as endowments based on higher education institutions. The initiation carried out by ITS with a waqf of IDR 50 billion and IPB with a waqf of IDR 200 billion, is expected to encourage other campuses to place their endowment funds in CWLS (Cash Waqf Linked Sukuk) instruments.(Irfan Syauqi Beik, 2022, p. Accesed On 2nd of August 2023 At 06.36 WIB)

This was agreed by Mohammad Nuh, who is optimistic that waqf will move faster in 2023 with a prediction of breaking the Rp. 1 trillion mark. According to him, the prediction is based on improving the quality of waqf nazhirs and collecting money endowments using CWLS guaranteed by the government so that the risk is zero.(BWI, 2023, p. Accessed On 2nd of August 2023 At 06.47 WIB) Through the resolution of waste which is the main problem in Indonesia, if it can be solved it can help Indonesia to achieve one of the goals of the SDGS, namely Clean Water and Proper Sanitation.(Elysia, 2018, p. 159) Water is a very important element to support human health.(Rahman, 2021, p. 5) Unfortunately, the fulfillment of clean water and sanitation needs has not been fully implemented in some parts of the world. There is actually enough clean water on the planet to meet these basic needs.

However, due to weak economic conditions (Suryani & Mursyidah, 2020, p. 24) or poor infrastructure, millions of people die each year due to various diseases associated with inadequate water supply and poor sanitation. Today an estimated 1.1 billion people in the world do not have access to clean water supplies and 2.6 billion people lack adequate sanitation. In fact, every day nearly 1,000 children die from diseases associated with poor water quality and sanitation.(Elysia, 2018, p. 157) Therefore, this paper was made to examine the role of waste waqf in overcoming waste problems in Indonesia to achieve one of the sustainable development goals or commonly called SDGs, namely Clean Water and Proper Sanitation.

METHODOLOGY

In this study, the author used the library research method. Library research is a research method that analyzes a text or research results from an event conducted by previous research. Data sources in library research are based on information derived from books, journals, notes, magazine, research results, and so on.(Milya Sari, 2020, p. 44) The object to be studied is *wakaf sampah untuk memenuhi salah satu tujuan SDGs.* Data collection carried out by researchers goes through several stages, namely;(Darmalaksana, 2020, p. 3) collecting literature related to bank sampah, wakaf, and SDGs, classifying research sources that are primary and secondary, analyzing and researching *bank sampah berbasis wakaf yang bertujuan penerapan SDGs di Indonesia*. This research has data sourced from primary data and secondary data, primary data are all forms of information derived from books or journals that contain *bank sampah, wakaf,* dan SDGs. While secondary data is data obtained from other sources related to research, such as articles, journals, and citing or reviewing things related to research.(Balakrishnan & Forsyth, 2019, p. 216)

LITERATURE REVIEW

Previous research related to this research is research conducted by Rahmawati, Sarrah, and Arna in 2022 which shows that waqf funds are used to build waste banks to reduce the amount of waste in Islamic boarding schools. This research uses literature study as a research method

and the analysis method uses PESTEL (Political, Economic, Social, and Technology) analysis. The research results show that Islamic boarding schools have positive potential in terms of waste bank management. The formation of a waste bank itself requires quite a large amount of funds, so waqf instruments can also be an alternative solution to overcome this lack of funds.(Apriliani et al., 2022, p. 3)

Subsequent research, conducted by Nurwinsyah and Nur in 2023, showed that the waste alms program was used to increase cash waqf in Indonesia. The research methodology used is qualitative by reviewing various existing documents. The result is that the existence of cash waqf innovation based on the waste alms program will increase the realization of cash waqf revenues. Second, public literacy regarding cash waqf will increase. And third, the long-term benefits of cash waqf will be obtained by the community. (Nurwinsyah Rohmaningtyas, 2023, p. 59) Of the two research topics described above, the two studies only describe the use of waqf funds for waste and waste alms which are used to optimize cash waqf. Therefore, researchers will create new ideas by making waste a waqf asset in the program to produce waqf to achieve SDGs goal No. 6.

ANALYSIS AND DISCUSSION

Waqf

Waqf in Arabic "Waqf" means "al-Habs", where a word with the form masdar (infinitive noun) according to the main meaning is standing or stopping.(Fuadi, 2018, p. 156) If this notion of stopping is connected with the science of tajweed, it is the procedure for saying letters, where and how to stop. So in the sense of tajweed science it means stopping reading. Then also waqf is interpreted as holding (something) with wealth.(Miftakhuddin et al., 2021, p. 82) In Islamic Legal terminology, the word is defined as an act of restraint from the use and delivery of assets in which a person can utilize or use the proceeds for charitable purposes, as long as the goods are still in existence. Other sources state that waqf means withholding legal action. The issue of waqf is a matter of transferring property rights that are used for public interest.(Syamsuri et al., 2021, p. 83)

In fiqh books, scholars differ in giving the definition of waqf. According to Imam Shafi'i and Ahmad bin Hambal, waqf is the release of the property entrusted from the ownership of the wakif, after the completion of the waqf procedure. The wakif may not do anything to the property entrusted, such as transfer its ownership to another, whether in exchange or not. If the wakif dies, the property that is entrusted cannot be inherited.(Al Faruq, 2020, p. 66) For the explanation of waqf as an instrument for solving economic problems, Law No. 41 of 2004 concerning waqf was formed to fill the spirit of the preamble to the 1945 Constitution, namely promoting general welfare. As stated in Law No. 41 of 2004 Article 5, namely:(UU RI No 41 Tahun 2004 Tentang Wakaf, 2004, p. 3)

"Waqf serves to realize the potential and economic benefits of waqf property for the benefit of worship and to promote general welfare"

Based on Law No. 41 of 2004 does not explain in detail but written the purpose of waqf is general welfare. Making waqf as one of the instruments to promote public or social welfare

means making waqf a medium to create social justice and provide public service facilities such as health, education, and so on. In addition, considering the considerable potential of money endowments in Indonesia, it can provide a large percentage to realize the ideals of the opening of the 1945 Constitution. (Abd Kadir Arno, 2018, p. 45)

Waste Bank

The beginning of the existence of waste banks was motivated by the regulation on the establishment of the Main Waste Bank in Law Number 18 of 2008 (Agustina et al., 2017, p. 68) concerning waste management, Law Number 32 of 2009 concerning Environmental Protection and Management, Government Regulation Number 81 of 2012 concerning Management of Household Waste and Similar Waste of Household Waste, Minister of Environment Regulation Number 13 of 2012 (Primajana & Widanta, 2019, p. 126) about implementation guidelines of *Reduce, Reuse, Recycle*.(Ratnawati Kusuma Jaya, 2021, p. 126) Based on some of these regulations, the community has the legitimacy to participate in building creativity in dealing with waste problems. One of them is by organizing themselves to gain knowledge about handling waste problems, through waste handling training and the establishment of waste banks.(Sutarni Arifin & Rijal Syukri, 2022, p. 6)(Mukhlis, 2018, p. 20)

With new knowledge about waste, it is hoped that the horizon of thinking (world view) about waste will grow and foster creativity in handling waste. Meanwhile, with waste banks, strategies will emerge to build community awareness so that they can "befriend" with waste to get direct economic benefits from waste. So, waste banks cannot stand alone but must be integrated with the 4R movement, namely: a. Reduce, b. Reuse, c. Recycle, d. Replace, so that the immediate benefits are felt not only economically, but the development of a clean, green, and healthy environment.(Mubarok & Koidin, 2020, p. 3)

The main waste bank (BSI or Bank Sampah Induk) functions in a) setting targets for reducing sub-district-scale waste generation based on waste banks, b) developing waste management programs, c) conducting data collection and guidance to unit waste banks through mentoring, increasing technical capacity, and unit waste bank management (BSU) and growing the number of BSUs, d) recording the amount of managed waste and its residues into a log book, f) report to the MoEF on the status of unit waste banks in their cities, g) maintain price stability, h) facilitate after-sales of recycled products. The government also requires each city and district to have at least one main waste bank. It is also included by the government as one of the assessment indicators of each city and district in their waste management. For cities that are considered to have good performance in waste management, the central government provides additional waste management fund incentives to selected cities and districts.(Ratnawati Kusuma Jaya, 2021, p. 126)

Currently, inorganic waste management is dominated by informal recycling business actors, including scavengers, flea makers, craftsmen of recycled products specifically for plastic waste packaging coated with aluminum foil. However, now there is another alternative, namely inorganic waste management through the Waste Bank. Optimization of waste management can be achieved by sorting waste from its source (household) and encouraging housewives to become waste bank customers so that recycling activities through waste bank business actors can be sustainable.(Elysia, 2018, p. 7) Through waste banks, Indonesia strives to improve the

quality of a decent environment for the community, especially in clean water and proper sanitation.

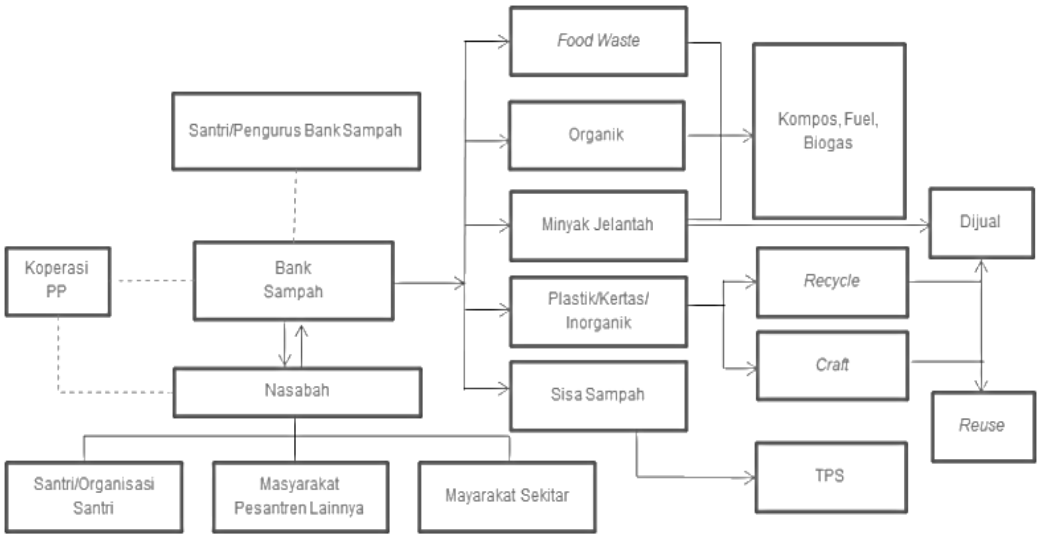
This is attempted because a lot of pollution occurs due to household waste. As previously described, the largest contribution of waste in Indonesia comes from household waste. This further strengthens the correlation between water quality and existing sanitation quality, where water quality is determined by sanitation quality. If the sanitation condition is in the poor category, the water quality also becomes poor. Clean water and sanitation is one of the classic problems that have not been resolved in Indonesia. The sanitation achievement target both in the Millennium Development Goals (MDGs) which ended in 2015, as well as in the Sustainable Development Goals (SDGs) which are still ongoing today, has not been achieved optimally. In addition, SDGs are a reference for global development in the field of environmental sustainability absorbed by Indonesia for its welfare.(Shanaz Vindi Setyarini, Ari Subowo, 2020, p. 1)

Waste Bank based On Waste Endowments

From a religious point of view, Islam views the environment as the integrity of human life, which should be maintained and preserved in order to avoid damage and disaster. It is stated in the Qur'an Surah Al-A'raf verse 56 which is so clear, that it is forbidden not to make damage to the face of the earth and do good, but the global community does not heed it and considers that the environment can be exploited as desired.(Amaliah et al., 2022, p. 104) To carry out the nature conservation, according to Teguh Usis in building a waste bank there are several construction requirements that must be met, namely; (Usis, 2021, p. 30)

1. Floor; strong or intact, clean, conus or curved floor and wall meeting, waterproof, flat, non-slippery, not tilted, bank floor area less than or equal to 40 m^2 ,
2. Wall; strong, flat, clean, light-colored and dry
3. Ventilation
    a. If the Garbage Bank with combined ventilation (natural and mechanical); natural ventilation (ventilation holes at least 15% fifteen hundredths) x floor area) and mechanical ventilation (fan, AC, exhauter)
    b. If the garbage bank is only natural ventilation, then the ventilation holes are at least 15% (fifteen hundredths) x floor area
4. Roof; insect-free and non-leaking and strong rats,
5. Ceiling; height at least 2.7 m from the floor, strong, light-colored and easy to clean,
6. Waste bank door; can prevent the entry of insects and rats, strong and open to the exit,
7. Waste bank environment
    a. Fence; safe from the risk of accidents and strong
    b. Yard; clean, not dusty or muddy and willing to have a closed trash can,
    c. Garden; beautiful and neat, there are trees,
    d. Parking; separate from treatment rooms, clean and organized or tidy
8. Drinase around waste banks; there are infiltration wells/Biopores and water flows smoothly
9. Depositor's service room;
    a. There is a garbage selection room
    b. There are tables, chairs, scales, cupboards, light fire extinguishers (APAR), there are waste bank instruments
    c. Free of insects and rodents
    d. Not mixed (especially H^2S and or NH^3)

Figure 1: Waqf Based Waste Bank in Pondok Pesantren

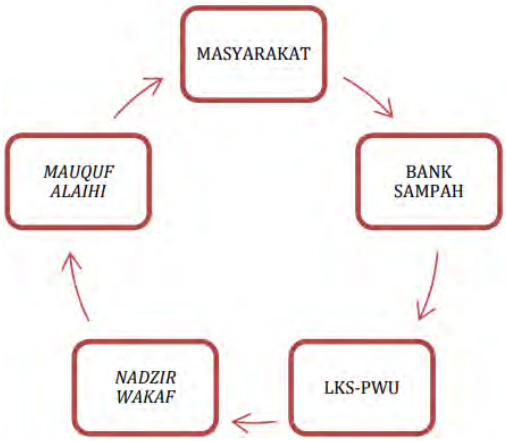


The picture above is an example of a waqf-based waste bank in an Islamic boarding school, it can be explained:(Apriliani et al., 2022, p. 24)

1. Waste entering the waste bank has been sorted by the customer and brought independently to the waste bank. In this example, the main customer is the Islamic boarding school community consisting of students, employees, and teachers. Sometimes customers also come from the community around the Islamic boarding school, but still adjusted to the ability and capacity of the waste bank so that there is no accumulation of waste that causes negative effects. The waste produced consists of waste in general, namely organic and inorganic, as well as used cooking oil left over from the cooking process in Islamic boarding schools.
2. The output of waste from waste bank management can be in the form of handicrafts or products that must be processed first such as craft paper products or plastic seeds. Especially those that come from plastic waste such as beverage packaging, food packaging, shampoo, soap and other products that have similar packaging, can be reused for the benefit of santi and Islamic boarding school activities or sold through cooperatives and events that are usually held by Islamic boarding schools by inviting the general public.
3. Unmanaged waste such as used cooking oil will be purchased by companies that provide used cooking oil purchase services. In this case, the pesantren has collaborated with used cooking oil buying companies, so that the proceeds from the sale of used cooking oil can be reused for waste bank operations or set aside for the economic development of the Islamic boarding school.

Then, another example in alms-based waste processing that has the aim of realizing the potential of cash endowments. The garbage alms program can be explained in the following figure;(Nurwinsyah Rohmaningtyas, 2023, p. 64)

Figure 2: Flow of alms grooves

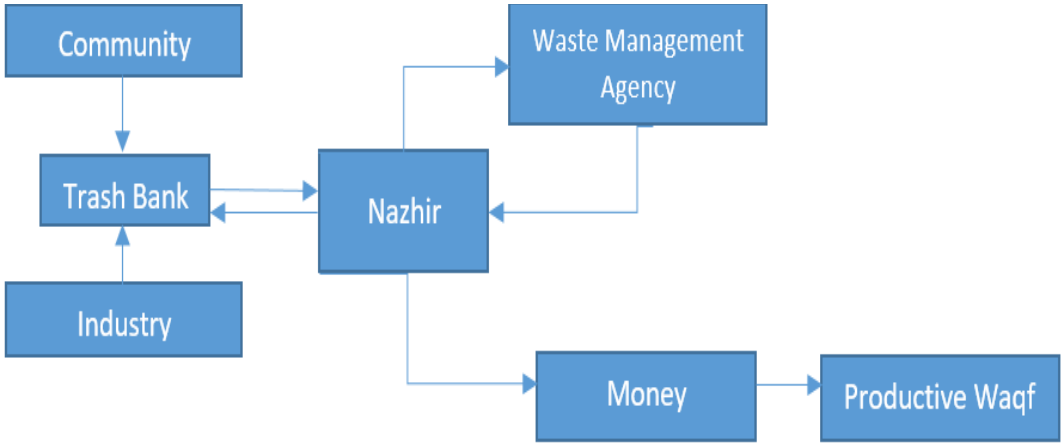


In the picture, garbage alms grooves can be carried out; First, the community gives, gives or endows waste that has been sorted and selected in their respective homes to be handed over to the waste management agency periodically or can also at any time by adjusting the policies of the waste management agency. Second, the waste manager will record the acquisition of funds for the waste given and collected using a *muabbad* cash waqf contract. Third, recording is carried out openly and witnessed by the public manually and digitally.

Fourth, reporting records by waste managers to Islamic Financial Institutions Receiving Waqf Money (LKS-PWU) to be invested. Fifth, through the appointed nazhir, the results of the cash waqf management are distributed to *mauaquf alaih* which is the community itself. In its utilization, it can be in the form of school scholarships, working or business capital assistance and other social assistance. All programs are tailored to the needs of the community in certain areas so that the proceeds from this waste alms can be expected to become an endowment fund for the benefit of the community.(Nurwinsyah Rohmaningtyas, 2023, p. 64)

In this paper, researchers will provide new proposals in which waqf-based waste banks that aim to achieve one of the SDGs, namely clean water and proper sanitation, can be explained in the following figure;

Figure 3: Flow of Waste Waqf Based On Waste Bank By Author



Explanation of the flow of waste waqf based on waste banks, namely;

1. The community and industry sort waste independently which will then be entrusted to the waste bank
2. The waste bank will accommodate waste from the community and industry
3. Garbage will be managed by nazhir
4. Nazhir collaborates with waste management agencies to turn waste into valuable goods or nazhir sells waste to waste management agencies
5. Nazhir gets money that will be used as a productive endowment

From this scheme, all communities can waqf using waste so that people think that waste is not something unimportant but goods that can be reprocessed and become valuable goods. Through the cultivation of the principle that waste becomes waqf, the community will be happy with sorting the waste considering that waqf is one of the worship in Islam and the results of this waste waqf will again be felt by the community through waqf money produced by Nazhir. In addition, the benefits of this waste endowment also provide benefits to reduce waste pickers that sometimes disturb the community and also overcome water pollution in rivers, lakes and seas.

Efforts to Achieve SDGs No. 6 Based On Waqf

The distribution of waqf funds can be used in various fields, especially in clean water and proper sanitation. This includes waqf services in the health sector and the field of social services.(Hidayat, 2016, p. 8) Although not explained in detail, the book of the Directorate of Waqf Empowerment explains the use of cash waqf can be used to build more adequate and human public facilities.(Wakaf, 2013, p. 41) In this regard, SDGs number 6 which ensures the availability and sustainable management of clean water and sanitation for all.(Alisjahbana & Murniningtyas, 2018, p. 62) (Syabil et al., 2022, p. 550) The availability of clean water and sanitation is very crucial for the community because of its usefulness in various daily activities so that its quality must be considered.(Ronika et al., 2022, p. 1)

Clean water is one type of good quality water-based resources and is commonly used by humans for consumption or in carrying out their daily activities including sanitation. Water is divided into 4 categories of classes, namely: First class, is water whose designation can be used for raw drinking water, and / or other designations that require the same water quality as the use. Class two, is water whose designation can be used for water recreation infrastructure/facilities, freshwater fish farming, animal husbandry, water to irrigate crops, and/or other designations that require the same water quality as those uses. Class three, is water whose designation can be used for freshwater fish farming, animal husbandry, water to irrigate crops, and / or other designations that require the same water quality as the use.

Class four, is water whose designation can be used to irrigate crops and / or other designations that require the same water quality as the use. Clean water has the initial characteristics of colorless, odorless and tasteless. In healthy clean water, there are no microbiological contaminants or chemical compounds. The cleanliness of this water is judged by physical, chemical and biological properties. Unworthiness in one of the assessments indicates that water is not included in the category of clean water that can be drunk or used for other purposes. Some important criteria before using water, namely; Clear and not cloudy, colorless, tasteless,

odorless, has a normal temperature, neutral pH, does not contain excess and harmful chemicals and is free from all bacteria. While proper sanitation must meet the requirements for health, namely; The toilet uses a gooseneck or plengsengan with a lid, the fecal landfill uses a septic tank or Wastewater Treatment System (SPAL), and the sanitation facility is used by the household alone or together with certain other households (Sirusa BPS).(Sari, 2022, pp. 17–20)

CONCLUSION

Derived from the overall presentation of the assessment of waste waqf through waste banks, it can be an innovation to achieve one of the goals of development goal number 6, namely clean water and proper sanitation for the Indonesian people by 2030. In Islam, waqf funds are shown for the welfare of the community, while meeting the needs of clean water and proper sanitation for the community is one form of waqf services in terms of health and social services. In addition, with the existence of waste waqf, a sense of awareness will be awakened that waste waqf is a form of worship to Allah SWT and the community will understand that waste is not only the responsibility of the government but themselves.

ACKNOWLEDGEMENT

I would like to express my sincere gratitude and thanks to my supervisor who has made this work possible. His guidance and advice took me through all stages of writing my project. I would also like to thank my committee members for making my defense an enjoyable moment, and for your brilliant comments and suggestions, thank you to you. Further, I would also like to express my deepest gratitude to my classmate and my family as a whole for their constant support and understanding while researching and writing my project. Your prayers for me have strengthened me so far. Lastly, I would like to thank Allah SWT, for letting me go through all the difficulties. I have experienced your guidance day in and day out. You were the one who let me finish my degree. I will continue to trust you for my future.

REFERENCE

Abd Kadir Arno. (2018). Wakaf Produktif Sebagai Instrumen Kesejahteran Sosial Dan Pemberdayaan Ekonomi Umat (Potensi Dan Tantangan). *Dinamis: Journal of Islamic Management and Bussines*, *1*(2), 41–51. http://ejournal.iainpalopo.ac.id/index.php/dinamis/article/view/451

UU RI No 41 Tahun 2004 Tentang Wakaf, 1 (2004).

Agung, K., Juita, E., & Zuriyani, E. (2021). Analisis Pengelolaan Sampah di Tempat Pembuangan Akhir (TPA) Desa Sido Makmur Kecamatan Sipora Utara. *JPIG (Jurnal Pendidikan Dan Ilmu Geografi)*, *6*(2), 115–124. https://doi.org/10.21067/jpig.v6i2.5936

Agustina, N., Irianty, H., & Wahyudi, N. T. (2017). Hubungan Karakteristik Petugas Kebersihan Dengan Pengelolaan Sampah Di Puskesmas Kota Banjarbaru. *Jurnal Publikasi Kesehatan Masyarakat Indonesia*, *4*(2), 66–74. https://doi.org/10.20527/jpkmi.v4i2.3843

Al Faruq, M. (2020). Wakaf dalam Pemberdayaan Umat. *SALIMIYA: Jurnal Studi Ilmu Keagamaan Islam*, *1*(2), 2. https://ejournal.iaifa.ac.id/index.php/salimiya

Alisjahbana, A. S., & Murniningtyas, E. (2018). *Tujuan Pembangunan Berkelanjutan di*

Indonesia (Vol. 3, Issue 2).

Amaliah, D. P., Masruhen, M. F. Bin, Ibrahim, M. Y., & Abdullah, F. R. (2022). Analisis Alternatif Model Pembiayaan Pengelolaan Sampah untuk Pengembangan Pembangkit Listrik Tenaga Sampah. *Al-Tasyree: Jurnal Bisnis, Keuangan Dan Ekonomi Syariah*, *14*(02), 102–122. https://doi.org/10.59833/altasyree.v14i02.986

Apriliani, R., Fathurochman, S. F., Annisa, A. A., Ibrahim, I., Edriyanti, R., Arrazi, M. F., & Nurlina, E. (2022). Wakaf Pembangunan Bank Sampah di Pondok Pesantren. *Waqf Center for Indonesian Development and Studies (WaCIDS)*, *1*, 1–23.

Baihaqi, M. (2023). *Peran Komunitas dan Digitalisasi Dalam Pengelolaan Sampah di Lingkungan Masyarakat*. SOHIB b Indonesia Baik.Id. https://sohib.indonesiabaik.id/article/peran-komunitas-dan-digitalisasi-dalam-pengelolaan-sampah-RjsA8#:~:text=Menurut data Sistem Informasi Pengelolaan,upaya pengurangan sampah yang dilakukan.

Balakrishnan, S., & Forsyth, A. (2019). Qualitative methods. In *The Routledge Handbook of International Planning Education*. Syakir Media Press. https://doi.org/10.4324/9781315661063-13

BWI. (2023). *2023 Wakaf Uang (Insya Allah) Tembus Satu Triliun*. Badan Wakaf Indonesia.

Chotimah, C. (2020). *Pengelolaan Sampah Dan Pengembangan Ekonomi Kreatif*.

Cindy Mutia Annur. (2023). *Timbulan Sampah Indonesia Mayoritas Berasal dari Rumah Tangga*. Katadata Media Network. https://data.goodstats.id/statistic/embed/indonesia-mengalami-penurunan-sampah-di-tahun-2022-KvutB

Darmalaksana, W. (2020). Metode Penelitian Kualitatif Studi Pustaka dan Studi Lapangan. *Pre-Print Digital Library UIN Sunan Gunung Djati Bandung*, 1–6.

Elysia, V. (2018). Air Dan Sanitasi: Dimana Posisi Indonesia? In *Seminar Nasional FMIPA*.

Fuadi, N. F. Z. (2018). Wakaf sebagai Instrumen Ekonomi Pembangunan Islam. *Economica: Jurnal Ekonomi Islam*, *9*(1), 151–177. https://doi.org/10.21580/economica.2018.9.1.2711

Gobai, K. R. M., Surya, B., & Syafri, S. (2021). Pengelolaan Sampah Perkotaan. In *CV. Berkah Utami*. https://doi.org/10.35965/ursj.v2i2.567

Hidayat, A. R. (2016). Peran Wakaf Dalam Perekonomian (Studi Wakaf Tunai Terhadap Pembangunan Ekonomi). *Perisai : Islamic Banking and Finance Journal*, *1*(1). https://doi.org/10.21070/perisai.v1i1.232

Hudaifah, A., Cholilie, I. A., & Tutuko, B. (2021). Sistem Pengelolaan dan Pengolahan Limbah Pasar Tradisional Terpadu Guna Peningkatan Kesejahteraan Masyarakat Desa Sumput, Driyorejo, Kab. Gresik. *Jurnal Pengabdian Dan Pemberdayaan Masyarakat*, *1*(1), 14–23. https://journal.inspirasi.or.id/index.php/jppm

Irfan Syauqi Beik. (2022). *Proyeksi Pengelolaan Wakaf Tahun 2023*. Bwi. https://www.bwi.go.id/8541/2022/12/23/proyeksi-pengelolaan-wakaf-tahun-2023/

Juniartha, I. P., Antara, M., & Sudarma, I. M. (2019). Pengelolaan Sampah Berbasis Masyarakat Di Desa Pakraman Padangtegal Kecamatan Ubud Kabupaten Gianyar. *ECOTROPHIC : Jurnal Ilmu Lingkungan (Journal of Environmental Science)*, *13*(2), 205. https://doi.org/10.24843/ejes.2019.v13.i02.p08

Miftakhuddin, M., Lestari, K. T., Aniroh, A., & Adinugraha, H. H. (2021). Pendayagunaan Wakaf di Tengah Pandemi Covid-19 Dalam Perspektif Maqashid Al-Syariah. *IQTISHADUNA: Jurnal Ilmiah Ekonomi Kita*, *10*(1), 76–90. https://doi.org/10.46367/iqtishaduna.v10i1.313

Milya Sari, A. (2020). Penelitian Kepustakaan (Library Research) dalam Penelitian Pendidikan IPA. *Natural Science: Jurnal Peneitian Bidang IPA Dan Pendidikan IPA*, *6*(1), 41–53.

Mountrash Avatar Indonesia. (2023). *Data Sampah di Indonesia : Jawa Tengah Jadi ' Penyumbang ' Terbanyak*. Mountrash. https://news.mountrash.com/2023/04/28/data-sampah-di-indonesia-jawa-tengah-jadi-penyumbang-terbanyak/

Mubarok, Z., & Koidin, M. (2020). Ibadah Mengolah Sampah Di Desa Grobog Wetan Kecamatan Pangkah Kabupaten Tegal. *Dimas: Jurnal Pemikiran Agama Untuk Pemberdayaan*, *20*(1), 1. https://doi.org/10.21580/dms.2020.201.4806

Mukhlis, M. (2018). *Pengelolaan Bank Sampah Untuk Pemberdayaan Ekonomi Umat Dalam Prespektif Maqashid Syariah (Studi Pada Bank Sampah Kota Malang)* [UIN Maulana Malik Ibrahim]. https://jurnal.unugha.ac.id/index.php/amn/article/view/40/55

Mulyati, B., Ilmi, Y. F., & Basri, A. (2023). Sosialisasi Pengelolaan Sampah sebagai Upaya Peningkatan Peran Masyarakat dalam Mengelola Sampah di Kota Serang. *Bantenese: Jurnal Pengabdian Pengabdian Masyarakat*, *5*(1). https://e-jurnal.lppmunsera.org/index.php/PS2PM/article/view/6285

Mustafirin, M., Riyadi, A., & Saputri, J. I. (2021). Pemberdayaan Masyarakat Melalui Bank Sampah Berkah Jaya Plastindo Oleh Dinas Lingkungan Hidup Kabupaten Kotawaringin Barat. *Jurnal Al-Ijtimaiyyah*, *7*(2), 305. https://doi.org/10.22373/al-ijtimaiyyah.v7i2.10199

Musyarofah, L. Y., Syafa'ah, U., Zamrud, Q., Mustikarini, A., & Rahayu, C, D. (2023). Strategi Alternatif: Pengelolaan Sampah Terpadu Berbasis Masyarakat. *Jurnal Peduli Masyarakat*, *5*(1). https://jurnal.globalhealthsciencegroup.com/index.php/JPM/article/view/1558

Nurwinsyah Rohmaningtyas, N. S. (2023). Inovasi wakaf tunai berbasis program sedekah sampah. *Humanis*, *15*(2).

Prihatin, R. B. (2020). Pengelolaan Sampah di Kota Bertipe Sedang: Studi Kasus di Kota Cirebon dan Kota Surakarta. *Aspirasi: Jurnal Masalah-Masalah Sosial*, *11*(1), 1–16. https://doi.org/10.46807/aspirasi.v11i1.1505

Primajana, D. J., & Widanta, A. A. B. P. (2019). Pengaruh Faktor Sosial Ekonomi Terhadap Tingkat Kesejahteraan Dan Partisipasi Keluarga Nasabah : Studi Kasus Bank Sampah Lembaga Pemberdayaan Masyarakat. *Jurnal Ekonomi Dan Bisnis Universitas Udayana*, *15*(2), 241–264.

Rahman, M. (2021). Faktor Penyebab Dan Dampak Serta Kebijakannya Terhadap Permasalahan Pencemaran Sampah. *Jurnal Program Studi Pendidikan IPS Fakultas Keguruan Dan Ilmu Pendidikan Universitas Lambung Mangkurat 2021*, 1–5. http://dx.doi.org/10.31219/osf.io/x6dve

Ratnawati Kusuma Jaya, S. V. M. (2021). Manfaat Pemberdayaan Yang Dilakukan Bank Sampah Induk Di Kota Bandung. *Empati: Jurnal Ilmu Kesejahteraan Sosial*, *10*(2). https://doi.org/10.15408/empati

Ronika, Z. C., Dorothy, A., Manullang, X., Desi, D., & Tarina, Y. (2022). *Penyediaan Air Bersih Dan Sanitasi Dalam Pembangunan*. *May*, 3.

Saadati, N. (2016). Efisiensi Produktifitas Wakaf Tunai (Wakaf Uang) dalam Pemberdayaan Ekonomi di Indonesia. *Muqtasid: Jurnal Ekonomi Dan Perbankan Syariah*, *7*(1), 73. https://doi.org/10.18326/muqtasid.v7i1.73-91

Sari, M. P. (2022). Asesmen lapangan capaian sdgs bidang air bersih dan sanitasi layak pada zona ii kota bandar lampung. In *Universitas Islam Raden Intan Lampung*.

Shanaz Vindi Setyarini, Ari Subowo, T. A. (2020). Program Bank Sampah Dalam Upaya Pembangunana Berkelanjutan Di Kabupaten Semarang (Studi di Bank Sampah Soka Resik, dusun Soka, Desa Lerep, Kecamatan Ungaran Barat, Kabupaten Semarang).

Fakultas Ilmu Sosial Dan Politik Universitas Diponegoro.

Suryani, E., & Mursyidah, A. (2020). Manajemen Wakaf Berbasis Teknologi Blokchain Dalam Meningkatkan Produktifitas Nadzir Dan Kebijakan Sustainable Development Goals. *Reslaj : Religion Education Social Laa Roiba Journal*, *2*(1), 18–32. https://doi.org/10.47467/reslaj.v2i1.133

Sutarni Arifin, S., & Rijal Syukri, M. (2022). Implementasi SDGs Melalui Pelatihan Pengelolaan Sampah Anorganik. *Buletin SDGs UNG*, *1*(01), 6–9.

Syabil, S., Putri, S., Pertiwi, R., & Setiyawati, M. E. (2022). Pembangunan Air Bersih Dan Sanitasi Dalam Mewujudkan Ekonomi Hijau. *Jurnal Kesehatan Tambusai*, *3*(4), 550–558.

Syamsuri, Ahmadi, S. N., Mubarok, M. H., & Izzaurrahman, M. N. (2021). Wakaf Sebagai Instrumen Pengembangan Ekonomi Umat. *Tazkiyya: Jurnal Keislaman, Kemasyarakatan Dan Kebudayaan*, *6*(1), 79–108.

Usis, T. (2021). *Sampah, Amanah, Rupiah*. Deputi Bidang Koordinasi Pengelolaan Lingkungan dan Kehutanan Kementerian Koordinator Bidang Kemaritiman dan Investas.

Wakaf, D. P. (2013). *Pedoman Pengelolaan dan Perkembangan Wakaf*. Kementrian Agama Republik Indonesia.

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

CLINICAL APPROACH IN LEGAL EDUCATION: AN ANALYSIS

RAJALI BIN HAJI AJI
Faculty of Shariah and Law
Universiti Islam Sultan Sharif Ali (UNISSA)
rajali.aji@unissa.edu.bn

ABSTRACT

The clinical approach in teaching law subjects is one of the most important and useful pedagogical methods and thus a crucial area of research in order to deliver knowledge pertaining to legal studies effectively. Based on some research, the clinical approach in legal education is also referred to as the CLE (clinical legal education). The CLE serves to enhance a student's critical thinking skills, the application of substantive legal principles to real-life scenarios, information gathering and research in formulating a hypothesis and legal solutions. It is said that the CLE enables law students to understand and assimilate responsibilities as members of public service in the administration of justice, upholding the rule of law and equitable distribution of justice in the society. This research examines the definition of CLE, its aim, significance and challenges. It is submitted by this research that the CLE plays a major role in developing the full potential of law students in utilizing their legal knowledge learned in theoretical classes.

***Keywords**: clinical legal education, teaching method, law.*

INTRODUCTION

In legal pedagogy, two methods are often used in delivering lectures by legal educators and to enrich law students with knowledge and skills. Not less, in most universities the Socratic method is still vastly in use. However, to confer legal knowledge and skills only by means of the Socratic method is just inadequate. A Law School or Law Faculty has to ensure that their students are also being equipped with the legal skills in professional practice. This study is conducted in order to unearth some aspects pertaining to clinical legal education or legal clinics. Clinical legal education is commonly conducted in some forms such as mooting, client counselling and legal drafting.

Every single time a law student enters a law lecture classroom he expects to gain legal knowledge at the optimum. Learning and knowing the legal theories and applying them using the Socratic method is inarguably beneficial to a law student's learning. Ordinary practice is that a law student is given a set of facts containing legal issues. Students are required to analyse these facts and ascertain therefrom the legal issues. Using the legal theories and decided authorities he had learnt during lecture he will then attempt to solve the legal issues. To express his final evaluation of any of the legal issues he will provide a conclusion. Although intellectually this would teach and train law students to acquire and constantly exercise their critical thinking skills, the method still lacks any real hands-on experience. This is where the practical aspect of learning comes into play. This is the rationale of needing to have a proper set of legal curriculum which is balanced in providing both theories of the law and the practical of the law.

It is common in many jurisdictions that law students would have to engage in not only theoretical classrooms to study the laws but to undergo a period of practical learning known as the attachment program. This could be done at legal related departments such as the law firms, courts, tribunals, prosecution department, legal advisory bodies, audit department and many others. To accurately ascertain the level of hands-on experience of the law in these departments it is cardinal that the law students when doing this attachment be given the role as some sort of "acting" legal personal in dealing with various purely legal and administrative matters at the workplace where they are being placed.

After finishing their law studies most of the law graduates would pour into the legally related careers or paths. Their ability to apply the law and speak fluently and confidently are inherent in meeting the expectations of legal positions. Other than these is to be able to come up with quick solutions to legal issues particularly important when attending a case before a court. Not less important is the ability to ensure clarity and honesty in affairs with his client. Effective communication contributes to success in advocacy. It is also pertinent to observe the ethics of the legal profession. From the simplest form to the most complex: from adhering to the court attire to more complex legal issues such as professional negligence, to name one. This further strengthens the need to have a strong, effective and professional clinical legal education in higher learning institutions. To simply rely on legal attachment in achieving the objective of producing quality lawyers is just a clear flaw in legal education.

Apart from giving the benefits to law students, clinical legal education also offers assistance to members of the community who are in need of justice but could not afford it. Though confidence might be an issue in the minds of prospective clients, law professors or legal educators are thus expected to ensure that law students are well equipped with the necessary "goods" before offering it to consumers. Therefore, clinical legal education is purely part and partial of the effective legal education alongside the Socratic method.

In the researcher's view the formal establishment of a particular legal clinic is dependent upon indefinite factors. For instance, in the US the huge numbers of defendants created the necessity to seek assistance from law schools. Another reason might be to provide access to justice to underprivileged members of the community. One might also argue that a legal clinic is necessary in order to confer upon law students professional and effective advocacy to ensure justice is being administered. For example, where a law graduate works as a defence counsel and is stuttering in front of his client in court. This would reduce his credibility as a legal practitioner in the eyes of his client let alone the court.

This research aims at ascertaining the basic aspects of clinical legal education which includes definitions of clinical legal education, its benefits and challenges and last but not least a concluding remark of the research.

METHODOLOGY

This study is legal research by applying a content analysis technique to fulfil the objectives of this study.

LITERATURE REVIEW

In an article written by Priyashikha Rai and others, a number of aspects have been discussed. This includes the meaning and concept of clinical legal education, the evolution of clinical legal education, clinical legal education in India and its significance and the challenges to clinical legal education. It is said by the authors of the article in elaborating on the meaning and concept of clinical legal education that clinical legal education is basically practicing law on a non-profit basis with an aim to serve the public interest or a group of people in the community who are not having means to legal justice. Apart from this, it is noted from the article that historical evolution of clinical education in some jurisdictions are also discussed such as in India, Australia and the United Kingdom. The authors also said that before there was any clinical legal education in Indian higher learning institutions legal education was "Law School" and not "Lawyer's School". As part of the significance in establishing clinical legal education in India it serves two purposes which is to teach law students legal practice hands-on and to assist members of the public who seek legal justice. One of the challenges currently facing the Indian legal higher learning institutions is the lack of legal educators to cater for the colossal amount of newcomers in legal studies.

In an article written by Hamzah, it is found that clinical legal education has been accepted by most higher learning institutions in Indonesia. It is also found that the ongoing clinical legal education in Indonesia is favorable to the nation. The author has also said that legal academicians and law students desire legal education which is free from any political and bureaucratic influences. It is also noted that the author has referred to one definition of clinical legal education as a process of learning which is done to equip law students with practical knowledge, skills to realize legal services and social justice done using interactive and reflective methods. One of the challenges faced by Indonesian law schools is the absence of a unified curriculum to teach all law subjects using the clinical legal education model.

In an article written by Jaspar Kaul and others, put emphasis on how teaching law students to think like a lawyer is crucial. This is done through clinical legal education. Apart from this, the authors discussed the proposed modules to be incorporated in the legal curriculum in order to cope with the need of delivering legal knowledge clinically to law students. The proposed modules are divided into two classes which are the legal skills and legal practice. Legal skills includes teaching several modules such as client counselling, legal writing, negotiation, legal drafting, advocacy, professional ethics and conducts. Whereas for legal practice modules such as advocacy, settlement agreements and advocacy (trial) are amongst the modules to be taught to law students.

In the paper authored by Sandbach and Johnson, examined among others the data and evidence which surround the increasing rate of pro bono legal activities in law schools in universities in the UK and Wales. In their paper, they said that legal aid clinics have been proven not only to be a place where law students acquire legal experience but on the other hand useful and beneficial for the general public as well: social justice for all. Since the introduction of the Sentencing and Punishment of Offenders Act 2013 there has been reduction in legal aid casework statistics especially cases pertaining to civil and family matters. It is interesting to note that the paper provides the outcomes of legal aid clinics activities which are legal outcomes, capability outcomes and wellbeing outcomes. Legal outcomes are such as resolved

legal issues or at least legal advice tendered to clients was influential in decision-making of clients whether to take the case to court or otherwise. Capability outcome is for instance clients know what next step is to be taken in court. Wellbeing outcomes are such as reducing the level of stress in clients and making clients feel physically better.

In a paper authored by Vijendra Kumar, has discussed among others on the emergence of clinical legal education and clinical legal education during the pandemic of Covid-19. The author said that clinical legal education makes use of the human's cognitive and affective domains. The paper has also highlighted the emergence of clinical legal education in India. It is stated that clinical legal education is relatively recent in India. Today, all law schools must have legal clinics. The commencement of legal clinics in India is after the emergence of such clinics in the United States and other countries. Initially, law students have to complete certain procedural law subjects offered by the State Bar Council. After this, they have to undergo the one-year practical training. Upon finishing this, attachment must be done in the Chamber of Senior Advocates. Whilst during the time of the pandemic of Covid-19, clinical legal education was not addressed using technology.

In his article, du Plessis has explained on the inadequacy of the Socratic method in teaching and learning law modules. There are at least two methods which are commonly used in legal education which are the Socratic method and the experiential learning method. The former is an inexpensive professional education whereby the legal educator focuses on classroom lectures, refers students to textbooks to solve legal problems. This kind of method is argued to be having a destructive psychological effect on law students whilst instilling a sense of inferiority in law lecturers in terms of skills and abilities. Whereas the experiential learning method confers law students with an experience of having in hand the great responsibility of managing a client's legal interest. In this learning method, law students will acquire the ability of how a real practicing legal practitioner should behave and what decisions would be ethical to be made.

Irsyad and Divya in their article have elaborated among others on the inadequacy of the Socratic method in delivering ideal law curriculum to law students. This method involves among others asking critical questions to law students and guiding them in order to arrive at the solutions. The authors forwarded an idea that current legal education has to be in line with contemporary situation which is using technology in pedagogy. It has been proved from researches that legal resources are mostly gathered by law students through on the line means; digital. It is interesting to note that the article has highlighted on experiential learning method as an integration of theory and practice by combining academic inquiry with experience.

Suellyn Scarnecchia has written an interesting paper on clinical legal education in the US. One of the interesting points in her writing is that in order for universities in the US to gain accreditation from the American Bar Association is that they must offer clinical courses to law students. The clinical faculty members must be offered a secured position. It is stated that the role of clinical professors is to prepare law students and be available to attend court hearings, when needed. The author has also discussed that questions will often arise in the minds of law students when tendering their clinical contribution to the clients. This can make them reflect on how the perform. A crucial point expressed in her article is the need for more legal educators in order to facilitate the operation of legal clinics.

In Judith Dickson's article she has shared on among others the origins of clinical legal education in the US and Australia. Two major catalysts to the birth of clinical legal education in the United States is the case of Gideon v Wainwright 372 US 335 (1963) and the Ford Foundation. The decision of the court in the last-mentioned case had caused a serious question as to how the large number of defendants are to be represented in court to defend them. Judges, practising attorneys and legal educators saw this a practical legal crisis and thus sought remedies from law schools to provide the required legal representations. The second catalyst is the role of Ford Foundation in which the Foundation has contributed funds to cater for legal assistance in the United States of America. For instance, six million dollars was credited to the Association of American Law Schools (AALS) in 1965 to expand the work of the National Council on Legal Clinics. Another funding was also provided by the Foundation to deliver clinical legal education to Americans on the objective of helping the poor for legal assistance.

In an article authored by James Marson some legal skills such as communication with clients and practicing ethical considerations and putting legal education to legal practice are still problems in the UK. This is due to several factors such as the lack of legal experts, funding, resources, time and accessibility. However, higher learning institutions in the UK continue to incorporate the clinical legal education in their pedagogical framework as this would put them at competition level.

In the article written by Margaret B. Drew & Andrew P. Morris, has among others discussed the challenges faced by clinical legal education. For example, since the priority of legal clinics is to teach legal skills the number of clients thus have to be limited to ensure efficient delivery. Other than this is the issue often costly to operate due to personal supervision of each law student.

ANALYSIS AND DISCUSSION

Clinical legal education is basically a form of practice-oriented teaching and learning for legal curriculum. It is the application of the theoretical aspects of legal studies to 'real-life' working experience. This type of education is in various forms such as through legal mooting (James Marson et. al., 2005), client counselling and simply tendering legal advice to clients in need of legal aid. Clinical legal education is said to be the best example of experiential learning in law (Irsyad & Divya, 2020).

Students in a clinical legal education setting are among others exposed to the real emotions of clients, the skill in obtaining relevant facts from the clients, being honest to the client in giving advice despite of whether it would be popular to the client or otherwise and many other sorts of legal hands-on experience. Clinical legal education extends the learning capability of law students in that it blends the interpersonal, analytical and advocacy skills with their credibility, values and work habits forming a professional identity (Suellyn Scarnecchia, 1998).

According to research conducted on clinical legal education, this type of education started in the 1960s in the United States and in Australia in the 1970s due to the lack of legal services for the poor (Judith Dickson, 2000). Two major catalysts to the birth of clinical legal education in

the United States is the case of Gideon v Wainwright 372 US 335 (1963) and the Ford Foundation. The decision of the court in the last-mentioned case had caused a serious question as to how the large number of defendants are to be represented in court to defend them. Judges, practising attorneys and legal educators saw this a practical legal crisis and thus sought remedies from law schools to provide the required legal representations. The second catalyst is the role of Ford Foundation in which the Foundation has contributed funds to cater for legal assistance in the United States of America. For instance, six million dollars was credited to the Association of American Law Schools (AALS) in 1965 to expand the work of the National Council on Legal Clinics. Another funding was also provided by the Foundation to deliver clinical legal education to Americans on the objective of helping the poor for legal assistance.

Other jurisdictions such as in India have adopted the clinical approach in legal education after the introduction of such education in the United States of America (Vijendra Kumar, 2020). The reason is because it was found by regulating bodies of legal education in India that classroom curriculum is not sufficient to produce good lawyers (Priyashika Rai, 2021).

Definition of Clinical Legal Education (CLE)

There are various definitions provided by researchers in Clinical Legal Education (CLE). One of the definitions of it is that it is the study of law through real or simulated casework which enables the students to experience the law in motion and after that reflects on the experiences they gained therefrom. (Sadhu Singh et. al, 2019).

Another definition according to another research is a process of learning with the intention of providing law with the intention of providing law students with practical knowledge, skills, values in order to realize legal services and social justice, implemented using interactive and reflective methods. (Hamzah, 2018).

Other than the above a definition is provided in another study which defines Clinical Legal Education (CLE) as a non-profit law practice usually utilized to serve the public or a group of people in the society who are underprivileged or lacking of access to the legal system. (Priyashikha Rai, 2021).

According to Professor G. Amsterdam clinical legal education is a technique used to teach students how to learn systematically by engaging in experience which simultaneously educates them in a broader range of legal analyses and legal skills rather than just mere theories learnt in Law Schools. (Vijendra Kumar, 2020).

According to Irsyad and Divya in their research on clinical legal education they said that it refers to a pedagogy which places students in a real legal environment or situations such as a lawyer, counsellor, mediator, public policy drafter: it is a role-based education. (Irsyad & Divya, 2020).

The Difference Between Socratic Method and Experiential Learning Method

There are at least two methods which are commonly used in legal education which are the Socratic method and the experiential learning method. The former is an inexpensive

professional education whereby the legal educator focuses on classroom lectures, refers students to textbooks to solve legal problems. This kind of method is argued to be having a destructive psychological effect on law students whilst instilling a sense of inferiority in law lecturers in terms of skills and abilities (du Plessis, 2021). Whereas the experiential learning method confers law students with an experience of having in hand the great responsibility of managing a client's legal interest. In this learning method, law students will acquire the ability of how a real practicing legal practitioner should behave and what decisions would be ethical to be made.

Aims or Objectives of Clinical Legal Education (CLE)

Based on past research there are tons of aims or objectives of clinical legal education (CLE). For the purpose of this paper, the researcher has collectively summarized all the aims or objectives as follows.

The first objective is to teach students broader legal skills in analysis. In learning the law through clinical legal education the students are exposed not only to the theoretical aspect of the study but also the practical one whereby the laws they have learnt in lectures are applied. The skills of the students will thus increase and widen as they will have more hands-on experience with the laws. In giving legal advice for example, the student will have to relate a legal principle with a legal issue which the client is requiring legal assistance. New cases come to hand will enrich the students' application skills of the laws.

The second objective is to teach students how to be interactive with the people. Clinical legal education equips students with interactive skills as they have to communicate with the clients. They will acquire knowledge and skills in order to make the client counselling session more of a two-way rather than merely one party's advice to another. To achieve this the students will thus learn and acquire some skills for instance in asking questions to extract the legal issue from the client in the mode where it is comfortable for the latter.

The third objective is to teach students how to effectively and confidently represent the clients in real life situations. Numerous and various experiences in handling different types of clients and in different legal issues in court will therefore improve the students effectiveness and confidence to become a real lawyer later in real-life situations. It is thus pertinent that the clinic legal education offered to the students has vast coverage of laws.

The fourth objective is to provide the demands needed in order to sufficiently cater for legal cases. In some countries, students of law are even summoned to assist in the handling of real-life cases in court proceedings due to shortage of legal officers such as in Gideon v Wainright 372 US 335 (1963) and in Argersinger v Hamlin 407 US 25 (1972).

Last but not least is to train the students to become more honest in delivering justice/helping the court in achieving justice by making themselves open for more pro-bono cases when they practice. In real-life practice of a lawyer the case which comes for assistance would require some fees though the lawyer may sometimes handle the case free of charge as a form of contribution to the community service or pro-bono. In clinical legal education pro-bono cases

are encouraged so that the students will appreciate justice more from the time of study and even when they enter into the workforce of legal practice.

Benefits of Clinical Legal Education (CLE)

The first benefit is that legal clinics give law students learning and hands-on experience in order to be industry-ready (James Marson et. al., 2005). This is because these clinics allow students to be in the real legal environment face to face with the client. This will instill professional value and a more sense of sensitivity towards justice. Law students will thus be trained to deliver justice more critically, effectively, professionally and promptly at a particular occasion.

The second benefit is that legal clinics give law students motivation and increase their desires in participating in the legal workforce (James Marson et. al., 2005). This is particularly so in commercial law cases as it is a very challenging aspect of the law. The availability of legal clinics renders pure satisfaction in the hearts of the law students as they do not feel that they are being 'used' or 'used as a cheap labour' when they are doing their attachment at law firms.

The third benefit of clinical legal education is that it gives law students an evaluation of their career path (James Marson et. al., 2005). In this regard, it means that the visions of law students could be broadened and changed depending on each and every student's personal evaluation. For instance, some students would think that pursuing a career in the legal profession such as becoming a lawyer is his dream. Whereas some others might find that other legal career paths suit them better such as becoming academicians etc.

The fourth benefit of clinical legal education is that it develops not only practical skills of law students but also the legal ethics which need to be adhered to when practicing after graduating (du Plessis, 2021). Practicing law in the real working environment necessitates not only the law graduates ability in comprehending the legal issue and to practically solve those issues in court or in giving settlements but to strictly observe legal ethics. A legal practitioner is a honourable profession in a society or community and thus ethics of the legal profession must never be crossed.

The fifth benefit of clinical legal education is that it does not assist in giving legal advice to the clients but also helping the clients in deciding the next step to be taken (Sandbach & Johnson, 2019). Among others, clinical legal education is giving impact in at least three areas of client-oriented benefits which are legal outcomes, capability outcomes and wellbeing outcomes. Legal outcomes such as resolved legal issues or at least legal advice tendered to clients was influential in decision-making of clients whether to take the case to court or otherwise. Capability outcome is for instance clients know what next step is to be taken in court. Wellbeing outcomes are such as reducing the level of stress in clients and making clients feel physically better.

Challenges of Clinical Legal Education (CLE)

The first challenge is that since the priority of legal clinics is to teach legal skills the number of clients thus have to be limited to ensure efficient delivery (Margaret B. Drew 2013). A simple example is where a small number of clinical educators are available whereas an escalating amount of law students enroll. It would thus follow that the educators have to ensure that the focus of the clinic is to teach the students and not the statistical number of clients coming to the clinics or who could use the assistance offered by the clinic. Therefore, clients received by a legal aid clinic have to be restricted to a particular amount to ensure efficient delivery by the educators to the students and from the students to the clients.

The second challenge is that legal clinics are often costly to operate due to personal supervision of each law student (Margaret B. Drew 2013). Legal clinics use the method of supervision on a per student basis. The workload is therefore far much more heavy if compared to teaching a number of students in a normal classroom. For instance, less attention needs to be paid to each student in a normal classroom. This is evident in circumstances where a student is directly representing a client. Therefore, clinical programs must keep a low ratio of legal educators to students (Suellyn Scanecchia, 1998).

The third challenge is that legal educators in legal clinics have to focus on one area or topic sufficiently before moving on to the next one (Margaret B. Drew 2013). This would undermine other areas of law which have yet to be taught by the legal educators and to be experienced by the law students. Eventually, the professional growth of law students will be affected.

The fourth challenge is that although higher educational institutions nowadays have incorporated legal clinics, researchers have highlighted its limitation in whether the practical skills acquired from such clinics are actually put into practice or beneficial when law graduates enter the workforce. (James Marson et. al., 2005).

The fifth challenge is that although legal clinics provide benefits to clients who are in need of legal aid or services, some clients naturally desire their legal advisors to be having high competency in delivering advice to them (James Marson et. al., 2005). Rationally, a person would believe more that what is being said is a legal practitioner than a student of law when it comes to the giving of advice in matters affecting their personal rights.

CONCLUSION

Clinical legal education provides the practical tool to put legal theories learnt by law students in classrooms into action. It offers various benefits in the effective pedagogy of legal educators on their students. It has been claimed that having legal clinics in higher learning institutions is paramount due to certain reasons. Some higher learning institutions in several countries might need clinical legal education due to lack of legal practitioners such as defence counsels to represent the criminal clients. Some others might need it to assist the underprivileged members of their nation in getting access to justice. All in all, a proper, systematic and adequate legal clinic is cardinal in order to produce effective, ethical, honest and highly professional law graduates.

ACKNOWLEDGEMENT

All praises to Allah Subhanahu Wa Taala for giving me the opportunity to participate in authoring and presenting this paper. I would also like to thank my dearest wife for her continuous support from the start of my writing until I finally managed to finish it. Last but not least, I would like to express my gratitude to Universiti Islam Sultan Sharif Ali (UNISSA) for granting me leave to participate in this prestigious international conference.

REFERENCE

Dickson, J. (2000). Clinical Legal Education in the 21st Century: Still Educating For Service? Journal of Clinical Education https://www.researchgate.net/publication/314551197_Clinical_Legal_Education_in_the_21st_Century_Still_Educating_for_Service/link/58c35726aca272e36dd04943/download?_tp=eyJjb250ZXh0Ijp7InBhZ2UiOiJwdWJsaWNhdGlvbiIsInByZXZpb3VzUGFnZSI6bnVsbH19

Drew, M.B. & Morris, A.P. (2014). Clinical Legal Education & Access to Justice: Conflicts, Interests, & Evolution https://scholarship.law.umassd.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1096&context=fac_pubs

du Plessis, M.A.R. (2021). The role of clinical legal education in developing ethical legal professionals. De Jure Law Journal https://www.saflii.org/za/journals/DEJURE/2021/17.pdf

Hamzah. (2018). Curriculum and Instructional Challenges in Clinical Legal Education of Indonesian Law Schools: Breaking the Legacy. Journal of Social Studies Education Research Vol 9 No 3 https://jsser.org/index.php/jsser/article/download/273/266

Irshad, M. & Divya, S. (2020). Incorporating Technology in Every Aspect of Legal Education. International Journal of Legal Science and Innovation Vol 2 Issue 2 https://www.ijlsi.com/wp-content/uploads/Incorporating-Technology-in-Every-Aspect-of-Legal-Education.pdf

Jaspal Kaur, S.S. et. al. (2019). Thinking Like a Lawyer: How Clinical Legal Education Transformed the Law Undergraduate. HELP Student Law Journal (HSLJ) Vol 8 https://university.help.edu.my/wp-content/uploads/2022/05/HSLJ_Vol8_2019_02.pdf

Kumar, V. (2020). Clinical Legal Education During Covid-19 Pandemic: Issues and Perspectives. Indian Law Institute Law Review (ILI Law Review) Special Issue 2020 https://ili.ac.in/covid/vk.pdf

Marson, J. (2005). The necessity of clinical legal education in university law school: a UK perspective. International Journal of Clinical Education Vol 7 https://shura.shu.ac.uk/2902/1/Marson%2C_wilson_-_Necessity_of_clinical_legal_education.pdf

Priyashikha Rai, et. al. (2021). Conceptualising Clinical Legal Education In Legal Pedagogy of India: Significance And Challenges. Turkish Journal of Computer and Mathematics Education Vol 12 No 11 https://turcomat.org/index.php/turkbilmat/article/view/7295/5917

Sandbach, J. & Johnson, C. (2019). Impacting Justice: The contribution of clinical legal education and law school clinics to pro bono and access to justice in England and Wales. Paper for the European Network For Clinical Legal Education and International

Journal of Clinical Legal Education Conference https://www.lawworks.org.uk/sites/default/files/Impacting-Justice-Paper-INJCLE-ENfCLEpdf.pdf

Scarnecchia, S. (1998). The Role of Clinical Programs in Legal Education. Michigan Bar Journal No 7 https://core.ac.uk/download/pdf/232682191.pdf

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

THE BALANCING ROLE OF INVESTIGATION AND EXAMINATION OF MEANS (EoM) PROCESSES IN ASSESSING ALTERNATIVE DISPUTE RESOLUTION (ADR) FOR PRELIMINARY CASES

ADI SYOHRENI ABDUL HADI
Faculty of Syariah and Law
Universiti Islam Sultan Sharif Ali (UNISSA)
22PO2202@unissa.bn

ABSTRACT

Socio-economic factors are often heard during mitigation and appeal sessions. Through the Political, Economic, Social, Technological, Environmental and Legal (PESTEL), the Preliminary Investigation, Cross-investigation, Examination of Means (EoM) and the balance of Cross-examination tools and processes are very crucial in ensuring the case integrity. The judiciary, legislative, regulators and policy makers share common objectives in inspecting the necessary assessments on precedent cases moving towards sustainability of adapting Alternative Dispute Resolutions (ADR). Cases that range from trivial offences to quasi criminal may have better chances to be put under the ADR mediation, probation and community service, reintegration and juvenile rehabilitation considering the degree of offence. However, there might be elements and challenges in deriving a Roadmap by having certain standards, policies and framework that promotes ADR initiatives in addressing the offenders- such may encounter from the PESTEL effects. Thus, this paper shall examine the process importance- the investigation and examination processes, the legal and regulatory initiatives taken by the policy makers and regulators in promoting the ADR initiatives in Brunei Darussalam. The methodology adopted in this article includes documents analysis, quantitative survey and interviews from the relevant local experts and executors in the related field.

***Keywords**: Enforcement, Investigation, Examination of Means, Mitigation, Deterrence, Justice and Alternative Dispute Resolutions*

INTRODUCTION

In these challenging times, post-covid 2021, society is impeded with struggles, non-exceptions around the world, political turmoil, instability, economic challenges, social issues, technological revolution influences, environmental challenges from natural disaster and many uncertainties seen to have caused hardships.

This study however does not encourage people with desperation to break the law or in any way to utilize socio-economic as a literal excuse to undermine the law, but to observe the technical approaches extended in the legal system which are almost often overlooked or less recorded as to validify the elements of not only the socio-economic factors but also to encourage diligent practice of investigation in the legal system. The scope of case law that is assessed in this paper ranges between trivial and quasi criminal cases only that does not involve any corporal punishments or mandatory capital punishments cases.

METHODOLOGY

This study is legal research by applying document and case law analysis techniques of statutes of evidence and offenders into account.

This paper utilizes PESTEL perspectives; Political, Economic, Social, Technological, Environmental and Legal (PESTEL) tools and components to explore the potential cause and impact towards balance and sustainability encompassing all factors.

There are numerous classifications of PESTEL based on categories that generally share common objectives in that they promote social values and perspectives. The PESTEL opens up perspectives related to the current political system or political location, economic status and situation, social factors, technological status, environmental and legislative perspective.

A mixed research of Qualitative and Quantitative research methodology such as experts' interview and survey are also applied in this study.

LITERATURE REVIEW

This study focuses mostly on analysing the related statutes of Evidence, Offenders and related case statutes. Simultaneously, also assess on some of the precedent cases (in the field of quasi-criminal cases) only.

Chapter 4 of Brunei Law interpreted "Investigation" as inquiry or examination into any matter or thing, whether or not a formal inquiry or examination is held, and includes any preliminary inquiry or examination conducted by a public officer or other person authorized by law to conduct such inquiry or examination.

However, in this study context the Examination of Means (EoM) and Cross-Examination (CE) are not stipulated in the Interpretation, however within this study context, the EoM and the CE, the term is coined and utilized in the legal proceedings related to debt recovery. Under the Rules of the supreme Court mentioned the Examination of judgement debtor as this process typically involves assessing debtor's financial situation to determine their ability to repay a debt which may include the examination of the debtor's income, assets and other financial resources.

Trivial and quasi criminal case refers to a civil proceeding that may result in a penalty akin to a criminal penalty but it is not a criminal offence and a conviction of a quasi-criminal offence will not result in criminal record. (Wex,2023) Quasi-criminal offences involve morally or blameworthy conduct, however the prosecution of a quasi-criminal offence often proceeds in a similar manner as to a criminal case in terms of procedure. (Cflaw,2022)

The legal system is a complex and multifaceted institution that aims to uphold justice, protect human rights, and maintain social order. However, not everyone has equal access to the legal system, and some groups may face various barriers and disadvantages that prevent them from obtaining fair and effective legal representation and remedies.

The socio-economic deprived groups may include the poor, the homeless, the disabled, the elderly, the minorities, the refugees, and the victims of abuse and discrimination. Social exclusion describes a state in which individuals are unable to participate fully in economic, social, political and cultural life, as well as the process leading to and sustaining such a state. Social exclusion "Exclusion consists of dynamic, multi-dimensional processes driven by

unequal power relationships interacting across four main dimensions—economic, political, social and cultural—and at different levels including individual, household, group, community, country and global levels. It results in a continuum of inclusion/exclusion characterized by unequal access to resources, capabilities and rights which leads to health inequalities", (Popay and others, 2008, p. 2). "Social exclusion is a complex and multi-dimensional process. It involves the lack or denial of resources, rights, goods and services, and the inability to participate in the normal relationships and activities, available to the majority of people in a society, whether in economic, social, cultural or political arenas. It affects both the quality of life of individuals and the equity and cohesion of society as a whole" (Levitas and others, 2007, p. 9). "Social exclusion is what can happen when people or areas suffer from a combination of linked problems such as unemployment, poor skills, low incomes, poor housing, high crime, poor health and family breakdown"(United Kingdom Office of the Deputy Prime Minister, 2004, p. 2). Social inclusion " The process of improving the terms for individuals and groups to take part in society" and "The process of improving the ability, opportunity, and dignity of people, disadvantaged on the basis of their identity, to take part in society" (World Bank, 2013, pp. 3-4). "Social inclusion is a process which ensures that those at risk of poverty and social exclusion gain the opportunities and resources necessary to participate fully in economic, social, political and cultural life and to enjoy a standard of living that is considered normal in the society in which they live. It ensures that they have greater participation in decision making which affects their lives and access to their fundamental rights" (Commission of the European Communities, 2003, p. 9) These definitions are cross referred and quoted from (UN,2016).

The legal system may assist the deprived in several ways, such as below:

1) Providing legal aid and pro bono services to those who cannot afford to hire a lawyer or pay for court fees. Legal aid and pro bono services may include legal advice, representation, mediation, arbitration, and litigation support. Legal aid and pro bono services may be offered by public agencies, non-governmental organizations, law firms, law schools, bar associations, or individual lawyers who volunteer their time and expertise.

2) Enacting and enforcing laws and policies that protect the rights and interests of the deprived and address the root causes of their deprivation. Laws and policies may include anti-discrimination laws, social welfare laws, human rights laws, consumer protection laws, environmental laws, labour laws, immigration laws, and criminal justice reforms. Laws and policies may also aim to promote access to education, health care, housing, employment, and other essential services for the deprived.

3) Educating and empowering the deprived to know their rights and responsibilities under the law and to seek legal assistance when needed. Education and empowerment may include providing legal information, awareness campaigns, workshops, seminars, publications, online resources, hotlines, helplines, or referral services. Education and empowerment may also involve engaging the deprived in participatory processes that allow them to voice their concerns and influence legal decision-making.

4) Collaborating and coordinating with other actors and stakeholders that work to improve the conditions and outcomes of the deprived. These actors and stakeholders may include civil society organizations, community groups, social workers, health professionals, educators,

researchers, media outlets, or international organizations. Collaboration and coordination may involve sharing information, resources, expertise, best practices, or advocacy strategies.

Investigation and cross-investigation are usually done in the preliminary stage. In other contexts and situations, examination of means and cross-examination may also refer to two important aspects of legal proceedings, particularly in court cases. Both are crucial for ensuring fairness and accuracy in eliciting relevant evidence and information from witnesses and other parties involved in the case. Examination of means refers to the process of questioning a witness or party in a legal case- to obtain information about the case, and to explore the credibility and reliability of a witness or party, to question the witness's credibility and to expose any inconsistencies, contradictions or biases in their testimony. Through examination of means, parties are able to present evidence and establish facts relevant to the case. Hindsight, cross-examination enables to explore any potential weaknesses in the argument or evidence brought about by allowing parties involved to examine and cross-examine evidence and witnesses in ensuring justice is served fairly and justifiably.

FINDINGS

A quantitative survey (2023) on a sample of N=19 (consist of 10 males and 9 females) experts that has a minimum 5 years of experience in the field of legal, enforcement, intelligence, investigation, rehabilitation and reintegration and counselling from the Municipal, Immigration, Labour, Prison, Health enforcement and Magistrate court to explore the role of expertise in examinations of means in assessing Alternative Dispute Resolution (ADR) for preliminary cases.

According to the survey, high representation of 78.9% demonstrates that the experts have had case encounters related to the socio-economic constraint attached to it.

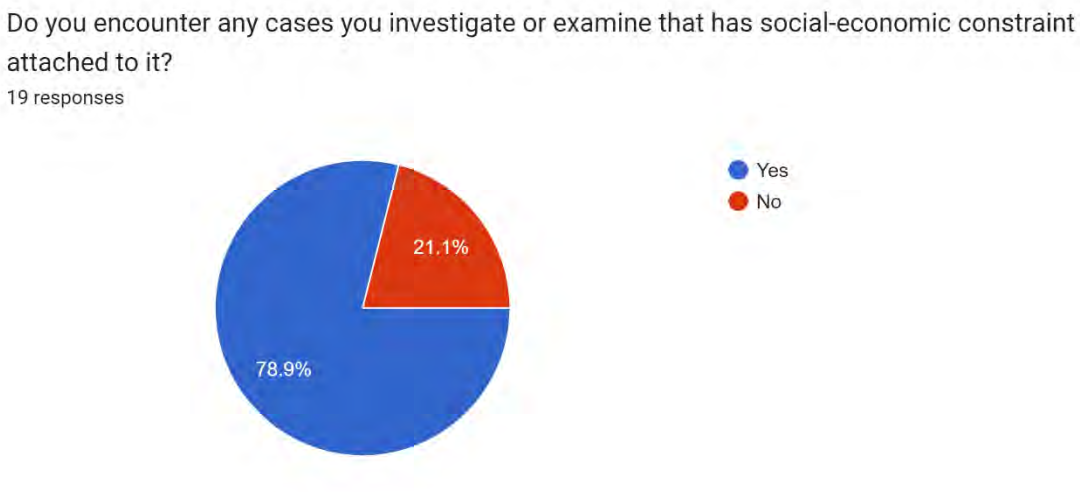


Chart 1: Pie Chart Case encounters related to socio-economic constraint

No.	CASE CAP.	Offence	Mitigation and Appeal	Status Penalty/Results
1.	57	Tax evasion	Bankruptcy	Pending
2.	68	Itinerant hawkers (Roadside)	Economic Limitation	Allowed seasonally (Ramadhan only) and moved to a proper location
3.	30	Compound	Economic Limitation	Reduce penalty
4.	241	Premise closure due to invalid licence	Economic Limitation	Reopening after licence with contract agreement for first time offender only

Table 1: Samples case law on mitigated case due to socio-economic appeal

Table 1 illustrates some of the cases shared by samples that display how the initial enforcement findings on a valid social-factors testing lead to a mitigated case. Case samples referred are based on preliminary cases investigations and examinations.

The Preliminary Stage

The investigation process is a crucial stage in the criminal justice system, as it determines whether there is sufficient evidence to prosecute a suspect. However, the investigation process may also recover socio-economic backgrounds that may affect the results in prosecution. For example, the investigators may uncover information about the suspect's income, education, employment, family, health, or social networks that may influence the decision to charge, plea bargain, or sentence them. These factors may also affect the suspect's access to legal representation, bail, or diversion programs. Therefore, the investigation process may not only reveal the facts of the crime, but also the context and circumstances of the suspect and their alleged offence. Hence it is very important that integrity, neutral expertise and standards are applied to prevent such bias of assessing the “credibilities”.

The initial investigation will formulate a series of cross investigation or examination to accumulate results of Exhibits for Investigation Paper (IP) that will be sent to the Deputy Public Prosecutors for further assessment and summons. Upon confirmation, a subpoena will be issued displaying how the initial process is crucial through the stages until prosecution and conviction is served.

The Identification

Socio-economic deficiency is a term that refers to the lack of resources, opportunities, and social support that some people face due to their economic status, race, gender, or other factors. It can affect various aspects of a person's life, such as education, health, employment, and criminal justice. In some legal cases, evidence of socio-economic deficiency can be used to explain or mitigate the behaviour of a defendant, especially if they are accused of committing a crime out of necessity, desperation, or lack of alternatives.

Alternatively, a lawyer may claim that a person who committed a crime has the potential to rehabilitate or reintegrate into society, if they are given access to adequate resources, opportunities, and support such as these case examples:

1) A first-time offender who stole food or money could benefit from financial assistance or counselling. They could also learn budgeting skills or join a savings group.
2) A juvenile who committed a violent act could benefit from anger management or therapy. They could also participate in community service or join a support group.
3) A disable or young person who dropped out of school or failed to find a job could benefit from education or employment services. They could also enrol in vocational training or join a mentorship program.

Note that the 3 case examples as above note several social and legal factors such as first-time offender, minor (age of 18 below), juvenile and young person and person with disability.

However, using socio-economic deficiency as a defence strategy is not always effective or appropriate, as it may also imply that the defendant is not fully responsible for their actions, or that they are unable to change or improve their situation. Moreover, it may also reinforce negative stereotypes or prejudices about certain groups of people who face socio-economic challenges. Therefore, lawyers who use this type of evidence should be careful and selective about how they present it, and consider the potential impact it may have on the stakeholders and public at large. Similarly, this correlative stigma between socio-economic status and crime may also paint preliminary criminalization to the "innocent until proven guilty" as per stipulated in the Human Rights if inappropriate technical and standard measures of investigation and thorough examinations are not practiced and applied.

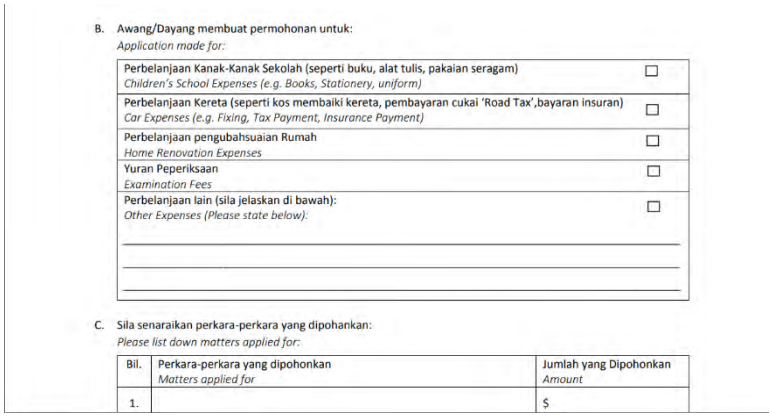
It is very important not only to recognize that examination of means is part of the process of mitigation and appeal due to substantial, admissible and reliable reasons, positive consideration and evaluation have the long-term impact on practices on the society which is the "S" element and the "E" element which is the environment- in this case the state as a whole.

Nevertheless, these preliminary examinations and cross-examinations are very crucial to be determined and administered through standard techniques that pass the reliability and validity testing for the benefit of the doubt.

One of the common methodologies in the debtors' case is to fill up the official forms provided or the EoM form and attach the relevant documents for further assessment and review as shown in Figure 1.

This is when the P-Political usually represented by leaders and authorized persons, E-Economical usually represented by economy experts and T-Technological and L-Legal expertise and elements without prejudice, administered their expertise into the decision making.

The integration of these PESTEL elements then will ensure decisions in a wider context but represented by the specific expertise due diligence. A liability and risks will be weighed and disclaimer for agreements are usually drafted where necessary.



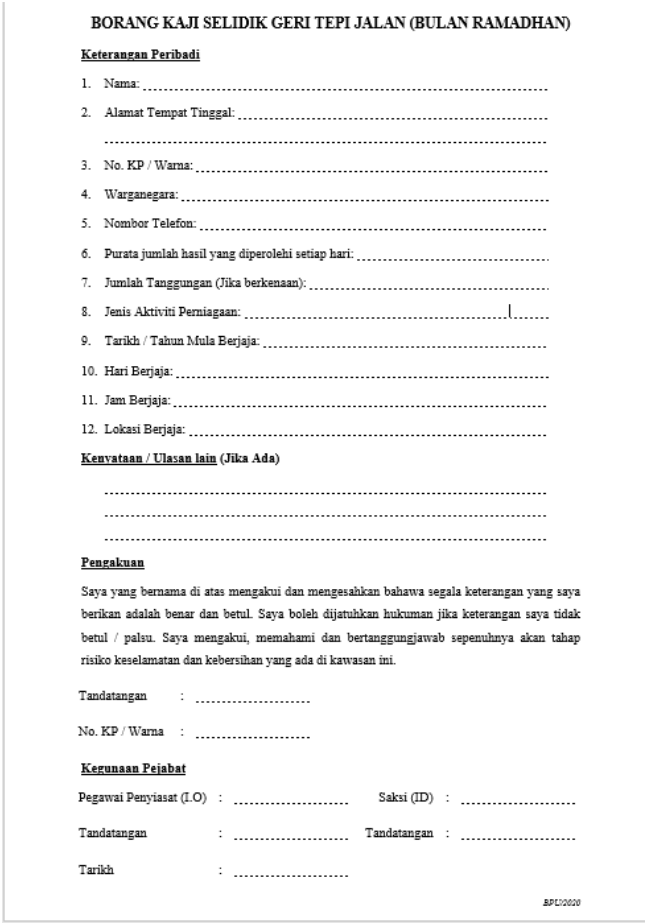
B. Awang/Dayang membuat permohonan untuk:
Application made for:

Perbelanjaan Kanak-Kanak Sekolah (seperti buku, alat tulis, pakaian seragam) *Children's School Expenses (e.g. Books, Stationery, uniform)*	☐
Perbelanjaan Kereta (seperti kos membaiki kereta, pembayaran cukai 'Road Tax',bayaran insuran) *Car Expenses (e.g. Fixing, Tax Payment, Insurance Payment)*	☐
Perbelanjaan pengubahsuaian Rumah *Home Renovation Expenses*	☐
Yuran Peperiksaan *Examination Fees*	☐
Perbelanjaan lain (sila jelaskan di bawah): *Other Expenses (Please state below):*	☐

C. Sila senaraikan perkara-perkara yang dipohankan:
Please list down matters applied for:

Bil.	Perkara-perkara yang dipohonkan *Matters applied for*	Jumlah yang Dipohonkan *Amount*
1.		$

Figure 1: *Borang Permohonan Mengurangkan Bayaran Setiap Bulan (Appeal form to reduce monthly payment)*
Source : Brunei Judiciary website



BORANG KAJI SELIDIK GERI TEPI JALAN (BULAN RAMADHAN)

Keterangan Peribadi

1. Nama: .....
2. Alamat Tempat Tinggal: .....
   .....
3. No. KP / Warna: .....
4. Warganegara: .....
5. Nombor Telefon: .....
6. Purata jumlah hasil yang diperolehi setiap hari: .....
7. Jumlah Tanggungan (Jika berkenaan): .....
8. Jenis Aktiviti Perniagaan: .....
9. Tarikh / Tahun Mula Berjaja: .....
10. Hari Berjaja: .....
11. Jam Berjaja: .....
12. Lokasi Berjaja: .....

Kenyataan / Ulasan lain (Jika Ada)

.....
.....
.....

Pengakuan

Saya yang bernama di atas mengakui dan mengesahkan bahawa segala keterangan yang saya berikan adalah benar dan betul. Saya boleh dijatuhkan hukuman jika keterangan saya tidak betul / palsu. Saya mengakui, memahami dan bertanggungjawab sepenuhnya akan tahap risiko keselamatan dan kebersihan yang ada di kawasan ini.

Tandatangan : .....

No. KP / Warna : .....

Kegunaan Pejabat

Pegawai Penyiasat (I.O) : ..... Saksi (ID) : .....

Tandatangan : ..... Tandatangan : .....

Tarikh : .....

BPU/2020

Figure 2: Itinerant hawkers form (Ramadhan season only)
Source: Municipal Board

ANALYSIS AND DISCUSSION: REGULATORY FRAMEWORK INITIATIVES IN BRUNEI DARUSSALAM

The involvement of legal and regulatory makers is very significant to ensure balance initiatives are also recognised as sustainable principles to promote the pursuit of alternative dispute resolutions as the necessity arises.

Education and awareness are the basic foundation, every commonality with the principles underlying PESTEL, Investigation, Examination and Justice Accessibilities. Systematic and reliable practice is necessary to potentially bring about positive outcomes alongside socio-economic impact to the nation, and may increase the level of compliance and respect towards the legal and enforcement system. In addition to it, the Islamic associated elements such as the Maqasid Shariah with ethical practices are also required specifically and in line with the general rules and requirements stipulated in the Shariah law that could be researched further.

Nevertheless, the application of screening for security reasons is as important as recognizing the disputes. Hence the methods, techniques and several options suggested will be discussed elaborately through this study.

There are five possible factors in which socio-economic factors may affect various aspects of a case, process, outcomes and impact and consequences, including the parties involved, the legal strategies employed, and the overall implications for individuals, communities, and society such as Access to Justice, Legal Strategies, Settlements and Dispute Resolution, Social implications and economic consequences briefly summarize as below:

1) Access to Justice: Socio-economic factors, such as income, education level, and social connections, can significantly impact a party's ability to access the legal system. Individuals or communities with limited resources may face barriers in hiring experienced lawyers, accessing legal information, or navigating complex legal processes. This can lead to unequal representation and affect the outcome of a case.

2) Legal Strategies: Socio-economic factors can influence the legal strategies employed by parties involved in a case. Parties with greater resources may be able to afford expert witnesses, extensive investigations, or skilled legal teams, giving them an advantage in presenting their arguments and evidence. In contrast, economically disadvantaged parties may face challenges in gathering evidence or accessing experts, potentially weakening their legal position.

3) Settlements and Dispute Resolution: Socio-economic factors can also impact the likelihood and nature of settlements or dispute resolution in a legal case. Parties with greater resources may have a stronger bargaining power and position during settlement negotiations, potentially leading to more favourable outcomes. Conversely, parties with limited resources may choose to settle due to financial constraints, even if the terms are not ideal.

4) Social Implications: Legal cases can have broader social implications, particularly in matters relating to civil rights, discrimination, or other societal issues. The outcome of a case can set legal precedents, influence public opinion, and shape policies and regulations. Socio-economic factors can influence the perception and acceptance of legal decisions within society, potentially influencing public discourse, and creating a ripple effect beyond the immediate parties involved.

5. Economic Consequences: Legal cases can have significant economic consequences for individuals, businesses, and communities. Judgments or settlements may involve monetary compensation, fines, penalties, or other financial obligations. These outcomes can impact the financial stability of individuals or entities involved and potentially influence economic activities in the affected region.

It is important to recognize that socio-economic factors may affect inequalities and biases into the legal system as aforementioned. Hence in efforts to ensure equal access to justice, legal aid such as Pro bono, and representation can help mitigate these disparities and promote fairness in legal proceedings to serve the society fairly. Such that the First Information Report (FIR) and Records, Initial Investigation Report (IIR) and the following stages of preliminary examination and cross-examination are the key to the integrity and reliability of the case.

Additionally, considering the socio-economic impact of legal cases can help policymakers and society at large identify systemic and universal issues working towards a more just and equitable legal system and policy making in general.

PRO BONO, COMMUNITY SERVICE, REHABILITATION AND REINTEGRATION

Pro bono is a term that refers to legal services provided free of charge or at a reduced cost to people who cannot afford to pay for them. Pro bono lawyers can handle a variety of cases, such as civil claims, immigration, family law, consumer protection, and criminal defence except for capital punishments. As not every case is eligible for Pro bono assistance. Some factors that may affect the availability of Pro bono services include the complexity of the case, the availability of funding and resources, the urgency of the situation, and the potential impact of the case on the public interest.

In Brunei Darussalam, there is no specific pro bono service, however a legal advice clinic such that pro bono is offered seasonally for free through the Law Society of Brunei as their Corporate Social Responsibility Programme (CSR) to assist the disadvantaged whom were impeded by legal issues.

The legal system can assist in pro bono work in various ways, such as providing funding, resources, training, recognition and incentives for lawyers who volunteer their time and skills to help people who cannot afford legal services.

Some examples of pro bono work are:

1) Representing low-income individuals or groups in civil claim matters, such as housing, immigration, family law, consumer rights, disability rights, etc.

2) Providing legal advice or assistance to non-profit organizations, community groups, social enterprises, etc. that work for the public interest or social justice.
3) Participating in legal education or outreach programs that inform the public about their legal rights and responsibilities, or raise awareness about important legal issues.
4) Advocating for law reform or policy change that benefits marginalized or disadvantaged communities or causes.
5) Collaborating with other professionals, such as social workers, health care providers, educators, etc. to address the holistic needs of clients or communities. Such requirements are also stipulated in the Offenders Act (Probation and Community Service), CAP 220.

The following section examines the legal and regulatory initiatives taken by the policy maker and regulator in initiatives in diligently determining whether or not the balance role of examination is sufficient to support decision towards discretion on Alternative Dispute Resolution.

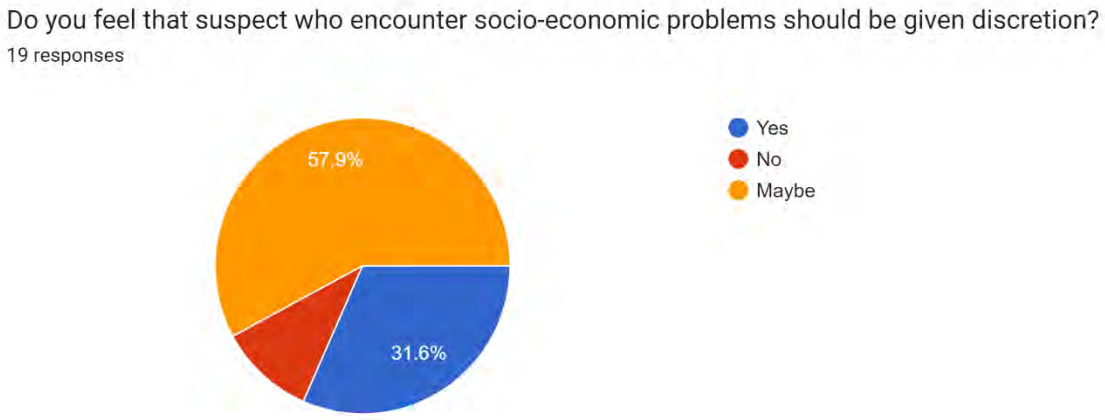


Chart 2: Percentage of expert initial opinion on whether suspect (offenders) should be given discretion before the context of CE and EoM were put in the context of following question

e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

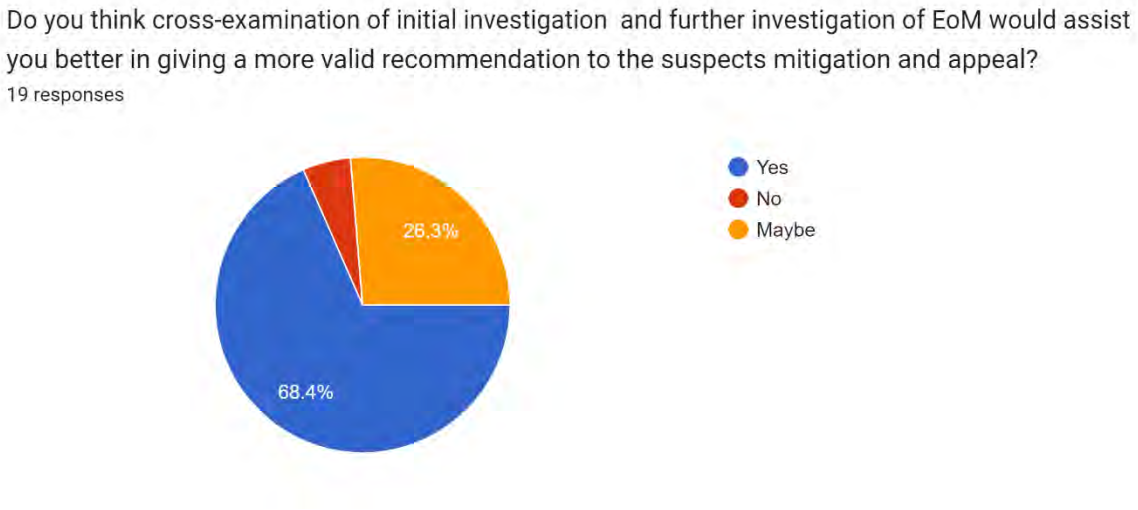


Chart 3: Percentage of expert opinion on CE and EoM assisting valid recommendation for mitigation and appeal

A high portion of 57.9% doubt whom answer "Maybe" were reflected in the question whether suspects or offenders encounter socio-economic problems should be given discretion, comparatively the doubt became clearer once the element of cross-examination as tool were put in the following survey question as portrayed below, reflected a strong confidence of 68.4% "Yes" that somewhat fulfils the requirements of the being the Examinations of means and Cross-examination with guidelines, where reference must be made functional as one of the strategies administered.

Based on the tools analysis that includes exhibit collection, investigation techniques, examination tools, and cross examination during the preliminary stage of investigation- 68.4% of samples agreed that the said tools would assist better in giving a more valid recommendation to the suspects mitigation and appeal. While 26.3% are saying "Maybe" and a definite "No" from 5.3% from the sample N=19

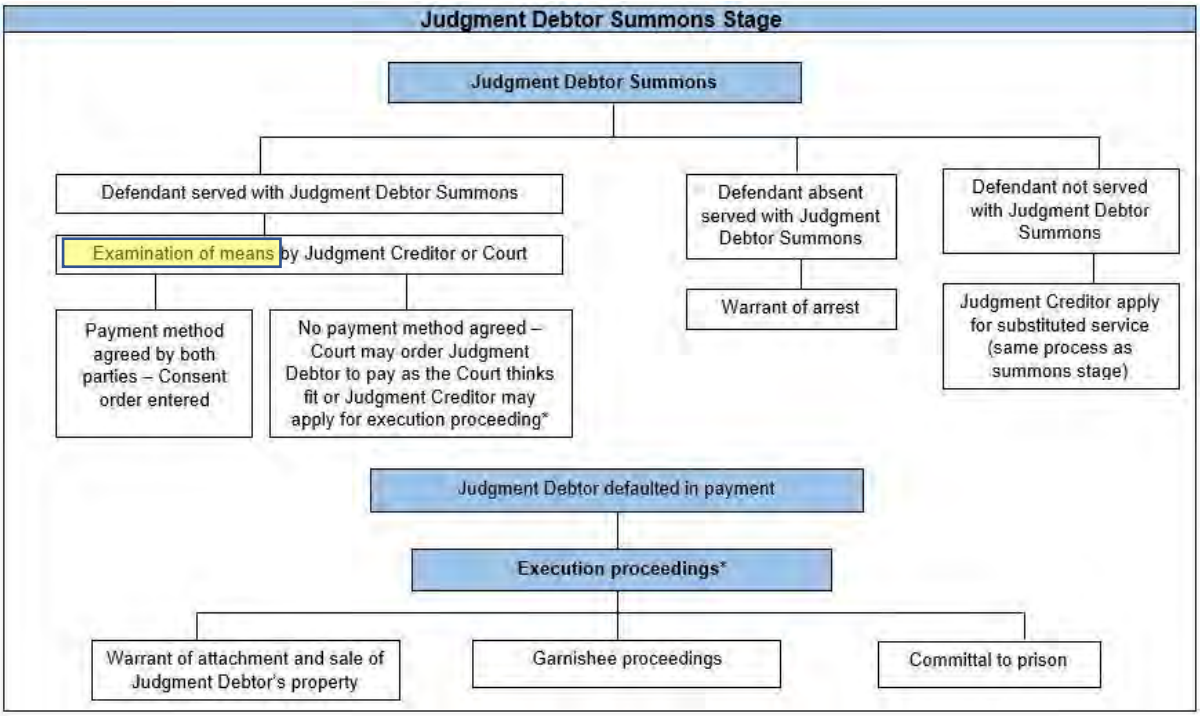


Figure 3: Judgment Debtor summons stage (Source: Brunei Darussalam Judiciary Department, 2023)

Figure 3 observes the EoM tool is utilized as the part of preliminary process as mitigating measures to allow EoM to be analysed accordingly based on the Socio-Economic factors as in the form stipulated in Figure 1. The existence of this procedure reflects how the judicial system identify that socio-economic element as one of the challenges faced by the suspects based on the court experiences. A formula of policy will not occur as standard operating procedure when it is invalid. This confirms the fact that the role of PESTEL element play a role in determining the Standard Operating Procedure in Case Management.

CONCLUSION

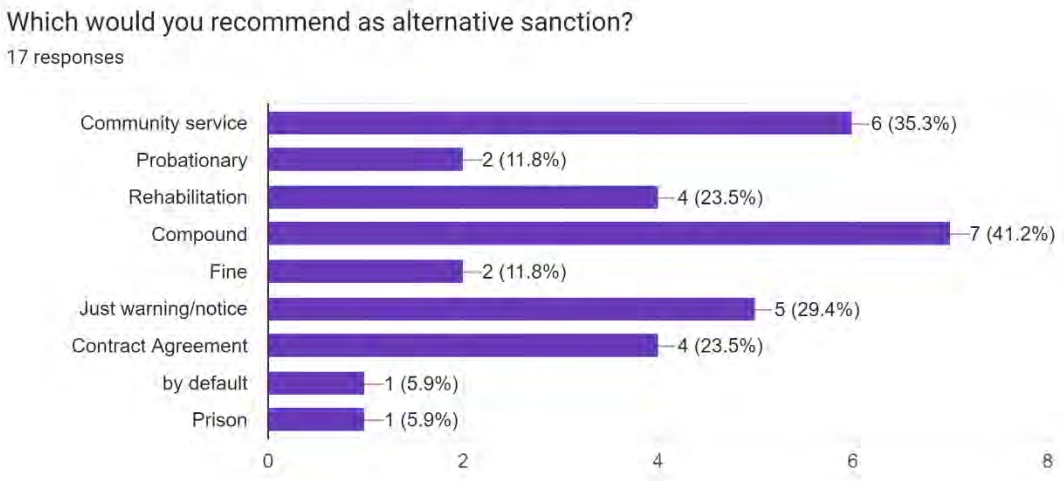


Chart 4 : Alternative sanction opted in the survey

Chart 4 suggested recommendations range of Alternative sanctions as mitigated penalty where majority suggested compound to be issued, and second majority offers community services as other options while 29.4% suggested warning notice, both 23.5% offers rehabilitation and Contract agreement, a fair portion of 11.8% offers fine and probation, whereas fair percentage of both 5.9% still offers by default penalty such as imprisonment. A further interview on this entailed found out the latter were suggested as deterrent strategy.

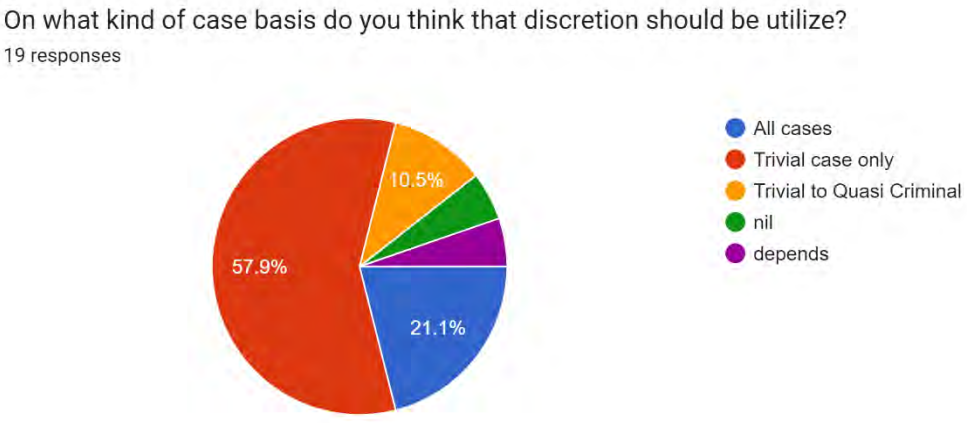


Chart 5: Percentage on suggested case category for discretion

A majority of 57.9% of experts believe that discretion shall only be utilize on trivial cases only, in contrast with the second majority bearing 21.1% who believes that discretion should be given in all cases while a fair portion of 5.3% believes in no cases should deserve any discretion at all, and the same portion believes discretion shall be given based on undefined “depends”. While 10.5% agrees on discretion shall be utilized on trivial to quasi criminal cases as well.

Consistent with what is currently practiced in the Court, in the case of DPP vs Offender on the case of possessing two homemade rifles as an offender convicted of possessing arms without a licence. In this case, mitigation and appeal of "family hardship caused by incarceration of a breadwinner" were dismissed as the socio-economic reason does not justify any consideration for reduction of the offender's sentence which was six years and six months jail with three whipping. The appeal was dismissed by the Chief Justice highlighting the serious threat to public security and as a deterrent sentence (Faisal, 2023).

Evidently the government's encouraging efforts to increase the number of public awareness on Alternative Dispute Resolution (ADR) should be emphasized as to craft sustainability towards these alternatives. This will increase the public right of justice access accordingly and towards achieving these objectives, the relevant parties would need to work together and support the ADR frameworks in line with the objective sustainably.

As a Roadmap, the ADR initiatives in Brunei Darussalam has been taking up interest in the recent years gaining trust and awareness while performing training on identified stakeholders as alternatives to litigation. (BDAC, 2023)

ASEAN has formulated a legal cooperation framework that facilitates the exchange of information, expertise, and best practices among the member states on various legal matters, such as civil law, criminal law, and alternative dispute resolution. These initiatives aim to enhance the rule of law, access to justice, and legal protection for the socio-economically deprived cases in ASEAN and the sustainability of ADR as an alternative to litigation. (Lee et al, 2021) Alternative Dispute Resolution opens up many possible doors towards mediated cases with negotiated terms and agreements, probationary, community service, rehabilitation and reintegration to say a few. Figure below is an ideal process flow in the approved case for mediation.

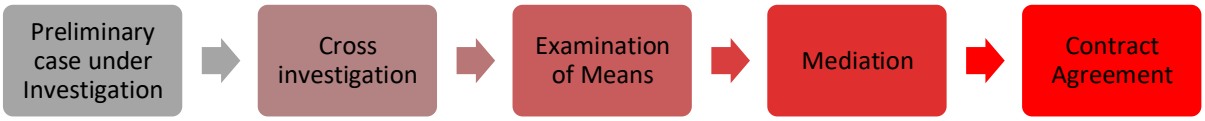


Figure 4: Process flow for Mediated case Agreement (Municipal Board)

This actually intensifies more clarity and awareness on the level of severity, degree of cases and the impact on the society at large especially on the access to justice. The opening up of ADR actually strengthened transparency, accessibility and awareness that awareness, education, management and facilitation are as important as the deterrent strategy applied on enforcement and litigation.

Ultimately, in conclusion, the aim of examination of means and cross-examination is to uncover the truth and ensure that justice is served. The advancement and research exploration

on these technical skills shall not be overlooked, neither undermined nor stagnant. With the advancement in the fourth revolution, these technical aspects could be explored more by the assistance from the Technological factor. By allowing these alternative explorations, the legal system seeks to establish impartial outcomes for all regardless of background on the road to a fair access towards justice.

ACKNOWLEDGEMENT

To UNISSA and UIS, Thank you for this opportunity. Thank you, Professors and lecturers, for their kind guidance and expertise. To my husband and children, Thank you for your generous support and understanding. To the respective legal and enforcement officers who willingly participate in the survey and interview. Thank you for your generous support and willingness to share your skills and knowledge based on your valuable experiences. Greatly appreciated.

REFERENCE

List of Statutes

Chapter 67 Bankruptcy Act (1984)
Chapter 68 Road Traffic Act (2007)
Cap 195 Debtors Act (2008)
Chapter 220 Offenders (Probation and Community Service) (2012)
Chapter 4 Interpretation and general Clauses (2014)
Chapter 108 Evidence (2014)
Chapter 241 Beauty and Health Establishment Act (2016)
Chapter 30 Minor Offences Act (2021)
Chapter 57 Municipal Boards Act (2022)

Online References

Brunei Attorney General's Chamber website (2023) Laws of Brunei *www.agc.gov.bn* (Accessed 16 October 2023)

Brunei Judiciary website (17-11-22) Judgement Debtor Summons *www.judiciary.gov.bn* (Accessed 16 October 2023)

United Nation (2016) Chapter 1: 'Leaving no one behind' https://www.un.org/esa/socdev/rwss/2016/chapter1.pdf (Accessed 16 October 2023)

Lee, Drew and Napier (2-2-2021) The ASEAN ADR Guidelines *http://aadcp2.org/wp-content/uploads/ASEAN-ADR-guidelines-2021.pdf* (Accessed 16 October 2023)

Caramanna Friedberg (2022) *https://cflaw.ca/practice-area/toronto-quasi-criminal-prosecutions-lawyer/quasi-criminal-prosecutions-what-is-the-difference-between-criminal-and-quasi-criminal-prosecutions CFLAW, Canada* (Accessed 16 October 2023)

WEX LII (2023) https://www.law.cornell.edu/wex/quasi-criminal_(proceeding), Cornell Law School, New York (Accessed 16 October 2023)

Country Report

US Department of Reports (2019) Country Reports on Human Rights Practices: Brunei-US Department of State

Official leaflet
BDAC (2023) Mediation leaflets: Brunei

Newspaper article
Fadley Faisal,(2023, 5 October) . '*No leniency in sentencing despite family hardship*' *Borneo Bulletin: Brunei Darussalam.*

Insert References in case study:

1. Experts Survey on Balancing Role of Examination of Means and Cross-Examination of Means experiences from Legal Enforcement Experts, 2023 *(Personal survey)*

2. Expert interview experiences on number of cases by ratio that has socio-economic factors as mitigation, 2023 *(Personal Interview with Haji Sabri, Head of Tax Credit Control Unit, Municipal Board, Brunei Darussalam)*

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

DETERMINANTS OF SAVING BEHAVIOR DURING THE COVID- 19 PANDEMIC IN MALAYSIA: A PRELIMINARY STUDY

NURUL WAJHI AHMAD
Faculty of Management and Muamalah
Universiti Islam Selangor (UIS)
nurulwajhi@kuis.edu.my

NOR FADILAH BAHARI
Faculty of Management and Muamalah
Universiti Islam Selangor (UIS)
norfadilah@kuis.edu.my

NORAZLINA RIPAIN
Faculty of Management and Muamalah
Universiti Islam Selangor (UIS)
norazlina.ripain@kuis.edu.my

NORAZNIDA HUSIN
Faculty of Management and Muamalah
Universiti Islam Selangor (UIS)
noraznida@kuis.edu.my

ABSTRACT

The Coronavirus Disease (COVID-19) pandemic has brought historic disruption to the economy, social, and health sectors around the globe. The closure and shutdown of some businesses have caused consumption in many industries to decline. The trends that stem from the crisis have also affected household consumption and saving decisions. Thus, the purpose of this paper is to shed light and explore the determinants of saving behavior during the Covid-19 pandemic. The study will utilize secondary data and previous literature to obtain relevant data. The findings of this study show that individuals would dramatically change their saving behavior as some of them lost their source of income during the COVID-19 pandemic. Financial attitude and financial literacy are the main factors of saving behavior. These findings might be useful as a valuable inspiration for policymakers who are concerned about crisis management and economic recovery after this pandemic disaster.

***Keywords**: Covid-19 Pandemic, Personal Saving, Saving Behavior, Financial Attitude, Financial Knowledge*

INTRODUCTION

The coronavirus disease (COVID-19) was first detected in Wuhan, China in December 2019. It began spreading around the world tremendously in early 2020 and the World Health Organization (WHO) has declared it as a pandemic. The COVID-19 pandemic has caused

severe and long-lasting damage not only to the health and economic sector but also to the households (Al Nawayseh, 2020).

Some of them have lost their job and sources of income, thus the saving behavior will also change during and after the pandemic (Zhang et al., 2021). In both, the United States (US) and the euro area private consumption decreased tremendously while the saving rate rose. Despite the various impact of the Covid-19 pandemic, Italy and Spain recorded the sharpest increase in saving by more than 20%, which remained significant until the end of 2021, while a sudden drop in consumption by 10% (Guglielminetti & Rondinelli, 2021; Ercolani et al., 2021). Several factors can be a responsible reason for the consumption and saving patterns as mentioned before. First, the decrease in income due to the impact of the COVID-19 pandemic may induce individuals to cut their spending but at the same time increase savings. Secondly, they have to increase their savings as a safeguard against any unfavorable and uncertain economic situation. Some people, for instance, a low-income group would become more risk-averse and inclined to save more as contingencies, uncertain future income, and precautionary action for the future (Zhang et al., 2021).

Indonesia was reported to have a relatively low saving rate as they were spending more before the pandemic as compared to its Southeast Asian countries. Surprisingly, the pandemic triggered an increase in savings by 10.2% in April 2020 (Poan et al., 2021). A Plethora of previous studies agreed that saving behavior has become a priority and may increase to better deal with any unforeseen risks and emergencies in the economy (Jin et al., 2021). However, in the San Francisco Bay Area, the poverty rate recorded an increase of approximately from 17.1% to 25.9%. thus, indicates that their saving has declined due to the pandemic and they survive with their existing saving (Nga et al., 2021).

In Malaysia, household income has dropped by 55% due to job losses and cut spending for precautionary purposes, thus lowering the saving rate (BNM, 2022). A survey on the Effects of COVID-19 on the Economy and Individual (Round 2) revealed that 93.6% of the respondents has to change and adopt a new lifestyle (Department of Statistic Malaysia, 2020). In addition, some of the employers were unable to pay full salaries and decided to cut around 10% to 20% of it during the pandemic (M. K. Ismail et al., 2021; Monticone & Dawson, 2022), thus may affect saving behavior (Ercolani et al., 2021; Monticone & Dawson, 2022). Saving has tremendous benefits to equip people to face any uncertainties or emergencies.

However, a survey by the Department of Statistics Malaysia (DOSM) found that most of the respondents have minimal or insufficient savings. The savings of more than two-thirds (71.4%) of self-employed only could sustain for less than a month, while private employees (82.7%) have sufficient savings of up to two months (The Edge Malaysia, 2023). Malaysia, Cambodia, and Indonesia have reported experiencing the largest impact of the pandemic Covid-19 particularly in low saving rates due to loss or reduction of employment salary/income (Monticone & Dawson, 2022).

While studies on the impact of the pandemic Covid-19 on saving behavior in Malaysia are underway, the majority of these studies are focusing more on economic implications. Thus, based on a wide set of previous findings and statistics on the positive and negative impact of the pandemic Covid-19 on saving behavior, this paper aims to explore the major determinants

of saving behavior during the pandemic Covid-19. The main contribution of this study is to provide meaningful insight and understanding of important components in saving to face any uncertainties and unexpected events in the future.

METHODOLOGY

This study is preliminary and used the literature survey method that involved searching for literature deemed relevant, assessing their sources, and identifying key debates and themes.

LITERATURE REVIEW

Savings

Saving is an important behavior that promotes long-run economic growth, particularly at the individual level. An adequate level of saving will provide more financial freedom and the ability to meet any uncertainties. Indisputably, saving is crucial to finance upcoming needs and that is why we should understand and be good at saving (Brounen et al., 2016). In addition, sufficient saving is also important as it will affect emergency reserves and the ability to achieve financial goals (Satsios & Hadjidakis, 2018).

The pandemic Covid- 19 is a highly unusual event and some people experience financial difficulties due to insufficient savings. There is no room for saving if an individual spends more than set aside a certain percentage of money, thus leading them to bankruptcy (S. Ismail et al., 2020; Aqilah Nadiah Md. Sahiq et al., 2021). Therefore, adequate saving can prepare for the diverse needs of an individual, protect the value of currency from inflation risk, and remain sustainable during the pandemic (Perangin-Engin et al., 2022; Malaysia Institute of Strategic & International Studies, 2022). It is undeniable that individual saving behavior has changed as a result of the pressure from the pandemic Covid-19. They tend to save more than before the pandemic Covid-19 took place (Ellmeier et al., 2023a).

Financial Management Practice

Financial management is the skill to handle important elements in daily financial resources. Financial management can be defined as a skill to plan, organize, direct, and monitor financial resources (Fazli Sabri et al., 2020). Adapting the previous study by Lee et al., (2000) and Poan et al., (2021), financial management practices consist of the ability to do a budget, financial planning, monitoring all financial resources, managing saving, and all debts.

Financial management practices are one of the crucial drivers that might stimulate the financial performance of an individual particularly in saving. A Plethora of researchers reported that an individual who possesses and practices strong skills in managing their financial resources will save more money for the future (Lee et al., 2000; Poan et al., 2021; Fazli Sabri & Tze Juen, 2014). A similar study by S. Ismail et al., (2020) revealed that an individual feels more self-assurance in their capability to save more money if they consistently practice financial management in daily life. They have an active saving management that helps them to face any uncertainties or unexpected events over their life span (Brounen et al., 2016)

Financial Literacy

Financial literacy can be defined as the skills or ability possessed by an individual to manage and be knowledgeable in financial aspects. Financially literate people are usually able to efficiently manage their savings, investments, and expenses. It is undeniable that financial literacy may either directly or indirectly affect saving behavior (Widjaja et al., 2020). Numbers of prior studies indicate that financial literacy positively influences people's saving behavior. Studies by Afsar et al. (2018), Jamal et al. (2016) and Ling (2021) conducted empirical studies to investigate the factors that influence saving behavior among university students. Consistent results emerged from the studies regarding the relationship between financial literacy and student saving behavior. Saving attitudes among students are predominantly influenced by their level of financial literacy. A student who possesses financial knowledge is more likely to allocate a greater portion of their income towards savings compared to those who lack such knowledge.

In addition, Nguyen & Doan (2020) and Ismail et al. (2020) reported a similar finding that financial literacy positively affects saving behavior. Nguyen & Doan,(2020) conducted studies that involved 692 respondents from a 63-province survey in Vietnam. The study also revealed that, instead of financial literacy, other elements such as married status, financial attitudes, and advanced financial behavior also contribute significantly to saving attitudes. Furthermore, Ismail et al. (2020) claimed that besides financial literacy, financial self-efficacy has become the best predictor and important factor that influences saving behavior. Nevertheless, this contradicts the findings disclosed by Perangin-angin et al. (2022). The study was conducted to analyze the effect of financial literacy, financial inclusion, and financial attitude on saving behavior with self-control as moderation. The results disclosed insignificant effects of financial literacy on financial saving behavior. Although previous studies disclosed mixed findings on the effects of financial literacy on saving behaviors, most of the empirical studies revealed that financial literacy is one of the significant factors that affect a person's saving behavior. The summary of the previous literature on the influence of financial literacy on saving behavior is shown in Table 1.

Table 1: Summary of the previous literature on the influence of financial literacy on saving behavior

No.	Authors	Objectives	Methodology	Findings
1	Widjaja et al., 2020	To examine the relationship between financial literacy and subjective norms and their impact on savings behavior that is mediated by saving intention and attitude towards saving	Primary data from 469 young workers who worked in the DKI Jakarta area in 2018. Data were collected online by distributing questionnaires using Google Docs. Analyse using SEM-PLS.	The research findings prove that financial literacy affects saving behavior, both directly and indirectly through the variables of saving intention and attitude to saving mediation.
2	Afsar et al., 2018	Explanatory study on the impact of financial literacy and parental socialization on the saving behavior of university-level students.	Using the primary data collection method, 400 questionnaires were distributed to the students of universities across Pakistan.	Results demonstrate that financial literacy and parental socialization positively influence the saving behavior of students.

			Analyzed based on Pearson correlation and multiple regression analysis are employed by using SPSS.	Findings revealed that the students who have financial literacy exhibit more saving behavior as compared to others who do not have financial knowledge.
3	Nguyen & Doan, 2020	This study investigated factors impacting personal saving behavior in Vietnam.	Involved 692 respondents from a 63-province survey. Analysis based on the binary regression	Results showed that financial literacy, a finance major, married status, financial attitudes, and advanced financial behavior were factors positively and significantly influencing individual saving behavior while gender, student, and basic financial behavior were factors negatively and significantly impacting saving behavior.
4	Perangin-angin et al., 2022	The purpose of this study was to determine and analyze the effect of financial literacy, financial inclusion, and financial attitude on saving behavior with self-control as moderation.	Primary data was obtained directly from 90 respondents. The sampling method used is probability sampling, with a sampling technique that is Simple Random Sampling. Instrument: Questionnaires. Data Analysis: smart-PLS	The results of this study indicate that financial literacy has an insignificant effect on saving behavior, financial inclusion has no significant effect on saving behavior, financial attitude has a positive and significant effect on saving behavior and self-control is not significant as a moderator of the relationship between financial literacy, financial inclusion and financial attitude towards saving behavior.
5	Irdawati et al., 2022	This research aims to examine the direct and indirect effects of financial literacy on saving behavior through financial technology as a mediating variable.	This research uses a quantitative approach with path analysis. This research picked millennial workers in Kendari City, Southeast Sulawesi, as a sample of the research.	The results revealed that financial literacy directly has a significant effect on financial technology and saving behavior. However, financial technology is not able to mediate the relationship between financial literacy and saving behavior significantly. This indicates that financial technology has not provided good facilitation for millennials, especially in helping them look for the appropriate savings products they need.
6	S. Ismail et al., 2020	The study investigates the determinants of saving behavior among government servants. The	The respondents were government servants in Kuala Lumpur, Malaysia. Convenience	The result indicates that financial self-efficacy becomes an important factor that influences saving

		study focused on financial knowledge, financial self-efficacy, financial attitude, and financial management practice about saving behavior.	sampling was used for this study. 150 questionnaires were distributed to 150 respondents to answer the questionnaires.	behavior. Financial self-efficacy is the best predictor as most government servants are managed to make progress towards financial goals.
7	Qaiser Danish et al., 2021	This research aims to thoroughly analyze the primary determinants for saving behavior in the presence of saving intentions in Pakistan's service sector.	The data were collected from 269 respondents' employees in the service sector in Lahore. The non-probability, convenience sampling technique. Data collection method: a questionnaire was used Data analysis: AMOS version 23 and SPSS version 22.	The study shows that the key determinants of saving behavior, such as financial literacy, attitude towards saving, subjective norms, and future orientation have a significant association with saving intentions.
8	Jamal et al., 2016	The research, therefore, intends to (i) investigate factors that influence savings behavior amongst university and college students; and (ii) examine the role of financial attitudes in mediating the relationship between financial literacy and savings behavior.	Structured questionnaires were distributed to 1728 undergraduate students studying at higher learning institutions across major cities in Sabah using a convenient sampling technique. Structural equation modeling was applied using the SMART-PLS software v.2.0 to execute the analyses.	Results revealed that family involvement, peer influence, self-control, and financial literacy play an important role in nurturing students' savings behavior. In addition, students are said to have a more favorable financial attitude when they are financially literate. Financial attitude, however, does not have a mediation effect on the relationship between financial literacy and savings behavior.
9	Ling, 2021	Therefore, this research aims to investigate whether financial literacy (FL), parent influence (PaI), peer influence (PeI), and self-restraint (SR) have a significant influence on the saving behavior (SB) of university students in Guangdong province	404 samples comprised students from 16 different cities in Guangdong. Data analysis: Correlations and Multiple Regression	The results show that all the FL, PaI, PeI, and SR have a positive relationship with SB while FL has the greatest impact on SB among the four independent variables.

Financial Attitudes

The COVID-19 pandemic had a significant impact on personal saving behavior as individuals and households adjusted their financial habits and priorities in response to the economic, social, and health uncertainties brought about by the crisis. Money management is crucial for financial stability which involves making decisions about how you earn, spend, save, and invest the money. Financial attitudes play a significant role in influencing saving behavior during the

Covid-19 pandemic. It can be defined as an individual's or group's perceptions, beliefs, and feelings related to money. These attitudes can be positive and negative and can be influenced by a variety of factors. Meanwhile, a poor financial attitude may have negative impacts on an individual's financial well-being. Poor financial attitudes are caused by wrong financial management and wasteful consumptive lifestyles. The financial attitude will form the way people use their money, saving behavior, and misspend their money (S. Ismail et al., 2020).

A negative financial attitude will result in lower financial vulnerability, whereas a good financial attitude empowers individuals to succeed in financial status. Financial vulnerability is defined as "low" if it shows good financial behaviors and positive financial attitudes that engage in good saving habits (Magli et al., 2020). (Sugiyanto et al., 2019) their research found that financial attitudes among young pioneering business entrepreneurs have a significant towards the saving behavior of their business start-ups. This is also supported by Pohan et al., (2021) in their research that financial attitudes also have a positive effect on financial behavior because the positive attitude of the individual is an indicator of managing their money wisely. Positive money attitudes will help people to become more aware and responsible in managing their expenditures.

Financial Knowledge

Financial knowledge is another crucial component that might contribute to good saving behavior. The ability of an individual to read, analyze, recognize, and interpret financial information and fundamentals is referred to as financial knowledge (Poan et al., 2021). A previous study has shown that a lack of financial knowledge will increase financial burden and ultimately influence their saving behavior.

Poor financial knowledge contributes to a relatively low saving rate (Azlan et al., 2016). Similar studies by Poan et al., (2021) and Kathiarayan, (2023), reported that the level of financial knowledge has a strong positive correlation and significantly influences saving behavior. A high level of financial knowledge will eventually increase saving behavior. It is not easy for an individual to nurture saving behavior if they do not have clear financial knowledge (Aqilah Nadiah Md. Sahiq et al., 2021; Poan et al., 2021). On another note, suggested that individuals should have a high level of financial knowledge as it significantly contributes to their level of saving (Poan et al., 2021).

CONCLUSION

This paper aims to explore the determinants of saving behavior during the pandemic Covid-19. Based on previous literature and findings, three factors determine the saving behavior among individuals during the pandemic Covid-19. These studies found that financial management practice, financial literacy, financial attitudes, and financial knowledge have proven to have a significant influence and determine the saving behavior among individuals. We also find that saving individuals' saving decisions vary as compared to prior pandemic Covid-19. Most individuals can save more during the pandemic while others are not capable of saving more due to joblessness and loss of income (Ellmeier et al., 2023b). However, in another situation, there is a group of individuals who only started to save during the pandemic as a response to

COVID-19 pressure and shock. The findings suggest that each individual should be aware, realize, and understand the importance of saving behavior for the future.

REFERENCE

Afsar, J., Chaudhary, G. M., Iqbal, Z., & Aamir, M. (2018). Impact of Financial Literacy and Parental Socialization on the Saving Behavior of University Level Students. *Journal of Accounting and Finance in Emerging Economies*, *4*(2). https://doi.org/10.26710/jafee.v4i2.526

Al Nawayseh, M. K. (2020). Fintech in COVID-19 and beyond: What factors are affecting customers' choice of fintech applications? *Journal of Open Innovation: Technology, Market, and Complexity*, *6*(4), 1–15. https://doi.org/10.3390/joitmc6040153

Aqilah Nadiah Md. Sahiq, N. J. M. J., Yaakub, N., Ismail, S., Nor, S. H. S., & Alias, N. E. (2021). Making Ends Meet and Competing Financial Priorities During COVID-19 Pandemic: A Study in A Malaysian Public University. *An International Journal*, *13*(4), 235–249.

Azlan, A., Jamal, A., Ramlan, W. K., Mohidin, R., & Osman, Z. (2016). *Determinants of Savings Behavior Among University Students in Sabah, Malaysia* (Issue 1). www.ijafb.com

BNM. (2022). The Financial Capability and Inclusion Demand Side Survey 2021. In *Bank Negara Malaysia*. https://www.bnm.gov.my/documents/20124/8440087/fsr22h1_en_box1.pdf

Brounen, D., Koedijk, K. G., & Pownall, R. A. J. (2016). Household financial planning and savings behavior. *Journal of International Money and Finance*, *69*, 95–107. https://doi.org/10.1016/j.jimonfin.2016.06.011

Department of Statistic Malaysia. (2020). *REPORT ON SPECIAL SURVEY EFFECTS OF COVID-19* (Issue Round 2).

Ellmeier, E., Koch, M., & Scheiber, T. (2023a). *Saving behavior along the income distribution during the COVID-19 pandemic*.

Ellmeier, E., Koch, M., & Scheiber, T. (2023b). *Saving behavior along the income distribution during the COVID-19 pandemic*.

Ercolani, V., Guglielminetti, E., Rondinelli, C., Brandolini, A., Catte, P., Giovane, P. Del, Finicelli, A., Neri, S., Signorini, L. F., Visco, I., Zevi, G., Zizza, R., & Zollino, F. (2021). *Note Covid-19 14 June 2021 FEARS FOR THE FUTURE: SAVING DYNAMICS AFTER THE COVID-19 OUTBREAK*.

Fazli Sabri, M., Reza, T. S., & Wijekoon, R. (2020). Financial Management, Savings and Investment Behavior and Financial Well-Being of Working Women in the Public Sector. *Majalah Ilmiah Bijak*, *17*(2), 135–153. https://doi.org/10.31334/bijak.v17i2.1008

Fazli Sabri, M., & Tze Juen, T. (2014). The influence of financial literacy, saving behavior, and financial management on retirement confidence among women working in the Malaysian public sector. *Asian Social Science*, *10*(14), 40–51. https://doi.org/10.5539/ass.v10n14p40

Guglielminetti, E., & Rondinelli, C. (2021). *Consumption and saving patterns in Italy during Covid-19*. https://ssrn.com/abstract=3891608

Irdawati, I., Abdul Rakhman Laba, Muhammad Yunus Amar, & Fauzi R Rahim. (2022).

Financial Literacy, Financial Technology and Saving Behavior. *Proceeding of The International Conference on Economics and Business*, *1*(2). https://doi.org/10.55606/iceb.v1i2.198

Ismail, M. K., Kumaran, V. V., Munawwarah, S. N., Muhamad, M. Z., & Sarifuddin, S. (2021). COVID-19 Outbreak: An Analysis of Malaysian Household Income Class during Movement Control Order (MCO). *Estudios de Economia Aplicada*, *39*(4). https://doi.org/10.25115/eea.v39i4.4484

Ismail, S., Koe, W.-L., Halim Mahphoth, M., Abu Karim, R., Yusof, N., & Ismail, S. (2020). Saving Behavior Determinants in Malaysia: An Empirical Investigation. *KnE Social Sciences*, *2020*, 731–743. https://doi.org/10.18502/kss.v4i6.6639

Jamal, A. A. A., Ramlan, W. K., Mohidin, R., & Osman, Z. (2016). Determinants of Saving Behavior Among University Students in Sabah, Malaysia. *International Journal of Accounting, Finance and Business*, *1*(1).

Jin, X., Zhao, Y., Song, W., & Zhao, T. (2021). Save for Safe: Effect of COVID-19 Pandemic on Consumers' Saving and Spending Behavior in China. *Frontiers in Psychology*, *12*(April), 1–8. https://doi.org/10.3389/fpsyg.2021.636859

Kathiarayan, V. (2023). *Assessing the Impact of COVID-19 : Savings Behavior and Financial Self-Efficacy of private college staff in Malaysia*. *11*(1), 325–328.

Lee, S., Park, M., & Montalto, C. P. (2000). The Effect of Family Life Cycle and Financial Management Practices on Household Saving Patterns. *Journal of Korean Home Economics Association*, *1*(1), 79–93.

Ling, H. (2021). Determinants of Saving Behaviour among Universities Students in Guangdong Province. *The Frontiers of Society, Science and Technology*, *3*(5), 51-. https://doi.org/10.25236/fsst.2021.030510

Magli, A. S., Sabri, M. F., & Rahim, H. A. (2020). The influence of financial attitude, financial behaviour, and self-belief towards financial vulnerability among public employees in Malaysia. *Malaysian Journal of Consumer and Family Economics*, *25*(December), 175–193.

Monticone, C., & Dawson, A. (2022). *The Impact of the COVID-19 Pandemic on Financial Consumers in Asia*. www.oecd.org/financial/education/the-impact-of-the-covid-19-pandemic-on-financial-consumers-in-

Nga, J. L. H., Ramlan, W. K., & Naim, S. (2021). Covid-19 pandemic and unemployment in malaysia: A case study from Sabah. *Cosmopolitan Civil Societies*, *13*(2), 73–90. https://doi.org/10.5130/ccs.v13.i2.7591

Nguyen, V. T., & Doan, M. D. (2020). The Correlation between Financial Literacy and Personal Saving Behavior in Vietnam. *Asian Economic and Financial Review*, *10*(6). https://doi.org/10.18488/journal.aefr.2020.106.590.603

Perangin-angin, N., Fachrudin, K. A., & Irawati, N. (2022). The Effect of Financial Literacy, Financial Inclusion and Financial Attitude on Saving Behavior with Self Control as Moderation: Study on Households in Cingkes Village, Dolok Silau District, Simalungun Regency. *International Journal of Research and Review*, *9*(1), 470–477. https://doi.org/10.52403/ijrr.20220153

Poan, R., Permatasari, F., & Komalasari, F. (2021). Analysis of An Indonesian Saving Behavior for Emergency Fund During Covid-19 Pandemic. *International Journal of Family Business Practices 2021*, *4*(1), 23–48. https://doi.org/10.33021/ijfbp.v4i1.1597

Qaiser Danish, R., Professor, A., Rehman, M., Hasnain, M., & Latif, A. (2021). Determinants of Saving Behavior through Saving Intention : An empirical evidence from the service

sector. *Elementary Education Online*, *20*(5).

Satsios, N., & Hadjidakis, S. (2018). Applying the Theory of Planned Behaviour (TPB) in saving behaviour of Pomak households. *International Journal of Financial Research*, *9*(2), 122–133. https://doi.org/10.5430/ijfr.v9n2p122

Sugiyanto, T., Radianto, W. E., Efrata, T. C., & Dewi, L. (2019). *Financial Literacy, Financial Attitude, and Financial Behavior of Young Pioneering Business Entrepreneurs*. *100*(Icoi), 353–358. https://doi.org/10.2991/icoi-19.2019.60

Widjaja, I., Arifin, A. Z., & Setini, M. (2020). The effects of financial literacy and subjective norms on saving behavior. *Management Science Letters*, *10*(15). https://doi.org/10.5267/j.msl.2020.6.030

Zhang, Y., Lu, X., Yin, H., & Zhao, R. (2021). Pandemic, risk-adaptation and household saving: evidence from China. *China Finance Review International*. https://doi.org/10.1108/CFRI-04-2021-0077

The Edge Malaysia, 2023

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

THE PROMOTION OF RELIGIOUS MODERATION AS A PART OF AN EFFORT TO COUNTER RISING RADICALISM

KHAIRULMAN AKBAR HUTAGALUNG
Universiti Islam Sultan Sharif Ali
20mr2020@unissa.bn

ABSTRACT

The objective of this study is to assess the effectiveness of incorporating literature into educational practices as a means to promote religious moderation among the Indonesian population. Specifically, it aims to explore the potential of utilizing literary-based learning to mitigate radicalism through the implementation of religious moderation strategies within contemporary society. Providing access to foster tolerance and interfaith harmony as a means of mitigating the proliferation of extreme ideologies. This study examines the significance of promoting religious moderation in Indonesia and its importance. The data for this study was collected from reliable sources through a qualitative analytical approach, focusing on the issue of countering increasing radicalism. The results underscore the importance of implementing a religious moderation plan as a means to mitigate radicalism in Indonesia. The significance of promoting religious moderation in Indonesia and addressing radicalism through such moderation are two primary focal points. This study further elucidated that the presence of religious moderation is intricately intertwined with features of relativism and humanism, wherein the term "human" and its accompanying elements play a pivotal role in fostering tolerance. This study is anticipated to make a valuable contribution towards the advancement of religious moderation while also fostering the development of moderate religious attitudes and actions. The primary objective of the occupation is to mitigate the escalation of radicalism. In order to safeguard the youth generation.

Keyword: *Religious Moderation, Moderate Muslim, Radicalism, Humanism, Relativism*

INTRODUCTION

The world's major religions are confronted with significant challenges in the form of extremism, radicalism, intolerance, and exclusivism. The issue of extremism poses a significant challenge for religious communities, as it not only erodes the internal teachings of a religion but also contributes to the formation of an unfavorable perception of faith (Manshur and Husni, 2020). According to Kaldybay *et al* (2018), certain scholars argue that the swift emergence of religious extremism poses a significant risk to the continued existence of well-established religious traditions. The emergence of religious radicalism has engendered a pressing national security predicament that necessitates the attention and action of the Indonesian government. The Ministry of Religious Affairs of the Republic of Indonesia has released a publication entitled "Religious Moderation." The contents of the book provide a description of four indicators that can be used to identify paradigms and attitudes within moderate Islamic diversity in Indonesia that demonstrate a tolerance towards local culture (Agama, 2019).

However, there is evidence indicating that a significant portion of the Indonesian population does not support the increased acceptance of religious moderation. According to Nurkhoiron (2020), certain adherents of the Islamic faith hold the belief that this phenomenon can be attributed to its embodiment of radicalism and revivalism. These two factors contribute to the divergence of religious institutions' principles from those upheld by society and the state. The

regrettable aspect of this negative assumption lies in its failure to acknowledge the social, cultural, and religious values of the Indonesian nation, which demonstrate a commitment to embracing moderate social attitudes and diversity, thereby avoiding extreme positions on the left or right of the ideological spectrum (Dodego and Witro, 2020).

This study aims to examine the perspectives and viewpoints of religious moderates in Indonesia regarding the growing phenomenon of radicalism. The research seeks to gain insights into the ways in which these individuals perceive and address the issue of radicalization within the country. The primary objective of this perspective is to enhance the capacity for resilience and sustainability in contemporary times, with the aim of fostering religious moderation in Indonesia. This study examines the method the Indonesian government uses to encourage the spread of tolerance. The anticipated outcomes of this research are poised to make a valuable contribution to the advancement of resilience practices by bolstering the strategy of promoting religious moderation in Indonesia. This endeavor is undertaken as a means to effectively address the escalating issue of radicalism.

LITERATURE REVIEW

Toward promoting religious moderation

Moderation can be defined as a pattern of conduct that avoids extremes and partiality. Religious moderation encompasses a balanced approach to religious beliefs, knowledge, attitudes, behaviors, ethics, and interpersonal relationships. The Arabic word "wasatiyyah," which includes terms like "wasat," "al-wusta," "awsat," "awsatuhum," and "fawasatna," denotes the concept of "moderate" (Mashur and Husni, 2020). In the Arabic language, the term moderation, referred to as wasatiyyah or tawassut, is synonymous with itidâl, tawâzun, and iqtiâd. According to Sumarto (2021), the etymological definition of wasathiyah pertains to a characteristic that serves as a deterrent against individuals or collectives engaging in actions of an extreme nature. Yusuf Qardhawi (2009) posits that wasathiyyah encompasses a disposition that epitomizes the concept of equity and results in testimony of commendable caliber. Yaakub and Othman (2016) asserts that the term "wasatiyyah," derived from the Qur'an, delineates Muslims as individuals possessing harmonious attributes (al-Baqarah, 2:143).

> “And thus we have made you a just community that you will be witnesses over the people and the Messenger will be a witness over you. And we did not make the qiblah which you used to face except the We might make evident who would follow the messenger from who would turn back on his heels. And indeed, it is difficult except for those whom Allah has guided. And never would Allah have caused you to lose your faith. Indeed Allah is, to the people, kind and Merciful”.

Textual analysis reveals the presence of a multitude of Arabic word forms. According to Yaakub and Othman (2016), there are various terms used to describe the concepts of centrality, neutrality, and intermediacy in different contexts. These terms include wast (central), wasatiyyah (neutral socio-cultural attitude and behavior), wustâ (middle time period), awsat (most central), wâsit (intervention), wasît (intermediary), wâsitah/wasîtah (intermediate/medium), tawassut (central position), and mutawassit (central position) (mediator). According to scholarly perspectives, religious moderation is considered by

intellectuals as a potential counterbalance to the coexistence of two diametrically opposed factions, namely radicals and liberals (Asher, 2021; Sheikhzadegan, 2020). Figure 1 depicts an outline of the principles of religious moderation as delineated by the Ministry of Religion of the Republic of Indonesia.

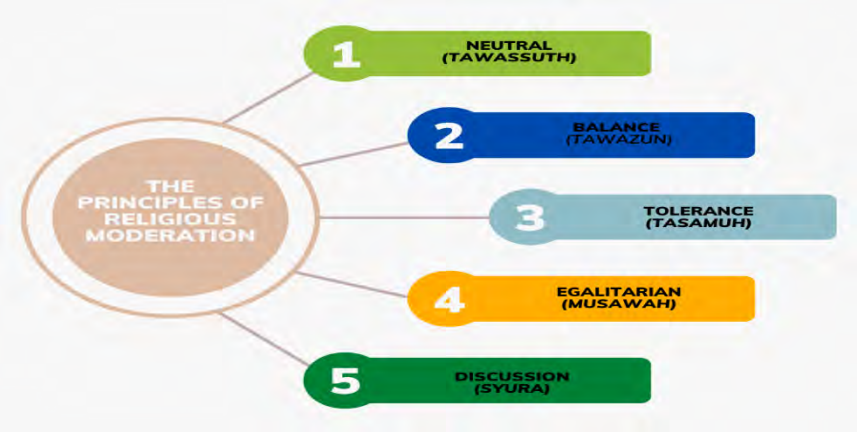


Figure 1 The Principle of religious moderation (Saifuddin, 2019)

The basis for religious moderation consists of several principles, such as at-tawazun (balance) and syumuliyyah (universal compassion) (Al-Qardhawi, 2009). Religious moderation presents itself as a potential alternative to the presence of two diametrically opposed extremes within religious discourse, or the extreme left on the opposing end (Abdillah, 2019). According to Arif (2020), the religious text and the practice of ijtihad necessitate the establishment of equilibrium between divergent elements, namely reason and revelation, the material and the metaphysical, individual rights and societal obligations, as well as personal interests and communal welfare. According to Saifuddin (2019), the principle of religious moderation holds significant foundational importance. However, it is imperative for the community to maintain a balanced position while curbing detrimental factors such as excessive opulence and radical ideologies.

The preceding discourse illustrates that the notion of moderate Islam can be likened to the concept of the middle way, denoting a religious disposition that avoids inclinations towards extremism and radicalism. Empirical evidence supports the idea that moderate Islam is similar to the idea of the middle path. Their resemblance demonstrated the similarity between the middle way concept and the concept of moderate Islam. The embodiment of Islam as a rahmatan lil'alamin is most effectively demonstrated through the adoption of a moderate approach.

Moderate Muslims

According to Schwedler (2011), the origins of the notions of radical and moderate can be attributed to modernization theory. This theoretical framework often employs binary terms, such as technocrats and theocrats, hard-liners and soft-liners, reformers and standpatters, as well as reformers and conservatives. This phenomenon has been observed in previous research, wherein radical and moderate Muslims are frequently juxtaposed as opposing categories, akin to the dichotomy of liberal and fundamentalist (Achilov & Sen, 2017; Hamdi, 2013), among other scholarly works. The concept of moderation encompasses various mechanisms, including but not limited to participation, autonomy, socioeconomic factors, inclusion, organizational

interest, and social learning (Islam and Khatun, 2015). It is a complex and multifaceted concept that requires careful consideration.

In the current context, the term "Moderation" is often associated with nonviolent and progressive ideals. However, it is important to note that this concept lacks specific and clearly defined characteristics. The use of this label serves as a means for different parties to form alliances, convey political messages to their respective supporters, and connect political and normative actions. Nevertheless, it is worth acknowledging that these actions can be problematic in nature (Gutkowski, 2015). According to Kassam (2015), the concept of moderation can be understood as a means of transcending conventional limits in order to achieve a balanced approach that incorporates liberal ideals while upholding the fundamental tenets of Islam. Gutkowski (2015) posits that within the Middle East, the concept of moderation encompasses various elements such as political pragmatism, nonviolent approaches, adherence to democratic procedures, promotion of social progress, embracement of pluralistic norms, heightened levels of tolerance, and alignment with Western nations. According to Islamic perspective, the concept of moderation, or *wasatiyyah*, can be understood as a manifestation of justice or balance, merit or excellence, and a preferable or median approach (Islam & Khatun, 2015). From an Islamic perspective, the concept of moderation is understood as a system of ethical principles rooted in the values of patience, humility, and tolerance. These values are integral to the teachings of the Qur'an, the sacred scripture of Islam. Consequently, it is important to recognize that the notion of moderation should not be limited solely to Muslims, as it holds relevance beyond this religious community (Mokhtar, 2018).

There exists a prevailing perception that Middle Eastern Islam exhibits a greater degree of conservatism and rigidity when compared to Indonesian Islam, which is commonly regarded as being more inclined towards tolerance and moderation. Moreover, it can be observed that Islam in Indonesia exhibits a distinctive attribute that aligns with contemporary notions of modernity, democracy, and diversity (Katsambekis, 2022). However, the diverse nature of the Islamic community and its multifaceted endeavors pose a significant challenge in delineating their extent.

Within the Islamic community in Indonesia, various ideological factions can be identified, including radicals, moderates, modernists, and traditionalists. The differentiation of these subgroups has been predicated on their distinct ideologies. In light of the escalation of extremist interpretations of Muslim and the emergence of terrorist organizations in recent years, the concept of moderate Muslims has garnered significant attention in public discussions. Conversely, the interpretation of the term "moderate" remains a subject of debate, particularly with respect to the individuals that ought to be classified as such. Hussain (2010) asserts that the term "normal" is most aptly employed to characterize a moderate level of activity. John L. Esposito cautions that the determination of moderate Islam will be contingent upon the political and religious affiliation of the individual responsible for making such a determination. Within the Islamic faith, akin to other religious traditions, there exists a segment of followers who align themselves with progressive, modernist, and liberal ideologies, alongside those who adhere to traditionalist and conservative viewpoints.

Hence, individuals who identify as moderate Muslims are characterized by their integration into societies, their pursuit of societal transformation through grassroots efforts, their rejection

of religious extremism, and their unequivocal condemnation of violence and terrorism. Various interpretations and reinterpretations of Islam are frequently employed by individuals to better address the religious, social, and political circumstances within their respective societies, as well as in the context of global affairs (Esposito, 2005). Expressions of a Muslim in a Moderate Disposition Based on the criteria delineated in this study, individuals classified as moderate Muslims are those who demonstrate adherence to the core principles of democratic culture. The aforementioned principles encompass the values of valuing diversity, embracing nonsectarian legal frameworks, condemning unjustifiable acts of terrorism and violence, and advocating for democracy and universally acknowledged human rights, such as gender equality and freedom of religion (Rabasa, 2007).

Radicalism

Etymologically, it can be observed that the term "radical" possesses a neutral connotation. The term "radical" originates from the Latin word "radix" or "radici." As per Kennedy (2004), the term radical, as defined in The Concise Oxford Dictionary (2004), denotes the concept of 'root','source', or 'origin'. In a more expansive context, the term "radical" pertains to fundamental elements, principles, matters, and necessities associated with diverse phenomena, or it denotes phenomena that are considered "unconventional" (Rahman and Saebani, 2018). Radicalism can be characterized as a conceptual framework or notion that evolves into an ideology that exhibits an unwillingness to effect social and political transformation through the utilization of extreme or violent methods, often justified by religious motivations. These methods encompass various forms of aggression, such as verbal, physical, and psychological violence (Saifuddin, 2019).

According to Thoyyib (2018), radical Muslims can be defined as a religious phenomenon associated with the Islamic faith, wherein individuals and groups seek significant transformations through adopting a stringent approach to achieve specific objectives. Radical Muslim movements emerge as a result of a multitude of factors encompassing social, economic, cultural, and political dimensions. This phenomenon can be characterized as a form of resistance movement that arises in response to prevailing social, economic, and political disparities, seeking to effect drastic transformations rooted in the principles of Islam. The maintenance of moral excellence and the prevention of wrongdoing (Ahyar, 2015) The core of radical action pertains to the attitudes and behaviors exhibited by an individual or collective entity, which employs forceful methods in order to achieve the intended transformation.

As posited by Mursi *et al*. (2022), the central concern pertaining to Muslim radicalism does not stem from the religion itself rather from the fundamental ideologies and methodologies employed in the interpretation and application of Shariah. The aforementioned conclusion has been derived by the researchers following an extensive examination of numerous studies pertaining to the topic at hand. Upon reviewing a multitude of studies conducted on the subject matter, the researchers arrived at this realization. Jihadist entities, such as al-Qaeda and the global Muslim Brotherhood, exploit the presence of sizable Muslim congregations to advance their political objectives by leveraging the heightened religious sentiments prevalent among Muslims. The application of crowdsourcing is what enables this feasibility.

The comprehension of radicalism often commences by embracing a closed mindset, and it is distinguished by a steadfast dedication to what is perceived as indisputable veracity. An

additional defining attribute of radicalism is its frequent association with extremism. Consequently, differing perspectives tend to consistently foster radicalism. Instances of such occurrences are commonplace in contemporary society, particularly in relation to matters of profound religious significance. Upon closer examination, the subject under scrutiny exhibits a proclivity for multiple interpretations due to the impact of diverse factors such as educational institutions, religious establishments, levels of education, and the immediate surroundings (Pilkington, 2022).

Humanism

The term "humanism" is etymologically derived from the noun "human," as explicated in the Popular Scientific Dictionary. The term "anthropocentric" refers to the perspective or approach that focuses on humans or the characteristics and behaviors associated with humans. It can be understood as pertaining to the study or consideration of human beings. The inherent nature of humanity is characterized by acts of compassion and kindness. The disciplines of philosophy, moral philosophy, art, history, and languages are collectively classified as humanities. Humanists are individuals who subscribe to this particular ideology, while humanism is a philosophical doctrine that places significant emphasis on the interests and welfare of human beings. The humanism movement during the Renaissance was deeply influenced by the ancient Greek civilization, whereas modern humanism primarily centers its attention on the concerns and needs of individuals. Humanism can be defined as a philosophical stance that encompasses a belief in and concern for the well-being and significance of humanity (Pena, 2006). The concept of humanism refers to the notion that humans occupy a central position in the realm of existence.

The emergence of this educational institution in Italy between the 14th and 16th centuries can be understood as a response to the speculative theological philosophy prevalent during the Scholastic Age. However, its roots can be traced back to classical Greece through the concept of Paidea, as noted by Zagorin (2013), Sulasmi *et al*. (2019), and Hammersley (2022). Paidea is an educational system that emerged during the Classical Greek period, aiming to cultivate individuals who embody physical and spiritual harmony in order to attain happiness (Richardi, 2021).

According to Nurjannah's (2018) study, humanism can be defined as a philosophical standpoint that emphasizes the importance of human values and dignity. It asserts that individuals should serve as the benchmark for evaluating all decisions, events, and phenomena that take place on Earth. Humanism, in its perspective, regards individuals as the benchmark against which all decisions, events, and phenomena on the planet are to be evaluated. In philosophical discourse, humanism refers to the conviction in the inherent value and significance of each person, along with the endeavor to employ all available methods to cultivate the innate abilities possessed by individuals, encompassing both physical and non-physical aspects.

Based on the preceding elucidation, humanism can be understood as a philosophical doctrine that acknowledges the intrinsic importance of individuals and endows them with the freedom to actualize their complete potential, standing, and obligations within the societal framework.

Relativism

The term relativism originates from the Latin word "relativus," denoting the concept of being relative. According to Lorens (2000), relativism posits that variations in human behavior, including customs, ethics, morals, and religion, are not inherent disparities but rather stem from external factors (Mangunhardjana, 1997). According to Baghramain (2004; 2019), relativism posits that the norms and values pertaining to moral or aesthetic cognition are contingent upon the social or conceptual framework that supports them. Moreover, as stated by Zilioli (2016), relativism should be understood as a compilation of perspectives rather than a singular doctrine. The overarching notion posits that the primary constituents of experience, cognition, assessment, and even ontological existence are inherently subjective and context-dependent.

Within the domain of epistemology, the philosophical stance of relativism, commonly referred to as cognitive relativism, posits that the existence of an absolute and universally applicable truth within human knowledge is nonexistent. The prevailing conditions were such that all elements aligned flawlessly at the opportune moment. As posited by Richter (2023), it is argued that all truths are subject to deviation from subjective measurements of individuals, as the determination of what is right or wrong in the world rests solely upon human agency.

The concept of "reality" that is commonly employed, often associated with the notion of God, encompasses a diverse array of ideas. This diversity gives rise to various epistemic practices that are founded on assertions of correctness and incorrectness. According to numerous philosophers of religion, religion is founded upon assertions concerning the characteristics of God, many of which arise due to our absence of an impartial foundation concerning Him. It is widely acknowledged that comprehending reality holds significant importance. However, our societal frameworks, cultural backgrounds, and methods of knowledge acquisition constantly shape how we perceive the world. Consequently, the comprehension of relativism emerges as a pivotal factor in fostering pluralism (Hammersley, 2022).

METHODOLOGY

Research Design

The study employs a descriptive qualitative methodology to conduct the research, and a particular data collection method is employed. Arikunto (2013) introduced the idea of "library research," which he defines as a type of research that aims to provide a theoretical description and interpretation of a phenomenon through the examination of literature."

The act of acquiring information through the consultation of various sources, including books, archives, documents, and other materials relevant to research, is commonly known as documentation and data sources. Furthermore, the researcher conducted an extensive review of pertinent literature sources, including books, papers, journals, and articles, to generate insights and identify potential discoveries related to the research topic. The process of objectively referencing the reality inherent in the problem being investigated is commonly referred to as the descriptive method. The interpretation of this approach can be viewed as a strategic method for the comprehensive categorization, monitoring, and organization of all elements pertaining to the given subject matter.

Figure 2 Research design

DISCUSSION

Religious Moderation in the Face of Radicalism

Anticipating the deployment of radicalism within the educational context is of utmost importance, necessitating the implementation of targeted measures to prevent and mitigate its impact. Tsoraya *et al.* (2022) propose that a peaceful invitation, which assumes the structure of an indictment, aims to elucidate the proper methods of religious adherence and the correct practice of Islam. The proposed measure aims to curtail the proliferation of radical ideologies and foster a climate of religious moderation within the Indonesian populace. The occurrence of violence perpetrated in the context of religious beliefs often leads to the loss of life. The occurrence of multiple threats and acts of terrorism in Indonesia exemplifies instances of radicalism or violence perpetrated under the guise of religious motivations (Pomalingo *et al*., 2022).

Heresy is the term used to describe the act of participating in religious practices that involve engaging in anarchic actions against adherents of different faiths, including those within the same religious tradition. The occurrence of heresy is not limited to inter-religious contexts, as it can also manifest within the confines of a single religious tradition (Aminah *et al*., 2022). The occurrence of religious radicalism becomes evident in instances where acts of violence are perpetrated in the name of faith, alongside the imposition of particular viewpoints on others. The sense of self of an individual is significantly influenced by their engagement with the surrounding community. Notwithstanding an individual's disconnection from the broader community, they retain the capacity to engage in online communication, thereby facilitating the establishment of virtual friendships within specific identity groups (Kopetz and Steiner, 2022).

To address radicalism and foster religious moderation among Indonesian citizens, it is imperative for all sectors of society and institutions to consistently emphasize the significance of cultivating patriotism. The responsibility for this obligation is not exclusively assigned to the government of a single nation. The Qur'an elucidates the diverse range of perspectives presented in QS al Hujurat 49:13, offering guidance for human existence and concurrently fostering a sense of cohesion.

> "O mankind, indeed we have created you from male and female and made you people and tribes that you may know one another. Indeed, the most noble of you in sight of Allah is the most righteous of you. Indeed, Allah is knowing and acquainted"

According to Kurnaz (2022), the Islamic faith advocates for the cultivation of mutual respect and love for one's country as a means of fostering a sense of devotion to and reverence for the divine entity while also nurturing individuals with virtuous qualities. This perspective offers a genuine understanding of the concept of residing in a state of affluence and tranquility. According to Knott (2022), it is imperative for individuals, irrespective of their political ideologies, ethnic backgrounds, or religious associations, to demonstrate a willingness to attentively consider the perspectives expressed by others. Religious moderation plays a crucial role in reinstating a religion's fundamental purpose of upholding human dignity. Consequently, adherents of various religious beliefs should engage in mutual learning to effectively address and bridge gaps in their comprehension of their respective faiths. Furthermore, it is imperative for adherents of different religious traditions to engage in mutual learning in order to effectively navigate and bridge gaps in their comprehension of religious concepts. The central emphasis of our approach to facilitating the multicultural advancement of Indonesia should be the promotion of moderation in religious observance (Sulaiman *et al*, 2022).

The initial step in mitigating significant issues is prevention, as every religious act has the potential to foster intolerant or anarchic behavior. This encompasses teachings related to ethics, Islamic jurisprudence, Islamic law, and elements of religious belief. Islam is a religious belief system that provides guidance on attaining excellence in various domains and facets of human existence. The attainment of perfection is not achieved through a solitary action but rather by means of a sequential progression of steps. Religious moderation not only facilitates a comprehensive understanding of religion among individuals but also serves as a means to discourage the propagation of divisive ideologies within and across religious communities. Islamic values prioritize the establishment of moral principles. Beliefs concerning philosophical truths often manifest in manners that advocate for ideal values, such as "humanity" or "relativism," accompanied by an affective disposition and a conviction in the exclusivity of their own beliefs (Sholeh *et al*, 2022).

The phenomenon of fostering moderation within the context of religious belief, the presence of moderation in society is indicated by the absence of violence and extreme behaviors. Religious moderation engenders tolerance through the provision of a perspective that promotes tolerance within the realm of religion. Government initiatives should function as platforms for citizens to cultivate and implement religious moderation in a comprehensive manner. Government systems ought to prioritize the promotion of suitable behavior in the development of curricula and the facilitation of education. According to Barmania and Reiss (2021), it is imperative for every religious tradition to provide viable solutions and adopt a moderate way of life.

Sulaiman *et al*. (2022) observed that individuals who adhere to religious beliefs occasionally express dissent towards certain local cultural practices, such as festivals or customs, due to their active participation within the community. Although the terms and conditions do not present any issues, there are instances where we are preoccupied with the act of declining the construction of a place of worship in a specific locality. Conflict arose due to the prevailing dissent among the local populace. To effectively pursue the objective of fostering religious moderation and cultivating a tolerant, harmonious, and peaceful society in Indonesia, it is imperative to elevate the level of scientific knowledge, consistently safeguard rationality and intellectual faculties, uphold principles of fairness, and sustain equilibrium in religious tolerance.

Due to the complex choices faced by the populace of Indonesia during the contemporary period characterized by the prevalence of misinformation, coupled with the prevailing social obstacles, a significant number of individuals have come to depend on information technology. This reliance on technology carries the inherent risk of eroding established societal norms and fundamental human values (Heidari *et al*., 2022). According to Yanti and Witro (2020), implementing moderation in religious observance is one potential strategy for addressing the aforementioned issues. The establishment of institutions that are contemporary and capable of preserving Islamic roots and traditions is essential to fostering a productive relationship with a government that adheres to moderate principles. Furthermore, it is the responsibility of the government to cultivate a generation of youth who possess the necessary skills, competitiveness, and expertise in the fields of science and technology, all while upholding Islamic principles. This objective can be achieved through the educational institutions in the country. However, it is important to note that the younger generation will inevitably assume positions of leadership in due course.
The pluralistic nature of our nation often causes social discord due to the varying viewpoints held by its citizens regarding religious matters. It is undeniable that such a phenomenon has the potential to erode the conducive atmosphere of tranquility and concord that is diligently fostered by the collective efforts of individuals within the Ummah (Ummah, 2022).

A comprehensive understanding of religion in contemporary society necessitates a firm grasp of the foundational principles underlying religious tolerance.

In accordance with Islamic teachings, it is believed that each person enters the world devoid of subjugation, sin, inherited inferiority, and ancestral hindrance, existing in a state of purity (Abdalati, 1975). Although individuals are initially born with inherent freedom, it is important to acknowledge that absolute freedom is exclusive to Allah, as humans do not retain complete freedom throughout their lives. Islam effectively reconciles the interests of both individuals and the state by providing individuals with the autonomy to cultivate their capabilities while simultaneously safeguarding the rights of others from infringement. Adequate powers are granted to both the community and the state in order to regulate and control the socio-economic relationship, thereby ensuring the preservation and safeguarding of this harmonious state.

Upon examination of Islamic law, commonly referred to as *Shari'ah*, it becomes evident that one of its fundamental objectives is the safeguarding and preservation of din, which pertains to the religious aspects of life. This entails the safeguarding, conservation, and advancement of Islamic principles and customs, as well as the preservation of religious freedom for all individuals within the state, encompassing the liberty to embrace Islam or pursue alternative religious trajectories. According to Yousif (2011), Within the Islamic faith, it is acknowledged that each individual possesses the inherent right to exercise freedom of belief, conscience, and worship. Islam asserts its claim as the ultimate truth, yet it acknowledges the inherent human capacity to exercise free will in discerning between truth and falsehood. This includes the freedom to embrace or reject the existence of a divine entity. According to the Quran, it is stated that "the truth originates from your Lord. Allow those who choose to do so to believe, and allow those who choose to do so to reject it. The user provided a timestamp of 18:29. Allah also grants mankind the freedom of choice through explicit declarations.

> "Say: "O ye men! Now Truth hath reached you from your Lord! Those who receive guidance, do so for the good of their own souls; those who stray, do so to their own loss…"
> (Quran 39:41)

Religious moderation can be regarded as a moderate stance that lies between extreme right-wing extremism characterized by highly violent radicalism and a comprehensive comprehension and application of religious principles. Individuals often exhibit a proclivity for engaging in religious practices that surpass conventional limits, thereby frequently espousing truth assertions that are limited to their own viewpoint. Consequently, they develop a conviction in their own infallibility while perceiving others as being in a state of erroneousness. Religious moderation is deemed imperative as a result of this phenomenon (Aziz *et al*., 2021).

The preservation of the nation's living conditions and overall quality of life is achieved through the implementation of religious moderation, which serves to maintain internal harmony among individuals who adhere to different religious beliefs. This contributes to the preservation of the nation's overall quality of life. It is imperative to promote the active engagement of all individuals in Indonesia in fostering religious moderation by means of literacy, cultural appreciation, and the utilization of indigenous knowledge, with the ultimate goal of advancing the development and reputation of the nation (Dini, 2022). The concept of religious moderation is characterized by various indicators, as depicted in Figure 2.

Figure 3 Indicators of religious moderation (Destriani, 2022).

The level of public responsibility, particularly the acknowledgment of Pancasila as the fundamental basis of the state, serves as a significant determinant in assessing an individual or collective dedication to public philosophy. The issue of public responsibility holds significant importance and warrants attention, particularly when it intersects with the emergence of novel ideas that exhibit inflexibility and conflict with established cultural and societal values, which have traditionally been regarded as commendable attributes of public figures. There seems to be a tendency to separate religious understanding from cultural context (Subchi *et al*., 2022). This may be partly due to the fact that strict agreements that go against a country's natural qualities and cultural values are often used to support this trend.

The cultivation of a sense of love for one's motherland through religious understanding leads to a reduction in impulsiveness and increased inflexibility in this particular structured arrangement, as it encompasses a spiritual essence within itself.

Another way to put it is that the existence of Islam represents a favor from God extended to all of creation, as the phrase "rahmatan lil'alamin" suggests. However, it can be argued that additional irregularities persist due to the influence of conservative religious beliefs that discourage individuals from engaging in the apostolic mission. Dollahite *et al*. (2019) found that in some Muslim communities, where religious adaptability and choice are limited, there are still a lot of strong opinions, even though there are signs that these people aren't as smart as they used to be. As a result of this phenomenon, individuals who do not identify as Muslims hold a predominantly unfavorable perception of the fundamental tenets and principles of Islam. The claim made in this statement is evidently inaccurate as it fails to acknowledge that authentic Islam is characterized by an abundance of compassion, which serves as a means to disseminate mercy across the entirety of the universe (Azhar *et al*., 2022).

The resolution of this conflict should aim to illustrate the adaptability and flexibility of Islamic regulations. The ultimate objective should be to achieve this outcome. Furthermore, it is worth noting that the religion of Islam will continue to hold significance in specific contexts and geographical areas (Syakhrani and Zaini, 2022). The presence of Islamic community groups in Indonesia is evidenced by the modifications in rigid doctrines, societal customs, and non-Sharia-related perspectives within Indonesian society. The Islamic community groups in Indonesia are commonly known as Indigenous Islam, as documented in multiple dialects of the language (Aziz *et al*, 2019).

Choosing and Determining One's Own Religion is a Fundamental Human Right

Every individual, irrespective of their personal background or contextual conditions, possesses the inherent entitlement to all fundamental liberties, irrespective of variables such as their racial identity, gender, sexual orientation, linguistic abilities, religious beliefs, political affiliations, birthplace, national or social heritage, and other comparable factors (Cole, 2022). Verse 25 of Surah al-Baqarah in the Quran presents a compelling argument emphasizing the significance of religious freedom, progressively reinforcing the notion that this principle should be upheld.

> "There is no compulsion to embrace religion (Islam). Indeed, the path is clearer than the perverse path. Therefore, whoever dibelieves in "Thaghut" and believes in Allah, then surely he has clung to a strong rope that will never break. Allah is hearer, the knower".

According to Ibnu Katsir (2005), the concept of "no compulsion in religion (Islam)" signifies that Allah does not impose any obligation on individuals to adopt or embrace the Islamic faith. Consequently, Allah strictly prohibits any form of coercion or reprimand aimed at compelling others to convert to Islam. Given that Allah *Subhanu Wata'ala* has already presented the arguments and corroborating evidence of truth in a lucid and persuasive manner, there is no necessity to coerce individuals into accepting it.

The guarantee of the peaceful coexistence of populations with different religious beliefs is widely regarded as the pinnacle achievement of secular-liberal democracies, manifested through the right to freedom of religion. According to Mahmood (2012), the demonstration of

tolerance necessitates maintaining a receptive mindset and exhibiting respectful behavior towards individuals in all circumstances, particularly those pertaining directly to their religious beliefs. Unstad and Fjørtoft (2021) conducted a study on the topic. According to Quraish Shihab, the sole matter that warrants deliberation in relation to religious freedom pertains to the liberty to make a choice between adhering to Islam and embracing an alternative religious belief. Nevertheless, once an individual has reached a definitive decision, such as embracing Islam, their capacity to make subsequent choices becomes limited. In contrast, individuals are obligated to observe and comply with the entirety of Islam's teachings, a concept referred to as *Islam kaffah*. Alternatively, they may exercise the option to selectively adhere to specific teachings while disregarding others (Shihab, 2007).

The Islamic presentation of the concept of tolerance is characterized by its logical, practical, and straightforward nature. In the realm of belief and worship, Muslims, in contrast, do not possess a comprehensive understanding of the notion of compromise. This suggests that Muslims possess a unique belief in God, which differs from the beliefs held by followers of other religions concerning their own deities as well as the observance of religious rituals. According to legal statutes, individuals who adhere to the Islamic faith are prohibited from engaging in derogatory speech or expressing disrespect towards the deities worshiped in other religious traditions.

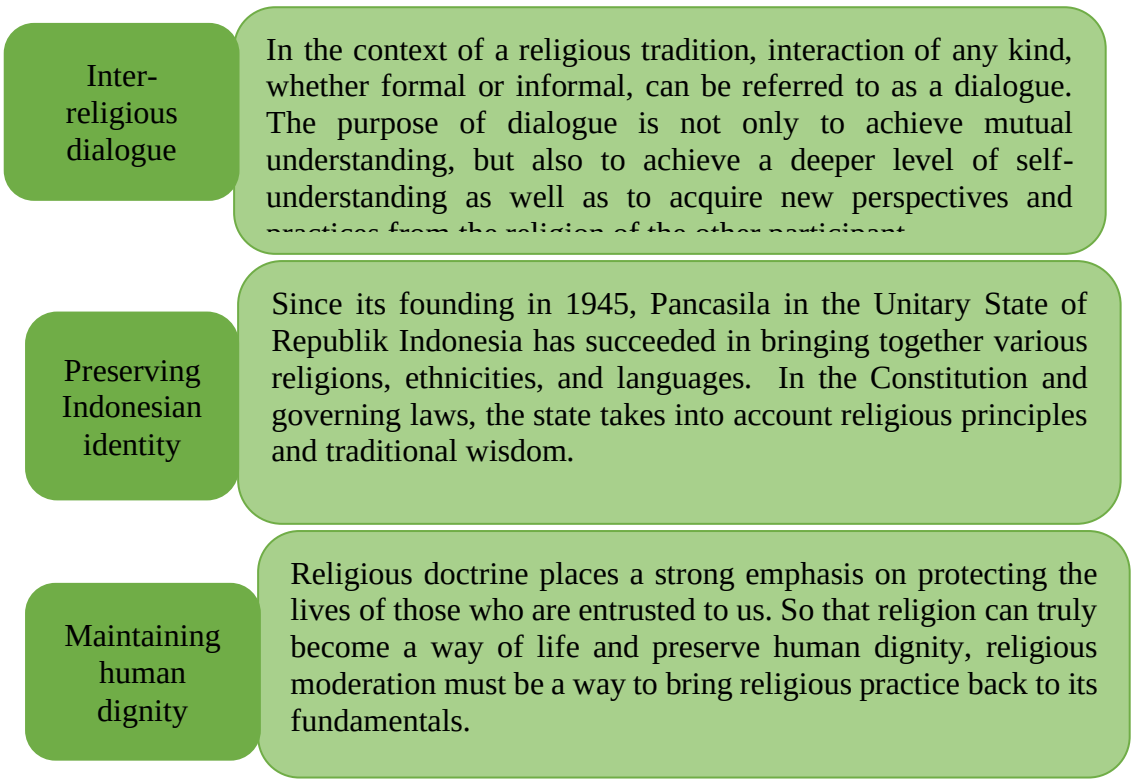
Moderation for Religious Harmony

In light of the nation's cultural and religious diversity, it is imperative to uphold an environment that fosters religious freedom as a means to attain prosperity, safety, and peace within the country. Despite the importance of upholding religious freedom, this remains the situation. To achieve these objectives successfully, meticulous planning is necessary. The underlying motivation for employing this strategy is the practice of moderation within religious contexts. The cultivation of moderation plays a pivotal role in fostering religious harmony among individuals who subscribe to diverse religious traditions and belief systems. The inclusion of religious moderation is imperative to the implementation of this strategy.

The population of Indonesia is characterized by its diverse ethnic and religious composition. As a consequence of these circumstances, there is a need for a comprehensive strategy and resolution that can effectively foster tranquility and cohesion within religious communities. This objective can be achieved through the cultivation of religious moderation, which involves embracing divergent perspectives and refraining from exhibiting intolerance, radicalism, and extremism. The objective of religious moderation is to seek a harmonious middle position between the divergent extremes inherent in religious beliefs and practices. In contrast, proponents of religious fundamentalism maintain the perspective that religious scripture possesses a singular interpretation that ought to be adhered to, thereby categorizing individuals who dissent from their interpretation as heretical (Daheri *et al*, 2023).

Moreover, there are individuals who elevate reason to such an extent that they disregard the sanctity of religion or for sake their religious underpinnings in an effort to foster greater tolerance toward adherents of different faiths, a course of action that could potentially yield perilous consequences. Both individuals exhibit strong liberal ideologies, and it is advisable to exercise cation in their action. Religion in Indonesia is an inherent and inescapable facet of societal existence. Hence, religious moderation fosters societal cohesion instead of

engendering division. The significance of religious moderation is underscored by various factors originating from the Indonesian context, as illustrated in figure 3.



The consensus within the global community is that individuals should be granted unhindered access to their preferred spiritual and religious practices; this belief either functions as foundation for the establishment of religious harmony or is indispensable in attaining such harmony. By defending people's fundamental right to exercise their chosen religion freely, we can foster religious harmony and lessen hostility and conflict among various religious groups. The attainment of religious harmony entails a progression beyond mere freedom, offering a fresh outlook on resolution of religious disagreements and conflicts. The attainment of religious harmony necessitates the extension of freedom to a greater extent.

CONCLUSION

The aforementioned points lend support to the proposition that the proposed model of religious moderation is suggested as a potential solution for the prevailing anxiety generated by the present circumstances. The concept of *Wasatiyah* entails the adoption of moderate and fair approach, aiming to achieve a harmonious balance in different aspects of life rather than engaging in excessive extremes in all pursuits. Engagement in the practice of religious moderation, in its diverse manifestations, can facilitate the development of comprehension, beliefs, and behaviors. The notion of religious moderation fulfills the objective of upholding concordance amidst diverse dichotomies, encompassing reason and revelation, the corporeal and metaphysical, legal and ethical obligations, individual interest, and communal well being, as well as the *ijtihad* (autonomous reasoning) of religious figure. Furthermore, its objective is

to cultivate a sense of coherence between preceding events and forthcoming developments. The fundamental principle of religious moderation involves adopting a fair and impartial approach towards the scrutiny, reaction, and application of diverse concept in one's individual existence, to address the potential consequences of religious intolerance and radicalization, it is imperative to instill the principles of religious moderation among the upcoming generation, who will comprise the future citizenry of the country.

REFERENCES

Abdalati, M. (1975). *Islam in focus*. Indianapolis: Americn Trust Publication, p. 30.

Abdillah, M. (2019, September). Moderasi Beragama Untuk Indonesia Yang Damai: Perspektif Islam. In *Prosiding Seminar Nasional IAHN-TP Palangka Raya* (No. 2, pp. 33-40).

Achilov, D., & Sen, S. (2017). Got political Islam? Are politically moderate Muslims really different from radicals? *International Political Science Review*, *38*(5), 608-624.

Ahyar, M. (2015). Membaca gerakan Islam radikal dan deradikalisasi gerakan Islam. *Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*, *23*(1), 1-26.

Al-Qardhawi, Y. (2009). Fiqh Al-Wasathiyyah Al-Islāmiyyah Wa At-Tajdīd Ma'ālimu Wa Manārātu. *Cairo: Maktabah Wahbah*.

Aminah, S., Hannani, H., Marhani, M., Dahlan, M., Jalil, A., & Haramain, M. (2022). Countering radicalism through increasing peaceful da'wah to Indonesian students. *The Seybold Report Journal*, *17*(7), 664-673.

Arif, S. (2020). Moderasi Beragama dalam Diskursus Negara Islam: Pemikiran KH Abdurrahman Wahid. *Jurnal Bimas Islam*, *13*(1), 73-104.

Arikunto, S. (2013). *Prosedur Penelitian*. PT Rineka Cipta.

Asher, K. H. (2021). Moderation and the liberal state: David Hume's history of England. *Journal of Economic Behavior & Organization*, *184*, 850-859.

Azhar, D. W., Putri, W. F., & Asbari, M. (2022). The Role of Islamic Religious Education in Growing a Sense of Nationalism. *Journal of Information Systems and Management (JISMA)*, *1*(1), 24-28.

Indonesia. *FITRAH: Jurnal Kajian Ilmu-ilmu Keislaman*, *7*(2), 229-244.

Aziz, A. A., Masykhur, A., Anam, A. K., Muhtarom, A., Masudi, I., & Duryat, M. (2019). Implementasi Moderasi Beragama Dalam Pendidika Islam.

Baghramian, M. (2004). *Relativism*. Routledge.

Baghramian, M., & Coliva, A. (2019). *Relativism* (1st ed.). Routledge.

Barmania, S., & Reiss, M. J. (2021). Health promotion perspectives on the COVID-19 pandemic: The Importance of Religion. *Global Health Promotion*, *28*(1), 15-22.

Cole, M. (Ed.). (2022). *Education, Equality and Human Rights: issues of Gender,'Race', Sexuality, Disability and Social Class*. Taylor & Francis.

Daheri, M., Warsah, I., Morganna, R., Putri, O. A., & Adelia, P. (2023). Strengthening Religious Moderation: Learning from the Harmony of Multireligious People in Indonesia. *Journal of Population and Social Studies [JPSS]*, *31*, 571-586.

Destriani, D. (2022). Pembelajaran Pendidikan Agama Islam Berbasis Moderasi Beragama Menuju Society Era 5.0. *INCARE, International Journal of Educational Resources*, *2*(6), 647-664.

Dini, J. P. A. U. (2022). Building a Literacy Culture Based on Local Wisdom through Women's Leadership. *Jurnal Obsesi: Jurnal Pendidikan Anak Usia Dini*, *6*(4), 2533-2543.

Dodego, S. H. A., & Witro, D. (2020). The Islamic Moderation and The Prevention of Radicalism and Religious Extremism in Indonesia: Moderasi Islam Sebagai Solusi Menangkal Gerakan Radikalisme dan Ekstrimisme Agama di Indonesia. *Dialog*, *43*(2), 199-208.

Dollahite, D. C., Marks, L. D., Babcock, K. P., Barrow, B. H., & Rose, A. H. (2019). Beyond Religious Rigidities: Religious Firmness and Religious Flexibility as Complementary Loyalties in Faith Transmission. *Religions*, *10*(2), 111.

Esposito, J. L. (2005). Moderate Muslims: A mainstream of Modernists, Islamists, Conservatives, and Traditionalists. *American Journal of Islam and Society*, *22*(3), 11-20.

Gutkowski, S. (2016). We are the very model of a moderate Muslim state: The Amman Messages and Jordan's foreign policy. *International Relations*, *30*(2), 206-226.

Hamdi, A. Z. (2013). Radicalizing Indonesian Moderate Islam from within: The NU-FPI relationship in Bangkalan, Madura. *Journal of Indonesian Islam*, *7*(1), 71-95.

Hammersley, M. (2022). Max weber and his Conservative Critics: Social Science and the Problem of Value Relativism. *Journal of Classical Sociology*, 1468795x221096542.

Heidari, A., Navimipour, N. J., & Unal, M. (2022). Applications of Ml/Dl In The Management of Smart Cities and Societies Based on New Trends in Information Technologies: A Systematic Literature Review. *Sustainable Cities and Society*, 104089.

Husain, E. (2010, September). Don't Call me Moderate, Call me Normal. In *A Symposium: What is Moderate Islam*.

Islam, T., & Khatun, A. (2015). "Islamic moderation" in perspectives: A Comparison between Oriental and Occidental scholarships. *International Journal of Nusantara Islam*, *3*(2), 69-78.

Kaldybay, K., Abdrassilov, T., Bapayeva, M., Chaklikova, A., & Nurmatov, Z. (2018). Formation of Religious Consciousness as An Antidote Against Extremism and Radicalism in Society and Individuals (Religiousphilosophical Analysis). *Astra Salvensis*, (11).

Kassam, S. (2015). Settling'the multicultural nation-state: Little Mosque on the Prairie, and the Figure of The 'Moderate Muslim. *Social Identities*, *21*(6), 606-626.

Katsambekis, G. (2022). Constructing 'the People'of Populism: A Critique of The Ideational Approach From a Discursive Perspective. *Journal of Political Ideologies*, *27*(1), 53-74.

Katsir, I. (2005). *Lubaabut Tafsir min Ibni Katsiir*: Terjemahan Jilid I. Jakarta: Pustaka Imam Syafi'i.

Kennedy, M. (2004). *The concise Oxford Dictionary of Music*. OUP Oxford.

Knott, K. (2022). Religion and identity, and the study of ethnic minority religions in Britain. *Australian Association for the Study of Religions Book Series*, 9-9.

Kopetz, H., & Steiner, W. (2022). Real-Time Communication. In *Real-time systems: Design principles for distributed embedded applications* (pp. 177-200). Cham: Springer International Publishing.

Kurnaz, S. (2022). The maqāṣid-cum-maṣlaḥa approach as theological basis for Islamic social work: A critical analysis and an alternative proposal. In *Exploring Islamic Social Work: Between Community and the Common Good* (pp. 137-150). Cham: Springer International Publishing.

Lorens, B. (2000). *Kamus Filsafat* Cetakan Kedua.

Mahmood, S. (2012). Religious freedom, the minority question, and geopolitics in the Middle East. *Comparative Studies in Society and History*, *54*(2), 418-446.

Mangunhardjana, A. (1997). Isme-Isme dalam Etika dari A-Z. *Yogyakarta: Kanisius*, 186-187.

Manshur, F. M., & Husni, H. (2020). Promoting Religious Moderation through Literary-based Learning: A Quasi-Experimental Study. *International Journal of Advanced Science and Technology*, *29*(6), 5849-55.

Mokhtar, A. (2018). The television advertising framework in Malaysia and the salience of ideals for Malay Muslims and Malaysians: A framing perspective for nation building. *Jurnal Komunikasi, Malaysian Journal of Communication*, *34*(3), 150-176.

Mursi, K. T., Alahmadi, M. D., Alsubaei, F. S., & Alghamdi, A. S. (2022). Detecting Islamic Radicalism Arabic Tweets Using Natural Language Processing. *IEEE Access*, *10*, 72526-72534.

Nurjanah, I. (2018). Paradigma Humanisme Religius Pendidikan Islam. *Misykat*, *3*(01), 156-158.

Nurkhoiron, M. (2020). Liberalisasi Sebagai Moderasi Islam dalam Masyarakat Paska Sekuler. *Mimikri*, *6*(1), 1-16.

Pena, T. P. (2006). Kamus Ilmiah Populer. *Gitamedia Pres: Jakarta*

Pilkington, H. (2022). Why Should We Care What Extremists Think? The Contribution of Emic Perspectives to Understanding the "right-wing extremist" Mind-Set. *Journal of Contemporary Ethnography*, *51*(3), 318-346.

Pomalingo, S., Mooduto, F. M., & Nusi, A. (2022). The Violence in the Name of God. *Religion, Culture, and State Journal*, *2*(1), 93-107.

Rabasa, A. (2007). *Building moderate Muslim networks* (Vol. 574). Rand Corporation.

Rahman, M. T., & Saebani, B. A. (2018). Membangun gerakan inklusivisme model jamaah Persatuan Islam. *TEMALI: Jurnal Pembangunan Sosial*, *1*(1), 58-72.

Richardi, J. (2021). The paideia program is worth another look. *Journal of Educational Research and Practice*, *11*(1), 26

Richter, D. (2023). General truths and the danger of relativism in contextual ethics. *Philosophical Investigations*, *46*(3), 352-375..

Saifuddin, lukman hakim. (2019). *Moderasi Beragama*. In Kementerian Agama (Vol. 53, Issue 9).

Schwedler, J. (2011). Can Islamists become moderates? Rethinking the inclusion-moderation hypothesis. *World Politics*, *63*(2), 347-376.

Sheikhzadegan, A. (2020). From Rigid to Moderate Salafism: Paths of (re-) Conversion to Islam among Activists of a Muslim Organisation in Switzerland. *Journal of Muslims in Europe*, *9*(2), 196-219.

Shihab, M. Q. (2007). *"Membumikan" Al-Quran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Mizan Pustaka.

Sholeh, M. B., Ahsin, N., Alany, Z., & Fatimah, F. (2022, January). The Integration of Religious Moderation Values in English Language Teaching in Madrasah. In *International Conference on Madrasah Reform 2021 (ICMR 2021)* (pp. 178-185). Atlantis Press.

Subchi, I., Zulkifli, Z., Latifa, R., & Sa'diyah, S. (2022). Religious Moderation in Indonesian Muslims. *Religions*, *13*(5), 451.

Sulaiman, S., Imran, A., Hidayat, B. A., Mashuri, S., Reslawati, R., & Fakhrurrazi, F. (2022). Moderation religion in the era society 5.0 and multicultural society: Studies Based on Legal, Religious, and Social Reviews. *Linguistics and Culture Review*, *6*, 180-193.

Sulasmi, E., Akrim, A., & Gunawan, G. (2019). Konsep Pendidikan Humanis Dalam Pengelolaan Pendidikan di Indonesia. *Kumpulan Buku Dosen*, *1*(1).

Sumarto, S. (2021). Rumah Moderasi Beragama IAIN Curup dalam Program Wawasan Kebangsaan, Toleransi dan Anti Kekerasan. *Jurnal Literasiologi*, *5*(2).

Syakhrani, A. W., & Zaini, A. (2022). The Development of Modern Theology. *International Journal of Humanities, Social Sciences and Business (injoss)*, *1*(2), 30-36.

Thoyyib, M. (2018). Radikalisme Islam Indonesia. *TA'LIM: Jurnal Studi Pendidikan Islam*, *1*(1), 90-105.

Tsoraya, N. D., Primalaini, O., & Asbari, M. (2022). The Role of Islamic Religious Education on the Development Youths' Attitudes. *Journal of Information Systems and Management (JISMA)*, *1*(1), 12-18.

Ummah, A. H. (2022, February). The Voices of Inter-Religious Harmony. In *International Symposium on Religious Literature and Heritage (ISLAGE 2021)* (pp. 17-29). Atlantis Press.

Unstad, L., & Fjørtoft, H. (2021). Texts, readers, and positions: Developing A Conceptual Tool for Teaching Disciplinary Reading in Religious Education. *Learning and Instruction*, *73*, 101431.

Yaakub, M. B., & Othman, K. (2016). A Textual Analysis for The Term'wasatiyyah'(islamic Moderation) In Selected Quranic Verses And Prophetic Tradition. *Journal of Education and Social Science*.

Yanti, B. Z., & Witro, D. (2020). Islamic Moderation as a Resolution of Different Conflicts of Religion. *Andragogi: Jurnal Diklat Teknis Pendidikan Dan Keagamaan*, *8*(1), 446-57.

Yousif, A. (2000). Islam, minorities and religious freedom: A challenge to modern theory of pluralism. *Journal of Muslim Minority Affairs*, *20*(2), 29-41.

Zagorin, P. (2003). *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*. Princeton University Press.

Zilioli, U. (2016). *Protagoras and the Challenge of Relativism: Plato's Subtlest Enemy*. Routledge.

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

IMPLEMENTING THE PRINCIPLE OF "THE BEST INTEREST OF THE CHILD (BIC)" INTO LEGAL PROHIBITION AGAINST CHILD MARRIAGE IN MALAYSIA

MOHD HAFIZEE BIN SHAHRI
Faculty of Business, Accountancy and Social Sciences
Universiti Poly-Tech Malaysia (UPTM)
hafizee@uptm.edu.my

ABSTRACT

The principle of the best interest of the child (BIC) is a fundamental principle recognised in international law and relevant to the prohibition of child marriage. The BIC is generally described as the well-being of the child. In the context of child marriage, this practice is considered as a violation of the best interests of the child as it can have a negative impact on girls' physical and mental health, education and economic opportunities. Child marriage remains a pervasive problem worldwide, and Malaysia is no exception. This article examines the application of the principle of BIC as a fundamental criterion for prohibiting child marriage. The study explores possible strategies to strengthen the legal framework for child marriage by comparing the legal framework implemented with the principle of BIC in other countries. The ultimate aim is to provide recommendations for legislative reforms that put the best interests of the child first and promote an environment in which every child grows, develops and thrives free from the harms associated with early marriage. In summary, the best interests of the child should be the primary consideration in any interpretation of legislation relating to child marriage.

***Keywords**: Best interest of child, child marriage*

INTRODUCTION

The principle of the best interest of the child (BIC) is a fundamental concept in international human rights law and child protection. This principle is articulated in the United Nations Convention on the Rights of the Child (CRC). Article 3 (1) of the CRC states that:

> *"…in all actions concerning children, whether undertaken by public or private social welfare institutions, a court of law, administrative authorities or legislative bodies, the best interests of the child shall be a primary consideration."*

The BIC emerges as a guiding principle in navigating the complexities associated with children's welfare. In the perspective of child marriage, the principle serves as a lens through which can crucially examine and address the multifaceted challenges shown by the issue of child marriage in Malaysia.

An urgent need exists to evaluate how well-established practices adhere to the internationally accepted BIC in a nation where the legal minimum age of marriage fluctuates based on civil and religious settings. It is estimated by Najjua Zulekfli (2022) that Malaysian families marry off 1,500 children annually representing various religions, ethnicities, and communities. Furthermore, he stated that the minimum marriage age of 16 is still in place in the other 13 states, with Selangor being the only one that has raised the legal marriage age to 18.

Notably, child marriage can negatively impact girls' educational and general development, as well as constitute a violation of their human rights (Protect & Save the Children, 2013). Davis (2013) emphasises how girls' education, employment prospects, and mental and physical health may all suffer from child marriage. It is argued that child marriage hinders children's development and impedes their ability to meet their needs.

As a result, a strong legislative and policy foundation should support the application of the best interests of the child principle, which forbids child marriage (Technical Note, 2020). To safeguard the interests of children, the legal system should be age-appropriate and take into account their developing capacities (Chusnida, 2022). Thus, it is essential to include BIC in the legal framework to forbid child marriage in order to put an end to the practice.

METHODOLOGY

This study is a legal research in which content analysis technique is adopted to achieve the objectives of this study. The primary data consists from legislation and bills are examined to explain the objects of the law and its application to prohibit child marriage, align to the BIC. The study tried to understand all the laws and regulations related to the child marriage. By using the legal frameworks of other nations as a guide, future recommendations are shaped to fit within Malaysia's specific legal framework.

THE PRINCIPLE OF THE BEST INTEREST OF THE CHILD (BIC)

The BIC is a key concept in the global child rights movement and applies in the area of family disputes such as child custody, guardianship, maintenance and adoption. It is emphasised that when policies, laws, and decisions are made that have an impact on children directly or indirectly, the political, economic, and social interests of the child should be given the proper attention and priority (Degol, 2011).

The CRC states that determining what is in a child's best interests entails considering all relevant factors before making a decision that will affect that child or group of children in a particular circumstance. Potential conflicts between the different factors taken into account when evaluating and deciding what is in a child's best interests may seem to be at odds with one another or to be resolved on an individual basis. The right of the child to have the best interests of the child taken into account as the first priority means that the child's interests are prioritised and are not just one factor amongst many. What best serves the child is given more weight.

The principle of the best interests of the child is irrefutable, it does not allow any restrictions even in emergencies. It requires procedural safeguards and states can be held accountable as they are obliged to justify and demonstrate the explicit consideration of the child's best interests and the way in which this has been respected in all decisions about children (Weihrauch, 2021).

Ultimately, the best interests of the child principle underscores the importance of prioritising the welfare and interests of children in all decisions and actions that impact them, making it a cornerstone of children's rights. It is meant to guarantee that the child's political, economic, and

social interests are given the proper attention and priority and is a fundamental tenet in family disputes.

LAW ON CHILD MARRIAGE IN MALAYSIA

Due to Malaysia's dual legal systems, the country has a complicated legal framework surrounding child marriage. According to Voice of the Children (2013), civil law or (Islamic) *Syariah* law may decide the minimum marriage age. In Malaysia, Muslims have a minimum marriage age of 16 years old, while non-Muslims need to be at least 18 years old (Thuraisingama, 2021). The minimum marriage age of 16 is still in place in the other 13 states, but the state of Selangor has increased its legal marriage age to 18.

The complicated legal system that makes it challenging to define "child" in the context of child marriage is one of the many legislative and policy roadblocks impeding efforts to end child marriage in Malaysia (Mohd Awal, 2018). It is challenging to define the age of child marriage consistently, and the legal definition of a child in the context of child marriage is inconsistent (Voice of the Children, 2013). The fact that different set of laws define what constitutes a child in Malaysia presents yet another obstacle in the fight against child marriage.

Since many couples who attend traditional or religious weddings choose not to register their marriage, it is unknown how widespread child marriage is in Malaysia (Mohd Awal, 2018). Examining the underlying causes of child marriage becomes more difficult as a result.

As a result of Malaysia's dual legal systems, the country's legal framework for child marriage is complicated, making it challenging to define the age of child marriage in a consistent manner. While non-Muslims must be at least 18 years old to marry, Muslims in Malaysia have a minimum marriage age of 16. There are a number of legislative and policy barriers that make it difficult to effectively address child marriage in Malaysia; on top of that the actual extent of the problem is also unknown.

LEGAL FRAMEWORK TO PROHIBIT CHILD MARRIAGE

The following section examines the legal framework of other countries relating to child marriage:

United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland

In England, Wales, and Northern Ireland, the legal minimum age for marriage is 18. On the other hand, marriage between 16 and 18 is legal as long as parents approve. The legal age of marriage in Scotland is 16, and consent from parents is not required for marriages between 16 and 18. Certain legal loopholes are used by some parents to force their 16- or 17-year-old children into marriage. In 2014, the Anti-Social Behaviour, Crime and Policing Act made forced marriage illegal in England and Wales. A maximum seven-year prison sentence is now the punishment for forcing someone, including children, into marriage. Significantly, the maximum sentence for violating an order prohibiting forced marriage is currently five years in prison.

Indonesia

According to the Marriage Law 1974, the age of marriage for women and men without parental permission is 21 years. In the version amended in September 2019, girls and boys can marry at the age of 19 with parental consent. Previously, the Marriage Law 1974 allowed girls to marry at the age of 16 with parental permission. After rejecting a petition in 2015, the Indonesian Constitutional Court finally declared this provision unconstitutional in December 2018 due to gender discrimination (since the minimum age requirement for men to marry is 19). The review petition was filed by three child bride survivors and their lawyer from the Indonesian Coalition to End Child Marriage (Koalisi 18+).

The legislature was given a maximum of three years by the court to amend the Marriage Law 1974 with respect to the minimum age at which women may marry. Though there is no minimum age in these situations, parents can also ask local authorities or religious courts to approve girls' marriages earlier.

Egypt

According to the Person's and Family Law No. 126 of 2008, the legal minimum age for marriage is 18 years for men and women. The legal minimum marriage age is also highlighted in Egyptian Child Law No. 126 of 2008. This 2008 change changed the legal marriage age from 14 to 18. Despite the change in the law and the lack of criminal penalties, families can circumvent the law and perform child marriages through religious ceremonies and then wait until the bride turns 18 to legally register the marriage.

Pakistan

Although the Child Marriage Restriction Act of 1929 placed restrictions on guardians and those who consummate minor marriages, as well as setting the marriage age at 18 for men and 16 for women, the rate of child marriages persists. Minimum marriage age laws are generally not strictly enforced, and victims of violations have few options for recourse (Tahirih, n.d.). A bill that would have raised the age of marriage for girls to 18 was vehemently opposed by clerics from the Council of Islamic Ideology in Pakistan in 2016. They called the bill un-Islamic and blasphemous, which led lawmakers to abandon the idea. The bill would have increased the legal marriage age for girls from 16 to 18 and imposed harsher penalties on those who arrange child marriages. However, jurisdiction over family law rests with the provincial legislature, and this particular bill would not have banned child marriage throughout Pakistan, but only in the capital, Islamabad. A more optimistic image can be found elsewhere. 45 percent of Pakistan's population resides in Sindh and Punjab, two provinces that have seen tremendous development. An anti-child marriage law was passed in Sindh in 2013, which also raised the marriage age for girls to 18 and tightened penalties and fines. Punjab adopted similar measures in 2015, including harsher punishments and larger fines. However, the minimum age is still 16 years for girls and 18 years for boys.

DISCUSSION AND CONCLUSION

It is argued that a comprehensive legal reform agenda driven by the best interests of the child principle is necessary to address the issue of child marriage in Malaysia. Implementing a comprehensive legal reform agenda, or a comprehensive set of changes to current laws and regulations, is necessary to address this issue in an effective manner.

Previous studies suggested that in order to prevent Muslim child marriages in Malaysia, Samuri (2022) highlights how urgently Islamic family law reforms must be made. To stop child marriage customs and defend children's rights, Malek (2023) recommends utilising the *Siyasa al-Shar'iyya* framework. The absence of laws and a standard marriage age are two of the factors Saiman (2023) identifies as contributing to child marriage in Malaysia.

Law reform is necessary, and it should be based on the belief that the best interests and rights of the children involved should come first, in addition to opposing child marriage as a practice. It highlights the significance of creating laws that go beyond a surface-level strategy, consider the broader influence on children's lives, and seek to establish a system of laws that actually serves to advance and safeguard their interests.

CONCLUSION

Legal reforms must be implemented in order to effectively address the issue of child marriage that still exists in Malaysia. To properly implement these laws, enforcement and accountability mechanisms should be strengthened, the minimum age of marriage for boys and girls should be raised to 18, and harsher penalties should be applied to those who assist or take part in child marriages.

The main suggestions include harmonising the legal system and establishing a uniform minimum marriage age of 18 in all civil and religious laws. A legal reform that sets a uniform minimum marriage age of 18 for Muslims and non-Muslims is imperative to stop child marriages. This could be the obvious justification for Malaysia's ban on child marriage.

Strengthening the penalties for child marriage and ensuring that the law is strictly enforced against offenders should be two goals of legal reforms. By marrying a child first in accordance with their religious practice and then registering the marriage when the child turns 18, for example, parents or other parties can take advantage of legal loopholes.

In conclusion, the best interests of the child principle must serve as the foundation for a comprehensive legal reform agenda in order to address the issue of child marriage in Malaysia. A consistent minimum marriage age, systemic coherence, and enhanced legal penalties for offenders are among the key points of emphasis in the made recommendations.

REFERENCE

Abdol Malek, M.A., Samuri, M.A., & Alias, M.N. (2023). Child Marriage in Malaysia: Reforming Law through the Siyasa al-Shar'iyya Framework. *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam*.

Child marriage and the law: technical note for the global programme to end child marriage (2020). The United Nations Population Fund and the United Nations Children's Fund. [Online] Available: https://www.unicef.org/media/86311/file/Child-marriage-the-law-2020.pdf
(accessed on 11 November 2023)

Chusnida, N.L. & Anggriawan, T.P. (2022). Dispensation of marriage in the perspective of children's rights: best interest of the children. *Jurnal Penelitian Hukum De Jure Vol 22 No 3* ISSN: 1410-5632

Davis, A., Postles, C. & Rosa, G. (2013). A girl's right to say no to marriage: Working to end child marriage and keep girls in school. *Woking: Plan International*.

Degol, A. & Dinku, S. (2011). Notes on the principle "best interest of the child": meaning, history and its place under ethiopian law. *Mizan Law Review Vol 5 No 2*, 319-337.

Girls Not Brides, 'United Kingdom' (n.d.), Girls Not Brides, London.
[Online] Available: www.girlsnotbrides.org/child-marriage/united-kingdom
(accessed on 12 November 2023)

Girls Not Brides (2016). 'Pakistan: Despite Minor Setback There is Progress on Child Marriage'. Girls Not Brides, London.
[Online] Available: www.girlsnotbrides.org/pakistan-despite-minor-setback-there-is-progress-on-child-marriage
(Accessed on 12 November 2023)

Mohd Awal, N.A. & Samuri, M.A. (2018). Child Marriage in Malaysia. UNICEF.

Protect & Save the Children Association of Selangor and Kuala Lumpur (2013). Child Marriage – Situation in Malaysia.
[Online] Available: www.pstchildren.org.my
(Accessed on 11 November 2023)

Samuri, M.A., Mohd Awal, N.A., & Abu Bakar, M.A. (2022). Curbing child marriage amongst muslims in malaysia: towards legal reform. *UUM Journal of Legal Studies.*

Saiman, M.Z., & Mahadzir, F.A. (2023). Causes and negative effects of child marriage in Malaysia: A case study. *International Journal of Asian Social Science*.

Tahirih Justice Center (n.d.). 'Forced Marriage Overseas: Pakistan'. Tahirih Justice Center, Va. [Online] Available: https://preventforcedmarriage.org/forced-marriage-overseas-pakistan
(Accessed on 13 November 2023)

Thuraisingama, A.S., and Abdul Hadi, S. (2021). Child marriages in Malaysia – a myth or phenomenon. *Legal Network Series Vol (A) No cii.*

Voice of the Children (2013). Child marriage in Malaysia, a child rights issue. Girls Not Brides.
[Online] Available: https://www.girlsnotbrides.org/articles/tackling-child-marriage-in-malaysia-a-child-rights-activists-perspective/#authors
(Accessed on 11 November 2023)

Weihrauch, A. (2021). The principle of "the best interest of the child". Humanium.
[Online] Available: https://www.humanium.org/en/the-principle-of-the-best-interest-of-the-child/
(accessed on 11 November 2023)

Zulkefli, N. (2022). The revalence of child marriage in Malaysia. The Malaysian Insight.
[Online] Available: https://www.themalaysianinsight.com/g/385979
(accessed on 11 November 2023)

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

قواعد وأحكام مشروعية استخدام الطائرات بدون طيار

MOHAMED RASHED MOHAMED BIN QANZOUL ALKETBI
Faculty of Syariah and Law
Universiti Sains Islam Malaysia (USIM)
Mrmmq@live.com

ABSTRACT

تسعى هذه الدراسة إلى تحقيق هدف أساسي يتمثل في التعرف على المسؤولية الجنائية عن استخدام الطائرات بدون طيار، وينبثق عن هذا الهدف الأساسي عدة أهداف فرعية تتمثل فيما يلي: التعرف على مفهوم الطائرات بدون طيار والمسؤولية الدولية. والتعرف على مفهوم المسؤولية الجنائية وأهميتها ونطاقها. والكشف عن القواعد القانونية المنظمة للمسؤولية الجنائية.. تتمثل مشكلة هذه الدراسة في أن قواعد القانون الجنائي لا تحظر صراحة استخدام الطائرات بدون طيار، ولا تعتبرها عشوائية أو غادرة بطبيعتها. وهي لا تختلف في هذا الصدد عن الأسلحة التي تطلقها طائرات يقودها طيار مثل المروحيات وغيرها من الطائرات المقاتلة. ومع ذلك فمن الضروري التأكيد على أن استخدام الطائرات بدون طيار يخضع للقانون الدولي رغم أن الطائرات مشروعة في حد ذاتها. وفي نهاية البحث توصلنا لنتيجة هامة أن هناك العديد من الجرائم التي ترتكب باستخدام الطائرات المسيرة بدون طيار، فمنها ما يقع على الأشخاص، ومنها ما يقع على الأموال ومنها ما يمس أمن الدولة مثل الهجمات الإرهابية. وخلو مرسوم بقانون الجرائم والعقوبات الاتحادي من النصوص القانونية التي تنص على استخدام الطائرات بدون طيار في ارتكاب الجريمة أو النص على عقبات لها.

الكلمات المفتاحية: المشروعية، الجريمة، الطائرات بدون طيار.

١. مقدمة

مع هاذا الاهتمام العالمي المتزايد في تكنولوجيا الذكاء الاصطناعي فأن قيادتنا وحكومتنا الرشيدة في دولة الإمارات العربية المتحدة أولت مجال استخدام التقنيات الحديثة في العمل الحكومي اهتماماً بالغاً، حيث أعلنت القيادة الرشيدة في ٢٠١٥ عن الاستراتيجية الوطنية للإبداع والابتكار، ومنذ ذلك الوقت بدأ حراك حكومي كبير في هذا المجال شمل استحداث السياسات التي تشجع على الابتكار والإبداع، وإنشاء مركز للإبداع والابتكار في الوزارات والدوائر الحكومية، واستحداث مناصب في هذه الجهات مثل المدير التنفيذي للابتكار، واستحداث جوائز في التميز الحكومي في الإبداع والابتكار، وجائزة الإمارات للطائرات بدون طيار (الدونز)، وجائزة الروبوتات والذكاء الاصطناعي، والتي تعتبر من أرقى الجوائز العالمية، حيث استطاعت استقطاب مشاركات من جامعات وشركات محلية وعالمية، ولها أثر كبير في توجيه البحث في هذا المجال لاستحداث تطبيقات تخدم الإنسانية والبشرية، كما رأينا إطلاق مبادرات حكومية أصبحت اليوم مثالاً عالميا يحتذي، ومبادرة دبي لاستخدام تقنية البلوك شين في التعاملات الحكومية بحلول عام ٢٠٢٠، وخطت حكومة الإمارات خطوات رائدة وغير مسبوقة في مجال استشراف المستقبل من خلال إعادة تشكيل وتسمية وزارة شؤون مجلس الوزراء والمستقبل، وإنشاء وحدات وهياكل تنظيمية جديدة لاستشراف المستقبل في الجهات الحكومية الاتحادية والمحلية، وتمثل هذه التغييرات الرؤية الثاقبة للقيادة الرشيدة وإدراكها بأهمية دور التقنيات الحديثة مثل تحليل البيانات التنبؤي (predictive data analytics) والذكاء الاصطناعي في تغيير أنماط العمل الحكومي وطريقة تقديم الخدمات الحكومية، وصولاً لهدف تحقيق السعادة لكافة أفراد المجتمع، ومع هذا التوجه أهيب بمركز استشراف المستقبل ودعم اتخاذ القرار، في شرطة دبي، بتبنيه برنامج للذكاء الاصطناعي واستحداث مركز له في شرطة دبي، يعني بمجالات تطبيقه في العمل الأمني، في اعتقادي أن هذه الجهود سوف تمكن شرطة دبي من القيام بدورها بكفاءة وفاعلية في تحقيق الأمن وسلامة المجتمع، وسوف تضعها في مقدمة الأجهزة الشرطية والأمنية عالمياً. (ابراهيم، ٢٠١٥)

وعليه نبين في هذا المقال مشروعية استخدام الطائرات بدون طيار من خلال تقسيم البحث إلى ثلاثة فقرات على النحو الآتي:

٢. أولاً: قواعد مشروعية استخدام الطائرات بدون طيار في قانون الجرائم والعقوبات الإماراتي وقانون العقوبات المصري

وكالة الطيران المدنية تفرض قوانين وأنظمة لعمل وممارسة الطائرات بدون طيار سواء تجارياً أو ترفيهياً الهدف من هذه الأنظمة هو ضمان سلامة الهواء والأرض وحماية الخصوصية وتأمين البيانات. التدابير الأمنية والأمنية التي يفرضها قانون

اللجنة تشمل الحاجة للتسجيل والحصول على موافقة، وكذلك حظر الطيران في أماكن معينة، وشروط الإشراف على الطائرة بدون طيار، والعقاب، والقوانين والأنظمة التي تفرضها الهيئة العامة للطيران المدني، مناطق حظر الطيران كلفت إدارة الطيران المدنية ووكالة الطيران المدنية (دبي) بقوانين وأنظمة تحظر استخدام الطائرات بدون طيار بالقرب من هنا أو عند الزاوية أو المطارات كما أن السلطات الفيدرالية والمدن تمنع الطائرات بدون طيار من السفر عبر المناطق السكنية لحماية خصوصية السكان. شهادة غير مُحددة، يجب على من يُريد استخدام الطائرات بدون طيار في دبي أن يستلمها أولاً بشهادة غير مُضرة من إدارة الطيران المدنية في دبي. على المستخدم أن يراجع الأنظمة والقيود اللازمة لاستخدام الطائرات بدون طيار التي تتعلق بكل ولاية. (عبداللطيف، ٢٠١٦).

تسجيل الطائرات بدون طيار يجب أن يسجّل جميع الطائرات الآلية في "جي سي أي أيه" والأفراد والشركات يمكنهم أن يطلبوا تسجيلاً على الإنترنت للتسجيل والمتطلبات، يمكنك الاتصال بإدارة الطيران المدني عبر البريد الإلكتروني، أو عبر الهاتف: +٩٧١٤-٢١١١٠ و ٩٧١٤-٢١١١٥٢٦. تطبيق MYDO (GCA) له تطبيق شامل لنظم الطائرات بدون طيار وأنظمة الدفاع الجوي التي تديرها الـ RPA والطائرات بدون طيار لإطلاعهم على المعلومات ومساعدتهم على استخدام طائراتهم من خلال الالتزام بقواعد السلامة الجوية. هذا التطبيق يتيح تسجيل الطائرات بدون طيار في حكومة الولايات المتحدة حتى يتم استخدامهم من قبل الأشخاص المصرح لهم في الغلاف الجوي وفقا لمتطلبات قائمة الطيران المدنية. التطبيق الذكي يسمح لك بتحديد المناطق التي تسمح لك بها الصور على الفور، مع التركيز على سلامة المرافق الجوية والوطنية، ومراعاة خصوصية الأشخاص والممتلكات في تنفيذ الرحلة والتصوير الفوتوغرافي، لأنها لا تنتهك قوانين البلاد. هذا التطبيق يساعد على تحديد كل معلومات المستخدمين عن طريق خريطة تفاعلية يمكن للمستخدم أن يضغط على الخريطة في أي مكان للتحقق من الامتيازات المحددة في المنطقة المختارة. هذا التطبيق متاح على منصة (آيتونز) و(غوغل بلاي).

أحد المعايير الأساسية لتصنيف الطائرات يتعلق بطبيعة الاستخدام فمنها ما يستخدم لأغراض عسكرية بحتة أو لأغراض سلمية مدنية بعيداً عن صخب ساحات المعارك.

واستخدام الطائرات الذكية بدون طيار (سمارت درونز) للمراقبة الجوية، وكذلك تطبيقات والتنبؤ الشرطية (*Predictive policing*) ونذكر أن شرطة دبي كان لديها السبق في استخدام تقنية الدرونز في المراقبة الجوية في عام ٢٠١٥، في الأحداث الرياضية والمهرجانات والاحتفالات، وتقوم بعض الجهات الشرطية الرائدة حاليا باستخدام الذكاء الاصطناعي وتقنياته المختلفة في محاربة الجريمة. وأفضل مثال على ذلك ما قامت به شرطة مدينة نيويورك في أنشاء مركز إدارة الجريمة والذي يستخدم تقنيات تحليل البيانات والتنبؤ التحليلي، حيث يحتوي المركز على مستودع معلومات الجرائم التي تحدث في المدينة ويقوم النظام بتحليل كمية كبيرة من بيانات الجرائم الاتصال الحوادث، القبض، المخالفات ...) والمخاطر المحتملة وذلك للتقيؤ باحتمال وقوع الجرائم والاستعداد لها وتحسين زمن الاستجابة من خلال تكثيف وتوزيع الدوريات في الأماكن الأكثر عرضة لحدوث الجرائم. كما يتم استخدام الذكاء الاصطناعي في مراقبة أنماط حركة المرور للتنبؤ بدقة كبيرة جداً بالاصطدامات وتفاديها وذلك الاستخدام هذه التقنيات في السيارات ذاتية القيادة. ويتم استخدام تقنيات تعلم الألة والذكاء الاصطناعي في مكافحة حالات التزوير والغش والاحتيال. وهناك اهتمام متزايد من قبل الجهات الأمنية في استخدام التحليل الاجتماعي (social analytics) لتحليل بيانات شبكات التواصل الاجتماعي لاكتشاف احتمالية وقوع أعمال الشغب والمظاهرات في منطقة ما. وفي استخدام النظام واطسن الذي طورته شركة IBM، تم تغذيته ببيانات شرطة مدينة نيويورك بين عام ٢٠١٣ إلى عام ٢٠١٥ لفهم العلاقة بين الحوادث والإصابات المصاحبة لها والوفيات (عبداللطيف، ٢٠١٦).

كما حدد المشرع الإماراتي أنواع الطائرات بدون طيّار وتداولها وتسجيلها حيث بين القانون رقم (٤) لسنة ٢٠٢٠ بشأن الطائرات بدون طيار في إمارة دبي أنواع وفئات الطائرات بدون طيّار حيث تنص المادة (١٢) منه على:"يُحدِّد المُدير العام بمُوجب قرار يصدُر عنه في هذا الشأن أنواع وفئات الطائرات بدون طيّار التي يجوز تشغيلها في الإمارة، والشُّروط والمُتطلّبات والمُواصفات الواجب توفُّرها فيها".
وفق معيار طريقة التحكم بالطائرات، فإن الطائرات بدون طيار تنقسم إلى الطائرات المبرمجة مسبقة والطائرات التي يتم التحكم بها عن بعد

تنص المادة (٣٣) من القانون رقم (٤) لسنة ٢٠٢٠ بشأن تنظيم الطائرات بدون طيار في إمارة دبي على انه:"
٣)يجوز للجهات الحُكوميّة وبعد الحُصول على مُوافقة الهيئة، استخدام الطائرات بدون طيّار لتقديم الخدمات العامّة المنوط بها تقديمها للمُجتمع وأفراده، وللقيام بعمليّة الرقابة والتفتيش في المجالات المنوط بها مُتابعتها بمُوجب التشريعات السارية، ومن بين أهم تلك الخدمات والمجالات ما يلي: ١-النقل الجوّي للرُّكاب والبضائع.٢- جمع البيانات والإحصائيّات.٣- تقديم

خدمة الإسعافات.٤- إطفاء الحرائق.٥- مُراقبة الحركة المُروريّة.٦- تأمين الفعاليّات والمُؤتمرات والمُسابقات والمُباريات الرياضيّة التي تحتاج إلى تأمين جوّي.٧- مُراقبة التجاوزات البيئيّة والصِّحية والتخطيطيّة والبنائيّة. مُراقبة البُنية التحتيّة. مُراقبة الموانئ والشواطئ والمنافذ البحريّة. المُسوحات الجوّية. عمليّات البحث والإنقاذ. يتم استخدام الطائرات بدون طيّار للقيام بأي من الخدمات والمجالات المُحدّدة في الفقرة (أ) من هذه المادة وفقاً للضّوابط التي تعتمدها الهيئة في هذا الشأن".

تنص المادة (٣٦) من القانون رقم (٤) لسنة ٢٠٢٠ بشأن الطائرات بدون طيار في إمارة دبي على أنه:" على كل شخص يستخدم الطائرة بدون طيار اتخاذ كافة الإجراءات اللازمة للحفاظ على حرمة المساكن وعدم انتهاك خصوصييه الأشخاص، وكذلك على أسرارهم الخاصة والتجارية وغيرها، وعلى سرية البيانات التي تتمتع بالحماية القانونية. يحظر على أي شخص تسجيل أو تصوير أو استخدام تقنيات الاستشعار عن بعد لانتهاك حرمة الحياة الخاصة أو العائلية للأفراد وكذلك تصوير المنشآت والمباني والمنطقة المحرمة أو المنطقة المقيدة، وذلك في غير الحالات المصرح بها قانوناً أو من دون الحصول على تصريح بذلك من الجهات المعنية. يحظر على أي شخص تركيب أي أجهزة أو معدات لجمع المعلومات والبيانات بطريقة غير مشروعة". (هيكل، ٢٠٠٩)

ومن هذه المادة يتضح أن المشرع الإماراتي قد بين بشكل حصري الجرائم التي تمس الحياة الخاصة والتي تتم عن طريق استخدام الطائرات بدون طيار وهي التالي: الحفاظ على حرمة المساكن وعدم انتهاك خصوصييه الأشخاص , الحفاظ على أسرارهم الخاصة والتجارية وغيرها ,الحفاظ على سرية البيانات التي تتمتع بالحماية القانونية. ,سجيل أو تصوير أو استخدام تقنيات الاستشعار عن بعد لانتهاك حرمة الحياة الخاصة أو العائلية للأفراد , تصوير المنشآت والمباني والمنطقة المحرمة أو المنطقة المقيدة، وذلك في غير الحالات المصرح بها قانوناً أو من دون الحصول على تصريح بذلك من الجهات المعني وتركيب أي أجهزة أو معدات لجمع المعلومات والبيانات بطريقة غير مشروعة".
ومن خلال ما ورد في هذه المادة يستنتج الباحث أن المشرع المحلي في إمارة دبي جاء بموقف يتطابق مع موقف المشرع الاتحادي فيما يتعلق بتجريم الاعتداء على حرمة الحياة الخاصة للأشخاص باستخدام التقنيات الحديثة التي تعتبر الطائرات بدون طيار إحدى تلك التقنيات.

تنص المادة (٣٤) من القانون رقم (٤) لسنة ٢٠٢٠ بشأن الطائرات بدون طيار في إمارة دبي على انه:"

١) لمأموري الضبط القضائي المُختصّين أن يطلُبوا من النّيابة العامّة إذناً لاستخدام الطائرات بدون طيّار لأغراض البحث والتحرّي وجمع المعلومات والإيضاحات المُتعلّقة بالجرائم والمُخالفات في الأماكن الخاصّة، بناءً على معلومات جِدّية.
٢) على مأمور الضبط القضائي أن يُرفِق بطلب الإذن بالمُراقبة باستخدام الطائرات بدون طيّار محضراً يُدوّن فيه كافّة المعلومات والتحرّيات التي دفعته لطلب استخدام الطائرة بدون طيّار في الأماكن الخاصّة.
٣) يُباشِر مأمور الضبط القضائي أعمال المُراقبة باستخدام الطائرات بدون طيّار بنفسه، وله في سبيل ذلك الاستعانة بغيره من الفنّيين متى اقتضت أعمال المُراقبة ذلك.
٤) يُستثنى من الحُصول على إذن النّيابة العامّة، حالات الضّرورة التي تستدعي السُّرعة في ضبط آثار الجرائم أو الأدلة التي يُخشى طمسها أو ضبط مُرتكبي الجرائم حال التلبُّس بها أو حالات تهديد أمن وسلامة الدولة".

وقد جرم المشرع الإماراتي أفعال التدخُّل غير المشروع حيث تنص المادة(٣٥) من القانونرقم (٤) لسنة ٢٠٢٠ على أنه:"

١) تُعدّ الأفعال التالية من أفعال التدخُّل غير المشروع، التي تُعرِّض سلامة الطيران المدني والنقل الجوّي للخطر:
٢) الاستيلاء غير المشروع على الطائرات بدون طيّار.
٣) السيطرة على الطائرة بدون طيّار أو اختراق أنظمة تشغيلها بصُورة غير مشروعة.
٤) استخدام الطائرات بدون طيّار في الأعمال التحضيريّة أو لارتكاب أي فعل مُخالِف للتشريعات السارية.
٥) تركيب أي سلاح أو جهاز أو مادّة خطرة أو محظورة على طائرة بدون طيّار بصُورة غير مشروعة.
٦) يُحظر على أي شخص إتيان أي فعل من الأفعال المنصوص عليها في الفقرة (أ) من هذه المادة، وذلك تحت طائلة المسؤوليّة القانونيّة."

٣. ثانياً: قواعد مشروعية استخدام الطائرات بدون طيار في قانون الجرائم الإلكترونية الإماراتي والقانون المصري

فالذكاء الاصطناعي اليوم يمثل عنصر إنتاج جديداً يغير من طريقة العمل وقادر أن يساهم في قيادة النمو في الأعمال من خلال الأتمتة الذكية وتعزيز رأس المال البشري، وانتشار الابتكار ومن المتوقع أن تتحقق قيمة كبيرة من خلال المنتجات والخدمات والابتكارات التي تعتمد على الذكاء الاصطناعي، ويشير تقرير شركة إكسنشر عن تأثير الذكاء الاصطناعي في ١٢ من الاقتصادات النامية إلى أنه قادر على مضاعفة النمو الاقتصادي السنوي بحلول ٢٠٣٥ من خلال تغيير طبيعة العمل وخلق علاقة جديدة بين الإنسان والآلة. هذا التأثير متوقع أن يزيد من الإنتاجية في العمل بنسبة ٤٠ % ويمكن الإنسان من استغلال وقته بكفاءة. (يوسف، ٢٠٠٨).

ويشير التقرير إلى أن الموجه الأساسي لتأثير الذكاء على الاستفادة من هذه التقنيات المتطورة ومدى جاهزيتها لإدخالها في اقتصاداتها. (هيكل، ٢٠٠٩).

ونرى أن سوق تقنيات الذكاء الاصطناعي في انتعاش مع ظهور العديد من الشركات الناشئة، وتوجه الشركات الضخمة التي تسعى لفرض وجودها من خلال زيادة استثماراتها في هذا المجال، وكذلك من خلال عمليات استحواذ على الشركات الناشئة، وتشير دراسات المسح أن هناك ما يقارب ٤٠٪ من المؤسسات تستخدم تقنيات الذكاء الاصطناعي في عام ٢٠١٦ ومن المتوقع أن تصل إلى ٦٢٪ في عام ٢٠١٨، كما تتوقع شركة فورستر للأبحاث أن حجم الاستثمار في تقنيات الذكاء الاصطناعي إلى أكثر من ٣٠٠ % في عام ٢٠١٧ مقارنة بعام ٢٠١٦.
وقدرت شركة (IDC) أن ينمو سوق تقنيات الذكاء الاصطناعي من ٨ بلايين دولار عام ٢٠١٦ إلى ٤٧ بليون دولار في عام ٢٠٢٠.

ويعرف الذكاء الاصطناعي بأنه " دراسة وتصميم أنظمة ذكية تستوعب بيئتها وتتخذ إجراءات تزيد من فرص نجاحها" في حين يعرفه جون مكارثي- الذي وضع هذا المصطلح سنة ١٩٥٥ بأنه " علم وهندسة صنع آلات ذكية". وهو الذكاء الذي تبديه الآلات والبرامج بما يحاكي القدرات الذهنية البشرية وأنماط عملها، مثل القدرة على التعلم والاستنتاج ودر الفعل على أوضاع لم تبرمج في الآلة، وهو كذلك اسم لمجال أكاديمي، يعني بكيفية صنع حواسيب وبرامج قادرة على اتخاذ سلوك ذكي، ومن أهم تقنيات الذكاء الاصطناعي توليد اللغة والنصوص الطبيعية من البيانات (*Natural Language Generation*) والتعرف إلى الصوت والصورة والأشكال، والعملاء الافتراضيين، ومنصات " تعلم الآلة" (*Machine Iearning*). (قنديل، ٢٠١٥).

" الذكاء الاصطناعي قادر على مضاعفة النمو الاقتصادي السنوي بحلول ٢٠٣٥". وإدارة القرارات، ومنصات " التعلم العميق"، والقياسات الحيوية (*Biometrics*) وغيرها من التقنيات في حياتنا اليومية في العديد من المجالات المختلفة، حيث تستخدم تقينا الذكاء الاصطناعي اليوم في العمل الحكومي وتقديم الخدمات الحكومية، وفي الصناعة والتحكم الآلي والنظم الخبيرة والطب والتعلم والألعاب وغيرها من المجالات الأخرى، وانتشر استخدام الروبوتات التي عوضت اليد العاملة البشرية في الأعمال المكررة والتي تتطلب الدقة، وفي الأعمال الخطيرة التي لا يمكن للبشر القيام بها، وفي الطب في تشخيص الأمراض وإجراء الجراحات الدقيقة جدا مثل جراحات العيون. وفي الإمارات رأينا بدايات جيدة لاستخدام الروبوتات في الدوائر الحكومية المختلفة في مساعدة العملاء لإنجاز أعمالهم هذه المبادرات تمهد لمستقبل واعد في طريقة تقديم الخدمات الحكومية. ومع تطور الذكاء الاصطناعي هناك تخوف كبر من أن تحل في المستقبل القريب الآلة والروبوتات مكان الأنسان في كثير من الأعمال بهدف زيادة الإنتاجية والدقة والكفاءة وتقليل الكلفة التشغيلية (خليل، ٢٠٠٤).

وفي عام ٢٠١٣ حذر اثنان من علماء جامعة أكسفورد، أن ٤٧ % من الوظائف في أمريكا يمكن أتمتتها خلال ال ٢٠ سنة القادمة وتشمل هذه الوظائف سائقي التاكسي والتوصيل والوظائف المكتبة كموظفي الاستقبال وحراس الأمن، ومن المحتمل كذلك موظفي المبيعات والحسابات والكاشير، واستنتج هذان العالمان أن التطورات الجديدة في تقنيات تعلم الآلة سوف تجعل حصة كبيرة من الوظائف في أماكن عديدة قابلة لإحالة الآلة مكان الإنسان. هذه النظرة والتخوف جعل الحكومات تعسى إلى مواجهة هذا التحدي الاجتماعي من خلال وضع السياسات، وكذلك النظر في إعادة تأهيل موظفي الوظائف الروتينية والتقليدية لإكسابهم مهارات عالية تؤهلهم لوظائف جيدة، أذكر هنا أن بيل جيتس مؤسس شركة مايكروسوفت اقترح مؤخراً أن تقوم الحكومات بفرض ضرائب على الروبوتات بنفس الطريقة التي تفرض على ضرائب الدخل للعمال والموظفين.

وخلال السنوات الأخيرة قفز التطور في تقنية الذكاء الاصطناعي قفزات كبيرة، وتعد تقنية " التعلم العميق" أبرز مظاهرة وهي ترتكز على تطوير شبكات عصبية صناعية تحاكي في طريقة عملها أسلوب الدماغ البشري، أي أن قادرة على التجريب والتعلم وتطوير نفسها ذاتيا دون تدخل الإنسان، وذهب الذكاء الاصطناعي إلى أبعد من هزيمة بطل العالم في الشطرنج عام ١٩٩٦ بواسطة برنامج دييب بلو الذي طروته شركة (IBM)، وكذلك نظام واطسن الشهير، الذي صممته (IBM) وقام بهزيمة أفضل لاعبي جيبردي (*Jeoprady*) في عام ٢٠١١، والذي يعتمد على تقنيات التعلم العميق، حيث يمكن تدريبه ليحل محل أفضل الخبراء والمختصين في تخصص ما، ويفتح المجال لاستخدامات متعددة في كثير من الأعمال والخدمات التي تتطلب النظم الخبيرة، ونذكر كذلك برنامج (الفا غو) الذي طورته شركة ديبب مايند (Deep Mind) المملوكة لشركة جوجل من هزيمة بطل العالم في لعبة (غو) المعقدة في ٢٠١٦ هذه مؤشرات تدل على أن الذكاء الاصطناعي سوف يلعب دوراً مهماً في العقود القادمة وسوف يشكل ميزة تنافسية عظمي. (رفعت، ١٩٩٤).

يزداد ذكاء الآلة (الكمبيوتر والهاتف الذكي وغيرها من الحاسبات) في كل عام، ويرى الباحث المتخصص في مجال الذكاء الاصطناعي لدى شرطة غوغل وجامعة تورنتو جيوفري هينتون. الذي يعتبر الأب الروحي للذكاء الاصطناعي، أن الآلات ستوازي الباحث وفيلسوف جامعة أكسفورد يرى أننا بحاجة إلى ١٠ سنوات لأن يكون لديها نفس مستويات الذكاء التي لدى الإنسان ويذهب في الحديث إلى عندما تصل الآلة إلى هذا المستوى من الذكاء فتعزز القدرة على تحسين مستوى ذكائها وخلق الآت فائقة الذكاء (بصيلة، ٢٠١٨).

وأثبتت تقنية (التعلم العميق) قدرتها على التعرف إلى الصور وفهم الكلام والترجمة من لغة إلى أخرى، وغير ذلك من القدرات التي أرغت الشركات مثل جوجل وفيسبوك، على الاستثمار وتكثيف الأبحاث فيها، حيث تساهم هذه التقنية الآن في دعم مجرك البحث جوجل وتساعد الشركة في تطوير خدماتها بشكل كبير، حيث تمكن هذه التقنية هواتف نظام أندرويد الذي طورته جوجل من فهم أوامر مستخدمه والترجمة الفورية للعبارات المكتوبة بلغة أجنبية على اللافتات في الطرقات، أما بالنسبة لفيسبوك، فيسمح التعلم العميق للشبكة الاجتماعية بالتعرف إلى الوجوه في الصور، واختيار المحتوى المناسب وعرضه للمستخدم على صحفة آخر الأخبار وغير ذلك من الوظائف (الملط، ٢٠٠٦).

وقد تسنى لي حضور فعاليات القمة العالمية للحكومات التي عقدت مؤخراً في دبي وكان التركيز في معظم فعاليات القمة على دور وأثر التقنيات الحديثة مثل الذكاء الاصطناعي والرؤية بالكمبيوتر والمحادثة الصوتية مع الآلة في عمل الحكومات في المستقبل، وتأثيرها كذلك على القطاعات والصناعات المختلفة، ويرى المختصون في هذا المجال أن هذه التقنيات سوف يكون لها دور فاعل في طريقة عمل الحكومات والخدمات التي تقدمها للمتعاملين، حيث سيكون من السهل الوصول وإجراء هذه الخدمات بطريقة طبيعية أكثر، عن طريق التحدث والتحاور مع الآلة ومن خلال الهاتف الذكي (وكأنما أتحدث مع موظف الخدمة) وسوف يكون بوسع هذه الآلة التعرف إلى الأصوات والمحادثة الصوتية، وهذا نحن نرى الإمارات تقود العالم لاستشراف حكومات المستقبل، ولأول مرة مستوى العالم عقدت في القمة فعالية تحدي الجامعات العاملي لاستشراف حكومات المستقبل والذي شارك فيه فرق من أعرق وأقوى الجامعات العامية، وكان العامل المشترك الذي تقدمت به هذه الجامعات في عروضها في هذا التحدي هو الاعتماد بشكل كبير على الذكاء الاصطناعي وتقنياته المختلفة في عمل حكومات المستقبل وطريقة تقديمها للخدمات الحكومية وفاز فريق جامعة هارفرد بجائزة هذا التحدي والتي بلغت ١٠٠ ألف دولار.

وهناك مبادرات عالمية للارتقاء بالبحث عن حلول للتحديات التي تواجه تقنيات الذكاء الاصطناعي حالياً، مثل مبادرة الذكاء الاصطناعي التي أعلن عنها إيلون ماسك (صاحب شركة سبيس X والمدير التنفيذي لشركة تسلاً)، ومبادرة (التحدي الأكبر) التي أطلقتها وكالة المشاريع البحثية المتقدمة في المجال الدفاعي- داربا (DARPA)، مؤسسة الجائزة X هذه المبادرات المبتكرة هدفها استقطاب أفضل الموهوبين في هذا المجال، ولفت انتباه العالم إلى إيجاد حلول للتحديات التي تواجه على الذكاء الاصطناعي، ومن أهم هذه التحديات التي تواجه علم الذكاء الاصطناعي، ومن أهم هذه التحديات هو المشاعر. (المهتدي، ٢٠١٠).
كيف يمكن للآلة أن تحس وتشعر؟ ففي مقالة نشرت مؤجراً في مجلة هارفرد بيزنس ريفيو التي أشارت إلى أن الذكاء والإدراك يتطوران بصورة مشتركة ومتزامنة مع العواطف والمشاعر، وبأن الخيال والإبداع مرتبطان بالعواطف والمشاعر بقدر ارتباطهما بالمعرفة والإدراك، وإذا ما أردنا الحصول على الآت تعزز الإبداع والخيال ولها القدرة على فهم وإدراك العواطف والمشاعر فأن أبحاث الذكاء الاصطناعي والتعلم الآلي يجب أن تواجه الواقع.

ويرى أندور نغ، المؤسس وقائد فريق السابق عقل جوجل (Google Mind) أن الذكاء الاصطناعي بعيد جداً عن الروبوتات مرهفة الأحاسيس التي وعدنا بها الخيال العملي، ولكن لا نستغرب أنه في عام ٢٠٥٠ قد نصل إلى إمكانية جعل الروبوتات

قادرة على الإحساس بالعواطف، فالفرضية التي تقول أن التكنولوجيا الفائقة الذكاء والتي تمتلك (عقلها الخاص بها) لن تكون لديها المشاعر الرقمية النظيرة لمشاعر الخوف والأمل والرغبة والفضول للاختبار، وليست خلاصة حتمية لأن المشاعر والعواطف التي قد تكون موجودة لدى هذه العقول قد تكون غريبة عن البشر، لكن ذلك لا يعني أنها غير موجودة أو لن تكون موجودة ولو تحقق هذا، فالتخوف هنا سوف يكمن في ما سيحصل عندما يكون للآلات رأي مختلف عن رأينا، أي مشاعر مختلفة عن مشاعرنا؟

وفي أكتوبر ٢٠١٥ حذر إيلون ماساك بان الذكاء الاصطناعي ينطوي على خطر أكبر من (خطر القنابل النووية) هو وفي عام ٢٠١٤ كذلك حذر عالم الفيزياء الشهير في جامعة كمبريدج ستيفن هوكينج بأن الذكاء الاصطناعي قد يكون لديه القدرة في القضاء على البشرية. كما أعلن المؤسس والرئيس السابق لشركة مايكروسوفت بيل غيتس العام الماضي عن رغبته في بقاء الروبوتات غبية إلى حد ماء وقال "أنا في معسكر من يشعر بالقلق إزاء الذكاء الخارق". هذه وجهات نظر قد تحمل صورة تشاؤمية لمستقبل الذكاء الاصطناعي، ولكن يرى هينتون إن أي تقنية جديدة قد تكون مثيرة للخوف في حال أسيء استخدامها، وأن النقطة الأساسية هنا هي كيفية تعاملنا مع التكنولوجيا بشكل لا يجعلها مؤذية للبشر، في المقابل، يرى بعض الخبراء أن تقنيات الذكاء الاصطناعي لن تتسبب في أي مخاطر على الجنس البشري (على الأقل ليس في المدى القريب). ومن هؤلاء أستاذ علم الحاسوب بجامعة مونتريال الكندي يوشوا بينغيو، الذي يرى أنه لا ينبغي القلق من التقنيات الذكية، فهي تحتاج السنوات كثيرة من التطور البطيء والتدريجي قبل أن تصل إلى المدى الذي يخشاه المحللون، لأنها تستند في تطورها إلى علوم وأفكار ما تزال في بداياتها الأولى حاليا.

وجدت تقنية الطيران منذ عقود، حيث تم اختبار المركبات الجوية غير المأهولة للمرة الأولى من قبل الجيش منذ مدة طويلة أثناء الحرب العالمية الأولى، وكانت الولايات المتحدة والمملكة المتحدة وألمانيا أول الدول التي اختبرت هذه المركبات في ثلاثينات القرن المنصرم باستخدام الطائرات بدون طيار في تدريبات التصدي للطائرات، ليلتحق بها الاتحاد السوفييتي ودول أخرى فيما بعد، ولقد تم استخدام الطائرات غير المأهولة كصواريخ موجهة من قبل الجيش الأمريكي في الحرب العالمية الثانية والحرب الكورية" (القرالة،٢٠١٤)

ولقد أصبحت العديد من الدول تعتمد بشكل كبير على تكنولوجيا الطائرات من دون طيار باعتبارها من أحدث التقنيات المتطورة والتي يتم التحكم بها ، وتستخدم بعض الدول الطائرات من دون طيار لأغراض مدنية وعسكرية؛ فمع التطور الكبير الذي طال التقنيات الحديثة بكافة أنواعها وظهور الطائرات من دون طيار أصبح الاعتماد عليها مرتبطاً بكافة المجالات الاقتصادية والمدنية وحتى العسكرية، حيث تعتمد بعض الدول على الطائرات بدون طيار لاستخدامها لمراقبة الطرقات، وتنظيم حركة المرور، ومراقبة الحدود، وفي مقدمة الدول التي تعتمد على الطائرات بدون طيار تأتي دولة الإمارات العربية المتحدة. وعلى الرغم من الاستخدامات الإيجابية للطائرات من دون طيار فأنه يمكن أن يتم استخدامها بشكل سلبي للإضرار بأمن الدولة من جهة الخارج

فلقد أصبحت الطائرات بدون طيار تستخدم لتنفيذ أغراض إجرامية أبرزها الاعتداء على الخصوصية وتهريب المخدرات وارتكاب الأعمال الإرهابية، كما أنها أصبحت تشكل مصدر تهديد أمني للدول يتمثل في التجسس والاعتداء على سلامة المطارات والطيارات سواء المدنية أو العسكرية.

٤. الخاتمة

٤,١ *أولا: النتائج*

من خلال هذه الدراسة توصلنا إلى النتائج التالية:

١) هناك العديد من الجرائم التي ترتكب باستخدام الطائرات المسيرة بدون طيار، فمنها ما يقع على الأشخاص، ومنها ما يقع على الأموال ومنها ما يمس أمن الدولة مثل الهجمات الإرهابية.
٢) خلو مرسوم بقانون الجرائم والعقوبات الاتحادي من النصوص القانونية التي تنص على استخدام الطائرات بدون طيار في ارتكاب الجريمة أو النص على عقبات لها.
٣) خلو التشريعات الجنائية الخاصة في دولة الإمارات العربية المتحدة من تشريعات خاصة بجرائم الطائرات بدون طيار .
٤) تتبع دولة الإمارات العربية المتحدة إجراءات أمنية متطورة لمواجهة المخاطر الأمنية لاستخدامات الطائرات بدون طيار ولا سيما في أعمال التجسس والاعتداء على سلامة المطارات والطائرات .

٤,٢ ثانيا: التوصيات

من خلال هذه الدراسة توصلنا إلى التوصيات التالية:

١) ضرورة إصدار قانون خاص بتنظيم استخدامات الطائرات بدون طيار بحيث يجرم هذا القانون الاستخدامات غير المشروعة للطائرات بدون طيار ويحدد البنيان القانوني لهذه الاستخدامات

٢) ضرورة تعديل بعض مواد مرسوم بقانون الجرائم والعقوبات الاتحادي لتتضمن قواعد التجريم والعقاب في جرائم الاعتداء على الخصوصية باستخدام الطائرات بدون طيار

ضرورة تعديل بعض مواد مرسوم قانون مكافحة جرائم المخدرات والمؤثرات العقلية الاتحادي لتتضمن قواعد التجريم والعقاب في جرائم تهريب المخدرات باستخدام الطائرات المسيرة عن بعد.

المراجع

الإبراهيم، أحمد. (٢٠١٥). منظومة الطائرات بدون طيار. مجلة الطيران للجميع .(6)*1* ،
قرالة، أحمد. (٢٠١٤). القواعد الفقهية وتطبيقاتها الفقهية والقانونية. دار الأكاديميون للنشر والتوزيع.
المهتدي بالله، أحمد محمد. (٢٠١٠). النظرية العامة للقضاء الدولي الجنائي. دار النهضة العربية للنشر والتوزيع.
الملط، أحمد خليفة. (٢٠٠٦). الجرائم المعلوماتية: دراسة مقارنة. دار الفكر الجامعة.
رفعت، أحمد محمد. (١٩٩٤). القانون الدولي العام. دار النهضة العربية للطبع والنشر والتوزيع.
خليل، احمد ضياء الدين محمد. (٢٠٠٤). قواعد الإجراءات الجنائية ومبادئها في القانون المصري. دار النهضة العربية.
قنديل، أشرف عبد القادر. (٢٠١٥). الاثبات الجنائي في الجريمة الالكترونية. الإسكندرية دار الجامعة الجديدة.
هيكل، أمجد. (٢٠٠٩). المسؤولية الجنائية الفردية الدولية أمام القضاء الجنائي الدولي "دراسة في إطار القانون الدولي الإنساني". دار النهضة العربية للنشر والتوزيع.
يوسف، أمير فرج. (٢٠٠٨). الجرائم المعلوماتية على شبكة الإنترنت. مطبعة الجامعة.
بصيلة، أيمن علاء الدين. (٢٠١٨). الحماية الجنائية الإجرائية للتجارة الإلكترونية (رسالة ماجستير). جامعة العربي بن مهيدي.
عبداللطيف، براء منذر كمال. (٢٠١٦). الطائرات المسيرة من منظور القانون الدولي الإنساني. بحث شاركت في مؤتمر جامعة مؤتة، الأردن.

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

حقوق الأطفال غير الشرعيين: دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون الماليزي

MUHAMMAD YOSEF NITEH
MOHD MUSA BIN SARIP
AHMAD BIN MUHAMMAD HUSNI
AMIN BIN MUHAMMAD HUSNI
SHUMSUDIN YABI

الملخص

وتنقسم حقوق أطفال غير الشرعيين (الزنا) حسب الشرع إلى رأيين، هما المكانة الشرعية (النسب)، والمكانة في الدين. تتناول هذه الدراسة مناقشة مفهوم أولاد الزنا، والحق في إدانة نسب أولاد الزنا، ونفقة وحضانة الأولاد غير الشرعيين، وميراث أولاد الزنا، وزواج أولاد الزنا. وحقوق أولاد غير الشرعيين قد ناقشها أهل العلم، وقد نص عليها قانون الأسرة الإسلامي، وبما لا يتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية. في القانون المدني، يتم توفير حقوق الأطفال غير الشرعيين في قانون إصلاح القانون والقانون العام الذي ينطبق على غير المسلمين. ويتناول هذا البحث المقارنة بين حقوق الأطفال غير الشرعيين بالنسبة لأطفال المسلمين وغير المسلمين، وذلك من خلال الرجوع إلى الأحكام القانونية في ماليزيا على وجه الخصوص. تستخدم هذه الورقة البيانات في توفير القانون الماليزي والبيانات الموجودة في المكتبة.

الكلمات المفتاحية: أطفال الزنا، أطفال غير الشرعيين، الحقوق، الشريعة، القانون المدني الماليزي.

المقدمة

ولد الزنا هو إنسان له كرامة منذ تجسد الروح الإنسانية ولا يتميز بشرفه. وبشكل عام، الطفل غير الشرعي هو الطفل الناتج عن علاقة خارج نطاق الزواج أو الذي حمل وولد على خلاف الأحوال أو الأنظمة أو الأعراف أو الدين أو أي قانون مكتوب موجود وينطبق عليه (شمس الدين شكور ١٩٩٥). وقبل أن نمضي في هذا الحديث لا بد من الإشارة إلى أن الأطفال غير الشرعيين قد ينقسمون إلى عدة فئات. إلا أن هذا البحث يؤدي إلى الحديث عن أولاد الزنا في فئة أولاد الزنا. ولكن ما يميزهم هو حالة النسب وانعكاساتها على الحقوق الأخرى. بناء على التقرير الرسمي الصادر عن إدارة التسجيل الوطني، وفي الفترة من ٢٠٠٨ إلى ٢٠١٢، كان هناك أكثر من ١٦٧,٠٧٣ طفلاً تم تسجيل ولادتهم دون تسجيل الأب في إدارة التسجيل الوطني. وهذا يعني أن أعداد الأبناء غير الشرعيين تتزايد يوما بعد يوم مع تزايد حالات الزنا والأعراض الاجتماعية. حقوق الأطفال الشرعيين في الأسر المسلمة منصوص عليها في قانون الأسرة الإسلامي بينما بالنسبة للأطفال غير الشرعيين غير المسلمين، فهي منصوص عليها في قانون إصلاح القانون (الزواج والطلاق) لعام ١٩٧٦ الذي دخل حيز التنفيذ في ١ مارس ١٩٨٢ وينطبق على غير مسلم.

مفهوم الطفل غير الشرعي

ويعتبر الطفل شرعياً في الإسلام عندما يولد في زواج صحيح بين زوج وزوجة يسمى الفراش. ومعنى الفراش هو شرط أن تلد المرأة أي أولاد من زوج واحد فقط (الجرجاني ١٩٦٩: ١٧٢). أقوال النبي صلى الله عليه وسلم: "الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ".

معنى: «الولد لمن جامع أمه» (رواية الجماعة عدا الترمذي) وعند الإمام النووي فإن معنى الحديث أعلاه أنه إذا كان للرجل زوجة أو خادماً فيبدو كأنه مفرشه (فراش). وإذا ولدت المرأة طفلاً مدة تسمح بوجود الطفل، فيحكم على الطفل بأنه ولده ومن حقوق الرجل. وبهذا يجري بينهم قانون الميراث والقوانين الأخرى.

ويحسب هذا الحكم من وقت عقد الزواج الصحيح، وليس من وقت الجماع، أما في الزواج الفاسد فيحسب وقت الحمل من وقت الجماع، وليس من وقت العقد، ويجب على الزوجة أن تلد للطفل خلال فترة زمنية لا تقل عن الحد الأدنى المحدد للحمل (عمر عبد الله ١٩٦٨: ٥٧٠) وهو ستة أشهر. إلا أن هذا التعريف للأحكام التي تراعى من تاريخ عقد الزواج عام وغير مفصل لأنه في هذا البحث حسب رأي جمهور الفقهاء لا يقتصر المقصود بالستة أشهر فقط على المدة من عقد الزواج بل أيضاً إلى المدة التي يمكن أن يتم خلالها الجماع بين الزوج والزوجة في هذا الصدد لأن معنى الفراش في حديث رسول الله هو الزوجة التي تجامع. أما المذهب الحنفي فلا ينطبق عليه هذا التفسير. ويرون أن هذا التحديد محسوب ابتداء من تاريخ العقد نفسه (ابن الهمام ط: ٣١٠).

وفقاً للفتوى المتعلقة بالمبادئ التوجيهية للأطفال غير الشرعيين وفقاً للشريعة الإسلامية في ولاية سيلانجور والتي نُشرت في الجريدة الرسمية بتاريخ ٢٨ أبريل ٢٠٠٥، فإن الصعاليك المتعلقة بالأطفال غير الشرعيين وفقاً للشريعة الإسلامية هي:

١. الطفل المولود خارج إطار الزواج إما نتيجة الزنا أو الاغتصاب أو بطرق علمية مخالفة للشريعة الإسلامية.

٢. المولود أقل من ستة أشهر بيومين قمريين من وقت تمكين الدخل وليس نتيجة جماع صبحة.

٣. الطفل الذي ولد أكثر من ستة أشهر ويومين قمريين من وقت إمكان الدخل بعد عقد صحيح وثبت شرعاً أن الطفل ولد خارج نطاق الزوجية بالاقرار (إقرار من ذوي الشأن (الزوج والزوجة) أو أحدهما)، أو أربعة شهود تتوافر فيهم الشروط الشرعية.

وبناء على الفتوى التي أعلنتها ولاية سيلانجور فإن تحديد الحد الأدنى للتاريخ حسب تعريفهما أرجح لرأي جمهور الفحاك بينما التعريف بقانون الأسرة الإسلامي أكثر عمومية وهو ستة أشهر قمرية من تاريخ من زواج الزوجين.

ينص قانون الأسرة الإسلامية (الأقاليم الفيدرالية) لعام ١٩٨٤ (القانون رقم ٣٠٣) في المادة ١١١.

"إذا أنجبت المرأة المتزوجة من رجل طفلاً بعد أكثر من ستة أشهر قمرية من تاريخ زواجها أو خلال أربع سنوات قمرية بعد انحلال الزواج إما بسبب وفاة الرجل أو بسبب الطلاق، ولا تلد المرأة "يتزوج مرة أخرى، ولكن يجوز للرجل، بلعان أو لعن، أن يحرم الطفل من حقه أمام المحكمة".

"إذا حصلت الولادة بعد مدة أربع سنوات قمرية (حساب السنوات بالتقويم الهجري) بعد انحلال النكاح إما بالوفاة أو بالطلاق، فلا يمكن نسب نسل الولد إلى الرجل".

اختلف الفقهاء في تحديد أقصى مدة الحمل. ويرى الإمام مالك أن أطول مدة الحمل خمس سنين. بينما علماء المذهب الشافعي والحنابلة يفكرون أربع سنوات وعلماء الحنفية يقولون سنتين. والخلاف بين العلماء في الفرق في أقصى مدة الحمل طويل جداً لأنهم يرجعون إلى الخبرات التي اكتسبتها المرأة في ذلك الوقت. لكن وفقا لخبراء طبيين، فإن أطول فترة حمل يمكن أن تكون أكثر من سنة أو ٣٦٥ يوما. ومن هذا يمكن أن نستنتج أن قانون الأسرة الماليزي يميل إلى أخذ رأي علماء المذهبين الشافعي والحنابلي بأن أطول مدة حمل هي أربع سنوات.

حقوق الأطفال غير الشرعيين

١- حقوق النسب الوراثي

يتعلق بمكانة النسب وهو أول حق للطفل. وفي الانطباع التالي، سيكون للطفل الذي يولد من بطن أمه عدة حقوق أخرى، وهي الحق في الحصول على حليب الأم، والحق في الحصول على الرعاية المناسبة والقوت، وحقوق الميراث، والقرابة (مصطفى أحمد الزرقا. ت: ٢٤٨). . وقد اتفق جميع علماء المذاهب الأربعة على أن نسب الأولاد الزناة أو الزناة إلى الأم. وذلك لأن الولد الذي ليس له طرف لا يصل نسبه إلى أبيه ولا ولاء من الأب (السرخسي ط: ١٢٣).

وقد نهى الإسلام عن إسناد الولد إلى غير أبيه لحديث أبي هريرة.

عن أبي هريرة أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول حين نزلت آية المتلاعنين أيما امرأة أدخلت على قوم من ليس منهم فليست من الله في شيء ولن يدخلها الله جنته وأيما رجل جحد ولده وهو ينظر إليه احتجب الله منه وفضحه على رءوس الأولين والآخرين

أي: عن أبي هريرة أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول عندما نزلت آيات أخرى: أيما امرأة ولدت من الزنا فقد حرمها الله، ولم يدخلها الله الجنة أبدا. وأيما رجل يتبرأ من نسب ولده وهو يعلم، حرم الله عليه دخول الجنة، وسيظهر ما أصابه من العار على أئمة الأولين والآخرين يوم القيامة. (النسائي: صحيح). ويمكن أن نستنتج أن النسب في الإسلام أمر مهم ويجب الحفاظ عليه طاهراً. ومن الأمور المهمة في الزواج هي قناعة النسب في تحديد شرعية نسب الولد نتيجة الزواج بين الزوج والزوجة. لهذا السبب، بمجرد ولادة الطفل، يتم أولاً تحديد وضع الطفل "بن" أو "بينتي" للأب. وهذه القناعة الوراثية هي حق مطلق للطفل ووالديه. والغرض من ذلك هو أن يتم تحديد العلاقة الأسرية للطفل مع عائلته الحقيقية بشكل واضح ويمكن تجنب حدوث الخسارة والتأثير على النسل، ومن حدوث زيجات بين الغرباء ويمكن تجنب حدوث ميراث غير حقيقي .

ويتفق العلماء على أن الزنا ليس هو سبب النسب بين الأب والابن، فلا يمكن ربط ولد الزنا بنسب أبيه، مع أنه من نسل رجل زنى بأمه. والسبب هو أن النصاب نعمة والزنا جريمة لا تستحق بركة النصاب (أحمد السيربيني ١٩٧٧: ١٠٣).

قررت لجنة الإفتاء الوطنية الحادية والأربعون المنعقدة بتاريخ ٢٥ يونيو ١٩٩٨م. تسمية الأبناء غير الشرعيين هي كما يلي:

١. إذا تعايشت امرأة مسلمة ماليزية بدون زواج، إما مع رجل مسلم أو رجل غير مسلم وأنجبت طفلاً، فيجب تسمية الطفل عبد الله أو اسم آخر "أسماء الحسنى" نسبة إلى عبد.

٢. لا يجوز نسب الطفل غير الشرعي أو الطفل ولد الزنا من قبل والدة الطفل لأن ذلك قد يسبب مشاكل اجتماعية وآثار نفسية على الطفل. ولذلك سمي الطفل عبد الله أو اسم آخر "أسماء الحسنى" نسبة إلى عبد.

٣. الطفل الذي وجد مهجوراً أو ملتقطاً ومجهول الأصل (النسب)، يجب أن يُسمى عبد الله، وإذا كان اسم عبد الله هو نفس من يتولى رعاية الطفل، فاسم آخر "أسماء الحسنى" نسبة إلى عبد مثل. كما يمكن اختيار عبد الرحمن وعبد الرحيم.

في القانون المدني، القوانين المستخدمة لمن ليس له وضع قانوني في النسب هي قانون الصلاحية لعام ١٩٦١، قانون التبني لعام ١٩٥١، قانون الإثبات لعام ١٩٥٠، قانون إصلاح القانون (الزواج والطلاق) لعام ١٩٧٦.

وفقا لقانون الإثبات لعام ١٩٥٠، تنص المادة ١١٢ على أن أي شخص ولد وأمه لا تزال مستمرة في زواجها الصحيح مع أي رجل، أو خلال مائتين وثمانين يوما بعد فسخ الزواج، وكانت والدته لا تزال غير متزوجة يجب أن يكون دليلاً قاطعاً على أن الشخص هو الابن الشرعي للرجل، ما لم يمكن إثبات أن طرفي الزواج لم يكن لهما اتصال ببعضهما البعض في أي وقت كان من شأنه أن يمكن من ولادة الشخص.

ويعني هذا أن هذا القانون ينص على أن ولادة الطفل أثناء الزواج دليل قاطع على شرعية الطفل، ما لم يثبت خلاف ذلك.

لا يمكن لقانون الصلاحية لعام ١٩٦١ التحقق من صحة الطفل المولود خارج إطار الزواج ما لم يتزوج والدا الطفل فيما بعد ويتم تسجيلهما من خلال قانون الزواج المدني لعام ١٩٥٢ أو قانون الزواج المسيحي لعام ١٩٥٦ وقانون الزواج في صباح لعام ١٩٥٩ أو قانون الكنيسة والزواج المدني في ساراواك أو مقيم في ماليزيا (أحمد إبراهيم ١٩٩٧).

واستناداً إلى أحكام القانون المدني، يمكن الاستنتاج أن جميع الولادات في الزواج تعتبر أطفالاً شرعيين بغض النظر عن تحديد تاريخ ومدة الزواج بالتفصيل. وهذا يختلف عن أحكام قانون الأسرة الإسلامي وأيضا عن وضع الشريعة الذي يراعي بالتفصيل تاريخ تحديد الميلاد الصحيح مع الحد الأدنى والحد الأقصى لمدة الولادة. ولذلك فإن كل ولادة تتم في زواج صحيح تعتبر ولداً شرعياً في أسرة غير مسلمة، ولها الحق في اقتناع النسب العائلي والحقوق المرتبطة به.

٢- حقوق ميراث الأبناء غير الشرعيين حسب الشريعة

حقوق الميراث المشار إليها هنا هي الميراث أو الوصايا أو الهدايا أو الهدايا من كلا الوالدين اللذين توفيا أو تم تلقيهما أثناء حياتهما. ويورد السراجية أن هناك أربعة أسباب تعرقل الحصول على الميراث، وهي القتلة، واختلاف الديانات، والعبيد، واختلاف البلدان. في حين أن الأطفال غير الشرعيين لا يوجدون في تلك الفئة ولكن يمكن اعتبارهم عائقًا جزئيًا في ميراث الميراث (محمد مصطفى علي خان. ٢٠٠٠: ٤٧) وفي الإسلام، لا يمكن للأطفال غير الشرعيين أن يرثوا الممتلكات من جهة الأم فقط لأن الطفل هناك لا تزال هناك علاقة دم مع الأم وجانب الأم من الأسرة. يتفق علماء جمهور على أن الأطفال الزنا لا يمكنهم أن يرثوا ممتلكات زوج أمهم السابق لأنه لا توجد علاقة نسب بين الرجل والطفل الزاني. أما طفل الزنا فيحق له أن يحصل على ميراث من أمه، وكذلك من أقارب أمه بما في ذلك إخوة الأم وأبناء عمومتها.

بالنسبة للأبناء غير الشرعيين غير المسلمين، فإن الأحكام المتعلقة بحقوق الميراث مشار إليها في القانون العام، حيث لا يمكن للأطفال غير الشرعيين أن يرثوا ممتلكات لم يورثها والديهم أو أي من ورثتهم. أما الولد غير الشرعي فيلزمه حق الميراث الذي يخص أمه وأبيه فقط، ولا حق له في ميراث جدته أو جده. أما فيما يتعلق بالممتلكات المملوكة لطفل غير شرعي، فيمكن توريثها لجميع الأطراف إذا تم توريثها (SM Cretney. 1984: 604-606).

واستناداً إلى الأحكام المدنية الخاصة بالأبناء غير الشرعيين من غير المسلمين، فإن هذا الحكم يختلف تماماً عن الأحكام الإسلامية التي قررتها الشريعة حيث أنها تستخدم نظام الفرائض. ولهذا السبب فإن الميراث الذي يتركه ولد الزنا غير المسلم يمكن أن يرثه أي شخص دون قصره على أشخاص معينين.

٣- نفقة الطفل غير الشرعي

في الإسلام، حق النفقة على ولد الزنا يعود لأهله، أي أمه وأقاربه. كل النفقة والدعم لحياة طفل غير شرعي هي مسؤولية الأم، وليس الرجل الذي جامع الأم (عبد المجيد عمر. ت: ٤).

وفي البلاد الإسلامية نص علماء الدين على وجوب نفقة بيت المال لمن ليس له أبوين، وكذلك الأبناء الزنا إذا امتنعت الأم عن النفقة. إلا أن هذه المسؤولية تقوم على النسب الذي أدين به الطفل، أي أمه كقناعة نسب (نور العرفان. ٢٠١٣: ٣٤).

وفي قانون الأسرة الإسلامي (المناطق الفيدرالية) لعام ١٩٨٤، القسم ٨٠: "إذا أهملت المرأة أو امتنعت عن إعالة طفل غير شرعي غير قادر على إعالة نفسها، فيما عدا المولود نتيجة اغتصاب، جاز للمحكمة، عند ثبوت ذلك حسب الأصول، أن تأمر المرأة بإعطاء أي بدل شهري تعتبره معقول من قبل المحكمة".

ويلزم هذا الحكم الأم بالوفاء بمسؤولية إعالة طفلها. بالنسبة للأطفال غير الشرعيين غير المسلمين، وفقًا للقانون العام، فإنهم يتمتعون بنفس النفقة التي يتمتع بها الأطفال الشرعيون. في أحكام قانون إصلاح القانون (الزواج والطلاق) لعام ١٩٧٦، والتي في سياق الأزواج غير المسلمين، يحصلون على أطفال دون زواج صحيح، بما في ذلك أيضًا الأطفال المتبنين الذين يمكن للأم أن تتقدم بطلب إلى المحكمة للحصول على الحق في ذلك. مطالبة والد الطفل غير الصالح بتقديم بدل إقامة ويجوز للمحكمة، إذا لزم الأمر، أن تصدر أمراً لإلزام والد الطفل غير الشرعي بتسليم بدل الإقامة إلى الطفل غير الشرعي. وتقع مسؤولية النفقة على الرجل الذي حكمت المحكمة قانونا بأنه والد الطفل. لكن، :

١) وهو ابن غير شرعي للرجل من خلال الإثبات أمام المحكمة؛

٢) لقد أهمله ذلك الرجل (والده)؛

٣) لم يكن قادرًا على إعالة نفسه.

وبناء على الحكمين المذكورين أعلاه، يمكن أن نستنتج أن النص المدني فضفاض إلى درجة أنه يسمح لأي رجل مدان كأب أن يتحمل مسؤولية إعالة طفل غير شرعي لأن ذلك يهدف إلى حماية مصلحة الطفل. .

٤- حضانة الطفل غير الشرعي

ومن المنظور الإسلامي، تعني الرعاية "تعليم وتربية الأطفال غير القادرين على إدارة أنفسهم عند حد عمري معين على يد من له حق رعايتهم من أقاربهم المنفصلين" (محمد محي الدين عبد الحميد. ١٩٥٨: ٤٠٤). إن الرعاية الكاملة للأطفال هي مسؤولية يجب أن يقوم بها الآباء أو الأوصياء الآخرون كما أدانها القرآن. ﴿لا تُضَارَّ وَٰلِدَةٌۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦ﴾، (البقرة ٢: ٢٣٣). أي: لا ينبغي للأم أن تتألم بسبب ولدها، ولا ينبغي للأب أن يتألم بسبب ولده، ويجب على الورثة ذلك أيضاً. ويعني مصطلح الولاية أو الهدنة "حق الحفظ، وهو رعاية وتعليم وتنظيم كافة شؤون الأبناء الذين لم يكونوا مميزين بعد طلاق الزوج والزوجة" (كاموس ديوان ٢٠٠٥).

في القانون العام، لا يملك والد الطفل غير الشرعي حضانة الطفل. تُمنح حقوق الوالدين فيما يتعلق بالرعاية والسيطرة على الطفل إلى الأم البيولوجية منذ ولادتها حتى تقرر المحكمة خلاف ذلك. يتم البت في هذا الأمر في قضايا لاحقة حتى يومنا هذا.

بالإشارة إلى قضية قديمة، وهي قضية الملكة ضد In Re Carey, An Infant (CLJ ٤٥٤.)، قررت المحكمة أن الأم هي الشخص الأقرب إلى الطفل وهي الشخص الأكثر استحقاقًا لرعاية وإعالة طفلها غير الشرعي . وبالمثل، في قضية باتون ضد الوصي الاستشاري للحمل وأنور وقضية تام لي تشيان ضد سياه هنغ لاي عندما يكون هناك نزاع بين الأم والأب حول حضانة الطفل، تكون الأم هي أقرب شخص ويحق لها الحضانة. في الحالة في ماليزيا، يتبع زواج كلا الزوجين العادات الصينية ولم يتم تسجيله بموجب قانون إصلاح القانون (الزواج والطلاق) لعام ١٩٧٦. وبالتالي فإن الطفل المولود غير شرعي ويحق للأم حضانة الطفل.

٥- زواج الأطفال غير الشرعيين

ولا يؤكد علماء المذهب على إشكالية ضرورة أن يكون الأب البيولوجي وليا على الطفل، ولا يجوز للأب البيولوجي أن يكون ولياً في عقد الزواج. وحتى عقد الزواج قاضي. وفي الميراث، ذهب الإمام أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد إلى أن ولد الزنا لا يرث ولا يرث من أبيه ولا من أقارب أبيه. ولا يرث ويورث إلا من جهة الأم وأقارب أمها. وهذا ما نقله أيضًا ابن القيم، حيث لا يكون لولد الزنا علاقة وارث مع والده ولا يمكنه المطالبة بالنفقة، ولكن لا تزال هناك علاقة غير شرعية بينهما (ابن القيم ت: ٣٥٦). .

الخاتمة

لا يُحرم الأطفال غير الشرعيين من حقوقهم بشكل كامل، حتى أنهم ما زالوا يحصلون على الحماية لحقوقهم. والنسب هو الأمر الذي يحدد الحقوق الأخرى التي يمكن أن يتمتع بها الإنسان. أما بالنسبة للأبناء غير الشرعيين، فلا يمكن إدانتهم بنسبهم إلى الأب البيولوجي إذا أدينوا بأن ولادتهم أقل من ستة أشهر حسب التقويم القمري. وبعد تحديد النسب على الأم، تحدد الحقوق الأخرى أيضاً للأم وأقارب أمها. لذلك لا يمكن إدانة والده البيولوجي بأي حقوق. وبناء على الأحكام المدنية فإن الأولاد غير الشرعيين لغير المسلمين من حيث التعريف ضيق دون تقييد الولادة بأدنى وأعظم مدة للحمل كما ناقشه الفقهاء. ومن ناحية النفقة أما القانون المدني فهو أكثر انفتاحا من خلال السماح للأب البيولوجي بأن يكون مسؤولا عن إعالة طفل غير شرعي. وبالمثل، فيما يتعلق بحقوق الميراث، يبدو أن القانون المدني يساوي بين حقوق الأطفال غير الشرعيين وحقوق الآخرين، لأن الأطفال غير الشرعيين يمكنهم أيضًا إعطاء حقوقهم في الميراث لمن يريدون. ومع ذلك، فيما يتعلق بحقوق الحضانة، فإن القانون المدني هو نفس تخصيص حقوق حضانة المسلم لأمه.

المصدر والمرجع

Al-Quran.
Abdul Majid Omar. T.th. Kedudukan Anak Tak Sah Taraf: Dari Perspektif Syarak, NAsab dan Pewarisan Serta Kekeluargaan Islam < http://www.islam.gov.my/sites/default/files/nasab_2_timbalan.pdf>.
Ahamad Asyarbini. 1977. Yasalunaka fi al-Din wa al-Hayah. Jil 5. Beirut: Dal al-Jail.
Al-Jurjani, Ali. 1069. *Al-Takrifat*. Beirut: Maktabah Lubnan
Al-sarakhsi, Shams al-din. 1986. Al-mabsut. Jil. 6. Beirut. Dar al-ma'rifah.
Datin Paula Vohrah. 1981. The law Relating to Children: Guardianship, Custody, and Maintanace: The Law Applicable to Non-Muslims. University of Malaya.
Ibn Al-Humam t.th. Fath al-Qadir. Jil. 3. Kaherah: al-Halabi.
Ibnu Qayyim. 'Alam Al-Muwaqiin An Rabbil Alamin. Jil. 4. t.th. Beirut: Dar al-Arabi.
Muhammad Mahyuddin Abd, Hamid. 1958. Al-Ahwal al-Shakhsiyyah fi al-Shariah al-Islamiyyah. Mesir: ttp.
Muhammad Mustafa Ali Khan. 2000. Islamic Law of Inheritance a New Approach. New Delhi: India.
Mustafa Ahmad Zarqa'. Tth. *Al-Fikh Islami fi staubih Al-Jadid.* Beirut: Dar al-Fikr.
Nurul Irfan. 2013. Nasab dan Status Anak Dalam Hukum Islam. Jakarta: Penerbit Amzah.
Pawancheek Marican. 2004. Islamic Inheritance Laws in Malaysia. Kuala Lumpur: Malayan Law Journal Sdn Bhd.
S.M Cretney. 1984. Principles of Family Law. Jil. 4. London: Sweet & Maxwell.
Shamsuddin Shukor 1995. *Anak tak sah taraf: Penyelesaian Terhadap Tuntutan Penjagaan dan Pemeliharaan di Bawah Akta Penjagaan Kanak-Kanak 1961*. CLJ.
Umar Abdullah. 1968. *Ahkam al-Syariat al-Islamiah fi Ahwal al-Shakhsiah*. Iskandariah: Maktabah Maahad Don Vosko.
Akta Kesahtarafan 1961
Akta Keterangan 1950
Akta Pembaharui Undang-Undang (perkahwinan dan Perceraian) 1976
Undang-UndangKeluarga Islam (Wilayah Persekutuan) 1984

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

جرائم التقاط الصور ونشرها باستخدام الطائرات بدون طيار

MOHAMED RASHED MOHAMED BINQANZOUL ALKETBI
Faculty of Syariah and Law
Universiti Sains Islam Malaysia (USIM)
Mrmmq@live.com

ABSTRACT

تسعى هذه الدراسة إلى تحقيق هدف أساسي يتمثل في التعرف على المسؤولية الجنائية عن استخدام الطائرات بدون طيار جرائم التقاط الصور ونشرها، وينبثق عن هذا الهدف الأساسي عدة أهداف فرعية تتمثل فيما يلي: التعرف على مفهوم الطائرات بدون طيار والمسؤولية الدولية. والتعرف على مفهوم المسؤولية الجنائية وأهميتها ونطاقها. والكشف عن القواعد القانونية المنظمة للمسؤولية الجنائية.. تتمثل مشكلة هذه الدراسة في أن قواعد القانون الجنائي لا تحظر صراحة استخدام الطائرات بدون طيار، ولا تعتبرها عشوائية أو غادرة بطبيعتها. وهي لا تختلف في هذا الصدد عن الأسلحة التي تطلقها طائرات يقودها طيار مثل المروحيات وغيرها من الطائرات المقاتلة. ومع ذلك فمن الضروري التأكيد على أن استخدام الطائرات بدون طيار يخضع للقانون الدولي رغم أن الطائرات مشروعة في حد ذاتها. وفي نهاية البحث توصلنا لنتيجة هامة أن هناك العديد من الجرائم التي ترتكب باستخدام الطائرات المسيرة بدون طيار، فمنها ما يقع على الأشخاص، ومنها ما يقع على الأموال ومنها ما يمس أمن الدولة مثل الهجمات الإرهابية. وخلو مرسوم بقانون الجرائم والعقوبات الاتحادي من النصوص القانونية التي تنص على استخدام الطائرات بدون طيار في ارتكاب الجريمة أو النص على عقبات لها.

الكلمات المفتاحية: المشروعية، الجريمة، الطائرات بدون طيار.

١. مقدمة

بما أن الطائرات بدون طيار هي من التقنيات الحديثة وتقنيات الذكاء الاصطناعي، وبسبب عدم وجود قانون اتحادي ينظم عمل الطائرات بدون طيار ويحدد قواعد المسؤولية الجنائية عن الاعتداء على الحياة الخاصة باستخدام الطائرات بدون طيار، سوف يتمحور هذا المطلب حول هذا الموضوع من خلال بيان قواعد المسؤولية الجنائية عن الاعتداء على حرمة الحياة الخاصة باستخدام الطائرات بدون طيار في القانون المحلي رقم(٤) لسنة ٢٠٢٠ بشأن تنظيم الطائرات بدون طيار في إمارة دبي، وقانون مكافحة جرائم تقنية المعلومات الاتحادي على النحو التالي:

٢. أولا: قواعد تجريم الاعتداء على الحياة الخاصة باستخدام الطائرات بدون طيار

لكل إنسان بجانب حياته العامة التي يعيشها بين ظهراني مجتمعه حياته الخاصة، يطوي فيها ذاته على مكنونات يحرص بالفطرة والعرف المكتسب على حجبها عن الأغيار وتحديد مفهوم عام لهذه الحياة تثير محاولاته على تعددها جدلاً في الفقه والقضاء.(عبد العظيم، ٢٠١٨).

ويكاد يكون من المستقر فقهاً صعوبة الوصول إلى هذا التحديد بسبب اختلاف فكرة الحياة الخاصة عبر الزمان ،والمكان ،والأشخاص فمنذ عقود مضت ، كان التصور والفهم لحرمة الحياة الخاصة أن مسكن الإنسان هو قلعته ، وأنه ليس من حق الآخرين أن يعلموا بأنشطة الفرد داخل مسكنه ،ولكن التطورات العلمية المتلاحقة أضافت أبعاداً جديدة إلى أزمة الحياة الخاصة ، فلم تعد الأبواب المغلقة والجدران المرتفعة تحول دون التجسس على الغير ، فأجهزة التصوير والتنصت الحديثة أصبحت تخترق تلك الحواجز المادية ، ولذلك مفهوم أن منزل الإنسان هو قلعته الحصينة لم يعد كافياً لحماية حرمة الحياة الخاصة من التطفل والانتهاك (عبد العظيم، ٢٠١٨).

٣. ثانياً: السلوك الإجرامي في الاعتداء على الحياة الخاصة باستخدام الدرونز

يتمثل السلوك أو النشاط الإجرامي في اعتداء الجاني على أي من المبادئ أو القيم الأسرية في المجتمع أو انتهاكه حرمة الحياة الخاصة، أو إرساله بكثافة العديد من الرسائل الالكترونية لشخص معين دون موافقته ، أو منحه بيانات شخصية إلى نظام أو موقع الكتروني الترويج السلع أو الخدمات دون موافقته ، أو نشبر عن طريق الشبكة المعلوماتية أو بإحدى وسائل

تقنية المعلومات معلومات او أخباره أو صورة وما في حكمها ، تنتهك خصوصية أي شخص دون رضاه ، سواء كانت المعلومات المنشورة صحيحة أم غير صحيحة.
ويشمل هذا السلوك الأفعال التالية:

٣,١ الأول : الاعتداء على أي من المبادئ أو القيم الأسرية في المجتمع

لم يحدد الشارع كيفية حدوث هذا الاعتداء، ولا صوره ولا وسائله، وإنما أطلق اصطلاح الاعتداء دون أن يبين كيفية وقوعه ويمكن تحديد هذا الاعتداء وبيان صوره بإرجاعه إلى شبكة الانترنت ووسائل تقنية المعلومات ، ويتحقق ذلك باستخدام الشبكة المعلوماتية او إحدى وسائل تقنية المعلومات في الاعتداء على المبادئ أو القيم الأسرية ، كنشر أخبار عبر الانترنت حول أسرة بعينها، تفتح مسكنها لممارسة الرذائل لمن يرغب ذلك، وهو ما يمس سمعة وقيم هذه الأسرة ، أو نشر رسائل تنطوي على ما يشكل هدمة لقيم ومبادئ اسرية وعائلية ، أو نشر صور تتعلق بتواجد أسرة أو عائلة معينة في أحد البارات التي يحتسي فيها الخمور، او لعب القمار (الجندي، ٢٠١٧).
ويدخل ضمن مفهوم الاعتداء على المبادئ والقيم الأسرية جريمة القذف بإسناد أي واقعة محددة او أمر شائن لأسرة معينة مما قد يتسبب في احتقارها أو الإساءة إليه ، وتلعب القيم الاجتماعية دورا كبيرا في استقرار وأمن المجتمع فهي إحدى وسائل الضبط الاجتماعي، وهي معيار لتنظيم سلوك الأفراد مع بعضهم البعض ومؤشر هام لمدى التزامهم واحترامهم لآداب وأخلاق المجتمع. وتعرف القيم بأنها كل ما يعتبر جديرة باهتمام الفرد وعنايته لاعتبارات اجتماعية أو اقتصادية أو نفسية ، ويعتبر مفهوم القيم من المفاهيم التي تتسم بالغموض فالقيم كلمة لها معاني عديدة ومختلفة اختلافا تاما ولعل مرجع ذلك تعدد المجالات التي يستعمل فيها هذا المفهوم، فقد استعمله علماء الاقتصاد وعلماء الاجتماع وعلماء النفس ورجال الدين والسياسة والفن وغيرهم ، وقيم المجتمع تعتبر جزء من نسيجه وهويته ، وتهدف القيم الأسرية إلى المحافظة على سمعة العائلات واحترامها داخل مجتمعها ، والقيم التي يحميها المجتمع هي القيم المستمدة من تعاليم وقيم الدين الإسلامي الحنيف بالنسبة للمسلمين (الحاج، ٢٠١٣).
ويعد العدوان في جرائم الأخلاق من ضمن اشكال العدوان على القيم الإنسانية الاجتماعية، مع ما يصاحب ذلك من تشدد في الطابع الحضاري لتلك القيم. وإذا كان يوجد تفاوت في مستوى الأخلاق بين الحضارات المختلفة، فما يكون غير أخلاقي في حضارة معينة معاصرة قد يكون أخلاقية في حضارة أخرى، إلا أن ذلك لا يعني عدم وجود حد ادنى لقواعد اخلاقية يمكن أن يكون أساسا القانون عقوبات عالمي مستوحى من الأخلاقيات الذاتية للشعوب (الحاج، ٢٠١٣).

٣,٢ الثاني : انتهاك حرمة الحياه الخاصة

يتمتع الإنسان بحقوق اساسية لصيقة بشخصه ، ومن بين هذه الحقوق حق الإنسان في الحرية ، وحرمة حياته الخاصة به أو صيانة مستودع أسراره وخصوصياته وما يتفرع عن ذلك من حرمانه مسكنه وحصاناته
وعلى ذلك يمكن تحديد أهم عناصر الحق في حرمة الحياة الخاصة في خرمة المسكن، والحق في حرمة المراسلات والمحادثات ، والحق في حرمة الحياة العائلية ، والحق في حرمة الحياة الصحية، والحق في حرمة صورة الانسان، والحق في حرمة الحياة المهنية واسرارها (سرور، ٢٠١٤)
ولم يرد تعريف قانوني لفكرة الحياة الخاصة أو العائلية سواء في ذلك الدساتير ام التشريعات التي قررت حماية هذه الحياة. وتعرف الحياة الخاصة للفرد بأنها صيانة الحياة الشخصية والعائلية للفرد بعيدا عن الانكشاف او المفاجأة من الآخرين بغير رضاه. او مي امن الشخص على عوراته وحرماته هو وأسرته، التي يحرص على أن تكون بعيدة عن كافة أشكال وصور تدخل الغير، يستوي أن يكون من الأقارب المقربين أم من الغير الذين ليس لهم صلة إطلاقا بهم، وسواء كان داخل بيته ام خارجه، وضمان قدر من الزمن يخلو فيه إلى نفسه، ويتصرف أثناءه بحرية هو وأهل بيته للدرجة التي يستطيع معها رد الاعتداء الواقع على هذه الحرية دون ادنى مسئولية، وتكليف الغير بمراعاة ذلك وإلا تعرض للجزاء (الأهواني، ٢٠١٥).
تنص المادة (٣٦) من القانون رقم (٤) لسنة ٢٠٢٠ بشأن الطائرات بدون طيار في إمارة دبي على أنه:"

١) على كل شخص يستخدم الطائرة بدون طيار اتخاذ كافة الإجراءات اللازمة للحفاظ على حرمة المساكن وعدم انتهاك خصوصيته الأشخاص، وكذلك على أسرارهم الخاصة والتجارية وغيرها، وعلى سرية البيانات التي تتمتع بالحماية القانونية.
٢) يحظر على أي شخص تسجيل أو تصوير أو استخدام تقنيات الاستشعار عن بعد لانتهاك حرمة الحياة الخاصة أو العائلية للأفراد وكذلك تصوير المنشآت والمباني والمنطقة المحرمة أو المنطقة المقيدة، وذلك في غير الحالات المصرح بها قانوناً أو من دون الحصول على تصريح بذلك من الجهات المعنية.
٣) يحظر على أي شخص تركيب أي أجهزة أو معدات لجمع المعلومات والبيانات بطريقة غير مشروعة".

ومن هذه المادة يتضح أن المشرع الإماراتي قد بين بشكل حصري الجرائم التي تمس الحياة الخاصة والتي تتم عن طريق استخدام الطائرات بدون طيار وهي التالي:

١) الحفاظ على حرمة المساكن وعدم انتهاك خصوصيه الأشخاص
٢) الحفاظ على أسرارهم الخاصة والتجارية وغيرها
٣) الحفاظ على سرية البيانات التي تتمتع بالحماية القانونية.
٤) تسجيل أو تصوير أو استخدام تقنيات الاستشعار عن بعد لانتهاك حرمة الحياة الخاصة أو العائلية للأفراد
٥) تصوير المنشآت والمباني والمنطقة المحرمة أو المنطقة المقيدة، وذلك في غير الحالات المصرح بها قانوناً أو من دون الحصول على تصريح بذلك من الجهات المعنية.
٦) تركيب أي أجهزة أو معدات لجمع المعلومات والبيانات بطريقة غير مشروعة".

ومن خلال ما ورد في هذه المادة يستنتج الباحث أن المشرع المحلي في إمارة دبي جاء بموقف يتطابق مع موقف المشرع الاتحادي فيما يتعلق بتجريم الاعتداء على حرمة الحياة الخاصة للأشخاص باستخدام التقنيات الحديثة التي تعتبر الطائرات بدون طيار إحدى تلك التقنيات.

تنص المادة (٣٤) من القانون رقم (٤) لسنة ٢٠٢٠ بشأن الطائرات بدون طيار في إمارة دبي على انه:"

١) لمأموري الضبط القضائي المُختصّين أن يطلُبوا من النِّيابة العامّة إذناً لاستخدام الطائرات بدون طيّار لأغراض البحث والتحرّي وجمع المعلومات والإيضاحات المُتعلِّقة بالجرائم والمُخالفات في الأماكن الخاصّة، بناءً على معلومات جِدّية.
٢) على مأمور الضبط القضائي أن يُرفِق بطلب الإذن بالمُراقبة باستخدام الطائرات بدون طيّار محضراً يُدوّن فيه كافّة المعلومات والتحرّيات التي دفعته لطلب استخدام الطائرة بدون طيّار في الأماكن الخاصّة.
٣) يُباشِر مأمور الضبط القضائي أعمال المُراقبة باستخدام الطائرات بدون طيّار بنفسه، وله في سبيل ذلك الاستعانة بغيره من الفنّيين متى اقتضت أعمال المُراقبة ذلك.
٤) يُستثنى من الحُصول على إذن النِّيابة العامّة، حالات الضّرورة التي تستدعي السُّرعة في ضبط آثار الجرائم أو الأدلة التي يُخشى طمسها أو ضبط مُرتكبي الجرائم حال التلبُّس بها أو حالات تهديد أمن وسلامة الدولة".

وقد جرم المشرع الإماراتي أفعال التدخُّل غير المشروع حيث تنص المادة(٣٥) من القانونرقم (٤) لسنة ٢٠٢٠ على أنه:"

١) تُعدّ الأفعال التالية من أفعال التدخُّل غير المشروع، التي تُعرِّض سلامة الطيران المدني والنقل الجوّي للخطر:
٢) الاستيلاء غير المشروع على الطائرات بدون طيّار.
٣) السيطرة على الطائرة بدون طيّار أو اختراق أنظمة تشغيلها بصُورة غير مشروعة.
٤) استخدام الطائرات بدون طيّار في الأعمال التحضيريّة أو لارتكاب أي فعل مُخالِف للتشريعات السارية.
٥) تركيب أي سلاح أو جهاز أو مادّة خطرة أو محظورة على طائرة بدون طيّار بصُورة غير مشروعة.

يُحظر على أي شخص إتيان أي فعل من الأفعال المنصوص عليها في الفقرة (أ) من هذه المادة، وذلك تحت طائلة المسؤوليّة القانونيّة.

٤. ثالثا: مسؤولية مستخدم الطائرات بدون طيار

البحث في أساس مسؤولية الشخص الطبيعي مستعمل المركبة ذاتية القيادة هو بحث في الجريمة غير العمدية متى ما رتب الحادث المرتكب وفاة أو إصابات أو تلفيات في الممتلكات والتي تقوم على عنصرين رئيسيين وهما: السلوك المتمثل بالإخلال بواجبات الحيطة والحذر، والعلاقة النفسية بين الإرادة والنتيجة الإجرامية المتمثلة بصورتي توقع النتيجة أو عدم توقعها وهو ما أشارت إليه المادة ٤٤ من قانون الجزاء التي تطلبت وجود سلوك لا يأتيه الشخص المعتاد الذي وجد في ظروف الجاني، إما لأنه لم يتوقع النتيجة وكان باستطاعته توقعها أو أنه توقعها واعتمد على مهارته لتوقيها، وجاءت المادة لتبين صور الخطأ غير العمدي والتي وردت على سبيل الحصر كالرعونة أو التفريط أو الإهمال أو عدم الانتباه أو عدم مراعاة اللوائح.(حسني، ٢٠١٣).

لم يعالج القانون الكويتي حالة العلاقة السببية غير المباشرة التي تتوافر في حالة مستعمل المركبة ذاتية القيادة، إلا أن قانون الجزاء الكويتي وبالتعاضد مع التفاسير الفضائية قابل لاستيعابها سواء وفق نص المادة ١٥٧ في جرائم القتل أو بثبوت العلاقة المادية للفعل الضار بما يرتبط به من إمكانية التوقع للنتائج المألوفة لهذا الفعل في جرائم ما دون القتل" (المانع، ٢٠١٥).

إلا أننا يمكننا رسم أبعاد مسؤولية الشخص الطبيعي عبر الاستناد إلى أحد عنصرين أساسيين: الأول ثبوت عنصر السيطرة الحقيقية أو الحكمية للشخص الطبيعي على المركبة ذاتية القيادة، والثاني ثبوت إمكانية التوقع.

إن ثبوت عنصر السيطرة لدى الشخص الطبيعي قد يكون حقيقياً بأن يقوم مستعمل المركبة بإطفاء وضعية القيادة الذاتية وهو ما يعيد بطبيعته عنصر السيطرة إليه بكافة عناصرها، ما يجعل منه المسؤول المباشر عن الجريمة محل الحادث وهو ليس بالأمر الشائك. إلا أن الأمر على شيء من التعقيد في فرضيات أخرى لا ينتقل عنصر السيطرة فيها إلى مستعمل المركبة، ومع ذلك يظل هو منشئ الجريمة أو المتسبب بها.

فيعتبر قيام مستعمل المركبة بإجراء التعديلات على أنظمة الذكاء الاصطناعي بالمخالفة لإرشادات المصنع في المبرمج حتى لو كان الغرض منها إسالة تحسينات لتلك الانظمة بعداد الخطأ الفاحش بصورة الرعونة الذي يقطع العلاقة السببية بين مسؤولية مصنع مبرمج تلك الأنظمة والنتيجة الإجرامية، وهو ما يعد من عيوب المنتج الذي كان منشأة تصرف مستعمل المركبة. وذلك لأن خطأ الذكاء الاصطناعي في التفاعل مع بيئة الطريق لم يكن إلا نتيجة لخطا مستعمل المركبة تغيير تلك الأنظمة، فخطأ الشخص الطبيعي قد استغرق خطأ الذكاء الاصطناعي وذلك لتوافر شروطه بأنه كان فاحشاً كافياً بذاته لتوافر النتيجة وصادراً من إرادة حرة وواعية.

كما إن استعمال المركبة ذاتية القيادة مع الجهل بآلية استعمالها أو تشغيلها وأخذ الاحتياطات اللازمة التي يقرها مصنعها أو مبرمجها من شأنه أن يوصم فعل المستعمل بالفحش الذي يستغرق خطأ الذكاء الاصطناعي.

وكسائر الأنظمة التقنية قد تتطلب أنظمة الذكاء الاصطناعي مزيداً من التعديلات والتحديثات والصيانة، وهي ضرورية بل وحاسمة في شأن سلامة تشغيل تلك الأنظمة وتفاعلها مع عناصر الطريق، وبه يعتبر الإهمال بصيانة تلك الأنظمة أو تحديثها وفق اللوائح التي يقرها المصنع أو المبرمج بعداد الخطأ الفاحش الذي يجب خطأ المصنع أو المبرمج، فمعايير الحيطة والحذر بشأن الصيانة في هذا النوع من المركبات التقنية تتطلب أن تكون أعلى من غيرها وذلك لانتقال عنصر السيطرة من الإنسان إلى الآلة. وفي السياق ذاته حكم القضاء الفرنسي بثبوت المسؤولية الجزائية عن الجريمة غير العمدية يحق سائق المركبة واستبعاد حالة الضرورة نتيجة العمل الميكانيكي للمركبة متى ما كان هذا الخلل قابلاً للتحقق منه بمجرد الفحص الأولي للمركبة" (عبيد،٢٠١١).

٥. الخاتمة

٥,١ *أولا: النتائج*

من خلال هذه الدراسة توصلنا إلى النتائج التالية:

١) هناك العديد من الجرائم التي ترتكب باستخدام الطائرات المسبرة بدون طيار، فمنها ما يقع على الأشخاص، ومنها ما يقع على الأموال ومنها ما يمس أمن الدولة مثل الهجمات الإرهابية.
٢) خلو مرسوم بقانون الجرائم والعقوبات الاتحادي من النصوص القانونية التي تنص على استخدام الطائرات بدون طيار في ارتكاب الجريمة أو النص على عقبات لها.
٣) خلو التشريعات الجنائية الخاصة في دولة الإمارات العربية المتحدة من تشريعات خاصة بجرائم الطائرات بدون طيار .
٤) تتبع دولة الإمارات العربية المتحدة إجراءات أمنية متطورة لمواجهة المخاطر الأمنية لاستخدامات الطائرات بدون طيار ولا سيما في أعمال التجسس والاعتداء على سلامة المطارات والطائرات .

٥,٢ *ثانيا: التوصيات*

من خلال هذه الدراسة توصلنا إلى النتائج التالية:

١) هناك العديد من الجرائم التي ترتكب باستخدام الطائرات المسبرة بدون طيار، فمنها ما يقع على الأشخاص، ومنها ما يقع على الأموال ومنها ما يمس أمن الدولة مثل الهجمات الإرهابية.
٢) خلو مرسوم بقانون الجرائم والعقوبات الاتحادي من النصوص القانونية التي تنص على استخدام الطائرات بدون طيار في ارتكاب الجريمة أو النص على عقبات لها.
٣) خلو التشريعات الجنائية الخاصة في دولة الإمارات العربية المتحدة من تشريعات خاصة بجرائم الطائرات بدون طيار .
٤) تتبع دولة الإمارات العربية المتحدة إجراءات أمنية متطورة لمواجهة المخاطر الأمنية لاستخدامات الطائرات بدون طيار ولا سيما في أعمال التجسس والاعتداء على سلامة المطارات والطائرات .

المراجع

الإبراهيم، أحمد. (٢٠١٥). منظومة الطائرات بدون طيار. مجلة الطيران للجميع .(6)*1* ،

الأهواني، حسام الدين كامل. (٢٠١٥). الحق في احترام الحياة الخاصة الحق في الخصوصية دراسة مقارنة. دار النهضة العربية.
بصيلة، أيمن علاء الدين. (٢٠١٨). الحماية الجنائية الإجرائية للتجارة الإلكترونية (رسالة ماجستير). جامعة العربي بن مهيدي.
الجندي، حسني. (٢٠١٧). قانون مكافحة جرائم تقنية المعلومات. القاهرة: دار النهضة العربية.
الحاج، احمد عبد المجيد. (٢٠١٣). المسئولية الجنائية لجرائم النشر الالكتروني في ضوء قانون مكافحة جرائم تقنية المعلومات الإماراتي. الفكر الشرطى.210-167 ،(85)22 ،
خليل، احمد ضياء الدين محمد. (٢٠٠٤). قواعد الإجراءات الجنائية ومبادئها في القانون المصري. دار النهضة العربية.
رفعت، أحمد محمد. (١٩٩٤). القانون الدولي العام. دار النهضة العربية للطبع والنشر والتوزيع.
سرور، أحمد فتحي. (٢٠١١). الحماية الجنائية للحق في الحياة الخاصة. القاهرة: دار النهضة العربية.
عبد العظيم. (٢٠١٨). الجرائم المعلوماتية الماسة بالحياة الخاصة (رسالة دكتوراه غير منشورة). جامعة القاهرة.
عبداللطيف، براء منذر كمال. (٢٠١٦). الطائرات المسيرة من منظور القانون الدولي الإنساني. بحث شاركت في مؤتمر جامعة مؤتة، الأردن.
قرالة، أحمد. (٢٠١٤). القواعد الفقهية وتطبيقاتها الفقهية والقانونية. دار الأكاديميون للنشر والتوزيع.
قنديل، أشرف عبد القادر. (٢٠١٥). الاثبات الجنائي في الجريمة الالكترونية. الإسكندرية دار الجامعة الجديدة.
الملط، أحمد خليفة. (٢٠٠٦). الجرائم المعلوماتية: دراسة مقارنة. دار الفكر الجامعة.
المهتدي بالله، أحمد محمد. (٢٠١٠). النظرية العامة للقضاء الدولي الجنائي. دار النهضة العربية للنشر والتوزيع.
هيكل، أمجد. (٢٠٠٩). المسؤولية الجنائية الفردية الدولية أمام القضاء الجنائي الدولي "دراسة في إطار القانون الدولي الإنساني". دار النهضة العربية للنشر والتوزيع.
يوسف، أمير فرج. (٢٠٠٨). الجرائم المعلوماتية على شبكة الإنترنت. مطبعة الجامعة.

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

الوقف الذري في ميزان إسلامي وتطبيقه على توريث أراضي العادات**(TANAH ADAT)**

MUHAMMAD IQWAN BIN AHMAD ZAIDI
Faculty of Syariah and Law
Universiti Sains Islam Malaysia (USIM)
muhammadiqwan391@raudah.usim.edu.my

ZAHARI MAHAD MUSA
Faculty of Syariah and Law
Universiti Sains Islam Malaysia (USIM)
zahari@usim.edu.my

الملخص

نظام الوقف هو أحد خصائص الإسلام الذي يحقق مبدأ التكافل والتعاون الاجتماعي بين المجتمع الإسلامي. تكمن الحكمة من مشروعيته في تحقيق التوازن بين أفراد المجتمع وتوفير المورد المالي على وجه الدوام وذلك باستمرار المال المحبوس في الإنفاق في أوجه الخير حتى بعد الوفاة. والوقف الذري نوع من أنواعه يخص الأهل والأقارب بانتفاع المال. وإحدى الأمثلة التطبيقية لهذا النوع من الوقف في ماليزيا هي توريث أراضي العادات الممارس بولاية نيجري سمبيلان. تم إجراء هذا التوريث بطريقة خاصة غير التي في الحكم الميراث الإسلامي وجعل العلماء الذين يجيزونه بتكييفه على الوقف الذري. وبناء على ذلك، تهدف هذه الدراسة إلى تحليل مدى توافق مفهوم الوقف الذري على توريث أراضي العادات حتى يحصل شرعيته باستخدام المنهج الوصفي التحليلي الذي يتم من دراسات نصية وبحث مكتبي. يتضح من الدراسة أن توريث أراضي العادات يتوافق مع مفهوم الوقف الذري ويجوز العمل به عند مذهب جمهور العلماء. تبرز هذه الدراسة في إيضاح الغموض حول فهم توريث أراضي العادات ومعالجة التصورات السلبية المنتشرة عنه.

مفتاح الكلمة: الوقف الذري، أراضي العادات، الميراث، عادات برباتيه، نيجري سمبيلان

The waqf system is one of the characteristics of Islam that shows the principle of solidarity and social cooperation among the Islamic community. The wisdom of its legitimacy lies in achieving balance between members of society and always providing financial resources by continuing to spend the property reserved for good causes even after death. The Waqf Zurri is a type of endowment that allows family and relatives to benefit from the money. One of the examples of this type of endowment in Malaysia is the inheritance of Tanah Adat in the state of Negeri Sembilan. This inheritance was carried out in a special way other than that in Islamic inheritance, and the scholars who permitted it adapted the practice on the concept of Waqf Zurri. Accordingly, this study aims to analyse the extent to which the concept of the Waqf Zurri is compatible with the inheritance of custom lands to obtain its legitimacy using the qualitative and descriptive approach that is carried out from textual studies and library research. The result shows that the inheritance of customary lands is compatible with the concept of the Waqf Zurri and is permissible according to the opinion of many Islamic scholars. This study will clarify the ambiguity around understanding the inheritance of customary lands and address the widespread negative perceptions about it.

Keyword: *Waqf Zurri, Tanah Adat, Adat Perpatih, Negeri Sembilan, Inheritance*

١. المقدمة

شرع الله الوقف في الإسلام كوسيلة لتطبيق مبدأ التكافل والتعاون الاجتماعي داخل الأمة الإسلامية، وبه يسد الفجوة بين المجتمع ويتحقق التوازن بينهم مع وجود المورد المالي على وجه الدوام بحيث يمكن للجمهور التمتع به، فلذلك ندب إليه الإسلام، بل جعله قربة من القرب التي يتقرب بها إلى الله تعالى. والوقف لغة الحبس عن التصرف، وشرعا له عدة التعريفات وهي عند أبي حنيفة: حبس العين على حكم ملك الواقف، والتصدق بالمنفعة على جهة الخير؛

وبناء عليه لا يلزم زوال الموقوف عن ملك الواقف ويصح له الرجوع عنه، ويجوز بيعه. أما عند الجمهور وهم الصاحبان وبرأيهما يفتى عند الحنفية، والشافعية والحنابلة في الأصح: حبس مال يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه، بقطع التصرف في رقبته من الواقف وغيره، على مصرف مباح موجود تقربا إلى الله تعالى. وعليه يخرج المال عن ملك الواقف، ويصير حبيسا على حكم ملك الله تعالى، ويمتنع على الواقف تصرفه فيه (وهبة الزحيلي، ٢٠١٧).

وأصل مشروعية الوقف من الكتاب والسنة وعمل الصحابة. أما الكتاب فعموم الآيات التي تدعو إلى الإنفاق والصدقة والتحذير من البخل وشح النفس مثل قوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ وَٱسۡمَعُواْ وَأَطِيعُواْ وَأَنفِقُواْ خَيۡرٗا لِّأَنفُسِكُمۡۗ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفۡسِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ١٦ إِن تُقۡرِضُواْ ٱللَّهَ قَرۡضًا حَسَنٗا يُضَٰعِفۡهُ لَكُمۡ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡۚ وَٱللَّهُ شَكُورٌ حَلِيمٌ ١٧﴾[التغابن:١٦-١٧]، وأما السنة ما رواه ابن عمر رضي الله عنهما: "أَصابَ عُمَرُ بخَيْبَرَ أرْضًا، فأتَى النبيَّ صَلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ، فقالَ: أصَبْتُ أرْضًا لَمْ أُصِبْ مالًا قَطُّ أنْفَسَ منه، فَكيفَ تَأْمُرُنِي بهِ؟ قالَ: إنْ شِئْتَ حَبَّسْتَ أصْلَها وتَصَدَّقْتَ بها، فَتَصَدَّقَ عُمَرُ أنَّه لا يُباعُ أصْلُها ولا يُوهَبُ ولا يُورَثُ في الفُقَراءِ، والقُرْبَى والرِّقابِ وفي سَبيلِ اللَّهِ والضَّيْفِ وابْنِ السَّبِيلِ، لا جُناحَ علَى مَن ولِيَها أنْ يَأْكُلَ مِنْها بالمَعروفِ، أوْ يُطْعِمَ صَدِيقًا غيرَ مُتَمَوِّلٍ فِيهِ"، وأما عمل الصحابة بما روي عن جابر رضي الله عنه: لم يكن أحد من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ذا مقدرة إلا وقف، وانتشر ذلك فلم ينكره أحد فكان إجماعا. (ابن قدامة، المغني ٦/٣)

وينقسم الوقف بحسب الجهة الأولى التي وقف عليها في الابتداء على نوعين: خيري، وأهلي أو ذري. أما الوقف الخيري: فهو الذي يوقف في أول الأمر على جهة خيرية، ولو لمدة معينة، يكون بعدها وقفا على شخص معين أو أشخاص معينين. كأن يقف أرضه على مستشفى أو مدرسة، ثم من بعد ذلك على نفسه وأولاده. وأما الوقف الأهلي أو الذري: فهو الذي يوقف في ابتداء الأمر على نفس الواقف أو أي شخص أو أشخاص معينين، ولو جعل آخره لجهة خيرية، كأن يقف على نفسه، ثم على أولاده، ثم من بعدهم على جهة خيرية (وهبة الزحيلي، ٢٠١٧). ولا تفوت ماليزيا في جعل الوقف كأحد الأدوات المالية، وهي في الواقع تمتلك كمية ضخمة من أراضي الوقف تبلغ مساحتها ١١٠٩١,٨٢ فدانا، وولاية جوهور "Johor" هي من أكثر الولاية تمتلك أراضي الوقف ثم تليها ولاية ترنجانو "Terengganu"، ثم صباح "Sabah"، ثم قدح (Ismail et.al, 2013) "Kedah". كم من مراكز الدراسات والمدارس الإسلامية في ماليزيا تعتمد على الوقف، (Syed Mohd Ghazali Wafa, 2010) وكذلك المساجد والمشارع الخيرية العامة تعتمد على الوقف.

قد اشتهرت في نيجري سمبيلان "Negeri Sembilan" ممارسة توريث أراضي العادات "Tanah Adat". هذا التوريث أصله ينبثق من قانون عادات برباتيه "Adat Perpatih"، وهي في جذورها عادة مستمدة من ولاية مينانجكاباو "Minangkabau" في إندونيسيا (Mualimin Mochammad Sahid, 2018). عادات برباتيه تعتبر كنظام مجتمعي متكامل يشمل نظام الجنايات والمعاملات ونظام التوريث والعلاقة بين القبائل (Setiyawan Gunardi et.al, 2017)، تقوم على أساس القبلي، وعليه يتشكل النظام القيادي بين المجتمع والنظام المالي والملكية للممتلكات في المجتمع. ومن سمة توريث أراضي العادات أنه يخصّ المرأة لإرث الأرض دون الرجال ولا يأخذ كيفية تقسيم الميراث الإسلامي، فهي الأراضي الموروثة من جيل متقدم ترثها المرأة الوارثة من جهة الأم، معروفة بنظام "Matrilineal" (Yasmin Safian et.al, 2017).

وفي هذه النقطة قد نشأ الجدل والنقاش الطويل حول العلماء المعاصرين في شرعية هذا التوريث، لأنه في ظاهره يتصادم مع أحكام الميراث الإسلامي حتى يحتاج إلى التضبيط. فمن الحلول المقدَّمة من قِبَلِ العلماء الباحثين للخروج من ذلك الحرج الشرعي الموجود هو تكييفه على حكم الوقف الذري (Mualimin Mochammad Sahid, 2017). ولذلك فمن الواضح أن هذا التوريث يحتاج إلى التأكد من أنه يتماشى مع حكم الوقف الذري لأن هناك مخاوف بشأن شرعيته وبالإضافة قد تمّت ممارسته منذ أجيال بين أهل الولاية، بل هذا التوريث قد تمّ تقنينه في قانون ولاية نيجري سمبيلان على وجه التحديد لضمان تعزيز وضع أراضي العادات.

٢. منهج الدراسة

يعتمد الباحث في هذه الدراسة بالمنهج النوعي. في هذه الدراسة سيتم جمع البيانات باستخدام أساليب غير المسح وذلك يتم من دراسات نصية وبحث مكتبي. يقوم الباحث في جمع البيانات بالرجوع إلى كتب الفقه والمقالات والبحوث العلمية حول موضوع البحث. ثم يقوم الباحث في تحليل البيانات باستخدام المنهج الوصفي وهو محاولة الوصول إلى المعرفة الدقيقة والتفصيلية لحكم الوقف الذري في الفقه الإسلامي ومفهوم توريث أراضي العادات بولاية نيجري سمبيلان قبل وضع الإجراءات المستقبلية الخاصة بهما، ويقوم باستخدام المنهج التحليلي للوصول إلى معرفة مدى التوافق بينهما.

٣. الدراسات السابقة

عادات برباتيه تعتبر من أحد الموضوعات التي يتناولها الباحثون في دراستهم. لقد تم إجراء الأبحاث حولها بأشكال مختلفة بما في ذلك الرسائل العلمية والمقالات العلمية والكتب والبحوث من خلال منح المشاريع. ومع ذلك، تلك الدراسات كلها لن يتم التطرق إليها بالتفصيل هنا، ولكن سيتم تناول أبرز الدراسات السابقة التي تناولت موضوع توريث أراضي العادات خاصة وما يتعلق بها.

يمكن تقسيم نتائج الدراسات السابقة المتعلقة بتوريث أراضي العادات إلى عدة جوانب. الجانب الأول هو مفهوم توريث أراضي العادات في عادات برباتيه بولاية نيجري سمبيلان. لقد حققت تلك الدراسات أن قانون عادات برباتيه أصلها عادة مستمدة من ولاية مينانجكاباو "Minangkabau" في إندونيسيا بعدما هجروا شعبها إلى نيجري سمبيلان في القرن السادس العشر الميلادي .(Mualimin Mochammad Sahid, 2018)لقد أسس تلك العادة "Datu Perpatih Nan Sebatang"، وهي عادة تقوم على أساس القبلي. يتمّ تأسيسها من خلال الأمثال والقصائد التي تشكل التشريعات والأنظمة في حياة المجتمع، وينتقل مفهومها وتفسيرها من جيل إلى جيل شفهياً دون أي سجلات مكتوبة، ويتمّ قبوله من جيل إلى جيل دون أي إضافات .(Abdul Manan Ismail et.al, 2016)هم يعتبرون النسب من سلالة الأم والنساء مفتاح الكرامة القبلية، هم يعلّمون ويثقفون أعضاء القبائل لاحترام المرأة ومنحها الحماية المناسبة. فتوريث أراضي العادات إلى المرأة من جهة الأم خاصة يمثل وسيلة لتحقيق تلك الحماية .(Nadzan Haron, 2011)

أما الجانب الثاني هو تحقيق مدى شرعية توريث أراضي العادات وآراء العلماء حوله. وموقف العلماء في شرعية هذا التوريث ينقسم إلى اثنين؛ الاتجاه الأوّل مثل الشيخ الخطيب المينانجكاباوي والشيخ الطاهر جلال الدين وغيرهما يرون أن هذا التوريث لا يجوز العمل به شرعا لمخالفته أحكام الميراث الإسلامي ويجب إلغائه، وذلك لأنه يخصص المرأة في التوريث دون الرجال بينما الإسلام يعطي حقا لتوريث التركة للرجال والنساء معا حسب نظام الميراث الإسلامي (Mualimin Mochammad Sahid et.al, 2018). أما الاتجاه الثاني مثل الحاج عبد الكريم أمر الله "Hamka" وهو تلميذ الشيخ الخطيب المينانجكاباوي يرى أن هذه القضية لا يمكن حلها بشكل مبسط بأن يقول على أنها العادة التي تخالف الشريعة، بل أصدر الفتوى بإسقاطها على الوقف كما فعله عمر رضي الله عنه، أساسه قاعدة الأصول "العادة محكمة" و"العرف قاض" .(Mochtar Naim, 1968)

أما الجانب الثالث اكتشاف مستوى ممارسة المجتمع لعادات برباتيه في واقع حياتهم. ووجدت نتائج الدراسة أن مستوى ممارسة المجتمع بشأن أراضي العادات وقوانينها لا تزال مرتفعة ومطبقة، وحتى الآن أراضي العادات الموجودة في بعض المنطقة بولاية نيجري سمبيلان وصلت إلى كمية كبيرة ويملكها كثيرون .(Azman Ab Rahman et.al, 2017)تُظهر النتائج أن هناك تقديرا ل ٣٤٥٥٠,٠٧ فداناً من الأراضي التي تشمل أراضي العادات في نيجري سمبيلان، بل المناطق والمقاطعات التي لديها أراضي العادات أكثر من التي ليس لديها أراضي العادات بناءً على نتائج دراسة أجريت في عام ٢٠١٧ تضمنت استبيانًا على ٥٢٠ مستجيبًا في ٣ مناطق مختلفة التي تمارس توريث أراضي العادات، ٤٨٨ منهم لديهم أسر تمتلك أراضي العادات، وهي تساوي ٩٣٪ .(Azman Ab Rahman et.al, 2017)

أما الجانب الرابع تقديم المخرج والحل في تعامل مع توريث أراضي العادات لخروج من دائرة مخالفة الشريعة. العلماء المجيزون العمل بهذا التوريث ذهبوا إلى تفسيره وتكييفه على أقرب الحكم في الفقه إليه وهو الهبة، أو الهبة الأمانة، أو الوقف الذري والقبلي للحصول على الدعم من الشريعة والسماح بإعماله (Mualimin Mochammad Sahid, 2017). فعلى ذلك من المهم دراسة مدى تحقق بينهما.

٤. الوقف الذري في الفقه الإسلامي

عرفه السيد السابق بقوله: "والوقف أحيانا على الأحفاد أو الأقارب ومن بعدهم إلى الفقراء، ويسمى هذا بالوقف الأهلي أو الذري" (سيد سابق، ٢٠٠٠). فإن كانت جهة الوقف خاصة بأهله وأقاربه، كان الوقف أهليا أو ذريا. والهدف من الوقف الذري هو الدفاع عن مصير العائلات التي تركها آباؤهم الذين يعتمدون عليهم. ومن روح الشريعة الإسلامية أن يعطي الأولوية لأفراد الأسرة في نيل البر والخير من الشخص قبل الآخرين. علاوة على ذلك، إذا كان أي منهم بحاجة إلى المساعدة، فإن هذا الوقف الذري أفضل لمن هم في أمس الحاجة إليه.

٤،١. موقف الفقهاء حول شرعية الوقف الذري

لقد اختلف الفقهاء في مشروعية الوقف الذري وانقسموا إلى قولين (نجبة عمران أحمد الضبع، ٢٠٢٠):

القول الأول: ذهب إلى جواز الوقف الذري، وهو مذهب جمهور الفقهاء. هؤلاء يرون بوجود أقارب فقراء للواقف، فللواقف أن يسد حاجتهم وأن يتصدق عليهم وأن يصل رحمه فيهم بسد حاجتهم وإغنائهم عن السؤال. وإن كان الفقهاء اختلفوا في حالة الوقف على بعض الورثة بوجود آخرين، فأجاز بعضهم ذلك من باب حرية التصرف بالأملاك كسائر التصرفات. ولقد استدل المجيزون للوقف الذري بالآيات الكريمة والأحاديث النبوية وعمل الصحابة. فمن القرآن قوله تعالى: ﴿لَن تَنَالُواْ ٱلۡبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُواْ مِمَّا تُحِبُّونَۚ وَمَا تُنفِقُواْ مِن شَيۡءٖ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٞ﴾ [آل عمران:٩٢].

ووجه دلالتها ما جاء في صحيح البخاري (كانَ أبو طَلْحَةَ أكْثَرَ الأنْصَارِ بالمَدِينَةِ مَالًا مِن نَخْلٍ، وكانَ أحَبُّ أمْوَالِهِ إلَيْهِ بَيْرُحَاءَ، وكَانَتْ مُسْتَقْبِلَةَ المَسْجِدِ، وكانَ رَسولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ يَدْخُلُهَا ويَشْرَبُ مِن مَاءٍ فِيهَا طَيِّبٍ. قَالَ أنَسٌ: فَلَمَّا أُنْزِلَتْ هذِه الآيَةُ: {لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ} [آل عمران: ٩٢] قَامَ أبو طَلْحَةَ إلى رَسولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ فَقَالَ: يا رَسولَ اللَّهِ، إنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وتَعَالَى يقولُ: {لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ} [آل عمران: ٩٢]، وإنَّ أحَبَّ أمْوَالِي إلَيَّ بَيْرُحَاءَ، وإنَّهَا صَدَقَةٌ لِلَّهِ، أرْجُو برَّهَا وذُخْرَهَا عِنْدَ اللَّهِ، فَضَعْهَا يا رَسولَ اللَّهِ حَيْثُ أرَاكَ اللَّهُ. قَالَ: فَقَالَ رَسولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ: بَخٍ، ذلكَ مَالٌ رَابِحٌ، ذلكَ مَالٌ رَابِحٌ، وقدْ سَمِعْتُ ما قُلْتَ، وإنِّي أرَى أنْ تَجْعَلَهَا في الأقْرَبِينَ. فَقَالَ أبو طَلْحَةَ: أفْعَلُ يا رَسولَ اللَّهِ. فَقَسَمَهَا أبو طَلْحَةَ في أقَارِبِهِ وبَنِي عَمِّهِ).

أما من عمل الصحابة استدلوا بما رواه الدارمي في سننه (أن الزبير جعل دوره صدقة على بنيه، لا تباع ولا تورث، وأن للمردودة من بناته أن تسكن غير مضرة ولا مضار بها، فإن هي استغنت بزوج، فلا حق لها) وفي رواية أخرى في صحيح البخاري (وتصدق الزبير بدوره وقال للمردودة من بناته أن تسكن غير مضرة ولا مضر بها فإن استغنت بزوج فليس لها حق). فلم ترد في رواية البخاري ذات الإشارة التي وردت في رواية الدارمي من تصدق الزبير بدوره على بنيه على وجه التخصيص إلا أن الروايتين اتفقتا على أنه وقفها على بناته في أحوال مخصوصة عينتها الرواية.

أما القول الثاني: من يرى إلى عدم جواز الوقف مطلقا، سواء خيريا أم ذريا. وهو مذهب القاضي شريح، ونقل في رواية عن الإمام أبي حنيفة بعدم لزومه في حال حياة الواقف، وهو ملك يورث عنه إلى أن يحكم حاكم بصحته أو يعلقه على موته، فيأخذ حكم الوصية (ناصر الإسلام الرامفوري). استدل أصحاب هذا المذهب بعدة أدلة، منها قوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ ٱللَّهُ مِنۢ بَحِيرَةٖ وَلَا سَآئِبَةٖ وَلَا وَصِيلَةٖ وَلَا حَامٖ﴾ [المائدة: ١٠٣]، وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلُواْ لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ ٱلۡحَرۡثِ وَٱلۡأَنۡعَٰمِ نَصِيبٗا فَقَالُواْ هَٰذَا لِلَّهِ بِزَعۡمِهِمۡ وَهَٰذَا لِشُرَكَآئِنَا﴾ [الأنعام: ١٣٦]، وما روي عن ابن عباس أنه قال: (لما نزلت سورة النساء

قال رسول الله –صلى الله عليه وسلم–: لا حبس بعد سورة النساء)، وما ورد في سنن البيهقي عن شريح أنه قال: (جاء محمد صلى الله عليه وسلم بمنع الحبس)، وقوله (أنه لا حبس عن فرائض الله عز وجل).

وقد رد العلماء الذين أجازوا الوقف على استدلال المذهب الثاني بأن الآيات لا دليل لهم في شيء منها على إبطال الحبس والمنع منه لأنها تقتضي التوبيخ على ما كانت الجاهلية تحرمه على أنفسها من أنعامها، ولم تقصد به وجوه البر أو التقرب إلى الله. أما حديث ابن عباس فإن النهي فيه منصب على الحال التي يكون فيها محاربة لنظام الميراث، وتعمد الإضرار بالورثة، أو إيثار لبعضهم فيه دون بعض دونما سبب شرعي، فإن الذي يقصد بوقفه حرمان بعض الورثة أو كلهم فوقفه باطل، أما من وقف قصد التقرب إلى الله فليس هو المعني بالحديث ولا هو المشار إليه فيه، ومثل حاله كمثل حال الصحابة الذين وقفوا لإضرار ولا لحبس الفرائض ومصادمة شرع الله، وهذا مما يكسب الوقف مشروعيته ويجعله مباحا ويخرج عن كونه المقصود في الحديث المذكور.

أما استدلالهم بحديث القاضي شريح فقد رده الجمهور لعدة أمور، منها، أن هذا الحديث مرسل، كما أن العرب لم تعرف الحبس قبل الإسلام حتى يصدق القول بأن محمدا صلى الله عليه وسلم جاء بمنع الحبس، فإن أحدا من الجاهلية لم يحبس دارا ولا أرضا على وجه من وجوه الخير. ولكن أبا يوسف من الحنفية بعد أن علم بوقوف الصحابة في المدينة أفتى بلزوم الوقف. وبالتأمل في روايات الصحابة وشروطها نجد أن الصحابي يفرد بستانا من ممتلكاته ويجعل غلّته صدقة جارية للفقراء والقربى وابن السبيل وفي سبيل الله، ويتولى هو إخراجها وتوزيعها (نجبة عمران أحمد الضبع، ٢٠٢٠).

٤,٢. موقف العلماء في تخصيص الوقف للبعض دون البعض

العلماء في مسألة تخصيص الوقف للذكور دون الإناث أو العكس، قد اختلفوا فيها إلى القولين؛ القول الأول: يكره تخصيص الوقف على البعض دون البعض، وهذا مذهب الجمهور. محل الكراهة هو عند الاستواء في الحاجة أو عدمها، وإلا فلا كراهة، وعلى ذلك يحمل تفضيل الصحابة (الخطيب الشربيني، ١٩٩٤). وإن كان على طريق الأثرة فيكره ذلك، أما إن كان على أن بعضهم له عيال وبه حاجة فلا بأس به. وكذلك لو خصّ الواقف المشتغلين بالعلم من أولاده بوقفه تحريضا لهم على طلب العلم أو ذا الدين دون الفساق أو المريض أو من له فضل من أجل فضيلته فلا بأس به (ابن قدامة، ١٩٩٧).

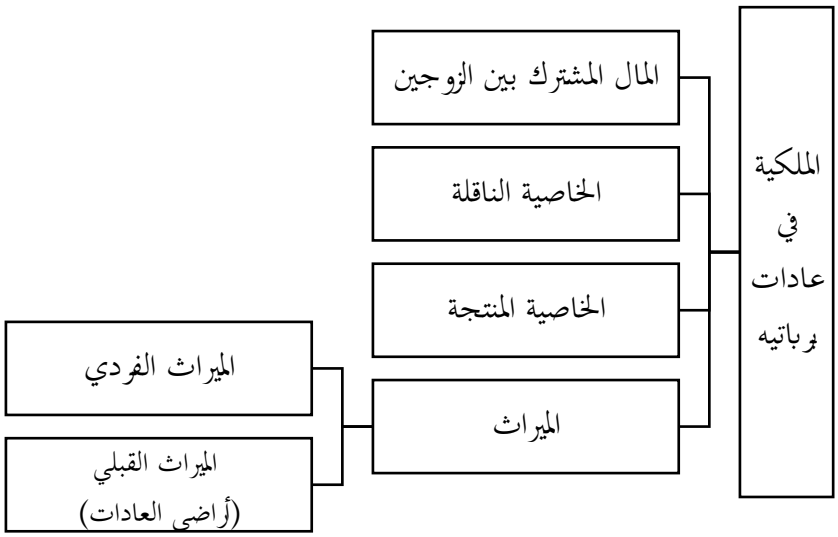
أما القول الثاني يحرم تخصيص الوقف لبعض دون البعض، ويجب رده إن وقع، اختاره بعض الشافعية بناء على اشتراط القربة لصحة الوقف، أما إن كان على اشتراط انتفاء المعصية لصحته صح ذلك التخصيص، ولكنهم أكرهوا ذلك (ابن حجر الهيتمي). وعليه أيضا أكثر المالكية، إلا أنهم اختلفوا في رده إن وقع على قولين؛ الأول يجب رده مطلقا، أما الثاني يجب رده إن كان في يد الواقف ولم يحز عنه، فإن حيز عنه أو مات مضى على شرطه (محمد بن يوسف المواق، ١٩٩٤). من هنا يتبين لنا، أن جميع العلماء من كلي القولين اتفقوا معا على جواز تخصيص الوقف لبعض دون البعض إن كان لمعاني أو لمصالح معتبرة، أما إذا كان التخصيص بقد حرمان البعض دون مبرر معتبر فاختلفوا في ذلك، إما بحرمانه أو بكرهه.

٥. مفهوم توريث أراضي العادات في عادات برباتيه

٥,١. نظام الأموال في عادات برباتيه

فيما يتعلق بالملكية في عادات برباتيه، هناك أربعة أنواع من الممتلكات التي يمارسها مجتمع مينانجكاباو وهي المال المشترك بين الزوجين "Harta Sepencarian"، والخاصية الناقلة "Harta Pembawa"، والخاصية المنتجة "Harta Dapatan"، والميراث "Harta Pusaka". النوع الأول أي المال المشترك بين الزوجين؛ يعرّف في عادات برباتيه على أنه المال المكتسب من كلي الطرفين معا بعد زواجهما. يرث هذا المال وارثهما ويتم توزيعه تابعا لأحكام الميراث الإسلامي. ثم النوع الثاني أي الخاصية الناقلة؛ يعرفّ على أنه مال الرجل المملوك قبل الزواج. هذا المال إما يحصّله قبل زواجه أو موهوب له من والديه، فإذا مات هذا الرجل فماله مردود إلى وارثه الخاص. ثم النوع الثالث أي الخاصية المنتجة؛ يعرّف على أنه مال المرأة المملوك ساعة الزواج. وهذا المال إما تحصّله قبل زواجها أو بعد طلاقها، فإذا ماتت هذه المرأة فهذا المال ترثه ابنتها .(Yasmin Safian et.al, 2017)

أما النوع الرابع أي الميراث؛ يعرّف على أنه أموال، أو منازل، أو أرض، أو مجوهرات وردت من الوالدين أو الأجداد أو الأجيال التي سبقتهم. وهو ينقسم إلى اثنين؛ القسم الأول هو الميراث القبلي "Pusaka Benar" الذي يتكون من الأراضي والحقول وبساتين الفاكهة والمنازل الموروثة من الأم على أرض الميراث. يعطى الميراث القبلي لامرأة من النسل الأم عبر الأجيال، وهي معروفة بنظام " Matrilineal" (Yasmin Safian et.al, 2017). لذلك تمّ تسجيل الأرض باسم المرأة ولا يحق للابن امتلاكها، ولكن يمكنه العيش فيها وانتفاعها. الأراضي الموروثة من نوع هذا الميراث هي التي تسمّي بأراضي العادات. أما القسم الثاني هو الميراث الفردي "Pusaka Sendiri"الذي يتعلق بممتلكات الأجداد الذي يرثها الأبناء من آبائهم من المجوهرات والأراضي والأموال وغيرها التي يكسبها الآباء من جهدهم أو التوريث. هذا الميراث لا يقتصر على المرأة فقط، ولكن يحق للرجال من نفس النسب المطالبة بنصيبهم فيه أو باختصار فهو مشابه بالميراث الإسلامي (Faraded Bt Mohd Dom, 1979). انظر (الرسم البياني ١) لمزيد من البيان.



الرسم البياني ١: أنواع الملكية في عادات برباتيه

٥,٢. طريقة توريث أراضي العادات

مجتمع عادات برباتيه يعتبرون النسب من سلالة الأم والنساء مفتاح الكرامة القبلية، هم يعلّمون ويثقفون أعضاء القبائل لاحترام المرأة ومنحها الحماية المناسبة. فتوريث أراضي العادات إلى المرأة من جهة الأم خاصة يمثل وسيلة لتحقيق تلك الحماية. فالمرأة التي مات زوجها لها ضمان الاستمرار في الحياة والحصول على المسكن ولها مصدر دخل لكسب قمة العيش. بوجود نظام توريث أراضي العادات أصبحت المرأة قادرة على الحفاظ على كرامتها وقبيلتها معا ثم تقوم بتربية الأطفال. يضع قانون عادات برباتيه مكانة خاصة للنساء بصفتهن وارثة لأراضي العادات وينص على أن يعيش الزوج مكان الزوجة للحفاظ على كرامة القبيلة. والرجال لا يرثون أراضي العادات لسبب تمّ اعتبارهم قادرين على العثور على ممتلكاتهم الخاصة بشكل مستقل دون الاعتماد على ميراث أمهاتهم. وفي نفس الوقت في ظروف معينة وفي حالة الضرورة، يسمح لهم بالحصول على حقوق الانتفاع على أراضي العادات بموافقة الوارثات. ولا يملك الرجل سلطة القيام بأي شكل من أشكال المعاملات على أراضي العادات .(Nadzan Haron, 2011)

وهناك عدة أشكال توريث أراضي العادات في عادات برباتيه. ذكرت الدراسة أن المجتمع في رمباو "Rembau" يمارس خمسة أشكال من توريث أراضي العادات ألا وهي التوريث المباشر، وتوريث للأخت الكبيرة أو الأخت الصغيرة وبناتهن، وتوريث لأقارب الأم من النساء وبناتهن، وتوريث لأقارب الجد من النساء وبناتهن، وتوريث لأقارب الأجداد من النساء. المراد بالتوريث المباشر هنا هو أن أراضي العادات يورث لمن له حق أصيل في الحصول عليه وهو البنت نفسها. بجانب ذلك، هناك أيضا أشكال أخرى من توريث أراضي العادات ما عدا الخمسة المذكورة ألا وهي التي تتضمن عملية الشراء والبيع أو

دفع تعويض لصاحب أراضي العادات. من خلال هذه العملية يمكن لصاحب أراضي العادات أن يبيعها بشرط أن يكون البيع والشراء داخل القبيلة فقط (Abdul Manan Ismail et.al, 2016:12).

تاريخيا، لقد تمّت ممارسة توريث أراضي العادات لفترة طويلة قبل الاستعمار البريطاني لأرض الملايو "Tanah Melayu" (Abdul Manan Ismail et.al, 2016:15). هذه الممارسة من جيل إلى جيل قد حظي باهتمام خاص من المجتمع كله، إنها لا تتوقف عن كونها ممارسة تقليدية فحسب، بل تصبح شكلا من أشكال القوانين التي يسنها المجتمع. في دستور ماليزيا، أراضي العادات في نيجري سمبيلان محمية بموجب "Enakmen Pegangan Adat 1926" لعام ١٩٢٦، فصل ٢١٥. لقد تمّ بالفعل بذل جهود لحماية أراضي العادات من خلال التشريعات القانونية منذ فترة طويلة ومرّت بعدة مراحل قبل الوصول إلى المرحلة النهائية. من هنا يمكننا أن نستنتج ميزات رئيسية لبنية مجتمع عادات برباتيه وهي النسب يحسب من نسل الأم، الإرث يتم عن طريق المرأة، مكان الإقامة بعد الزواج في منطقة والدة الزوجة (Abdul Manan Ismail, et.al, 2016:11)، وتوريث أراضي العادات لا يمارسه بعض الأطراف بشكل عشوائي فحسب، بل تتعزز في المجتمع من خلال تشريعها في قانون رسمي.

٦. وجه التوافق بين الوقف الذري وتوريث أراضي العادات

٦,١. ملكية أراضي العادات للقبيلة وليست للفرد

أراضي العادات تعتبر العمود الفقري لعادات برباتيه القائمة على النمط القبلي. أراضي العادات والمساكن المبنية عليها لها قيمة عاطفية لأعضاء القبيلة كمنشأ لأسلافهم. يتم الاحتفاظ بأراضي العادات في الأسرة أو القبيلة ولا تقسم على أهل الورثة جميعا (Abdul Kadir Ismail, 1983). ومن أحد أسس عادات برباتيه هو النسب يحسب من نسل الأم، فلذلك لا يرث الرجل تلك الأراضي، ولكن ترثها المرأة فقط. والمرأة التي ترث هذه الأرض لا تملكها ملكا تاما ولا تعتبر الوارثة الحقيقية لها، ولكنها مؤتمنة للأرض من جهة القبيلة فقط (Yasmin Safian et.al, 2017)، ليست لها حرية الاستعمال والتصرف فيها كما تشاء، ولا تتصرف فيها إلا بعد حصول الموافقة من القبيلة، وليست للمرأة البيع أو الهبة أو الوقف أو الوصية، ولكن يمكنها استخدامها في حالة خاصة فقط، فالأرض ملك القبيلة وليست المرأة الوارثة. وهذا يتوافق مع حكم الوقف الذري لأن الجهة هي الأهل والأقارب. فلذلك يتطبق على توريث أراضي العادات حكم الوقف الذري، بصرف النظر من تسميتها بالتوريث لأن المسمّيات نفسها تعني الوقف الذري، ويمكن تفسير التسمية بتوريث الوظيفة أي كالمؤتمن على الأرض من جهة القبيلة.

٦,٢. مقصد تخصيص المرأة دون الرجال في توريث أراضي العادات

عادات برباتيه تخصّ النساء في التوريث دون الرجال مبنيا على أساس حماية المرأة في حالة الطلاق أو وفاة زوجها وتضمين استمرار حياتها بعد ذلك لحصول على المسكن وكسب قمة العيش. فأصبحت المرأة قادرة على حفاظ كرامتها وتقوم على وظيفتها في تربية الأولاد. أما الرجل لا يرث شيئا من أراضي العادات ولا يملك سلطة القيام بأي شكل من أشكال المعاملات عليها لسبب تمّ اعتباره قادر على كسب النفقة والعثور على ممتلكاته الخاصة بشكل مستقل دون الاعتماد على ميراث أمهاته (Nadzan Haron, 2011)، بل وفق عادة المجتمع أن الرجل يسافر في كثير من الأحيان لإيجاد العمل بعيدا عن القرية.

وتخصيص المرأة في توريث أراضي العادات يحتوي على مصلحة معينة يريد تحقيقها وهي حماية مصالح المرأة في القبيلة، وهي وجه من وجوه الخير والبر يقبلها الإسلام. بالإضافة هذا التوريث لا يمنع الرجل منعا باتا في انتفاع بالأرض، ولكن يسمح لهم بالحصول على حقوق الانتفاع على أراضي العادات بموافقة الوارثات والعيش عليها معا (Nadzan Haron, 2011). ولذلك إذا وزن هذا الأمر على أقوال العلماء في مسألة تخصيص الوقف لبعض دون البعض فإنه يدخل في التخصيص الذي أباحوه العلماء. فالخلاصة، هذان الوجهان يكفيان لحكم على توريث أراضي العادات بأنه يتطابق مع حكم الوقف الذري والعمل به مقبول في ميزان إسلامي.

٧. الخلاصة

فالخلاصة، لقد ثار النقاش والجدل العريض حول العمل بتوريث أراضي العادات بين العلماء في شرعيته لما في ظاهره يتصادم مع أحكام الميراث الإسلامي. والعلماء المجيزون قد أباحوه على أساس قاعدة الأصول "العادة محكمة"، فلذلك هم يتكيفون هذا التوريث إلى أقرب حكم متشابه معه في الفقه، وهو الوقف الذري. ومن خلال هذه الدراسة يظهر أن توريث أراضي العادات ينطبق عليه صورة الوقف الذري. ومن ثم يتم بشكل غير مباشر رفض جميع الصور السلبية حول صحة هذا التوريث.

المراجع والمصادر

أولا: المصادر والمراجع بغير اللغة العربية:

Abdul Manan Ismail et al. (2016). *Kedudukan dan Amalan Tanah Adat Menurut Perspektif Syariah*. Negeri Sembilan: Penerbit USIM. pp. 1.

Azman Ab Rahman et al. (2017). "Tahap Amalan Masyarakat Terhadap Tanah Adat dan Undang-undang Tanah Adat: Kajian Di Negeri Sembilan". *Malaysian Journal of Syariah and Law*. Negeri Sembilan: Penerbit Usim Press. Vol 5. No. 1.

Faraded Bt Mohd Dom. (1979). *Persoalan Pembahagian Harta Dalam Adat Perpatih*. (Thesis). Universiti Kebangsaan Malaysia.

Isamail, M. Z., Ahmad, K., Md Ariffin, M. F., & Rosele, M. I. (2013). Pemerkasaan Wakaf Di Malaysia: Satu Sorotan. *In 5th Islamic Economics System Conference (iECONS 2013), "Sustainable Development Through the Islamic Economics System"*.

Mochtar Naim. (1968). *Menggali Hukum Tanah Dan Hukum Waris Minangkabau*. Padang: Center for Minangkabau Studies Press.

Syed, M. G. W. S. A. W. (2010), *"Pembangunan Wakaf Pendidikan di Malaysia"*. Kertas kerja ini telah dibentangkan di Seventh International Conference-The Tawhidi Epistemology: Zakat and Waqf Economy, Bangi.

Mualimin Mochammad Sahid. (2017). "Perwarisan Tanah Adat/Ulayat Di Indonesia Dan Malaysia Dalam Adat Perpatih: Satu Tinjauan Syarak". *Malaysian Journal of Syariah and Law*. Negeri Sembilan: Penerbit Usim Press. Vol. 5. No. 1.

Mualimin Mochammad Sahid. (2018). "Syeikh Ahmad Al-Khatib Al-Minangkabawi dan Pendiriannya Terhadap Pewarisan Harta Dalam Adat Minangkabau: Satu Kajian Perbandingan Dengan Isu Tanah Adat Di Malaysia". *Malaysian Journal of Syariah and Law*. Negeri Sembilan: Penerbit Usim Press. Vol. 6. No. 1.

Nadzan Haron. (2011). *Isu Tanah Adat Perpatih Dan Cadangan Penyelesaiannya*. Negeri Sembilan: Lembaga Muzium Negeri Sembilan.

Setiyawan Gunardi et al. (2017). "Konsep Al-Adah Muhakkamah Dalam Pewarisan Tanah Adat Menurut Adat Perpatih Di Malaysia". *Malaysian Journal of Syariah and Law*. Negeri Sembilan: Penerbit Usim Press. Vol. 5. No. 2.

Yasmin Safian et al. (2017). "Kajian Uruf Sebagai Justifikasi Penerimaan Dalam Tanah Adat-Satu Analisa Fiqh". *Malaysian Journal of Syariah and Law*. Negeri Sembilan: Penerbit Usim Press. Vol. 5. No. 1.

ثانيا: المصادر والمراجع باللغة العربية:

القرآن

ابن حجر الهيتمي، أحمد بن محمد بن علي بن حجر. د.ت. الفتاوى الفقهية الكبرى. د.م: المكتبة الإسلامية. ج. ٣. ص. ٢٥٦.

ابن قدامة المقدسي، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة. (١٩٩٧). المغني. الرياض: دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع. ج. ١٥/٨. ص. ٢٠٦.

البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٩٩٣). صحيح البخاري. دمشق: دار ابن كثير. كتاب الزكاة. باب الزكاة على الأقارب. ج. ٢/٧: ٥٣٠. رقم الحديث ١٣٩٢، ٢٦٢٥.

البيهقي، أحمد بن الحسين أبو بكر. سنن البيهقي. كتاب الوقف. باب من قال لا حبس عن فرائض الله. رقم الحديث ١١٦٨٧، ١١٦٩٢، ١١٦٨٩.

الخطيب الشربيني، محمد بن محمد. (١٩٩٤). مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج. د.م: دار الكتب العلمية. ج. ٦/٣. ص. ٥٦٧.

السيد سابق. (٢٠٠٠). فقه السنة. القاهرة: الفتح لإعلام العربي. ج. ٣. ص.٢٥٩.

محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري الغرناطي المواقي المالكي. (١٩٩٤). التاج والإكليل لمختصر خليل. د.م: دار الكتب العلمية. ج. ٧. ص. ٦٣٥.

ناصر الإسلام الرامفوري، المولوي محمد عمر. د.ت. البناية في شرح الهداية لأبي محمد محمود بن أحمد العيني. بيروت: دار الفكر. ج. ٦. ص. ٨٩٣.

نجبة عمران أحمد الضبع. (٢٠٢٠). "الوقف الذري بين التنظيم والإلغاء". مجلة القرطاس للعلوم الانسانية والتطبيقية. ج. ٧. عدد (١). فبراير. ص. ٦-٩.

وهبة الزحيلي. (٢٠١٧). الفقه الإسلامي وأدلته. دمشق: دار الفكر. ج. ١٠/١٠. ص. ٧٦٠١.

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

أوضاع عقود العمل في الفقه الإسلامي والقانون الإماراتي
دراسة فقهية مقارنة

SALEM ABDULLA SALEM ALQAYDI
Faculty of Syariah and Law
Universiti Sains Islam Malaysia (USIM)
tts3@hotmail.com

ABSTRACT

تسعى هذه الدراسة إلى تحقيق هدف أساسي يتمثل في بيان الجانب التأصيلي الفقهي لعقد العمل، وبيان أسسه الشرعية، ومقارنة مواد القانون مع الأحكام الفقهية، ببيان الالتزامات والحقوق المترتبة على العلاقة التعاقدية بين ربِّ العمل والعامل، وما يترتب في حال وُجد التقصير أو الإخلال بشروط التعاقد، إذاً تكمن أهمية البحث في تأمين حقوق العمال التي كفلتها الشريعة الإسلامية والقانون الإماراتي والمحافظة عليها، إضافة إلى المحافظة على حقوق صاحب العمل وضمان عدم تقصير العامل في ذلك. وينبثق عن هذا الهدف الأساسي عدة أهداف فرعية تتمثل فيما يلي تعريف عقد العمل في الفقه الإسلامي والقانون الإماراتي والمقارنة بينهما و شرح الالتزامات التي يُنشئها عقد العمل وجزاء عدم تنفيذها وشرح شروط التعاقد في القانون الإماراتي ومقارنتها مع الفقه الإسلامي وبيان وإثبات أن الشريعة الإسلامية بأحكامها المختلفة هي التي تقيم العدل وتحقق المصلحة، وأنها لم تترك حكم علاقة من العلاقات التي تنشأ في المجتمع إلا بيَّنتها.

الكلمات المفتاحية: عقد العمل، العامل، صاحب العمل.

١. التمهيد

يُعد عقد العمل من أهم العقود في الحياة الاجتماعية والاقتصادية، ولا غنى للناس عنه؛ فهو يلامس حاجاتهم العملية، ويندر أن تجد بينهم شخصاً ليس عاملاً أو رب عمل، وهو من أكثر العقود تداولاً، إذ به تحصل الفئة العاملة – وهم الأغلبية الساحقة في جميع البلاد-، والتي ليس لها من ملك سوى أعمالها الذهنية والمادية على أجر يمثل مورداً حيوياً يؤمن لها احتياجاتها الأساسية من مأكل وملبس ومأوى، وهو في الوقت ذاته بالنسبة لأرباب الأعمال الذين لا يجدون لوفرة مشاغلهم وقتاً لاستغلال أموالهم بأنفسهم، أو لا تتوافر لديهم القدرة على الاشتغال بأيديهم لإنجاز الأعمال إما لعجزهم وضعفهم البدني، أو لجهلهم بأصول المهنة والصناعة، فهؤلاء يجدون في تشغيل العمال لديهم من أفضل طرق الاستثمار وترقية الأعمال (أبو العز، ٢٠١٨م).

ومعلوم أن العقود – ومنها عقد العمل- من أهم الوسائل القانونية التي تهدف إلى تنظيم معظم العلاقات بين الأشخاص، وهذه العقود في تكوينها وإبرامها وتنفيذها تخضع لضوابط والتزامات محددة يعينها القانون ترمي إلى ضبط وتوجيه سلوكيات وتصرفات أطراف العقد بصورة لا تؤدي إلى إجهاض العدالة العقدية (الشرايعة، ٢٠١٤م).

وقد ازدادت أهمية عقود العمل في الآونة الأخيرة، بسبب اتساع وازدياد هجرة اليد العاملة من دولة لأخرى. وأصبحت منطقة الشرق الأوسط وخاصة دول مجلس التعاون الخليجي من أكثر وجهات العمل رواجاً في العالم، واعتمدت دول الخليج على العمال الأجانب لسد الفجوات في سوق العمل التي كانت موجودة بسبب نقص المهارات بين السكان المحليين.

وفي الأربعين سنة الماضية ازداد الاعتماد على العمالة الخارجية في دول الخليج لغرض بناء وتطوير البنى التحتية الحديثة في دول غنية بالنفط، ولذلك يهاجر الملايين من الرجال والنساء الآسيويين إلى دول مجلس التعاون الخليجي بحثاً عن فرص أفضل لعائلاتهم في بلدانهم الأصلية، ولكن كثيراً ما يكون الاعتماد على الحظ أكثر من الاعتماد على الضمانات القانونية لحماية حقوق العمال نظراً لقيود نظام الكفالة، والسيطرة الهائلة على حياة العمال التي يمنحها القانون للمواطنين، كما أن حقوق العمال تُنتهك كل يوم، وهو وضع يوصف على أفضل وجه بالعمل القسري في كثير من الحالات (حامد، ٢٠١٦م).

وفي كثير من الحالات يظهر استغلال صاحب العمل حاجة العامل إلى العمل، فيفرض على العمال شروطاً قاسية يتقبلها العامل وهو صاغر، إذ يقدم عقد العمل مكتوباً مطبوعاً فيوقعه تحت تأثير حاجته للعمل، بينما العقد يعطي صاحب العمل كل الحقوق، ويرتب على العامل كل التبعات (عودة، ١٩٨٥).

وعقد العمل ينفرد بأنه بمجموعة من الخصائص تميزه عن غيره من العقود الأخرى، حيث إنه يعالج أهم المشاكل التي تحدث بين العمال وأصحاب العمل، كذلك يتميز بالحداثة إذا ما تمت مقارنته بالعقود الأخرى (محمد عثمان خلف الله، ١٩٩٤م).
وكون دولة الإمارات العربية المتحدة إحدى دول الخليج المهمة والتي تعتمد كثيراً على العمالة الأجنبية، فقد جاءت هذه الأطروحة لمناقشة قانون العمل الإماراتي، الذي نظم العلاقة بين العامل ورب العمل من خلال تنظيم عقد العمل، إذ بَيَّن التزامات العامل وحقوقه، كما بين التزامات رب صاحب العمل وحقوقه. وقد صدر هذا القانون ورقمه (٣٣) عام ٢٠٢١م بشأن تنظيم علاقات العمل، كما صدر قرار مجلس الوزراء رقم (١) لسنة ٢٠٢٢م في شأن اللائحة التنفيذية لقانون تنظيم العمل (٣٣).
ولقد أسهم فقهاء الإسلام في هذا المجال إسهاماً مشكوراً، وجاءت اجتهاداتهم حين درسوا " عقد الإجارة الواردة على عمل الإنسان" مثالاً يُحتذى، فلم تبق قضية تخص العلاقة بين العمال وأصحاب الأعمال (وقد يطلق الفقهاء عليه مصطلح " عقد إجارة النفس" أو " عقد إجارة الآدمي". وأطلق الفقه الإسلامي تعبير أجير على العامل، وتعبير المؤجر على صاحب العمل) إلا استنبط الفقهاء لها حكماً من كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم (الشريف، ١٩٧٧).
لقد تبين أن الشريعة الإسلامية وضعت العلاقة بين صاحب العمل والعامل في إطار من الروابط الإنسانية الرحيمة التي تعطي لكل ذي حق حقه، وتحفظ للعامل آدميته وحقه الحياة الكريمة. كما أن الفقه الإسلامي بحث في كافة الجوانب الناشئة عن العلاقات في العمل، حتى لم يترك الفقهاء أدق التفاصيل دون وضع مقاييس ومعايير لها، فأصبحت من الأسس الكبرى للشرع الإسلامي (السعيد، ١٩٨٣م).
وبما أن عقد العمل يقابل عقد الأجير الخاص في الفقه الإسلامي، فقد رأينا أن ندرس عقد العمل في الفقه الإسلامي من حيث المشروعية والتكييف الفقهي، ثم نقارن ذلك مع قانون العمل الإماراتي لنرى مدى توافق القانون مع الأحكام الفقهية.
لكن الأحكام الفقهية جاءت متناثرة في أبواب عديدة في بعض الأحيان، ومجملة في أحيان أخرى، لذلك كان هذا الجهد منصباً على جمع هذه الأحكام وترتيبها، وعرضها ثم الاستدلال بها، مع ترجيح ما أراه راجحاً لقوة دليله أو لتحقيقه مصلحة الجماعة، ومعلوم أن الشريعة الإسلامية جاءت لتحقيق المصالح.
ومن المعلوم أن عقد العمل ينشئ علاقة شرعية بين العاقدين، فَرَبُّ العمل -بناء على العقد- يستوفي منفعة العامل مقابل أجر محدد، والعامل يستحق الأجرة مقابل عمله، فهي معاوضة بين الطرفين يحكمها عقد الإجارة في الفقه الإسلامي.
وقد وضعت دولة الإمارات قانون تنظيم عقد العمل ليكون ملزماً للأفراد والمؤسسات، وفي ذلك تحقيق لمصلحة عامة من خلال تحديد الحقوق والواجبات للعاقدين في عقد العمل، ومن خلال التقليل ما أمكن من النزاعات التي قد تحدث بسبب التقصير أو عدم تطبيق القانون.

٢. مشكلة البحث

بما أن عقد العمل من أهم العقود وأكثرها أهمية، كونه يلامس شريحة كبيرة من المجتمع، والعمل - كما هو معلوم - أساس بناء المجتمعات وتحقيق الثروة، ودولة الإمارات تُعدُّ نموذجًا مهمًّا نظرًا لاعتمادها على العمالة الخارجية اعتمادًا كبيرًا، فاحتاج هذا العقد إلى بيان حقيقته وأحكامه في الفقه الإسلامي مقارنًا مع قانون العمل الإماراتي، وكل ذلك بهدف حفظ حقوق العمال وأصحاب العمل وعدم جواز الإخلال بها من الطرفين. إضافة إلى ذلك فإن التقدم الاقتصادي الكبير والتوسع في الإنتاج اقتضى إنشاء شركات كبيرة تستخدم عددًا كبيرًا من العمال، وهذا ما أوجب على الدول وضع قوانين وأنظمة خاصة تنظِّم العلاقة بين العمال وأصحاب الأعمال.

٣. أسئلة البحث

تسعى هذه الدراسة للإجابة عن الأسئلة الآتية:
- ما التكييف الفقهي والقانوني لعقد العمل؟
- هل هناك التزامات تترتب على عقد العمل؟
- ما الجزاءات المترتبة على الإخلال بعقد العمل؟
- هل ينطبق الفسخ التعسفي على عقد العمل؟

٤. أهداف البحث

يسعى هذا البحث لتحقيق الأهداف الآتية:
-تعريف عقد العمل في الفقه الإسلامي والقانون الإماراتي والمقارنة بينهما.
- شرح الالتزامات التي يُنشئها عقد العمل وجزاء عدم تنفيذها.
- شرح شروط التعاقد في القانون الإماراتي ومقارنتها مع الفقه الإسلامي.

- بيان وإثبات أن الشريعة الإسلامية بأحكامها المختلفة هي التي تقيم العدل وتحقق المصلحة، وأنها لم تترك حكم علاقة من العلاقات التي تنشأ في المجتمع إلا بيَّنتها.

٥. أهمية البحث

تكمن أهمية البحث في النقاط الآتية:

- بيان الجانب التأصيلي الفقهي لعقد العمل، وبيان أسسه الشرعية، ومقارنة مواد القانون مع الأحكام الفقهية، ببيان الالتزامات والحقوق المترتبة على العلاقة التعاقدية بين ربِّ العمل والعامل، وما يترتب في حال وُجد التقصير أو الإخلال بشروط التعاقد، إذاً تكمن أهمية البحث في تأمين حقوق العمال التي كفلتها الشريعة الإسلامية والقانون الإماراتي والمحافظة عليها، إضافة إلى المحافظة على حقوق صاحب العمل وضمان عدم تقصير العامل في ذلك.
- معرفة هذه الأحكام التي تحتاجها شريحة كبيرة من المجتمع.
- لم أجد رسالة أو بحثًا تم فيه المقارنة بيَّن قانون العمل الإماراتي ومدى توافقه مع الشريعة الإسلامية.

٦. منهج البحث

سيتم الاعتماد في كتابة البحث على المنهج الاستقرائي التأصيلي التحليلي المقارن، وذلك باستقراء أحكام عقد العمل في الفقه الإسلامي مع تأصيلها الشرعي؛ من خلال الرجوع إلى النصوص والقواعد الشرعية، كما سيتم تحليل النصوص الشرعية والقانونية وتفسيرها وتفكيكها، مع مقارنة الأحكام الفقهية بمواد قانون العمل الإماراتي.

الفصل الأوَّل: مقدِّمة
الفصل الثَّاني: حقيقة عقد العمل: تعريفه، ومشروعيته، وخصائصه، وتكييفه.
المبحث الأوَّل: تعريفه لغة واصطلاحًا.
المبحث الثَّاني: مشروعيته وخصائصه.
المبحث الثَّالث: الأساس الفقهي والقانوني لتكييف عقد العمل.

الفصل الثَّالث: أركان عقد العمل وشروطه، ومدى تدخل الدولة في تنظيمه.
المبحث الأوَّل: مقومات عقد العمل.
المبحث الثَّاني: الشروط المقترنة بعقد العمل.
المبحث الثَّالث: مدى تدخل الدولة في تنظيم عقد العمل.

الفصل الرَّابع: علاقة عقد العمل بغيره من العقود الأخرى.
المبحث الأوَّل: التشابه بين عقد العمل وعقد البيع وعقد الإجارة.
المبحث الثَّاني: التشابه بين عقد العمل وعقد الوكالة وعقد المقاولة.
المبحث الثَّالث: التشابه بين عقد العمل وعقد الشركة وعقد التأمين.

الفصل الخامس: التزامات عقد العمل وآثاره.
المبحث الأوَّل: التزامات العامل.
المبحث الثَّاني: التزامات صاحب العمل.
المبحث الثَّالث: الالتزامات العامة.

الفصل السَّادس: فسخ عقد العمل.
المبحث الأوَّل: الأسباب العادية لفسخ عقد العمل.
المبحث الثَّاني: الأسباب غير العادية لفسخ عقد العمل.
المبحث الثَّالث: الفسخ التعسفي ومدى انطباقه على عقد العمل.
المبحث الرَّابع: آثار فسخ عقد العمل.
المبحث الخامس: مكافأة نهاية الخدمة.
خاتمة وتتضمن: أهم النتائج والتوصيات.

٧. حدود البحث

انحصرت حدود البحث في قانون العمل الإماراتي رقم (٣٣) الصادر سنة ٢٠٢١م مقارنة مع أحكام الفقه الإسلامي، ومن ثم فإن البحث لن يتطرق إلى القوانين الأخرى في الدول العربية، ولا إلى الاتفاقات الدولية المتعلقة بتنظيم عقود العمل.

٨. الدراسات السابقة

كثيرة هي الدراسات التي تعرضت لموضوع العمل قديمًا وحديثًا، بعضها عام وبعضها فيه شيء من التعمق، لكني لم أجد رسالة علمية تتحدث عن أحكام عقد العمل في الفقه الإسلامي مقارنةً مع قانون العمل الإماراتي.

ومن هذه الدراسات:

١- دراسة شرف بن علي الشريف بعنوان: "الإجارة الواردة على عمل الإنسان"، وهي رسالة دكتوراه مقدَّمة من قسم الدراسات العليا الشرعية بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الملك عبد العزيز، مكة المكرمة، ١٣٩٧ه.

اشتملت الدراسة على باب تمهيدي وثلاثة أبواب، أما الباب التمهيدي فتناول تعريف الإجارة، وأدلة مشروعيتها، وأقسامها، وتناول الباب الأول أركان عقد الإجارة وشروطه (العاقدان، والصيغة، وشروط المنفعة، وشروط الأجرة). أما الباب الثاني فتناول آثار عقد العمل، من التزامات العامل والتزامات صاحب العمل، وأيضًا حقوق العامل وحقوق صاحب العمل. وتناول الباب الثالث انتهاء عقد الإجارة وفسخ العقد من قبل العامل أو صاحب العمل.

تضمنت الرسالة الأحكام الفقهية لعقد الإجارة الواردة على عمل الإنسان، وكان الباحث يذكر ما نص عليه نظام العمل السعودي ويقارن بينه وبين الأحكام الفقهية مبيّنًا مخالفات نظام العمل السعودي للفقه الإسلامي. ورسالتي ستدرس إضافة للأحكام الفقهية بعض الصور المعاصرة، مثل الفسخ التعسفي ومكافأة نهاية الحدمة وغيرها، كما أن هذه الرسالة سوف تقارن الأحكام الفقهية بقانون العمل في دولة الإمارات العربية المتحدة.

٢- دراسة أحمد ماهر البقري بعنوان: "العمل في الإسلام"، الصادرة عن مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر، الإسكندرية، ١٤٠٦ه، ١٩٨٦م.

دراسة وجيزة عن العمل في الإسلام عمومًا، جاء المبحث الأول بعنوان: هل الإسلام دين العمل؟، والمبحث الثاني بعنوان: الإيمان والعمل، والمبحث الثالث: المسلمون بين التقدم والخلف، يحتوي الكتاب على أحكام عامة تبيّن أهمية العمل في الإسلام ودوره في بناء المجتمع، لكنه يخلو من الأحكام الفقهية، كما يخلو أيضًا من ذكر أحكام القوانين الوضعية، أما هذه الرسالة فإنها سوف تقارن الأحكام الفقهية بقانون العمل في دولة الإمارات العربية المتحدة.

٣- دراسة كمال إرشاد مقابلة بعنوان: "العمل والأجور في الإسلام"، وهي رسالة ماجستير من جامعة اليرموك، ١٩٩١م.

تناول الباحث في المحور الأول مفهوم العمل، ومشروعيته، وضوابطه، ثم قارن بين العمل والكسب بين الإسلام والرأسمالية والاشتراكية. وتناول في المحور الثاني سياسة الأجور في الإسلام، فعرَّف الأجر وتطرق بإيجاز للكلام عن عقد العمل، كما بيَّن طبيعة العلاقة بين العامل وبين صاحب العمل. أما المحور الثالث فقد أكَّد على دور الدولة في الرقابة على سوق العمل والأجور.

صحيح أن هذه الرسالة تطرقت إلى لكلام عن عقد العمل، لكن بصورة تبعية ليست استقلالية، إذ الموضوع الأصلي هو العمل والأجور في الإسلام، أما رسالتي هذه فسيتم فيها تفصيل أحكام عقد العمل الفقهية مقارنة بقانون العمل الإماراتي.

٤- هناك دراسات قانونية كثيرة تناولت عقد العمل من زوايا مختلفة، منها:

- محمود جمال الدين الزكي، " قانون العمل الكويتي". دار النشر وتاريخه غير مذكورين.
- جلال العدوي، "أصول نظام العمل السعودي"، معهد الإدارة العامة، السعودية، ١٤٠١ه، ١٩٨١م.
- جلال القريشي، " شرح قانون العمل العراقي"، دار النشر وتاريخه غير مذكورين.

٨,١ *الجديد في الرسالة*

من خلال تتبع الدراسات السابقة وما تناولته من مواضيع متعلقة بعقد العمل يتبيَّن الجديد في هذه الرسالة وهو الآتي:

١. جمع كل ما يتعلق بعقد العمل من أحكام في أبواب الفقه الإسلامي خاصة في المذاهب الفقهية المشهورة (الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة) مع ذكر الأدلة.
٢. مقارنة ما جاء في قانون العمل الإماراتي مع الفقه الإسلامي، وفي حال خالف القانون الأحكام الفقهية بيان وجه المخالفة وتصحيحها مع ذكر الأدلة على ذلك.
٣. تأصيل بعض الصور المعاصرة والقضايا المتجددة ضمن إطار شرعي من الضوابط، وفي ظل نظريات فقهية تسهم في تحديد الإطار الشرعي لعقد العمل.
٤. بيان التزامات العامل وصاحب العمل وحقوقهم بهدف تحقيق العدالة بين الطرفين.

٩. الخلاصة

يتضمن الفصل الأول تمهيدًا للدراسة وخلفيتها وبيان مشكلتها، ويفسّر أسئلة الدراسة والغرض منها، كما يركز على أهميتها ومنهجيتها وكذلك حدودها، ويقدم عرضًا لأهم الدراسات السابقة والجديد الذي ستضيفه.

المراجع

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد. (٢٠٠٤). بداية المجتهد ونهاية المقتصد. القاهرة: دار الحديث.
ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي. (١٩٩٢). رد المحتار على الدر المختار. بيروت: دار الفكر.
ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد. (١٩٨٥). المغني شرح مختصر الخرقي. دار إحياء التراث العربي.
ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد. (١٩٩٤). الكافي في فقه الإمام أحمد. بيروت: دار الكتب العلمية.
ابن منظور، محمد بن مكرم بن على. (١٤١٤ه). لسان العرب. بيروت: دار صادر.
أبو العز، علي أبو العز. (٢٠١٨). عقد العمل في الفقه الإسلامي والقانون (رسالة دكتوراة غير منشورة). الجامعة الأردنية.
أبو العز، علي محمد أبو العز. (٢٠١٨). عقد العمل في الفقه الإسلامي والقانون. Kie Publications .
أبو العز، محمود صالح جابر وعلي محمد. (٢٠١١). التكييف الفقهي لعقد العمل. مجلة علوم الشريعة والقانون، 38(2) ، 481-494.
الإمارات العربية المتحدة. (٢٠١٧). القانون الاتحادي رقم / ١٠ / لسنة ٢٠١٧ في شأن عمال الخدمة المساعدة. موقع مجلس الوزراء. https://uaecabinet.ae/ar/details/news/president-issues-law-on-support-service-workers
الإمارات العربية المتحدة. (٢٠٢١). قانون العمل الإماراتي الجديد المرسوم بقانون اتحادي رقم ٣٣ لسنة٢٠٢١ لمساعدتهما في كتابة هذا المقال. نشر المقال في الأصل في ٢٨ نوفمبر ٢٠٢١، تم آخر تحديث في ٤ فبراير ٢٠٢٢.
أنيس، إبراهيم، ومنتصر، عبد الحليم، والصوالحي، عطية، وخلف الله، محمد. (٢٠٠٤). المعجم الوسيط. دار الفكر.
البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله. (١٩٨٧). صحيح البخاري (الجامع الصحيح المختصر). بيروت: دار ابن كثير.
البقري، أحمد ماهر. (١٩٨٦). العمل في الإسلام. الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر.
الجزيري، عبد الرحمن. (٢٠٠٣). الفقه على المذاهب الأربعة. بيروت: دار الكتب العلمية.
حامد، صديق. (٢٠١٦). التزامات عقد العمل (رسالة ماجستير غير منشورة). جامعة شندي.
الحصيني، تقي الدين بن محمد الحسيني. (٢٠٠١). كفاية الأخيار في حلّ غاية الاختصار. بيروت: المكتبة العصرية.
الخطيب الشربيني، محمد بن أحمد. (١٩٩٤). مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج. بيروت: دار الكتب العلمية.
خلف الله، محمد عثمان خلف الله. (١٩٩٤). شرح قوانين العمل والتأمينات الاجتماعية. جامعة النيلين.
الزبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني. (١٤١٤ه). تاج العروس من جواهر القاموس. بيروت: دار الفكر.
الزكي، محمود جمال الدين الزكي. (١٩٧١). قانون العمل الكويتي. الكويت: د. ن.
الزيلعي، عثمان بن علي بن محجن البارعي. (١٣١٣ه). تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشِّلْبِيِّ. القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية.
السعيد، صادق مهدي. (١٩٨٣). مفهوم العمل وأحكامه العامة في الإسلام. بغداد: مطبعة مؤسسة الثقافة العمالية.
الشرايعة، عبد الرحمن. (٢٠١٤). الضوابط القانونية والشرعية للرضا بالعقود (رسالة ماجستير غير منشورة). جامعة الشرق الأوسط.
الشريف، شرف بن علي. (١٣٩٧ه). الإجارة الواردة على عمل الإنسان- دراسة مقارنة (رسالة دكتوراة غير منشورة). جامعة الملك عبد العزيز.
الشريف، شرف بن علي. (١٩٧٧). الإجارة الواردة على عمل الإنسان (رسالة دكتوراة غير منشورة). جامعة الملك عبد العزيز.
العدوي، جلال. (١٩٨١). أصول نظام العمل السعودي. السعودية: معهد الإدارة العامة.
عودة، عبد القادر. (١٩٨٥). التشريع الجنائي الإسلامي. بيروت: دار النشر العربي.
الغرناطي، محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري. (١٩٩٤). التاج والإكليل لمختصر خليل. بيروت: دار الكتب العلمية.
القريشي، جلال. (١٩٧٢). شرح قانون العمل العراقي. بغداد: مطبعة الأزهر.

الكاساني، علاء الدين. (د. ت.). بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. بيروت: دار الكتب العلمية.
مرعشلي، نديم ومرعشلي، أسامة. (١٩٧٤). الصحاح في اللغة والعلوم، المجلد الثاني. بيروت: دار الحضارة العربية.
المرغيناني، علي بن أبي بكر. (د. ت.). الهداية شرح بداية المبتدي. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري. (د. ت.). صحيح مسلم (المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم). بيروت: دار إحياء التراث العربي.
معجم المعاني الجامع. (٢٠٢٣). عقد عمل. https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8%B9%D9%82%D8%AF-%D8%B9%D9%85%D9%84
النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي. (١٩٩١). روضة الطالبين وعمدة المفتين. بيروت: المكتب الإسلامي.
الهيثمي، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي. (١٩٩٤). مجمع الزوائد ومنبع الفوائد. القاهرة: مكتبة القدسي.
الوصيف، آية. (٢٠٢٣). عقود العمل ومدتها وبعض النصائح الهامة – القانون الإماراتي. محاماة نت. https://www.mohamah.net/law/عقود-العمل-ومدتها-وبعض-النصائح-الهامة/

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

تحديات القانون الدبلوماسي والقنصلي في العالم المعاصر "الدبلوماسية الإمارتية نموذجا"

OMAR ALI ABDULLA ALBEDWAWI
Faculty of Syariah and Law
Universiti Sains Islam Malaysia (USIM)
omaralbedwawi0@gmail.com

ABSTRACT

تتجسد أهميّة البحث من خلال دراسة وتحليل مدى وأثر التّطور المتسارع الذي تعيشه دول العالم اليوم على الصعيد المحلي وعلى النّطاق الدّولي في أدوارها وعلاقاتها مع بعضها البعض، والقانون الذي يحكمها إضافة لعديد التّحديات التي تواجهها في ظل الثّورة التّقنية وما ينتج عنها، وضرورة مواكبة القوانين الدولية لها ولاسيّما القوانين الدبلوماسية من خلال وضع الأسس والحلول لتلك المشاكل والمتغيرات التي أفرزها ذلك الواقع من خلال تحديد وتوثيق مفهوم الدّبلوماسية والقانون الدّبلوماسي كوسيلة عصرية للتّخاطب ولبناء العلاقات بين الدّول وفقًا لأسس قانونية متينة تحفظ للدول حقوقها السيادية وترسم لكل منها مجالها الذي يمكن من خلاله التحرك ضمن الأطر القانونية التي تم التوافق عليها. إعادة توصيف وتحديد الدّور الدّبلوماسي للممثلين الدبلوماسيين والمقار الدبلوماسية بعد التغيرات التي شهدها العالم بعد اتفاقية فيينا لعام ١٩٦١ بشأن تنظيم العمل الدّبلوماسي الذي شكل الأساس القانوني لها دراسة أزمة القانون الدّبلوماسي العربي وعدم قدرته على تكوين رؤية دبلوماسية وقانونية موحدة تشكل هوية متميزة مستندة لعوامل مشتركة تجمع بين مكونات مجتمعاته وحكوماته وكيفية تجاوزها. الإضاءة بالبحث والتمحيص والتحليل على الرؤية الإماراتية للواقع القانوني النّاظم للعمل الدّبلوماسي العربي والدّولي من خلال ذهابها نحو مواكبة عصرية تواجه المتغيرات بمرونة وعصرية تذهب بالقانون الدبلوماسي لآفاق وأنواع جديدة تعطيه بعدًا إنسانيًّا وقيميًّا واقتصاديًّا وعلميًّا أكثر منه تمثيليًّا وفقًا للفهم التّقليدي. (الاتحاد) التّطور المتسارع والمطّرد لثورة الاتصالات والتّكنولوجيا وما أحدثته من تغييرات عميقة في مفهوم التّواصل بين الأفراد والدّول على حد سواء إضافة لواقع توسع هيمنة وسائل التّواصل الاجتماعي على كافة المنظومات الدّولية وما تتركه من تحدّ دائم لمواكبة الدور الذي تلعبه في القوانين الدّولية والدبلوماسية. الاتفاقيات الدّولية الكبرى والصّعوبات التي تعترض تعديلها نتيجة تعذّر التّوافق بين الدّول على ذلك أو ما يتطلّبه ذلك من زمن طويل يفقده قيمته عند حصوله وما أفرزه تحدي *covid*١٩ من ظهور ثغرات قانونية وضعف دولي في مواجهة مثل تلك التّحديات بالشّكل السّريع والمنضبط قانونيًّا، وضرورة معالجة ما سبق من خلال إيجاد بدائل أكثر نجاعة ومرونة مما سبق ذكره.

الكلمات المفتاحية: مفهوم الدبلوماسية، القانون الدبلوماسي، الاتفاقيات الدولية.

١. التمهيد

إنّ الدّول بوصفها من الشّخصيات التي تتمتع بالكيان الاعتباري والقانوني الدّولي فإنّه لا تختلف عن الأفراد من حتمية ضرورة التواصل مع بعضها البعض لعدم قدرتها على المضي بشكل منفرد في تلبية كل احتياجاتها دون تعاون مع غيرها من الدّول، الأمر الذي فرض عليها، ومنذ بدء تكونها ككيانات سياسية، ذلك التواصل الدّائم فيما بينها. وقد تدرج هذا وتطور عبر الزمن واختلفت صيغه وأشكاله والقائمين به كما تنوعت صوره وأدواته بتنوع دور وطبيعة هذه العلاقات (الدباس وملندي، ٢٠١٨).

ومع إرساء التنظيم الدّولي لشكل الأمم المتحدة كصيغة فرضها واقع نتائج الحرب العالمية الثانية وبدء رسم قواعد للقانون الدّولي العام تبعاً لنتائج الحرب وموازين المنتصرين والمهزومين، شكلت اتفاقية فيينا للعلاقات الدبلوماسية لعام ١٩٦١ واتفاقية فيينا للعلاقات القنصلية ١٩٦٣ صيغة تلبّي تلك التّطلّعات وفقًا لرؤية مستقبل العلاقات الدولية وتتويجًا للتّطور التّاريخي الطّبيعي لنهج وطريق طويل في التّواصل بين الدّول عبر ممثلين لها يمثلونها ويتحدثون باسمها محققة نجاحًا خاصًّا استند في صنوه لمبدأ المعاملة بالمثل الذي أعطى الدّول شعور المساواة الذي تتطلّع إليه شعوب وحكومات الأرض قاطبة (فيينا ١٩٦١،فيينا ١٩٦٣).

وقد أرست تلك الاتفاقية الأسس النّصية التأصيلية لما يعرف اليوم بالقانون الدّبلوماسي الذي يشكّل فرعاً رئيسياً ينطوي تحت فروع القانون الدّولي محدّدًا كيفية وضوابط العمل الدّبلوماسي بين الدّول لناحية تشكيل البعثات الدبلوماسية أو الممثلين الدبلوماسيين وحماية مفهوم الحصانة الدبلوماسية وما يترتّب عليه من آثار كان لها بالغ الآثار في العصر الحديث.

وقد جاءت تلك الاتفاقية المؤسسة للقانون الدبلوماسي نتيجة قواعد عرفية مكرسة لأكثر من مائتي سنة والتي رغم التّطور الذي كانت تشهده الدّول وتوسع نشاطاتها ودورها، إلا أنّها لم تتغير كثيرًا لناحية الدّور والكيفيّة لمفهوم التّمثيل الدّبلوماسي

وجاءت تعزيزًا لفكرة تحقيق السّلم والأمن الدّوليَيْن اللّذَيْنِ وضعت الأمم المتحدة أسسهما القانونية من خلال ميثاقها؛ فكان لابدّ من تعزيز ذلك من خلال تأصيل وتوثيق ما كان يجري بين الدّول من حالة عرفية بكيفيّة المخاطبة والتّواصل وإقامة العلاقات الثّنائية من خلال اتفاقية تلزم الأطراف الموقّعِين عليها بعدم الحياد عنها بغية خلق عالم تحكمه قواعد قانونية تحول دون أن يذهب أيّ خلاف بين أيّ من الدّول إلى حالة صراع عنفي مسلح؛ فكانت اتفاقية فيينا للعلاقات الدبلوماسية والقنصلية لعام ١٩٦١ التي شكّلت البنية القانونية لما يعرف بالقانون الدبلوماسي المعاصر (صديقي، ٢٠٠٩).

ومع دخوله الاتفاقية حيز التنفيذ شكلت نصوصها إحدى أهم أدوات الاتصال بين الدّول من خلال تنظيم مفهوم التّمثيل الخارجي من خلال البعثات الدّبلوماسية التي تتكوّن من أجهزة تقوم بتنظيم وإدارة العلاقات بين الدول. وأضحى من غير الممكن تصور وجود أيّ دولة ذات سيادة لا توجد فيها بعثات دبلوماسية أو لا تقوم بإرسال دبلوماسيين إلى دول أخرى إذ أصبح ذلك الأساس في العلاقات الدولية (المالكي، ٢٠١١).

ومع سيادة نصوص القانون الدّبلوماسي ونظمه للعلاقات الدّولية صار انتهاك الدّول للقواعد القانونية المنظمة في اتفاقية فيينا لعام ١٩٦١ بل وحتى اتفاقية فيينا للعلاقات القنصلية سنة ١٩٦٣ يشكّل انتهاكًا لالتزام دولي يرتب المسؤولية الدولية، بل وفي بعض الأحيان يؤدّي قطع العلاقات الدبلوماسية بين بعض الدّول إلى نشوب نزاع مسلح، وهو بذلك يتنافى مع مقاصد ميثاق الأمم المتحدة ومبادئ العلاقات الدّبلوماسية في حد ذاته. هذا، ومفهوم العلاقات الدولية فضفاف للغاية فهو في استخدامه الحديث لا يشمل العلاقات بين الدّول فحسب، بل يشمل أيضًا العلاقات القائمة بين الدّول والمنظمات الدّولية مثل المنظمات الحكومية الدّولية كالأمم المتحدة والاتحاد الأوروبي؛ بالتّالي العلاقات الدّولية تغطّي العلاقات السّلمية والحربية بين الدّول. وموضوع الدبلوماسية والقواعد المنظمة لها، أهم مواضيع القانون الدولي الدبلوماسي وتبرز أهميته في هذا القرن من خلال ضخامة وحجم العاملين في السّلك الخارجي الدّبلوماسي.

شكّلت اتفاقية فيينا للعلاقات الدّبلوماسية الاتفاقية الأكثر نجاحًا على صعيد الاتفاقيات الدّولية والّتي حازت تطبيقًا عمليًّا لم تحصل عليه اتفاقية دولية مماثلة؛ وذلك من خلال الحجم الكبير للعاملين في حقل السّلك الخارجي للدّول على اختلاف إيديولوجياتها وثقافاتها وسياساتها الاقتصادية والاجتماعية ونسجها المجتمعية. إنّ تلك المقاربة، وإن حققت كلّ النجاحات المشار إليها أعلاه، إلّا أنّ ميدان الحقل الدّولي قد ضربه عديد التّغيُّرات في شكل الدّول وأنظمتها وإيديولوجيتها واقتصاداتها. وقد ترافق هذا مع تغيير كبير في موازين القوى على المشهد الدّولي بعد دخول اتفاقية فينا حيّز التّنفيذ وتحكمها بمشهد ضبط العلاقات الدّبلوماسية من خلال نصوصها.

ومع القفزات النّوعية السّريعة التي شهدها القرن العشرين من ناحية تطور حركة المواصلات وسهولة التّنقل بين الدّول نتيجةَ الثّورة الصّناعية الكبرى، التي جعلت فكرة السّفر والتّواصل بين الشّعوب أكثر سهولة من خلال التّطور الهائل لوسائل النّقل، فقدت البعثات الدّبلوماسية بعض ما كانت تتمتع به من حصرية التّمثيل والتّفرد بالتّواصل مع الدّولة المضيفة لصالح قيام الأشخاص الرّسميين أنفسهم من قادة دول ووزراء تنفيذين بالقيام بالمهمة بشكل مباشر من خلال إجراء لقاءات مباشرة؛ ليبقى للبعثات الدّبلوماسية وممثليها الدور السّياسي التّمثيلي في حدود معينة (يوسف، ٢٠١١).

ومع بدء الألفية الجديدة حدث التّغيّر الأكثر عمقًا من خلال انفجار ثورة الاتصالات الرقمية والتي كان التأسيس لها قد بدأ مع نهايات الألفية الأولى والتي شكّلت منعطف تاريخيًا لم تعرفه البشرية من قبل ولم يكن من الممكن سواء للأفراد أو المجتمعات أو الدّول تصوّر المدى الذي يمكن أن تصل إليه وعمق التغيير الذي ستحدثه (صادق، ١٩٩٦).

ومع تسارع نموّها بدأت الدول بتعديل سياساتها المحلية لتتمكن من استعجاب التّحول الجديد في مفهوم التّواصل والتّخاطب بين الأفراد من جهة وبينها وبينهم من جهة أخرى. وقياسًا على ما سبق كان من المنطقي أن يتمّ القياس بالمثل على التّخاطب بين الدّول أنفسها، الأمر الذي أدخل نصوص القوانين المحلية والدّولية في حالة حاجة مستمرة لتعديل نصوصها وتطويرها بما يواكب ذلك التّطور المتسارع ولم ولن يكون القانون الدبلوماسي استثناء من ذلك التغيير.

وكما جرت العادة فإنّ الاستجابات الجماعية للمتغيرات تكون عادة أبطأ من الاستجابات الفردية فقد تباطأ البحث في وجوب إعادة صياغة نصوص القانون الدّبلوماسي السائد بعد أن ظهرت هناك شخوص مختلفة تلعب الدّور الذي أنيط بالدّبلوماسي وبعد أن ساد مفهوم العولمة وأضحى لكل فرد إمكانية تمثيل دويبته ومجتمعه والتّحدث باسمه ولا سيّما مع ظهور وسائل التّواصل الاجتماعي وما أحدثته من تغييرات جذرية على صعيد المفاهيم وحتى البديهي منها.

وبقيت الاستجابات الفردية أكثر وضوحًا ونجاعة سيّما وأنّها لا ترتبط بموافقة جماعية يتعذر الوصول إليها لأسباب متعددة تختلف حسب الزمان والمكان الذي تفرض فيه؛ فبرزت على الصّعيد الدّولي التّجربة الإماراتية كنموذج متقدّم ورائد نحو مواكبة عصرية لكل المتغيرات والتّحوّلات التي شهدها العالم وعلى كافة الصّعد وكان للقانون الدّبلوماسي حصة كبيرة منها. فتقدّمت دولة الإمارات العربية المتحدة المشهد العالمي بِصفتها فاعلًا رئيسًا في حقل العلاقات الدّولية من خلال رؤية ثاقبة لقيادتها الحكيمة لما هو عليه واقع العلاقات الدّولية السّائد واستشراف مستقبله في ضوء تلك التحوّلات فقدّمت من خلال دستورها ومبادئ ومواثيق عملها ومن خلال مؤسساتها وعلى وجه الخصوص وزارة الخارجية والتّعاون الدّولي والتي انفردت في العالم بذلك المسمى للتّأكيد على أنّها تحمل رسالة التّعاون الدّولي مع دول وشعوب العالم قاطبة. وهذا ما هدفت إليه كافّة القوانين الدّولية والدّبلوماسيّة مانحة القانون الدّبلوماسي بعدًا إنسانيًّا واقتصاديًّا واجتماعيًّا لم يعرفه القانون الدّولي

الدّبلوماسي من قبل لتكون قبلة عربيّة في الحقل والقانون الدّبلوماسي ومركزًا عالميًّا تنطلق منه صفوة الإنجازات الحضارية للعالم المعاصر (دستور دولة الإمارات العربية المتحدة ١٩٧١ والمعدل ٢٠٠٩).

٢. مشكلة البحث

من الثّابت في عالم اليوم أنّ المفهوم التقليدي للقانون الدّبلوماسي والقنصلي النّاظم للعمل الدّبلوماسي والقنصلي على الصّعيد الدّولي لم يعد قادرًا على مواكبة التّحوُّلات الجذرية العميقة التي أحدثتها الثّورة الرّقمية والتّقنية في حياة الأفراد والمجتمعات كعنصر أساس في بنية الدّولة الحديثة وكشريك إستراتيجي في بناء رؤيتها وتوجهاتها. فتلك التغييرات جعلت من المجتمعات شريكة في العلاقة الدولية في كل مفاصلها وعلى تنوع مساراتها.

وإنّ توسّع ظاهرة تغيير الانتماءات ومرونة السّياسات الخارجية وعدم اتباعها لمسار واحد ثابت محدد أفضى لتفتيت الأطر الوطنيّة والقوميّة القائمة على أسس عقائدية وإيديولوجية بحتة وصولًا لتقسيمها وانحلالها على نحو متسارع أضحى يصل في بعض الأحيان لتهديد وجود الدّول ذاتها. (مستقبل الدبلوماسية، مجلة المفكر٢٠١٨) ومع التّقدم الهائل الذي تم إحرازه في وسائل التّواصل الاجتماعي وميدان الاتصالات عامّة، حدث تغيير عميق في ممارسة العلاقات الدّبلوماسية إن لم نقل إنّه نقلها لفهم وواقع جديد لم تعرفه من قبل. فباستثناء الجانب البروتوكولي للوظيفة التّمثيلية التي لم يبق منها سوى معناها الرّمزي فقد أصبحت المهام التّقليدية للوظيفة الدّبلوماسية خاليةً من أيّ مضمون حقيقي.

ومع التّطور في حركة المواصلات على الصّعيد الدّولي لم تعد القيادات السّياسية بحاجة للسّفارات للقيام بوظيفة الاتصال فيما بينها؛ إذْ تقوم هذه القيادات بالانتقال بنفسها من بلد لآخر وبزمن وتكلفة لم يكن من الممكن تصورها حين تم إبرام اتفاقية فيينا. (أبو عامر، ٢٠٠١) ومع الثّورة التّقنية، أصبح بإمكانهم التّواصل بشكل مباشر وفوري وإجراء محادثات كاملة عبر تقنيات التّواصل الرّقمي الحديثة. والمهام الدّبلوماسية المتمثّلة بنقل الأخبار وإعلام الدّولة المرسلة عمّا يجري في الدّولة المستقبلة لم يعد له معنى بعد أن أصبح السّياسي في مركز متأخر بالتّرتيب في سبق معرفة الخبر ونشره عن أيّ مواطن عادي يملك تطبيقًا من تطبيقات وسائل التّواصل الاجتماعي.

أمّا على الصّعيد التّجاري والثّقافي والاجتماعي فقد ذهبت الوظيفة الدّبلوماسية للعب دور أكبر بعد انحسار دورها السّياسي المؤثّر على قرارات حكوماتها الوطنيّة لتتحول لما يشبه مراكز لقاء وتبادل ثقافي مجتمعي بين دول ومجتمعات تختلف في الثّقافات واللّغات والألوان لا أكثر. ولم يعد التّفاوض المفضي لتوقيع الاتفاقيات عملًا حصريًا بالسّفراء ومن يقوم مقامهم فقد أصبح يقوم به المسؤولون الرّسميون أنفسهم دون وساطة من أحد (Boas, ٢٠١٢).

الأمر الذي جعل الدبلوماسية وقانونها من أبرز ضحايا ذلك التّقدم في وسائل التّواصل عبر التّنقل ولاحقًا عبر الثّورة الرّقمية ووسائل تطبيقاتها الاجتماعية. بَيْدَ أنّ ذلك لم ولن يلغي دورها الذي ستبقى مضطلعة به لكن سيضعها أمام تحديات ضرورة مواكبة تلك التغييرات والتحولات العميقة على نحو يمكنها من مواجهة أيّ مستجد أو على جديدة أو طارئة على نحو أكثر مرونة وديناميكية من جمود النّص الدّولي من خلال صياغة جديدة لقانون دبلوماسي يلحظ التّحولات الكبرى التي حدثت منذ إبرام اتفاقية فيينا للعلاقات الدّبلوماسية لعام ١٩٦١ على صعيد المشهد السّياسي الدّولي وتطوّر المجتمعات الدولية أفرادًا وجماعات وتوسع دورها في رسم السّياسات الخارجية للدّول بشكل أضحى من غير الممكن تجاهله.

ويمكن تحديد إشكالية البحث في أنّه يبحث في أزمة القانون الدّبلوماسي على الصّعيد العربي والدّولي جَرَاءَ التّحولات العميقة التي شملت طبيعة العلاقات بين الدّول نتيجة التّطور الهائل في حركة المواصلات والاتصالات والتّعاون بينها في ظل الثّورة الرّقمية والتّقنية المتسارعة وما استجدّ من تحدّيات لم تعرفها العلاقات الدّولية في العصر الحديث كتحدّي ١٩covid وما تركه من أثر طويل الأمد على القوانين المحليّة والدّولية على السواء ولا سيّما القانون الدّبلوماسي، الأمر الذي خلق مجموعة من التّحدّيات حول مستقبل القانون الدّبلوماسي وفقًا لاتفاقية فيينا لعام ١٩٦١ النّاظمة للعمل الدّبلوماسي والقنصلي.

٣. أسئلة البحث

إنّ هذا البحث يطرح عديدًا من الأسئلة التي يمكن أن نجملها فيما يلي:

١. ما هي المشكلات التي يواجهها القانون الدّبلوماسي بمفهومه التّقليدي المستند لاتفاقية فيينا للعلاقات الدّبلوماسية والقنصلية لعام ١٩٦١ كأساس قانوني له؟
٢. ما هي واقع القانون الدّبلوماسي العربي وما يعانيه من أزمات تحول دون تمكنّه من تشكيل حالة قانونية متمايزة تشكل أنموذجًا للقانون الدّولي الدّبلوماسي؟
٣. ما هي تجربة ورؤية دولة الإمارات العربية المتحدة في مجال مواكبة وتحديث القوانين الدبلوماسية وما فرضه واقع عالم اليوم من تحديات كبرى كانت دولة الإمارات رائدة في مواكبته وشكلت أنموذجًا يُحتذى به؟

٤. أهداف البحث

إنّ هذا البحث يستهدف عديد النّقاط التي يمكن أن نجملها فيما يلي:

١. الوقوف على المشكلات التي يواجهها القانون الدّبلوماسي بمفهومه التّقليدي المستند لاتفاقية فيينا للعلاقات الدّبلوماسية والقنصلية لعام ١٩٦١ كأساس قانوني له.
٢. دراسة وتقييم واقع القانون الدّبلوماسي العربي وما يعانيه من أزمات تحول دون تمكنّه من تشكيل حالة قانونية متمايزة تشكل أنموذجًا للقانون الدّولي الدّبلوماسي.
٣. تحليل وتقييم تجربة ورؤية دولة الإمارات العربية المتّحدة في مجال مواكبة وتحديث القوانين الدّبلوماسية وما فرضه واقع عالم اليوم من تحديات كبرى كانت دولة الإمارات رائدة في مواكبته وشكلت أنموذجًا يُحتذى به.

٥. أهمية البحث

تتجسد أهميّة البحث من خلال دراسة وتحليل مدى وأثر التّطور المتسارع الذي تعيشه دول العالم اليوم على الصعيد المحلي وعلى النّطاق الدّولي في أدوارها وعلاقاتها مع بعضها البعض، والقانون الذي يحكمها إضافة لعديد التّحديات التي تواجهها في ظل الثّورة التّقنية وما ينتج عنها، وضرورة مواكبة القوانين الدولية لها ولاسيّما القوانين الدبلوماسية من خلال وضع الأسس والحلول لتلك المشاكل والمتغيرات التي أفرزها ذلك الواقع من خلال:

١. تحديد وتوثيق مفهوم الدّبلوماسية والقانون الدّبلوماسي كوسيلة عصرية للتّخاطب ولبناء العلاقات بين الدّول وفقًا لأسس قانونية متينة تحفظ للدول حقوقها السيادية وترسم لكل منها مجالها الذي يمكن من خلاله التحرك ضمن الأطر القانونية التي تم التوافق عليها.
٢. إعادة توصيف وتحديد الدّور الدّبلوماسي للممثلين الدبلوماسيين والمقار الدبلوماسية بعد التغيرات التي شهدها العالم بعد اتفاقية فيينا لعام ١٩٦١ بشأن تنظيم العمل الدّبلوماسي الذي شكل الأساس القانوني لها.
٣. دراسة أزمة القانون الدّبلوماسي العربي وعدم قدرته على تكوين رؤية دبلوماسية وقانونية موحدة تشكل هوية متميزة مستندة لعوامل مشتركة تجمع بين مكونات مجتمعاته وحكوماته وكيفية تجاوزها (سلامة، ١٩٩٦).
٤. الإضاءة بالبحث والتمحيص والتحليل على الرؤية الإماراتية للواقع القانوني النّاظم للعمل الدّبلوماسي العربي والدّولي من خلال ذهابها نحو مواكبة عصرية تواجه المتغيرات بمرونة وعصرية تذهب بالقانون الدبلوماسي لآفاق وأنواع جديدة تعطيه بعدًا إنسانيًّا وقيميًّا واقتصاديًّا وعلميًّا أكثر منه تمثيليًّا وفقًا للفهم التّقليدي. (الاتحاد)
٥. التّطور المتسارع والمطّرد لثورة الاتصالات والتّكنولوجيا وما أحدثته من تغييرات عميقة في مفهوم التّواصل بين الأفراد والدّول على حد سواء إضافة لواقع توسع هيمنة وسائل التّواصل الاجتماعي على كافة المنظومات الدّولية وما تتركه من تحدّ دائم لمواكبة الدور الذي تلعبه في القوانين الدّولية والدبلوماسية.
٦. الاتفاقيات الدّولية الكبرى والصّعوبات التي تعترض تعديلها نتيجة تعذّر التّوافق بين الدّول على ذلك أو ما يتطلّبه ذلك من زمن طويل يفقده قيمته عند حصوله وما أفرزه تحدي covid١٩ من ظهور ثغرات قانونية وضعف دولي في مواجهة مثل تلك التّحديات بالشّكل السّريع والمنضبط قانونيًّا، وضرورة معالجة ما سبق من خلال إيجاد بدائل أكثر نجاعة ومرونة مما سبق ذكره.

٦. منهجية البحث

اعتمد البحث على المنهج الوصفي والتّحليلي للمواثيق والاتفاقيات الدّولية الناظمة للعمل الدبلوماسي والقنصلي مقارنة مع القوانين والتّشريعات النّاظمة لذلك العمل في دولة الإمارات العربية المتحدة من خلال عملية جمع المعلومات والبحث فيها من أجل الوصول والإحاطة بحقيقة وثنايا هذا القانون من خلال المنهج التحليلي المقارن والواقع العملي الراهن في دول العالم المعاصر. (تشريعي سوري، ٢٠١٠).

وحتى تكتمل الصورة وتتضح، كان لابدّ من دراسة معمّقة للاتفاقيات الدّولية الناظمة للقانون الدبلوماسي ولاسيّما اتفاقية فيينا لعام ١٩٦١ للعلاقات الدّبلوماسية واتفاقية فيينا لعام ١٩٦٣ للعلاقات القنصلية على وجه الخصوص، والتي تشكل الأساس والقاعدة القانونية التي تقوم عليها العلاقات الدبلوماسية في شِقّها القانوني؛ الأمر الذي يساهم ويعزّز في إثراء المقارنة ويعين على فهم أحكام القانون الدّبلوماسي وإدراك التّحديات التي يواجهها وأوجه الخلل فيه. ومن المفيد التعرّض للبحث والتّحليل لواقع العلاقات الدّولية للعالم المعاصر وما أحدثته الثّورة التّقنية والرّقمية من تحدّيات في حتمية تغيير القوانين المحليّة والدّوليّة على حد سواء وصولًا للتّأسيس لقانون دبلوماسي عصري قادر على مواكبة التّحديات المستجدّة.

حتى يحقّق الغاية المتوخّاة من هذا البحث، ولكي تتسنّى الإحاطة بكافّة جوانب الموضوع، وجدنا أنّه من الملائم أن تتمّ معالجة البحث وتقسيمه إلى عدة فصول يتناول الفصل الأول مقدمة البحث مشتملًا على المقدّمة، ومشكلة البحث، وأسئلة البحث، وأهداف البحث، وأهمية البحث، ومنهج البحث، وحدود البحث والدراسات السابقة.

الفصل الثاني يلقي الضوء على التّأصيل التّوثيقي للقانون الدبلوماسي وتطور العلاقات الدولية وفقًا لمحتوى وخطة البحث التي تنقسم إلى التأصيل الوثائقي للدبلوماسية علماً ونصاً في مباحث ثلاثة تتناول الدبلوماسية من حيث مفهومها وأنواعها وتاريخها وصولاً لاتفاقية فيينا للعلاقات الدبلوماسية لعام ١٩٦١. كما يُعْنَى البحث بالهيئات التّمثيلية للعمل الدّبلوماسي وأعمالها وواجباتها والحصانات الدّبلوماسية وأساسها القانوني ونطاقها وكيفية قطع العلاقات الدبلوماسية وتمييزه عن المفاهيم الأخرى وفي العمل القنصلي وتمييزه عن العمل الدبلوماسي وتاريخه وتكوين البعثات القنصلية وحصاناتها وواجباتها وما تضطلع به من أعمال.

ويُعْنَى الفصل الثّالث بالعمل القنصلي والقوانين الناظمة له من حيث التّكوين والوظائف والحصانات ودور القنصليات في ظل التّحولات الكبرى في العلاقات الدّولية والثّورة الرّقمية. ثم يَدْرُسُ الفصل الرابع والخامس دراسة موسعة حولَ الدّبلوماسية الإماراتية وما يحكمها من قوانين دبلوماسية تشكل مقاربة حديثة ومستجيبة للتّحولات في الواقعين العربي والدّولي؛ يتناول الفصل الرّابع العمل الدبلوماسي في دولة الإمارات العربية المتحدة في ظل الهوية الدستورية والسّياسة والقانونية لها من ناحية التّكوين والدّستور الذي ينظّم رؤيتها وعملها على الصعيدين الدولي والدبلوماسي متخذة من مبادئ خمسين وما تضمنت من مبادئ عشرة أعطت بُعداً اقتصادياً وإنسانياً للقانون الدبلوماسي.

ثم يتناول القانون الدبلوماسي العربي وأزماته من خلال مطلبين؛ في الأول منهما البحث في المقاربة بين البُعد الإسلامي للقانون الدبلوماسي العربي والنّصوص والوثائق الدّولية النّاظمة له مسلطين الضوء على الرؤية الإمارتية لقانون دولي وعربي دبلوماسي معاصر.

وفي المطلب الثاني يتناول البحثُ تحديات القانون الدّبلوماسي في ظلّ التّطور المتسارع لثورة الاتصالات والتّكنولوجيا من خلال كشف أثر ظهور الدبلوماسية الرقمية على النّصوص والوثائق النّاظمة للعمل الدّبلوماسي وتحدي توسع استعمال تطبيقات وسائل التّواصل الاجتماعي ودورها في إعادة صياغة قوانين دبلوماسية جديدة.

ويتناول البحث في مطلب منفرد تداعيات ١٩covid على القانون الدّبلوماسي من خلال أعراضه ونتائجه عليه في دراسة عملية وواقعية للاستجابة الإماراتية للتغيير الذي أحدثه ١٩covid فيه من خلال ظهور القانون الدّبلوماسي الافتراضي والقانون الدّبلوماسي الإغاثي والإنساني والقانون الدّبلوماسي العلمي.

هذا ويُعْنى الفصل الخامس بحتمية التغيير الواجب على القانون الدّبلوماسي التّقليدي؛ وذلك في مبحثَيْن: الأول منهما تطور مفهوم العلاقات الدولية بعد اتفاقية فيينا للعمل الدّبلوماسي من خلال مطالب أربعة، فيها مطلب التّحول العميق في والوظائف المتعلقة بالدبلوماسية وتغير مفهوم موازين القوى بين الدّول واتساع دور المنظمات الدولية والمنظمات غير الحكومية ودورها التمثيلي الدبلوماسي؛ المطلب الرابع يتناول جمود النّص الدّولي وتسارع التغييرات الدوليّة.

ويتناول المبحث الثّاني التعاون الدّولي والتّضامن الإنساني كنواة لقانون دبلوماسي معاصر من خلال البحث في مطالب أربعة؛ يتناول المطلب الأول منها التوجه نحو قانون دبلوماسي هجين؛ والثّاني يتناول الرأي العام ودوره كشريك استراتيجي في بنية القانون الدّبلوماسي؛ ويتناول المطلب الثالث مفهوم القانون الدّبلوماسي الشعبي كرديف للنّص الدّولي؛ والمطلب الرّابع يُعْنَى بالبعد الرّقمي والتّقني للبعد الإنساني في صياغة القوانين الدبلوماسية الحديثة.

الفصل الأول: مقدمة
المقدمة
مشكلة البحث
أسئلة البحث
أهداف البحث
أهمية البحث
منهج البحث
حدود البحث
الدراسات السابقة

الفصل الثاني: التأصيل الاتفاقي للقانون الدبلوماسي علماً ونصاً
المبحث الأول: مفهوم الدبلوماسية وأنواعها.
المطلب الأول: تحديد مفهوم الدبلوماسية
المطلب الثاني: تاريخ الدبلوماسية

المطلب الثالث: أنواع الدبلوماسية
المطلب الرابع: اتفاقية فيينا للعلاقات الدبلوماسية
المبحث الثاني: الهيئات التمثيلية للعمل الدبلوماسي وعملها
المطلب الأول: التشكيلات المركزية
المطلب الثاني: التشكيلات اللامركزية
المطلب الثالث: أعمال الممثليات الدبلوماسية وواجباتها
المطلب الرابع: الحصانات الدبلوماسية
الفرع الأول: الأساس القانوني للحصانة الدبلوماسية
الفرع الثاني: حصانة البعثات الدبلوماسية
الفرع الثالث: حصانة المبعوث الدبلوماسي
الفرع الرابع: نطاق الحصانات الدبلوماسية
الفرع الخامس: بداية وانتهاء التكليف الدبلوماسي
المطلب الخامس: قطع العلاقات الدبلوماسية.
الفرع الأول: تحديد مفهوم قطع العلاقات الدبلوماسية.
الفرع الثاني: التمييز بين القطع وغيره من المفاهيم المشابهة.
الفرع الثالث: الأساس القانوني لقطع العلاقات الدبلوماسية وفقاً لاتفاقية فيينا
الفرع الرابع: أسباب قطع العلاقات الدبلوماسية.
الفصل الثالث: العمل والتمثيل القنصلي بين الأمس والحاضر
المبحث الأول: العمل والتمثيل القنصلي
المطلب الأول: تاريخ العمل والتمثيل القنصلي ومفهومه
المطلب الثاني: تكوين البعثات القنصلية وعناصرها
المطلب الثالث: وظائف وواجبات الممثل القنصلي
المطلب الرابع: الحصانات والامتيازات القنصلية
الفرع الأول: حصانة البعثة القنصلية
الفرع الثاني: حصانة الممثل القنصلي
المبحث الثاني: القنصليات ودورها في ظل التحولات الكبرى في العلاقات الدولية والثورات الرقمية
المطلب الأول: تعدد الجهات والمؤسسات القنصلية خارج النطاق الحكومي الرسمي
المطلب الثاني: المركز القنصلي الالكتروني
المطلب الثالث: نحو مفهوم جديد للعمل القنصلي
الفصل الرابع: العمل الدبلوماسي في ظل الهوية الدستورية والقانونية لدولة الإمارات العربية المتحدة
المبحث الأول: الهوية السياسية والقانونية لدولة الإمارات العربية المتحدة
المطلب الأول: التكوين
الفرع الثاني: الدستور.
الفرع الثالث: المبادئ الخمسين كأساس قانوني لقانون دبلوماسي عصري.
أولاً: المبادئ العشرة.
ثانياً: البعد الاقتصادي لدور القانون الدبلوماسي
ثالثاً: البعد القيمي والإنساني لدور القانون الدبلوماسي
المبحث الثاني: القانون الدبلوماسي العربي وأزماته.
المطلب الأول: القانون الدبلوماسي العربي بين البُعد الإسلامي والنّص الدولي
الفرع الأول: تأصيل مفهوم القانون الدبلوماسي العربي.
الفرع الثاني: أسباب تأزم القانون الدّبلوماسي العربي.
الفرع الثالث: الرؤية الإمارتية لقانون دبلوماسي عربي ودولي معاصر.
المطلب الثاني: تحديات القانون الدّبلوماسي في ظل التّطور المتسارع لثورة الاتصالات والتّكنولوجيا.
الفرع الأول: أثر ظهور الدبلوماسية الرقمية على النصوص والوثائق الناظمة للعمل الدبلوماسي
الفرع الثاني: توسع استعمال تطبيقات وسائل التواصل الاجتماعية ودورها في إعادة صياغة قوانين دبلوماسية جديدة.
المطلب الثالث: القانون الدبلوماسي وتداعياته ما بعد covid ١٩

الفرع الأول: أعراض فيروس covid ١٩ على القانون الدبلوماسي نتائجه.
أولاً: الأعراض.
ثانياً: الاستجابة الإماراتية للتغيير العميق الذي أحدثه covid ١٩ في القانون الدبلوماسي
١. القانون الدبلوماسي الافتراضي.
٢. القانون الدبلوماسي الإغاثي الإنساني.
٣. القانون الدبلوماسي العلمي.
الفصل الخامس: القانون الدبلوماسي التقليدي وحتمية التغيير
المبحث الأول: تطور مفهوم العلاقات الدولية بعد اتفاقية فيينا النّاظمة للعمل الدبلوماسي والقنصلي.
المطلب الأول: التحول العميق في وظائف الدبلوماسية
المطلب الثاني: تغير مفهوم موازين القوة بين الدول.
المطلب الثالث: تشكل وإعادة تشكل الأحلاف والتجمعات الاقليمية والدولية على أسس اقتصادية وأثر ذلك على العمل الدبلوماسي.
المطلب الرابع: اتساع دور المنظمات الدولية والمنظمات غير الحكومية ودورها التمثيلي الدبلوماسي.
المطلب الخامس: جمود النص الدولي وتسارع التغييرات الدولية.
المبحث الثاني: التعاون الدولي والتضامن الإنساني نواة لقانون دبلوماسي معاصر.
المطلب الأول: نحو قانون دبلوماسي هجين.
المطلب الثاني: الرأي العام كشريك استراتيجي في بنية القانون الدبلوماسي.
المطلب الثالث: القانون الدبلوماسي الشعبي كرديف للنص الدولي.
المطلب الرابع: البعد الرقمي والتقني وملازمته للبعد الإنساني في صياغة القوانين الدبلوماسية الحديثة.
خاتمة: وتتضمن أهم النتائج والتوصيات.

٧. حدود البحث

تنحصر حدود البحث في تحدّيات القانون الدّبلوماسي والقنصلي في العالم المعاصر مع التركيز على الدبلوماسية الإمارتية أُنْمُوذَجًا؛ وبالتّالي فإنّ البحث لن يشير إلى نموذج الدبلوماسية للدّول العربية الأخرى ولا إلى الدّول غير العربية الأخرى.

٨. الدراسات السابقة

محمد صلاح عبد الله ربيع (٢٠٢٢) دكتوراه في القانون الدولي العام كلية الحقوق، جامعة أسيوط. المسؤولية الدولية عند انتهاك حصانة مقر البعثات الدبلوماسية، أهداف الدراسة كانت الوقوف على الجهود الدولية المبذولة لوضع تنظيم دولي لحماية مقرات كافة البعثات الدبلوماسية والقنصلية أثناء الحروب والنزاعات المسلحة وكذلك معرفة أي صورة من الحروب والنزاعات المسلحة يمكن أن تكون مجالا لتطبيق الضمانات والحماية الدولية لمقار البعثات الدبلوماسية.
المنهج الوصفي: حيث يعتمد المنهج على وصف مفاهيم البعثة الدبلوماسية، ومفهوم المقر ووصف التدابير الدولية والوطنية لتعزيز الإجراءات والتدابير لحماية مقر البعثات الدبلوماسية.
المنهج التحليلي: وهو المنهج الذي قد يتم من خلاله استعراض الآراء الفقهية بموضوعات الدراسة المختلفة بالإضافة إلى تحليل جملة نصوص الاتفاقيات التي قررت الضمانات والحماية الدولية للمبعوثين الدبلوماسيين؛ للوقوف على أوجه القصور التي اعترتها والمقارنة فيما بينها.
نتائج الدراسة: عدم وجود نظام تشريعي دولي متكامل لحماية مقرات البعثة الدبلوماسية أثناء الحروب والنزاعات المسلحة، وهذا ما نلمسه من خلال اتفاقية فيينا بشأن العلاقات الدبلوماسية، والتي قد قررت حصانة مقر البعثة الدبلوماسية، لكنها لم تحدد مسألة تلك حصانة مقرات كافة البعثات الدبلوماسية في حال انتهاكها أثناء الحروب والنزاعات المسلحة.
لنا حسين صالح (٢٠١٨) قسم القانون العام كلية الحقوق جامعة الشرق الأوسط. مسؤولية أعضاء البعثات الدبلوماسية عن الأعمال الإدارية. ما المسؤولية القانونية والإدارية المترتبة على البعثات الدبلوماسية في حالة خرق القوانين والأنظمة والتعليمات، ما الأدوات القانونية اللازمة المتخذة إزاء تجاوزات البعثات الدبلوماسية.
سوف يقوم الباحث بإجراء الدراسة باستخدام المنهج الوصفي التحليلي، من خلال جمع المعلومات ودراسة كافة الجوانب الإدارية والقانونية من واقع الكتب والأبحاث والمقالات ذات الصلة، المتعلقة بقواعد القانون الإداري والقانون الدولي الذي يضم العلاقات الدبلوماسية والإدارية بين الدّول. كما يتم الرجوع إلى المبادئ والاتفاقيات التي تعتمدها الدبلوماسية الأردنية والعراقية.

مسؤولية أعضاء البعثات الدبلوماسية عن الأعمال الإدارية. نُبيّن مدى أهمية البعثات الدبلوماسية كونها عين الدولة الموفدة لتمثيلها خارج نطاق بقعتها الجغرافية لدى الدولة الموفدة إليها ومدى مسؤوليتها تجاه تنظيم المهام المناطة إليها من قبل دولتها، من حيث إنها تخضع للقوانين الخاصة بدولتها وكذلك ما يتعلق بقوانين وأنظمة الدولة الموفد إليها.
ومن أجل إدامة تنمية العلاقات الودية لصالح دولتها ورعاياها تشمل هذه القوانين الإدارية والدولية؛ كما نُبيّن مدى أهمية التّداخل والتّكامل بين الوظيفتين الدبلوماسية والقنصلية من خلال الواجبات والأعمال الإدارية والسياسية والتي تقوم بها البعثات لصالح دولتها ورعاياها في دولة المبعوث الدبلوماسي يعد موظفاً عاماً الموفد إليها؛ وذلك لأنّه لم يخضع للقوانين والأنظمة الداخلية ومنها نظام الخدمة الخارجية وقانون موظفي الخدمة المدنية وقانون انضباط موظفي الدولة.
ضياء هاني الفجر (٢٠١٧) التنظيم القانوني الدبلوماسي (بالطبعة) بيروت، دار السنهوري. تتناول هذه الدراسة تعريفًا، ومبادئ عامة في التمثيل الدبلوماسي، وركزت على موظفي البعثات الدّبلوماسية والخاصّة وأنواع وظائف البعثات الدبلوماسية والخاصة والآثار المترتبة على تجاوز المبعوث حدود الحصانات والامتيازات الدبلوماسية والعقوبات الانضباطية التي تفرض على الموظف الدبلوماسي.و تتفق دراستنا مع هذه الدراسة من حيث تناول تنظيم موظفي البعثات الدبلوماسية والخاصة، إلّا أنّ دراستنا تركّز على وظائف البعثات الدبلوماسية وأعمالها، والعقوبات التي تفرض على الموظف الدبلوماسي وخضوعه لقانون انضباط موظفي الدولة والأفعال التي تفرض عليها العقوبات.
مصطفى عادل حسن (٢٠١٣) الحصانة القضائية للمبعوث الدبلوماسي وطرق مساءلته في القانون الدولي العام، (رسالة ماجستير غير منشورة) جامعة النهرين، بغداد. تناولت هذه الدارسة قواعد الحصانة الدبلوماسية وأهميتها في العالقات الدولية نظارً لما ينجم وايجاد حالة من التوازن بين عنها من نتائج سلبية وانعكاسات على سير العلاقات الدبلوماسية، الحاجة إلى استمرار هذه الحصانة من جهة، والحاجة إلى كافة مظاهر الإجرام والتعسفات الصادرة من المبعوثين الدبلوماسيين من جهة أخرى، والتي من شأنها أن تؤدّي إلى عرقلة سير العلاقات الدبلوماسية والأداء الفعال لوظائف البعثات الدبلوماسية.
تختلف هذه الدراسة عن دراسة حال الحصانة القضائية التي يتمتع بها المبعوث الدبلوماسي من النّظام العام وأنّ هذا الامتياز لا يممنح حقًّا للمبعوث في خرق التعليمات والقوانين والأنظمة، التي تعدّ مخالفتها قصورًا في أداء الواجبات الأساسية في الدولة. وخرقها عن قصد يخضع المبعوث الدبلوماسي للتمثل أمام محاكم الدولة المعتمد لديها. وهذا إذا تنازلت دولته عن حصانته؛ وقد يخضع لمحاكم دولته إذا تمسكت بحصانته؛ وقد تلجأ الدولة إلى الطرق الدبلوماسية. وبينما تتناول دراستنا مسؤولية أعضاء البعثة الدبلوماسية عن الأعمال التي يقومون بها، وأن السلطات المختصة تفرض العقوبات الانضباطية في حال إخلالهم بالواجبات المناطة إليهم من الاختصاص القانون الداخلي لدولته.

٩. الخلاصة

يلخص هذا الفصل المقدمة ومشكلة البحث وأسئلة البحث. ويشرح أهداف البحث، وأهمية البحث ومنهج البحث. كما أنّه يسلط الضّوء على حدود البحث وكذلك الدّراسات السّابقة.

المراجع

القرآن الكريم.
أبو الوفاء، أحمد. (١٩٩١). قطع العلاقات الدبلوماسية. مصر: دار النهضة العربية.
أبو عامر، علاء. (٢٠٠١). الوظيفة الدبلوماسية. الأردن: دار الشروق للنشر والتوزيع.
أبو هيف، علي صادق. (١٩٦٧). القانون الدبلوماسي، دراسة النظم الدبلوماسية والقنصلية وما يتصل بها. الإسكندرية: دار المعارف.
أبو هيف، علي صادق. (١٩٦٨). القانون الدولي العام. الطبعة الثامن. الإسكندرية: د. ن.
الإمارات العربية المتحدة. (٢٠٠٩). دستور دولة الإمارات العربية المتحدة لعام ١٩٧١ والمعدل عام ٢٠٠٩.
الأمم المتحدة. (١٩٤٥). ميثاق الأمم المتحدة ١٩٤٥.
الأمم المتحدة. (١٩٤٦). اتفاقية امتيازات وحصانات الأمم المتحدة ١٩٤٦.
الأمم المتحدة. (١٩٤٨). اتفاقية بشأن الامتيازات والحصانات التي تتمتع بها الوكالات المتخصصة ١٩٤٨.
الأمم المتحدة. (١٩٦١). اتفاقية فيينا للعلاقات الدبلوماسية ١٩٦١ . https://treaties.un.org/Pages/ViewDetails.aspx?src=IND&mtdsg_no=III-3&chapter=3&clang=_en
الأمم المتحدة. (١٩٦١). الاتفاقية الخاصة بالبعثات الخاصة ١٩٦٩. https://legal.un.org/avl/pdf/ha/csm/csm_ph_a.pdf

الأمم المتحدة. (١٩٦٣). اتفاقية فيينا للعلاقات القنصلية ١٩٦٣.
الأمم المتحدة. (١٩٦٩). اتفاقية البعثات الخاصة التي تبنتها الجمعية العامة للأمم المتحدة ١٩٦٩.
الأمم المتحدة. (١٩٧٣). اتفاقية منع ومكافحة الجرائم المرتكبة ضد الأشخاص المتمتعين بحماية دولية وبضمنهم الوظفين الدبلوماسين ١٩٧٣.
الأمم المتحدة. (١٩٧٥). اتفاقية فيينا لتمثيل الدول لدى المنظمات الدولية ١٩٧٥ .
بخوش، مصطفى. (٢٠٠٨). مستقبل الدبلوماسية في ظل التحولات الدولية الراهنة. مجلة المفكر للدراسات القانونية والسياسية .95-85 ،3(1) ،
البكري، عدنان. (١٩٨٦). العلاقات الدبلوماسية والقنصلية. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
الجمهورية العربية السورية. (٢٠١٠). المرسوم التشريعي رقم ٤ لعام ٢٠١٠ الخاص بعمل الخارجية السورية.
الجمهورية العربية السورية. (٢٠١٢). دستور الجمهورية العربية السورية لعام ٢٠١٢.
الحوار المتمدن. www.m.ahewar.org
الدباس، مايا وملندي، ماهر. (٢٠١٨). العلاقات الدبلوماسية والقنصلية. السورية: منشورات الجامعة الافتراضية السورية.
دوبوك، شارل. (٢٠١١). مجمع القانون الدولي. صنعاء: دار الفكر المعاصر.
راتب، عائشة. (١٩٦٣). التنظيم الدبلوماسي والقنصلي. القاهرة: دار النهضة العربية.
سرحال، أحمد. (١٩٩٠). قانون العلاقات الدولية. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ودار الكتاب للنشر والطباعة والتوزيع.
سلامة، عبد القادر. (١٩٩٦). التمثيل الدبلوماسي والقنصلي المعاصر والدبلوماسية في الإسلام. القاهرة: دار النهضة العربية.
السيروا، عبد العزيز عز الدين. (١٩٩٩). معجم المعاني الجامع. بيروت: دار العلم للملايين.
صادق، حيدر يدوي. (١٩٩٦). مستقبل الدبلوماسية في ظل الواقع الإعلامي والاتصالي الحديث. أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية.
صحيفة الاتحاد الإمارتية. www.alittihad.ae
صحيفة مال السعودية. www.maal.com
صديقي، سامية. (٢٠٠٩). مبدأ الرضائية في القانون الدبلوماسي. جامعة يوسف بن خدة.
العادة، سموحي فوق. (١٩٧٣). الدبلوماسية الحديثة. بيروت: دار اليقظة العربية.
عبد الحميد، محمد سامي والدقاق، محمد سعيد، وخليفة، إبراهيم أحمد. (٢٠٠٣). القانون الدولي العام. المطبوعات الجامعية الإسكندرية.
العراق. (٢٠٠٥). الدستور العراقي ٢٠٠٥.
العراق. (٢٠٠٨). قانون الخدمة الخارجية العراقي رقم ٤٥ لعام ٢٠٠٨.
غالي، بطرس بطرس (١٩٧٣). دراسات في الدبلوماسية العربية. مصر: مكتبة الانجلو المصرية.
غلان، جيرهارد فان. (١٩٧٠). القانون بين الأمم (عباس العمر، مترجم). لبنان: دار الأفاق ودار الجيل.
الغنيمي، محمد طلعت. (١٩٨٣). الوسيط في قانون السلام. الإسكندرية: منشأة المعارف.
الفاروقي، حارث سليمان. (٢٠٠٣). المعجم القانوني/ عربي_ إنكليزي. بيروت: مكتبة لبنان.
الفتلاوي، سهيل حسين. (١٩٧٣). الوسيط في القانون الدولي العام. القاهرة: دار النهضة العربية.
المالكي، هادي نعيم. (٢٠١١). قطع العلاقات الدبلوماسية. بغداد: مكتبة السنهوري للنشر والتوزيع.
المغازير، عاطف فهد. (٢٠٠٩). الحصانة الدبلوماسية بين النظرية والتطبيق. عمان: دار الثقافة للنشر والتوزيع.
موقع جريدة مصرس المصرية. www.masress.com
يادكار، طالب رشيد. (٢٠٠٩). مبادىء القانون الدولي العام. أربيل: مؤسسة موكرياني للبحوث والنشر.
يوسف، يوسف حسن. (٢٠١١). الدبلوماسية الدولية. القاهرة: المركز القانوني.

Boas, G. (2012). *Public international law: contemporary principles and perspectives*. Edward Elgar Publishing.
Hamdi, S. (2010). *Public international law*. 2nd ed. Althakera Publishing and Distribution.
Nussbaum, A. (1947). *A concise short history of the law of nations*. Macmillan Company.
Philippson, C. (1947). *The international law and custom of ancient Greece and Rome*. Macmillan and Co.
Zaouaq, K. (2021). *L'essentiel de la diplomatie parlementaire: géopolitique*. Editions Spinelle.

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

المسؤولية القانونية عن انتهاك خصوصية البيانات عن طريق الاختراق السيبراني

MOHAMED HASSAN MERDAD OBAID
Faculty of Syariah and Law
Universiti Sains Islam Malaysia (USIM)
merdad.24@yahoo.com

ABSTRACT

تهدف الدراسة إلى بيان إشكالية صور الاعتداء على الخصوصية المعلوماتية: وتتمثل سلوكيات الاعتداء على الخصوصية الفردية في الاطلاع المجرد: محل الاطلاع في هذه الحالة هو معلومات شخصية وخاصة يريد صاحبها إبقاءها سرية، ولما صورة هذا السلوك هو الاطلاع الكلي أو الجزئي على تلك الأسرار الخاصة بحيث يقوم اليقين بالعلم بها وفهمها، فإذا كانت الأسرار بلغة لا يفهمها الفاعل أو لا يحسن تحليلها، لم يتحقق الاطلاع إلا بتكامل الصورة وترابط أجزائها فإذا لم يكن ما اطلع عليه الفاعل سوى جزيئات غير مترابطة، غير ذات معنى مفيد لم يتحقق الاطلاع أيضا، وهذا الاطلاع يجب أن يكون في ذاته غير مشروع وان يتم من شخص لا يملك قانونا ترخيصاً بالولوج إلى تلك المعلومات، كما يشترط لتحقق هذه الصورة أن يكون الاطلاع مجردة أي أن يكون قصد الفاعل هو الاطلاع فحسب على تلك المعلومات السرية ومجرد العلم الشخصي بها. وفي نهاية البحث توصلنا لنتيجة هامة ما يميز جريمة الاختراق السيبراني هي أنها جرائم سريعة التنفيذ إذ أنه وفي أغلب الأحيان لا يكون الركن المادي سوى ضغط على مفتاح معين في الجهاز مع إمكان تنفيذ ذلك عن بعد دون اشتراط التواجد في مسرح الجريمة ولهذا فأن الجريمة الالكترونية ولسهولة ارتكابها شكلت عنصر إغراء للمجرمين وإذ أن ارتكابها لا يتعدى سوى توفر إمكانية استغلال التكنولوجيا والتقنية الحديثة خصوصا عندما يكون الجاني موظفا عاما أو في إحدى الشركات التي تعتمد على الحاسب الآلي في طبيعة عملها المتعلق بالمعلومات أو الأموال بحيث يكون لديها كافة المعلومات اللازمة لتحقيق اختراقات متعددة ومتتالية لأنظمة الحاسب الآلي في الشركة وتحقيق أرباح طائلة. ولهذا نشأت الحاجة لوجود طرق حماية قوية للمعلومات المخزنة في أجهزة حاسوب أو وسائط نقل الكترونية ومثال ذلك ما يسمى بجدران الحماية أو الجدران النارية وهي عبرة عن برامج حماية تمنع الاختراق أو الدخول غير المصرح به.

الكلمات المفتاحية: الاختراق السيبراني، الخصوصية، المسؤولية.

١. مقدمة

البيانات هي أغلى ما يمتلكه الإنسان في حياته على مر العصور، لذا سعى إلى جمعها وتسجيلها على وسائط حفظ مختلفة بدءا من جدران المقابر إلى أن تم اختراع الورق في الصين.

وعرفت أولى محاولات تسجيل بيانات في التاريخ على أيدي قدماء المصريين الذين سجلوا حضارتهم على جدران المقابر والمعابد وأوراق البردي، وهذا هو السبب في الإبقاء على حضارتهم محفورة في ذاكرة التاريخ: حضارات عظيمة اندثرت لعدم تسجيلها، لذلك تعتبر المعلومة رمزا من رموز الحضارة الإنسانية على مدى التاريخ، ومعنى أن يفقد الإنسان معلوماته أنه يفقد ذاكرته ومن ثم تضييع حضارته

ولقد اكتسبت البيانات بظهور تكنولوجيا الحواسيب بعدة جديدة أضفي عليها أهمية تفوق ما كانت عليه من قبل، وقد تختلط المعلومات بمفاهيم عدة، مما ينبغي التطرق لتعريفها.

في ظل الانتشار الكبير للبيانات الحديثة واتجاه دولة الإمارات العربية المتحدة نحو استخدامها في نطاق الحكومة الإلكترونية ومعالجة البيانات الكبيرة، ومنها البيانات الشخصية، أصبح الحديث عن سبل الحماية القانونية للبيانات الخصوصية للأفراد والشركات والجهات الحكومية مطلباً ضرورياً، وعليه نبين في هذا الفصل ماهية البيانات وماهية خصوصيتها وطبيعة البيانات محل الخصوصية من خلال تقسيم البحث إلى ثلاث فقرات على النحو الآتي:

٢. أولا: تعريف المسؤولية القانونية

المسؤولية بصفة عامة هي حالة الشخص الذي ارتكب أمراً يستوجب المؤاخذة. فإذا كان هذا الأمر مخالفاً لقواعد الأخلاق فقط، وصفت مسؤوليته بأنها مسؤولية أدبية واقتصرت مؤاخذته مؤاخذة أدبية لا تعدو استهجان المجتمع ذلك المسلك المخالف للأخلاق.

ولكن في حالة ما إذا كان القانون يوجب المؤاخذة على ذلك الأمر أيضاً فإن مسؤولية مرتكبه لا تقف عند حد المسؤولية الأدبية، بل تكون فوق ذلك مسؤولية قانونية تستتبع جزاءً قانونياً (فهيم، ١٩٩٩).

والأخلاق ولقانون أمران يتمايزان، فالأخلاق تهدف إلى الكمال الذاتي للفرد، في حين أن القانون يرمي إلى إقامة النظام في المجتمع، وهذا الاختلاف في الأهداف بينهما يترتب عليه تباين في المؤيدات التي تفرز قواعدهما، فمؤيد الأخلاق داخلي يقوم على صوت الضمير، في حين أن مؤيد القانون فهو خارجي يقوم على سلطة الدولة ويظهر مؤيد القواعد الأخلاقية في صورة المسؤولية الأدبية بينما يظهر مؤيد القواعد القانونية في صورة المسؤولية القانونية (مسوار، ١٩٩٢).

٣. ثانيا: أنواع المسؤولية القانونية

كما تقدم، تنهض عندما يوجب القانون مؤاخذة شخص ما عن أمر معين قام به، وهي نوعان بارزان، مسؤولية مدنية ومسؤولية جنائية:

٣,١ *المسؤولية المدنية*

تقوم المسؤولية المدنية كلما كان هناك ضرر أصاب شخص ما والجزاء فيها هو التزام المسؤول بتعويض المضرور وهذه المسؤولية نوعان أولهما: المسؤولية العقدية وقوامها وجود التزام تعاقدي نشئ عن عقد صحيح ووقوع اخلال بهذا الالتزام نشأ عنه وقوع ضرر، (إمام، ٢٠٠٢) وثانيهما: المسؤولية التقصيرية وقوامها خطأ ثابت أو مفترض ينشئ التزاماً غير إرادي بين المسؤول والمضرور، وهو الالتزام بالتعويض وتستوجبه المادة (١٦٦) من القانون المدني التي تتحدث عن المسؤولية المدنية وعن الفصل الضار بقولها (كل خطأ سبب ضرراً للغير يلزم من ارتكبه بالتعويض) من هنا يمكن تحديد أركان المسؤولية التقصيرية حسب النص المذكور، في الخطأ والضرر والعلاقة السببية بين الضرر والخطأ

توجد عدّة خصائص للمسؤولية المدنية بالمقارنة بالمسؤولية الجنائية أهمها:

١. جزاء المسؤولية المدنية دائماً هو التعويض في حين أن الجزاء المترتب من المسؤولية الجنائية هو عقوبة.
٢. المطالب بالجزاء في حالة المسؤولية المدنية هو المضرور، يجوز له الصلح أو التنازل، بينما الأمر يختلف في حالة المسؤولية الجنائية حيث إن الأصل في المطالبة به تكون للنيابة العامة ولا يجوز لها الصلح أو التنازل عنها- أي عن المسؤولية الجنائية- وذلك باعتبارها ممثلة للمجتمع.
٣. تنشأ المسؤولية المدنية عن أي عمل غير مشروع، سواء كان هذا العمل منصوصاً عليه في القانون أم لا، بينما يجب لقيام المسؤولية الجنائية أن يكون الفعل الذي يستوجب المساءلة منصوصاً عليه في القانون، ومحدداً له عقوبة، وذلك على أساس مبدأ شرعية الجرائم والعقوبات الذي يقضي بأنه لا جريمة ولا عقوبة بغير النص

على أنه إذا كانت هناك خصائص ذاتية للمسؤولية المدنية بالمقارنة بالمسؤولية الجنائية، فإن ذلك لا يمنع من أن تجتمع كل من المسؤوليتين معاً نتيجة عمل واحد، بمعنى أنه يمكن أن يترتب على العمل الواحد قيام المسؤوليتين معاً، وهذا يعني كذلك أنه لا يوجد تعارض بينهما في الالتقاء، إذ يمكن أن ينشأ عن الفعل الواحد مسؤولية جنائية ومسؤولية مدنية في وقت واحد معاً، كالقتل والسرقة والسب والقذف وفي المقابل يمكن أن توجد مسؤولية دون أخرى (سلطان، ٢٠١٩).

٣,٢ *المسؤولية الجنائية*

يراد بالمسؤولية الجنائية صلاحية الشخص لتحمل الجزاء الجنائي عمّا يرتكب من جرائم إلا أن هذا التعريف غير كاف، لذلك يكون من اللازم لتحديد مفهوم المسؤولية الجنائية التعرض للأمور الآتية:

٣,٢,١ ظهور المسؤولية الجنائية

لقد كانت القوانين القديمة تخلط بين المسؤولية الجنائية والمسؤولية المدنية، حيث كانت فكرة التعويض وفكرة العقاب مختلطتين، فقد كان جزاء الفعل الضار هو الثأر ثم حلت الدية بعد ذلك محل الثأر فكان الجاني يشتري حق الثأر بدفع مبلغ من المال وبالتالي لم تكن المسؤولية الجنائية نوعاً منفصلاً عن المسؤولية المدنية (تناغو، ١٩٩١).

فانفصالها كان ثمرة تطور تاريخي طويل، ولم يظهر التمييز بين المسؤولية الجنائية والمسؤولية المدنية إلا عندما بدأت السلطة في الجماعة أو الدولة ترى أن هناك أفعالاً لا يقتصر خطرها على الفرد أو الأفراد الذي تقع عليهم الجريمة مباشرة، بل تجاوزهم إلى المجتمع في مجموعه، فلا يكفي فيها أداء الديّة للمضرور، بل يجب أن تفرض على مرتكبها عقوبة باسم المجتمع.

٣,٢,٢ مفهوم المسؤولية الجنائية

تنحصر حدود البحث في تحدّيات القانون الدّبلوماسي والقنصلي في العالم المعاصر مع التركيز على الدبلوماسية الإمارتية أُنْمُوذَجًا؛ وبالتّالي فإنّ البحث لن يشير إلى نموذج الدبلوماسية للدّول العربية الأخرى ولا إلى الدّول غير العربية الأخرى.

٤. ثالثا: ماهية انتهاك خصوصية البيانات

ان انتشار الحواسيب والأجهزة النقالة والتقنيات العلمية واعتماد المؤسسات الحكومية والخاصة على جودة وكفاءة تلك النظم المعلوماتية قد ادت الى حمايتها من أيدي قراصنة المعلومات والهاكرز والمخترقون وذلك كي لا يتم تسبيب أي فجوات امنية وتعطيل للبيانات الخاصة بمؤسسات الدولة عن طريق الاختراق السيبراني الذي يتم من قبل المجرمين.

تهديد خصوصيّة الأفراد ازداد بشكل يبعث على القلق في ظل المجتمع المعلوماتي خاصة مع انتشار بنوك المعلومات (الموني، ٢٠١٨)، حيث تعتمد اليوم الكثير من المؤسسات والشركات عليها لما لها من قدرات هائلة تجعلها قادرة على عمليّة دمج وتخزين ومعالجة واسترجاع ونقل كم رهيب من بيانات خاصة بأفراد المجتمع في قطاعاته المختلفة وخاصة العاملين في هذه المؤسسات أو الشركات (عفيفي، ٢٠١٥).

ويمكن تعريف بنوك المعلومات، بأنها تلك التي تقوم بعملية تخزين المعلومات بطريقة تسمح بتقديم معلومات أو بيانات عن الأفراد بصورة تمكن من التعرف على أشخاصهم سواء من خلال أسمائهم أو بأي وسيلة أخرى، أو بعبارة أخرى، تعني تلك البنوك بتكوين قاعدة بيانات تفيد موضوعاً معيناً وتهدف لخدمة غرض معين ومعالجتها بواسطة أجهزة الحاسبات الإلكترونيّة لإخراجها في صورة معلومات تفيد مستخدمين MSen مختلفين في أغراض متعددة (قايد، ٢٠١٦).

صور الاعتداء على الخصوصية المعلوماتية: وتتمثل سلوكيات الاعتداء على الخصوصية الفردية في الآتي: اولا الاطلاع المجرد: محل الاطلاع في هذه الحالة هو معلومات شخصية وخاصة يريد صاحبها إبقاءها سرية، ولما صورة هذا السلوك هو الاطلاع الكلي أو الجزئي على تلك الأسرار الخاصة بحيث يقوم اليقين بالعلم بها وفهمها، فإذا كانت الأسرار بلغة لا يفهمها الفاعل أولا يحسن تحليلها، لم يتحقق الاطلاع إلا بتكامل الصورة وترابط أجزائها فإذا لم يكن ما اطلع عليه الفاعل سوى جزيئات غير مترابطة، غير ذات معنى مفيد لم يتحقق الاطلاع أيضا، وهذا الاطلاع يجب أن يكون في ذاته غير مشروع وان يتم من شخص لا يملك قانونا ترخيصاً بالولوج إلى تلك المعلومات، كما يشترط لتحقق هذه الصورة أن يكون الاطلاع مجردة أي أن يكون قصد الفاعل هو الاطلاع فحسب على تلك المعلومات السرية ومجرد العلم الشخصي بها (العزام، ٢٠٠٩).

ومثال ذلك أن يقوم الشخص العالم بأوجه الدخول إلى أنظمة الغير بالتسلل إلى أنظمة الحاسب الآلي لشخص آخر وإعطائه الأوامر اللازمة بفتح ملفات الشخص المعتدى عليه والاطلاع عليها عن طريق المشاهدة على شاشة عرض جهازه هو، إن هذا الفعل يشكل خرق للسرية والخصوصية وذلك أن السر إنما جعل سرا لكونه يخفي ما لا يرغب الإنسان في إظهاره لعلة شخصية قد تتعلق بسلوك أو مصلحة إذا أفشت عادت بالضرر على صاحبها (شقيري، ٢٠١٨).

الاطلاع بقصد الافشاء: في هذه الحالة لا يكون الاطلاع على الأسرار الخاصة المخزنة في الحاسب مجردة وإنما لتحقيق غرض او هدف معين وهو إنشاء تلك الأسرار.

يقوم بهذا السلوك إما الشخص المتاح له بحكم عمله الاطلاع على المعلومات والبيانات الخاصة السرية، كموظف في مستشفى او دائرة الأحوال المدنية أو محكمة، وهذا ما يسمى بإفشاء الأسرار المهنية هذا إذا كانت اسرار خاصة في حين إذا كانت بيانات إسمية عموما لا تتصف بالسرية هنا يفرق بين سلوكي الاعتداء عليها أدناه فيما يتعلق بإفشاء الأسرار. وتجدر الإشارة إلى أن نصوص التجريم الحديثة لا تنطبق على هذه الحالة؛ لأن جل القوانين تصدت لهذه الجريمة بنصوص عقابية كافية وحددت من خلالها بنيان الجريمة والتي لابد أن يكون الإفشاء من طرف موظف أو مستخدم كشرط مفترض. بينما محل البحث هو من يتوصل إلى تلك المعلومات السرية الالكترونية بخبرته ودرايته بأنظمة المعلومات لتحقيق اختراقات او اتصالات بعدية او مباشرة مع الحاسوب الموجودة به تلك الأسرار بحيث يتمكن من الاطلاع عليها وإفشائها.

ويمكن أن يشكل الحاسب الآلي وسيلة أكثر فعالية في نشر الأسرار بشمولية وتوسع كبيرين وبسرعة وكفاءة عاليتين؛ ويتحقق ذلك باستخدام قنوات الاتصال المتعددة التي تتيحها انظمة الاتصالات المعلوماتية الحديثة، مع ظهور الانترنت بشكل خاص.

ثالثا الابتزاز يمثل التهديد بالاستغلال غير المشروع للأسرار الشخصية، حيث يستغل الفاعل ما يتحصل عليه من معلومات الكترونية سرية وذات علاقة بالحياة الشخصية للأفراد في تحقيق منافع مادية أو معنوية، وذلك بتهديد صاحب الأسرار بإفشائها أو فضح أمرها في حال عدم تحقيق مطالبه، ولابد أن يكون لهذا الشخص القدرة على تنفيذ تهديداته (العزام، ٢٠٢٠).

رابعاً الاحتفاظ بنسخة: قد يتم التوصل إلى المعلومات السرية الالكترونية بكل سهولة ونسخها بسرعة فائقة، والخطورة تكمن هنا في إمكانية استخدام تلك المعلومات السرية الخاصة في المستقبل لتحقيق أغراض غير مشروعة. فكل اشكال الاعتداء

الواقعة على سرية الخصوصية المعلوماتية ترتكب بطبيعة الحال بوسائل تقنية معلوماتية سهلت وبشكل كبير في ذلك الأمر الذي يتطلب دراسة مختصرة عن هته الوسائل، والمتمثلة في عناصر النظم المعلوماتية.

تعد التكنولوجيا الحديثة وتقنيات الذكاء الاصطناعي من الميادين الحديثة التي تستقطب اهتمام العلماء والباحثين في هذا المجال والتي تشهد تطورات عديدة مستمرة ، وقد اثرت في عدة ظواهر في هذا القرن الحديث ، كما انها أدت الى ظهور تطبيقات وبرامج جديدة تتميز بالتنوع والابتكار المستمر، حيث ان استخدام التكنولوجيا تعد من الركائز الأساسية والتي تعتمد عليها اغلب الدول في العصر الحالي الحديث، وذلك لكونها مفعمة بالعديد من الفوائد الكبيرة منها؛ سرعة نقل وتبادل المعلومات والبيانات وذلك بتوفير الوقت والجهد ، حيث ان هذه النظم المعلوماتية أصبحت اليوم مستودع ضخم يضم العديد من البيانات المتعلقة بالمعلومات الشخصية وتضم كذلك البيانات الاقتصادية والمالية والأمنية المتعلقة بمؤسسات الدولة. ففي الآونة الأخيرة اتجهت التطبيقات الحديثة لتقنيات المعلومات لاستخدام الذكاء الاصطناعي والأنظمة الذكية في عالم الإدارة، المال والأعمال، والامن الشرطي والحروب النفسية وكذا الاستفادة من قدرة تلك النظم الذكية وتطبيقاتها على اتخاذ القرارات الخاصة بالظواهر الخارجية في المجتمع مثل القدرة على الحسابات والقدرة على قيادة السيارة بدون سائق وغيرها من الأمور الأخرى.

ومع ظهور الكثير من أنواع كيانات الذكاء الاصطناعي والتي أصبحت تحاكي السلوك البشري ظهر نوع جديد من الجرائم هي الجرائم التي تتم عبر الهجمات السيبرانية.

ومنذ بروز هذه التكنولوجيا الإلكترونية والمعلوماتية في فجر الألفية الثالثة، راحت المجتمعات تتغير تغيرًا سريعًا وجذريًا، حيث أدت الأهمية المتزايدة للمعرفة إلى جانب العولمة والآثار المترتبة على التطوّر التكنولوجي في عصر الثورة الصناعية الرابعة إلى إيجاد عالم مختلف تمامًا. ذلك أنّ هذه الثورة الصناعية الرابعة التي تختلف عن الثورات السابقة في شدتها وتعقيدها واتساع نطاقها، بحكم استنادها في جوهرها إلى ظاهرة تكنولوجية جديدة اسمها التحول الرقمي أي اندماج التكنولوجيات الرقمية وتغلغلها السريع في البنية التحتية لكل شركة ومؤسسة وحكومة.

أفرز التقدم التقني - رغم إيجابياته الكثيرة- العديد من السلبيات، حيث أساء البعض استخدام الإمكانيات التي تقدمها شبكة المعلومات الدولية في ارتكاب أفعال تندرج تحت طائلة القانون، والجرائم التي ترتكب عبر شبكة المعلومات الدولية بعضها تقليدي، وبعضها الآخر مستحدث أي جرائم موجودة من قبل ولكن تطورت مع دخول التكنولوجيا الحديثة والذكاء الاصطناعي، فظهرت تحويرات لتبدو وكأنها جرائم جديدة.

الا ان هذه التقنيات الالكترونية قد ظهرت عليها تهديدات ومخاطر من قبل قراصنة المعلومات يستهدفون فيها الأنظمة الأمنية والتي تمس الامن القومي، حيث ان التهديدات التي تتعرض لها البيانات والمعلومات المخزنة الكترونية باتت في خطر يهدد سلامتها وسريتها، وذلك نتيجة لسوء استخدام هذه التكنلوجيا الحديثة عن طريق الاختراق والهجوم الذي يحصل ضد الامن السيبراني والذي يوضع لحمايته.

ويشترط أن يتحقق السلوك الإجرامي بغير رضاء المجني عليه أو دون إذنه. ومن ثم تعد هذه الجريمة إحدى صور انتهاك الحق في الخصوصية أو الاعتداء على حرمة الحياة الخاصة (الجندي، ٢٠١٧).

تتحقق هذه الصورة الإجرامية بتعطيل أو إعاقة النظام المعلوماتي عن القيام بوظائفه المعتادة، إذ يترتب على ذلك توقف النظام عن العمل بشكلٍ تامٍ أو تباطؤ واضطراب في عمله مما يؤدي إلى إصدار نتائج غير صحيحة ومخالفة للحالة المعهودة لعمل النظام، ولو لم ينتج عن ذلك توقف تام للعمل في النظام، وتعرف جريمة تعطيل أو إعاقة النظام بأنها "الاعتداء على نظم المعالجة الآلية للمعلومات بمنعها من أداء وظائفها بصورة تامة أو إجراء تعديل في تلك الوظائف (صالح، ٢٠١٣) هي "كل فعل يتسبب في توقف أو تباطؤ أو ارتباك عمل نظام المعالجة ومن ثم ينتج ذلك تغيير في حالة عمل النظام (طه، ١٩٩٩).

إن محل السلوك الإجرامي هو اعتراض المعلومات، وهي كل ما يمكن تخزينه ومعالجته وتوليده ونقله باستخدام وسائل تقنية المعلومات وبوجه خاص الكتابة والصور الثابتة والمتحركة والصوت والأرقام والحروف والرموز والإشارات وغيرها

والمعلومات الالكترونية: هي أي معلومات يمكن تخزينها ومعالجتها وتوليدها ونقلها بوسائل تقنية المعلومات وبوجه خاص الكتابة والصور والصوت والأرقام والحروف والرموز والإشارات وغيرها

والبيانات: البيانات والمعلومات الالكترونية، كل ما يمكن تخزينه أو معالجته او إنشاؤه أو نقله باستخدام وسيلة تقنية المعلومات، وبوجه خاص الكتابة أو الصور أو الصوت أو الأرقام أو الحروف او الرموز أو الإشارات وغيرها او كل ما يمكن إنشاؤه أو تخزينه أو معالجته أو تخليقه او نقله او مشاركته او نسخه، بواسطة تقنية المعلومات، كالأرقام والأكراد والشفرات والحروف والرموز والإشارات والصور والأصوات، وما في حكمها وأيضاً كل ما هو متداول عن طريق شبكة معلوماتية أو أحد أجهزة الحاسب الآلي وما في حكمها: وشبكة معلوماتية: مجموعة من الأجهزة او نظم المعلومات تكون مرتبطة معاً، ويمكنها تبادل المعلومات والاتصالات فيما بينها، ومنها الشبكات الخاصة والعامة وشبكات المعلومات الدولية، والتطبيقات المستخدمة عليها

٥. الخاتمة

تناولت الدراسة الوسائل التشريعية للمسؤولية الجنائية عن انتهاك الخصوصية على الأنظمة المعلوماتية:

٥,١ النتائج

١) مع تزايد استخدام أنظمة الذكاء الاصطناعي والتي أصبحت بين يدينا في عصرنا هذا، نتوقع من خلال الدراسة التي سنقوم بها بأن البيانات والبرمجيات الخاصة في أنظمة الذكاء الاصطناعي هي محل الاعتداء في تلك الجرائم السيبرانية وقراصنة المعلومات يقومون باختراق تلك النظم والبرمجيات والبيانات الإلكترونية.
٢) استحداث قانون مرن يتواكب مع الجرائم الإلكترونية والأمن السيبراني والتي يتوقع أن تكون بصورة طردية مع المشكلة الخاصة بالبحث، أي انه يمكن الاستنتاج من خلال البحث على ضرورة التعديل على قانون الجرائم الإلكترونية بصورة مستمرة، أي كل ما ظهرت أنواع جديدة من الجرائم كل ما تم إدراج نصوص عقابية وتجريميه لها، حيث ان المشرع الإماراتي والذي تطرقنا به بصورة بحته قد اظهر في سياقه وأوضح الجرائم والعقوبات المطبقة والتي نص عليها عند ارتكاب قراصنة المعلومات لهذه الجرائم ، كما أنَّ ذات القانون قد بين واستحدث مفاهيم جديدة ومنها الروبوت الإلكتروني والاختراق والهجمات الإلكترونية والسيبرانية والتي تم تكن موضحة في التشريع الإماراتي القديم من المرسوم الاتحادي رقم ٥ لسنة ٢٠١٢.
٣) من النتائج والحلول التي قد يتم التوصل لها لموضوع الأمن السيبراني وتدمير الأنظمة الإلكترونية من قبل قراصنة المعلومات هي ابتكار جدار حماية بواسطة برمجيات ورموز مشفرة أمنية يحد من اختراق البشر العاديين وقراصنة المعلومات المحترفين.
٤) بالنسبة للتنبؤ بالجريمة قبل وقوعها.. سنتوصل إلى ما يعرف " بالشرطة التنبؤية " والتي تجمع حلول التنبؤ وتقي من حدوث الجرائم سواء كانت إلكترونية أم عادية وذلك باستخدام تقنيات المعلومات المختلفة وأنظمة الذكاء الاصطناعي بإمكانات تحليلية قوية ومجموعة غنية من البيانات المتكاملة المستمدة من تطبيقات نظم المعلومات والخوارزميات، وتقوم فكرة هذه الأنظمة على تزويد الأجهزة الأمنية بوسائل التكنلوجيا الذكية وتحقيق أفضل استخدام للأشخاص والمعلومات المتوفرة لمراقبة اتجاهات الجريمة وقياسها ومن ثم التنبؤ بها قبل وقوعها.
٥) أن جريمة الاختراق وما يتبعها من جرائم الكترونية، لا يمكن أن تتم إلا عن طريق هذه الشبكة فالمعلومات المدونة في الحاسوب الخاص، الذي لم يرتبط بالإنترنت لا يمكن اختراقه.
٦) ما يميز جريمة الاختراق السيبراني هي أنها جرائم سريعة التنفيذ إذ أنه وفي أغلب الأحيان لا يكون الركن المادي سوى ضغط على مفتاح معين في الجهاز مع إمكان تنفيذ ذلك عن بعد دون اشتراط التواجد في مسرح الجريمة ولهذا فأن الجريمة الالكترونية ولسهولة ارتكابها شكلت عنصر إغراء للمجرمين وإذ أن ارتكابها لا يتعدى سوى توفر إمكانية استغلال التكنولوجيا والتقنية الحديثة خصوصا عندما يكون الجاني موظفا عاما أو في إحدى الشركات التي تعتمد على الحاسب الآلي في طبيعة عملها المتعلق بالمعلومات أو الأموال بحيث يكون لديها كافة المعلومات اللازمة لتحقيق اختراقات متعددة ومتتالية لأنظمة الحاسب الآلي في الشركة وتحقيق أرباح طائلة. ولهذا نشأت الحاجة لوجود طرق حماية قوية للمعلومات المخزنة في أجهزة حاسوب أو وسائط نقل الكترونية ومثال ذلك ما يسمى بجدران الحماية أو الجدران النارية وهي عبرة عن برامج حماية تمنع الاختراق أو الدخول غير المصرح به.

٥,٢ التوصيات

١) قيام المشرع الإماراتي بتعريف الهجوم السيبراني والاختراق السيبراني في نص المادة الأولى من المرسوم بقانون اتحادي رقم (٣٤) لسنة ٢٠١١.
٢) تخصيص مادة قانونية في قانون الشائعات والجرائم الإلكترونية تجرم استخدام أنظمة الاختراق في ارتكاب الجريمة.
٣) استحداث عقوبة خاصة في قانون الجرائم والعقوبات على جريمة اختراق الأنظمة المعلوماتية الحكومية.
٤) قيام المشرع الإماراتي بتحديد أنواع أنظمة الاختراق السيبراني للأنظمة المعلوماتية الحكومية.

المراجع

Afifi, K. A. (2015) *Assault on electronic data*. Cairo: Dar Al-Nahda Al-Arabiya.
Al-Ahwani, H. E. K. (2014). *Cybercrime*. Cairo: Dar Al-Nahda Al-Arabiya.
Al-Azzam, S. M. (2009). *Al-Wajeez in cybercrime*. University of Jordan Library Department.
Al-Azzam, S. M. (2020). *Al-Wajeez in cybercrime*. Amman: Wael Publishing House.
Al-Mouni, N. A. Q. (2018). *Cybercrime*. Cairo: Dar Al-Nahda Al-Arabiya.
Fahim, A. S. (1999). *The general theory of criminal responsibility for crimes of persons and status*. Basra: Al-Haddad Press
Imam, M. K. E. (2002), *The basis of criminal responsibility in positive law and Islamic law* [Unpublished PhD thesis]. Faculty of Law Library.
Maswar, H. W. (1992). *The general theory of commitment, part I: sources of commitment*. Damascus: New Edition.
Mohamed, A. (1980). *Penal code, general section*. Alexandria: University Press.
Hatata, M. N. (1975). *Social defense between Sharia and law*. Cairo: Wahba Library.
Qaid, O. A. (2016). *Cybercrime and information technology*. Cairo: Dar Al-Nahda Al-Arabiya.
Saleh, S. R. Y. (2013). *Criminal policy in the face of information crimes (an analytical study)* [PhD thesis]. Koya University.
Shuqairi, H. M. (2018). *Information confidentiality: its legal controls and rulings*. Beirut: Islamic Publishing House.
Sultan, A. (1990). *The general theory of commitment, part one: sources of commitment*. Cairo: Dar Al-Maaref.
Taha, A. H. (2000). *Crimes arising from the use of computers* [PhD thesis]. Tanta University.
Tanago, S. A. S. (1991). *The theory of commitment.* Alexandria: Knowledge Foundation.

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

العلاقة بين العامل وصاحب العمل في الالتزامات والحقوق: دراسة مقارنة بين القانون الإماراتي والشريعة الإسلامية

SALEM ABDULLA SALEM ALQAYDI
Faculty of Syariah and Law
Universiti Sains Islam Malaysia (USIM)
tts3@hotmail.com

ABSTRACT

إن هذه الدراسة تحمل أهمية كبيرة لمختلف الجهات أو أصحاب المصلحة، منهم: صانعي السياسات كالطرف الأول، حيث ستوفر الدراسة نظرة ثاقبة على توافق قانون العمل الإماراتي مع المبادئ الإسلامية، ومن ثم ستقدم اقتراحات للإصلاحات تجاه القوانين المحتملة؛ والممارسون القانونيون كالطرف الثاني، حيث إنها ستساعدهم في فهم تعقيدات قانون العمل في الإمارات وعلاقتها مع الشريعة الإسلامية بالدقة؛ والأكاديميون والعلماء كالطرف الثالث، حيث إنها ستساهم في مجموعة الأدب الحالية حول قانون العمل والقانون المقارن والقانون الإسلامي؛ والعمال وصاحب العمل كالطرف الرابع، حيث إنها ستساعدهم على توضيح حقوقهم والتزاماتهم، إضافة على تعزيز الإنصاف والعدالة في علاقات العمل؛ وعامة الناس كالطرف الأخير، حيث إنها ستثير الوعي بالإطار القانوني الذي يحكم علاقات العمل، وزيادة على ذلك أنها ستعزز الخطاب العام المستنير.

الكلمات المفتاحية : عقد العمل، العامل، صاحب العمل.

١. التمهيد

تعد العلاقة أمر قديم، يأخذها التجمع الإنساني كفاعل أساسي في بنائها وهي تكون على هذه البساطة، وذلك بعد أن تتعارف الجماعات البشرية والأمم واتصالها مع بعضها البعض منذ قديم الزمان، وتؤدي العلاقة بين العاملين إلى التفاعلات والروابط التي تحدث بين الأشخاص الذين يعملون معًا في نفس البيئة العملية، وتشمل الطريقة التي يتفاعل بها الموظفون مع بعضهم البعض، بالإضافة إلى كيفية تبادلهم للمعلومات والتعاون معًا لتحقيق أهداف مشتركة. يمكن أن تكون العلاقات بين العاملين متنوعة ومتعددة الأوجه، ويمكن أن تكون بعض العلاقات مركزة على العمل والمهام المشترك، بينما تكون البعض الآخر أكثر توجهًا نحو الاجتماعات والصداقات خارج أوقات العمل. تلعب العلاقات بين العاملين دورًا مهمًا في إنجاز عمل والإبداع. فالعلاقات الجيدة بين الزملاء يمكن أن تزيد من رضاهم عن العمل وتعزز من التفاهم والتعاون فيما بينهم، بحيث أصبحت القوة هي القاعدة المحورية في العلاقات، وإن كانت صراعات القوة تغلف في بعض الأحيان ببعض الشكليات القانونية أو الدواعي والمبررات الأخلاقية، فإن هذا الغلاف يجب ألا يحجب الحقيقة الأساسية التي تتحكم في توازن تلك العلاقات برمتها (خلف، ٢٠١٨).

تمثل العلاقة المعقدة بين العمال وصاحب العمل حجر الزاوية في قانون العمل والحكم في المجتمعات المعاصرة. إن الطريقة التي يتم بها تعريف هذه العلاقة وتنظيمها لها أهمية هائلة، لأنها تحمل آثارًا بعيدة المدى على التنمية الاقتصادية والإنصاف الاجتماعي والحفاظ على الحقوق الفردية. تشرع هذه الأطروحة في استكشاف وتحليل شامل للديناميات المعقدة التي تحكم العلاقة بين العمال وصاحب العمل مع التركيز على الجوانب المحورية لالتزاماتهم وحقوقهم. ويمتد هذا الاستكشاف إلى اثنين من الأطر القانونية المتميزة: نظام قانون العمل في الإمارات العربية المتحدة والمبادئ التي تقوم عليها الشريعة الإسلامية (قانون العمل الإماراتي الجديد، ٢٠٢١).

في العالم العولمة الحديث، حيث برزت الإمارات العربية المتحدة كقوة اقتصادية ومركز للأعمال الدولية، فإن العلاقة بين العمال وصاحب العمل قد تولى تعقيد وأهمية غير مسبوقة. تتقارب قوة عاملة متنوعة ومتنامية بسرعة مع مزيج من التقاليد والحداثة الفريدة لدولة الإمارات العربية المتحدة، مما يؤدي إلى فسيفساء من التأثيرات القانونية والثقافية والاقتصادية التي تشكل علاقات العمل. وفي الوقت نفسه، يستمر التراث الإسلامي القوي في المنطقة في ممارسة تأثير عميق على جميع جوانب الحياة، بما في ذلك الإطار القانوني الذي يحكم العمالة (قانون العمل الإماراتي الجديد، ٢٠٢١).

يهدف نظام قانون العمل في الإمارات العربية المتحدة، والذي يتميز بنهجها التقدمي، إلى موازنة حقوق والتزامات كل من العمال وأصحاب العمل، وضمان المعاملة العادلة والفرص العادلة للجميع. في نفس الوقت، يوفر الشريعة الإسلامية المتأصلة بعمق في ثقافة المنطقة وتراثها، إطارًا أخلاقيًا وأخلاقيًا متميزًا يعلم جوانب مختلفة من الحياة اليومية، بما في ذلك علاقات العمل (السعيد، ١٩٨٣).

تسعى هذه الأطروحة إلى إلقاء نظرة مميزة على تعقيدات هذين النظامين القانونيين المتوازيين وأدوارهما في تشكيل حقوق والتزامات العمال وأصحاب العمل. من خلال الانخراط في دراسة مقارنة صارمة، يطمح هذا البحث إلى إلقاء الضوء على السمات المشتركة والجوانب المتباينة لكيفية التنقل في المشهد القانوني لدولة الإمارات العربية المتحدة التضاريس متعددة الأوجه لعلاقة العمال.

يكمن في قلب هذا الاستكشاف تحقيقًا أساسيًا: كيف تتقارب هذه الأطر القانونية، وقانون العمل الإماراتي والشريعة الإسلامية، أو تتقارب أو تتباين في معاملتهم لحقوق العمال وأصحاب العمل؟ إن السعي وراء هذا السؤال ليس مجردا مسعى أكاديمي ولكنه له آثار عميقة على حياة العمال اليومية، والديناميات التشغيلية للشركات، ومبادئ العدالة والإنصاف الشاملة في الإمارات العربية المتحدة.

ستتجاوز الفصول اللاحقة من هذه الأطروحة حوليات هذه النظم القانونية، وتدقيق تطورها التاريخي، ومؤسساتها العقائدية، والمظاهر المعاصرة. من خلال التحليل الصارم، ستقوم الدراسة بتمييز الحقوق التي يتم منحها للعمال والمسؤوليات المفروضة على أصحاب العمل في كل إطار قانوني. علاوة على ذلك، سوف يلقي الضوء على كيفية تأثير هذه الهياكل القانونية على ممارسات العمل على الأرض، ودراسة آثارها الملموسة على رفاهية العمال.

في نهاية المطاف، يسعى هذا البحث إلى توفير رؤى قيمة لصانعي السياسات والممارسين القانونيين والعلماء والجمهور الأوسع، ويقدم فهمًا أعمق للتفاعل المعقد بين قانون العمل الإماراتي والقانون الإسلامي. من خلال القيام بذلك، يؤكد الأهمية الحاسمة لتعزيز المعاملة العادلة لجميع الأطراف المشاركة في علاقة العامل وصاحب العمل، و يكون أمرا ضروريا يتردد صداها مع كل من الرخاء الاقتصادي ومبادئ العدالة الاجتماعية داخل الإمارات العربية المتحدة.

٢. خلفية الدراسة

تقف الإمارات العربية المتحدة كشهادة على القوة التحويلية لقيادة البصيرة والتخطيط الاستراتيجي على مدار العقود القليلة الماضية، تشهد الإمارات ارتفاعًا في النمو الاقتصادي والتنمية التي تجذب انتباه العالم. ولم تكن رحلة الإمارات العربية المتحدة من مشهد صحراوي جرداء إلى مركز اقتصادي عالمي أقل من ذلك. كان من الأمور الأساسية لهذا التطور تدفق قوة عاملة مغتربة مستمدة من زوايا متنوعة في العالم (العقايلة، ٢٠٢٣).

تتميز الصعود الاقتصادي لدولة الإمارات العربية المتحدة بقدرتها على جذب المواهب الأجنبية ورجال الأعمال والعمال المهرة، الذين توافدوا إلى البلاد في السعي لتحقيق الفرص المهنية والازدهار المالي. ويؤدي هذا التدفق إلى إنشاء مجتمع ديناميكي ومتعدد الثقافات حيث يتقارب الأفراد من خلفيات مختلفة للمساهمة في تقدم الأمة. نتيجة لذلك، تطورت العلاقة بين العمال وصاحب العمل إلى نسيج متعدد الأوجه من الثقافات والتقاليد والتوقعات (العقايلة، ٢٠٢٣).

في نفس الوقت، ترعى دولة الإمارات العربية المتحدة تراثها الإسلامي العميق، حيث كان الإسلام بمثابة بوصلة أخلاقية توجيهية في الحياة اليومية لمواطنيها وسكانها. وهذا التقليد الإسلامي الغني لا يقتصر على الطقوس الدينية ولكنه يمتد إلى عوالم القانون والحكم والمعايير المجتمعية، يشكل الشريعة الإسلامية التي يشار إليها غالبًا باسم الشريعة، أساسًا من هذه التقاليد، يشمل نظامًا شاملاً للمبادئ الأخلاقية والأحكام القانونية التي تحكم جوانب مختلفة من الحياة، بما في ذلك علاقات العمل والعمالة (Belhoush and Zayed, ٢٠٢٠).

على خلفية النمو الاقتصادي الرائع والتنوع الثقافي والتراث الإسلامي، يعكس المشهد القانوني لدولة الإمارات العربية المتحدة تفاعلًا معقدًا للتأثيرات. تم تصميم قانون العمل الإماراتي بعناية لدعم حقوق العمال وأصحاب العمل، والسعي لتحقيق توازن دقيق يضمن المعاملة العادلة والأمن الوظيفي والفرص المنصفة. في الوقت نفسه، يوفر الشريعة الإسلامية طبقة إضافية من التوجيه الأخلاقي والأخلاقي، ويعزز مبادئ العدالة والرحمة والمسؤولية الاجتماعية في إجراء الشؤون اليومية.

هذا التقريب لإطار قانوني سريع التطور، يتميز بالمبادئ التقدمية لقانون العمل الإماراتي، والبوصلة الأخلاقية الدائمة للقانون الإسلامي تخلق بيئة قانونية مميزة. يلعب كلا النظامين أدوارًا أساسية في تشكيل حقوق والتزامات العمال وأصحاب العمل، لكنهما يقومون بذلك من خلال عدسات مختلفة. يعد فهم ديناميات هذه العلاقة المعقدة في سياق هذين النموذجين القانونيين أمرًا بالغ الأهمية لمجموعة متنوعة من أصحاب المصلحة (Belhoush and Zayed, ٢٠٢٠).

يجب على صانعي السياسات، الذين يسعون إلى صياغة القوانين التي تعزز النمو الاقتصادي والوئام الاجتماعي والعدالة، أن يتصارعوا مع آثار هذه النظم القانونية على علاقات العمل. يواجه الممارسون القانونيون، المتهمون بتفسير هذه القوانين وتطبيقها، تحديًا يتمثل في مواءمة التقاليد القانونية المتباينة على ما يبدو. يسعى العلماء في السعي وراء التنوير الأكاديمي

إلى كشف التعقيدات والتناقضات التي تنشأ من هذا التقاء القانوني. يتطلب العمال أنفسهم، الذين ينحدرون من خلفيات متنوعة الوضوح فيما يتعلق بحقوقهم والتزاماتهم بموجب القانون لضمان المعاملة العادلة والحماية (Sarhan, ٢٠١٨).
تظهر هذه الدراسة كمسعى حاسم لاستكشاف التفاعل المعقد بين هذين النظامين القانونيين -قانون العمل في القانون والقانون الإسلامي- حيث يتفرقان في تشكيل علاقة العامل صاحب العامل داخل الإمارات العربية المتحدة. إنه يتحول إلى التطور التاريخي والمؤسسات العقائدية لهذه الأنظمة، واكتشاف الأحكام القانونية التي تحدد حقوق العمال ومسؤوليات أصحاب العمل. من خلال دراسة الآثار العملية لهذه الهياكل القانونية على الأرض، فإنه يسعى إلى توضيح كيفية تأثر رفاهية العمال بهذه القوانين.
في الملخص، تؤكد هذه الخلفية على الأهمية العميقة لفهم التفاعل بين الإطار القانوني التدريجي لدولة الإمارات العربية المتحدة والمبادئ الأخلاقية والأخلاقية الدائمة للقانون الإسلامي. ويؤكد على أهمية إلقاء الضوء على تعقيدات علاقة العمال في هذا المشهد القانوني الفريد، مما يساهم في نهاية المطاف في الحوار المستمر حول حقوق العمل والعدالة الاجتماعية والازدهار الاقتصادي داخل الإمارات (Sarhan، ٢٠١٨).

٣. مشكلة الدراسة

تحدث في الإمارات العربية المتحدة وجود تقارب النمو الاقتصادي والتنوع الثقافي مع التراث الإسلامي العميق، وإن العلاقة بين العمال وأصحاب العمل هي جانب ديناميكي ومحوري للمناظر الطبيعية القانوني في البلاد. يتم تعريف هذه العلاقة وتنظيمها من خلال اثنين من الأطر القانونية المتشابكة، والمتشابكة هي نظام قانون العمل الإماراتي ومبادئ القانون الإسلامي. يساهم كلا النظامين في صياغة الحقوق والالتزامات للعمال وصاحب العمل، وإن كان من خلال العدسات المختلفة.
إن التعايش بين هذين النموذجين القانونيين داخل الإمارات يخلق بيئة قانونية فريدة تتطلب فحصًا دقيقًا (أبو العز، ٢٠١٨).
ومع ذلك، على الرغم من وجود هذين النظامين القانونيين المتوازيين، لا تزال هناك فجوة ملحوظة في أبحاث شاملة تسعى إلى فهم كيفية تفاعلها وتؤثر على حقوق والتزامات العمال وأصحاب العمل.ومن هنا يقف هذا العجز البحثي كمشكلة ملحة تستلزم الاهتمام العلمي.
إن الإمارات العربية المتحدة كمركز اقتصادي عالمي مع قوة عاملة مغتربة متنوعة تتصارع مع تعقيدات علاقات العمل في سياق متعدد الثقافات. هذه التعددية الثقافية التي تتميز بالعديد من الجنسيات واللغات والخلفيات الثقافية تساهم في تعقيدات ديناميات العمل. في نفس الوقت، تمارس مبادئ الشريعة الإسلامية والمؤسسات الأخلاقية تأثيرًا عميقًا على الإطار القانوني للأمة، وتجاوز الممارسة الدينية وإبلاغ مختلف جوانب الحياة اليومية، بما في ذلك معاملة العمال (أبو العز، ٢٠١٨).
يتميز نظام قانون العمل الإماراتي، المصمم لحماية حقوق العمال وأصحاب العمل، بمثل المثل العليا التي تعكس التزام الأمة بالتنمية الاقتصادية والعدالة الاجتماعية وحقوق الإنسان. توفر الشريعة الإسلامية، أو الشريعة، طبقة إضافية من التوجيه الأخلاقي والأخلاقي، مع التركيز على مبادئ العدالة والرحمة والمسؤولية الاجتماعية (الشرايعة، ٢٠١٤).
على الرغم من التعايش بين هذه الأنظمة وهدفها المشترك المتمثل في ضمان الإنصاف والعدالة، فإن مدى توافقهم أو ي تباعدهم في معاملتهم لحقوق وال أصحاب العمل لدى العمال والتزامات لم يحصل على اهتمام علمي كافٍ. يعد فهم الفروق الدقيقة في كيفية تقاطع هذين النظامين القانونيين والتفاعل من الناحية العملية لأصحاب المصلحة المتعددين، بما في ذلك صناع السياسة والممارسين القانونيين والعلماء والعمال وصاحب العمل أنفسهم.
هذا النقص في البحث يشكل تحديات كبيرة، وقد يتصارع صانعو السياسة مع مهمة مواءمة هذه النظم القانونية لتعزيز النمو الاقتصادي وحماية حقوق العمال ودعم العدالة الاجتماعية. وقد يواجه الممارسون القانونيون تعقيدات في تفسير وتطبيق هذه الأطر القانونية المزدوجة في الممارسة العملية. وقد يجد العلماء أنفسهم دون مجموعة شاملة من الأبحاث لإبلاغ تحليلاتهم ومناقشاتهم. وقد يكون العمال وصاحب العمل في تفاعلاتهم اليومية غير متأكدين من حقوقهم والتزاماتهم بموجب هذه الأنظمة القانونية، مما قد يؤدي إلى نزاعات وعدم المساواة (الشرايعة، ٢٠١٤).
تهدف هذه الدراسة إلى معالجة هذه الفجوة الحرجة في البحث من خلال الشروع في تحليل مقارن شامل لقانون العمل الإماراتي والقانون الإسلامي. وهي تسعى إلى كشف التعقيدات والتناقضات التي قد تنشأ من التعايش بين هذين النظامين القانونيين. من خلال القيام بذلك، فإنها تسعى إلى توضيح الآثار العملية لهذه الهياكل القانونية على رفاهية العمال والديناميات التشغيلية للشركات داخل الإمارات العربية المتحدة.
في الختام، تدور مشكلة الدراسة حول الحاجة إلى فهم العلاقة المعقدة بين قانون العمل الإماراتي والشريعة الإسلامية بشكل شامل، وكيف يتقارب هذان النظامان القانونيان أو يتباعدان في تشكيل حقوق والتزامات العمال وأصحاب العمل. لذلك، يهدف هذا البحث إلى توفير رؤى قيمة يمكن أن تنشئ الإصلاحات القانونية، وتوجيه الممارسة القانونية، وإثراء الخطاب الأكاديمي، والمساهمة في النهاية في السعي لتحقيق العدالة الاجتماعية والازدهار الاقتصادي وعلاقات العمل المنصفة في الإمارات العربية المتحدة.

٤. أسئلة الدراسة

لتحقيق أهداف هذه الدراسة، ستتم معالجة أسئلة البحث التالية:

١. ما هي الأحكام الرئيسة لقانون العمل في الإمارات العربية المتحدة التي تحكم حقوق والتزامات العمال وصاحب العمل؟.
٢. كيف تعالج الشريعة الإسلامية علاقات العمل والعمالة، وما هي مبادئها وأحكامها الرئيسة؟.
٣. ما هي أوجه التشابه والاختلاف بين قانون العمل الإماراتي والشريعة الإسلامية فيما يتعلق بحقوق والتزامات العمال وأصحاب العمل؟.
٤. كيف تؤثر هذه الأطر القانونية على ممارسات العمل ورفاهية العمال في الإمارات العربية المتحدة؟.

٥. أهداف الدراسة

الهدف الرئيسي من هذه الأطروحة هو تحليل ومقارنة حقوق والتزامات العمال وأصحاب العمل في الإمارات العربية المتحدة، كما ينظمه قانون العمل الإماراتي والقانون الإسلامي. و يشمل الأهداف المحددة:

١. دراسة الإطار القانوني الذي يحكم علاقات العمل في الإمارات وتنميتها التاريخي.
٢. استكشاف مبادئ وأحكام الأحكام الإسلامية التي تتعلق بعلاقات العمل والعمالة.
٣. تحديد حقوق والتزامات العمال وصاحب العمل بموجب قانون العمل الإماراتي.
٤. تحديد حقوق والتزامات العمال وصاحب العمل بموجب القانون الإسلامي
٥. إجراء تحليل قارن للنظام القانونيين لتسليط الضوء على أوجه التشابه والاختلاف في معالجة حقوق والتزامات أصحاب العمل وصاحب العمل.
٦. لتقييم الآثار العملية لهذه الأطر القانونية على الأرض، بما في ذلك تأثيرها على ممارسات العمل ورفاهية العمال.
٧. لتقديم توصيات لتنسيق وتحسين المعاملة القانونية لعلاقات العمل في الإمارات العربية المتحدة.

٦. أهمية الدراسة

هذه الدراسة تحمل أهمية كبيرة لمختلف أصحاب المصلحة منهم:

١. صانعي السياسات: ي توفر نظرة ثاقبة على توافق قانون العمل الإماراتي مع المبادئ الإسلامية ويقدم اقتراحات للإصلاحات القانونية المحتملة.
٢. الممارسون القانونيون: يساعدهم في فهم تعقيدات قانون العمل في الإمارات وعلاقتها مع الشريعة الإسلامية.
٣. الأكاديميون والعلماء: إنها تساهم في مجموعة الأدب الحالية حول قانون العمل والقانون المقارن والقانون الإسلامي.
٤. العمال وصاحب العمل: يساعدهم على توضيح حقوقهم والتزاماتهم، و تعزز الإنصاف والعدالة في علاقات العمل.
٥. عامة الناس: تثير الوعي بالإطار القانوني الذي يحكم علاقات العمل، و تعزز الخطاب العام المستنير.

٧. حدود الدراسة

تعترف هذه الدراسة بالحدود التالية:

١. النطاق: نظرًا للطبيعة الواسعة لقانون العمل والشريعة الإسلامية، سيركز هذا البحث على الجوانب الرئيسة المختارة وقد لا يغطي كل بُعد لعلاقة عمال العمال بشكل شامل.
٢. قيود الوقت: الدراسة محدودة من خلال الوقت والموارد المتاحة للبحث والتحليل.
٣. اللغة: اللغة الأساسية للدراسة هي اللغة العربية، والتي قد تؤدي إلى بعض القيود في الوصول إلى مصادر معينة وإجراء المقابلات.
٤. التطورات القانونية: تخضع النظم القانونية للتغيير، وقد لا تعكس نتائج الدراسة أحدث التعديلات القانونية أو التفسيرات.

٨. تعريف المصطلحات الأساسية

تعريف المصطلحات الأساسية: هو شرح للمفهوم والنظريات والمتغيرات والاصطلاحات والعوامل التي توجه عملية الدراسة. تتضمن التعريفات التشغيلية في هذا البحث الإطار النظري والمتغيرات التي تم قياسها أثناء جمع البيانات وتحليلها. بالعلاوة إلى ذلك، سيكمل اتباع هذه التعريفات من حيث ترجمة النتائج والتوصية، استرشدت الدراسة بالتعريفات التالية:

٨,١ العامل

العامل هو فرد يعمل من قبل صاحب العمل، سواء بموجب عقد توظيف أو أي ترتيب آخر، لأداء العمل أو تقديم الخدمات. وفي هذه الدراسة العامل هو الذي يعمل في الإمارات المتحدة سواء من الأجانب أو المواطن الأصلي الإماراتي.

٨,٢ صاحب العمل

صاحب العمل هو فرد أو شركة أو منظمة توظف العمال وتتولى مسؤولية توظيفهم. وهو الفرد الذي يعمل في منشأة يملكها أو يملك جزءا منها (شريك) ويعمل تحت إشرافه أو لحسابه مستخدم واحد على الأقل بأجر. ويشمل ذلك أصحاب العمل الذين يديرون مشاريع أو مقاولات خارج المنشآت بشرط أن يعمل تحت إشرافهم أو لحسابهم مستخدم واحد على الأقل بأجر ولا يعتبر حملة الأسهم في الشركات المساهمة أصحاب عمل حتى ولو عملوا فيها (منظمة العمل الدولية، ٢٠٠٠). وفي هذه الدراسة صاحب العمل هو الذي يملك العمل في دولة الإمارات المتحدة.

٨,٣ قانون العمل الإماراتي

قانون العمل الإماراتي هو الإطار القانوني الذي يحكم علاقات العمل في الإمارات العربية المتحدة.

٨,٤ الشريعة الإسلامية

الشريعة الإسلامية ه هي جسد المبادئ الدينية والقانونية المستمدة من القرآن والحديث (تعاليم وممارسات النبي محمد) التي توجه سلوك المسلمين. و تعرف التخطيط الاستراتيجي في هذه دراسة بأنها مهارات التخطيط التي تتمتع بها القادة و المواطنون القيادة العامة لشرطة أبو ظبي في الإمارات المتحدة.

٨,٥ الخلاصة

يلخص هذا الفصل تمهيد البحث وخلفية الدراسة وشرح مشكلتها. ويبين الغرض من الدراسة ويتطرق إلى أسئلة البحث. كما يسلط الفصل الضوء على أهمية الدراسة، وقد تم إعطاء تعريفات للمصطلحات المستخدمة في الدراسة.

مراجع

خلف، محمود. (٢٠١٨). مدخل إلى علم العلاقات الدولية. الأردن: دار زهران للنشر والتوزيع.
السعيد، صادق مهدي. (١٩٨٣). مفهوم العمل وأحكامه العامة في الإسلام. بغداد: مطبعة مؤسسة الثقافة العمالية.
العقايلة، محمود. (٢٠٢٣). الحماية التشريعية لأجر العامل في القانون الإماراتي (دراسة مقارنة). مجلة البحوث القانونية والاقتصادية، .(53)
منظمة العمل الدولية. (٢٠٠٠). التوصيات الدولية الحالية لإحصاءات العمل. منظمة العمل الدولية.
أبو العز، علي. (٢٠١٨). عقد العمل في الفقه الإسلامي والقانون (رسالة دكتوراة غير منشورة). الجامعة الأردنية.
الشرايعة، عبد الرحمن. (٢٠١٤). الضوابط القانونية والشرعية للرضا بالعقود (رسالة ماجستير غير منشورة). جامعة الشرق الأوسط.
الإمارات العربية المتحدة. (٢٠٢١). قانون العمل الإماراتي الجديد المرسوم بقانون اتحادي رقم ٣٣ لسنة ٢٠٢١.

Belhoush, I. A. & Zayed, Z. A. (2020). Protecting worker's wages according to the provisions of the Federal Labor Law. *University of Sharjah Journal of Legal Sciences, 17*(1), 208.
Al-Sarhan, B. A. F. (2018). A study of employers' authority to seize employee wages: An analytical study of labor relations in the UAE Labor Law No. 8 of 1980. *University of Sharjah Journal of Legal Sciences, 15*(2), 242.

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

القانون الدبلوماسي والقنصلي الإماراتي : التطبيقات والتحديات في ظل القانون الدولي والشريعة الإسلامية

OMAR ALI ABDULLA ALBEDWAWI
Faculty of Syariah and Law
Universiti Sains Islam Malaysia (USIM)
omaralbedwawi0@gmail.com

ABSTRACT

ستستكشف هذه الدراسة المشهد المعقد للقانون الدبلوماسي والقنصلي لدولة الإمارات العربية المتحدة، وستحلل تطبيقاته وتحدياته ضمن الأطر المزدوجة للقانون الدولي والشريعة الإسلامية. برزت دولة الإمارات العربية المتحدة، وهي دولة تقع على مفترق طرق التقاليد والحداثة، كلاعب ديناميكي على الساحة العالمية. ولا تعكس ممارساتها الدبلوماسية والقنصلية متطلبات العلاقات الدولية المعاصرة فحسب، بل تعكس أيضًا تأثير القيم الإسلامية التي يقوم عليها نسيجها المجتمعي. يبدأ البحث بنظرة تاريخية شاملة، يتتبع تطور الدبلوماسية الإماراتية منذ سنوات تكوينها إلى وضعها الحالي كلاعب رئيسي في الشؤون الإقليمية والعالمية. وهو يتعمق في الهوية الفريدة لدولة الإمارات العربية المتحدة، والتي تشكلت من خلال التأثيرات التاريخية والثقافية، ويبحث في كيفية تشكيل التقاليد الإسلامية لسلوكها الدبلوماسي. ومن الأمور المركزية في هذه الدراسة، هي تحليل القانون الدبلوماسي والقنصلي لدولة الإمارات العربية المتحدة في سياق المعايير القانونية الدولية. وستحقق في مدى توافق ممارسات دولة الإمارات العربية المتحدة مع المعاهدات والاتفاقيات الدولية والقانون الدولي العرفي مع التركيز بشكل خاص على جوانب مثل الحصانة الدبلوماسية والخدمات القنصلية. وفي الوقت نفسه، ستستكشف تأثير الشريعة الإسلامية على الدبلوماسية الإماراتية، ومن خلال دراسة الأسس الأخلاقية والمعنوية للشريعة، فإن الدراسة ستدقق في تأثيرها على قرارات السياسة الخارجية للدولة، والمفاوضات الدبلوماسية، والخدمات القنصلية. ويتم تناول التحديات الناشئة عن مواءمة الشريعة الإسلامية مع المعايير الدولية إلى جانب آثارها على الدبلوماسيين والمسؤولين القنصليين. ستسلط دراسات الحالة والتحليلات المقارنة للضوء على التحديات العملية التي يواجهها الدبلوماسيون والعاملون القنصليون في دولة الإمارات العربية المتحدة. وتجسد سيناريوهات العالم الحقيقي هذه الغموض والتعقيدات القانونية في القانون الدبلوماسي والقنصلي. إن الدروس المستفادة من هذه الحالات، هي تفيد توصيات السياسة المقدمة في الاستنتاج، وتقدم رؤى قابلة للتنفيذ ولتعزيز مواءمة الممارسات الدبلوماسية والقنصلية لدولة الإمارات العربية المتحدة مع المعايير القانونية الدولية والإسلامية. وسيساهم هذا البحث في مجالات القانون الدولي والشريعة الإسلامية والدبلوماسية مع توفير فهم شامل لتطبيقات وتحديات القانون الدبلوماسي والقنصلي لدولة الإمارات العربية المتحدة. وسيقوم بتعزيزالتقدير الدقيق لدور دولة الإمارات العربية المتحدة كجسر بين الشرق والغرب ويؤكد أهمية الوضوح القانوني والاتساق في الدبلوماسية على المسرح العالمي.

الكلمات المفتاحية : مفهوم الدبلوماسية ، القانون الدبلوماسي، الاتفاقيات الدولية.

١. التمهيد

في عصر يتسم بالترابط العالمي والعلاقات الدبلوماسية المعقدة، تقف دولة الإمارات العربية المتحدة كلاعب مميز وديناميكي على الساحة الدولية. لقد تجاوزت هذه الأمة، التي تقع في قلب شبه الجزيرة العربية جذورها التاريخية لتصبح مركزًا نابضًا بالحياة للدبلوماسية والتجارة والثقافة. تقع دولة الإمارات العربية المتحدة على مفترق طرق التقاليد والحداثة، وتجسد فن الموازنة بين النسيج الغني لتراثها الإسلامي ومتطلبات الشؤون العالمية المعاصرة.

تبدأ هذه دراسة في استكشاف شامل للقانون الدبلوماسي والقنصلي لدولة الإمارات العربية المتحدة، سعياً لكشف النقاب عن التطبيقات والتحديات التي تنشأ ضمن الأطر المزدوجة للقانون الدولي والشريعة الإسلامية. على خلفية التطور التاريخي والتأثيرات الثقافية والديناميكيات العالمية المتطورة، فإنها ستتعمق في التعقيدات التي تحدد الممارسات الدبلوماسية والقنصلية لدولة الإمارات العربية المتحدة. الموضوع الرئيسي الذي يدور حوله هذا البحث هو التقاء المعايير الدولية والمبادئ الإسلامية، مما يوفر عدسة فريدة لنرى من خلالها السلوك الدبلوماسي لدولة الإمارات العربية المتحدة.

التطور التاريخي للدبلوماسية الإماراتية، ستبدأ رحلة البحثية بمنظور تاريخي، ستتبع في تكوين دولة الإمارات العربية المتحدة كدولة وتطورها لتصبح لاعبًا معترفًا بمجال الدبلوماسية الدولية. وسوف تستكشف العلاقات الدبلوماسية المبكرة التي شكلت هوية دولة الإمارات العربية المتحدة وبروزها كلاعب إقليمي وعالمي مهم. هذه الخلفية التاريخية هي بمثابة اللوحة التي يرسم عليها الفن المعقد للدبلوماسية الإماراتية.

وأما في الإطار القانوني الدولي للقانون الدبلوماسي والقنصلي، وبالنظر إلى المجال القانوني، فإن هذه الرسالة ستدقق في مبادئ وأعراف القانون الدبلوماسي والقنصلي التي تحكم سلوك دولة الإمارات العربية المتحدة على الساحة الدولية. وسوف تتعمق في الفروق الدقيقة في الحصانة الدبلوماسية، واتفاقية فيينا للعلاقات الدبلوماسية، واتفاقية فيينا للعلاقات القنصلية، ونحلل الالتزامات والمسؤوليات القانونية التي تقوم عليها هذه القواعد الدبلوماسية.

ومع ذلك، المبادئ الشرعية الإسلامية وأثرها في الدبلوماسية الإماراتية، فمن المستحيل تقدير مجمل الدبلوماسية الإماراتية دون الاعتراف بالتأثير العميق للشريعة الإسلامية. تتغلغل القيم والأخلاق الإسلامية في نسيج المجتمع الإماراتي، ويتعين علينا أن نستكشف كيف توجه هذه المبادئ قرارات السياسة الخارجية للدولة، وتشكل المفاوضات الدبلوماسية، وتشكل تقديم الخدمات القنصلية.

ومع ذلك، التحديات التي يواجهها الدبلوماسيون والمسؤولون القنصليون في دولة الإمارات العربية المتحدة، فإن التقاطع بين القانون الدولي والشريعة الإسلامية لا يخلو من التحديات. وكثيراً ما يلوح الغموض والتعقيدات القانونية بشكل كبير، مما يشكل عقبات عملية يجب على الدبلوماسيين والمسؤولين القنصليين التغلب عليها. ومن خلال التحليل المتعمق ودراسات الحالة، سنسلط الضوء على التعقيدات التي يواجهها الدبلوماسيون عند التنقل في هذه الأطر المعقدة.

وأما الاستنتاج والآثار السياسية، ستختتم هذه الرحلة بتوصيات سياسية مستمدة من النتائج التي ستتوصل إليها، وتقدم رؤى قابلة للتنفيذ لتعزيز مواءمة الممارسات الدبلوماسية والقنصلية لدولة الإمارات العربية المتحدة مع المعايير القانونية الدولية والإسلامية. وستحمل هذه التوصيات أهمية ليس فقط بالنسبة لدولة الإمارات العربية المتحدة، ولكن أيضًا للخطاب الأوسع حول الدبلوماسية في عالم مترابط.

وفي هذا النسيج من الدبلوماسية والقانون والتقاليد، يسعى هذا البحث إلى توفير فهم دقيق لموقع دولة الإمارات العربية المتحدة الفريد كجسر بين الشرق والغرب. وهو يؤكد على أهمية الوضوح القانوني والاتساق في الدبلوماسية، ويقدم سردًا مقنعًا لأمة تعمل على تنسيق تراثها الثقافي والديني مع متطلبات عالم معولم.

٢. خلفية الدراسة

لقد ارتقت دولة الإمارات العربية المتحدة، وهي اتحاد يضم سبع إمارات، من جذورها التاريخية كمجتمع قبلي إلى دولة حديثة ومؤثرة في الشرق الأوسط. واتسم التحول الملحوظ الذي شهدته دولة الإمارات العربية المتحدة خلال العقود الأخيرة بالتنمية الاقتصادية السريعة، والتقدم في البنية التحتية، والدور المتنامي في الشؤون الإقليمية والعالمية. وفي حلقة الوصل بين الشرق والغرب، فإن النهج الذي تتبعته هذه الأمة في الدبلوماسية لا يعكس تعقيدات العلاقات الدولية المعاصرة فحسب، بل يعكس أيضًا التأثير الدائم لتراثها الإسلامي.

التطور التاريخي للدبلوماسية الإماراتية، تكمن أسس الدبلوماسية الإماراتية في تطورها التاريخي، النابع من منطقة غارقة في التجارة والانتماءات القبلية والتقاليد البدوية. قبل تأسيس دولة الإمارات العربية المتحدة كدولة موحدة في عام ١٩٧١، كانت كل إمارة تقيم علاقاتها الدبلوماسية بشكل مستقل. وكان هذا الانتشار ذم نتيجة لمشهد يتسم بالولاءات القبلية المتنوعة والحكم المحلي. (مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ٢٠١٣).

ومع ذلك، كان تشكيل دولة الإمارات العربية المتحدة في ديسمبر ١٩٧١ بمثابة نقطة تحول في التاريخ الدبلوماسي للدولة. لقد أدى اتحاد الإمارات إلى تحقيق التماسك في أهداف السياسة الخارجية ووضع دولة الإمارات العربية المتحدة ككيان موحد على المسرح العالمي. وتميزت السنوات الأولى التي أعقبت الاتحاد بتوحيد الجهود الدبلوماسية، مما أدى إلى إنشاء بعثات دبلوماسية في الخارج وتطوير هوية دبلوماسية إماراتية متميزة.

الظهور كلاعب دبلوماسي عالمي، وعلى مدى العقود اللاحقة، تميز ظهور دولة الإمارات العربية المتحدة كلاعب دبلوماسي عالمي بسلسلة من القرارات والمبادرات الاستراتيجية. وسعت الأمة بسرعة بصمتها الدبلوماسية من خلال إنشاء بعثات دبلوماسية في جميع أنحاء العالم والمشاركة بنشاط في المنظمات الدولية. أدى التنويع الاقتصادي والاستثمار في مختلف القطاعات، بما في ذلك الطاقة والبنية التحتية والتمويل إلى دفع النفوذ العالمي لدولة الإمارات العربية المتحدة. (مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ٢٠١٣).

علاوة على ذلك، تم التأكيد على البراعة الدبلوماسية لدولة الإمارات العربية المتحدة من خلال دورها كوسيط وميسر في الصراعات الإقليمية. وأظهرت المبادرات الدبلوماسية، مثل تطبيع العلاقات مع إسرائيل في عام ٢٠٢٠، قدرة البلاد على التنقل في المناظر الجيوسياسية المعقدة مع الحفاظ على التزامها بالتضامن العربي. (مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ٢٠١٣).

دور التقاليد الإسلامية في الدبلوماسية، يعد التأثير الدائم للتقاليد الإسلامية جزءًا لا يتجزأ من النهج الدبلوماسي لدولة الإمارات العربية المتحدة. باعتبارها دولة متجذرة في القيم والأخلاق الإسلامية، فإن دولة الإمارات العربية المتحدة تبحر في الساحة الدبلوماسية بتقدير عميق لمبادئ العدالة والإنصاف والأخلاق على النحو المنصوص عليه في الشريعة الإسلامية. ويمثل هذا

التقاطع بين القيم الإسلامية والأعراف الدولية مجموعة فريدة من التحديات والفرص في مجال الدبلوماسية. (القرطبي، (٢٠١١).
تتأثر قرارات السياسة الخارجية لدولة الإمارات العربية المتحدة والمفاوضات الدبلوماسية والخدمات القنصلية بالأخلاق الإسلامية، مما يعزز التزام الأمة بالحفاظ على هويتها الثقافية والدينية على الساحة العالمية. إن هذا التشابك بين التقاليد والحداثة يحدد جوهر الدبلوماسية الإماراتية، ويقدم سردًا مقنعًا لأمة تعمل على تنسيق تراثها مع متطلبات العالم المعاصر. (سلطان، راتب، وعامر، (٢٠١٦).
في ضوء هذه الخلفية المعقدة، تبدأ هذه دراسة في إجراء فحص شامل للقانون الدبلوماسي والقنصلي لدولة الإمارات العربية المتحدة. وتسعى إلى كشف التطبيقات والتحديات التي تنشأ عندما تتعامل دولة الإمارات العربية المتحدة مع المجتمع الدولي، وتؤسس أعمالها في الأطر المزدوجة للقانون الدولي والشريعة الإسلامية. ومن خلال القيام بذلك، يطمح هذا البحث إلى المساهمة في فهم دقيق للرحلة الدبلوماسية لدولة الإمارات العربية المتحدة، والتعقيدات التي تواجهها، والسبل المحتملة لتعزيز دورها كجسر بين الثقافات والحضارات. (أبو هيف، (٢٠٠٨)

٣. مشكلة الدراسة

تقف دولة الإمارات العربية المتحدة كلاعب فريد في مجال الدبلوماسية الدولية، حيث تسلك مسارًا معقدًا يمزج بين تراثها الإسلامي والممارسات الدبلوماسية الحديثة. وفي حين اكتسبت دولة الإمارات العربية المتحدة الاعتراف ببراعتها الدبلوماسية وقيادتها الإقليمية، فإنها تواجه في الوقت نفسه التحدي المعقد المتمثل في تنسيق ممارساتها الدبلوماسية والقنصلية في ظل الأطر المزدوجة للقانون الدولي والشريعة الإسلامية.
الأطر المعيارية المتباينة، وفي قلب هذا التحدي يكمن التوتر المتأصل بين الأطر المعيارية للقانون الدولي والشريعة الإسلامية. ويضع القانون الدولي الذي يحكمه نظام من المعاهدات والاتفاقيات والممارسات العرفية مجموعة من القواعد والمبادئ لإدارة الشؤون الدبلوماسية والقنصلية. وتشمل هذه المبادئ قضايا مثل الحصانة الدبلوماسية، والوظائف القنصلية، والحقوق ومسؤوليات الدبلوماسيين والموظفين القنصليين. (مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ٢٠١٣).
وعلى العكس من ذلك، فإن الشريعة الإسلامية متجذرة بعمق في القيم الأخلاقية والمعنوية المستمدة من القرآن والحديث. فهي توفر إطارًا متميزًا للسلوك الأخلاقي و الحكمة، تشمل مبادئ العدالة والإنصاف وحماية حقوق الإنسان. فلهذه المبادئ الإسلامية تأثير عميق على عمليات صنع القرار وتصرفات الدبلوماسيين والمسؤولين القنصليين في دولة الإمارات العربية المتحدة.
تعقيدات التنسيق، ويبرز التحدي في المواءمة بين هذين الإطارين المعياريين المتميزين. وبينما تلتزم دولة الإمارات العربية المتحدة بالالتزام بالمعايير القانونية الدولية كعضو مسؤول في المجتمع العالمي، فإنها تسعى أيضًا إلى الحفاظ على هويتها وقيمها الإسلامية في أنشطتها الدبلوماسية والقنصلية. إن تحقيق التوازن بين هذه المعايير المتباينة في كثير من الأحيان يفرض تحديات وتعقيدات معقدة. (مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ٢٠١٣).
علاوة على ذلك، الغموض القانوني والآثار العملية، وفي سياق القانون الدبلوماسي والقنصلي لدولة الإمارات العربية المتحدة، ظهرت بعض الغموض والشكوك القانونية. وتتعلق أوجه الغموض القانونية هذه بتفسير وتطبيق بعض الأحكام، ولها آثار عملية على الدبلوماسيين والمسؤولين القنصليين. على سبيل المثال: قد تنشأ أسئلة تتعلق بمدى الحصانة الدبلوماسية، أو نطاق المهام القنصلية، أو حل النزاعات التي يبدو فيها أن القانون الدولي والشريعة الإسلامية يتقاطعان أو يتباعدان.
التأثير على العلاقات الدولية لدولة الإمارات العربية المتحدة، إن حل هذه التحديات يحمل أهمية ليس فقط بالنسبة للحكم الداخلي لدولة الإمارات العربية المتحدة ولكن أيضًا لصورتها وعلاقاتها الدولية. يمكن للممارسات الدبلوماسية والقنصلية غير المتسقة أو غير الواضحة أن تؤثر على سمعة الدولة كشريك دولي موثوق ومسؤول. إن معالجة هذه التحديات بشكل فعال أمر ضروري للحفاظ على مكانة دولة الإمارات العربية المتحدة في الساحة الدبلوماسية العالمية.
الفجوة البحثية، في حين أن هناك مجموعة متزايدة من الأدبيات حول القانون الدولي والشريعة الإسلامية والممارسات الدبلوماسية بشكل فردي، هناك فجوة ملحوظة في الأبحاث التي تدرس بشكل شامل تطبيقات وتحديات القانون الدبلوماسي والقنصلي لدولة الإمارات العربية المتحدة عند تقاطع هذه الأطر. تهدف هذه الدراسة إلى سد هذه الفجوة من خلال تقديم تحليل متعمق للتفاعل المعقد بين القانون الدولي والشريعة الإسلامية في سياق الدبلوماسية الإماراتية.
باختصار، يسعى هذا البحث إلى معالجة المشكلة المتعددة الأوجه المتمثلة في تنسيق الممارسات الدبلوماسية والقنصلية لدولة الإمارات العربية المتحدة بموجب القانون الدولي والإسلامي، مع الاعتراف بالتوترات المتأصلة والغموض القانوني الذي يتطلب إجراء فحص شامل. ومن خلال القيام بذلك، يسعى إلى المساهمة برؤى قيمة في مجالات القانون الدولي والشريعة الإسلامية والدبلوماسية مع تقديم توصيات عملية لتعزيز مواءمة الممارسات الدبلوماسية والقنصلية مع كلتا المجموعتين من القواعد.

٤. الهدف من الدراسة

تتمثل الأهداف الأساسية لهذا البحث في إجراء تحقيق شامل وتحليل وتقديم رؤى حول تطبيقات وتحديات القانون الدبلوماسي والقنصلي لدولة الإمارات العربية المتحدة ضمن الأطر المزدوجة للقانون الدولي والشريعة الإسلامية. ولتحقيق هذا الهدف الشامل، تمت صياغة الأهداف المحددة التالية:

١. دراسة التطور التاريخي للدبلوماسية الإماراتية، منذ انتماءاتها القبلية المبكرة إلى ظهورها كدولة موحدة ذات هوية دبلوماسية متميزة. وتحليل المعالم والقرارات والمبادرات الدبلوماسية الرئيسية التي شكلت الدبلوماسية الإماراتية مع مرور الوقت.
٢. تقييم الإطار القانوني الدولي الذي يحكم الشؤون الدبلوماسية والقنصلية، مع دراسة مبادئ واتفاقيات وقواعد القانون الدولي ذات الصلة بالممارسات الدبلوماسية والقنصلية. والتحقيق في التزامات دولة الإمارات العربية المتحدة والتزاماتها بموجب المعاهدات والاتفاقيات الدولية المتعلقة بالدبلوماسية والعلاقات القنصلية.
٣. التحقق من تأثير المبادئ الشرعية الإسلامية على الدبلوماسية الإماراتية، واستكشاف الأسس الأخلاقية والمعنوية للشريعة الإسلامية وأثرها على سلوك الدبلوماسية الإماراتية. بالإضافة إلى تحليل كيفية تأثير الأخلاق الإسلامية على قرارات السياسة الخارجية، والمفاوضات الدبلوماسية، والخدمات القنصلية في دولة الإمارات العربية المتحدة.
٤. تحديد الغموض والتحديات القانونية في القانون الدبلوماسي والقنصلي لدولة الإمارات العربية المتحدة، وتحديد أوجه الغموض والتعقيدات القانونية المحددة التي يواجهها الدبلوماسيون والمسؤولون القنصليون في تطبيق القواعد القانونية الدولية والإسلامية.،مع دراسة الآثار العملية ودراسات الحالة التي توضح التحديات الناشئة عن هذه الغموض القانوني.
٥. ا إجراء تحليلات مقارنة ودراسات حالة، ومقارنة الممارسات الدبلوماسية والقنصلية لدولة الإمارات العربية المتحدة مع تلك الموجودة في الدول أو المناطق الأخرى مع تسليط الضوء على أوجه التشابه والاختلاف وأفضل الممارسات. وتقديم دراسات حالة متعمقة لتوضيح التحديات والحلول العملية في مجال القانون الدبلوماسي والقنصلي.

٥. أسئلة البحث

قام الباحث بإدراج أسئلة البحث التي ستوجه تحقيقها، مثل:

١. كيف يتماشى القانون الدبلوماسي والقنصلي لدولة الإمارات العربية المتحدة مع المعايير القانونية الدولية؟.
٢. ما هو الدور الذي تلعبه الشريعة الإسلامية في تشكيل الممارسات الدبلوماسية والقنصلية في دولة الإمارات العربية المتحدة؟.
٣. ما هي التحديات التي يواجهها الدبلوماسيون والمسؤولون القنصليون في دولة الإمارات العربية المتحدة في تحقيق التوازن بين القانون الدولي ومبادئ الشريعة الإسلامية؟.

٦. أهمية الدراسة

تكمن أهمية هذا البحث في مساهماته المتعددة الأوجه في مجالات القانون الدولي والشريعة الإسلامية والدبلوماسية والفهم الأوسع لدور دولة الإمارات العربية المتحدة على الساحة العالمية. وتتجلى أهمية الدراسة في الجوانب الرئيسية التالية:

تعزيز الوضوح والاتساق الدبلوماسي، من خلال الخوض في تطبيقات وتحديات القانون الدبلوماسي والقنصلي لدولة الإمارات العربية المتحدة، يقدم هذا البحث رؤى يمكن أن تعزز وضوح واتساق السلوك الدبلوماسي لدولة الإمارات العربية المتحدة. يقدم توصيات عملية يمكن أن تساعد صناع السياسات والدبلوماسيين في التعامل مع التقاطع المعقد بين القانون الدولي والشريعة الإسلامية.

إعلام صناع السياسات والمسؤولين الحكوميين، إن التوصيات السياسية المستمدة من هذه الدراسة لديها القدرة على إثراء عمليات صنع القرار لصانعي السياسات والمسؤولين الحكوميين والدبلوماسيين في دولة الإمارات العربية المتحدة. تأتي هذه التوصيات في الوقت المناسب وهي وثيقة الصلة بالموضوع، وتقدم رؤى قابلة للتنفيذ لتعزيز مواءمة الممارسات الدبلوماسية والقنصلية مع المعايير القانونية الدولية والإسلامية.

الارتقاء بالمنح الدراسية الأكاديمية، يساهم هذا البحث في المنح الدراسية الأكاديمية من خلال تقديم دراسة شاملة للقانون الدبلوماسي والقنصلي لدولة الإمارات العربية المتحدة ضمن سياق الأطر القانونية الدولية والإسلامية. ويوفر موردا قيما للباحثين والعلماء والطلاب المهتمين بالقانون الدولي والشريعة الإسلامية والدبلوماسية.

تعزيز التفاهم بين الثقافات، تحظى دولة الإمارات العربية المتحدة، بمكانتها الفريدة كجسر بين الثقافات والحضارات، بمكانة خاصة في الدبلوماسية العالمية. ويعزز هذا البحث فهمًا أعمق للرحلة الدبلوماسية لدولة الإمارات العربية المتحدة مع التركيز على دور الثقافة والتقاليد والأخلاق في تشكيل السلوك الدبلوماسي.

معالجة الفجوة البحثية، تتناول الدراسة فجوة بحثية ملحوظة من خلال إجراء دراسة شاملة للتفاعل بين القانون الدولي والشريعة الإسلامية في سياق الدبلوماسية الإماراتية. يقدم نظرة شمولية للتحديات والفرص التي تواجهها دولة الإمارات العربية المتحدة في تنسيق ممارساتها الدبلوماسية.
تعزيز الدبلوماسية الأخلاقية، في عصر تكتسب فيه الاعتبارات الأخلاقية في الدبلوماسية أهمية كبيرة، يسلط هذا البحث الضوء على الأبعاد الأخلاقية للدبلوماسية الإماراتية في ظل الشريعة الإسلامية. ويساهم في الحديث الدبلوماسية الأخلاقية وانعكاساتها على العلاقات الدولية.
تعزيز السمعة الدولية لدولة الإمارات العربية المتحدة، الوضوح والاتساق في الممارسات الدبلوماسية والقنصلية يمكن أن يؤثر بشكل إيجابي على صورة دولة الإمارات العربية المتحدة وسمعتها على المستوى الدولي. كذلك نتائج الدراسة وتوصياتها لديها القدرة على تعزيز مكانة دولة الإمارات العربية المتحدة كشريك عالمي، مسؤول وموثوق.
المساهمة في الحوار العالمي، ويشارك البحث في حوار عالمي أوسع حول التقاطعات بين الثقافة والدين والدبلوماسية. إضافة إلى ذلك يشجع على إجراء محادثة شاملة حول كيفية تعامل الدول ذات الخلفيات الثقافية والدينية المتنوعة مع تعقيدات العلاقات الدولية.

٧. القيود المفروضة على دراسة

تكمن أهمية هذا البحث في مساهماته المتعددة الأوجه في مجالات القانون الدولي والشريعة الإسلامية والدبلوماسية والفهم الأوسع لدور دولة الإمارات العربية المتحدة على الساحة العالمية. وتتجلى أهمية الدراسة في الجوانب الرئيسية التالية:
تعزيز الوضوح والاتساق الدبلوماسي، من خلال الخوض في تطبيقات وتحديات القانون الدبلوماسي والقنصلي لدولة الإمارات العربية المتحدة، يقدم هذا البحث رؤى يمكن أن تعزز وضوح واتساق السلوك الدبلوماسي لدولة الإمارات العربية المتحدة. ويقدم توصيات عملية يمكن أن تساعد صناع السياسات والدبلوماسيين في التعامل مع التقاطع المعقد بين القانون الدولي والشريعة الإسلامية.
إعلام صناع السياسات والمسؤولين الحكوميين، إن التوصيات السياسية المستمدة من هذه الدراسة لديها القدرة على إثراء عمليات صنع القرار لصانعي السياسات والمسؤولين الحكوميين والدبلوماسيين في دولة الإمارات العربية المتحدة. كذلك تأتي هذه التوصيات في الوقت المناسب وهي وثيقة الصلة بالموضوع، وتقدم رؤى قابلة للتنفيذ لتعزيز مواءمة الممارسات الدبلوماسية والقنصلية مع المعايير القانونية الدولية والإسلامية.
الارتقاء بالمنح الدراسية الأكاديمية، يساهم هذا البحث في المنح الدراسية الأكاديمية من خلال تقديم دراسة شاملة للقانون الدبلوماسي والقنصلي لدولة الإمارات العربية المتحدة ضمن سياق الأطر القانونية الدولية والإسلامية. يوفر موردا قيما للباحثين والعلماء والطلاب المهتمين بالقانون الدولي والشريعة الإسلامية والدبلوماسية.
تعزيز التفاهم بين الثقافات، تحظى دولة الإمارات العربية المتحدة، بمكانتها الفريدة كجسر بين الثقافات والحضارات، بمكانة خاصة في الدبلوماسية العالمية. يعزز هذا البحث فهمًا أعمق للرحلة الدبلوماسية لدولة الإمارات العربية المتحدة، مع التركيز على دور الثقافة والتقاليد والأخلاق في تشكيل السلوك الدبلوماسي.
معالجة الفجوة البحثية، تتناول الدراسة فجوة بحثية ملحوظة من خلال إجراء دراسة شاملة للتفاعل بين القانون الدولي والشريعة الإسلامية في سياق الدبلوماسية الإماراتية. ويقدم نظرة شمولية للتحديات والفرص التي تواجهها دولة الإمارات العربية المتحدة في تنسيق ممارساتها الدبلوماسية.
تعزيز الدبلوماسية الأخلاقية، في عصر تكتسب فيه الاعتبارات الأخلاقية في الدبلوماسية أهمية كبيرة، يسلط هذا البحث الضوء على الأبعاد الأخلاقية للدبلوماسية الإماراتية في ظل الشريعة الإسلامية. ويساهم في الحديث عن الدبلوماسية الأخلاقية وانعكاساتها على العلاقات الدولية.
تعزيز السمعة الدولية لدولة الإمارات العربية المتحدة، الوضوح والاتساق في الممارسات الدبلوماسية والقنصلية يمكن أن يؤثر بشكل إيجابي على صورة دولة الإمارات العربية المتحدة وسمعتها على المستوى الدولي. إضافة الى نتائج الدراسة وتوصياتها لديها القدرة على تعزيز مكانة دولة الإمارات العربية المتحدة كشريك عالمي مسؤول وموثوق.
أخيرا المساهمة في الحوار العالمي، يشارك البحث في حوار عالمي أوسع حول التقاطعات بين الثقافة والدين والدبلوماسية. ويشجع على إجراء محادثة شاملة حول كيفية تعامل الدول ذات الخلفيات الثقافية والدينية المتنوعة مع تعقيدات العلاقات الدولية.

٨. فصول الدراسة

يوضح قسم تقسيم هيكل وتنظيم هذه الدراسة. ف فهي توفر نظرة عامة على الفصول ومحتواها، مما تساعد القراء على التنقل في الدراسة، وستتضح فصول الدراسة كما يلي:

الفصل الأول: المقدمة
- نظرة عامة: البدء بمقدمة للأطروحة، مما يمهد الطريق للدراسة.
- الخلفية: تقديم خلفية تاريخية وسياقية تتعلق بالممارسات الدبلوماسية والقنصلية لدولة الإمارات العربية المتحدة.
- بيان المشكلة: تحديد مشكلة البحث وتحديد أهميتها.
- الأهداف وأسئلة البحث: عرض أهداف الدراسة وأسئلة البحث التي توجه الدراسة.
- أهمية الدراسة: شرح أهمية بحث وإسهاماته المحتملة.
- القيود: اعتراف بالقيود والقيود الخاصة بدراستك.
- تعريفات المصطلحات: تحديد المصطلحات والمفاهيم الأساسية التي تركز على الدراسة.

الفصل الثاني: التطور التاريخي للدبلوماسية الإماراتية
- العلاقات الدبلوماسية المبكرة: استكشاف التطور التاريخي للعلاقات الدبلوماسية في دولة الإمارات العربية المتحدة.
- تشكيل دولة الإمارات العربية المتحدة: مناقشة تكوين دولة الإمارات العربية المتحدة كدولة وارتباطاتها الدبلوماسية المبكرة.
- الظهور على الساحة العالمية: دراسة ظهور دولة الإمارات العربية المتحدة كلاعب مهم في الدبلوماسية الدولية.
- دور التقاليد الإسلامية: إبراز دور القيم والتقاليد الإسلامية في تشكيل الدبلوماسية الإماراتية.

الفصل الثالث: الإطار القانوني الدولي للقانون الدبلوماسي والقنصلي
- القانون الدبلوماسي: مناقشة المبادئ والاتفاقيات الأساسية للقانون الدبلوماسي، بما في ذلك الحصانة الدبلوماسية.
- القانون القنصلي: دراسة القواعد القانونية التي تحكم المهام القنصلية والحصانة القنصلية واتفاقية فيينا للعلاقات القنصلية.
- التزامات دولة الإمارات العربية المتحدة القانونية الدولية: تفاصيل التزامات دولة الإمارات العربية المتحدة بموجب المعاهدات والاتفاقيات الدولية المتعلقة بالشؤون الدبلوماسية والقنصلية.

الفصل الرابع: مبادئ الشريعة الإسلامية وأثرها على الدبلوماسية الإماراتية
- الشريعة الإسلامية (الشريعة): شرح المبادئ القانونية الإسلامية، مع التأكيد على أهميتها في السلوك الدبلوماسي.
- الأخلاق الإسلامية في الدبلوماسية: مناقشة كيفية تأثير الأخلاق الإسلامية على عملية صنع القرار في الدبلوماسية الإماراتية.
- تحديات المواءمة: استكشاف تحديات وفرص مواءمة الشريعة الإسلامية مع القواعد القانونية الدولية.

الفصل الخامس: التحديات التي يواجهها الدبلوماسيون والمسؤولون القنصليون في دولة الإمارات العربية المتحدة
- الغموض القانوني: تحديد الغموض والتحديات القانونية المحددة في القانون الدبلوماسي والقنصلي لدولة الإمارات العربية المتحدة.
- الآثار العملية: تقييم كيفية تأثير هذه التحديات على عمل الدبلوماسيين والمسؤولين القنصليين.
- دراسات الحالة: تحليل الحالات الواقعية لتوضيح التعقيدات التي يواجهها الدبلوماسيون والعاملون القنصليون في دولة الإمارات العربية المتحدة.

الفصل السادس: دراسات الحالة والتحليل المقارن
- حالات دبلوماسية مختارة: تقديم دراسات حالة مفصلة تسلط الضوء على التحديات الدبلوماسية والغموض القانوني.
- التحليل المقارن: مقارنة الممارسات الدبلوماسية والقنصلية لدولة الإمارات العربية المتحدة مع تلك الموجودة في الدول أو المناطق الأخرى.
- الآثار والدروس: استخلاص الدروس من دراسات الحالة والتحليل المقارن.

الفصل السابع: الخلاصة وانعكاسات السياسة
- ملخص النتائج: القيام بتلخيص النتائج والأفكار الرئيسة من الدراسة.
- توصيات السياسة: تقديم توصيات سياسية قابلة للتنفيذ لتعزيز الممارسات الدبلوماسية والقنصلية لدولة الإمارات العربية المتحدة.
- البحوث المستقبلية: اقتراح مجالات للبحث المستقبلي في هذا المجال.

- الخاتمة: اختتام الأطروحة بتعزيز أهمية دراستك وتأثيرها المحتمل.

٩. تعريفات المصطلحات

لضمان الوضوح والدقة في المصطلحات المستخدمة في هذه الدراسة، تم تعريف المصطلحات والمفاهيم الأساسية التالية على النحو التالي:

٩,١ الحصانة الدبلوماسية

تشير الحصانة الدبلوماسية إلى المبدأ القانوني الذي يمنح الدبلوماسيين وعائلاتهم والمباني الدبلوماسية الحماية من الولاية القضائية للنظام القانوني للبلد المضيف. وتستند هذه الحصانة إلى الاتفاقيات والمعاهدات الدولية، وتهدف إلى ضمان قدرة الدبلوماسيين على القيام بمهامهم دون خوف من المضايقات أو الملاحقة القضائية (ابن منظور، ٢٠١١).

٩,٢ الحصانة القنصلية

تشير الحصانة القنصلية إلى الامتيازات والحصانات القانونية الممنوحة للموظفين القنصليين بصفتهم الرسمية. ويشمل ذلك الحماية من الولاية القضائية القانونية للبلد المضيف لأداء المهام القنصلية، مثل مساعدة مواطني الدولة المرسلة (الفيروز آبادي ، ٢٠٠٩).

٩,٣ اتفاقية فيينا للعلاقات الدبلوماسية

اتفاقية فيينا للعلاقات الدبلوماسية، المعتمدة في عام ١٩٦١، هي معاهدة دولية تحدد الإطار القانوني للعلاقات الدبلوماسية بين الدول. ويحدد الامتيازات والحصانات والمسؤوليات للدبلوماسيين والبعثات الدبلوماسية (ابن منظور، ٢٠١١).

٩,٤ اتفاقية فيينا للعلاقات القنصلية

اتفاقية فيينا للعلاقات القنصلية، المعتمدة عام ١٩٦٣، هي معاهدة دولية تحكم العلاقات القنصلية بين الدول. ويحدد مهام وامتيازات الموظفين القنصليين ويحدد حقوق المواطنين في الحصول على المساعدة القنصلية أثناء وجودهم في الخارج (الفيروز آبادي ، ٢٠٠٩).

٩,٥ الشريعة (القانون الإسلامي)

الشريعة، التي يُشار إليها غالبًا بالشريعة الإسلامية، هي إطار قانوني وأخلاقي شامل مستمد من القرآن والحديث (أقوال النبي محمد وأفعاله) وإجماع العلماء في الفقه الإسلامي.. ويشمل المبادئ التي تحكم السلوك الشخصي، وقانون الأسرة، والأخلاق، والحكم (ابن منظور، ٢٠١١).

٩,٦ الأخلاق الإسلامية في الدبلوماسية

تشير الأخلاق الإسلامية في الدبلوماسية إلى تطبيق المبادئ الأخلاقية المستمدة من الشريعة الإسلامية في إدارة الشؤون الدبلوماسية. ويتضمن اعتبارات العدالة والإنصاف والصدق والالتزام بالقيم الإسلامية في عملية صنع القرار الدبلوماسي. تشير المواءمة في سياق هذه الدراسة إلى الجهود المبذولة للتوفيق بين مبادئ وممارسات القانون الدولي والشريعة الإسلامية ومواءمتها، مما يضمن تكاملها وعدم تعارضها. (الفيروز آبادي، ٢٠٠٩).

٩,٧ الغموض القانوني

يشمل الغموض القانوني المواقف التي يكون فيها تفسير وتطبيق الأحكام القانونية غير واضح أو مفتوح لتفسيرات متعددة. يمكن أن تخلق أوجه الغموض هذه تحديات في الممارسات الدبلوماسية والقنصلي. (الفيروز آبادي، ٢٠٠٩).

٩,٨ التحليل المقارن

يتضمن التحليل المقارن فحص الممارسات الدبلوماسية والقنصلية في دولة الإمارات العربية المتحدة مقارنة بتلك الموجودة في الدول أو المناطق الأخرى. ويسعى إلى تحديد أوجه التشابه والاختلاف والاتجاهات في هذه الممارسات (ابن منظور، ٢٠١١).

٩,٩ دراسات الحالة
تشير دراسات الحالة في هذا البحث إلى فحوصات متعمقة لحوادث أو سيناريوهات دبلوماسية أو قنصلية محددة تتعلق بدولة الإمارات العربية المتحدة. تُستخدم هذه الحالات لتوضيح التحديات والمعضلات العملية التي يواجهها الدبلوماسيون والمسؤولون القنصليون (الفيروز آبادي، ٢٠٠٩).

٩,١٠ الدبلوماسية الأخلاقية
تتعلق الدبلوماسية الأخلاقية بممارسة الدبلوماسية التي تسترشد بالمبادئ الأخلاقية، بما في ذلك اعتبارات الإنصاف والعدالة والقيم الأخلاقية. ويؤكد أهمية الأخلاق في السلوك الدبلوماسي (ابن منظور، ٢٠١١).

٩,١١ الدبلوماسية الثقافية
تتضمن الدبلوماسية الثقافية استخدام العناصر الثقافية، مثل الفن والموسيقى والأدب والتبادل الثقافي، كأدوات للدبلوماسية لتعزيز التفاهم وحسن النية بين الأمم. (الفيروز آبادي مجد الدين محمد بن يعقوب، (٢٠٠٩)

١٠. الخلاصة
يعد الفصل الأول بمثابة الإطار التمهيدي لهذه الأطروحة، مما يمهد الطريق لاستكشاف متعمق للقانون الدبلوماسي والقنصلي لدولة الإمارات العربية المتحدة ضمن السياقات المزدوجة للقانون الدولي والقانون الإسلامي. وفيما يلي ملخص للعناصر الرئيسية الواردة في هذا الفصل:
مقدمة الرسالة، يبدأ الفصل بالتعريف بموضوع البحث "القانون الدبلوماسي والقنصلي لدولة الإمارات العربية المتحدة: التطبيقات والتحديات في ظل القانون الدولي والقانون الإسلامي"، مع تقديم بيان واضح لمحور البحث وأهدافه.
خلفية الدراسة، يتم استكشاف الخلفية التاريخية لدولة الإمارات العربية المتحدة مع التركيز على رحلة الأمة من الانتماءات القبلية إلى ظهورها كدولة موحدة ذات هوية دبلوماسية مميزة. ويسلط الفصل الضوء على الأهمية التاريخية للممارسات الدبلوماسية في دولة الإمارات العربية المتحدة ودورها في تشكيل سلوكها الدبلوماسي المعاصر.
مشكلة الدراسة، يتم تحديد مشكلة البحث،مع التركيز على التحديات الكامنة التي يفرضها الإطار المزدوج للقانون الدولي والشريعة الإسلامية في سياق الممارسات الدبلوماسية والقنصلية لدولة الإمارات العربية المتحدة. ويؤكد على التعقيدات الناشئة عن تنسيق هذه الأطر المعيارية ووجود غموض قانوني يؤثر على عمل الدبلوماسيين والمسؤولين القنصليين.
أهداف الدراسة، - يعرض الفصل أهداف البحث المحددة والتي تشمل دراسة التطور التاريخي للدبلوماسية الإماراتية، وتقييم الإطار القانوني الدولي الذي ينظم الشؤون الدبلوماسية والقنصلية، والتحقيق في تأثير المبادئ الشرعية الإسلامية على دبلوماسية الإمارات العربية المتحدة، وتحديد الغموض والتحديات القانونية، وإجراء تحليلات مقارنة. وصياغة التوصيات المتعلقة بالسياسات.
أسئلة البحث، يتم تحديد الأسئلة البحثية التي توجه الدراسة مع التركيز على الحاجة إلى معالجة التحديات العملية التي يواجهها الدبلوماسيون والعاملون القنصليون في دولة الإمارات العربية المتحدة أثناء التعامل مع تعقيدات المعايير القانونية الدولية والإسلامية.
أهمية الدراسة، يؤكد هذا الفصل على أهمية البحث، ويسلط الضوء على مساهماته المحتملة في القانون الدولي والشريعة الإسلامية والدبلوماسية وفهم دور دولة الإمارات العربية المتحدة في الساحة الدبلوماسية العالمية. والتأكيد على أهمية الدراسة في تعزيز التفاهم بين الثقافات وتعزيز الدبلوماسية الأخلاقية وتعزيز سمعة دولة الإمارات العربية المتحدة على المستوى الدولي.
القيود المفروضة على دراسة، يعترف الفصل بالقيود الكامنة في البحث، مثل القيود المحتملة في الوصول إلى المعلومات الحساسة، والحواجز اللغوية، والنطاق الزمني للدراسة. ويحدد بشفافية الحدود التي يتم ضمنها إجراء البحث.
تعريفات المصطلحات، يتم تعريف المصطلحات والمفاهيم الأساسية لضمان الوضوح والدقة في المصطلحات المستخدمة طوال فترة الدراسة. ويتم توفير تعريفات لمصطلحات مثل الحصانة الدبلوماسية، والحصانة القنصلية، والشريعة (القانون الإسلامي)، وأكثر من ذلك.
تقسيم الدراسة، يتم تقديم الخطوط العريضة لهيكل الأطروحة، مع تقديم معاينة للفصول اللاحقة ومحتواها. وتم تصميم هيكل الفصل لتوفير تدفق منطقي، بناءً على المعرفة الأساسية ويؤدي إلى رؤى شاملة للقانون الدبلوماسي والقنصلي لدولة الإمارات العربية المتحدة.

باختصار، يضع الفصل الأول الأساس للبحث، ويوفر فهمًا واضحًا لسياق البحث ومشكلته وأهدافه وأهميته. ويقدم المفاهيم والمصطلحات الأساسية للفصول اللاحقة، مما يمهد الطريق لاستكشاف متعمق للقانون الدبلوماسي والقنصلي لدولة الإمارات العربية المتحدة.

المراجع

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين. (٢٠١١). لسان العرب. لبنان: دار صادر.
الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب. (٢٠٠٩). القاموس المحيط. بيروت: مؤسسه الرسالة.
أبو هيف، على صادق. (٢٠٠٨). قواعد القانون الدولي العام. الإسكندرية: منشأه المعارف.
القرطبي، محمد بن أحمد. (٢٠١١). الجامع لأحكام القرآن. الرياض: دار عالم الكتب.
مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية. (٢٠١٣). بقوة الاتحاد: صاحب السمو الشيخ زايد بن سلطان آل نهيان القائد والدولة. أبوظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية .
نجم، عبد المعز عبد الغفار، والأقرع، عبد القادر محمود محمد. (٢٠١٦). قواعد القانون الدولي العام. القاهرة: دار النهضة العربية.
سلطان، حامد، وراتب، عائشة، وعامر، صلاح الدين. (٢٠١٦). قواعد القانون الدولي العام. القاهرة: دار النهضة العربية.

International Conference on Syariah & Law 2023 (ICONSYAL 2023)
e-ISBN 978-629-7518-19-0
15th November 2023
Bangi Resort Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor, Malaysia.

دور الزكاة الاستثماري في تحقيق الاستقرار الاقتصادي

جهاد صالح محمد مهنا[201]

الملخص:
تعدُّ الزكاة من أهم موارد الدولة المالية، والمحرك الفعال التي تحث المسلمين على استثمار أموالهم. وتدور إشكالية هذا البحث حول بيان دور الزكاة الاستثماري في حل مشكلة الفقر والبطالة وتحقيق الاستقرار الاقتصادي في المجتمع الإسلامي. يهدف البحث إلى تجلية مسألة استثمار أموال الزكاة، ودورها في تحريك الفعاليات الاقتصادية، والتخفيف من حدة مشكلة الفقر والبطالة في المجتمع المسلم لتحقيق الاستقرار الاقتصادي. البحث دراسة وصفية تحليلية تنظر في تحرير مسألة استثمار أموال الزكاة، ويركز على تحليل الدور الاستثماري للزكاة للوصول إلى الاستقرار الاقتصادي. خلص البحث إلى جواز استثمار أموال الزكاة مع توفر الضوابط الشرعية لضمان تحقق المصلحة. وأن استثمار أموالها لهو دافع ومحرك للأنشطة المالية والاقتصادية من خلال عمليات الدفع للأفراد، والتحصيل، والإنفاق. تساهم الزكاة من خلال التجارب المعاصرة في تحقيق الاستقرار الاقتصادي، وتسعى للقضاء على الفقر والبطالة، وتوفير فرص العمل، وتساهم في توزيع الثروات والدخل.

الكلمات المفتاحية: الزكاة، الاستثمار، الاستقرار، الاقتصاد.

المقدمة

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، وعلى آله وصحبه، ومن اتبع دعوته وسار على نهجه إلى يوم الدين، وبعد:

إن الإسلام نظام متكامل وتشريع شامل لكل مجالات الحياة المختلفة، وسلوك صالح لكل زمان ومكان. ويعدُّ الاقتصاد جزءاً أساسياً من النظام الإسلامي يهدف إلى تحقيق حياة مستقرة متوازنة للفرد والمجتمع. وتعتبر الزكاة حجر الزاوية في بناء النظام الاقتصادي الإسلامي لما لها من مقاصد وخصائص تنموية تنعكس إيجاباً على الفرد بشكل خاص من حيث رفاهيته وكفايته، وعلى المجتمع بشكل عام من حيث توازنه واستقراره.

أصاب العالم الإسلامي في حاضرنا المعاصر مصائب لا حصر لها من الفقر والبطالة والمديونية؛ نتيجة عدم تطبيقه شرع الله، والتقيد بتعاليم الإسلام الاقتصادية، فأصبح يعاني المشاكل الاقتصادية واحدة تلو الأخرى حين أغفل فريضة الزكاة التي تعتبر من أهم موارد الدولة المالية، والمحرك الفعال التي تحث المسلمين على استثمار أموالهم حتى لا تأكلها الصدقة.

ومن هذا المنطلق جاءت هذه الدراسة لتبين دور الزكاة الاستثماري في حل مشكلة الفقر والبطالة وتحقيق الاستقرار الاقتصادي في المجتمع الإسلامي. ويعدّ هذا الموضوع من القضايا المعاصرة التي تحتاج إلى دراسات متعددة – مع كثرة ما كتب – في جوانبه المختلفة، ولإثراء ما كتب حول هذا الموضوع من دراسات سابقة، مما دعانا إلى الكتابة فيه. بناء على ذلك يمكن طرح الإشكالية التالية: كيف يمكن للزكاة بدورها الاستثماري أن تساهم بشكل فعال في تحقيق الاستقرار الاقتصادي؟. تهدف الدراسة إلى الإجابة على التساؤلات التي توضح مشروعية استثمار أموال الزكاة. وبيان دور الزكاة الاستثماري في تحريك الفعاليات الاقتصادية، والتخفيف من حدة مشكلة الفقر والبطالة في المجتمع الإسلامي.

قسمت الدراسة إلى ثلاثة مطالب وهي كالتالي:

المطلب الأول: مشروعية استثمار أموال الزكاة.

المطلب الثاني: الدور الاستثماري للزكاة.

المطلب الثالث: أثر الزكاة الاستثماري في تحقيق الاستقرار الاقتصادي.

[201] طالب دكتوراه. كلية الشريعة والقانون. جامعة السلطان الشريف علي الإسلامية. jehad2009_1@hotmail.com

المطلب الأول: مشروعية استثمار أموال الزكاة

تعريف الزكاة:

لغة: النمو والزيادة، من زكا يزكو وزكاء، ومنه قول علي: "العلم يزكو على العمل"[202]، وزكا الزرع إذا نما وزاد، وقد تُطلق الكلمة بمعنى الطهارة، قال تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾ [الشمس: ٩]، أي طهّرها عن الأدناس، وتُطلق أيضاً على المدح قال تعالى ﴿فَلَا تُزَكُّوا أَنفُسَكُمْ﴾ [النجم: ٣٢]، أي: تمدحوها وتشكروها وتمنوا بأعمالكم، وتطلق على الصلاح، يقال: ورجل تقي زكي أي زاك من قوم أتقياء أزكياء، أي كثير الخير، وزكّى القاضي الشهود: إذا بيَّن زيادتهم في الخير[203]. وسُمي المال المخرج في الشرع زكاة؛ لأنه يزيد في المخرج منه، ويقيه الآفات وتتمثل هذه المعاني اللغوية في قوله سبحانه ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ [التوبة: ١٠٣]، فهي تُطهر مُؤديها من الإثم وتُنمي أجره وماله[204]. والزكاة من الأسماء المشتركة بين المخرج والفعل، فتطلق على العين وهي الطائفة من المال المزكى بها، وعلى المعنى وهي التزكية؛ قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ﴾ [المؤمنون: ٤]، فالمراد بها هنا التزكية، فالزكاة طهرة للأموال وزكاة الفطر طهرة للأبدان[205].

وللزكاة تعاريف متقاربة في المذاهب الأربعة، أذكر طرفًا منها:

فقد عرفها الحنفية بقولهم: "تمليك جزء من مال، عيَّنَه الشارع، من مسلم فقير غير هاشمي ولا مولاه، بشرط قطع المنفعة عن الملك من كل وجه[206]، وقيل: "إيتاء جزء مقدَّر من النصاب الحولي إلى الفقير، لله تعالى"[207]. وأما المالكية فعرفوها بأنها: "إخراج جزء مخصوص، من مال مخصوص، بلغ نصابًا، لمستحقه، إن تم الملك، وحال الحول"[208]. قال ابن عرفة: "الزكاة اسم جزء من المال شرطه لمستحقه ببلوغ المال نصابا ومصدر إخراج جزء إلى آخره"[209]. وعرفها الشافعية بأنها: "اسم صريح لأخذ شيء مخصوص، من مال مخصوص، على أوصاف مخصوصة، لطائفة مخصوصة"[210]. وعرفها الحنابلة بأنها: "حق واجب في مال مخصوص، لطائفة مخصوصة، في وقت مخصوص"[211].

يتبين مما سبق من سرد تعريفات الفقهاء لمفهوم الزكاة شرعاً أنها متعددة الألفاظ ولكنها تدور حول مفهوم واحد وهو تمليك جزء من المال الذي تجب فيه الزكاة من الأنعام والزروع والثمار والنقدين وعروض التجارة، من مال معين أي مخصوص بشرائط معينة كالملك التام، وبلوغ النصاب، وحولان الحول، إلى المستحق لهذا المال وهم مصارف الزكاة الثمانية التي ورد ذكرهم في سورة التوبة، مع توفر النية المخصوصة عند إخراج هذا المال وهو مرضاة الله سبحانه وتعالى. كما ويتضح جلياً الموافقة بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي للزكاة؛ لأنها تطهر مؤديها من الذنوب والمعاصي والرذائل، وتكون سبباً في زيادة ونماء ماله وحصول البركة فيه، فيكون بذلك رجلاً تحلى بصفة الصلاح يُمدح عند الله عز وجل على ذلك.

مشروعية استثمار أموال الزكاة

---

202 من وصايا الإمام علي بن أبي طالب لكميل بن زياد، انظر: الخطيب البغدادي، أحمد بن علي. (١٤٢١هـ). الفقيه و المتفقه. ط٢. السعودية: دار ابن الجوزي. ج١. ص١٨٢.

203 الرازي، محمد بن أبي بكر. (١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م). مختار الصحاح. (المحقق) يوسف الشيخ محمد. ط٥. بيروت: المكتبة العصرية، ج١. ص١٣٦، الفيومي، أحمد بن محمد. (د.ت). المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. (د.ط). بيروت: المكتبة العلمية. ج١. ص٢٥٤.

204 البهوتي، منصور بن يونس. (د.ت).كشاف القناع عن متن الإقناع. (د.ط). بيروت: دار الكتب العلمية. ج٢. ص١٦٦.

205 ابن منظور، محمد بن مكرم. (١٤١٤هـ). لسان العرب. ط٣. بيروت: دار صادر. ج١٤. ص٣٥٨.

206 ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. (١٤١٢هـ- ١٩٩٢م). رد المحتار على الدر المختار. ط٢. بيروت: دار الفكر. ج٢. ص٢٥٨.

207 بدر الدين العيني، محمود بن أحمد. (١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠ م). البناية شرح الهداية. ط١. بيروت: دار الكتب العلمية. ج٢. ص٢٨٨.

208 عليش، محمد بن أحمد. (١٤٠٩هـ-١٩٨٩م). منح الجليل شرح مختصر خليل. (د.ط). بيروت: دار الفكر. ج٢. ص٣، الدسوقي، محمد بن أحمد. (د.ت). حاشية الدسوقي على الشرح الكبير. (د.ط). بيروت: دار الفكر. ج١. ص٤٣٠.

209 الحطاب الرعيني، محمد بن محمد. (١٤١٢هـ-١٩٩٢م). مواهب الجليل في شرح مختصر خليل. ط٣. بيروت: دار الفكر. ج٢. ص٢٥٥.

210 الماوردي، علي بن محمد. (١٤١٩ هـ -١٩٩٩ م). الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي. ط١. (المحقق) علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، بيروت: دار الكتب العلمية. ج٣. ص٧١.

211 البهوتي. كشاف القناع عن متن الإقناع. ج٢. ص١٦٦، المرداوي، علي بن سليمان. (د.ت). الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف. ط٢. دار إحياء التراث العربي. ج٣. ص٣.

المراد باستثمار أموال الزكاة هو توظيف تلك الأموال التي جمعت من الزكاة -وصارت إلى الجهة الرسمية المسؤولة عنها- في مشاريع إنتاجية ربحية تعود بالنفع على المستحقين، سواء كان ذلك الاستثمار لأموال الزكاة كلها أو كان للفائض منها بعد توزيع نصيب منها على المصارف الشرعية. والهدف من ذلك الاستثمار هو تأمين مورد مالي مستمر لفائدة المستحقين.

أول من تحدث عن فكرة استثمار أموال الزكاة هو الدكتور يوسف القرضاوي في بحث قدمه في مؤتمر الزكاة الأول عام ١٩٨٤م، ثم وُجهت إلى الشيخ عبد الستار أبو غدة رسالة من رئيس لجنة الدعوة الإسلامية بجمعية الإصلاح الاجتماعي بالكويت عام ١٩٨٦م تحتوي على سؤال فقهي يستفسر فيه عن إمكانية استثمار أموال زكاة المجاهدين الأفغان في بيع المرابحة؟ وفي السنة نفسها طرح مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة -خلال دورة مؤتمره الثالث- قضية توظيف الزكاة في مشاريع ذات ريع بلا تمليك فردي للمستحق.[212] كما طرقت هذه النازلة باب الهيئة الشرعية العالمية للزكاة، وأدرجت ضمن موضوعات الندوة الثالثة لقضايا الزكاة المعاصرة عام ١٤١٣ه بغية التعمق في بحثها.[213]

إن مسألة استثمار أموال الزكاة ذات صلة بمجموعة من المسائل، هي: هل يجب إخراج الزكاة على الفور؟ وهل الزكاة واجبةٌ في العين أم في الذمة؟ وهل يشترط التمليك في الزكاة؟ وكم يعطى الفقير والمسكين من الزكاة؟ وهل يد الحاكم على الزكاة يد أمانة فقط أم يد أمانة وولاية وتصرف؟ وهي مسائل ينبغي بحثها بوصفها مقدمات للحكم على مشروعية استثمار أموال الزكاة.

هل يجب إخراج الزكاة على الفور؟

إن من الفقهاء من أكدَّ على فورية إخراج الزكاة مراعاة لحاجة الفقراء، وهي المقصد من الزكاة[214]، وأخذاً بالأحوط لسلامة المكلف أن يحول بينه وبين الواجب حائل كالموت أو غيره، ومنهم من أخذ بالتوسعة والتيسير على المكلفين، فقالوا بجواز تأخيرها لعذر أو سبب يخدم الحكمة من الزكاة[215]. وليس بين القولين تفاوت كبير، إذ يمكن الجمع بينهما بالقول بأن الأولى هو المسارعة إلى فعل ما أوجب الله سبحانه وتعالى على المكلف، وتبرئة الذمة من التكليف، امتثالاً للنصوص الشرعية المرغبة في المبادرة إلى فعل الخيرات. ومع ذلك فإنه يمكن تأخيرها اعتباراً لأسباب الضرورة والمصلحة.

هل الزكاة واجبةٌ في العين أم في الذمة؟

اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية[216]، والمالكية[217]، والشافعي في قول[218]، وإحدى الروايتين عن الإمام أحمد[219] إلى القول بأن الزكاة تتعلق بعين المال لا بالذمة. واستدلوا بالنصوص التي تشير إلى وجوب إلى إخراج الزكاة من عين المال المزكى، كقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ [التوبة: ١٠٣]، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ﴾ [المعارج: ٢٤].

وما روي عن ابن عباس – رضي الله عنهما – أن النبي – صلى الله عليه وسلم – بعث معاذاً – رضي الله عنه – إلى اليمن ، فقال: "ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله، فإن هم أطاعوا لذلك، فأعلمهم أن الله قد افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة، فإن هم أطاعوا لذلك، وحديث ابن عمر قال: كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم .فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة في أموالهم، تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم"[220]

---

[212] المنعقدة في عمَّان عاصمة المملكة الأردنية الهاشمية من ٨ إلى ١٣ صفر ١٤٠٧/ ١١ إلى ١٦ أكتوبر ١٩٨٦م،

[213] شبير، محمد عثمان. (١٤١٣هـ). استثمار أموال الزكاة. وهو بحث نشر ضمن أبحاث قضايا الزكاة المعاصرة خلال أعمال الندوة الثالثة في الكويت. ص١.

[214] انظر: ابن الهمام. فتح القدير. ج٢. ص١٥٥، والدسوقي. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير. ج١. ص٥٠٠، والقرافي. الذخيرة. ج٣. ص١٣٤، والرملي. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج. ج٣. ص١٣٥، والنووي. المجموع شرح المهذب. ج٥. ص٣٣٣. أبو الخطاب الكلوذاني، محفوظ بن أحمد. (١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م). الهداية على مذهب الإمام أحمد. ط١. المحقق عبد اللطيف هميم، وماهر ياسين الفحل. (د.م). مؤسسة غراس. ج١. ص١٤١.

[215] الكاساني. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. ج٢. ص٣، والنووي. المجموع شرح المهذب. ج٥. ص٣٣٣، وابن قدامة. المغني. ج٢. ص٥١٠.

[216] ابن عابدين. رد المحتار على الدر المختار. ج٢. ص٢٨٣.

[217] ابن رشد الحفيد. بداية المجتهد ونهاية المقتصد. ج٢. ص١٠.

[218] النووي. المجموع شرح المهذب. ج٥. ص٣٧٧.

[219] ابن قدامة. المغني. ج٢. ص٥٠٦.

[220] البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٤٢٢هـ). الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه المعروف "صحيح البخاري". (المحقق) محمد زهير بن ناصر الناصر. ط١. (د.م). دار طوق النجاة. كتاب الزكاة. باب وجوب الزكاة. ج٢. ص١٠٤. رقم الحديث ١٣٩٥.

كتاب الصدقة فلم يخرجه إلى عماله حتى قبض، فقرنه بسيفه، فعمل به أبو بكر حتى قبض، ثم عمل به عمر حتى قبض، فكان فيه "وفي الغنم في كل أربعين شاة شاة إلى عشرين ومائة، فإن زادت واحدة، فشاتان إلى مائتين، فإن زادت واحدة على المائتين ففيها ثلاث شياه إلى ثلاث مائة، فإن كانت وحديث معاذ بن جبل، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: .الغنم أكثر من ذلك، ففي كل مائة شاة شاة، وليس فيها شيء حتى تبلغ المائة "[221] "فيما سقت السماء والبعل والسيل العشر، وفيما سقي بالنضح نصف العشر"[222].

تمسك جمهور الفقهاء بالنصوص الشرعية التي تفيد وجوب إخراج الزكاة من عين المال المزكى وقالوا: إن الألفاظ الواردة في هذه النصوص مشتملة على حرف الجر "في" التي هي للظرفية، وحينئذٍ لابد من إخراج الزكاة من عين المال المزكى، وأكدوا فهمهم بالمعقول فقالوا: إن كل حق ثابت في الذمة لا يبطل بتلف المال كالدين، وكل حق تعلق بالعين يبطل بتلف المال كالوديعة والمضاربة وأرش الجناية، فلما بطلت الزكاة بتلف المال بعد الحول من غير تفريط ولا تقصير، دلَّ على وجوبها في عين المال دون ذمة المالك[223].

هذا القول يرد عليه إشكالان: الأول: هو أننا إذا قلنا: إنها تجب في عين المال صار تعلقها بعين المال كتعلق الرهن بالعين المرهونة، فلا يجوز لصاحب المال إذا وجبت عليه الزكاة أن يتصرف فيه، وهذا خلاف الواقع، حيث إن من وجبت عليه الزكاة له أن يتصرف في ماله، ولو بعد وجوب الزكاة فيه، لكن يضمن الزكاة. والثاني: زكاة العروض، فإن الزكاة لا تجب في عينها، ولكن تجب في قيمتها، ولهذا لو أخرج زكاة العروض منها لم تجزئه، بل يجب أن يخرجها من القيمة[224].

القول الثاني: الرأي الآخر للإمام الشافعي، والرواية الثانية عن الإمام أحمد، أنها تجب في الذمة، والعين مرتهنة بها؛ لأنها لو كانت واجبة في العين لم يجز أن يعطى حق الفقراء من غيرها كحق المضارب والشريك[225]. وجوابه: إن الزكاة مبنية على المسامحة والإرفاق فيحتمل فيها ما لا يحتمل في غيرها.

هل يشترط التمليك في الزكاة؟

التمليك حاصلٌ في الواقع في جميع الحالات[226]، ولكنه قد يكون تمليك عين مال الزكاة للمستحق، وقد يكون تمليك منفعة مدفوعة من عين مال الزكاة. فالتمليك في صنف الفقراء والمساكين والعاملين عليها يكون تمليك عين لحاجتهم إلى ذلك المال

---

221 أبو داود. سنن أبي داود. كتاب الزكاة. باب في زكاة السائمة. ج٢. ص٩٨. رقم ١٥٦٨، وصححه الألباني، انظر الألباني. صحيح وضعيف سنن أبي داود. ج١. ص٢.

222 الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله. (١٤١١ – ١٩٩٠). المستدرك على الصحيحين. تحقيق مصطفى عبد القادر عطا. الطبعة الأولى. بيروت : دار الكتب العلمية. كتاب الزكاة. ج١. ص٥٥٨. رقم الحديث ١٤٥٨، وقال حديث صحيح الإسناد، والدارقطني. سنن الدارقطني. كتاب الزكاة. باب ليس في الخضراوات صدقة. ج٢. ص٤٨٠. رقم الحديث ١٩١٥.

223 الماوردي. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي. ج٣. ص١٢٨.

224 ابن عثيمين. الشرح الممتع على زاد المستقنع. ج٦. ص١٩١.

225 النووي. المجموع شرح المهذب. ج٥. ص٣٧٧.

226 إن مفهوم التمليك عند الحنفية هو تسليم الزكاة إلى الفقير وقبضه لها، واستدلوا بأن الأصل الواجب في الزكاة هو فعل الإيتاء في جزء من المال لقوله تعالى: ﴿وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ١١٠]، وقوله: ﴿وَآتُواْ حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾[الأنعام: ١٤١]. ولا يحصل الإيتاء إلا بالتمليك، فبدون التمليك لا تجزئ الزكاة. ثم إن الله سبحانه وتعالى سماها صدقة، وحقيقة الصدقة تمليك المال من الفقير. انظر: ابن الهمام. فتح القدير. ج: ٢. ص:٢٦٧. ولم يرد عند فقهاء المالكية تصريح بمفهوم التمليك في الزكاة، ما يعني أن اشتراط التمليك شيء بديهي عندهم، لكن يظهر من فروعهم وتعليقاتهم التفريق في مفهوم التمليك لمصارف الزكاة: ففي مصرف الفقراء، والمساكين، والعاملين عليها، وابن السبيل يكون التمليك بالقبض والتسليم، وفي مصرف الرقاب، والغارمين، وفي سبيل الله يكون التمليك مقيداً بالمنفعة. انظر: مالك بن أنس. (١٤١٥هـ – ١٩٩٤م). المدونة. ط١. بيروت: دار الكتب العلمية. ج١. ص٣٤٦، وابن رشد الجد. البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة. ج٢. ص٤٥٤–٤٥٥، والحطاب الرعيني. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل. ج٢. ص٣٥٦.

جزم الشافعية بتمليك الزكاة إلى المستحق؛ لأن الله سبحانه أضاف جميع الصدقات إليهم بلام التمليك وأشرك بينهم بواو التشريك، فدل على أنه مملوك لهم مشترك بينهم. قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة:٦٠]. ومع ذلك فأنهم يفرقون بين أصناف الزكاة، فيطلقون الملك –أي الملك التام– في الأصناف الأربعة الأولى: الفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم، ويقيدون الملك – أي ملك المنفعة– في مصرف الرقاب، والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل. انظر:

للإنفاق، ويتسع مفهوم التمليك في مصرف في سبيل الله ليشمل تمليك العين، كتمليك المجاهدين الزاد والسلاح، وملك المنفعة كإنشاء كالرباطات والحصون وشراء الأسلحة والمراكب التي ينتفع منها عموم المجاهدين. وكذلك في مصرف ابن السبيل قد يكون بتمليكه الزاد والمركوب إلى حين وصوله إلى أهله، وقد يتعدى الأمر إلى بناء مضافات على طريق السفر ليستريح فيها ابن السبيل. في هذه الحال لم يُمَلَّك مالُ الزكاة لأعيان، وإنما جعل في المنفعة، فالتمليك متحقق في هذه الصور ولكن ليس لأشخاص معينين وإنما لجنس وهو المسافر، فكل مسافر يحق أن ينتفع بها. إن من مقاصد الزكاة سدُّ حاجة الفقير والمسكين بإعطائه القوت، ولا يتحقق ذلك ببناء مسجد أو مستشفى لهم؛ لأن حاجة هذا الصنف إلى الطعام أشدُّ وأولى، فيعطون من أموال الزكاة بأعيانهم ليقتاتوا. أما مصرف في سبيل الله فإن الحاجة فيه عامة: قد يكون المجاهد محتاجا، وقد نحتاج إلى الأسلحة أو الحصون وغيرها من الحاجات، ولذلك فإن الإنفاق في هذا المصرف يكون حسب الحاجة، ولذلك عبرت آية التوبة عن هذا المصرف بـ(في) الظرفية، لأن القصد منها إعانة المجاهدين في سبيل الله؛ فيكون كل ما يستخدم في سبيل الله ممكن أن ينفق عليه من أموال الزكاة، مما يعني تعدد وجوه الإنفاق في هذا المصرف، بخلاف مصرف الفقراء فإن المقصد هو إطعامهم.

كم يعطى الفقير والمسكين من الزكاة؟

الأولى إعطاء الفقير والمسكين ما تحصل لهما به الكفاية؛ لأنه حد الغنى الذي إن ملكه أحدهما حرمت عليه الصدقة، وإن ملك نصاباً وهو قول المالكية[227]، والشافعية[228]، والحنابلة في رواية[229]، وما ذكره الحنفية[230] من حديث معاذ بن جبل هو دليل على أن النصاب موجب للزكاة وليس مانعاً لها، وما ذكره الإمام أحمد[231] في روايته والحسن البصري وأبي عبيد[232] بتحديد الغنى بأربعين أو خمسين درهمًا، فهذا يختلف باختلاف الزمان والمكان، والأولى ربطها بحد الكفاية ليشمل الجميع سواء.

هل يد الحاكم على الزكاة يد أمانة فقط أم يد أمانة وولاية وتصرف؟

إن لولي الأمر صلاحيات في تحقيق المقاصد الشرعية، ومن ذلك ما يتعلق بمراعاة حال المحتاجين في المجتمع، وولي الأمر يملك بمقتضى ولايته مراعاة للضرورة والحاجة والمصلحة تطوير الموارد الاقتصادية لسد حاجة الفقراء وتحقيق العدل الاجتماعي، ولابد لتحقيق ذلك من زيادة أموال الزكاة بطريق الاستثمار المشروع وهذا ما تقتضيه المصلحة العامة، فتصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة، فلا ينبغي سد باب اجتهاد الإمام في هذا الجانب والدليل:

إن تكليف ولي الأمر أو من ينوبه بالقيام بحق الزكاة دليلٌ على أن يده عليها يد أمانة، ومفهوم الأمانة مفهوم واسعٌ يشمل أمرين: الأول: الحفظ والصيانة، والثاني: التصرف بالمصلحة، وهو ما ورد بشأنه نصوص في السنة النبوية أشارت إلى جواز تصرف الإمام بمال الزكاة بما يحقق مصلحة المستحقين، وبما يحقق الأمانة التي أوكلت إليه ومنها:

أولاً: حديث أبي رافع، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم استسلف من رجل بكراً، فقدمت عليه إبل من إبل الصدقة، فأمر أبا رافع أن يقضي الرجل بِكْرَهُ، فرجع إليه أبو رافع، فقال: لم أجد فيها إلا خياراً رباعياً، فقال: "أعطه إياه، إن خيارل الناس أحسنهم قضاء"[233].

اقترض النبي صلى الله عليه وسلم بكراً صغيراً من الإبل لحاجة بعض المحتاجين، وعندما حان موعد السداد وجاء الرجل يطلب بكره أمر النبي صلى الله عليه وسلم أبا رافع بالقضاء من إبل الصدقة، فبحثوا فيها عن مماثل للقرض، وهو البكر نظير البكر، قال: لم أجد إلا خياراً رباعياً، والخيار يزيد عن البكر، فأعطاه النبي صلى الله عليه وسلم الخيار.

النووي. المجموع شرح المهذب. ج٦. ص١٨٥، والشربيني. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج. ج٤. ص١٧٣، وأبو زكريا الأنصاري. أسنى المطالب في شرح روض الطالب. ج١. ص٣٩٣.

ذهب الحنابلة في المشهور عندهم إلى اشتراط تمليك المعطى في الزكاة، فلا يجوز أن يغدي الفقراء ولا يعشيهم، ولا يقضي منها دين ميت غرم لمصلحة نفسه أو غيره. انظر: المرادوي. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف. ج٣. ص٢٣٤.

227. ابن رشد الحفيد. بداية المجتهد ونهاية المقتصد. ج٢. ص٣٩، القرافي. الذخيرة. ج٣. ص١٤٣.

228. النووي. المجموع شرح المهذب. ج٦. ص١٩٤، الشربيني. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج. ج٤. ص١٧٧.

229. البهوتي. كشاف القناع عن متن الإقناع. ج: ٢. ص:٢٧٢، ابن قدامة المقدسي. الشرح الكبير على متن المقنع. ج٧. ص٢٥٦.

230. ابن الهمام. فتح القدير. ج: ٢. ص:٢٦١، السمرقندي. تحفة الفقهاء. ج١. ص٣٠١.

231. ابن قدامة. المغني. ج٢. ص٤٩٣.

232. أبو عُبيد، القاسم بن سلاّم. (د.ت). الأموال. ط١. (المحقق) خليل محمد هراس. بيروت: دار الفكر. ج١. ص٦٦١.

233 مسلم بن الحجاج. صحيح مسلم. كتاب المساقاة. باب من استسلف شيئا فقضى خيرا منه، وخيركم أحسنكم قضاء. ج٣. ص١٢٢٤. رقم الحديث ١٦٠٠.

ما قام به النبي صلى الله عليه وسلم من التصرف بمال الزكاة هو تصرف بالمصلحة تحقيقاً للأمانة، فلو كانت يد الإمام يد أمانة وحفظ فقط لما اقترض النبي صلى الله عليه وسلم من بيت المال ليقوم بدفعه من مال الصدقات، فتصرفه دلّ على جواز تصرفه بمال الصدقة بالاجتهاد والمصلحة.

ثانياً: حديث أنس رضي الله عنه: أن ناساً من عرينة اجتووا المدينة "فرخص لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يأتوا إبل الصدقة، فيشربوا من ألبانها، وأبوالها"، فقتلوا الراعي، واستاقوا الذود، فأرسل رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأتي بهم، فقطع أيديهم وأرجلهم، وسمر أعينهم، وتركهم بالحرة يعضون الحجارة"[234] .

تصرف الإمام بالزيادة المنفصلة عن إبل الزكاة جائزٌ بما يكون فيه النفع والمصلحة، كما دلَّ على عدم المبادرة إلى قسمة الزكاة للمصلحة، وأن يُجعل لها حِمى ورعاة، وأن تُستثمر وتترك لترعى لما يُتحصل من رعيها من زيادة متصلة؛ بسمنها، أو منفصلة؛ بتناسلها، والاستفادة من لبنها.

ثالثاً: حديث الصنابحي قال: رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم في إبل الصدقة ناقة مسنة، فغضب وقال: "ما هذه؟" فقال: يا رسول الله، إني ارتجعتها ببعيرين من حاشية الصدقة، فسكت[235].

غضب النبي صلى الله عليه وسلم لمخالفة الساعي أمره، فقد حذر معاذ بن جبل – رضي الله عنه- والسعاة من بعده أخذ كرائم الأموال[236]، والمسنة من الإبل ما أتم خمس سنين، فأجاب الساعي بأنه أخذ بعيرين من المزكي، ثم باعهما على غيره، واشترى هذه الناقة المسنة، حيث التزم المصدق بأخذ ما وجب، ثم تصرف بعد ذلك للمصلحة.

ترجيح الباحث:

لا يكاد يخرج خلاف الفقهاء المعاصرين عمّا تقدم من أصول تُبنى عليها هذه المسألة، والأصل أن الإمام أو من ينوب عنه يقوم بتوزيع أموال الزكاة على أصحابها، ولا يجوز استثمار شيء منها إلا بالشروط الآتية:

١ – أن لا توجد وجوه صرف عاجلة لأموال الزكاة، كسد الحاجات الضرورية للمستحقين من طعام وكساء ومسكن وغير ذلك.

٢ – أن تتحقق من استثمار أموال الزكاة مصلحة حقيقية للمستحقين.

٣ – أن يتم استثمار أموال الزكاة في مجالات الاستثمار المشروعة.

٤ – أن تتخذ كافة الإجراءات التي تضمن بقاء تلك الأموال على أصل حكم الزكاة.

٥ – أن تسبق قرار استثمار أموال الزكاة دراسات دقيقة من أهل الخبرة في الجدوى الاقتصادية لمشاريع الاستثمار.

٦ – أن يعتمد قرار استثمار أموال الزكاة ممن له ولاية عامة: كالإمام أو القاضي أو أهل الحل والعقد.

٧ – أن يسند أمر الإشراف والإدارة إلى ذوي الكفاءة والخبرة والأمانة.

٨ – أن تكون نفقات الاستثمار من أجرة القائمين عليه وغيرها من بيت المال، وبخاصة في بداية المشروع الاستثماري أما إذا استقر المشروع وأصبح يدر ربحاً، فلا مانع من أن تحسم تلك النفقات من أرباح ذلك المشروع.

٩ – أموال الزكاة المستثمرة لا تخضع لوجوب الزكاة، إذا كان الاستثمار لحساب المستحقين عامة، أما إذا استثمرت لحساب شخص معين، فإن الزكاة تجب في غلتها سواء ملكت الأصول الثابتة له أو لم تملك[237].

---

234 البخاري. صحيح البخاري. كتاب الزكاة. باب استعمال إبل الصدقة وألبانها لأبناء السبيل. ج٢. ص١٣٠. رقم ١٥٠١.

235 أحمد بن حنبل. مسند الإمام أحمد بن حنبل. ج٣١. ص٤١٤. رقم الحديث ١٩٠٦٦، وأرسله البخاري، انظر: الترمذي، محمد بن عيسى. (١٤٠٩هـ). علل الترمذي الكبير. ط١. (المحقق) صبحي السامرائي وآخرون، بيروت: عالم الكتب. ج١. ص١٠٠.

236 أخرج الإمام البخاري في صحيحه حديث معاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن: "إنك ستأتي قوماً أهل كتاب، فإذا جئتهم، فادعهم إلى أن يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله، فإن هم أطاعوا لك بذلك، فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة، فإن هم أطاعوا لك بذلك، فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم، فإن هم أطاعوا لك بذلك، فإياك وكرائم أموالهم واتق دعوة المظلوم، فإنه ليس بينه وبين الله حجاب". انظر: البخاري. صحيح البخاري. كتاب الزكاة. باب أخذ الصدقة من الأغنياء وترد في الفقراء حيث كانوا. ج٢. ص١٢٨. رقم ١٤٩٦.

237 شبير. استثمار أموال الزكاة. ص١٥.

المطلب الثاني: الدور الاستثماري للزكاة

تعريف الاستثمار:

لغة: النماء والنتاج، وهي مأخوذ من الثمر، وثمر بمعنى نتج وتولد، والثمر حمل الشجر، ومنه قوله تعالى: ﴿كُلُوا مِن ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ﴾ [الأنعام: ١٤١]، ويطلق مجازاً على أنواع المال المستفاد لقوله تعالى: ﴿وَكَانَ لَهُ ثَمَرٌ﴾[الكهف: ٣٤]، ونقل عن بعض المفسرين أن المراد بالثمر في هذا المقام الأموال الكثيرة[238].

وكذلك يطلق على الولد مجازاً؛ تشبيهًا له بحمل الشجر، ومنه ما رواه أبو موسى الأشعري، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إذا مات ولد العبد قال الله لملائكته: قبضتم ولد عبدي، فيقولون: نعم، فيقول: قبضتم ثمرة فؤاده، فيقولون: نعم، فيقول: ماذا قال عبدي؟ فيقولون: حمدك واسترجع، فيقول الله: ابنوا لعبدي بيتا في الجنة، وسموه بيت الحمد"[239] .

والثامر: كل شيء خرج ثمره، وأرض ثميرة وثمراء: كثيرة الثمر، وثمر ماله: نماه وكثره، وأثمر الرجل وثمر كثر ماله، ويقال لكل نفع يصدر عن شيء: ثمرته، كقولك: ثمرة العلم العمل الصالح، وثمرة العمل الصالح الجنة[240].

فثمرة الشيء منفعته، وما تولد منه، وصيغة (استفعل) تفيد طلب الفعل، فيكون معنى استثمار الموارد: طلب الحصول على ثمرتها ومنفعتها ونمائها.

وفي الاصطلاح:

لم يتطرق الفقهاء القدامى إلى مصطلح الاستثمار، وإنما وصفوه بما يتفق مع مضمون الاستثمار، وتعددت أراءهم في بيان مفهوم الاستثمار، فقد استخدموا مصطلحات: النماء والاستنماء والتنمية، والنمو، والانتفاع، والاستغلال، وكل هذه المصطلحات تعبر بمضمونها عن مفهوم الاستثمار، وهاك طرفاً من ذكرها:

قال المرغيناني: "وقال زفر والشافعي: لا تجوز لأن هذه شركة لا تفيد مقصودها وهو التثمير؛ لأنه لا بد من رأس المال، وهذا لأن الشركة في الربح تبتنى على الشركة في المال على أصلهما على ما قررناه"[241]. وقال الكاساني: "التزكية هي التنمية توفيقا بين الدلائل، وعمومات الزكاة لا تتناول الصبيان أو هي مخصوصة فتخص المتنازع فيه بما ذكرنا والله أعلم"[242]. وذكر صاحب المبسوط: "لأن هذه النفقة نمو ملكه ولا ينتفع صاحب الغلة بذلك فليس عليه شيء من هذه النفقة، فإذا أثمرت فالنفقة على صاحب الغلة لأن منفعة ذلك ترجع إليه فإن الثمرة بها تحصل"[243]. وجاء في الفتاوى الهنية ما نصه: "(ومنها كون النصاب نامياً) حقيقة بالتوالد والتناسل والتجارة أو تقديراً بأن يتمكن من الاستنماء بكون المال في يده أو في يد نائبه"[244].

ونص الموصلي في الاختيار على مفهوم الانتفاع فقال: "وإن قال: علمت أنها حرام حد لأنه ظن أن الفعل مباح له كما يباح له الانتفاع بماله، أو له نوع حق في المحل ببقاء العدة فظن أن ذلك يبيح وطأها"[245]. ونقل ابن الهمام في الفتح رواية الإمام محمد فقال: "وروي عن محمد: إذا ضعفت الأرض عن الاستغلال ويجد القيم بثمنها أخرى هي أكثر ريعا كان له أن يبيعها ويشتري بثمنها ما هو أكثر ريعا."[246].

---

238 الطبري، محمد بن جرير. (١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م). جامع البيان في تأويل القرآن. ط١. المحقق أحمد محمد شاكر. بيروت: مؤسسة الرسالة. ج١٨. ص٢٠، النيسابوري، الحسن بن محمد. (١٤١٦هـ). غرائب القرآن ورغائب الفرقان. المحقق الشيخ زكريا عميرات. بيروت: دار الكتب العلمية. ج٤. ص٤٣٠.

239 الترمذي. سنن الترمذي. أبواب الجنائز. باب فضل المصيبة إذا احتسب. ج٣. ص٣٣٢. رقم الحديث ١٠٢١.

240 ابن منظور. لسان العرب. ج٤. ص١٠٦، الرازي، أحمد بن فارس. (١٣٩٩هـ-١٩٧٩م). معجم مقاييس اللغة. (المحقق) عبد السلام محمد هارون. (د.ط). دمشق: دار الفكر. ج١. ص٣٨٨.

241 المرغيناني، علي بن أبي بكر. (د.ت). الهداية في شرح بداية المبتدي. (د.ط). (المحقق) طلال يوسف. بيروت: دار احياء التراث العربي. ج٣. ص١١.

242 الكاساني. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع . ج٢. ص٥.

243 السرخسي. المبسوط. ج٦. ص٦٩٤.

244 البلخي، نظام الدين وآخرون. (١٣١٠هـ). الفتاوى الهندية. ط٢. بيروت: دار الفكر. ج١. ص١٧٤.

245 أبو الفضل الحنفي. الاختيار لتعليل المختار. ج٤. ص٩٠.

246 ابن الهمام. فتح القدير. ج٦. ص٢٢١.

واستعمل ابن قدامة لفظ (تنمى) وقصد به الاستثمار فقال: "ولأن بالناس حاجة إلى المضاربة، فإن الدراهم والدنانير لا تنمى إلا بالتقلب والتجارة، وليس كل من يملكها يحسن التجارة، ولا كل من يحسن التجارة له رأس مال، فاحتيج إليها من الجانبين، فشرعها الله تعالى لدفع الحاجتين"[247]. وفي الحديث عن وكيل العامل في المضاربة أورد الشيخ الدردير لفظ التنمية الذي هو الاستثمار فقال: "(قوله والتنمية هنا غير لازمة) هذا إشارة إلى اعتراض ثان على المصنف وحاصله أن كون الوكيل والمبضع معه آخذا للمالي على وجه التنمية لا يظهر إذ قد يكون التوكيل والإبضاع للتنمية وقد لا يكونان للتنمية، وقد يجاب بأن المراد بالتنمية ما يشمل فعل ما هو الأصلح"[248]. وتميز الإمام أبو حامد الغزالي باستخدامه لفظ يشترك مع لفظ الاستثمار في الوزن أي(استفعال)، وهذا المصطلح هو "استكثار" فقال: "فإذن المكتسب إذا راعى آداب الكسب وشروط نيته كما سبق في كتاب الكسب وهو أن لا يقصد به الاستكثار ولم يكن اعتماده على بضاعته وكفايته كان متوكلاً"[249]. ومما سبق يتضح أن مصطلح "الاستثمار" لم يكن معروفاً عند الفقهاء القدامى، وإنما استعملوا بعض المصطلحات السابقة لتدل على نفس المعنى، أو مرادفة له.

ويعتبر الاستثمار المحدد الرئيس للنمو الاقتصادي من خلال آثاره على الرصيد النقدي، والمحرك الفعال في تنمية الطاقات الإنتاجية، والتحسينات والتطورات التي تحدث في أساليب الإنتاج، وبالتالي على التوظيف الكامل للدخل القومي.

للاستثمار محفزات تحث عليه، وتشجعه وتدفعه إلى الأمام لزيادة الدخل الكلي، ومن هذه المحفزات التي تحث عليه الزكاة:

الفرع الأول: طريقة دفع الزكاة للأفراد.

تحقق الزكاة هذا الهدف بعدة طرق نذكر منها:

الأول: صرف الحاجة الماسة أو الصرف الفوري ويسمى الصرف الأفقي ويتمثل في الدعم المادي الذي يقدم للفقراء والمساكين بنفس أصل المال المجبى لمواجهة متطلبات الحياة من غذاء وكساء وصحة .

والثاني: الصرف الرأسي وفيه يتم تحويل أصل المال المجبى إلي أصل آخر عيني أو نقدي أكثر تحقيقًا لمصلحة الفقراء يُساهم به في تقديم الخدمات المختلفة مثل حفر الآبار وتوفير الأجهزة والمعدات الطبية أو المساهمة في توفير خدمة التعليم، كما يساهم به في إقامة المشروعات الإنتاجية بمختلف أشكالها وأنواعها لصالح الفقراء والمساكين.

وبالنظر إلى هذين الأسلوبين نجد أن الأخير هو الأجدى والأنفع للفرد والجماعة، فالفرد عند إعطائه الوسيلة الإنتاجية الملائمة فإن كان عادته لمقدرته وحرفته نجد أنه قد كفل نفسه اقتصادياً بالإضافة إلى أثر ذلك كلياً على المجتمع. جاء في المجموع: " – أي الفقير- الاحتراف أعطي ما يشتري به حرفته أو آلات حرفته، ومن يبيع البقل يعطى خمسة دراهم أو عشرة ومن حرفته بيع الجوهر يعطى عشرة آلاف درهم مثلاً، ومن كان تاجراً أو خبازاً أو عطاراً أو صرافاً أعطي بنسبة ذلك ومن كان خياطاً أو نجاراً أو قصاراً أو قصاباً أو غيرهم من أهل الصنائع أعطي ما يشتري به الآلات التي تصلح لمثله وإن كان من أهل الضياع يعطى ما يشتري به ضيعة أو حصة في ضيعة تكفيه غلتها على الدوام"[250].ركزت الزكاة على الأسلوب الانتاجي وذلك بإعطاء أصحاب المهن وسائل الانتاج؛ لأن هدف الزكاة الأمد الطويل للإغناء وليس حالة مؤقتة.

وحتى نتعرف أكثر وتتضح الصورة أمامنا عن تأثير الزكاة على الاستثمار وتشجيعه لا بد أن نفرق في هذا المجال بين تحصيل الزكاة وبين إنفاقها.

الفرع الثاني: تحصيل الزكاة

إن مجرد تحصيل الزكاة سوف يحث الناس على استثمار أموالهم وإلا أتت عليها الزكاة، كما في قوله صلى الله عليه وسلم: "ألا من ولي يتيماً له مال فليتجر له، ولا يتركه حتى تأكله الصدقة"[251]. فالمتأمل في هذا النص النبوي والناظر فيه نظرة دقيقة لا يسعه إلا أن يخرج بنتيجة قاطعة على أن الاستثمار للأموال واجب شرعي لكل من ملك مالاً زائدًا عن حاجته ما استطاع إلى ذلك سبيلاً وفق ضوابط وتوجيهات الشرع وأوامره. لهذا فإن على الفرد أن يستثمر ماله ولو بنسبة ربح ضئيلة تكون مقارنة لنسبة فريضة الزكاة، ولو أقل منها حتى يخفف على نفسه سرعة تآكل أمواله في فترة زمنية وجيزة، لا سيما أن الإسلام قد حث على استثمار المال، وبين أن على الإنسان أن يختار لأمواله أنفع الطرق وأنسبها، وأكثرها نفعاً لنفسه وللمجتمع. ومن هنا نلاحظ أن الزكاة تصبح عقوبة مالية على كنز المال وعدم استثماره بسبب ما لهذا الكنز من نتائج سلبية على المجتمع كالركود الاقتصادي، والزكاة لا تعدّ استهلاكاً لرأس المال المنقول إلا في حالة اكتنازه فقط وعدم استثماره، فإن

---

247 ابن قدامة. المغني. ج٥. ص٢٠.

248 الدسوقي. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير. ج٣. ص٥٢٧.

249 الغزالي، محمد بن محمد. (د.ت). إحياء علوم الدين. (د.ط). بيروت: دار المعرفة. ج٤. ص٢٦٩.

250 النووي، يحيى بن شرف. (د.ت). المجموع شرح المهذب. (د.ط). بيروت: دار الفكر. ج.٦ ص.١٩٤.

251 الترمذي. سنن الترمذي. أبواب الجنائز. باب ما جاء في زكاة مال اليتيم. ج٣. ص٢٣. رقم الحديث ٦٤١.

لم يستثمره مالكه وتركه معطلاً أو اكتنزه ولم يعمل على تنميته وجبت فيه الزكاة وأخذت منه، وفي ذلك حث لأصحاب الأموال على استثمارها[252].

الفرع الثالث: إنفاق الزكاة

وأما إنفاق الزكاة على مستحقيها فله آثار اقتصادية على الاستثمار:

أولاً: إن مستحقي الزكاة من المصارف الثمانية المذكورين في الآية الكريمة سوف ينفقونها حتماً وفي الغالب لقضاء الحاجات الاستهلاكية سواء كانت سلعاً أو خدمات، فقد أصبح من المعروف اقتصادياً أن الميل الحدي للاستهلاك عند الفقراء مرتفع أكثر منه لدى الأغنياء، وعلى العكس من ذلك نجد بأن الميل الحدي للادخار لدى الفقراء منخفض ومرتفع بالنسبة للأغنياء، فهذا مبدأ اقتصادي ومتفق عليه بين جميع الاقتصاديين إسلاميين كانوا أم تقليديين. وهذا كله من شأنه أن يؤدي إلى زيادة الاستهلاك، ومن المعلوم اقتصاديا كذلك بأن زيادة الاستهلاك تؤدي إلى استثمار جديد، فهذا الإنفاق المتمثل بزيادة الاستهلاك يؤدي إلى خلق قدرة شرائية جديدة تؤدي إلى نماء المال المزكى بزيادة الطلب على منتجاته وخدماته، فبزيادة الطلب الفعال من قبل الفقراء يؤدي ذلك حتماً إلى التوسع في المشاريع الإنتاجية، ويؤدي هذا بدوره إلى زيادة الاستثمارات، والتي تحقق بدورها انتعاشاً اقتصاديا وسيؤدي هذا إلى توفير فرص عمل جديدة كما سنرى فيما بعد[253].

وإذا كان من أسس الاقتصاد الإسلامي في إنعاش السوق الداخلي هو عدالة توزيع الدخل القومي، فإن للزكاة دوراً أو أثراً في إنعاش تلك السوق، وتخفف من تكدس السلع الاستهلاكية في المخازن لدى المصانع، وذلك لأن الزكاة تعمل في كل فترة زمنية على تحويل جزء من دخول الأغنياء إلى جيوب الفقراء، الذين يرتفع ميلهم الحدي للاستهلاك نسبياً فيقبلون على إنفاق معظم وربما كل ما يصل إليهم، ولذلك يمكن القول إن الزكاة تساعد على تحريك السوق نتيجة للإقبال على شراء السلع الاستهلاكية منه[254].

ثانياً: إنفاق أموال الزكاة الممنوحة لبعض الفقراء من أصحاب الحرف والمهن سوف تستخدم كأداة لمساعدتهم في القيام ببعض الاستثمارات الصغيرة، ولهذا فإن صرف الأموال لهذه الفئة من الناس من شأنه أن يحثهم على العمل والإنتاج وبالتالي يساعد على تحقيق تنمية اقتصادية للأفراد أنفسهم وللمجتمع كذلك.

ثالثاً: إن من بين المصارف التي تصرف أو تنفق عليها الزكاة "سداد ديون الغارمين"، والغارمون صنفان: صنف منهم استدانوا في مصالح أنفسهم كأن يستدين في نفقة أو كسوة، أو زواج، أو علاج مرض، أو بناء مسكن، أو شراء أثاث، أو تزويج ولد، أو أتلف شيئاً على غيره خطأ أو سهواً أو نحو ذلك، فيدفع إليهم مع الفقر دون الغنى ما يقضون به ديونهم، وصنف منهم استدانوا في مصالح المسلمين فيدفع إليهم مع الفقر والغنى قدر ديونهم من غير فضل.

رابعاً: إن الإنفاق في مصرف الرقاب من شأنه أن يحرر قوة إنتاجية بشرية لا بأس بها لتساهم في الأعمال الاقتصادية الإنتاجية المختلفة بما يعود على المجتمع كله بمزيد من الإنتاج، الذي من شأنه أن يؤدي إلى زيادة الاستثمارات، وبالتالي إحداث التنمية الاقتصادية، وذلك أن الإسلام شجع على تحرير الرقاب العبيد، واذا تأملنا في مفهوم "تحرير" نجد أنه يقابلها "تقييد" وهذا الرقيق كان مقيداً بعمل ما لدى سيده (الخدمة البيتية) فبمجرد تحريره فإنه ينطلق من هذا القيد إلى الإنتاج والعمل فيساهم في بعض المهن التي يجيدها، وهنا نلاحظ دور الزكاة في تحرير هذه الأعداد من البشر ذات الطاقة الإنتاجية ممثلة بعنصر العمل[255] .

ولكي نعرف مدى حرص الإسلام وتشجيعه على الاستثمار ومنع الاكتناز للأموال، فقد روي عن أسماء بنت أبي بكر أنها سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم قالت "يا رسول الله، مالي شيء إلا ما أدخل عليّ الزبير بيته فأعطي منه؟ قال: "أعطي ولا توكي فيوكى عليك"[256]، أي لا تمسكي ما عندكِ، لا تمنعي ما بيدك فيوكَى عليكِ، أي: فيكون ذلك متسبباً بمنع الله رزقه عنك، والجزاء من جنس العمل، فالذي يُحسن وينفق يحسن الله -تبارك وتعالى- إليه، والذي يوسع على أهله أو على إخوانه المسلمين المحتاجين حري بأن يعامله الله -تبارك وتعالى- بالمثل، وهذا الحديث يستدل منه على تشجيع الاستثمار، وعدم الاكتناز، وإدامة حركة المال بين أفراد المجتمع .ويرى السحيباني أن الزكاة يمكن أن تؤثر على الاستثمار بطرق أخرى أهمها[257] :

---

[252] الحصري، أحمد. (١٩٨٦م) السياسة الاقتصادية والنظم المالية في الفقه الإسلامي. ط١، بيروت: دار الكتاب العربي. ص٥٣٦.

[253] العسال، أحمد وفتحي، أحمد. (١٩٨٠م). النظام الاقتصادي في الإسلام، مبادؤه وأهدافه. ط ٣. (د.م). ص ١١٢.

[254] البقر، أحمد ماهر. (١٩٨٦م). الزكاة ودورها في التنمية. ط ١. الاسكندرية: دار الدعوة. ص١٣.

[255] القرضاوي، يوسف. (١٩٨٤م). آثار الزكاة في الأفراد والمجتمعات، قدم ضمن أبحاث وأعمال مؤتمر الزكاة الأول. الكويت: بيت الزكاة. ص٥٠.

[256] البخاري. صحيح البخاري. كتاب الزكاة. باب التحريض على الصدقة والشفاعة فيها. ج٢. ص١١٣. رقم ١٤٣٣.

[257] السحيباني، محمد بن إبراهيم. (١٤١٩هـ). أثر الزكاة على تشغيل الموارد الاقتصادية. السعودية: الجمعية السعودية للمحاسبة. ص ١٧٥– ١٧٦.

١ – تمويل الفقير برأس مال نقدي يعمل فيه، أي إعطاء الفقير المحترف ما يمكنه من الاعتماد على نفسه.
٢ – قيام صندوق الزكاة بشراء أصول ثابتة، مثل أدوات الصنعة، وتوزيعها على الفقراء ليعملوا بها.
٣ – تدريب الفقراء على مهارات وخبرات تفسح أمامهم الفرص.
٤ – استثمار أموال الزكاة في مشاريع استثمارية، وغيرها من تقديم الخدمات في برامج التنمية.

المطلب الثالث: أثر الزكاة الاستثماري في تحقيق الاستقرار الاقتصادي

إن التنمية الاقتصادية في الإسلام تتميز عن غيرها من النظم الوضعية بأنها تعتمد في محورها على الإنسان الذي يملك العمل والجد وتسخير ما في الكون لتحقيق عمارة الأرض بما يعود بالنفع على الفرد والجماعة. والاقتصاد الإسلامي يقرر أن التنمية بحاجة إلى التمويل لتحقيق الرفاهية والعدل والمساواة، فلابد أن يكون التمويل من المصادر الداخلية للأمة كالزكاة لتجنبها الوقوع في التبعية. وهذا يدلل أن للزكاة دوراً حيوياً في إنعاش الاقتصاد وتحقيق التنمية وذلك نتيجة لثلاثة عوامل أساسية ومترابطة وهي: محاربة الاكتناز وتشجيع الاستثمار وتشجيع الإنفاق؛ لأن الفكر الاقتصادي الإسلامي يعتبر أن النقد وسيلة وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا ﴿وليست سلعة لتحقيق تبادل المنافع، والمسلمون مأمورون بالاعتدال في الانفاق والكسب الحلال قال تعالى لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا﴾ [الفرقان: ٦٧]، ولما كان حبس المال عن التداول أمراً منهياً عنه في الإسلام كان لزاماً على كل مسلم أن يقوم باستثمار أمواله وفق ما أراده الله، واستثمار تلك الأموال وعدم اكتنازها يسهم في انخفاض أو القضاء على بعض المشكلات الاقتصادية كالفقر والبطالة والذي من شأنه أن يزيد الطلب على الأيدي العاملة وإيجاد فرص عمل جديدة كبناء المصانع والشركات التي سيستفيد منها الفقراء والعاطلون عن العمل، ولا يقتصر دور الزكاة على إيجاد فرص العمل بل على تحسين نوعيته كالإنفاق على طلبة العلم أو تدريب وتعليم العاملين مما يؤدي على رفع إنتاجية هؤلاء العمال، وكذلك لها دور في زيادة كمية العمل من خلال سهم الغارمين كأحد أوجه صرفها الثمانية كأن يعجز المدين عن سداد ديونه حينها سيعلن إفلاسه وسيصبح من العاطلين عن العمل فإعطائه من هذا السهم يحد من الوقوع في فخ البطالة من جديد. ومن المعلوم أن الزكاة هي الأداة الأساسية لإعادة توزيع الدخل والثروة وهذا ما يظهر جلياً من كلام رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: "فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم"[258]، فهي لا تعطي حلاً مؤقتاً لمشكلة الفقر بل تعمل على إنهائها من جذورها فضلاً على أنها المورد المالي المتجدد في كل سنة، فعندما يتم الاقتطاع من دخل الغني وثروته وتوزيعه على المستحقين، فسوف يؤدي ذلك إلى ارتفاع الدخل القومي والذي بدوره يزيد من حصيلة الزكاة وبالتالي يتحقق توزيع الثروة بشكل أكبر وأشمل. كذلك للزكاة دور كبير في إحياء المشاريع الإنتاجية المختلفة فبعد جمع الزكاة وتوزيعها على مستحقيها وبقاء الفائض منها يتم استثماره في مشاريع تعود بالنفع على الأفراد من جهة العمل والمجتمع من جهة التنمية وتحقيق القوة الاقتصادية المطلوبة.

ومما تقدم يتبين لنا الدور الهام للزكاة في عملية تحقيق الاستقرار الاقتصادي من خلال مساهمتها في القضاء على الفقر البطالة، وتوفير فرص العمل، ومساهمتها في توزيع الثروات والدخل حتى لا تبقى في فئة قليلة من الناس مصداقاً لقوله تعالى ﴿كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ [الحشر: ٧]".

ومن الأمثلة المعاصرة لمساهمة الزكاة بدورها الاستثماري في تحقيق الاستقرار الاقتصادي:

مشاريع القطاع الزراعي والحيواني اهتماماً كبيراً، حيث ركز على دعم القطاع في السودان: أولى ديوان الزكاة السوداني الزراعي بنسبة ٥٠٪، والتي استفاد منها ما يزيد عن نصف مليون أسرة، تليها مشاريع الإنتاج الحيواني والتي تصل إلى ٣٠٪ من إجمالي دعم المشاريع؛ حيث استفاد من النوع من المشاريع زهاء ثلاثين ألف أسرة، والسبب في ذلك هو أن أرض السودان وطبيعته زراعية تهتم بالإنتاج الزراعي والحيواني، كما لم يغفل ديوان الزكاة السوداني عن المشاريع الفردية فأفرد لها ١٢٪ من الصرف المركزي، و١٥٪ من الصرف الولائي متمثلة: بدعم المزارعين، والحرفيين، ودعم وسائل النقل، وتمليك رأس المال التجاري، حيث بلغ عدد المستفيدين من هذا المشاريع ما يقرب من ثلاثين ألف أسرة بمبلغ من المال وصل إلى ١٦٦ مليون جنيه سوداني. تنوعت وسائل الإنتاج والإعاشة التي يقدمها ديوان الزكاة السوداني، بالإضافة إلى مشاريع لتدريب الحرفيين. تعتبر

[258] البخاري. صحيح البخاري. كتاب الزكاة. باب أخذ الصدقة من الأغنياء وترد في الفقراء حيث كانوا. ج٢. ص١٢٨. رقم ١٤٩٦.

المشاريع الجماعية أحد وسائل استثمار أموال الزكاة لدى ديوان الزكاة السوداني، حيث يخصص لها سنوياً ما لا يقل عن ٢٠ % من إجمالي الجباية الكلية، فقد قام الديوان بالعديد من المشاريع الجماعية كمزارع تربية النحل، والمحميات الزراعية[259].

) برنامج التنمية الاقتصادية والذي يسعى من خلاله إلى توفير MAIWPفي ماليزيا: اعتمد المجلس الديني الإسلامي (الفرص للمؤهلين؛ لرفع مستوى معيشتهم من خلال توليد الدخل من خلال الأعمال التجارية أو ريادة الأعمال، وتنوعت برامج التنمية الاقتصادية حيث شملت المساعدة التجارية (مساعدة الأعمال)، ومساعدة سائقي سيارات الأجرة على امتلاك سيارات الأجرة، والمساعدة الزراعية؛ بهدف استيعاب أكبر قدر ممكن من القطاعات المختلفة. يستفيد من هذه المساعدات الثلاث مجتمعة ما يزيد عن ١٠ آلاف أسرة سنوياً، كما استطاعت هذه المساعدات أن توفر لهم فرصة عمل دائمة بدخل يتراوح ما بين ١٥٠٠- ٢٠٠٠ رينغيت ماليزي شهرياً[260].

) بإنشاء أربع برامج لتفعيل التنمية الاقتصادية وهي: برنامج تنمية Baznasفي إندونيسيا: قام الجهاز الوطني العامل للزكاة ( )، والتمويل الأصغر LPPM)، ومعهد تمكين المزارعين (LPEM)، ومعهد التمكين الاقتصادي (ZCDالمجتمع (ركزت برامج التنمية الاقتصادية على استغلال الموارد الطبيعية المتاحة من خلال إنشاء العديد من المشاريع .(BMFI) الإنتاجية المتعلقة بالقطاع الزراعي والحيواني الموافق لبيئة إندونيسيا، وعمل على تمكين المشاريع الصغيرة من خلال سهولة الوصول إلى رأس المال الخالي من الفوائد والمساعدة التجارية (الآلات والمعدات) وتدريب المستحقين؛ لزيادة المعرفة في إدارة الأعمال وتسويق المنتجات.

في الأردن: سعى صندوق الزكاة الأردني من خلال المشاريع التأهيلية إلى توفير فرصة للفقراء والمساكين؛ لرفع مستوى معيشتهم وتوليد الدخل من خلال العديد من المشاريع، فقد اعتمد الصندوق المشروعات الزراعية والإنتاج الحيواني كأحد أنواع المشاريع التأهيلية، لأنها تقوم على أساس استثمار الجهد الكامن لدى الأسر الفقيرة في المناطق الريفية. نفّذ الصندوق ما يزيد عن ٥٠٤ مشروع بتكلفة بلغت قيمتها ٧٩٤ ألف دينار أدرني، وهذه المشاريع استطاعت أن توفر دخل شهرياً للمستحقين ما بين ٢٠٠-٥٠٠ دينار أردني[261].

في الجزائر: قام صندوق الزكاة باستثمار جزء من أموال الزكاة بالتعاون مع بنك البركة باعتباره مؤسسة متخصصة تستطيع إدارة هذا الاستثمار. استطاع الصندوق توفير فرصة عمل للفقراء والمحتاجين من خلال هذا الاستثمار؛ سعياً منه إلى رفع مستوى معيشتهم. خصص صندوق الزكاة ما يزيد عن ٢ مليار دينار جزائري للقروض الحسنة خلال الأعوام (٢٠١٠-٢٠١٤) وهي ما تبلغ ٤٤,٨٪ من إجمالي تحصيل الزكاة خلال المدة المذكورة، كما اعتمد الصندوق في أغلبية المشاريع الممولة على المشاريع الخدمية، وقد وُجّه لها تقريباً شطر الأموال المخصصة للاستثمار، تليها بنسبة متقاربة المشاريع الزراعية والتجارية والصناعات التقليدية[262].

في فلسطين: تساهم الإدارة العامة للزكاة في زيادة فرص تشغيل أفراد الأسر الفقيرة، وتحويلها إلى أسر منتجة تعتمد على ذاتها من خلال برامج تأهيلية خاصة. تعتمد الإدارة العامة للزكاة على الإيجار كأحد صيغ استثمار أموال الزكاة، حيث افتتحت سوقيين تجاريين أحدهما في الشيخ رضوان وآخر في منطقة الشاطئ في قطاع غزة، وبلغت عوائد هذا الاستثمار سنوياً حوالي تسعين ألف دولار، ومن هذه العوائد تقوم بتمويل العديد من المشاريع الإنتاجية التجارية[263].

اعتمدت هيئة الزكاة الفلسطينية صيغة القرض الحسن عند استثمارها لأموال الزكاة؛ واستطاعت الإدارة من خلال الاحصائيات التي اطلع عليها الباحث أن تقوم بتمويل أكثر من مائة وخمسون مشروعاً إنتاجياً (تجاري، خدماتي) خلال عام ٢٠٢٠م، واستفاد من هذه المشاريع ما يزيد عن ٢٦٥ أسرة، وهذه المشاريع الإنتاجية تخفف من وطئة الفقر والبطالة التي يعاني منها الشعب الفلسطيني في قطاع غزة[264].

الخاتمة

في ختام هذا البحث يمكن تسجيل النتائج الآتية:

---

259 راجع: التقارير السنوية لديوان الزكاة السوداني. انظر: www.zakat-chamber.gov.sd.

260 راجع: التقارير السنوية للمجلس الديني الإسلامي (MAIWP. انظر: www.maiwp.gov.my).

261 راجع: التقارير السنوية لصندوق الزكاة الأردني. انظر: www.zakatfund.org.

262 حبيبة، شعور. (٢٠١٨). دور الزكاة في التنمية الاقتصادية والاجتماعية – دراسة مقارنة بين صندوق الزكاة في الجزائر وديوان الزكاة في السودان. مجلة البحوث الاقتصادية والمالية. المجلد٥. العدد١. ص١١ .

263 مقابلة مع مدير قسم تنفيذ المشاريع في الإدارة العامة للزكاة الفلسطينية بتاريخ ١٥-٠٤-٢٠٢٢.

264 مقابلة مع مدير قسم تنفيذ المشاريع بهيئة الزكاة الفلسطينية بتاريخ ٢٤-٠٥-٢٠٢٢.

١- أصبح العالم الإسلامي في حاضرنا المعاصر يعاني مصائب لا حصر لها من الفقر والبطالة والمديونية؛ نتيجة عدم تطبيقه شرع الله، وفي مقدمته فريضة الزكاة.
٢- إن استثمار أموال الزكاة من القضايا المعاصرة التي لم يتناولها الفقهاء المتقدمون بالبحث، لكنَّهم تحدثوا في أصولٍ تُبنى عليها هذه المسألة.
٣- اختلف الفقهاء في استثمار الإمام أو من ينوب عنه لأموال الزكاة، حتى منعه بعض المعاصرين، والراجح أنه أمرٌ جائزٌ إذ دعت الحاجة والضرورة إليه. وكون الحاجة والضرورة قائمة في زماننا هذا فلا ريب به بما يحقق المصلحة، ولضمان تحقق المصلحة وعدم جرّها إلى المفسدة كان واجباً تقييد الجواز بضوابط شرعية أشبه بحزام الأمان؛ خوفاً من الحياد عن المقصد الأعظم للزكاة.
٤- يتفق رجال الاقتصاد على أن الاستثمار هو المحدد الرئيس للنمو الاقتصادي من خلال آثاره على الرصيد النقدي، والمحرك الفعال في تنمية الطاقات الإنتاجية، والتحسينات والتطورات التي تحدث في أساليب الإنتاج.
٥- تعد الزكاة دافع ومحرك للأنشطة المالية والاقتصادية حيث تشجع على الاستثمار من خلال عمليات الدفع للأفراد، والتحصيل، والإنفاق.
٦- أثبتت التجارب المعاصرة مساهمة الزكاة بدورها الاستثماري في تحقيق الاستقرار الاقتصادي من خلال سعيها للقضاء على الفقر، والبطالة، وتوفير فرص العمل، ومساهمتها في توزيع الثروات والدخل.

المراجع:

١- أحمد بن حنبل.(١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م). مسند الإمام أحمد بن حنبل. (المحقق) شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، وآخرون. ط١. بيروت: مؤسسة الرسالة.
٢- أحمد بن علي. (١٤٢١ه). الفقيه و المتفقه. ط٢. السعودية: دار ابن الجوزي.
٣- الألباني، محمد ناصر الدين. (د.ت). صحيح وضعيف سنن أبي داود. (د.ط).
٤- البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٤٢٢ه). الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه المعروف "صحيح البخاري". (المحقق) محمد زهير بن ناصر الناصر. ط١. (د.م). دار طوق النجاة.
٥- البقر، أحمد ماهر. (١٩٨٦م). الزكاة ودورها في التنمية. ط ١. الاسكندرية: دار الدعوة.
٦- البلخي، نظام الدين وآخرون. (١٣١٠ هـ). الفتاوى الهندية. ط٢. بيروت: دار الفكر.
٧- البهوتي، منصور بن يونس. (د.ت).كشاف القناع عن متن الإقناع. (د.ط). بيروت: دار الكتب العلمية.
٨- الترمذي، محمد بن عيسى. (١٣٩٥هـ-١٩٧٥م). سنن الترمذي. ط٢. (المحقق) بشار عواد معروف. مصر: مكتبة مصطفى الحلبي.
٩- الترمذي، محمد بن عيسى. (١٤٠٩ه). علل الترمذي الكبير. ط١. (المحقق) صبحي السامرائي وآخرون، بيروت: عالم الكتب.
١٠- الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله. (١٤١١ه- ١٩٩٠م). المستدرك على الصحيحين. تحقيق مصطفى عبد القادر عطا. الطبعة الأولى. بيروت : دار الكتب العلمية.
١١- حبيبة، شعور. (٢٠١٨). دور الزكاة في التنمية الاقتصادية والاجتماعية – دراسة مقارنة بين صندوق الزكاة في الجزائر وديوان الزكاة في السودان-. مجلة البحوث الاقتصادية والمالية.
١٢- الحصري، أحمد. (١٩٨٦م). السياسة الاقتصادية والنظم المالية في الفقه الإسلامي. ط١ ، بيروت: دار الكتاب العربي.
١٣- الحطاب الرعيني، محمد بن محمد. (١٤١٢هـ-١٩٩٢م). مواهب الجليل في شرح مختصر خليل. ط٣. بيروت: دار الفكر.
١٤- أبو داود، سليمان بن الأشعث. (د.ت). سنن أبي داود. (المحقق) محمد محيي الدين عبد الحميد. (د.ط). بيروت: المكتبة العصرية.
١٥- الدراقطني، علي بن عمر. (١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م). سنن الدارقطني. ط١. المحقق شعيب الارنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم. بيروت: مؤسسة الرسالة.
١٦- الدسوقي، محمد بن أحمد. (د.ت). حاشية الدسوقي على الشرح الكبير. (د.ط). بيروت: دار الفكر.
١٧- الرازي، أحمد بن فارس. (١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م). معجم مقاييس اللغة. (المحقق) عبد السلام محمد هارون. (د.ط). دمشق: دار الفكر.

١٨- الرازي، محمد بن أبي بكر. (١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م). مختار الصحاح. (المحقق) يوسف الشيخ محمد. ط٥. بيروت: المكتبة العصرية.
١٩- ابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد. (١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م). بداية المجتهد ونهاية المقتصد. (د.ط). القاهرة: دار الحديث.
٢٠- السحيباني، محمد بن إبراهيم. (١٤١٩هـ). أثر الزكاة على تشغيل الموارد الاقتصادية. السعودية: الجمعية السعودية للمحاسبة.
٢١- السرخسي، محمد بن أحمد. (١٤١٤هـ - ١٩٩٣م). المبسوط. (د.ط). بيروت: دار المعرفة.
٢٢- السمرقندي، محمد بن أحمد. (١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م). تحفة الفقهاء. ط٢. بيروت: دار الكتب العلمية.
٢٣- شبير، محمد عثمان. (١٤١٣ه). استثمار أموال الزكاة. وهو بحث نشر ضمن أبحاث قضايا الزكاة المعاصرة خلال أعمال الندوة الثالثة في الكويت.
٢٤- الشربيني، محمد بن أحمد. (١٤١٥هـ-١٩٩٤م). مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج. ط١. بيروت: دار الكتب العلمية.
٢٥- الطبري، محمد بن جرير. (١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م). جامع البيان في تأويل القرآن. ط١. المحقق أحمد محمد شاكر. بيروت: مؤسسة الرسالة.
٢٦- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. (١٤١٢هـ- ١٩٩٢م). رد المحتار على الدر المختار. ط٢. بيروت: دار الفكر.
٢٧- أبو عُبيد، القاسم بن سلاّم. (د.ت). الأموال. ط١. (المحقق) خليل محمد هراس. بيروت: دار الفكر.
٢٨- ابن عثيمين، محمد بن صالح. (١٤٢٢ - ١٤٢٨ ه). الشرح الممتع على زاد المستقنع. ط١. دار ابن الجوزي.
٢٩- العسال، أحمد وفتحي، أحمد. (١٩٨٠م). النظام الاقتصادي في الإسلام، مبادؤه وأهدافه. ط٣. (د.م).
٣٠- عليش، محمد بن أحمد. (١٤٠٩هـ-١٩٨٩م). منح الجليل شرح مختصر خليل. (د.ط). بيروت: دار الفكر.
٣١- الغزالي، محمد بن محمد. (د.ت). إحياء علوم الدين. (د.ط). بيروت: دار المعرفة.
٣٢- أبو الفضل الحنفي، عبد الله بن محمود. (١٣٥٦هـ-١٩٣٧م). الاختيار لتعليل المختار. (د.ط). القاهرة: مطبعة الحلبي.
٣٣- الفيومي، أحمد بن محمد. (د.ت). المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. (د.ط). بيروت: المكتبة العلمية.
٣٤- ابن قدامة، عبد الرحمن بن محمد. (د.ت). الشرح الكبير على متن المقنع .(د.ط). (د.م). دار الكتاب العربي.
٣٥- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد. (١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م). المغني. (د.ط). مصر: مكتبة القاهرة.
٣٦- القرافي، أحمد بن إدريس. (١٩٩٤م). الذخيرة. ط١. (المحقق) محمد بو خبزة. بيروت: دار الغرب الإسلامي.
٣٧- القرضاوي، يوسف. (١٩٨٤م). آثار الزكاة في الأفراد والمجتمعات. قدم ضمن أبحاث وأعمال مؤتمر الزكاة الأول. الكويت: بيت الزكاة.
٣٨- الكاساني، أبو بكر بن مسعود. (١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م). بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. ط٢. بيروت: دار الكتب العلمية.
٣٩- الماوردي، علي بن محمد. (١٤١٩ هـ -١٩٩٩م). الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي. ط١. (المحقق) علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، بيروت: دار الكتب العلمية.
٤٠- المرادوي، علي بن سليمان. (د.ت). الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف. ط٢. دار إحياء التراث العربي.
٤١- المرغيناني، علي بن أبي بكر. (د.ت). الهداية في شرح بداية المبتدي. (د.ط). (المحقق) طلال يوسف. بيروت: دار احياء التراث العربي.
٤٢- مسلم بن الحجاج. (١٣٣٠ه). المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم المعروف "صحيح مسلم". (المحقق) محمد فؤاد عبد الباقي. (د.ط). بيروت: دار إحياء التراث العربي.
٤٣- ابن منظور، محمد بن مكرم. (١٤١٤ه). لسان العرب. ط٣. بيروت: دار صادر.
٤٤- النووي، يحيى بن شرف. (د.ت). المجموع شرح المهذب. (د.ط). بيروت: دار الفكر.
٤٥- ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد. (د.ت). فتح القدير. (د.ط). بيروت: دار الفكر.
٤٦- النيسابوري، الحسن بن محمد. (١٤١٦هـ). غرائب القرآن ورغائب الفرقان. المحقق الشيخ زكريا عميرات. بيروت: دار الكتب العلمية.

التقارير:

١- التقارير السنوية لديوان الزكاة السوداني. انظر: www.zakat-chamber.gov.sd.

(www.maiwp.gov.my. انظر: MAIWP٢- التقارير السنوية للمجلس الديني الإسلامي (
www.zakatfund.org.٣- التقارير السنوية لصندوق الزكاة الأردني. انظر:

المقابلات:

١- مقابلة مع مدير قسم تنفيذ المشاريع في الإدارة العامة للزكاة الفلسطينية بتاريخ ١٥-٠٤-٢٠٢٢.
٢- مقابلة مع مدير قسم تنفيذ المشاريع بهيئة الزكاة الفلسطينية بتاريخ ٢٤-٠٥-٢٠٢٢.

عنوان البحث: التكييف الفقهي للتورق المنظم دراسة وصفية تحليلية

علي عبداللطيف شيخ
كلية الشريعة والقانون
جامعة سلطان الشريف علي الإسلامية في بروناي دار السلام
abuabdumajid123@gmail.com

مستخلص البحث

تظهر مشكلة البحث في حاجة المعاملات المصرفية الإسلامية إلى التكييف الفقهي، وإلى التطوير والتفعيل، والتوضيح والشفافيّة لكسب ثقة عملاء المسلمين وذلك من خلال توعية المسلم بفوائد هذه الخدمة سواءً على مستوى الخدمي أو على مستوى الشرعي، ومدى مطابقة الخدمات المصرفية للشريعة الإسلامية، ودراسة ما استجد من عقود تمويلية في المصرفية

الإسلامية المعاصرة، وتوضيح المشاكل التي تواجه العملاء تجاه البنوك الإسلامية إن وجد تلك المشكلة وحلها وتوصيفها توصيفا دقيقا، لأن التورق أصبح أحد وسائل التمويل الخاصة بالمصارف الإسلامية وأنشطتها المختلفة، وأصبح المجال فيها واسعاً للاجتهادات والآراء، إضافة إلى ذلك لابد أن يكون للمصرفية الإسلامية دور في مواجهة النظام المصرفي المحلي والعالمي القائم على الربا والمعاملات غير المشروعة.

سأستخدم المنهج الآتي: يعتمد هذا البحث على المنهج الوصفي التحليلي المبني على جمع المعلومات من مصادرها المختلفة من كتب المعاملات، وأمهات كتب التفسير والفقه والأصول، وشروح الأحاديث، والمعاجم، والمقالات، والمجلات، والكتب العلمية الأخرى، والمراجع ذات الصلة بالحصول على البيانات اللاّزمة لتشخيص المشكلة ووضع الحلول، واستنتاج المقترحات المتعلقة بظاهرة التورق، لتطبيق مدى أهميتها في المصرفية الإسلامية، ثم تصنيفها وفق خطة البحث وتحليلها ومناقشتها قصد تحقيق أهداف البحث ونتائجه المتوقعة، ويتمّ ذلك بالآليات التالية. يستخدم الباحث في هذه الدراسة جمع آراء الفقهاء وعلماء الاقتصاد من خلال المراجع الفقهية والاقتصادية التي تناولت موضوع التورق كمصادر أولية وثانوية. من المراجع والمعلومات المعتمدة في البحث المكتبات، مثل مكتبة جامعة السلطان الشريف علي الإسلامية، والمكتبة الشاملة الحديثة، والمواقع الالكترونية الموثوقة، والوثائق الرسمية، والبحوث التي تناولت موضوع البحث نظريا. المعاملات التي تمارسها البنوك الإسلامية كثيرة يحاول الباحث دراسة معاملة واحدة وهو التورق المنظم، والعودة إلى أقوال الفقهاء والباحثين المعاصرين واستعراض أدلتهم ومناقشتها وترجيحها بموضوعية وحيادة، والرجوع إلى قرارات المجامع الفقهية، وهيئات الفتوى.

أنّ التورق المصرفي المنظم الذي تجريه بعض البنوك الإسلامية محظور شرعا؛ لأنّه صيغة من صيغ العينة الممنوعة، ولأنّه ليس بيعاً حقيقيا بل إ نّه صوري.

أنّ التورق المصرفي يختلف تماما عن التورق الفردي الذي هو الجائز على القول الراجح، كما أنّ التورق المنظم ممنوع شرعا كما ذكره القدامى والباحثون المعاصرون.

يجب تكييف المعاملات المالية وتخريجها على ميزان الشريعة، وابتعاد أيّ معاملة تعارض الفكر الإسلامي.

دراسة مثل هذه المعاملة وما شابهها من أوجب الواجبات، والتعاون الجماعي فيها من متطلبات العصر حتى يكون تصوير المعاملة تصويراً صحيحاً ويمكن الحكم عليها.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصَّلاة والسَّلام على المبعوث رحمة للعالمين، نبيّنا محمد وعلى اله وصحبه أجمعين، أما بعد: فإنّ التراث الفقهي معين لا ينضب، وصلاحية الشريعة الإسلامية لكل عصر ومصر أمر لا يماري فيه إلا مكابر. وإنّ من أوضح الوجوه التي يمكن إبراز ما في الفقه الاسلامي من كنوز علمية وإمكان تطبيق أحكامه وتحكيمه في الحياة المعاصرة، ما يتعلق بقضايا المال والاقتصاد، ولعل معاملات البنوك وخدماتها المختلفة من أكثر القضايا حيوية، فموضع الدراسة هو: (التكييف الفقهي للتورق المنظم دراسة وصفية تحليلية)، يعد المعاملات المالية المعاصرة كالتورق أحد الرّكائز الأساسية للتمويل في المصرفية الإسلامية في وقتنا الحاضر، ويعتبر أكثر الطرق استعمالا في المصارف الإسلامية، ونسلط الضوء على دراسة التورق دراسة فقهية لنبين لأبناء الأمة الإسلامية مثل هذه العملية التي يجريها البنوك الإسلامية هل هي موافقة مع قواعد الشريعة الإسلامية أم مخالفة؟ ليسعد بهذا الامتثال لشرع الله الفرد والمجتمع، وتوضيح ما يجري في ساحة الافتاء المعاصرة من أخطاء حول المعاملات المالية.

مشكلة البحث:

تظهر مشكلة البحث في حاجة بالمعاملات المصرفية الإسلامية إلى التكييف الفقهي، وإلى التطوير والتفعيل، والتوضيح والشفافيّة لكسب ثقة عملاء المسلمين وذلك من خلال توعية المسلم بفوائد هذه الخدمة سواءً على مستوى الخدمي أو على مستوى الشرعي، ومدى مطابقة الخدمات المصرفية للشريعة الإسلامية، ودراسة ما استجد من عقود تمويلية في المصرفية الإسلامية المعاصرة، وتوضيح المشاكل التي تواجه العملاء تجاه البنوك الإسلامية إن وجد تلك المشكلة وحلها وتوصيفها توصيفا دقيقا، لأن التورق أصبح أحد وسائل التمويل الخاصة بالمصارف الإسلامية وأنشطتها المختلفة، وأصبح المجال فيها واسعاً للاجتهادات والآراء، إضافة إلى ذلك لابد أن يكون للمصرفية الإسلامية دور في مواجهة النظام المصرفي المحلي والعالمي القائم على الربا والمعاملات غير المشروعة.

أسئلة البحث:

جاءت أسئلة البحث وتساؤلاته بناءً على الاشكاليات المتقدمة على النحو الآتي:

أولاً: ما واقع البنوك الإسلامية؟.

ثانياً: هل عملية التورق التي تجري في البنوك الإسلامية موافقة للشريعة أم لا؟.

أهداف البحث:

يدكن تلخيص أهداف البحث في ثلاثة أهداف رئيسية:

١- الكشف عن واقع عملية التورق في البنوك الإسلامية؟

٢- دراسة هذه العملية من آثار إيجابية وآثار سلبية في الاقتصاد الإسلامي؟

أهمية البحث:

لما كان طبيعة الإنسان يعجز بكل ما يكفل له السعادة في دنياه وأخراه، ويبعده عن المخاطر والمهالك، وما يحقق له المصالح ويدرأ عنه المفاسد، اقتضت حكمة الباري جل وعلا ان يبين ذلك بواسطة رسله الكرام عليهم الصلاة والسلام. وأن مما اتفقت عليه الشرائع السماوية كافة تحريم الربا، لما ينطوي عليه من مفاسد جمة ومضار بالغة على الفرد والمجتمع، مع أنّهم يعلمون أنّ ذلك يضاهي محاربة الله ورسوله صلى الله عليه وسلم بنصّ القرآن الكريم. قال الله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٨- ٢٧٩]، قال علي بن أبي طلحة عن ابن عباس رضي الله عنه: فمن كان مقيما على الربا لا ينزع عنه فحقّ على إمام المسلمين أن يستتيب، وإلا ﴿ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة:٢٧٩]: ضرب عنقه.

وقال قتادة: [أوعدهم بالقتل كما تسمعون، وجعلهم بهرجا أين ما لُقُّوا، فإيّاكم، وما خالط هذه البيوعَ من الربا، فإنّ الله قد أوسع الحلال وأطابه، ولا تُلجئنكم إلى معصية الله فاقة][265].

وقال الربيع بن أنس: [أوعد الآكلَ الرّبا بالقتل][266].

والآية ناطقة نطقاً قاطعاً حاسماً يفهمه كل من له سمع يدرك وعقل يعي، لأنّ القرآن نادى، ومهّد بالأمر بالتقوى[267].

ومما لاشك أنّ ما يقوم به البنكان من المعاملات المالية ذات الصبغة الشرعية ليست بحاجة إلى تقويم اقتصادي فحسب، بل بحاجة أيضا إلى تقويم شرعي ومحاولة تصحيح ما يقع من الأخطاء عملا بقوله تعالى: ﴿ئه ئه ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ﴾ المائدة:٢]. والحاجة تدعو لإجراء دراسة [وصفية تحليلية لعقود المعاملات المالية في البنوك والمصارف الإسلامية، ومن المرجو أيضا أن تساعد نتائج هذا البحث إن شاء الله تعالى على تعزيز ثقة الناس بالبنوك الإسلامية وزيادة عملائه في المجتمع، ولاشك أنّ في ذلك تشجيعاً له على الاستمرار في تطبيق النظام المصرفي الإسلامي، بل وتوسيع دائرته، وعدم التراجع عنه.

الدراسات السابقة:

هناك دراسات عديدة تناولت موضوعات حول البنوك الإسلامية المتواجدة في أنحاء العالم، ومن الدراسات المهمة في هذا المجال ما يلي:

الدراسة الأولى:

كتاب الأحكام المتعلقة بالتورق في المصارف الإسلامية دراسة فقهية اقتصادية تطبيقية، محمود محمد حنفي محمد[268]، ونشر الكتاب دار الفكر الإسلامي بالإسكندرية ٢٠١٠م، الطبعة الأولى. تناول الكتاب في التمهيدي مفهوم التورق، نشأته تطوره، صوره، ثم تعرض في الباب الأول من الكتاب أحكام التورق في ضوء المعاملات المالية والقواعد الشرعية وأراء الفقهاء، وفي الباب الثاني آثار التورق في التطبيق المعاصر، هدفت الدراسة السابقة إلى القاء الضوء بالحديث العام في التورق وتوضيح أحكامه وآراء الفقهاء وآثاره في التطبيقات المعاصرة، ورغم أنّ هذه الدراسة قريبة جداً من دراستي إلا أنّها تختلف من حيث حدود المكانية والزمانية.

الدراسة الثانية:

كتاب بيع العينة والتورق دراسة تطبيقية على المصارف الإسلامية للدكتور هناء محمد هلال الحنيطي، وقام بنشره دار كنوز اشبيليا للنشر والتوزيع الرياض عام ١٤٣٣هـ. الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ– ٢٠١٢م. تناول الكتاب في الفصل الأول الإطار العام للدراسة، وفي الفصل الثاني تطرق بمصطلحات الدراسة، وفي الفصل الثالث شرع المؤلف يتحدّث الإطار النظري للدراسة، وفي الفصل الرابع تحدث بيع العينة وأحكامها وتطبيقاتها المعاصرة، وفي الفصل الأخير شرع يتحدث التورق وتطبيقاته واختلافه عن التوريق، فالكتاب يختلف عن دراستي ما يلي:

١. اهتمت تلك الدراسة بيع العينة والتورق من الناحية الشرعية، بينما دراستي تتعرض بيع التورق وآثاره الإيجابي والسلبي.
٢. تناولت تلك الدراسة ببيع العينة والتورق بتوسع ، بينما دراستي هي ورقة بحث لمشاركة مؤتمر علمي.

الدراسة الثالثة:

265 () ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي،(١٤١٩ هـ)، تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم، المحقق: أسعد محمد الطيب، ط٢، المملكة العربية السعودية- مكتبة نزار مصطفى الباز، ج٢، ص: ٥٥٠.

266 () الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، (١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠م). جامع البيان في تأويل القرآن، المحقق: أحمد محمد شاكر، ط١، د. م، مؤسسة الرسالة، ج٦، ص: ٢٦.

267 () البغا، مصطفى ديب.(١٤٣٠ه- ٢٠٠٩م). فقه المعاوضات. ط١. دمشق: دار المصطفى. ص: ٦٤- ٦٥.

268 () مدرس الفقه المساعد بكلية الدراسات الإسلامية، جامعة الأزهر.

بحث محكم بعنوان: التورق المصرفي وآثاره الاقتصادية للدكتور سعد عبد الله محمد، منشور في مجلة كلية بغداد للعلوم الاقتصادية الجامعة العدد السابع والثلاثون ٢٠١٣م. هدفت الدراسة إلى توضيح مفهوم التورق كأداة من أدوات التمويل تستخدم من قبل النوافذ الإسلامية في المصارف التجارية بمسميات متنوعة منها: (آمل الخير، تيسير، تورق الخير، التورق المبارك،)، وتطرق الباحث بعد ذلك الحيل الربوية التي تسهل الإنسان الحصول على القروض النقدية متخذة السلعة وسيلة لها فهذه الحيل محرمة ومخالفة للنصوص.

منهج البحث:

سأستخدم المنهج الآتي:

يعتمد هذا البحث على المنهج الوصفي التحليلي المبني على جمع المعلومات من مصادرها المختلفة من كتب المعاملات، وأمهات كتب التفسير والفقه والأصول، وشروح الأحاديث، والمعاجم، والمقالات، والمجلات، والكتب العلمية الأخرى، والمراجع ذات الصلة بالحصول على البيانات اللاّزمة لتشخيص المشكلة ووضع الحلول، واستنتاج المقترحات المتعلقة بظاهرة التورق، لتطبيق مدى أهميتها في المصرفية الإسلامية، ثم تصنيفها وفق خطة البحث وتحليلها ومناقشتها قصد تحقيق أهداف البحث ونتائجه المتوقعة، ويتمّ ذلك بالآليات التالية:

يستخدم الباحث في هذه الدراسة جمع آراء الفقهاء وعلماء الاقتصاد من خلال المراجع الفقهية والاقتصادية التي تناولت موضوع التورق كمصادر أولية وثانوية.

من المراجع والمعلومات المعتمدة في البحث المكتبات، مثل مكتبة جامعة السلطان الشريف علي الإسلامية، والمكتبة الشاملة الحديثة، والمواقع الالكترونية الموثوقة، والوثائق الرسمية، والبحوث التي تناولت موضوع البحث نظريا.

المعاملات التي تمارسها البنوك الإسلامية كثيرة يحاول الباحث دراسة معاملة واحدة وهو التورق المنظم، والعودة إلى أقوال الفقهاء والباحثين المعاصرين واستعراض أدلتهم ومناقشتها وترجيحها بموضوعية وحيادة، والرجوع إلى قرارات المجامع الفقهية، وهيئات الفتوى.

وسأتناول هذا البحث من خلال المطلبين التاليين:

المطلب الأول: تعريف التورق لغة واصطلاحا.

المطلب الثاني: التورق المنظم والحكم الشرعي فيه.

المطلب الأول: تعريف التورق لغة.

[الكهف:١٩] ﴿ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ﴾، ومنه قوله تعالى: [269]التورق لغة: مأخوذ من الورق بفتح الواو وكسر الراء وهي تطلق على الفضة ، والرقة: أو الورق وهي [270][الكهف:١٩]. قال ابن عاشور في تفسير هذه الآية: والمراد بالورق هنا القطعة المسكوكة من الفضة، وهي الدراهم ، والأوراق المصرفية في الاقتصاد هي أوراق يصدرها بنك الإصدار مشتملة على التزام بدفع [271]الدراهم المضروبة وتارة يطلق بلفظ الذهب والفضة معا ، أيضاً من الأحاديث [273]، ورد لفظ الرقة في الحديث قال صلى الله عليه وسلم" وفي الرقة ربع العشر"[272]مبلغ معين من النقود لحاملها عند الطلب الدالة في لفظ الرقة حديث على بن أبي طالب رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «قد عفوت عن الخيل والرقيق، فهاتوا صدقة . فأصل التورق طلب النقود [275]، وأما كلمة (ورق) فقد جاءت في السنة المطهرة في حديث الملاعنة قال "وإن جاءت به أورق جعدا"[274]الرقة،» من الفضة، ثم تحول المفهوم إلى طلب النقد سواء أكان فضة أم كان ذهبا أم كان عملة ورقية، فيق أصل اللفظ، وصار التوسع في مدلوله تبعاً للتوسع في مفهوم النقد.[276].

التورق في الاصطلاح الفقهي والمصرفي

أولا: التورق في الاصطلاح الفقهي

ورد لفظ التورق في كتب فقه الحنابلة وقصدوا بذلك التورق، قال البهوتي رحمه الله: "ومن احتاج إلى نقد، فاشترى ما يساوي مائة بأكثر ليتوسع بثمنه فلا بأس، وتسمى: مسألة التورق[277].

قال المرداوي رحمه الله تعالى: "لو احتاج إلى نقد، فاشترى ما يساوى مائة بمائة وخمسين، فلا بأس. نص عليه، وهو المذهب، وعليه الأصحاب، وهى مسألة التورق"[278].

قال مصطفى السيوطي في مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى: "ويتجه وعكسها؛ أي: عكس مسألة التورق (مثلها) في الحكم، وهو أن يحتاج لنقد، فيبيع ما يساوي مائة بخمسين باختياره ليتوسع بها؛ فيجوز ذلك بلا نزاع، وهو متجه"[279].

---

269 () النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف. (١٤٠٨ه). تحرير ألفاظ التنبيه، محقق: عبد الغني الدقر، ط١. دمشق – دار القلم. ص: ١١٣.

270 () ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر.(١٩٨٤هـ). التحرير والتنوير. د . ط. تونس- الدار التونسية للنشر. ج١٥. ص: ٢٨٥ .

271 () ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب. (١٩٧٣م). إعلام الموقعين عن رب العالمين. طه عبد الرؤوف سعد. (محقق). د . ط . بيروت، دار الجيل. ج٢. ١٦٠.

272 () ابراهيم مصطفى وآخرون. (د .ت). المعجم الوسيط مرجع سابق. ص: ج٢. ص: ١٠٢٦.

273 () البخاري، محمد بن اسماعيل. (د . ت) صحيح البخاري. مرجع سابق. ج٢، ١١٨

274 () سليمان بن الأشعث بن اسحاق. (د. ت). سنن أبي داوود مرجع سابق. ج٢. ص: ١٠١.

275 () المرجع السابق. ج٢. ٢٧٦.

276 () المنيع، عبد الله بن سليمان. (١٤٢٤ه – ٢٠٠٣م). حكم التورق كما تجريه المصارف الإسلامية في الوقت الحاضر. بحث مقدم للدورة السابعة عشرة لمجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة، خلال الفترة ١٩- ٢٤ شوال ١٤٢٤ه، الموافق ١٣- ١٨ ديسمبر ٢٠٠٣م. ص: ١.

277 () البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس. (د .ت). الروض المربع شرح زاد المستنقع في اختصار المقنع، محقق: سعيد محمد اللحام. د. ط. بيروت – لبنان دار الفكر للطباعة والنشر. ص: ٢١٤.

278 () المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان بن أحمد. (١٤١٥ هـ / ١٩٩٥ م). الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف. د. عبد الله بن عبد المحسن التركي. ود. عبد الفتاح محمد الحلو. (محققان). ط١. القاهرة- هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان. ج١١. ص: ١٩٦.

279 () السيوطي، مصطفى بن سعد بن عبده. (١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م). مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى. د. ط .د. م. المكتب الإسلامي. ج٣. ص: ٦١.

وعرفه الشيخ عبد الله السام رحمه الله تعالى بقوله : أن يشتري السلعة نسيئة لغير قصد الانتفاع بها، وإنما ليبيعها بثمنها، فالمشهور عند أصحابنا جوازها[280].

وعرفه مجمع الفقه الإسلامي بأنه: "شراء سلعة في حوزة البائع وملكه، بثمن مؤجل، ثم يبيعها المشتري بنقد لغير البائع للحصول على النقد (الورق)[281].

ثانيا: التورق في الاصطلاح المصرفي:

هو أداة تمويلية مرتبة حيث يتم من خلالها حصول العميل على النقد لحاجته بعد سلسلة من صفقات البيع[282].

[280] () البسام، عبد الله بن عبد الرحمن بن صالح. (١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٦م). تيسير العلام شرح عمدة الأحكام، حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه وصنع فهارسه: محمد صبحي بن حسن حلاق رحمه الله، ط ١٠. القاهرة - مكتبة التابعين، الأمارات- مكتبة الصحابة، ص: ٥٠٣.

[281] ()المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في قراره الخامس في دورته الخامسة عشرة المنعقدة ابتداء من يوم السبت ١١/رجب ١٤١٩ هـ .وقرار دورته السابعة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة في المدة من ١٩ :٢٣ /شوال ١٤٢٤هـــــ ١٣: ١٧، ديسمبر ٢٠٠٣م.

[282] ()https://www.kfh.com/home/Personal/Financing/Tawarouq-Q-A.html تمت الاستفادة من الموقع بتاريخ: ٢٠٢٣/٣/١٧م. الساعة: ٣: مساء.

المطلب الثاني: التورق المنظم وتكييفه الفقهي.

المقصد الأول: التمهيد للتورق المنظم وتعريفه.

أولا: التمهيد

في الوقت الحاضر يكثر في المصارف والنوافذ الإسلامية في المصارف التقليدية ما يعرف بالتورق المصرف المنظم، وهو مختلف فيه بين العلماء والباحثين المعاصرين حول مشروعيته، فقدم الباحثون دراسات وأبحاث بين معارض ومؤيد حول مشروعية التورق المنظم، فمنهم من قال: إنّها معاملة جائزة، وذلك للحاجة الماسة إليها، حيث لا يجد كل من يحتاج إلى نقد من يقرضه في الوقت الحاضر، ومنهم من قال: إنها غير جائزة؛ لأنّ القصد منها دراهم بدراهم[283].

ثانيا: تعريف التورق المنظم : وهو هو قيام البائع (المصرف) بترتيب عملية التورق للمشتري، بحيث يبيع على المتورق بثمن آجل، ثم ينوب البائع عن المشتري ببيع السلعة نقداً لطرف آخر، ويسلم الثمن النقدي للمتورق[284].

المقصد الثاني: التكييف الفقهي للتورق المصرف المنظم مع ذكر الأدلة

اختلف العلماء والباحثون المعاصرون في تكييف التورق المصرفي المنظم ووقع بينهم نزاع شديد حول مشروعيته، فمنهم من أجاز ومنهم من عارض في إباحة هذه المعاملة، وانقسموا بذلك في رأيين:

الرأي الأول: ذهب بعض الباحثين المعاصرين منهم الشيخ عبد القادر العماري والشيخ عبد الله المنيع إلى أنّ التورق المصرفي المنظم يكيّف على أنّه تورق فقهي؛ لوجود التشابه بينهما في عدد الأطراف والعقود والغاية منه، فالمصرف الإسلامي يشتري السلعة حقيقة، كما يفعل أي تاجر، ثم يبيعها للعميل الذي يقوم بتوكيل المصرف ببيع السلعة[285].

الرأي الثاني: ذهب بعض العلماء المعاصرين منهم الدكتور حسين حامد حسان إلى أنّ التورق المصرفي المنظم لا يكيف على أنّه تورق فقهي لوجود فوارق بينهما، وهي التي أشرت إليها في بيان حقيقة التورق المصرفي، وإنما هو معاملة تجمع بين عدة عقود وتصرفات متداخلة، تجعله أشبه ما يكون بيع العينة هذا بالإضافة إلى اشتماله على بعض الإشكالات الشرعية[286].

الترجيح من القولين هو القول الثاني من أنّ هذه المعاملة غير التورق الفقهي المعروف عند الفقهاء، وذلك لما بينهما من فروق عديدة، فصلت القول فيها في حقيقة التورق المصرفي، فالتورق الفقهي يقوم على شراء حقيقي لسلعة بثمن آجل تدخل في ملك المشتري، ويقبضها قبضا حقيقيا وتقع في ضمانه، ثم يقوم ببيعها بثمن حال لحاجته إلي النقود، وقد يتمكن المتورق من الحصول عليه وقد لا يتمكن، والفرق بين الثمنين: الآجل والحال لا يدخل في ملك البائع (أي المصرف) وهذا لا يتوافر في معاملة التورق المصرفي التي تجريها بعض المصارف الإسلامية. وإنّما تكيّف هذه المعاملة كونها تجمع بين عدة عقود وتصرفات متداخلة ومرتبطة مع بعضها البعض، وهي: وعد من المتورق للمصرف بشراء السلعة، واتفاق مواعدة بين المصرف والبائع الأول على البيع والشراء، وعقد شراء السلعة بين المصرف والبائع الأول، وعقد مرابحة للآمر بالشراء بين المصرف والمتورق: بأن يشتري السلعة إلى أجل بثمن يزيد عن ثمنها الحال، وعقد وكالة بين المتورق والمصرف، وعقد وكالة بين المصرف والسمسار (الوسيط) إذا كانت السلعة في السوق الدولية، وفي هذه الحالة لا تتحرك السلعة المباعة من مكانها، ولا يتم قبضها من قيل المشتري أو وكيله، مما يجعل البيع والشراء صوريين، وعقد بيع السلعة من قبل المصر ف للمشتري الأخير؛ فهذه العقود والتصرفات تجعل التورق المصرفي المنظم يختلف كل الاختلاف عن التورق الفردي[287].

الأدلة:

دليل من قال بجواز التورق المنظم:

---

283 () الحنيطي، د. هنا محمد هلال، (١٤٣٣ه – ٢٠١٢م)، بيع العينة والتورق دراسة تطبيقية على المصارف الإسلامية، ط١، الرياض- المملكة العربية السعودية، دار كنوز اشبيليا، ص: ١٨٨.

284 () السويلم، سامي بن إبراهيم، (١٤٢٤ه / ٢٠٠٣)، التكافؤ الاقتصادي بين الربا والتورق، ورقة بحث مقدمة إلى ندوة البركة الرابعة والعشرين، ص: ٢٢.

285 () المنيع، عبد الله بن سليمان، (٢٠٠٤)، التأصيل الفقه للتورق في ضوء الاحتياجات التمويلية المعاصرة، ع ٧٢، ص: ٣٦٧- ٣٦٨.

286 () شبير، د. محمد عثمان، (د. ت)، التورق الفقهي وتطبيقاته المصرفية المعاصرة في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص: ٢٦.

287 () المرجع السابق. ص: ٢٦.

البقرة:٢٧٥]، حيث دلت الآية على حل جميع أنواع البيوع، ما لم يرد دليل خاص] ﴿ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ﴾الدليل الأول: وهو عموم قوله تعالى: بتحريمها، فيكون التورق المصرفي جائزاً.

المناقشة: نوقش استدلال أصحاب هذا القول بالآية بالمناقشات الآتية:

١.لو سلمنا لكم مقدمة الاستدلال، ولا نسلم لكم نتيجته؛ فإنّنا نسلّم لكم أنّ العام يبقى على عمومه حتى يرد المخصص، ونسلم لكم أيضاً أنّ الأصل في المعاملات الحل حتى يرد دليل التحريم، إلا أنّنا لا نسلم لكم بالنتيجة التي هي جواز التورق لدخوله في عموم البيع الذى أحله الله، إذ هناك أدلة كثيرة تنهى عن بيع العينة، والتورق كما ذكر أكثر العلماء إحدى صور العينة، وبالتالي فالاستدلال بالآية في هذا المكان لا يستقيم.

٢. فإنّ الآية دلت دلالة قاطعة على حل البيع مطلقاً، ولم تتطرق لبيع التورق الذى تضمن أكثر من عقد، ومعلوم أنّ حكم العقد الواحد يختلف عن حكم العقدين، لأنّ النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيعتين في بيعة، ونهى عن بيع وسلف.

٣. إنّ منفعة التبادل التي تجبر الزيادة للأجل في التورق متيقنة، لأن المتورق قطعاً لا يريد السلعة ولا ينتفع بها، وإنّما جعلت السلعة أو العملية بكاملها وسيلة للحصول على النقد، فإذا انتفت منفعة السلعة تعينت الزيادة للأجل التي تحملها المتورق دون مقابل، وبهذا يكون التورق أسوأ من الربا، لأنّه يتضمن تكاليف البيع والشراء والقبض والحيازة، وهى كلها لا توجد في الربا[288].

الدليل الثاني: حديث أبي سعيد الخدري، وأبي هريرة رضي الله عنهما: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم استعمل رجلا على خيبر، فجاءه بتمر جنيب، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أكل تمر خيبر هكذا؟»، فقال: لا والله يا رسول الله إنا لنأخذ الصاع من هذا بالصاعين، والصاعين بالثلاثة، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «فلا تفعل، بع الجمع بالدراهم، ثم ابتع بالدراهم جنيبا»[289].

فالحديث دل على جواز البيوع التي يقصد بها لتحقيق الغايات المطلوبة من البيوع، إذا تمت بصيغ شرعيه صحيحه بعيدة عن الربا، حتى ولو كان الغرض منها الحصول على النقد والسيولة للحاجة الماسة إليها[290].

دليل من منع التورق المنظم:

الدليل الأول: ما رواه عبد لله بن عمرو رضي لله عنهما قال: قال رسول صلى الله عليه وسلم « يحل سلف وبيع ولا شرطان في بيع...»[291].

وجه الدلالة في الحديث: أنّ التورق المصرفي المنظم فيه أكثر من شرط ففيه اشتراط المشتري توكيل المصرف في بيعها، وعدم فسخ الوكالة، وفيه شرط شراء المتورق السلعة بأكثر من ثمنها الذي اشتراها المصرف به، وفيه شرط بيعها بأقل من الثمن الذي اشتراها المتورق به[292].

الدليل الثاني: ما روي عن أبي كعب عبد ربه بن عبيد الأزدي أنه قال: "قلت للحسن: إني أبيع الحرير، فتبتاع مني المرأة والأعرابي يقولون: بعه لنا فأنت أعلم بالسوق، فقال الحسن: لا تبعه، ولا تشتره، ولا ترشده، إلا أن ترشده إلى السوق[293] . فالحسن البصري كان شديد الحرص في منع البائع بأجل من أن يتدخل بأي صورة من الصور لتحصيل النقد للمشتري، ولو كان بمجرد الدلالة على من يشتريه نقداً، فهذا دليل واضح وصريح على منع التورق المنظم.

المقصد الثاني: الترجيح:

يرى الباحث الحكم الشرعي في التورق المصرفي قول من قال بحرمة التورق المصرفي المنظم؛ لقوة الأدلة؛ ومشابهته لصورة الربا، ولما ينتج من آثار سلبية اقتصادية، وقربه إلى بيع العينة بالنظر في بيع التورق الذي أجازه الفقهاء، لأنّ التورق الفردي هو شراء حقيقي تدخل السلعة في ملك المشتري، وقبضها قبضا حقيقيا، وتكون في ضمانه، ثم يقوم بتصرف تلك السلعة وبيعها بثمن حال لحاجته إلى النقود، أما التورق المصرفي المنظم فلا تدخل السلعة في ملك البائع الذي هو المصرف، وكذلك أيضا تجمع هذه المعاملة عدة عقود تتداخل بعضها عن بعض، من بين تلك العقود، وعد من المتورق للمصرف

---

288 () قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة التعاون الإسلامي،(١٤٤٤ه – ٢٠٢٢م)، ط٢، الاصدار الرابع، ص: ٦٠٤.

289 () النيسابوري، أبي الحسين مسلم بن الحجاج، (د ت) صحيح مسلم، مرجع سابق، ج٣، ص: ١٢١٥.

290 () عثمان، أحمد إبراهيم، (د ت) التورق حقيقته وأنواعه، الدورة (١٩) لمجمع الفقه الإسلامي، الشارقة، ص:١١.

291 () السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث، (د ت)، سنن أبي داوو، مرجع سابق، ج٣، ص: ٣٠٣.

292 () المشيقيح، خالد بن علي، (١٤١٢ه)، التورق المصرفي عن طريق بيع المعادن، مجلة البحوث الإسلامية العدد ٧٣، ص: ٣١٥.

293 ()الصنعاني، عبد الرزاق بن همام، (١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م)، مصنف عبدالرزاق، مرجع سابق، ج٧، ص: ٧٥.

بشراء السلعة، كذلك عقد شراء السلعة بين المصرف والبائع الأول، وعقد مرابحة للآمر بالشراء بين المصر ف والمتورق، وعقد وكالة بين المصرف والوسيط إذا كانت السلعة في الأسواق الدولية، وعقد بيع السلعة من قبل المصرف لمشتر آخر، فهذه العقود والتصرفات تجعل التورق المنظم يختلف تماما عن التورق الفردي وبناءً على ذلك فإنّ التورق المصرف المنظم لا يجوز والأفضل للمصارف الإسلامية أن تجعل من هامش الأرباح في كل سنة قرضا حسناً للمحتاجين في حالات خاصة وهذا هو الأحسن لسمعة المصارف الإسلامية، وكذلك استئناساً ما قاله السلف عن التورق المنظم من التابعين وغيرهم كسعيد ابن المسيب، وحسن البصري، ومالك بن أنس رحم الله الجميع. وكذلك استئناسا بقرار المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي، حيث قرر عدم جواز هذا النوع من التورق الذي تجريه بعض المصارف في الوقت الحاضر، والذي وصفه بأنه: شراء المستورق سلعة من الأسواق المحلية أو الدولية أو ما يشبهها بثمن مؤجل يتولى البائع (بالمول) ترتيب بيعها، إما بنفسه أو بتوكيل غيره أو بتواطؤ المستورق مع البائع على ذلك، وذلك بثمن حال أقل غالباً[294]

ومن هنا يظهر وجود هيئة الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية، ويشترط للهيئة عدة معايير وهي كالآتي[295]:

المعيار	والمعنى
الأول: معيار المشروعية الحقيقية للهيئة	يلزم أن تكون الفتوى أي: صدور الفتوى شرعية حقيقية، وليست حيلة من الحيل التي تسهّل عمل المصرف
الثاني: معيار الكفاءة (كلفة المعاملات)	يلزم أن لا تكون الفتاوى ذات تكلفة شديدة بحيث تضعّف أو تنقص كفاءة المصرف وتنافسيته بالنظر لبقية المصارف الإسلامية
الثالث: معيار القبول لدى الجمهور	الأفضل أن تكون الفتوى مقبولة لدى المجتمع الذي يحاول دائماً أن يقارن بين منتجات البنوك التقليدية والبنوك الإسلامية
الرابع: معيار الأجر على الفتوى والاستقلالية	من باب عدم جواز الأجر على الفتوى فيجب أن يكون أجر المفتي من هيئة مستقلة
الخامس: معيار المصداقية	يعني أن يكون لهيئة الرقابة الشرعية مصداقية وسمعة طيبة لدى المجتمع[296].

الخاتمة:

الحمد لله بنعمته تتم الصالحات، وتختم الطاعات، أما بعد:

إلي هنا وصلنا بفضل الله وكرمه إلى نهاية هذه الوريقات التي حاولت فيه القاء الضوء على التورق المصرفي المنظم ومدى مشروعيته، وما قيل فيه من قبل القدامى والباحثين المعاصرين. وقد توصلت في خلال هذه الوريقات إلى أهم النتائج والتوصيات وهي كالتالي:

أولا: النتائج:

١ – أنّ التورق المصرفي المنظم الذي تجريه بعض البنوك الإسلامية محظور شرعا؛ لأنّه صيغة من صيغ العينة الممنوعة، ولأنّه ليس بيعاً حقيقيا بل إ نّه صوري.

٢– أنّ التورق المصرفي يختلف تماما عن التورق الفردي الذي هو الجائز على القول الراجح، كما أنّ التورق المنظم ممنوع شرعا كما ذكره القدامى والباحثون المعاصرون.

٣ – يجب تكييف المعاملات المالية وتخريجها على ميزان الشريعة، وابتعاد أيّ معاملة تعارض الفكر الإسلامي.

---

294 () قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة التعاون الإسلامي،(١٤٤٤هـ – ٢٠٢٢م)، ط٢، الاصدار الرابع، ص: ٦٠٤.

295 () الجدول من اعداد الباحث.

296 () المصري، رفيق يونس، اختبار الفتاوى المالية، هل المشكلة في الفتوى أم في التطبيق؟، حوار الأربعاء في ٢٠٠٧/١٠/٢٤م. مركز النشر العلمي، ومركز أبحاث اقتصاد الإسلامي. جامعة الملك عبدالعزيز بجدة، ص: ١٩- ٢٦. نقلا عن د. شوقي بورقبة (١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤م.). الكفأة التشغيلية للمصارف الإسلامية دراسة تطبيقية مقارنة. ط١. الأردن – دار النفائس للنشر والتوزيع. ص: ١٤٩.

٤- دراسة مثل هذه المعاملة وما شابهها من أوجب الواجبات، والتعاون الجماعي فيها من متطلبات العصر حتى يكون تصوير المعاملة تصويراً صحيحاً ويمكن الحكم عليها.

ثانيا: التوصيات

١- أن توجد هيئات شرعية تأخذ دورها الفعّال في التوجيه والإشراف والتصويب وتقديم المشورة والمراجعة في جميع عمليات البنوك الإسلامية وأنشطتها، والتأكد من أنّ عمليات البنك تتفق أحكام الشريعة الإسلامية، وتحقيق أسس العدالة، وبيان ما يقع من مخالفات شرعية، والإسهام في رفع كفاءة العمال وتدريبهم، وتعزيز الثقة بين إدارة البنوك وزبائنه، ومساعدة إدارة البنوك في اتخاذ القرارات المناسبة، وتقديم الدعم المستمر فيما يتعلق بالأسئلة والاستفسارات بشأن المعاملات المالية، والمسائل المستجدة، وإعداد التقارير السنوية لجميع معاملات المصرفية من الخدمات والاستثمارات، ومراجعة المنتجات الجديدة التي تقدم إلي إدارة البنوك، ومتابعة استخداماته اليومية، وإصدار الفتوي، والتدقيق الشرعي في جميع المعاملات وأنشطة البنوك وغير ذلك مما يخص في البنوك وشؤنّها.

٢- يوصي الباحث للبنوك الإسلامية والمتخصصين بفقه المعاملات تأصيل المعاملات المالية الخالية من شوائب الربا الوخيمة، وتطبيق المعاملات المالية المباحة والتي لو طبقت في أرض الواقع لنجا العالم بأسره من سلبيات البنوك التقليدية والتي هدفها جمع المال من أي طريق كان. ودراسة المسائل المستجدة دراسة علمية رصينة من قبل المعنيين والمختصين في الفقه والاقتصاد والقانون.

وفي ختام هذه الوريقات لا يستطيع الباحث أن يزعم أنه أتى بما عجز عنه الآخرون، ولكن حاول إخراج هذه الوريقات في أحسن صورة حسب أساليب ومناهج البحث الحديثة، والشكر أولا وآخرا لله تبارك وتعالى، وصلى لله وسلم على نبيا محمد وعلى آله وصحابته وسلم تسليما كثيرا ومن تبعهم بإحسان إلي يوم الدين.. آمين.

فهرس المصادر والمراجع:

١- ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي،(١٤١٩ هـ)، تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم، المحقق: أسعد محمد الطيب، ط٢، المملكة العربية السعودية- مكتبة نزار مصطفى الباز، ج٢، ص: ٥٥٠.

٢- الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، (١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠م). جامع البيان في تأويل القرآن، المحقق: أحمد محمد شاكر، ط١، د. م، مؤسسة الرسالة، ج٦، ص: ٢٦.

٣- البغا، مصطفى ديب.(١٤٣٠هـ- ٢٠٠٩م). فقه المعاوضات. ط١. دمشق: دار المصطفى. ص: ٦٤- ٦٥.

٤- النووي، أبو زكريا محيي الدين يحي بن شرف. (١٤٠٨هـ). تحرير ألفاظ التنبيه، محقق: عبد الغني الدقر، ط١. دمشق – دار القلم. ص: ١١٣.

٥- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر.(١٩٨٤هـ). التحرير والتنوير. د . ط. تونس- الدار التونسية للنشر. ج١٥. ص: ٢٨٥ .

٦- ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب. (١٩٧٣م). إعلام الموقعين عن رب العالمين. طه عبد الرؤوف سعد. (محقق). د . ط . بيروت، دار الجيل. ج٢. ١٦٠.

٧- ابراهيم مصطفى وآخرون. (د .ت). المعجم الوسيط مرجع سابق. ص: ج٢. ص: ١٠٢٦.

٨- البخاري، محمد بن اسماعيل. (د . ت) صحيح البخاري. مرجع سابق. ج٢، ١١٨

٩- سليمان بن الأشعث بن اسحاق. (د. ت). سنن أبي داوود مرجع سابق. ج٢. ص: ١٠١.

١٠- المنيع، عبد الله بن سليمان. (١٤٢٤هـ – ٢٠٠٣م). حكم التورق كما تجريه المصارف الإسلامية في الوقت الحاضر. بحث مقدم للدورة السابعة عشرة لمجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة، خلال الفترة ١٩- ٢٤ شوال ١٤٢٤هـ، الموافق ١٣- ١٨ ديسمبر ٢٠٠٣م. ص: ١.

١١- البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس. (د .ت). الروض المربع شرح زاد المستنقع في اختصار المقنع، محقق: سعيد محمد اللحام. د. ط. بيروت – لبنان دار الفكر للطباعة والنشر. ص: ٢١٤.

١٢- المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان بن أحمد. (١٤١٥ هـ / ١٩٩٥ م). الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف. د. عبد الله بن عبد المحسن التركي. ود. عبد الفتاح محمد الحلو. (محققان). ط١. القاهرة- هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان. ج١١. ص: ١٩٦.

١٣- السيوطي، مصطفى بن سعد بن عبده. (١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م). مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى. د. ط .د. م. المكتب الإسلامي. ج٣. ص: ٦١.

١٤- البسام، عبد الله بن عبد الرحمن بن صالح. (١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٦م). تيسير العلام شرح عمدة الأحكام، حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه وصنع فهارسه: محمد صبحي بن حسن حلاق رحمه الله، ط ١٠. القاهرة – مكتبة التابعين، الأمارات- مكتبة الصحابة، ص: ٥٠٣.

١٥- المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في قراره الخامس في دورته الخامسة عشرة المنعقدة ابتداء من يوم السبت ١١/رجب ١٤١٩ هـ .وقرار دورته السابعة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة في المدة من ١٩ :٢٣ /شوال ١٤٢٤هـ ١٣: ١٧، ديسمبر ٢٠٠٣م.

١٦- تمت الاستفادة من الموقع بتاريخ: https://www.kfh.com/home/Personal/Financing/Tawarouq-Q-A.html ٢٠٢٣/٣/١٧م. الساعة: ٣: مساء.

١٧- الحنيطي، د. هنا محمد هلال، (١٤٣٣هـ – ٢٠١٢م)، بيع العينة والتورق دراسة تطبيقية على المصارف الإسلامية، ط١، الرياض- المملكة العربية السعودية، دار كنوز اشبيليا، ص: ١٨٨.

١٨- السويلم، سامي بن إبراهيم، (١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣)، التكافؤ الاقتصادي بين الربا والتورق، ورقة بحث مقدمة إلى ندوة البركة الرابعة

والعشرين، ص: ٢٢.

١٩- المنيع، عبد الله بن سليمان، (٢٠٠٤)، التأصيل الفقه للتورق في ضوء الاحتياجات التمويلية المعاصرة، ع ٧٢، ص: ٣٦٧- ٣٦٨.

٢٠- شبير، د. محمد عثمان، (د. ت)، التورق الفقهي وتطبيقاته المصرفية المعاصرة في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص: ٢٦.

٢١- قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة التعاون الإسلامي،(١٤٤٤هـ – ٢٠٢٢م)، ط٢، الاصدار الرابع، ص: ٦٠٤.

٢٢- النيسابوري، أبي الحسين مسلم بن الحجاج، (د ت) صحيح مسلم، مرجع سابق، ج٣، ص: ١٢١٥.

٢٣- عثمان، أحمد إبراهيم، (د ت) التورق حقيقته وأنواعه، الدورة (١٩) لمجمع الفقه الإسلامي، الشارقة، ص:١١.

٢٤- السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث، (د ت)، سنن أبي داوو، مرجع سابق، ج٣، ص: ٣٠٣.

٢٥- المشيقيح، خالد بن علي، (١٤١٢هـ)، التورق المصرفي عن طريق بيع المعادن، مجلة البحوث الإسلامية العدد ٧٣، ص: ٣١٥.

٢٦- الصنعاني، عبد الرزاق بن همام، (١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م)، مصنف عبدالرزاق، مرجع سابق، ج٧،

٢٧- المصري، رفيق يونس، اختبار الفتاوى المالية، هل المشكلة في الفتوى أم في التطبيق؟، حوار الأربعاء في ٢٠٠٧/١٠/٢٤م. مركز النشر العلمي، ومركز أبحاث اقتصاد الإسلامي. جامعة الملك عبدالعزيز بجدة، ص: ١٩- ٢٦. نقلا عن د. شوقي بورقبة (١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤م.). الكفأة التشغيلية للمصارف الإسلامية دراسة تطبيقية مقارنة. ط١. الأردن – دار النفائس للنشر والتوزيع. ص: ١٤٩.

فهرس الموضوعات:

المقدمة..... ٣
اسئلةالبحث..... ٣
أهداف البحث..... ٣
أهمية البحث..... ٤
الدراسات السابقة..... ٦
منهج البحث..... ٦
تقسيم خطة البحث..... ٧
المطلب الأول: تعريف التورق لغة واصطلاحا ٨
المطلب الثاني: التورق المنظم ١٠
النتائج:.....١٤
التوصيات:..... ١٥
فهرس المصادر والمراجع:.....١٦
فهرس الموضوعات: ١٩